



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلوم



عيد ميلاد
عمران

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

البرهان
على
الافتقار إلى
كتاب الحجج

١-٢

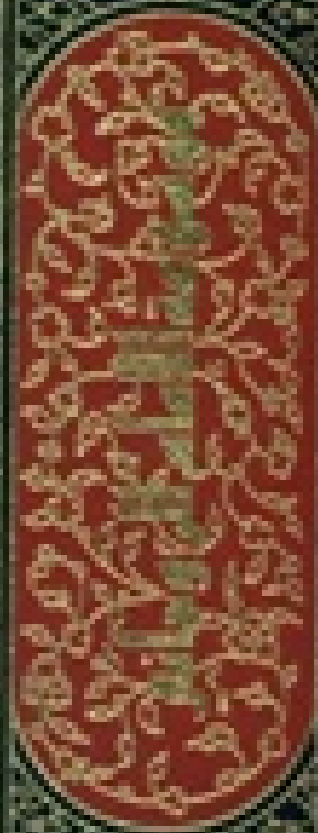
تبرهن على

وجود الله تعالى

البرهان على
وجود الله تعالى

والله تعالى
هو الله تعالى

بسم الله
الرحمن الرحيم



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المرتقى الى الفقه الارقى: كتاب الحج

كاتب:

محمد صادق روحانى

نشرت فى الطباعة:

دار الجلى

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٣	المرتقى الى الفقه الارقى: كتاب الحج
١٣	اشارة
١٣	المجلد الأول
١٣	تقديم
١٤	كتاب الحج
١٤	اشارة
١٤	الركن الأول: فى المقدمات
١٤	اشارة
١٤	المقدمة الأولى: فى المعنى
٢٣	المقدمة الثانية: فى الشرائط
٢٣	اشارة
٢٣	[القول فى حجة الاسلام و شرائط وجوبها خمسة]
٢٣	[الأول: البلوغ و كمال العقل]
٣٢	[الثانى الحرية]
٣٢	[الثالث الزاد و الراحلة]
٤٨	[الرابع توفر المئونة الكافية]
٥١	[الخامس إمكان المسير]
١٠٥	مسائل أربع
١٠٥	[الأولى اذا استقرّ الحج فى ذمته ثم مات، قضى عنه من أصل تركته]
١٠٦	[الثانية يقضى الحج من أقرب الاماكن]
١١٠	[الثالثة من وجب عليه حجة الاسلام لا يحج عن غيره]
١١٣	[الرابعة لا يشترط وجود المحرم فى النساء]

- ١١٦ [القول فى شرائط ما يجب بالنذر، و اليمين و العهد]
- ١١٦ اشارة
- ١٤١ [شرائطها]
- ١٤٢ [الاول كمال العقل]
- ١٤٢ [الثانى الحريه]
- ١٤٢ [مسائل الثلاث]
- ١٤٢ [الاولى اذا نذر الحج مطلقا، فمنعه مانع، آخره حتى يزول المانع]
- ١٤٥ [الثانية اذا نذر الحج، فان نوى حجة الاسلام، تداخلا]
- ١٤٧ [الثالثة اذا نذر الحج ماشيا و جب أن يقوم فى مواضع العبور]
- ١٥٢ [القول فى النيابة]
- ١٥٢ اشارة
- ١٨٣ [مسائل ثمان]
- ١٨٣ [الاولى اذا أوصى أن يحج عنه و لم يعين الاجرة انصرف ذلك إلى اجرة المثل]
- ١٨٤ [الثانية من اوصى ان يحج عنه و لم يعين المرات اقتصر على المرة]
- ١٨٦ [الثالثة اذا أوصى الميت أن يحج عنه كل سنة بقدر معين فقصر جمع نصيب سنتين و استؤجر به لسنة]
- ١٨٨ [الرابعة لو كان عند انسان وديعة، و مات صاحبها و عليه حجة الاسلام]
- ١٩٠ [الخامسة إذا عقد الإحرام عن المستأجر عنه، ثم نقل النية إلى نفسه لم يصح]
- ١٩١ [السادسة اذا أوصى أن يحج عنه و عين المبلغ، فإن كان بقدر ثلث التركة أو أقل صح]
- ١٩٢ [السابعة إذا أوصى فى حج واجب غيره قدم الواجب]
- ١٩٢ [الثامنة من عليه حجة الاسلام و نذر اخرى، ثم مات بعد الاستقرار، اخرجت حجة الاسلام من الأصل، و المنذورة من الثلث]
- ١٩٢ [المقدمة الثالثة: فى أقسام الحج]
- ١٩٢ اشارة
- ١٩٣ [التمتع]
- ٢١٤ [الإفراد]

- ٢١٤ [القران]
- ٢٣٧ يبقى فى المقام أمور:
- ٢٤٢ فهرس الموضوعات
- ٢٥١ الجزء الثانى
- ٢٥١ [تتمه الركن الأول فى المقدمات]
- ٢٥١ اشارة
- ٢٥١ [المقدمة الرابعة: فى المواقيت]
- ٢٥١ اشارة
- ٢٥١ [أما أقسامها: المواقيت ستة]
- ٢٥١ اشارة
- ٢٥١ [لاهل العراق: العقيق]
- ٢٥٣ [لأهل المدينة مسجد الشجرة]
- ٢٥٧ [لأهل الشام الجحفة]
- ٢٥٧ [لأهل اليمن يللم]
- ٢٥٧ [لأهل الطائف قرن المنازل]
- ٢٦٤ [أما أحكامها ففیه مسائل]
- ٢٦٤ اشارة
- ٢٦٤ [الأولى: من أحرم قبل هذه المواقيت لم ينعقد احرامه]
- ٢٦٦ [الثانية: اذا أحرم قبل الميقات لم ينعقد احرامه]
- ٢٧١ [الثالثة: لو نسى الاحرام و لم يذكر حتى اكمل مناسكه]
- ٢٧٣ [الرّكن الثّانى: فى أفعال الحج]
- ٢٧٣ اشارة
- ٢٧٣ [القول فى الإحرام]
- ٢٧٣ اشارة

- ٢٧٤ [و النظر فى مقدماته، و كىففته، و أحكامه]
- ٢٧٤ اشارة
- ٢٧٤ [أما مقدماته:]
- ٢٨٠ [أما كىففته:]
- ٢٨٠ اشارة
- ٢٨٢ [أ- فالواجبات ثلاثة:]
- ٢٨٢ اشارة
- ٢٨٢ [الأول: النية]
- ٢٨٧ [الثانى: التلبىبات الأربع]
- ٢٩٢ [الثالث: لىس ثوبى الإحرام]
- ٢٩٢ اشارة
- ٢٩٨ [أما أحكامه:]
- ٣٠٦ [ب: و المندوبات]
- ٣٠٧ [تروك الاحرام: و هى محرمات و مكروهات.]
- ٣٠٨ اشارة
- ٣٠٨ [أ- فالمحرمات:]
- ٣٠٨ اشارة
- ٣٠٨ [١- فصيد البر اصطيادا، أو أكلا]
- ٣١٣ [٢- و النساء و طنا]
- ٣١٣ اشارة
- ٣١٩ [تفرىع الاول: اذا اختلف الزوجان فى العقد، فادعى احدهما وقوعه فى الاحرام و انكر الآخر]
- ٣٢٢ [الثانى: اذا وكل فى حال احرامه فأوقع]
- ٣٢٤ [٣- و الطىب على العموم ما خلا خلوق الكعبة]
- ٣٣٠ [٤- و لىس المخبىط للرجال]

- ٣٣٤ [٥- و الاكتحال بالسواد على قول]
- ٣٣٦ [٦- و كذا النظر فى المرأة]
- ٣٣٧ [٧- و لبس الخقين:]
- ٣٣٩ [٨- و الفسوق:]
- ٣٤١ [٩- و الجدال]
- ٣٤٥ [١٠- و قتل هوام الجسد]
- ٣٤٨ [١١- و يحرم لبس الخاتم للزينة]
- ٣٥٠ [١٢- و استعمال دهن فيه طيب]
- ٣٥١ [١٣- و إزالة الشعر قليله و كثيره]
- ٣٥٥ [١٤- و تغطية الرأس]
- ٣٦٤ [١٥- و تظليل المحرم عليه سائرا]
- ٣٧٠ [١٦- و اخراج الدم:]
- ٣٧١ [١٧- و قص الاظفار]
- ٣٧٣ [١٨- و قطع الشجر و الحشيش]
- ٣٧٥ [١٩- و تغسيل المحرم لو مات بالكافور]
- ٣٧٦ [٢٠- و لبس السلاح لغير الضرورة]
- ٣٧٧ [و المكروهات عشرة]
- ٣٧٧ اشارة
- ٣٧٧ [١- الإحرام فى الثياب المصبوغة بالسواد]
- ٣٧٨ [٢- و النوم عليها]
- ٣٧٨ [٣- و فى الثياب الوسخة]
- ٣٧٩ [٤- و لبس الثياب المعلمة]
- ٣٧٩ [٥- و استعمال الحناء للزينة]
- ٣٨٠ [٦- و النقاب للمرأة على تردد]

- ٣٨١ [٧- و دخول الحمام]
- ٣٨١ [٨- و تدليك الجسد فيه]
- ٣٨١ [٩- و تلبيته من يناديه]
- ٣٨٢ [١٠- و استعمال الرياحين]
- ٣٨٣ [خاتمة]
- ٣٩١ [القول فى الوقوف بعرفات]
- ٣٩١ اشارة
- ٣٩١ [أما المقدمة:]
- ٣٩٦ [أما الكيفية]
- ٣٩٦ اشارة
- ٣٩٦ [أ- فالواجب]
- ٣٩٦ اشارة
- ٤٠٠ [أما أحكامه]
- ٤٠٠ اشارة
- ٤٠٠ [الأولى: الوقوف بعرفات ركن]
- ٤٠٢ [الثانية: وقت الاختيار لعرفة من زوال الشمس الى الغروب]
- ٤٠٣ [الثالثة: من نسي الوقوف بعرفة]
- ٤٠٤ [الرابعة: اذا وقف بعرفات قبل الغروب، و لم يتفق له ادراك المشعر الى قبل الزوال]
- ٤٠٨ [الخامسة: اذا لم يتفق له الوقوف بعرفات نهرا فوق ليلا، ثم لم يدرك المشعر حتى تطلع الشمس]
- ٤١٢ [ب- و المندوب]
- ٤١٥ [القول فى الوقوف بالمشعر]
- ٤١٥ اشارة
- ٤١٥ [أما المقدمة:]
- ٤١٧ [أما الكيفية:]

- ٤٢١ [مسائل خمس:]
- ٤٢١ اشارة
- ٤٢١ [الأولى: وقت الوقوف بالمشعر ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس]
- ٤٢٢ [الثانية: من لم يقف بالمشعر، ليلا و لا بعد الفجر، عامدا]
- ٤٢٢ [الثالثة: من لم يقف بعرفات و أدرك المشعر قبل طلوع الشمس،]
- ٤٢٣ [الرابعة: من فاتته الحج، تحلل بعمره مفردة]
- ٤٢٤ [الخامسة: من فاتته الحج، سقطت عنه افعاله]
- ٤٢٥ [خاتمة]
- ٤٢٩ [القول فى نزول منى و ما بها من المناسك]
- ٤٢٩ اشارة
- ٤٢٩ [هى رمى جمرة العقبة، ثم الذبح، ثم الحلق.]
- ٤٢٩ اشارة
- ٤٣٠ أما الأول: [أى رمى جمرة العقبة]
- ٤٣٣ [و أما الثانى: و هو الذبح]
- ٤٣٤ اشارة
- ٤٣٤ [الأول: فى الهدى]
- ٤٤٥ [الثانى: فى صفاته]
- ٤٥٢ [الثالث: فى البدل]
- ٤٤٣ [الرابع: فى هدى القران]
- ٤٧٣ [الثالث: فى الحلق و التقصير]
- ٤٨٢ [مسائل ثلاث]
- ٤٨٢ اشارة
- ٤٨٢ [الأولى: مواطن التحليل ثلاثة:]
- ٤٨٢ اشارة

- ٤٨٣ [الأول: عقيب الحلق أو التقصير]
- ٤٨٤ [الثاني: إذا طاف طواف الزيارة]
- ٤٨٧ [الثالث: إذا طاف طواف النساء]
- ٤٨٩ [الثانية: إذا قضى مناسكه يوم النحر]
- ٤٩١ [الثالثة: الأفضل لمن مضى الى مكة للطواف والسعي: الغسل، و تقلييم الاظفار، و أخذ الشارب]
- ٤٩٢ [القول في الطواف]
- ٤٩٢ اشارة
- ٤٩٢ [المقصد الأول: في المقدمات]
- ٤٩٨ [المقصد الثاني: في كيفية الطواف]
- ٤٩٨ اشارة
- ٥٠٦ [مسائل ست]
- ٥٠٦ اشارة
- ٥٠٦ [الأولى: الزيادة على سبع في الطواف الواجب، محظورة]
- ٥٠٩ [الثانية: الطهارة شرط في الواجب دون الندب]
- ٥٠٩ [الثالثة: يجب أن يصلى ركعتي الطواف في المقام، حيث هو الآن]
- ٥١١ [الرابعة: من طاف في ثوب نجس مع العلم، لم يصح طوافه]
- ٥١٣ [الخامسة: يجوز أن يصلى ركعتي طواف الفريضة]
- ٥١٥ فهرس الموضوعات
- ٥٢٣ تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

المرتقى إلى الفقه الأرقى: كتاب الحج

إشارة

- سرشناسه : روحانى، سيد محمد صادق، ١٣٠٣ -
 عنوان و نام پديد آور : المرتقى إلى الفقه الأرقى: كتاب الحج / السيد محمد الحسينى الروحانى، السيد عبدالصاحب الحكيم.
 مشخصات نشر : بيروت: دارالجللى، ١٤١٩ق.= -١٣٧٧
 مشخصات ظاهرى : ج.
 شابك : ١٥٠٠ تومان : ٩٦٤-٥٩٧٢-٣٣-٧
 وضعيت فهرست نويسى : برون سپارى
 يادداشت : عربى.
 يادداشت : كتابنامه به صورت زيرنويس.
 مندرجات : ج. ١. تقرير الابحاث.
 موضوع : حج
 موضوع : فقه جعفرى -- قرن ١٤
 شناسه افزوده : حكيم، عبدالصاحب، ١٣١٩ - ١٣٦١.
 رده بندي كنگره : BP١٨٨/٨/٤٨٥١٣٧٤
 رده بندي ديويى : ٢٩٧/٣٥٧
 شماره كتابشناسى ملى : ٣٠١٥٥٠٦

المجلد الأول

تقديم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* الحمد لولى النعم، و الصلاة و السلام على نبيه هادى الامم، و على آله مصايح الهدى و أولياء الكرم، و اللعن على أعدائهم ناشرى الضلال و الظلم.
 و بعد، هذا الكتاب هو جمع لما ألقاه سماحة آية الله العظمى، سيدنا الأستاذ الروحانى اكرم الله تعالى مثواه بمستوى الدراسات العالية فى الجامعة الاسلامية الكبرى، النجف الأشرف، منذ فترة تتجاوز ربع قرن من الزمن، بقلم أحد أعلام المشاركين فى الحضور، و هو فقيدنا الشهيد السعيد، آية الله السيد عبد الصاحب الحكيم طاب ثراه.
 [٢] لقد شارك المؤلف طاب ثراه فى حضوره جلسات سيدنا الاستاذ المعظم نور الله ضريحه مشاركة ممتازة باستيعابه دقائق البحث، و فهمه البالغ فى الإحاطة بجوانبه، و أن لا يترك من فوائد شاردة و لا واردة، و لا تفوته منها نكتة و لو
 المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٨
 كانت عابرة، و إن كتاباته طاب ثراه لمحاضر الدرس - حقًا - لتمثل بوضوح تلك الخصيصة، و الميزة التى امتاز بها رحمه الله، و من جملتها كتاب الحج، و هو هذا الكتاب.
 [٣] النسخة الأصلية من الكتاب، و هى بخط يد المؤلف رحمه الله مودعة فى مكتبة آية الله العظمى، السيد الحكيم قدس سره فى

النجف الأشرف، وقد وصلت منها نسخة مصورة، وخطيت بموافقة سيدنا الاستاذ المعظم قدس سره على نشرها، لكن المقادير شاءت فكان الأمر كما شاءت، والتحق سيدنا الاستاذ طاب ثراه بالرفيق الأعلى، ولم يمهد بعد مقدمات طبع الكتاب. وسوف يودع- إن شاء الله تعالى- نسخة مصورة أخرى منه في مكتبة آية الله العظمى النجفي المرعشي طاب ثراه- العامة- بقم المقدسة.

[٤] الكتاب يقع في جزئين، وقد عرفت- بادئ الأمر- اللجنة الثقافية مشرفه على نشر آثار سيدنا الاستاذ المعظم طاب ثراه أن تستدرك ما جاء في الكتاب على ضوء ما ألقاه سماحة سيدنا الاستاذ قدس سره في الدورة الثانية بقم المقدسة، ثم استقر الرأي على إلحاق ذلك بالكتاب في جزء مستقل، إن شاء الله تعالى.

[٥] تم الإعداد لنشر الكتاب، وقد مضى قرابة ستة عشر عاما من السنين على تاريخ الاستشهاد المؤلف طاب ثراه ولم يكن قدس سره قد اختار لكتابه عنوانا خاصا، ولكن اللجنة مشرفة آنفة الذكر رأت- بعد أخذها الموافقة المبدئية من انجال

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٩

المؤلف الأكارم حرسهم الله تعالى بعينه التي لا تنام- أن يكون العنوان هو ما سبق نشره من تقرير سيدنا الاستاذ باسم «المرتقى إلى الفقه الأرقى»، وهو العنوان الذي كان قد نال رضا سيدنا الاستاذ طاب ثراه في حينه. فجاء الكتاب بهذا العنوان، ضمن سلسلة «موسوعة الامام الروحاني قدس سره».

والحمد لله أولا وأخرا، وهو المستعان مبدأ وختاما.

محمد صادق الجعفرى ٣/ ربيع الاول/ ١٤١٩

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١١

كتاب الحج

إشارة

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* كتاب الحج وهو يعتمد على ثلاثة أركان:

الركن الأول: في المقدمات

إشارة

وهي أربع:

المقدمة الأولى: في المعنى

الحجّ وإن كان في اللغة القصد، فقد صار في الشرع اسما لمجموع المناسك المؤداة في المشاعر المخصوصة (١).

(١) اختلف القوم في بيان حقيقة الحج الشرعية. فعزفه المصنف بأنه مجموع المناسك المؤداة في المشاعر المخصوصة.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٤

وهو فرض على كل من اجتمعت فيه الشرائط الآتية (٢)، من الرجال والنساء والخناثي. ولا يجب بأصل الشرع (٣) إلا مرة واحدة

(٤)، و هي حجة الإسلام.

و عزفه غيره «١» بأنه القصد إلى بيت الله تعالى لاداء مناسك خاصة.

وقد صارت هذه التعريفات مجالا للنقض والإبرام والإيراد بعدم الطرد والعكس، و بما أن المقصود من هذه التعاريف ليس إلا شرح الاسم و تقريبه إلى الذهن، مضافا إلى أنه ليس هناك أى أثر فى تحقيق حقيقته، لأجل ذلك رأينا ان الإغماض عن سرد الإيرادات و المناقشة فيها- لو كانت- و الاكتفاء بمجرد الإشارة هو المتعين.

(٢) لا شبهة فى وجوب الحج، بل هو من الضروريات التى لا تقبل الإنكار، كيف و صريح القرآن يدل عليه. و وجوبه على مطلق من اجتمعت فيه الشرائط من رجل و امرأة و خنثى، مما يدل عليه اطلاق الآية الكريمة: ... وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا- الآية «٢»، كما يدل عليه الإجماع و الضرورة الفقهية مضافا إلى إطلاق النصوص.

(٣) إشارة إلى أنه قد يجب لعارض، كالنذر و نحوه.

(٤) كما عليه إجماع المسلمين. و الآية الكريمة لا تدل على أكثر من المرة و

(١)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٢٢٠، الطبعة الاولى.

(٢)- سورة آل عمران، ٣: ٩٧

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٥

.....

يشهد له بعض النصوص، ك:

رواية هشام بن سالم، عن ابى عبد الله عليه السلام، قال: «ما كلف الله العباد إلا- ما يطيقون إنما كلفهم فى اليوم و الليلة خمس صلوات- إلى أن قال:- و كلفهم حجة واحدة و هم يطيقون أكثر من ذلك «١»».

و رواية الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام، قال: «إنما امرؤا بحجة واحدة لا أكثر من ذلك، لأن الله وضع الفرائض على أدنى القوة، كما قال: ... فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ- الآية «٢»، يعنى شاء لیسع القوى و الضعيف و كذلك سائر الفرائض إنما وضعت على أدنى القوم قوة فكان من تلك الفرائض الحج المفروض واحدا ثم رغب بعد أهل القوة بقدر طاقتهم «٣»».

و رواية محمد بن سنان: إن أبا الحسن على بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه فيما كتب إليه من جواب مسأله، قال: «علته فرض الحج مرة واحدة لأن الله تعالى فرض الفرائض على أدنى القوم قوة فمن تلك الفرائض الحج المفروض واحدا ثم رغب أهل القوة على قدر طاقتهم «٤»».

و لكن نسب إلى الصدوق قدس سره فى عله الافتاء بيان الحج على أهل الجدة فى كل عام فريضة «٥». و الوجه فيه ما ورد فى بعض النصوص مما يظهر فى ذلك، ك:

رواية على بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «إن الله عز و جل فرض الحج على أهل الجدة فى كل عام، و ذلك قوله عز و جل: ... وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ٣: من ابواب وجوب الحج، ح ١.

(٢)- سورة البقرة، ٢: ١٩٦.

(٣)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ٣: من ابواب وجوب الحج، ح ٢٤.

(٤) - المصدر، ح ٣.

(٥) - الصدوق، محمد بن علي: علل الشرائع، ج ٢: ص ١٠٨/ ح ٥، ط مؤسسة النشر الإسلامي.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٦

.....

الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ. قال: قلت:

فمن لم يحج منا فقد كفر؟ قال: لا ولكن من قال ليس هذا هكذا فقد كفر «١».

و رواية حذيفة بن منصور، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن الله عز وجل فرض الحج على أهل الجدة في كل عام «٢»».

و بهذا التعبير و نحوه وردت بعض الروايات الأخرى، و قسم منها صحيح السند، و لكن لأجل وجود ما يدل بالنص على عدم وجوب الحج إلّا مرّة واحدة و انعقاد إجماع المسلمين عليه، التزم بالتصرف بظاهر هذه الروايات، و حملها على خلاف ما يظهر منها من الوجوب مكررا في كل عام.

و قد قيل في مقام الجمع أوجه:

الأول: ما اختاره صاحب الوسائل رحمه الله «٣» و استظهر أنه مراد الصدوق قدس سرّه و هو أن المقصود من الطائفة الدالة على استمرار الوجوب هو الوجوب الكفائي، و ما دل على أن الوجوب مرّة واحدة لا- أكثر يراد منه الوجوب العيني، فترتفع المنافاة بين المدلولين، و استشهد له بما يأتي من عدم جواز تعطيل الكعبة و وجوب اجبار الناس عليها و لو لم يكن لهم مال. و ناقشه «٤» في «الجواهر «٥»»، بأن هذا يستلزم ما دلت النصوص على خلافه، و هو أن يكون الحج الصادر ممن كان قد أتى بالحج واجبا مع إتيان غيره

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ٢: من ابواب وجوب الحج، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٢.

(٣) - المصدر، ح ٣.

(٤) - مع أنه يختص بمورد تعطيل الكعبة كما لا يختص باهل الجدة كما تشير إليه النصوص الدالة على الصرف من بيت المال.

(٥) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٢٢٢، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٧

.....

للحج لأول دفعة مع أن النصوص تدل على أن الحج الآخر تطوع.

الثاني «١»: كون المقصود منها هو استحباب الحج مكررا في كل عام على أهل الجدة. و نسبه صاحب الوسائل رحمه الله إلى الشيخ قدس سرّه.

الثالث: كون المقصود الاستحباب المؤكّد بحيث يتناسب مع التعبير بالفرض و الوجوب.

الرابع: ما ذكره الشيخ قدس سرّه «٢» و اختاره صاحب الجواهر رحمه الله «٣» و هو كون المقصود ثبوت الوجوب على سبيل البدل، بمعنى أن من وجب عليه الحج فلم يأت به وجب عليه في الثانية و لم يسقط عنه، فإذا لم يأت به في الثانية وجب عليه في الثالثة و هكذا يستمر الوجوب في كل عام و لا يسقط حتى يأتي به.

و يحتمل «٤» أن يكون المراد من هذه النصوص بيان استمرار تشريع الحج و عدم انقطاعه في سنة من السنين، من دون نظر إلى تعيين مقدار الواجب.

و بالجمله، مما يقطع به عدم إرادة ظاهر هذه الروايات خصوصا انه لو كان للوجوب المكثّر وجود لبان في السيرة العملية للمسلمين، مع أنه لا- أثر له في عمل المسلمين فالفقيه بالخيار في حملها على ما يراه أظهر و أقرب إلى المعنى الحقيقي من هذه الاحتمالات المذكورة، فتدبر.

(١)- لكنّه خلاف ظاهر الاستشهاد بالآية خصوصا بملاحظة الذيل فإنّها في مقام بيان الوجوب.

(٢)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: تهذيب الاحكام، ج ٥: ص ١٦، ط النجف الأشرف.

(٣)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٢٢١، الطبعة الاولى.

(٤)- قواه السيد الخوئى [رحمه الله] و ذهب إلى امكان نظرها إلى ما كان يجرى عليه أهل الجاهلية من التعطيل فى بعض السنين كما تشير إليه آية تحريم النسىء.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٨

و تجب على الفور. و التأخير مع الشرائط كبيرة موبقة (٥).

(٥) الكلام فى مسألتين:

الأولى: كون ترك الحج إلى الموت كبيرة.

الثانية: وجوب الفورية و كون تأخيره عن أول عام من الاستطاعة معصية كبيرة.

أما ترك الحج إلى الموت فهو يتصور على انحاء ثلاثة:

الأول: أن يتعمد المكلف الترك و يبنى على عدم الإتيان أصلا و يموت، و هو على ما بنى عليه و لم يأت بالحج.

الثانى: أن يتهاون المكلف فى الحج و يستخف به و يموت و هو لم يحج.

الثالث: أن يؤخر الحج من عام لآخر من دون تهاون، بل لداع عقلانى أو شرعى يراه فى نفسه- لا فى الواقع- أرجح من الحج من باب

الاستحسان بحيث لا يكون معذرا له فى سقوط الحج ثم يموت و هو لم يأت بالحج.

أما النحو الأول، فهو مما لا اشكال فى كونه معصية كبيرة فإنه المتيقن مما دل على أن من ترك الحج بدون أى عذر يموت يهوديا أو نصرانيا. و هكذا.

النحو الثانى، لدلالة بعض الروايات عليه مع أن الاستخفاف فى نفسه معصية كبيرة، لذكره من جملة الكبائر فى بعض النصوص كما فى

«الجواهر (١)».

كما يشمله اطلاق قوله عليه السلام- فى رواية ذريح المحاربى:- «من مات و لم يحج حجة الإسلام لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف

به أو مرض لا يطبق فيه الحج أو

(١)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٢٢٤، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٩

.....

سلطان يمنعه فليمت يهوديا أو نصرانيا (١)».

و أما النحو الثالث، فهو كأخويه فى كونه معصية، بل يمكن دعوى شمول اطلاق رواية ذريح له فىكون كبيرة لدلالة بعض النصوص

عليه، كرواية زيد الشحام، قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام التاجر يسوف الحج، قال: «ليس له عذر فإن مات فقد ترك شريعة من

شرائع الإسلام «٢» و نحوها غيرها. و التسوية يشمل التأخير لعذر، كما ورد التصريح به في بعض النصوص، فلاحظه.

أما كونه كبيرة، فهو يبتنى على كون مطلق الوعيد على المعصية يقتضى كونها من الكبائر.

و أما التأخير عن عام الاستطاعة، فقد جزم صاحب المتن رحمه الله و تبعه غيره «٣» في كونه من الكبائر، و الأقوى - بملاحظة النصوص - التفصيل بين ما إذا علم الإنسان و جزم ببقائه إلى العام الآخر و بنى على اداء الحج فيه، فلا يجب عليه الفورية و جاز له التأخير، و ما إذا لم يعلم ذلك و إنما يبنى على الحج في المستقبل بحسب الارتكاز العرفي على البقاء و استصحاب الحياة الاستقبالي الذي هو العمدة في أصل تحقق البناء على الفعل في المستقبل، فيجب عليه المبادرة و لم يجز له التأخير.

بيان ذلك: أن ما تضمنه النصوص هو التويخ و الوعيد على ترك الحج.

نعم، ورد في كثير منها ان من سوف الحج لا عذر له أو لا يسعه. و هذه الجملة في حدّ نفسها تقتضى عدم جواز التأخير و انه يلزمه البدار، إلا ان هذه الجملة

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٧: من ابواب وجوب الحج، ح ١.

(٢) - المصدر.

(٣) - الشهيد الثاني، زين الدين: مسالك الافهام، ج ٢: ص ١٢٢، ط مؤسسة المعارف الإسلامية.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٠

.....

الحقت بجملة أخرى في جميع مواردنا صرفتها عن ظاهرها الأولى و هي قوله عليه السلام: «... و إن مات على ذلك فقد ترك شريعته من شرائع الإسلام ...» (١)

فإن ظاهر هذا الذيل هو أن الملحوظ في نفي العذر هو ترك اداء الحج، و إنه لا عذر له في تركه بعد تسويفه و عدم وجود ما يمنع من اداءه، إلا أن نفس التسوية و التأخير مما لا يعذر فيه الكاشف عن لزوم الفورية. بل رواية معاوية بن عمار، عن ابي عبد الله عليه السلام، قال: «قال الله تعالى: ... وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا قَالَ: هذه لمن كان عنده مال و صحته و إن كان سوفه للتجارة فلا يسعه و إن مات على ذلك فقد ترك شريعته من شرائع الإسلام إذا هو يجد ما يحجج به «٢» ظاهرة فيما قلناه بدون لحاظ الذيل، لأن الظاهر ان قوله عليه السلام: «هذه لمن كان ... الخ» إنما هو تفسير للآية الشريفة، و ليس بياناً لحكم مستقل، فإرادة وجوب المبادرة و عدم جواز التأخير من قوله: «فإن كان سوفه للتجارة فلا يسعه» لا وجه له إذ ليس هذا مفاد الآية، بل لا بد أن يكون النظر في قوله عليه السلام إلى ترك الحج الواجب و أنه لا يسعه تركه تسويفاً بدون عذر، فلاحظ.

يبقى هاهنا كلام و هو ما أشار إليه في «المدارك» «٣» من أن الوعيد المطلق يقتضى التضييق، و توضيحه: أن الوعيد على ترك الحج بقول مطلق بحيث يشمل صورة التأخير لدواع عقلائية يقتضى أن يكون الحج مضيقاً، لأنه إذا كان واجبا موسعا و أخره المكلف باناً على الأداء ثم مات قبل أدائه فلا عقاب عليه لكونه معذورا بعد إن كان الواجب موسعا، و لذلك لا يلتزم أحد باستحقاق من مات

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٦: من ابواب وجوب الحج، ح ١.

(٢) - المصدر.

(٣) - العامل، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٨، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢١

.....

في أثناء وقت الصلاة و لم يؤدها و كان بانيا على أدائها للعقاب، لأنه معذور من قبل الشارع بتوسعة الوقت. و لكن هذا الكلام لا ينهض دليلا على المدعى و ذلك لأن غاية ما يقتضيه هذا الكلام هو عدم معذورية العبد في الترك الكاشف عن وجود منجز للتكليف في ظرفه، و هذا إنما يدل على التضييق لو انحصر المنجز بوجوب الفورية و عدم جواز التأخير. أما لو تصورنا منجزا غير هذا الحكم، فلا دلالة له على التضييق، و الأمر كذلك، فإننا نقول: أن الحج و إن كان واجبا موسعا إلا أن تركه الواقعي غير مرغوب لدى الشارع و قد أوضح هذا المعنى بالروايات المزبورة، فإنها تقتضى أن المكلف لا يعذر في تركه للحج إذا كان عن تسويف. و هذا لا ينافي كون الحج موسعا في وقته، فالأحكام الثابتة بالروايات ليست إلا أحكاما طريقية لأجل التحفظ عن عدم الوقوع في مخالفة الأمر الواقعي بالحج غير المرغوب شرعا، فهي شبيهة بالأحكام الاحتياطية المفعولة لإدراك الواقع. و مع جعل هذا الحكم الظاهري الطريقي و بيانه يكون التكليف منجزا و لو كان الوقت واسعا.

و بالجملة، الروايات مسوقة لبيان أمر على خلاف القاعدة الأولى في الواجبات الموسعة و للتنبه على أن هذا الواجب الموسع لا يشبه سائر الواجبات الموسعة في الأحكام، و لا- يخفى أن الحكم الطريقي لا- يثبت في صورة العلم بالبقاء و الجزم به، إذ لا يكون التأخير تسويفا و اهمالا- لكونه معذورا بالعلم، فلا- ينافي التحفظ المطلوب، فلا يشمل صورة العلم بل يشمل صورة التردد التي هي مجرى الاستصحاب، فهو هاهنا غير معتبر و لا يجدى في المعذورية.

و من الواضح أن هذا الحكم الطريقي لا تكون مخالفته من الكبائر؛ بل لو

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٢

.....

استتبع حكما نفسيا كان كسائر الاحكام فلا دليل على كون مخالفته من الكبائر.

و هذا المعنى الذي ذكرناه هو الظاهر من الروايات لما عرفت من أن الملحوظ فيها نفى المعذورية من جهة ترك الحج، لا من جهة نفس التسويف و التأخير. و عليه فلا وجه لوجوب الفورية.

نعم، ارتكاز المتشعبة على الفورية، فمن جعله دليلا اعتمد عليه في الحكم و إلا فلا دليل عليه أصلا و هذا هو ظاهر «الجواهر (١)» إذ ذكر ان العمدة في الفورية كونه كذلك في نظر أهل الشرع، فلاحظ.

ثم أنه بناء على وجوب الفورية لو أخره في العام الأول و جب فيما يليه فورا ففورا، إذ ما يقتضى الفورية في العام الأول يقتضيها في العام الثاني و الثالث و هكذا. فتدبر و افهم و الله العالم.

تذييل:

تعرض بعض الأعلام كصاحب الجواهر (٢) و المدارك (٣) و تابعهم صاحب العروة الوثقى (٤) إلى تحرير فرع و البحث فيه في ذيل مسألة وجوب الفورية و لم يذكره المحقق صاحب الشرائع. و هو أنه بناء على وجوب الفورية و كان هناك قافتان الأولى منهما يجزم أو يطمئن بادراك الحج معها، و الثانية لا- يطمئن بادراك الحج معها، بل يحتمل عدم وصولها، فهل يجوز تأخير سفره عن القافلة الأولى إلى الثانية، أو لا؟ و هل يعدّ من يؤخره و لا يدرك الحج عاصيا، أو لا؟ و

(١)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٢٢٤، الطبعة الأولى.

(٢)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٢٢٥، الطبعة الأولى.

(٣)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٨، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٤)- اليزدى، السيد محمد كاظم: العروة الوثقى / كتاب الحج: [فصل] المسألة ٢.

.....

لم تحقق المسألة في كلامهم كما ينبغي.

فالتحقيق أن يقال ان البحث في مقامين:

الأول: في استقرار الحج في ذمة من لم يسافر مع الأولى، و سافر مع الثانية و لم يدرك الحج فيترتب عليه آثار من كان الحج مستقرا في ذمته.

الثاني: في عصيانه بتأخيره السفر إلى القافلة الثانية و عدم ادراكه الحج.

أما استقرار الحج في ذمته، فلا ينبغي الإشكال فيه، لما دل على أن من تمكن من الحج و لم يحج استقر الحج في ذمته. و من المعلوم، أن هذا الشخص ممن تمكن من الحج إذ كان يتمكن من السفر مع القافلة الأولى، فيستقر الحج في ذمته، و لا يختلف الحال في استقرار الحج بين صورة وثوقه بادراك الحج مع القافلة الثانية و صورة عدم وثوقه لصدق التمكّن عليه. نعم، يختلف الحال بينهما من ناحية المعذورية و عدمها بناء على عدم معذورية من لا يثق ادراك الثانية في التأخير.

و أما عصيانه بالتأخير، فقد يتخيل لأول وهلة عدم تحقق العصيان، لأن الواجب إذا كان موسعا و أخره المكلف ثم انتفت قدرته عليه لم يكن عاصيا.

و لكن التحقيق تحقق العصيان، و ذلك لأن التأخر عن السفر - مع احتمال عدم ادراك الحج، و ليس هناك ما يرفع هذا الاحتمال تعبدا أو تكوينيا ليكون المكلف معذورا، أن التأخر مع ذلك - و عدم ادراكه الحج يعدّ تأخيرا عمديا للحج، لالتفاته إلى إمكان عدم إدراكه الحج و عدم مبالاته به، فيكون قاصدا للتأخير على تقدير عدم الإدراك واقعا، فيكون ذلك عصيانا للتكليف بوجوب الفورية.

و إذا كان التأخير و عدم ادراك الحج بالقافلة الثانية عصيانا تعين السفر مع القافلة الأولى بحكم العقل بدفع الضرر المحتمل، لاحتمال الضرر و العقاب في

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٤

.....

تأخيره السفر إلى القافلة الثانية، و هو واجب الدفع عقلا.

و هذا هو الملا-ك في تطبيق قاعده الاشتغال هنا- كما أشار إليها صاحب الجواهر «١»- بتقريب: أن التكليف بالفورية يمثل جزما بالسفر مع القافلة الأولى و لا يعلم بتحقق امتثاله بالسفر مع القافلة الثانية، فيقال أنه يتعين الإتيان بما به فراغ الذمة يقينا و هو السفر مع القافلة الأولى، و الملا-ك فيه دفع الضرر المحتمل.

و هذا التقريب لقاعده الاشتغال ليس بالمعنى المعروف لها، فإن موردها المعروف ما إذا شك في تحقق الامتثال فيما أتى به من العمل فيقال بعدم جواز الاكتفاء به، و لزوم تحصيل العلم بالفراغ.

و بالجملة، لما لم يكن لديه معذر عقلي أو شرعي للتأخير مع احتمال عدم الإدراك كان تأخيره و عدم إدراكه عصيانا، لأنه مخالفة عمديه لوجوب الفورية.

و لأجل ذلك لو وثق بوصول الثانية و إدراكها فأخر السفر إليها، ثم انكشف عدم إدراكها لم يكن عاصيا لعدم قصده إلى المخالفة مع كونه معذورا لعلمه بعدم التأخر.

و قد ساق صاحب الجواهر رحمه الله «٢» من جملة الأدلة على حرمة التأخير و كونه عصيانا لو صادف عدم ادراك الحج ما دل على ان من ترك الحج و قد تمكن منه مات يهوديا أو نصرانيا.

و لا يخفى ما فيه: لأن موضوع الكلام هو العصيان بنفس تأخير الحج عن هذه السنة مع اتيانه به في العام المقبل لا ترك الحج من رأس و ما ذكره صاحب الجواهر رحمه الله إنما يرتبط بترك الحج ابدا لا بتأخيره عن هذه السنة إلى غيرها. و

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٢٢٧، الطبعة الأولى.

(٢) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٢٢٤، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٥

.....

مثل ذلك يستغرب بصدوره من مثل صاحب الجواهر رحمه الله.

ثم إن لصاحب الجواهر كلاماً ظاهره ترتب استقرار الحج في الذمة على عدم جواز التأخير إلى القافلة الثانية، حيث قال: «مع أن الظاهر استقرار الحج بالتمكن من الرفقة الأولى (١)» وقد عرفت ان استقرار الحج لا يرتبط بكون التأخير عصياناً أو لا، بل ملاك التأخير مع التمكن ولو كان معذوراً فيه كما في صورة العلم بإدراك الحج مع القافلة الثانية، فانتبه.

هذا كله فيما إذا كان سفر القوافل كلها بعد دخول أشهر الحج، وأما إذا كان سفر الأولى قبل أشهر الحج واحتمل عدم ادراك الحج

مع القافلة الثانية التي تسافر بعد دخول أشهر الحج، فهل يجب عليه السفر مع القافلة الأولى، أو لا يجب؟

ذهب صاحب المدارك (٢) إلى عدم وجوب السفر مع الأولى عليه، حيث قال: بعد إن احتمل قويا عدم وجوب السفر مع الأولى و المسافرة بعد أشهر الحج، ونسب إلى العلامة في «التذكرة (٣)» اطلاق القول بجواز التأخير عن الرفقة الأولى واستدرك بأن كلامه رحمه الله مفروض في حج النائب: «وينبغي القطع بالجواز إذا كان سفر الأولى قبل أشهر الحج».

وفيه أنه قد تقرر في الأصول حرمة تفويت المقدمات إذا كانت غير دخیلة في الغرض للزوم تحصيل غرض المولى و حرمة تفويته، و المفروض ان السفر كذلك إذ الدخيل في المصلحة ليس إلا الاستطاعة و هي متحققة، أما السفر فهو

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٢٢٤، الطبعة الأولى.

(٢) - العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٨، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٣) - الحلّي، الحسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء، ج ٧: ص ١٣٦، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٤

.....

مقدمة وجودية».

و بالجملة، السفر فيما نحن فيه يكون من المقدمات المفوتة، و قد تقرر وجوب الإتيان بها عقلاً.

و لم يرتض صاحب الجواهر ما جاء في «المدارك»، فقال: «إن ما ادعاه من القطع إنما يستقيم لو كان وجوب قطع المسافة لتعلق الخطاب بالمنجز، و هو باطل، و إلّا لزم جواز التخلف عن الوفد الخارج قبل أشهر الحج مع الانحصار، و عدم استقرار الحج في الذمة بالتمكن من الخروج قبلها، و سقوطه عن البعيد إذا كان بحيث لا- يمكنه قطع المسافة في تلك المدة. و اللوازم كلها باطلة فكذا الملزوم، فتجب إناطة التكليف بالخطاب المعلق و لا يختلف الحال بدخول أشهر الحج و عدمه كما هو ظاهر (١)».

و توضيح ما افاده: إنه أما أن تكون الاستطاعة المأخوذة شرطاً للوجوب هي الاستطاعة بعد دخول أشهر الحج و إما أن تكون هي الاستطاعة بقول مطلق في أي وقت تحققت.

فعلى الأول، لا عبرة بالاستطاعة قبل أشهر الحج و لا ينشأ بوجودها خطاب بوجوب الحج لكنه يستلزم اللوازم الثلاثة الباطلة، فإنه مما لا يلتزم بها من قبل أي أحد- و لزومها واضح- فيتعين أن يكون شرط الوجوب هو الاستطاعة مطلقاً. فبحصولها قبل أشهر الحج يتعلق التكليف بالحج بنحو الواجب المعلق لاشتراطه بالزمان الخاص، فتجب مقدماته قبل أشهر الحج و لا فرق حينئذ بين المسير قبل أشهر

الحج و بعده، فتدبر.

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٢٢٧، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٧

وقد يجب الحج بالنذر (٦) و ما فى معناه. و بالإفساد (٧)، و بالاستيجار (٨)

ثم إنه ورد فى «العروة الوثقى (١)» تعين المسير مع الأوثق سلامة و ادراكا من القافلتين، و هو غير واضح و الكلام فيه من جهتين: الأولى: فى عدم وضوح المقصود من السلامة فى قبال الادراك، إذ المراد منه إن كان هو السلامة بمعنى عدم الموت، فهو و إن كان واجبا من باب حفظ النفس لكنه لا يرتبط بوجود الحج، و هكذا إن كان السلامة بمعنى العافية، فإن وجوبه لو سلم فهو من باب حرمة الإضرار و لا ربط له بوجود الحج و تعينه.

و بالجملة، العمدة هو ادراك الحج و عدم ادراكه دون شىء آخر.

الثانية: فى عدم وضوح تعين المسير مع الأوثق، فإنه مما لا يعلم له وجه، إذ بعد ما كان مجرد الوثوق معذرا و حجة للعبد على المولى لم يظهر وجه فى تعين الأوثق فإن كلا- منهما جائز. نعم، هو أولى عقلا و عرفا كما جاء التعبير به فى «الجواهر»، لا أنه متعين. فتدبر و افهم.

(٦) لدليل وجوب الوفاء به.

(٧) كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

(٨) لوجوب الوفاء بالعقود، هذا إن صح الاستيجار على الحج و سيأتى بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

(١) - اليزدى، السيد محمد كاظم: العروة الوثقى / كتاب الحج: فصل [المسألة ٢].

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٨

للنيابة، و يتكرر بتكرر السبب (٩)، و ما خرج عن ذلك [فهو] مستحب (١٠).

و يستحب لفاقد الشروط (١١)،

(٩) لأن الأصل عدم التداخل و لا دليل على التداخل هنا كما فى الغسل.

(١٠) يعنى ما لم يكن له سبب يوجب، كفاقد شرائط الاستطاعة أو واجدها، و لكن كان قد حج حجة الاسلام و لم تلزمه حجة غيرها لسبب من الأسباب الموجبة من نذر، أو إفساد، أو غيرهما. و الوجه فى استحبابه النصوص المتظاهرة فى الحث على الحج و الترغيب فيه و بيان ما يترتب عليه من الثواب، فلتراجع فى محلها.

(١١) لما عرفت، و قد يشكل: إن ما يدل على اعتبار الاستطاعة يقيّد المطلقات الدالة على استحباب الحج كما يقيد ما يدل على وجوبه.

و يندفع: بأن الظاهر ورود ما دل على اعتبار الاستطاعة فى مقام تفسير الآية الدالة على الوجوب و بيان المراد منها، و عبارة اخرى: الظاهر مما دل على اعتبار الاستطاعة اعتبارها شرطا فى وجوب الحج لا فى أصل مشروعية الحج، فهى غير ناظرة إلى أدلة استحبابه فتبقى على إطلاقها.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٩

كمن عدم الزاد و الراحلة (١٢) إذا تسكع، سواء شقّ عليه السعى أو سهل: و كالمملوك إذا أذن له مولاه.

المقدمة الثانية: في الشرائط

إشارة

و النظر في حجة الإسلام، و ما يجب بالنذر، و ما في معناه، و في أحكام النيابة.

(١٢) يدل على استحباب الحج في هاتين الصورتين مضافا إلى أدلة استحبابه العامة النصوص الواردة في خصوصهما. فلاحظها.

(١٣) لحديث رفع القلم عن الصبي «١»، مع التنصيص على ذلك في بعض الأخبار، ك:

رواية اسحاق بن عمار، عن ابي الحسن عليه السلام: عن ابن عشر سنين يحج، قال: «عليه حجة الاسلام إذا احتلم ...» (٢).

و رواية مسمع، عن الصادق عليه السلام- في حديث- قال: «لو أن غلاما حج عشر حجج ثم احتلم كانت عليه فريضة الإسلام» (٣).

هذا في المميز، أما غيره فيقبح تكليفه عقلا من دون حاجة إلى الاستدلال عليه من الأخبار.

(١)- وسائل الشيعة/ باب ٤: من ابواب مقدمة العبادات، ح ١١.

(٢)- المصدر/ باب ١٢: من ابواب وجوب الحج، ح ١.

(٣)- المصدر/ باب ١٣: من ابواب وجوب الحج، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٠

[القول في حجة الاسلام و شرائط وجوبها خمسة]

[الأول: البلوغ و كمال العقل]

القول في حجة الاسلام و شرائط وجوبها خمسة:

الأول: [البلوغ و كمال العقل، فلا يجب على الصبي (١٣)، و لا على المجنون (١٤). و لو حج الصبي أو حج عنه، أو عن المجنون، لم

يجز عن حجة الإسلام (١٥).

(١٤) المجنون: تارة يكون بنحو لا شعور له اصلا لاداء العمل، فيقبح تكليفه و لا يكون قابلا لتعلق الخطاب به عقلا.

و أخرى: يكون ذا شعور له في أداء العمل و ذا التفات إليه بأن كان جنونه في غير موارد العمل.

فقد يدعى بعدم وجوب الحج عليه- أيضا- لإطلاق حديث رفع القلم عن المجنون. إلا أن يقال: إن مناسبة الحكم و الموضوع في

حديث الرفع توجب ظهور الكلام في اختصاص رفع القلم عن موارد الجنون دون غيرها مما يمكن صدور العمل منه كاملا. فتدبر.

(١٥) قد يدعى أن الأصل الأولى لمثل هذه الموارد هو الإجزاء، كما لو صلى الصبي قبل بلوغه ثم بلغ بعد صلاته، فإنه لا تجب عليه

الصلاة حينئذ. و الوجه فيه أمران:

الأول: انصراف أدلة الوجوب إلى صورة عدم الإتيان بالعمل و يشهد له ملاحظة موارد الأوامر العرفية، فإنها لا تشمل صورة تحقق

المتعلق من الأمور.

فلا يكون الصبي بعد اتيانه بالحج مشمولاً لأدلة وجوبه.

الثاني: وفاء الفرد المأتي به بالغرض والمصلحة. و تقريب ذلك بوجهين:

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣١

.....

أحدهما: إن أوامر الحج كانت شاملة لجميع الأفراد ومنهم الصبي، إلا أنه ورد ما يدل على أن جعله في حق الصبي بنحو الاستحباب و في حق غيره بنحو الوجوب، فالمجوعول واحد لكنه صنف و كان بنحو الوجوب على بعض و بنحو الاستحباب على آخرين بداعي الإرفاق و التسهيل.

و الآخر: إن أدلة الحج و إن اختصت بغير الصبي، لكن الدليل الدال على استحبابه عليه ظاهر في استحباب نفس الحج الواجب على غيره، و إنما جعل عليه استحباباً ارفاقاً و تسهيلاً.

و في كلا- الوجهين نظر: أما دعوى الانصراف، فيدفعها أنه لا شاهد لها و الاستشهاد بالأوامر العرفية مما يدرك فيه الملاك و أنه يتحقق بذات العمل الموجب للانصراف، لا وجه له، إذ ملاكات الأحكام الشرعية لدينا مجهولة.

و أما دعوى وفاء الفرد المأتي به بالملاك، فيرد التقريب الأول لها وجهان:

أحدهما: منع دعوى كون أدلة الحج بنحو من الإطلاق بحيث تشمل جميع الأفراد حتى غير المكلفين.

و ثانيهما: أنه لو سلم ذلك فلا يعلم ان جعله بنحو الاستحباب على الصبي إنما هو لمصلحة الإرفاق لا غير، بل لعله لمصلحة أخرى تمنع من إدراك مصلحة الواجب.

و من هنا يظهر الإشكال في التقريب الثاني، إذ لا ظهور في كون المستحب هو عين الواجب من جهة الملاك و إنما جعل مستحباً للإرفاق و التسهيل، فإنه مما لا شاهد له و مجرد دعوى ذلك لا يجدى في المطلوب.

إذن، فالأصل الأولى هو عدم الإجزاء لشمول دليل الوجوب له و إن أتى بالعمل. و لو سلم أن الأصل الأولى في مثل هذه الموارد هو الإجزاء، فالحج

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٢

و لو دخل الصبي المميز و المجنون في الحج ندباً، ثم كمل كل واحد منهما و أدرك المشعر، أجزأ عن حجة الإسلام (١٦)، على تردد.

خارج عنه بالدليل الخاص و هو ما تقدم من رواية مسمع و غيرها.

و أعلم أن الكلام المذكور في حج الصبي المميز دون حج الولي بغيره أو بالمجنون، فإن له كلاماً آخر سيأتى إن شاء الله تعالى.

(١٦) هذا هو المشهور بين الأصحاب و استدلل له بوجوه:

الأول: الإجماع.

الثاني: ما يأتى من أن من لم يحرم من مكة أحرم من حيث أمكنه، الظاهر في صلاحية الوقت لإنشاء الإحرام فكذلك يصلح لقلبه أو انقلابه، فإن من أحرم من مكة و أتى بجملة من الأفعال لا يكون أسوأ حالاً ممن أحرم من عرفات و لم يدرك إلا المشعر.

الثالث: ما دلّ على أن العبد لو اعتق في الاثناء أجزأ عن حجة الاسلام، إنما بدعوى تنقيح المناط و عدم الفرق بين العبد و غيره، أو بدعوى ظهور النصوص في عدم خصوصية للعبد، و إنما الحكم ثابت لكل من اجتمعت فيه الشرائط قبل إدراك المشعر.

الرابع: ما ورد من أن من أدرك المشعر فقد أدرك الحج «١».

وقد ذهب البعض «٢» إلى عدم الإجزاء. و تردد المصنف قدس سرّه في الحكم

(١) - وسائل الشيعة/ باب ٢٣: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١٤.

(٢) - ابن إدريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ١: ص ٦٣٦، ط مؤسسة نشر الإسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٣

.....

بالإجزاء. و التحقيق أن يقال: إنه إذا التزم بأن القاعدة الأولية تقتضى إجزاء الفرد الذى أتى به الصبى ثم بلغ بعده، فالحكم بالإجزاء هنا متعين، لجريان عين التقريب فيه و النص الخاص الدال على عدم الإجزاء لا يشمل لظهوره فى كون موضوعه خصوص من جاء بالحج لا من هو فى اثناؤه.

و إن لم يلتزم بكون القاعدة الأولية تقتضى الإجزاء فى مثل هذه الموارد، فالحكم بعدم الإجزاء أوجه، إذ لا دلالة لما ذكر من الوجوه على المدعى.

أما الإجماع، لو سلم تحققه، فلعدم إحراز أنه تعبدى بل يمكن أن يكون مستند القائلين بالإجزاء أحد الوجوه المذكورة.

و أما ما دل على أن من لم يحرم من مكة أحرم من حيث أمكنه، فلأن موضوعه من أراد إنشاء الاحرام و إحداثه من غير مكة، فلا يتجه تعميم الحكم به إلى مورد تلبس فيه الشخص بالإحرام و قصده قلبه و صرف النظر عن احرامه الأول - كما هو ظاهر الدليل -، لاحتمال ثبوت الفرق بين صورة إنشاء الاحرام و صورة قلبه و صرف النظر عما كان متلبسا به من الإحرام.

و أما نصوص العبد، فلأن دعوى تنقيح المناط جزافية، و دعوى ظهور النص فى عدم الخصوصية للعبد لا شاهد عليها بعد ان كان موضوع الحكم هو العبد، و احتمال الخصوصية احتمالا عقلايا.

و أما ما ورد من أن من أدرك المشعر فقد ادرك الحج، فلأن هذه الصيغة تحتل وجهين:

الأول: أن تكون مسوقة لبيان ركنية إدراك المشعر و أنه من لم يدرك المشعر لا يدرك الحج، فالجملة ناظرة إلى أداء المفهوم ليس إلا.

و الثانى: أن تكون واردة لبيان أن أدرك الحج يحصل بإدراك المشعر، نظير

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٤

.....

من أدرك ركعة فى الوقت فقد أدرك الصلاة.

و الملحوظ فى طرف النفى و المقابلة، تارة: يكون سائر اعمال الحج بأن يكون المراد من لم يدرك شيئا من اجزاء الحج و أدرك المشعر فقد أدرك الحج، فهى نظير من أدرك ركعة، كما عرفت. و اخرى: يكون نحو خاص من الوقوف بالمشعر، بأن يكون الملحوظ فى طرف النفى و الإثبات خصوصيات إدراك المشعر من كونه فى الوقت الخاص و إلى الوقت الخاص، فالمعنى يكون من لم يدرك المشعر فى هذا الوقت مثلا و أدركه فى هذا فقد أدرك الحج، فلا نظر إلى سائر الأجزاء.

و هذه الاحتمالات الثلاثة تضمنت بيانها النصوص باختلاف الموارد. و الجملة المذكورة بالمعنى الأول لا تصلح شاهدا على المدعى، فإنها أجنبية عنه كما لا يخفى، و هكذا بالمعنى الثالث، و لكنها تصلح شاهدا على المدعى بالمعنى الثانى، لأنها تتضمن بيان التوسعة فى الواجب و ان بادراك هذا الجزء يتحقق إدراك الواجب، فيتمسك بإطلاقها لتشمل ما نحن فيه.

إلا أنه يناقش شمولها لما نحن فيه بوجوه:

الأول: أنها إنما تتكفل تصحيح الحج بإدراك المشعر و لا نظر لها إلى العمرة، و هى جزء مقوم لصحة حجة الإسلام و أدائه، فلو

صحح حج الصبي بهذه النصوص فبم تصحيح عمرته؟ وقد ذكر هذا الوجه صاحب المستند «١».

الثاني: أنها ظاهرة في كون موضوعها من أدرك المشعر و لم يدرك سائر الأجزاء لا من أدركها و لكن كان إتيانه بها بنية أخرى غير نية الوجوب كما فيما نحن فيه، فلا تشمل مثل ما نحن فيه.

(١)- النراقي، المولى أحمد: مستند الشيعة، ج ١١: صص ٢٢-٢١، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٥

.....

و بعبارة أخرى: أنها ناظرة إلى تصحيح الحج الناقص لإدراك المشعر، و ما نحن فيه يتكلم في أن الحج الصحيح المفروض صحته هل يجزى عن حجة الإسلام، أم لا؟

الثالث:- و هو عمدة وجوه المناقشة- أن الصبي إذا بلغ يتوجه عليه وجوب إكمال حجه و عدم جواز قطعه و لزوم الاستمرار فيه. و من الواضح أنه يحتمل أن يكون هذا الوجوب مانعا عن تعلق وجوب حجة الإسلام بالبالغ، فهذه النصوص و إن تكفلت التوسعة في متعلق الحكم بلحاظ ثبوت الحكم للفرد المنزل أو الاعتباري، إلا- أنها إنما تنظر لثبوت الحكم لهذا الفرد من جهة إلغاء تأثير فقدان بعض الأجزاء و الشرائط، أما جهة وجود مانع آخر يمنع أو يحتمل أن يمنع من تعلق وجوب الحج فهي غير ناظرة للإلغاء و إثبات الحكم في مثل هذه الصورة، لأنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة. و قد عرفت ثبوت التشكيك في ثبوت وجوب حج الإسلام من جهة احتمال مانعية وجوب الإكمال له. و هذه الأخبار لا تتكفل بإلغاء هذا الشك و إثبات وجوب الحج لأنها غير ناظرة إليه.

و بعبارة أوضح: أن الشك في ثبوت وجوب الحج للبالغ في الإثناء، تارة ينشأ من جهة فقدان العمل لبعض الأجزاء. و أخرى ينشأ من جهة احتمال وجود مانع يمنع منه كوجوب الإكمال. و هذه النصوص إنما تتكفل بإلغاء الشك من الجهة الأولى و بيان أن هذا العمل الفاقد كالواجد في الحكم، و لا- تتكفل بإلغاء الشك من الجهة الثانية، لأن محط نظرها هو الجهة الأولى، فليست هي في مقام بيان غيرها.

و قد عرفت تحقق الشك من الجهة الثانية فيما نحن فيه، فلا يجدى التمسك بهذه النصوص للإلغاء. و على هذا يظهر أن القول بعدم الإجزاء أوجه، لعدم الدليل

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٦

.....

على الإجزاء.

و يقع الكلام بعد ذلك في بعض الفروع التي تعرض لها الفقهاء في ذيل المسألة.

أحدها: أنه لو التزم بالإجزاء، فهل يلزمه تجديد النية و قصد الوجوب بعمله، أو لا يلزمه؟ و الثمرة تظهر فيما لو لم يجدد النية و استمر على نية الندب غفلة «١» أو جهلا- ببلوغه أو غفلة عن الحكم أو جهلا به ثم انكشف له الواقع، أو قصد القرية المطلقة. فإنه بناء على لزوم تجديد النية لا يقع عمله مجزيا لفقدانه النية المعتمدة، بخلافه لو بنى على عدم لزوم تجديدها، كما لا يخفى.

و على كل، فلا وجه لاعتبار تجديد النية و قصد الوجوب بعمله إلا أمران:

الأول: اعتبار قصد الوجه في صحة العمل، فيلزم قصد الوجوب في عمله.

وفيه: أنه قد تقرر في محله أنه لا دليل على اعتبار قصد الوجه و لا شاهد له.

الثاني: أن تكون في حج الإسلام خصوصية قصدية لا تتحقق إلا بالقصد، و لا طريق إلى قصد سوى قصد الوجوب لتتحقق الإشارة إليها، فيكون حالها حال صلاة الظهر و العصر.

وفيه أنه لا شاهد على ثبوت الخصوصية من الاخبار وغيرها، بل الظاهر ان الحج ليس إلا نفس الاعمال الخارجية بذاتها، وأما التسمية بحج الإسلام فليس لخصوصية فيه قصدية، بل لأجل أنه ما بنى عليه الإسلام، فهي منتزعة عن أثره. ومن هما يظهر أنه لا وجه للاستدلال على لزوم تجديد النية بما ورد من انه

(١)- التقييد بالغفلة أو الجهل لأن الاستمرار بنية الندب مع العلم بالموضوع والحكم والالتفات إليهما يكون تشريعاً محرماً.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٧

.....

لا عمل إلا بنية - كما جاء في «الجواهر (١)» -، إذ ظاهر الخبر لزوم صدور العمل عن قصد إليه واعتبار قصده في صحته. والمفروض تحقق ذلك فيما نحن فيه، إذ الحج مقصود ولم يأت به غفلة، فلا دلالة له على المدعى إلا بثبوت خصوصية قصدية في العمل، كي يلزم قصدها ونيتها استناداً إلى هذا الخبر. ولا وجه لدعوى استفادة الخصوصية منه، إذ قد اخذ العمل في موضوع الحكم والخصوصية - لو ثبتت - جزء العمل، فلا تستفاد من الحكم. فتدبر.

فالمتعين هو الالتزام بعدم لزوم تجديد النية وقصد الوجوب بعمله.

ويمكن الاستشهاد له بإطلاق ما دل على أجزاء الحج الصادر من العبد لو اعتق قبل المشعر، لانه يشمل بإطلاقه من لم يعلم بعقده إلا بعد تمام الحج فلم يجدد النية.

ثانيها: في اعتبار استطاعة الصبي لو بلغ في الاثناء في وجوب الحج عليه وعدم اعتبارها، بمعنى أنه هل يعتبر في وجوب الحج عليه ان يكون مستطيعاً من البلد، او الميقات؛ او لا يعتبر ذلك؟ احتمالات و أقوال:

أحدها: عدم اعتبار الاستطاعة في حقه.

والآخر: اعتبار الاستطاعة من بلده.

والثالث: اعتبار الاستطاعة حال بلوغه، وبعبارة اخرى: اعتبار الاستطاعة في مرحلة البقاء، لا الحدوث والبقاء كما هو الاحتمال الثاني.

وتحقيق الكلام أن يقال: إنه إذا ثبت فيما يأتي - إن شاء الله تعالى - عدم اعتبار الاستطاعة من البلد في وجوب حج الإسلام بحيث إذا أتى المكلف بالحج ولو بتسكع أجزاء ولم يجب عليه الحج بعد حصول المال لديه - إذا ثبت فيما يأتي

(١)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٢٣١، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٨

.....

ذلك - فلا - موضوع للنزاع هنا، إذ لا معنى للنزاع في اعتبار استطاعة البالغ في الأثناء بعد فرض عدم اعتبارها من رأس. ولا اشكال على هذا في صحة الحج فيما نحن فيه و اجزائه عن حج الإسلام. وإذا ثبت اعتبار الاستطاعة في حج الإسلام بحيث لا يجزى حج المتسكع ويجب عليه الحج لو استطاع بعد ذلك، فالنزاع المذكور له وجه.

وحينئذ نقول: إن تصحيح حج الصبي البالغ في الاثناء والالتزام باجزائه من جهة البلوغ:

تارة: يكون مستندا إلى أنه مقتضى القواعد الأولية من باب اجزاء المستحب عن الواجب، فلا إشكال في اجزاء حجه ولو لم يكن مستطيعاً، إذ لو فرضنا اعتبار الاستطاعة في الوجوب ولم يكن مستطيعاً بعد بلوغه فحجه وإن لم يكن واجبا لكنه يكون مستحباً، والمفروض ان القاعدة تقتضى اجزائه عن الواجب.

و اخرى: يكون مستندا لنصوص من أدرك المشعر فقد أدرك الحج، فالوجه هو اعتبار الاستطاعة في صحة الحج، إذ هذه الروايات لا

تتكفل سوى التوسعة في متعلق الحكم و فرض العمل الناقص تاما من جهة ثبوت الحكم له، من دون نظر إلى الغاء شرائط الحكم، بل الحكم تابع في الثبوت لشرائطه، و هذه الأدلة تتكفل تعلق الحكم بالناقص و الغاء احتمال عدم ثبوته من جهة نقصان المتعلق فقط، لا من جهة أخرى، نظير من أدرك ركعة في الوقت فقد أدرك الصلاة، فانه لا يشمل مورد عدم الوجوب، كالحائض و نحوها. و بالجملة: هذه النصوص تتكفل إغناء التوقف في ثبوت الوجوب من جهة نقصان المتعلق لا من جهات أخرى، كفقدان الاستطاعة.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٩

.....

و ثالثة: يكون مستندا إلى نصوص أجزاء حج العبد المعتقد في الاثاء. فإن كان المقصود من تلك النصوص بيان أجزاء العمل المأتمى به بعد العتق عن حج الإسلام لا بأن يكون من أفرادها، بل يكون من باب أجزاء فرد مستحب عن الواجب لرفعه موضوع الوجوب- و هذا هو ظاهر التعبير بالأجزاء الظاهر في أنه يكتفى به عن حج الإسلام، لا أنه هو حج الإسلام.-

إن كان المقصود ذلك، فلا إشكال في عدم اعتبار الاستطاعة، إذ الاستطاعة غير معتبرة في غير حج الإسلام. و المفروض ظهور النص في عدم كون الحج الصادر من العبد المعتقد و الصبي البالغ من افراد حج الواجب.

و إن كان المقصود منها بيان وجوب الحج عليه و انه مجز لأنه من مصاديق حج الإسلام.

فإن اعتبرنا ملكية العبد و تصورنا استطاعته قبل الحج، فلا اشكال في اعتبارها لدليل اشتراطها، و هذه النصوص انما تتكفل الاجزاء من جهة الرقية في بعض الوقت، فهي تنفي التوقف من هذه الجهة دون سائر الجهات، فالمرجع في غيرها أدلتها.

و ان لم نتصور ملكية العبد فلا اشكال في عدم اعتبار في الاستطاعة، لان الحكم باجزاء حجه مع عدم تصور الاستطاعة له قبل العمل يكشف عن عدم اعتبارها و كفاية الاستطاعة على العمل من حين زوال المانع.

و الخلاصة: انه ان كان الاجزاء على طبق القاعدة، فلا تعتبر الاستطاعة. و ان كان بنصوص من أدرك المشعر فقد أدرك الحج، فهي معتبرة جزما، و ان كان بنصوص العبد، ففيه تفصيل. فتدبر.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٠

و يصح احرام الصبي المميز، و إن لم يجب عليه (١٧).

(١٧) لا اشكال في مشروعية حج الصبي و إحرامه، إذ يدل عليه مضافا إلى مطلقات مشروعية الحج- لعدم شمول رفع القلم لها لانه يرفع الالتزام لا أصل المشروعية- الروايات الخاصة الدالة على أن الصبي لو حج عشر حجج فلا يجزى عن حج الإسلام، الظاهر في مشروعية العمل و إلا لم يكن وجه لتوهم الاجزاء، بل قد يدعى أنه لا يطلق عليه لفظ الحج.

و انما وقع الكلام في أنه يعتبر في مشروعية الحج المستحب للولد سواء كان كبيرا، أو صبيبا إذن أبويه أو لا يعتبر إذنهما؟

قد يستدل على الاعتبار برواية هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «و من بر الولد أن لا يصوم تطوعا، و لا يحج تطوعا، و لا يصلي تطوعا، إلا باذن أبويه و امرهما (١)».

و لكنها مروية في «الفقيه (٢)» و «الكافي (٣)» بغير هذه الزيادة. و عليه، فلا يحصل وثوق بوجود هذه الزيادة، خصوصا و ان «الفقيه» و «الكافي» أكثر ضبطا من «العلل»، و لو سلم وجودها فلا دلالة على اللزوم، أولا لذكر الصلاة، و من الواضح انه لا يعتبر في النوافل إذن الوالد، و لم يقل بذلك احد. و ثانيا لذكر اعتبار الامر، و هو مما لا يقول به احد، فيمكن ان يكون المنظور في النص أعلى

(١)- الصدوق، محمد بن علي: علل الشرائع، ج ٢: ص ٨٦/٤، ط دار الحجة للثقافة.

(٢)- الصدوق، محمد بن علي: من لا يحضره الفقيه، ج ٢: ص ١٥٤، ط مؤسسة النشر الإسلامي.

(٣) - الكليني، محمد بن يعقوب: الفروع من الكافي، ج ٤: ص ١٥١/ ح ٢، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤١

.....

درجة البر، بحيث يكون الولد طوع أمر أبيه، و هو أمر مستحب، لا واجب.

وقد اختلفت كلمات الفقهاء قدس سرهم في اعتبار اذنهما، أو إذن الأب خاصة، و عدم اعتباره، و لم يتعرض المصنف قدس سره في كتابه إلى ذكر ذلك، و لكن الشروح تعرضت إليه.

و التحقيق: انه ان استلزم ذهابه إلى الحج إيدائهما إما لتشويش البال، أو لاجل النهي عنه، فيكون عصيانه ايذاء، كان الحج محرّما لحرمة الايذاء، و إن لم يستلزم إيدائهما، فلا دليل على اعتبار إذنهما في مشروعية حج البالغ، فيتعين التمسك بالإطلاقات الدالة على المشروعية من دون تقييد.

و أما الصبي المميز، فان ثبتت مشروعية حجه بالمطلقات كالبالغ لم يكن وجه لتقييد المشروعية بصورة الأذن، للاطلاق و عدم النص الخاص على التقييد. و ان ثبتت المشروعية بالنصوص الخاصة المشار إليها تمسكا بدلالاتها الالتزامية، فهي غير مطلقة من جهة اعتبار الاذن و عدمه، إذ المسوق له الكلام ليس بيان أصل المشروعية، بل بيان ما يلازم المشروعية، فلا اطلاق لها من جهة خصوصيات المشروعية. و عليه فالثابت بها هو المشروعية في الجملة و القدر المتيقن منه صورة الاذن دون غيرها. فاعتبار الاذن من باب عدم الدليل على المشروعية بدونها.

و أما دعوى اعتبار اذنه، لأن الحج يستلزم مصاريف مالية كالذبح و هي غير مشروعية بدون إذن الولي.

فتندفع: بأن الدليل أخص من المدعى لانه يمكن أن يتكفل شخص بجميع ما ينفقه الصبي في حجه. هذا مع أن هذا المحذور لا يندفع بالاذن، إذ إذن الولي إنما يصحح التصرف في مال الصبي فيما إذا كان الصرف فيه مصلحة للصبي و ليس في

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٢

و يصح أن يحرم عن غير المميز وليه ندبا (١٨)، و كذا المجنون.

و الولي: هو من له ولاية المال، كالأب، و الجد للأب، و الوصي. و قيل للأب و ولاية الاحرام بالطفل، و نفقته الزائدة تلزم الولي دون الطفل.

صرف المال في الحج مصلحة للصبي، فاذنه لا يصحح الحج و لا يرفع المحذور. و تحقيق الحال في ذلك ما سيأتي من أن المصرف المالي من مال الصبي أو من مال الولي؟ فانتظر.

هذا بالنسبة الى المميز.

(١٨) و الكلام في الصبي غير المميز من جهات:

الأولى: في مشروعية احرام الولي به بمعنى توليه للنية و التلبية إن لم يحسنوها، فإنه أمر على خلاف القاعدة فلا بد فيه من دليل، و هو مما لا اشكال في ثبوته، فالنصوص الكثيرة دالة على أن غير المميز يحرم به الولي، كرواية معاوية بن عمار، عن ابي عبد الله عليه السلام: «انظروا من كان معكم من الصبيان فقدموهم إلى الجحفة، أو إلى بطن مرّ و يصنع بهم ما يصنع بالمحرم و يطاف بهم و يرمى عنهم و من لا يجد الهدى منهم فليصم عنه وليه «(١)».

الثانية: في اختصاص الحكم المذكور بالصبي أو عمومه للصبي؟ فقد يدعى اختصاصه بالصبي لأجل قصور النصوص عن شموله للصبي، فيقتصر فيه على المتيقن الذي دلت عليه النصوص و هو الصبي، لأن الحكم على خلاف القاعدة

(١) - وسائل الشيعة/ باب ١٧: من أبواب أقسام الحج، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٣

.....

كما عرفت.

وفيه: ان رواية معاوية المتقدمة تشمل الصبيء فان لفظ الصبيان شامل «١» للصبي و الصبيء و لا يختص بالصبي. هذا مضافا إلى القطع بعدم الفرق بين الصبي و الصبيء في الحكم.

الثالثة: في اختصاص الحكم المذكور بالولي أو يجوز أن يتولاه غير الولي؟ و الوجه في الاختصاص هو أن الحكم على خلاف القاعدة، فيقتصر فيه على القدر المتيقن و هو الولي.

وفيه: أن رواية معاوية بن عمار مطلقة فإن قوله عليه السلام: «انظروا من كان معكم من الصبيان» لا يختص بمن للمخاطبين ولاية عليه، بل مقتضى اطلاقه «٢» شموله لكل صبي و لو كان مع من لا ولاية له عليه.

و استشكل: في دلالة الرواية بأنها نقل فعل و هو مما لا اطلاق فيه.

و يرد: انه ليس نقل فعل، بل نقل قول في واقعه، فيجوز التمسك بإطلاقه و إلا لوقف العمل بسائر المطلقات لأنها أقوال صدرت في وقائع خاصة.

هذا، مع ان عدم تنبيه الراوي إلى التفصيل لو اريد مع امكان استفادة العموم من الكلام يعد خيانة في النقل من الراوي، فيكشف ذلك عن عدم ارادته لأن الأصل عدم الخيانة منه.

و يؤيد ما ذكرناه رواية عبد الله بن سنان، عن الصادق عليه السلام، قال: سمعته

(١) - لعله يراد ان العرف يفهم عدم الخصوصية، و ان السؤال بلحاظ عدم البلوغ في قبال البلوغ لا الذكورة في قبال الانوثة، و الآ فنفس اللفظ غير شامل للصبيء، كما لا يخفى.

(٢) - هذا يتأتى لو فرض عدم حرمة مثل هذا التصرف في الطفل من دون اذن وليه، كما عليه السيد الخوئي [رحمه الله] - في «معتمد العروة الوثقى» (ج ١: ص ٣٦) - و الآ فالاطلاق لا يشمل التصرف المحرّم كما هو واضح.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٤

.....

يقول: «مرّ رسول الله صَلَّى الله عليه و آله برويشة و هو حاج إليه امرأة و معها صبي لها، فقالت: يا رسول الله، أ يحج بمثل هذا؟ قال: نعم، و لك اجره «١»».

فان قولها: «أ يحج بمثل هذا؟»، ظاهر في أنها تحج به لا انها تسأل عن اصل المشروعية من دون معرفة من يشرع له العمل، و ان احتمال ذلك قويًا.

هذا مع أن قوله صَلَّى الله عليه و آله: «و لك أجره» ظاهر في أنها تحرم به، و الآ فلا معنى لثبوت الاجر لها مع كون الغير يقوم بالعمل، فلاحظ.

إلّا أن يقال: إنه لا مانع من ثبوت الاجر للام من دون توليها العمل، كما ثبت أن ثواب صلاة الصبي لوالديه.

الرابعة: بيان من هو الولي، فقد ذكر في المتن أنه الأب و الجد و الوصي، و الأولى ايكال البحث فيه إلى محله، فكل من تثبت ولايته على الطفل يشرع له القيام بالعمل المزبور بمقتضى دليبه.

الخامسة: في نفقته، و قد حكم في المتن بان نفقته الزائدة على نفقة الحضر تلزم الولي دون الطفل، و الوجه فيه ان صرف النفقة من

مال الطفل صرف له في غير مصلحة الطفل، إذ لا مصلحة له في هذا العمل أصلاً. نعم، إذا توقف حفظه على السفر به واحتججه جاز الانفاق عليه من ماله كسائر موارد الانفاق عليه لمصلحة تعود إليه. فالقاعدة تقضى بما حكم به في المتن و تسندها رواية زرارة، عن أحدهما عليهما السلام: «... فان قتل صيدا فعلى أبيه «٢»».

و بالجملة، نفقة السفر والهدى على الولي بمقتضى القاعدة والنصوص، وأما الكفارة كما إذا ارتكب الطفل بعض محرمات الإحرام التي عليها الكفارة، فهل

(١) - وسائل الشيعه / باب ٢٠: من ابواب وجوب الحج، ح ١.

(٢) - المصدر / باب ١٧: من ابواب اقسام الحج، ح ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٥

.....

هي على الصبي، أو لا؟ قد يدعى أنها تكون على الصبي كضمانه لو اتلف مال غيره، فان اشتغال الذمة لا يفرق فيه بين المميز وغيره، كما ادعى أنها ليست على الصبي «١» بوجه ثلاثة:

الوجه الأول: انصراف أدلة الكفارة عن مثل الصبي غير المميز. وقد نوقش فيه بأن الأدلة مطلقة ودعوى الانصراف بدون شاهد. ولكن الإنصاف، أن الصبي غير المميز خارج عن وصف المحرم فلا يطلق عليه أنه محرم حقيقة، بل صورة. ولو فرض أنه يصدق عليه عنوان المحرم، فادلة الكفارة تنصرف إلى خصوص العمل الصادر من المحرم استقلالاً دون من يحرم به.

الوجه الثاني: أن احرام الصبي حيث كان بسبب الولي، فالكفارة تكون عليه لأنه هو السبب.

وفيه: أن هذا لو ثبت فإنما يختص بمورد يكون السبب فيه أقوى من المباشر كما لو كان المباشر ذا إرادة ضعيفة جداً، بحيث يعد الفعل صادراً من المسبب. وفي مثل ذلك يتوقف ثبوت الكفارة فيما نحن فيه - إذ هي من موارد كون السبب أقوى من المباشر - على أمرين:

الأول: أن يكون الفعل الصادر من الطفل من اللوازم العادية لا حجاج الصبي، بحيث يكون احتججه تسيباً إليه دون غيره.

(١) - وهو مختار السيد الخوئي - كما في «معتمد العروة الوثقى» (ج ١ / صص ٤١ - ٤٢) - لا لاجل انصراف أدلة الكفارة إلى صورة كون الفعل الموجب لها محرماً، لثبوت الكفارة في موارد الضرورة، بل لاجل ارتفاع قلم التكليف عن الصبي، فلا تجب عليه الكفارة، وثبوتها على الولي لا دليل عليه، إلا في خصوص الصيد، ولا وجه لالغاء الخصوصية مع اختصاص الصيد ببعض الاحكام، كثبوت الكفارة فيه ولو صدر خطأ.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٦

.....

الثاني: أن يكون الفعل مما يسند للمسبب بالتسيب، إذ الأفعال على قسمين:

منها ما يسند إلى المسبب بتسيبه كالقتل، فيطلق على المسبب بالقاتل، و كالاتلاف فيقال للمسبب متلف. ومنها ما لا يسند إلى المسبب و لو صدر من المباشر من دون اختيار، كالأكل والمشى واللبس ونحوها، فلا يقال لمن أكرهه غيره على المشى، أو اللبس أنه ماش أو لابس.

ومن الواضح أن كثيراً من محرمات الإحرام مما لا يسند إلى السبب، كلبس المخيط و شم الطيب و التظليل و نحوها. فصدورها من الطفل لا يستلزم اسنادها إلى الولي كي تجب عليه الكفارة. هذا مع أن الولي غير محرم، فصدق تحقق الفعل منه، كقتل الصيد - مثلاً -

لا يجدى في ثبوت الكفارة عليه، لأن الكفارة على المحرم القاتل دون غيره. نعم، لو فرض أنه محرم فصدر من الصبي القتل ثبتت الكفارة في حقه.

لكن هذا اجنبى عما نحن بصدد من اثبات الكفارة من قبل الصبي على الولي.

الوجه الثالث: ما ورد من أن عمد الصبي خطأ، فلا تثبت عليه الكفارة لأنها إنما تثبت في صورة العمد دون غيره، وقد نزل عمد الصبي منزلة الخطأ، فلا تترتب عليه أحكام العمد.

و ناقشه في «الجواهر» (١) بأنه مختص بباب الديات، و لم يبين الوجه فيه.

و لعل الوجه فيه أمران:

أحدهما: أن لسان النص تنزيل العمد منزلة الخطأ في ترتيب آثار الخطأ

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٢٤٠، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٧

[الثانى الحرية]

الثانى: الحرية

فلا يجب على المملوك (١٩) و لو أذن له مولاه. و لو تكلفه باذنه صحَّ حججه، لكن لا يجزيه عن حجة الإسلام، فان أدرك الوقوف بالمشعر معتقاً أجزاءه. و لو أفسد حجه ثم اعتق مضى فى الفاسد و عليه بدنة و تضاه و اجزأه عن حجة الإسلام. و إن اعتق بعد فوت الموقفين، و جب عليه القضاء، و لم يجزه عن حجة الإسلام.

عليه فيختص بمورد يكون للخطأ فيه أثر كباب الديات، و الأثر فيما نحن مترتب على العمد، و نفيه عن الخطأ من باب عدم تحقق العمد لا بعنوان الخطأ.

و الآخر: ما ذيلت به بعض الروايات مما يظهر منه اختصاص التنزيل بباب الديات و هو قوله عليه السلام: «عمد الصبي خطأ تحمله العاقلة» (١). فان قوله: تحمله العاقلة ظاهر فى اختصاص الصدر بباب الديت، و لا ترتبط بمسألة كفارة الاحرام. فلاحظ و تدبر.

(١٩) يترك البحث فى هذا الشرط و خصوصياته لعدم كونه محل ابتلاء فى هذه الأزمنة.

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٩ / باب ١١: من ابواب العاقلة، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٨

[الثالث الزاد و الراحلة]

الثالث: الزاد و الراحلة (٢٠) و هما يعتبران فيمن يفتقر إلى قطع المسافة.

(٢٠) اختلف الأعلام الفقهاء قدس سرهم فى اعتبار الراحلة لكل مكلف و لو كان يقدر على المشى من دون كلفه، و قد ادعى اعتباره مطلقاً و ادعى الإجماع (١) عليه و الضرورة الفقهية. إلا- أنه خالف فى ذلك جماعة، كصاحب المستند (٢) و استشكل فيه فى «المدارك» (٣) و نسبه فى «المستند» إلى ظاهر «الذخيرة» (٤) و صريح «المفاتيح» (٥) و شرحه (٦). و ادعى نسبة شرح المفاتيح ذلك

إلى الشهيدين قدس سرهما، و نسب إلى «التذكرة (٧)»، و ادعى صاحب المستند إلى إمكان استفادة ذلك من كلام جماعة، حيث قيدوا شرطية الراحلة بالاحتياج أو الافتقار.

و على كل، فقد ذهب هؤلاء إلى عدم اعتبار الراحلة لمطلق المكلفين، بل لخصوص المحتاج إليها، فيجب الحج على من يقدر على المشى من دون كلفه، و بذلك يظهر ان الفتوى الأولى ليست بمرتبة الضرورة و البداهة.

و يقع الكلام قبل كل شيء في مفاد الآية في حد نفسها و من دون ملاحظة الروايات. و هي قوله تعالى: **وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ**

(١)- النراقي، المولى أحمد: مستند الشيعة، ج ١١: ص ٢٧، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢)- النراقي، المولى أحمد: مستند الشيعة، ج ١١: ص ٣٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٣)- العاملي، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٦، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٤)- السبزواري، العلامة محمد باقر: ذخيرة المعاد، ص ٥٥٩، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٥)- الفيض، محمد محسن: مفاتيح الشرائع، ج ١: ص ٢٩٧، ط مجمع الذخائر الإسلامية.

(٦)- حكاة صاحب المستند في «مستند الشيعة» (ج ١١: ص ٢٨).

(٧)- العلامة الحلي، الحسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء، ج ٧: ص ٥١، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٩

.....

سَيِّلاً.

و قد يدعى دلالة الآية على اعتبار الراحلة، ببيان: ان الأمر بالحج ينصرف إلى المستطيع ببدنه كما تنصرف سائر الأوامر إليه، فلا معنى لتقيده بالاستطاعة إلا بلحاظ إرادة معنى آخر للاستطاعة و ليس هو غير الزاد و الراحلة باجماع الأمة.

و ناقشه في «المستند (١)» بأن إرادة معنى آخر من الاستطاعة وراء الاستطاعة البدنية لا- يعني اعتبار الزاد و الراحلة بقول مطلق، بل يكفي اعتبارها في حق المحتاج و اعتبار تخليه السرب.

أقول: إن الذي ينبغي أن يقال في معنى الآية بحيث يتضح اندفاع الدعوى المزبورة هو: ان الاستطاعة بالمعنى الدقي هي القدرة على الشيء و التمكن منه بأى نحو من الأنحاء في مقابل عدم القدرة عليه كالطيران إلى السماء، و لكن لها اطلاق عرفي أضيق من المفهوم العقلي لها، و هو التمكن على الشيء من دون لزوم مشقة و عسر باتيانه، فمن يرى أن في عمله مشقة عليه يصح له أن يقول لا أقدر على العمل و لا يرى انه متسامح في هذا الاطلاق عرفا. و من الواضح، أن القدرة المأخوذة شرطا للتكليف ليس إلا القدرة العقلية.

و اما القدرة العرفية، فليست مأخوذة شرطا له، إذ لا يقبح لدى العقل تعلق التكليف بما فيه عسر و لو كان شديدا.

نعم، ورد من الشارع ما يحدّد التكليف بغير مورد العسر و الحرج و ينفيه في مورد هما و هو أدلة نفي العسر و الحرج، فانها حاكمة على أدلة التكاليف و مبينة لاختصاص مدلولها بغير مورد الحرج؛ إلا ان أدلة نفي العسر و الحرج لا تشمل

(١)- النراقي، المولى احمد: مستند الشيعة، ج ١١: ص ٣٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٥٠

.....

مورد التكاليف الملازمة للحرج عادة بحيث تكون موارد مطلقا أو غالبا حرجية نظير التكليف بالجهاد، لاستلزام شمولها لتلك

الموارد الغاء تلك التكاليف بعدم المورد لها أو بندرته.

و التكاليف بالحج كسائر التكاليف مشروط بالقدرة العقلية فلا يجب على غير القادر عقلا. أما غير القادر عرفا، يعنى من يكون الحج ذا مشقة عليه، فقد يتخيل عدم الوجوب عليه أيضا لدليل نفي الحرج، إلا انه من الواضح ان الحج كان فى الأزمنة السابقة من الأفعال الحرجية لغالب الناس، لاستلزامه تعطيل الاعمال مدة السفر الطويلة لعدم توفر وسائل النقل الفعلية فى العصور السابقة، وهذا أمر لا يهون على كل أحد، بل هو عسر على غالب الناس لما فيه من الكلفة.

و إذا كان أمر الحج كذلك، فلا- يكون مشمولاً لدليل نفي الحرج، لاستلزامه تخصيص الوجوب بالفرد النادر، فلو لم يؤخذ قيد الاستطاعة فى الآية الكريمة، امتنع علينا تقييد وجوب الحج بصورة القدرة العرفية، لعدم شمول دليل نفي الحرج له، فيلزم ان يكون الحج واجبا على كل من يقدر عليه عقلا، كالجهاد.

و أما بعد تقييد الوجوب فى الآية الشريفة بالاستطاعة الظاهرة فى العرفية منها- كسائر الالفاظ الواردة فى الادلة الشرعية فانها تحمل على المعنى العرفى لها- اختص وجوب الحج بمن يستطيع عرفا و لم يكن فى الحج أى مشقة زائدة على أصل مشقة اعمال الحج اللازمة لها. فائدة تقييد الوجوب بالاستطاعة لا تنحصر بما فرضه المدعى من اعتبار الزاد و الراحلة، بل يمكن ان يكون ما عرفت من نفي وجوب الحج على غير المستطيع عرفا. فانه لا يعرف ذلك بغير التقييد المزبور، و هذا المعنى هو المتعين فى معنى الآية دون ما ذكر لان فيه تحفظا على ظهور الاستطاعة فى معناها العرفى بخلاف حملها على إرادة الزاد و الراحلة.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٥١

.....

و أما ما ذكره فى «المستند» من المناقشة، فهو لا يخلو عن ابهام، فان اختصاص اعتبار الزاد و الراحلة بالمحتاج نتيجته الغاء فائدة قيده الاستطاعة، لأنّ اعتبارهما فى حق المحتاج لا يتوقف على البيان الشرعى.

و على أى حال، فالذى نستظهره من الآية فى حد نفسها ليس إلا ما عرفت من بيان التقييد بالاستطاعة العرفية، و فائدته ما عرفته من نفي تعميم وجوب الحج الثابت بدون التقييد. هذا ما يرتبط بالآية نفسها.

و أما الروايات، فقد ورد فى بعضها بيان كون المراد من الاستطاعة هو الزاد و الراحلة، ك:

رواية الخنعمى، قال: سأل حفص الكناسى أبا عبد الله عليه السلام- و أنا عنده- عن قول الله عز و جل: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** ما يعنى بذلك؟ قال: «من كان صحيحا فى بدنه مخلى سربه له زاد و راحلة فهو ممن يستطيع الحج ...» (١).

و رواية السكونى، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: سأله رجل من أهل القدر فقال: يا بن رسول الله، أخبرنى عن قول الله عز و جل: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** أ ليس قد جعل الله لهم الاستطاعة؟ فقال: «ويحك، انما يعنى بالاستطاعة الزاد و الراحلة ليس استطاعة البدن» (٢).

و رواية الفضل بن شاذان المروية فى «عيون الاخبار»، عن الرضا عليه السلام- فى كتابه إلى المأمون- قال: «و حج البيت فريضة على من استطاع إليه سبيلا، و

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٨: من ابواب وجوب الحج، ح ٤.

(٢)- المصدر، ح ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٥٢

.....

السبيل الزاد و الراحلة مع الصحة (١). و نحوها غيرها.

وقد استند من ذهب إلى اعتبار الزاد والراحلة إلى هذه الروايات لظهورها في المدعى. ولكن يخدم ذلك بوجهين:
الأول: انكار ظهور هذه الروايات في اعتبار الزاد والراحلة، لأنها واردة في بيان تفسير الاستطاعة المذكورة في الآية الشريفة، وظاهرها ليس بيان معنى الآية تعبدًا، بل بيان معنى الآية عرفًا وبحسب المتفاهم العرفي، إذ قد يتبادر إلى الذهن بدوا من الآية إرادة الاستطاعة العقلية، فيرد اشكال لغوية التقييد - كما هو ظاهر تساؤل القدرى -، فأبان عليه السيد السلام أن المراد منها الاستطاعة العرفية و تعيين الزاد والراحلة باعتبار أنه الفرد الغالب والواضح.

و يدل على ما ذكرناه أنه عليه السلام ذكر أن المراد من الاستطاعة هو الزاد والراحلة لمن لا يرى التعبد بقوله عليه السلام كالدري والمؤمن، فلا معنى لحمل التفسير على التعبد، بل لا بد من كونه تفسيرًا لها بالمعنى العرفي كي يقبله الخصم وغيره.
فليس تفسير الاستطاعة بالزاد والراحلة إلا بيانًا لإرادة المعنى العرفي لها لأن الزاد والراحلة مقومان للاستطاعة غالبًا. فلا ظهور في هذه الروايات في إرادة غير المعنى العرفي لها.

الثاني: أنه لو سلم ظهور هذه الروايات في اعتبار الزاد والراحلة، فلا بد من رفع اليد عنه، لوجود النصوص الدالة على وجوب الحج مشيًا لمن أطاقه ك:

رواية معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل عليه دين أ عليه أن يحج؟ قال: «نعم، إن حجة الإسلام واجبة على من أطاق المشى من المسلمين»

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٨: من ابواب وجوب الحج، ح ٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٥٣

.....

ولقد كان أكثر من حج مع النبي صلى الله عليه وآله مشاءً ... «١».

ورواية أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام قول الله عز وجل: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** قال: «يخرج ويمشى إن لم يكن عنده. قلت: لا يقدر على المشى؟ قال: يمشى ويركب، قلت: لا يقدر على ذلك أعنى المشى؟ قال: يخدم القوم ويخرج معهم» (٢).

ورواية محمد بن مسلم - في حديث - قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: فان عرض عليه الحج فاستحى؟ قال: «هو ممن يستطيع الحج ولم يستحى ولو على حمار أجدع أبت. قال: فان كان يستطيع أن يمشى بعضاً ويركب بعضاً فليفعل» (٣) ونحوها.

رواية الحلبي (٤) و أبي بصير (٥) و أبي اسامة (٦)، فان هذه النصوص دالة على وجوب الحج على من يستطيع المشى كل الطريق أو بعضه مع قدرته على ركوب البعض الآخر، و ظاهرها أن ذلك لانطباق عنوان المستطيع عليه كما هو صريح قوله عليه السلام في رواية محمد بن مسلم: «هو ممن يستطيع الحج» بعد ملاحظة ذيلها.

وبما أن هذه النصوص نص في وجوب الحج على القادر على المشى ونفى اعتبار الزاد والراحلة، و تلك ظاهرة في اعتبار خصوصية الزاد والراحلة، كان

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١١: من ابواب وجوب الحج، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٢.

(٣) - المصدر / باب ١٠: من ابواب وجوب الحج، ح ١.

(٤) - المصدر، ح ٥.

(٥) - المصدر، ح ٧.

(٦) - المصدر، ح ١٠.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٥٤

.....

مقتضى الجمع العرفي الغاء خصوصية الزاد والراحلة تقديمًا للنص أو الاظهر على الظاهر.

وقد ادعى حمل هذه الطائفة على استحباب الحج لمن يقدر على المشى.

و يدفعه ان بعضها وان كان لا يأبى الحمل على الاستحباب، إلا ان البعض الآخر يأباه، كرواية معاوية بن عمار للتعبير فيها بالوجوب، و

ب: «عليه»، فانه لا يعبر بهما عن الاستحباب. و كرواية أبي بصير لورودها في مقام تفسير الآية الواردة في ايجاب الحج. و عدم العمل بذيلها - أعنى قوله: يخدم القوم و يخرج معهم - لا يستلزم طرحها أجمع لإمكان التفكيك في مدلول الرواية الواحدة.

و أما ما ذكره صاحب الجواهر قدس سرّه «١» من أن الآية تكفلت بيان كلا الحكمين - أعنى وجوب الحج و استحبابه -، فلا مانع من أن تكون هذه الرواية لبيان متعلق الاستحباب فقط.

ففيه: ان ذلك خلاف ظاهر الآية، فان ظاهر لفظ: «عليه» هو خصوص الوجوب لا - مطلق الطلب، كما أن ذيل الآية لا - يتلاءم مع

الاستحباب و هو قوله تعالى: وَمَنْ كَفَرَ

و على كل، فرواية معاوية بن عمار تكفي في اثبات المدعى.

و قد يدعى ان طريق الجمع بين هاتين الطائفتين عموماً و خصوصاً مطلقاً، فان روايات الزاد و الراحلة ظاهرة في اعتبارهما لمطلق الافراد

من يقدر على المشى و من لا - يقدر، و هذه الروايات ظاهرة في نفي اعتبارهما لمن يقدر على المشى، فتكون النسبة بينهما نسبة

المطلق و المقيد، فتكون هذه الروايات مقيدة لروايات الزاد و الراحلة، فلا تنافي بينهما.

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧، ص ٢٥١، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٥٥

.....

و هذا الكلام و ان كان لا بأس به بحسب الصورة، إلا انه ناشئ من الغفلة عن منشأ التنافى، فان منشأ التنافى هو ظهور روايات الزاد و

الراحلة في ان للزاد و الراحلة خصوصية شأن كل موضوع يؤخذ معروضاً للحكم، فبعد الاعتراف بظهورها في ذلك لا بدّ من حلّ هذه

العقدة، و ليس التنافى ناشياً من اطلاق الكلام كى يرفع اليد عنه لان المعارض مقيد. و ليست الخصوصية ناشئة من الاطلاق في

الواقع - كما قد يتخيل - حتى يدعى بارتفاعها - بارتفاع منشئها - و هو الاطلاق، بل هي ناشئة من نفس المدلول الاستعمالي.

و يشهد لذلك: انه لو كان الكلام مجملاً بحيث لم تتم فيه مقدمات الحكمة، كان ظهور الكلام في الخصوصية كاشفاً عن إرادة

الاطلاق لملازمته لها واقعا لا انه متفرع عنه، و إلا لما كان للكلام ظهور في الخصوصية في الفرض. فعليه فما يكون مصادماً للاطلاق

و ان كان مصادماً لظهور الكلام في الخصوصية، إلا انه لا وجه لتقدمه عليه، فكما يكون المقيد دالاً على عدم الاطلاق كذلك ظهور

الكلام في الخصوصية يدل على إرادة الاطلاق، فما الوجه في تقديم ظهور المقيد على ظهور المطلق في الخصوصية - لا في الاطلاق -

؟

هذا ما ينبغي حلّه و قد عرفته، إذ عرفت ان المقيد نص في نفي الخصوصية و المطلق ظاهر في الخصوصية، و ظهوره ليس بمرتبة من

القوة إذ قد عرفت ما يستلزم الخدشة فيه بالمرّة فضلاً عن قوته. و من الواضح تقدم النص على الظاهر عند تعارضهما.

و الذى يتحصل: ان الزاد و الراحلة انما يعتبران لمن لا يستطيع عرفاً الحج بدونهما دون من يستطيع المشى من دون أى مشقة.

ثم انه لو بنى على اعتبار الزاد و الراحلة مطلقا يقع الكلام فى فروع:

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٥٦

.....

الأول: انه هل يختص اعتبار ذلك بالنائى أو يعم القريب و البعيد؟

ذهب جماعة إلى اختصاصه بالنائى و هو ظاهر المحقق قدس سره، حيث قال: «و هما (يعنى الزاد و الراحلة) معتبران فيمن يفتقر الى قطع المسافة». و قد اختلف فى بيان المقصود بالنائى و القريب.

إلا ان السيد رحمه الله «١» فى «العروة» أنكر الفرق بين النائى و القريب لاطلاق أدلة اعتبار الزاد و الراحلة من دون تقييد. و ادعى ان ما ذهب إليه جماعة من عدم اشتراطه بالنسبة إليهم - يعنى أهل مكة - لا وجه له.

أقول: لعدم اشتراطه بالنسبة إلى أهل مكة وجه وجيه لادن ما دل على اعتبار الزاد و الراحلة وارد فى مقام بيان المراد بالآية. و من الواضح اختصاص الآية بغير أهل مكة، و أن قوله تعالى: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** ظاهر فى المورد الذى يحتاج فيه الحج الى قصد مسافة و انتقال من محل إلى محل و هذا لا يشمل أهل مكة و نحوهم ممن لا ينطبق عليهم هذا العنوان فليس حكم الجماعة حكما جزافيا لا وجه له. نعم، إذا كان المشى على المكى حرجيا ارتفع الوجوب عنه بدليل نفي الحرج.

الثانى: هل يعتبر وجود الراحلة و توفرها بالنسبة إلى الذهاب و الإياب، أو يختص اعتبارها بالذهاب؟

ظاهر الكلمات هو الأول، و لكن الأقوى هو الثانى و ذلك لان دليل اعتبار الراحلة و هو الآية بضميمة تفسيرها بالنصوص لا يدل على أكثر من اعتبارها ذهابا و لا تعرض فيه لحال الرجوع.

و عليه، فالمرجع فى حكم الرجوع هو القواعد العامة السارية فى كل

(١) - اليزدى، السيد محمد كاظم: العروة الوثقى / الثالث من شرائط الاستطاعة، المسألة ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٥٧

.....

تكليف، فإذا لم يتمكن المكلف من الرجوع ماشيا و لم يتمكن من المقام فى بلاد الحج او غيرها مما يتمكن من المشى إليها، اعتبر فى وجوب الحج عليه تمكنه من الراحلة فى الإياب، إذ بدونها يكون الحج عليه حرجيا فى نفي بدليل نفي الحرج.

أما إذا كان قادرا على المشى فى رجوعه بدون مشقة أو لم يكن قادرا عليه لكنه كان متمكنا من الإقامة بعيدا عن بلده من دون أى مشقة من مفارقتها أهله و نحو ذلك، لم يعتبر تمكنه من الراحلة إيابا لعدم كون وجوب الحج عليه بهذه الصورة مستلزما للحرج كى يحكم دليل نفي الحرج.

الثالث: بناء على اعتبار الراحلة لو ذهب ماشيا و حج هل يسقط عنه حج الإسلام بان تكون حجته حجة الإسلام أو لا، فيجب عليه الحج ثانيا لو استطاع؟

ذهب جمع «١» إلى الثانى و لكن الأقوى هو الأول لو تهيأت له الراحلة من الميقات. و ذلك: لأنه حين كان فى بلده و إن لم يكن مستطيعا فلا يجب عليه الحج، إلا أنه عند وصوله إلى الميقات يصير مستطيعا على الحج و يصدق عليه أنه يتمكن من الراحلة إلى الحج، فيثبت فى حقه الوجوب و يكون ما يؤديه حج الإسلام. و عدم تمكنه من الإياب براحلة لا يضر فى ذلك إذا لم يكن فى المشى، أو المكث عليه مشقة لما عرفت من عدم اعتبار الراحلة فى مثل هذه الصورة، و هكذا الحال لو انهى أمره إلى أن صار بحكم أهل مكة فلا يكون مشمولا لدليل اعتبار الراحلة أصلا.

(١) - الحلبي، العلامة الحسن بن يوسف: منتهى المطلب، ج ٢: ص ٦٥٢، الطبعة الحجرية؛ البحراني، الشيخ يوسف: الحدائق الناضرة، ج ١٤: ص ٨١، الطبعة الأولى؛ الحلبي، المحقق جعفر بن الحسن: المعتبر، ج ٢: ص ٧٥٢، ط مؤسسة السيد الشهداء عليه السلام.
المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٥٨

.....

و من الواضح ان الاستطاعة لا تكون سببا لوجوب الحج بمجرد ما كى يقال: إنه إذا استطاع بعد ذلك يجب عليه الحج لحصول سببه. و انما هي شرط الحج الواجب بمعنى انه لا يجب الحج بدونها، لا أنه يجب بها، فلاحظ.
و أما الرجوع إلى كفاية، فلو سلم، فعدمه في الفرض لا- يضير في وجوب الحج، لأن ظاهر دليل اعتباره هو نفى وجوب الحج فيما يكون الحج سببا في عدم رجوعه إلى كفايته لتعطيل اعماله و نحوها، لا ما يكون عدم الرجوع إليه اجنيا عن الحج. و ما نحن فيه كذلك، فان الحج لا يصير سببا في عدم الرجوع إلى كفاية لأنه قد سافر على كل حال و تحقق احتياجه عند الرجوع حج، أو لم يحج. و على ما ذكرنا يتمكن من يشك في استطاعته من السفر فيصير مصداقا للمستطيع بعد سفره لا محالة، فيريح نفسه بهذه الوساطة، و لا يجب عليه الحج إذا تمكن بعد ذلك لأدائه الحج الواجب.

و قد ظهر لنا أن على هذه الفتوى جملة من الفقهاء قدس سرهم «١» بعد إن كنا نتخيل أنا منفردون بها. فلاحظ.

تنبيه: لا- يخفى ان الثمرة بين القول بعدم اعتبار الزاد والراحلة، و انما المعتبر هو الاستطاعة العرفية و القول باعتبارهما، تظهر فيما لو تراحم الحج مع واجب آخر كما لو نذر زيارة الحسين عليه السلام في يوم عرفه، فانه على الأول يقدم وجوب النذر لرفعه موضوع وجوب الحج، إذ لا يتمكن المكلف عرفا من الحج إذا استلزم ترك واجب. و على الثاني لا يقدم لان موضوع وجوب الحج هو الزاد و

(١) - العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٧، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام؛ العلامة السبزواری، محمد باقر: ذخيرة المعاد، ص ٥٥٧، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام؛ النراقي، المولى احمد: مستند الشيعة، ج ١١: ص ٣٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٥٩

و لا تباع ثياب مهنته و لا خادمه، و لا دار سكناه للحج (٢١).

الراحلة و هما موجودان، فيقع التراحم بينهما و لا بدّ من ملاحظة مرجحات باب التراحم.
و من الغريب ان من التزم بان الشرط هو الزاد و الراحلة التزم بتقديم جانب النذر بدعوى: ان المأخوذ في وجوب الحج هو الاستطاعة الشرعية و هي مرتفعة بوجوب النذر و غفل ان المقصود بها ليس الا الاستطاعة بالزاد و الراحلة و هي متحققة. فالتفت و سيأتى الكلام في ذلك مفصلا إن شاء الله تعالى.

(٢١) هذه فروع تتفرع على مبحث الاستطاعة و قد اكثر منها صاحب العروة قدس سره و وضوح جملة منها يتوقف على تحقيق أمور:
الأمر الأول: ان الاستطاعة هل تتحقق بمجرد التمكّن على تحصيل الزاد و الراحلة أو لا تثبت إلا بالاستيلاء او التملك الفعلي عليهما؟
و لا يخفى انه لا مجال لهذا البحث بناء على ما قربناه من ظهور الاستطاعة في الآية في المعنى العرفي لها، و كون ذكر الزاد و الراحلة في النصوص من جهة انها مصداق للاستطاعة عرفا، و ذلك لان التمكّن من تحصيل المال و لو بالاكتساب يوجب صدق الاستطاعة الى الحج، فيكون واجبا في حقه.

و انما يقع البحث المذكور بناء على صرف ظهور الاستطاعة في الآية عن معناها العرفي من جهة ما يكون به الحج و حملها على إرادة

الزاد والراحلة، إذ قد يدعى أن ظاهر كثير من الروايات كون الشرط ملكية ما يحج به أو الزاد والراحلة لورود التعبير فيها ب: «له ما يحج به» أو: «له زاد وراحلة» و اللام ظاهرة في الملكية، فمن لا يملك الزاد والراحلة فعلا لا يصدق عليه انه ممن له زاد و المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٦٠

.....

راحلة و ان استطاع تحصيلهما، فيخرج عن موضوع وجوب الحج.

و لكن من الواضح جدا عدم اعتبار خصوص الملكية الفعلية للنصوص الواردة في من بذل له الزاد والراحلة و عرض عليه الحج الدالة على كونه ممن يستطيع الحج، لا وجوب الحج تعبدا فانها ظاهرة في نفي اعتبار الملكية الفعلية لعدم تحققها بالبذل، فلا بد من رفع اليد عن ظهور اللام في الملكية ببركة هذه النصوص. و لكن هذه النصوص لا تكفي في بيان اعتبار كفاية التمكن و لو بالاكْتساب، إذ لقائل ان يقول ان غاية ما يمكن دعوى كفايته بملاحظة هاتين الطائفتين هو السلطنة و الاستيلاء الفعلي على الزاد والراحلة فان ذلك ظاهر ثانوي للام و هو لا ينافي صورة البذل لتحققه به. فلا يشمل صورة ما يتمكن فيها على تحصيل الاستيلاء. و لكن هناك طوائف من الروايات تقتضى الاكتفاء بمجرد التمكن من الزاد والراحلة و لو بالتحصيل و هي:

أولا: ما دل «١» على ان من قدر على ما يحج به و دفعه بدون عذر فقد ضيع شريعته من شرائع الاسلام، أو أن من مات و لم يحج حجة الاسلام لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به، أو مرض لا يطيق فيه الحج أو سلطان يمنعه فليمت يهوديا أو نصرانيا. فان الظاهر من القدرة هو التمكن العرفي على ما يحج به و هو يتحقق بالاستيهاب و نحوه. و هكذا ظاهر حصر الموانع في الرواية الأخرى، ظاهر في انه لو مات لدون هذه الموانع كان آثما و مقتضى اطلاقه شموله حال التمكن العرفي من تحصيل الزاد والراحلة. و دعوى: أنها غير ناظرة الى بيان ما به الاستطاعة، بل الى بيان ترك الحج

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٦ و ٧: من ابواب وجوب الحج.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٦١

.....

الواجب من دون مانع، فهو حكم متفرع على حصول الاستطاعة المعتبرة في وجوب الحج، فلا يستفاد منها ما به الاستطاعة. تندفع: بأن بعض الموانع المذكورة كالمرض، أو الحاجة المجحفة عدمها مقوم للاستطاعة المعتبرة في وجوب الحج، فهي ظاهرة في بيان حكم الحج في نفسه فاطلاقها يدل على المدعى، كما عرفت.

و ثانيا: ما دل «١» على اعتبار أن يكون له ما يخلفه على عياله و ما يرجع إليه بعد حجه.

فانه من الواضح عدم اعتبار ملكية مقدار من المال يرجع إليه بعد الحج، بل يكفي تمكنه من تحصيله من دون حرج و عسر و مذلة، كأن يكون له صنعة او نحوها، فلا يراد من: «له» في هذا النص سوى التمكن و القدرة على المال، و من الظاهر ان التعبير ب: «له» هاهنا على حد التعبير به في الزاد والراحلة، و المقصود بهما واحدا، فإرادة مطلق القدرة في هذا الفرض قرينة على إرادة مطلق القدرة في الزاد والراحلة.

و ثالثا: ما دل «٢» على أن الزاد والراحلة هو معنى السبيل، فان ظاهرها تفسير السبيل بهما لا لنفس الاستطاعة، فتبقى الاستطاعة معناها العرفي و هو التمكن و القدرة الصادق مع القدرة على التحصيل. و أما ظهور بعض النصوص في كون الزاد والراحلة معنى الاستطاعة فهو يعرف بهذه الروايات و تحمل تلك على إرادة تفسير مجموع الآية لا خصوص لفظ الاستطاعة، بل استطاعة السبيل. و على هذا فيتعين علينا اختيار كون المعبر في الوجوب هو الاستطاعة

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٩: من ابواب وجوب الحج.

(٢) - المصدر/ باب ٨: من ابواب وجوب الحج.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٦٢

.....

العرفية المتحققة بالقدرة على التحصيل. لا الملكية الفعلية أو الاستيلاء الفعلي، فتدبر.

الأمر الثاني: هل الاستطاعة المأخوذة في موضوع الوجوب هي الاستطاعة حدوثاً فقط أو حدوثاً وبقاءً. فعلى الأول لا يجوز إعدام

القدرة لثبوت الوجوب بمجرد ما. وعلى الثاني يجوز اعدامها لجواز دفع موضوع الوجوب نظير السفر الدافع لوجوب الصوم؟

والظاهر من الكلمات هو الأول لافتائهم بعدم جواز اعدام القدرة بعد تحققها. ولكن «١» ليس باليد ما يمكن التمسك به لذلك

سوى اطلاق قوله عليه السلام في رواية علي بن ابي حمزة، عن ابي عبد الله عليه السلام، أنه قال: «من قدر على ما يحج به وجعل

يدفع ذلك وليس له) عنه شغل يعذره الله فيه حتى جاء الموت فقد ضيع شريعته من شرائع الاسلام «٢».

فان مقتضى اطلاقه هو ان مجرد تحقق القدرة يكفي في وجوب الحج بحيث يكون تركه تضييعاً لشريعته من شرائع الاسلام، سواء بقي

على الاستطاعة، أو اعدامها اختياراً.

و أما الآية الكريمة، فلا ظهور لها في ذلك لو لم نقل بظهورها في الثاني

(١) - ذكر السيد الاستاذ دام ظله: انا كنا نتخيل ان هناك وجهاً آخر لذلك وهو ما ورد من عدم جواز صرف المال في النكاح و

ترك الحج مع انه اعدام للاستطاعة بقاءً، فيدل على ان الشرط للاستطاعة حدوثاً، ولكن اتضح لنا اخيراً ان هذا المطلب ليس له في

النصوص الواردة في باب الحج عين ولا اثر وان ذكره في الوسائل في عنوان بعض الابواب لكن لم يرد نص فيه بمقدار ما فحصناه،

فتعين الاقتصار في وجه الدعوى المذكورة على رواية علي بن ابي حمزة، فالتفت.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٦: من ابواب وجوب الحج، ح ٩.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٦٣

.....

لظهورها في موضوعية الاستطاعة الظاهر في دوران الحكم مدارها. والأصل العملي هو البراءة مع اعدام القدرة، فلاحظ.

الأمر الثالث: في وقت وجوب الحج، جاء في بعض الكلمات تصريحاً، أو إشعاراً انه أشهر الحج، ولا دليل عليه، بل مقتضى اطلاق

الآية ثبوت الحج بمجرد الاستطاعة وهو يعني كون بداية وجوبه أول عام الحج، بل يمكن دعوى ثبوت وجوب الحج بمجرد

الاستطاعة ولو كان قبل عام الحج فيما إذا استطاع من الآن الحج بعد سنتين - مثلاً - لا في سنته، فان ذلك مقتضى اطلاق الآية، لكن

قد يدفعه ما تقدم مما دل على ان الحج واجب في كل عام بناء على صرفه عن ظهوره الأولي وحمله على تكرار الوجوب للمستطيع اذا

لم يذهب، فانه ظاهر في حدوث الوجوب في كل عام لا في استمرار الوجوب الثابت أولاً من حين الاستطاعة.

الأمر الرابع: لو توقف تحصيل بعض مقدمات الحج على بذل مال اكثر من المتعارف، فهل يسقط عنه الحج أولاً فيجب بذل المال؟

التحقيق: انه قد يدعى سقوط الحج لاستلزامه الضرر، فينفي بقاعدة نفى الضرر، ولا يفرق الحال بين كون التفاوت كبيراً أو يسيراً بعد

انطباق الضرر عليه.

إلا- انه يدفع ذلك ما ورد من الأمر بشراء ماء الوضوء معللاً بأن ما يستحصله من الثواب اكثر مما يفوته من المال، فان مقتضى عموم

العلة التعدى من الوضوء إلى سائر العبادات لاشتراكهما في الثواب. وعليه، فيجب عليه التحصيل ولو كان ذلك ضرراً. إلا ان الرواية

لما كانت ناظرة الى جهة الضرر بصرف المال لا تشمل صورة ما اذا كان صرف المال موجبا للاضرار بحاله

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٦٤

.....

بحيث يؤدي إلى العسر والجرح، فيرجع في نفيه إلى قاعدة العسر والجرح.

فالمتحصل: هو التفصيل بين استلزام صرف المال الاضرار بحاله، فلا يجب بذله، بل يسقط وجوب الحج. وبين ما لم يكن موجبا للاضرار بحاله، فيجب بذله، من دون فرق بين كون التفاوت يسيرا أو غير يسير في الصورتين. فالتفت. و بعد وضوح هذه الأمور لا- بأس بايقاع البحث في فروع الاستطاعة و مسائلها المذكورة في «العروة الوثقى» و تطبيق ما تقدم على موارد.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٦٥

و المراد بالزاد قدر الكفاية من القوت والمشروب، ذهابا و عودا. و

قوله قدس سره: « [المسألة ٣]: المراد بالزاد هنا المأكول والمشروب».

تقييد الزاد و الراحلة المعتبر في الاستطاعة بما يحتاج إليه بحسب حاله قوة و ضعفا أمر واضح، لأن ذلك مقتضى الاستطاعة العرفية و بدونه لا تتحقق الاستطاعة عرفا. و أما تقييده بما يحتاج إليه بحسب شأنه شرفا و ضعة فهو مما لا وجه له. نعم، إذا كان ركوب الراحلة بالنحو الذي هو دون شأنه مما يستوجب الوقوع في المشقة و الحرج كان لا اعتبار لملاحظ الشأن في تحديد مقدار الراحلة وجه، لانتفاء موضوع الوجوب بحصول الحرج في الراحلة لانعدام الاستطاعة العرفية مع الحرج، فلحاظ الشأن لا وجه له ما لم يؤد عدم لحاظه و الاكتفاء بالأقل إلى العسر و الحرج.

و قد يدعى وجوب الحج مع تهيو الأقل من شأنه و إن استلزم الحرج، لما دل على وجوب الحج عند عرض الحج عليه، و لو عرض عليه حمار أجدع مع استحياء المعروض عليه، فان الاستحياء لا بد أن ينشأ من منافاة قبول العرض لشأنه بحيث يكون حرجيا، فأيجاب الحج في هذا الحال دليل على الغاء خصوصية ملاحظة الشأن في تحديد الراحلة و لو كان الأقل حرجيا. و فيه: انه لو سلم ان هذه النصوص ظاهرة في وجوب الحج مع الاستحياء و ليس نظرها إلى بيان عدم الوجه في الاستحياء بعد إن كان المعروض عليه هو الحج، و هو أمر أخروي لا- بد فيه من توطين النفس و عدم ملاحظة شئونها، كما قد يظهر ذلك من قوله عليه السلام: «و لم يستحيي»، فهي ناظرة إلى رفع التحرج في قبول العرض، لا بيان عدم سقوط الحكم و لو كان حرجيا. لو سلم كون نظرها إلى ما

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٦٦

بالراحلة راحلة مثله. و يجب شراؤهما و لو كثر الثمن مع وجوده، و ادعى من بيان عدم سقوط الحكم و ثبوته و لو كان القبول حرجيا، فهي لا دلالة لها على المدعى من عدم ملاحظة الشأن، لأن الظاهر أن استحياه ليس لاجل منافاة العرض لشأنه، بل لأجل قبول اصل الهدية من جهة المنه الحاصلة من قبل المهدي، أو لان الهدية لا تتناسب مع ما هو المنتظر اهداؤه، أو تقديمه من المهدي الكاشف عن عدم اعتنائه بالمهدي إليه، كأن يكون له راحلتان فيقدم الأدون منهما و إن كانت مناسبة لشأنه في نفسها، فالرواية نافية لتأثير الحرج الحاصل من جهة نفس الهدية و التقدم أو قلتها بالإضافة إلى المهدي، لا- الحرج الحاصل من منافاة نفس الراحلة لشأن الراكب و استلزامها انتقاصه، فيرجع فيه إلى ما تقدم من أنه يتنافى مع الاستطاعة العرفية.

قوله قدس سره: «و ذلك لحكومة قاعدة نفي العسر و الحرج».

بل لعدم «١» تحقق الاستطاعة عرفا مع الحرج.

(١)- قد يدعى ان هذا خلاف ظاهر تفسير الاستطاعة بالزاد والراحلة، إذ لم يقيد بعدم المشقة فيرجع في صورتها إلى أدلة نفى العسر والحرص. و يندفع: بان ظاهر كلماتهم- وإن كان ذلك- لكن ليس المقصود هو كون الزاد والراحلة بخصوصهما معنى الاستطاعة، بل مضافان إلى الاستطاعة العرفية، فكأن نظرهم إلى أن المراد بالاستطاعة معنى أخص من الاستطاعة العرفية لا مباين، وهو القدرة عرفا على الحج مع التمكن من الزاد والراحلة، أو ملكيتهما، فمع كون الحج حرجيا لا تتحقق القدرة العرفية. وهذا المعنى ينفع في مقام مزاحمة الحج لواجب آخر، فانه لو اعتبرنا كون الاستطاعة خصوص الزاد والراحلة لا يكون وجوب الواجب الآخر رافعا لموضوع وجوب الحج، فيقع التزاحم، بخلاف ما لو-

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٦٧

قيل: إن زاد عن ثمن المثل لم يجب، والأول أصح.

قوله قدس سره: « [المسألة ٤]: الأقوى عدمه».

هذا يبتنى على الالتزام بأن موضوع الوجوب هو الملكية الفعلية، أو الاستيلاء الفعلي على الزاد والراحلة، فلا- يجب تحصيلهما بالاكْتساب. اما بناء على ما هو الحق من أن موضوع الوجوب هو القدرة على الزاد والراحلة، فيجب تحصيلهما بالاكْتساب مع قدرته عليه لتحقق الموضوع فعلا.

قوله قدس سره: « [المسألة ٥]: وجب عليه وإن».

لكونه- وهو في الشام- مصداقا لمن يستطيع الحج. وهذا هو الملاك في وجوب الحج عليه لو سافر إلى الميقات متسكعا و كان له هناك ما يستطيع به، لانطباق عنوان المستطيع عليه عند وصوله إلى الميقات. قوله قدس سره: «بل لو أحرم متسكعا».

ادعى أن وجوب الحج عليه في الفرض يبتنى على أخذ الإحرام شرطا لا جزء، إذ مع أخذه جزء لا يتعلق وجوب الحج لو قيل به بعد استطاعته وهو محرم، مجموع اجزاء الحج، لتحقق احدها وهو الإحرام، وهو خلاف ظاهر دليل وجوبه إذ ظاهره وجوب الحج عند الاستطاعة والحج اسم لجميع الاجزاء، أما لو كان مأخوذا شرطا فهو لا يكون موردا لوجوب الحج، فيصح ثبوت وجوب الحج عند الاستطاعة.

- كانت القدرة العرفية دخيلة في الاستطاعة فان وجوب الواجب الآخر رافع لها فيرفع موضوع وجوب الحج فلا يقع التزاحم. فالتفت. (مستفاد من المذاكرة)

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٦٨

و لو كان له دين و هو قادر على اقتضائه وجب عليه فإن منع منه و نعم، قد يدعى أنه و إن أخذ شرطا لكنه عند تحققه يجب اكمال العمل للإحلال منه، و وجوب إكمال العمل شرعا يخرج عن القدرة، فلا يصح تعلق وجوب الحج بالعمل لأنه غير مقدور للزومه عليه. و قد قيل: ان غير المقدور شرعا كغير المقدور عقلا. لكنه يدفع: بان مانعية الوجوب الشرعي عن القدرة المعتبرة في التكليف ممنوعة، فيصح تعلق التكليف بما هو واجب فعلا. و تحقيقه في غير هذا المحل.

و عليه، فإطلاق الآية الشريفة يشمل الفرض المذكور لثبوت الموضوع فيثبت له الحكم بالإطلاق لعدم ثبوت مانعية وجوب الاكمال الثابت أولا، إذ يمكن اجتماع الوجوبين في المورد الذي نحن فيه، فتدبر.

قوله قدس سره: « [المسألة ٦]: و إن تمكن فالظاهر الوجوب».

يتضح حال هذا الفرض من الأمر الرابع من الأمور المتقدمة، و قد عرفت فيه أن الأقرب التفصيل بين صورة ما إذا كان بذل المال موجبا للعسر و الحرج فيسقط الوجوب عنه و بين ما إذا لم يكن البذل موجبا للعسر فيجب الحج عليه، فلاحظ.

قوله قدس سره: « [المسألة ٧]: غلاء أسعار ما يحتاج إليه».

هذا واضح الوجه حتى بناء على التمسك بقاعدة نفى الضرر فيما لو توقف شراء بعض الحوائج إلى بذل ما هو أكثر من القيمة المتعارفة، ولا وجه لتحكيم قاعدة نفى الضرر في المقام، لأن الضرر الناشئ من بذل الاجرة ونحوها غير

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٦٩

ليس له سواه، سقط الفرض، ولو كان له مال و عليه دين بقدره منفي قطعاً لكونه لازماً قهرياً للحج. و من الواضح اختلاف السنين و الازمنة في الاجور و الاسعار، فتوطين النفس على بذل الاجور الغالية مما يقطع به من نفس دليل لزوم الحج، لأنه يقتضى بذل الاجرة مع وضوح اختلاف الأحوال من جهة زيادتها و نقيصتها، فلاحظ.

قوله قدس سره: «بل و كذا لو توقف على الشراء بأزيد من ثمن المثل».

قد عرفت وجهه في الأمر الرابع.

قوله قدس سره: «إلى حد الحرج الراجع للتكليف».

بل الراجع لموضوعه و هو الاستطاعة.

قوله قدس سره: « [المسألة ٨]: لا يكفي في وجوب الحج وجود نفقة الذهب فقط».

قد تقدم أن الإقامة في غير بلده، أو بلد آخر معين إذا كانت تستلزم الحرج عليه لزمه وجود النفقة إلى بلده، أو البلد الذي يريد الإقامة فيه، لأدلة نفى الحرج. أما إذا لم تكن مستلزماً للحرج، فلا دليل على اعتبار وجود نفقة العود، إذ الاستطاعة المعتمدة هي الاستطاعة إلى الحج و هي ظاهرة في الذهاب دون الإياب. فراجع ما تقدم.

قوله قدس سره: «إذا لم يكن أبعد من وطنه».

هذا القيد لا وجه له، فإن المدار على ملاحظته من جهة الوقوع في العسر لو لم يرجع إلى ذلك البلد و عدم الوقوع فيه، فيعتبر تمكنه من الرجوع إليه على الأول لدليل نفى الحرج دون الثاني.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٧٠

لم يجب، إلا- أن يفضل عن دينه ما يقوم بالحج. و لا يجب الاقتراض قوله قدس سره: « [المسألة ٩]: قد عرفت انه لا يشترط وجود أعيان ما يحتاج إليه».

ملخص الحكم في هذه المسألة هو: ان ما لا يكون بيعه من أثاث داره، أو لباسه، أو نفس داره، أو كتبه و غير ذلك مما يملكه مستلزماً لوقوعه في العسر و المشقة و جب عليه بيعه لوجوب الحج، لصدق الاستطاعة بالنسبة إليه، سواء كان ملائماً لشأنه، أو أقل، أو أكثر.

و ما كان بيعه مستلزماً لوقوعه في المشقة لم يجب الحج عليه لعدم تحقق الاستطاعة المعتمدة في وجوبه. لا لأجل دليل نفى الحج كما هو صريح المتن. و تمييز كل من الفرضين موكول لنفس المكلف.

قوله قدس سره: « [المسألة ١٠]: فالظاهر وجوب بيع المملوكة».

هذا ظاهر مما تقدم في المسألة التاسعة.

قوله قدس سره: «لم يجب عليه ذلك»

لأجل عدم لزوم تحصيل الاستطاعة، و هذا يبتنى على تفسيرها بالملكية، أو الاستيلاء الفعليين، و هو غير متحقق إلا بالتحصيل، فلا يجب. لكن الظاهر عدم تمامية هذا الحكم، حتى لو قلنا باعتبار الاستيلاء الفعلي، أو الملكية الفعلية للاستطاعة، إذ الاستيلاء الفعلي و الملكية على مقدار ما يحج به متحقق بالاستيلاء على الدار و ملكيتها. غاية الأمر، انه إذا صرفه في الحج يبقى في عسر من جهة

السكنى حال الرجوع، أو سكنى من يتعلق به حال سفره.

و من الواضح، أنه لا يعتبر ملكية ما يقومه حال الرجوع فعلاً، بل يكفي

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٧١

للحج، إلا أن يكون له مال بقدر ما يحتاج إليه زيادة عما استثنياه.

قدرته على تحصيله من دون وقوع في مشقة كما في صاحب الصنعة أو العامل، و المفروض في ما نحن فيه أنه يتمكن من تحصيل الدار من دون مشقة، فيجب عليه تحصيلها؛ لأنه يملك فعلا ما يستطيع به على الحج و يتمكن أن لا يبقى في الرجوع في مشقة لتمكنه من تحصيل الدار الموقوفة. فينطبق عليه عنوان المستطيع، فتدبر.

قمي، سيد محمد حسيني روحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلي)، طهران - إيران، اول، ١٤١٩ هـ ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ١، ص: ٧١

قوله قدس سره: «[المسألة ١١]: لو لم تكن المستثنيات زائدة على اللائق بحاله بحسب عينها لكن كانت زائدة بحسب القيمة».

الوجه في لزوم التبدل هو صدق عنوان الاستطاعة بالنسبة إليه، لأنه يملك ما يحج به.

و الوجه في عدم لزومه أنه ليس لديه عين المال الذي يحج به، لأن الذي لديه هو من المستثنى، و انما لديه ماله ما يحج به زائدا على

المستثنى دون عين المال الزائد. و الظاهر من الأدلة هو ملكية المال الذي يحج به.

و لكن هذا الوجه ضعيف، لانه يملك المال الذي يحج به و هو الدار، و هو غير مستثنى إذا كان قادرا على الاستغناء عنها بغيرها بلا أى مشقة. و بعبارة اخرى:

انه لم يرد استثناء الدار بروايه، و انما الثابت ملكية ما يحج به، مع عدم اخلال صرفه بوضع حاله، و الحال فيما نحن فيه كذلك مع قدرته على الاستبدال بدون مشقة. فالاقوى الأول كما جاء في المتن.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٧٢

و لو كان معه قدر ما يحج به، فنازعت نفسه إلى النكاح، لم يجر قوله قدس سره: «نعم، لو كانت الزيادة قليلة جدا بحيث لا يعتنى بها امكن دعوى عدم الوجوب (١)».

كأنه لبناء السيرة العملية على عدم ملاحظة التفاوت اليسير في مأكله و مشربه و مسكنه، فلا- يجب عليه تقليل المأكل عن النحو

المتعارف و لو كان غير مضر بحاله، لاجل جمع مقدار من المال يذهب به إلى الحج. فالتفاوت اليسير في انحاء المأكل و المشرب و

المسكن يعفى عنه، و لا يجب الاقتصار على الحد اللائق بنحو الدقة العقلية؛ فانه خلاف السيرة العملية.

قوله قدس سره: «[المسألة ١٢]: إذا لم يكن عنده من أعيان المستثنيات، لكن كان عنده ما يمكن شراؤها به».

المدار في جواز الشراء و عدم جوازه على تحقق العسر و الحرج بعدم الشراء و عدمه، فيجوز في الأول لعدم الاستطاعة و لا يجوز في

الثانى، و لتحققها: و لا فرق في الحكم المذكور بين كونها موجودة فباعها، أو لم تكن موجودة، بل كان ثمنها موجودا من أول الامر،

و اما قصد «٢» التبدل بغيرها عند بيعها و عدمه فلا دخل له في الحكم المذكور، فتدبر جيدا.

قوله قدس سره: «[المسألة ١٣]: إذا كان عنده مقدار ما يكفي للحج».

(١)- منع ذلك السيد الخوئي لصدق الاستطاعة بالتمكن من البيع و عدم الحرج، و لو كان التفاوت يسيرا (معتمد العروة الوثقى، ج ١:

ص ١٠٤، الطبعة الاولى).

(٢)- قد يقال انه مع عدم قصد التبدل لا يكون العسر ناشئا من التكليف بالحج، فلا يكون مرتفعا.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٧٣

صرفه في النكاح، وإن شق تركه و كان عليه الحج. و لو بذل له زاد و الأقوى هو اختيار المتن، لأنه لم يرد في الفرض دليل خاص يقضى بتقديم الحج على النكاح مطلقاً فيرجع فيه إلى القواعد، و قد عرفت ان صرف المال في الحج إذا استلزم الحرج يرتفع موضوع الاستطاعة دون ما لم يستلزم، فإذا كان عدم الترويج موجبا للحرج، أو المرض، أو الوقوع في الزنا «١» يصدق عليه انه متمكن من الحج، فيسقط وجوبه دون ما لم يكن كذلك، فيجب عليه الحج.

قوله قدس سره: «نعم، لو كانت عنده زوجة و لم يكن له حاجة فيها لا يجب أن يطلقها»

لأنه خلاف المفهوم عرفاً من دليل وجوب الحج و الاستطاعة، و خلاف السيرة العملية، فلاحظ.

قوله قدس سره: «[المسألة ١٤]: لصدق الاستطاعة حينئذ».

بجميع احتمالاتها، أما احتمال أنها القدرة العرفية فواضح، و أما احتمال أنها الملكية الفعلية لمقدار ما يحج به فلأنه يملك فعلاً ما في ذمة المديون. و أما احتمال أنها الاستيلاء الفعلي على مقدار ما يحج به، فلتحققه بالنسبة إلى الدين، لأنه متسلط عليه و قادر على استيفائه من دون مانع بعد فرض بذل المديون له، فمطالبة المديون به نظير تكليف آخر باحضار المال الذي في الصندوق له.

و أما لو لم يكن المديون باذلاً له، و لكن أمكن إجباره على دفعه بواسطة إعانته غيره من متسلط أو حاكم شرع أو جور، إذا قلنا بجواز الترافع إليه عند

(١)- قد يقال ان الوقوع في الزنا باختياره لا يمنع من تحقق الاستطاعة، إذ يتمكن من ترك الزنا حتى لو ذهب إلى الحج، فلا ينافي التكليف بترك الزنا ثبوت التكليف بالحج.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٧٤

راحلة و نفقة، له و لعياله، و جب عليه. و لو وهب له مال لم يجب عليه انحصار استيفاء الحق - بمراجعتة -، فانه بناء على أن المعبر هو الاستيلاء الفعلي لا تصدق الاستطاعة، لأن السلطنة على ما في ذمة المديون فعلاً غير ثابتة لمدافعة المديون المانعة من تحقق السلطنة الفعلية، و هي انما تحصيل بطلب الإعانة من الغير، فلا تجب، لأنه تحصيل للاستطاعة و المعروف عدم وجوبها، إذ لا يلزم تحصيل شرط الحكم. و أما بناء على ان المعبر هو التمكن العرفي من مقدار ما يحج به، فصدق الاستطاعة فيما نحن فيه متحقق لتمكنه من استيفاء الدين بواسطة من دون حرج، فهو متمكن عرفاً مما يحج به. و هكذا الحال لو كان المعبر هو الملكية الفعلية لمقدار ما يحج به، لأنه مالك فعلاً لما في الذمة.

و اعتبار القدرة على التصرف و الاستيلاء، انما هو بحكم العقل لاعتبار القدرة العقلية، و بما أنه قادر على الاستيفاء و الاستيلاء بالواسطة كانت القدرة العقلية متحققة أيضاً، فيجب على هذين التقديرين طلب الاعانة من الغير في استيفاء الدين من باب المقدمة لعمل الحج لوجوبه فعلاً.

قوله قدس سره: «و كذا لو كان الدين مؤجلاً و كان المديون باذلاً قبل الأجل لو طالبه».

فانه تجب المطالبة و قد منع صاحب الجواهر رحمه الله «١» و جوبها بدعوى عدم صدق الاستطاعة بدون المطالبة فلا يجب تحصيلها بالمطالبة.

و قد وجه ذلك بان البذل قبل الأجل تبرع و لا يجب التسبب إليه كما لا يجب الاستيهاب.

(١)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٢٥٨، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٧٥

قبوله.

و وجه أيضا بان مرجع المطالبة إلى طلب اسقاط حقه في التأخير المانع من الاستيلاء الفعلى. فيكون من باب تحصيل الاستطاعة، و هو غير واجب.

و لكن كلا- الوجهين محل نظر و منع، فانه إنما يتجه كل منهما لو كان المعتبر في باب الاستطاعة هو الاستيلاء الفعلى أعم من الخارجى فى قبال منع الغاصب و الشرعى فى قبال منع الشارع- كما فيما نحن فيه- فإن تحقق الاستيلاء الفعلى و رفع المانع الشرعى يتوقف على المطالبة، فلا تجب لعدم وجوب تحصيل الاستطاعة كما لا يجب رفع الأمر إلى الحاكم فى أخذ الدين من المماطل بناء على هذا الرأى. أمّا بناء على كون المعتبر هو ملكية ما يحج به، أو القدرة العرفية فتجب المطالبة لحصول الاستطاعة بالبذل على تقديرها كما يجب رفع الأمر إلى الحاكم لو علم استيفاء الدين به. و لا دليل على أن المعتبر هو الاستيلاء الفعلى، بل يدور الامر بين اعتبار القدرة العرفية و الملكية لمقدار ما يحج به و هو الاستطاعة.

قوله قدس سره: «و أما لو كان المديون معسرا أو مماطلا...».

عدم الوجوب فى هذه الفروض واضح الوجه لعدم صدق الاستطاعة الشرعية لو كانت هى التمكن العرفى، أو الاستيلاء الفعلى على مقدار ما يحج به، و عدم صدقها- أيضا- لو كانت هى الملكية الفعلية لمقدار ما يحج به لأن المعتبر هو ملكية مقدار يتمكن من الحج به كما هو ظاهر الباء لا- مجرد الملكية الفعلية. و من الواضح انه مع الاعسار أو المماطل و عدم التمكن من استيفاء الحق لا يكون المملوك فعلا مما يتمكن من الحج به، فلا تتحقق الاستطاعة و إن كان مالكا

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٧٦

و لو استؤجر للمعونة على السفر، و شرط له الزاد و الراحلة، أو لمقدار ما يحتاج صرفه فى الحج. فتدبر.

قوله قدس سره: «بل الظاهر عدم الوجوب لو لم يكن واثقا ببذله مع المطالبة».

فإن بذله مع المطالبة محقق للاستطاعة كما عرفت، كما ان عدمه يقتضى عدم تحقق الاستطاعة. فمع الشك فى ذلك يكون الشك فى تحقق موضوع الحكم و هو الاستطاعة، فالأصل البراءة من الوجوب، كما لا يخفى.

قوله قدس سره: «[المسألة ١٥]: لا يجب الاقتراض للحج إذا لم يكن له مال».

قد عرفت وجوبه بناء على المختار من أن شرط وجوب الحج هو القدرة العرفية، فيجب الاقتراض لو لم يكن فى وفائه مشقة و حرج، لصدق الاستطاعة حينئذ.

قوله قدس سره: «الظاهر وجوبه لصدق الاستطاعة حينئذ عرفا».

فيه تأمل، بناء على كون المعتبر هو ملكية مقدار يحج به- كما هو ظاهر المتن- لأنه فعلا و إن كان مالكا لكنه لما لا يتمكن من الحج بواسطته، فيكون الاقتراض من باب تحصيل الاستطاعة و هو غير واجب.

قوله قدس سره: «[المسألة ١٦]: إذا كان عنده ما يكفيه للحج و كان عليه دين ففى كونه مانعا...».

الكلام فى هذه المسألة تارة: يكون بلحاظ القواعد. و اخرى: بلحاظ الدليل الخاص.

أما القواعد، فتحقيق الحال بلحاظها: أن وجوب الدين إما أن يكون

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٧٧

بعضه و كان بيده الباقي مع نفقة أهله، و جب عليه، و أجزاءه عن كوجوب الحج مشروطا بالقدرة كما يمكن ان يستظهر من قوله تعالى: **وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ** (١). و اما أن يكون مطلقا غير مقيد بالقدرة شرعا بحمل اليسر و العسر على العقلين، فتكون الآية ارشادا الى حكم العقل بالتقييد.

فعلى الأول: يكون وجوب كل منهما رافعا لموضوع الآخر، فيقع التزاحم بينهما و مقتضى القاعدة هو التخيير مع عدم المرجح، و لعل

هذا هو الوجه في التزام صاحب المستند «٢» بالتخيير في هذه المسألة.

و على الثانى - كما هو المعروف المتداول على الألسنة و الكلمات -: إما ان يكون الدين حالا- مع المطالبة أو مؤجلا- لكنه لا يثق بالتمكن من وفائه عند حلول أجله لو صرف المال الموجود لديه فعلا في الحج أو مؤجلا، لكنه يثق بالتمكن من وفائه عند حلول أجله و لو صرف المال في الحج.

ففى الصورة الأولى: يقدم الدين لأن وجوبه الفعلى المطلق رافع لموضوع وجوب الحج و هو الاستطاعة.

و هكذا الحال فى الصورة الثانية، لانه و إن لم يكن فعلا وجوب أداء الدين لكن وجوب حفظ المال عقلا من باب وجوب المقدمة المفوتة يقوم مقامه فى رفع موضوع وجوب الحج.

و لا- وجه لدعوى أن وجوب حفظ المال عقلا منوط باحراز واجدية العمل للملاك فى ظرفه بحيث يكون عدم حفظ المال تضييعا للغرض الملزم. و لا طريق

(١)- سورة البقرة، ٢: ٢٨٠.

(٢)- النراقى، المولى احمد: مستند الشيعة، ج ١١: ص ٤٣، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٧٨

الفرض اذا حج عن نفسه.

إلى احراز ذلك، إذ مع صرف المال فعلا يرتفع الامر بالأداء فى وقته و مع عدم الأمر لا طريق إلى احراز وجود ملاكه.

فإنها تندفع: بأن طريقة الشارع فى باب المعاملات هى طريقة العرف فإنه قد أمضاها. و من الواضح أن بناء العقلاء و العرف العام على تأنيب المضيع ماله اختيارا مع علمه بانه لا يستطيع الوفاء فى حينه و ليس ذلك إلا لأجل بنائهم على انه تضييع للغرض الملزم، و لم يثبت للشارع طريقة غير طريقة العرف فى باب الدين.

فستكشف من ذلك ان الغرض الملزم ثابت و لو لم يكن أمر، فيقبح تضييعه عقلا.

و فى حكم هذه الصورة ما لو كان الدين حالا لكن أخره الدائن إلى أجل يثق بعدم التمكن من أدائه لو صرف المال فى الحج.

و أما فى الصورة الثالثة، فيكون وجوب الحج مقديما لعدم مزاحمته بوجوب فعلى يرفع موضوعه. و المفروض أنه واجد لموضوعه من غير جهة المزاحمة فيجب.

و بالجملة، فى الصورة التى يكون فيها وجوب فعلى شرعى، أو عقلى يسقط وجوب الحج، لما تقرر من تقديم الأمر المطلق على الأمر المشروط شرعا بالقدرة مع التزام، بملاك استلزام الأمر المطلق رفع موضوع المشروط، فلا يقع التزام فى الحقيقة. و فى الصورة التى لا يكون فيها وجوب فعلى يزاحم وجوب الحج، يكون وجوب الحج فعليا.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٧٩

و لو كان عاجزا عن الحج، فحج عن غيره، لم يجزه عن فرضه، و وقد ورد فى بعض كلمات البعض «١» التوقف فى تقديم وجوب أداء الدين إذا كان فعليا على وجوب الحج المشروط، لأمرين: أحدهما: إنكار اصل الكبرى الحاكمة بتقدم الواجب الفعلى على الواجب المشروط بالقدرة شرعا. و الآخر: انه لو سلم ذلك فهو إنما ينفع إذا كان الواجب الفعلى رافعا للشرط المأخوذ فى الواجب المشروط حدوثا لا- بقاء كما فيما نحن فيه، إذ الاستطاعة فرض تحققها و وجوب أداء الدين يحاول رفعها بقاء، فلا تنطبق الكبرى الكلية- لو سلمت- على المورد.

و كلا- الوجهين فاسدان: أما الوجه الأول فبيان فساده موكول إلى محله من الأصول كما أحوالنا عليه نفس القائل. و أما الثانى: فلأن المدعى هو ارتفاع الاستطاعة حدوثا بمعنى أنه بوجود وجوب أداء الدين لا تتحقق الاستطاعة إلى الحج و لا تحدث، لا أنها تكون

ثابتة و يرفعها وجوب أداء الدين.

و بعبارة أخرى: أن وجوب أداء الدين أو وجوب حفظ المال عقلا يكون مساوقا لتحصيل المال زمانا، فهو مانع عدم حدوث الاستطاعة بهذا المال، بل سيأتى بيان أن تأخر حدوث الدين عن تحصيل المال مانع من تحقق الاستطاعة حدوثا، فانتظر. ثم إنه قد يدعى تقدم الأسبق زمانا من الوجوبين فإنه كما قيل من مرجحات باب التراحم. لكنه يشكل بأن تقدم الأسبق زمانا لو سلم، فهو الأسبق زمانا من حيث

(١)- وهو السيد الشاهرودى رحمه الله كما فى تقريرات بحثه (كتاب الحج، ج ١: ص ١١٩).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٨٠

كان عليه الحج ان وجد الاستطاعة.

الواجب كما يمثل له فى تراحم وجوب القيام للركعة الاولى و وجوبه للثانية مع عدم قدرته إلا على قيام ركعة واحدة. أما الواجب المتحدان زمانا لكن كان وجوب أحدهما متأخرا عن الآخر فلا يكونان موردا لهذه الكبرى لانتفاء ملاكها المدعى فيهما، لأن الوجه المدعى هو أن الزمان السابق هو زمان فعلية أحد الحكمين، إذ الحكم المتأخر انما يكون فعليا فى زمانه لا فى أسبق منه، فيكون الحكم السابق بلا- مزاحم. و من الواضح، ان زمان فعلية الحكم هو زمان فعلية متعلقه، فمع تأخر متعلقه لا يكون فعليا و داعيا إليه فى زمانه السابق. و من هنا قال صاحب العروة: «و يحتمل تقديم الأسبق منهما فى الوجوب لكنه أيضا لا وجه له كما لا يخفى «١»». نعم، لو كان الواجب فى أحدهما سابقا عليه فى الآخر كان لتقديمه وجه عرفته. لكنه نوقش فيه فى محله بانه و إن لم يكن الوجوب اللاحق محركا فعلا- نحو متعلقه لكن يحدث فى الزمان السابق عليه المقارن لزمان الوجوب السابق وجوب عقلى يحفظ القدرة على الواجب المتأخر من باب حفظ الغرض الملزم، فيقع التراحم بين الوجوبين الشرعى و العقلى.

و بالجملة، لم يثبت الترجيح بالأسبقية زمانا فى باب التراحم.

ثم إنه لو وصلت النوبة الى التراحم بين وجوبى الحج و أداء الدين إما بدعوى تقييد كل منهما بالقدرة شرعا، أو بدعوى عدم تقدم وجوب الدين و إن كان فعليا مطلقا لإنكار الكبرى و عدم تمامية دعوى تقدم الأسبق، كما عرفت.

(١)- اليزدى، محمد كاظم: العروة الوثقى / الشرط الثالث: الاستطاعة من حيث المال، المسألة ١٧.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٨١

[الرابع توفر المئونة الكافية]

الرابع: توفر المئونة الكافية

فقد يدعى تقديم أداء الدين لأهميته، فان حق الناس أهم من حق الله تعالى، و الدين حق للناس و الحج حق لله تعالى، و لو أقل من احتمال أهميته الموجب لتعيينه فى مقام التراحم.

و لكنه يشكل، بأن أهمية حق الناس بلحاظ أن من له الحق- فى مورد حق الله- أرحم و أعطف ممن له الحق- فى مورد حق الناس-، فالاهتمام يكون بالثانى أشد. و هذا لا يرتبط بأهمية أحد الواجبين من الآخر بملاكه و مصلحته، بل يرتبط بعالم المطالبة و المؤاخذه فى يوم القيامة. مع أنه إنما يكون أهم فى مورد العصيان بحيث تترتب المؤاخذه على المطالبة، فإن فرض تقديم الحج لم يكن صرف المال فيه عصيانا لوجوب أداء الدين كى تترتب المؤاخذه على مطالبة الدائن، فيهتم بها أكثر من مطالبة الله الرءوف لسقوط وجوب ادائه بالمزاحمة.

فلا وجه لاختذ الأهمية المترتبة على العصيان مرجحا لإبقاء الأمر به وإسقاط الأمر بالحج. وإذا لم تثبت الأهمية من هذا الوجه فدعوى أهمية وجوب الحج لانه من أركان الاسلام و دعائم الدين قريية «١» جدا. فتدبر.

هذا تمام الكلام بلحاظ مقتضى القاعدة، أما الكلام بلحاظ الدليل الخاص فتحقيقه:

أنه وردت في المقام روايتان:

إحدهما: رواية معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل عليه

(١) - توقف في ذلك السيد الاستاذ للتشكيك في استنزام هذه الآثار الأهمية من حيث الملاك والغرض.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٨٢

أن يكون له ما يمون عياله حتى يرجع، فاضلا عما يحتاج إليه. و دين أ عليه ان يحج، قال: «نعم، إن حجة الاسلام واجبة على من أطاق المشى من المسلمين ...» (١).

و الأخرى: رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال أبو عبد الله عليه السلام: «الحج واجب على الرجل، و إن كان عليه دين «٢»».

أما رواية معاوية، فهي ظاهرة في وجوب كلا الأمرين وفاء الدين والحج، و انه يلزمه اداء الدين بالمال والحج ماشيا، فهي لا دلالة لها على ما نحن فيه لعدم ارتباطها بمورد المزاحمة.

و أما الأخرى، فهي ظاهرة في وجوب الحج مطلقا لمن كان عليه دين، إلا ان اطلاقها يقيد بمقتضى ما عرفت من القواعد، فتحمل على صورة عدم المطالبة فعلا و الوثوق من الاداء فيما بعد، بحيث لا يكون هناك وجوب فعلى باداء الدين أو بحفظ المال. فتدبر.

استدراك: جاء في تعليقه المحقق النائيني قدس سره على «العروة «٣»» وجه آخر لتقديم وجوب الدين على الحج، و هو ان الرجوع إلى كفاية معتبر في الاستطاعة و شرط في وجوب الحج، و هذا ينتفى بصرف المال في الحج، إذ يجب عليه وفاء الدين إذا رجع من الحج و هو غير مالك لما يفى به، فلا يكون رجوعه رجوعا إلى كفاية لعدم تمكنه من وفاء دينه. و قد تابعه عليه غيره.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١١: من ابواب وجوب الحج و شرائطه، ح ١.

(٢) - المصدر / باب ٥٠: من ابواب وجوب الحج و شرائطه، ح ٤.

(٣) - النائيني، محمد حسين: تعليقه العروة الوثقى، ص ١٠٩ / المسألة ١٦، ط مطبعة العرفان.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٨٣

لو قصر ماله عن ذلك لم يجب عليه. و لو حج عنه من يطيق الحج، و لكنه يشكل: بان ذلك انما يتم لو كان ملزما عرفا بأداء دينه بعد رجوعه بحيث يقع في مشقة مطالبة الدائن و حرجها، فانه لا يجب عليه الحج حينئذ لانتفاء شرطه و هو القدرة العرفية، لان في صرف المال في الحج عسرا عليه و مشقة. إلا أن ذلك ليس منظورا في كلامه، بل نظره إلى منافاة نفس وجوب اداء الدين الحادث فيما بعد لحصول شرط وجوب الحج و إن لم يستلزم عدم الوفاء العسر و الحرج. و كلامه على هذا غير تام، لأن وجوب أداء الدين لا يعقل ان يزاحم وجوب الحج و يرفع موضوعه، لأن الحج إذا اقتضى صرف المال فقد اقتضى ارتفاع موضوع وجوب الاداء في وقته، لعدم القدرة على الاداء، فيكون الرجوع رجوعا الى كفاية لعدم وجوب الوفاء بعد الرجوع.

و بالجملة، إذا وجب الحج و امتثل المكلف كان رجوعه رجوعا إلى كفاية، إذ لا يجب عليه الوفاء بعد الرجوع، فلا يعقل ان يكون وجوب اداء الدين مزاحما لوجوب الحج لارتفاعه به.

قوله قدس سره: «أو كونه مانعا إلا مع التأجيل، أو الحلول مع عدم المطالبة».

لا يظهر الفرق بين هذا القول و القول الثانى الذى عبّر عنه بقوله: «أو عدم كونه مانعا إلا مع الحلول و المطالبة» فان كلا التعبيرين يؤدي

المانعية في صورة واحدة و عدم المانعية في صورتين، فالتفت.

قوله قدس سره: « [المسألة ١٧]: لا فرق في كون الدين مانعا من وجوب الحج بين أن يكون سابقا على حصول المال بقدر الاستطاعة، أو لا».

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٨٤

لم يسقط عنه فرضه، سواء كان واجد الزاد والراحلة أو فاقدهما. ولا إشكال في اعتبار استمرار الاستطاعة و بقائها بقاء طبيعيا، فلو زالت بعارض غير اختياري ارتفع وجوب الحج، لا من جهة اعتبار الاستطاعة بقاء، بل من جهة ان زوالها في الاثناء لا عن اختيار يكشف عن عدم حصول الاستطاعة من أول الأمر، لأن معنى الاستطاعة هو القدرة على الحج بهذا المال أو عرفا على اختلاف الوجوه في تحديدها، فإذا مات أو تلف المال لا عن عمد يكشف عن انه لم يكن قادرا على الحج من أول الأمر.

نعم، لو كان التلف عن اختيار لم يكن ذلك رافعا للوجوب لأنه لا يكشف عن عدم القدرة على الحج من أول الأمر، بل كان قادرا لكنه رفع القدرة، و على هذا فإذا حدث الدين لا عن اختيار، كضمان التلف غير العمدي، كان مانعا عن وجوب الحج كالدين من أول الأمر، لانه رافع لموضوع وجوب الحج على ما تقدم بيانه مفصلا.

قوله قدس سره: « [المسألة ١٨]: إذا كان عليه خمس ...».

هذا الحكم واضح، إذ لا فرق في الدين بين انواعه من حيث الدائن و من له الحق.

قوله قدس سره: «و إن كان الحج مستقرا عليه ...».

بما ان وجوب الحج المستقر غير مقيّد بالاستطاعة شرعا يقع التراحم بينه و بين وجوب اداء الدين أو وجوب حفظ المال- في مورد ثبوته- و حيث لم يثبت ترجيح الدين لأهميته لانها غير ثابتة، كما لم يثبت أهمية وجوب الحج و

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٨٥

كذا لو تكلف الحج مع عدم الاستطاعة. و لا يجب على الولد بذل الترجيح بأسبقية الزمان لا دليل عليها، تعين الالتزام بالتخير كما هو الحال في مطلق موارد التراحم مع عدم ثبوت المرجح.

نعم، تقديم الدين أحوط لاحتمال أهميته بما هو المعروف و المشهور على الالسنه من أن حق الناس أهم من حق الله تعالى. فتدبر.

قوله قدس سره: «و أما إذا كانا في عين ماله فلا اشكال في تقديمها على الحج».

لعدم تحقق الاستطاعة بالمال الموجود لديه بعد ان كان ببعضه متعلقا لحق الغير أو ملكه جميع معانى الاستطاعة، كما هو واضح.

قوله قدس سره: «سواء كان مستقرا عليه».

لا يخفى أنه مع الاستقرار عليه يقع التراحم بين وجوب الحج و حرمة التصرف بمال الغير أو المال المتعلق لحق الغير- فانها المانع من صرف المال في الحج-، لان وجوب الحج الفعلي يدعو الى الاتيان بمتعلقه كيفما كان ما دام قادرا عليه عقلا.

كما ان حرمة التصرف في المال تدعو الى تركه المساوق لترك الحج. فليس تقديم الخمس أو الزكاة على الحج مما لا اشكال فيه و من الامور الضرورية، بل هو بيتنى على فرض تقدم الحرمة للأهمية.

و دليلنا على أن المقام من موارد المزاومة أنه لو تراحم الخمس أو الزكاة مع واجب مهم جدا، كحفظ نفس الغير، فانه لا اشكال في جواز التصرف بالمال و ارتفاع الحرمة. فإرسال المتن الحكم بالتقديم إرسال المسلمات و متابعة المعلقين له

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٨٦

ماله لوالده في الحج.

لا يخلو عن مسامحة.

قوله قدس سره: «و لو حصلت الاستطاعة و الدين و الخمس و الزكاة معا فكما لو سبق الدين».

لم يظهر المقصود بهذه العبارة، بعد ان تقدم منه بيان تقدم الدين على الحج سواء كان لاحقا أو سابقا. فتدبر. قوله قدس سره: «[المسألة ١٩]: فالظاهر عدم منعه عن الاستطاعة».

لأن وجوب أداء الدين غير ثابت فعلا، كما أنه لا وجوب يتعلق بحفظ المال من باب تحصيل الغرض الملزم، إذ لا يحكم العقل ولا العقلاء بذلك، إذ لا يعلم بقاء المال هذه المدة ولو مع الحفظ العادي، فيكون وجوب الحج فعلا بلا مزاحم يرفع موضوعه. قوله قدس سره: «فمثل ذلك لا يمنع من الاستطاعة».

لرجوعه إلى اشتراط عدم المطالبة أو إسقاط حق المطالبة، ومعه لا يكون وجوب الاداء فعليا كما لا يكون سببا لحكم العقلاء بوجوب حفظ المال، فلا يزاحم وجوب الحج وجوب آخر. قوله قدس سره: «و كالدين ممن بناؤه على الابراء إذا لم يتمكن المديون من الاداء».

يعنى لا يتمكن فى ظرف الاداء. والوجه فيه: أن وجوب أداء الدين ليس فعليا كما أنه لا يحكم العقل فعلا بلزوم حفظ المال للمحافظة على الغرض الملزم فى ظرفه لفرض انه اذا لم يكن لديه مال ببرئه الدائن من الدين، فيكون وجوب المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٨٧

[الخامس إمكان المسير]

الخامس: إمكان المسير

الحج فعليا بلا مزاحم. ومعه لا وجه لما ورد فى تعليقه المحقق النائيني «١» و تابعه غيره من الاستشكال بحصول الاستطاعة فى الفرض و توقف حصولها على الابراء فعلا، إذ لم يثبت مانعية الدين للاستطاعة بدليل خاص كى يتمسك بإطلاقه، بل ثبتت باعتبار استلزام وجوب الأداء أو وجوب الحفظ الذى يستتبعه ملاك وجوب الاداء لارتفاع الاستطاعة، فيرتفع الحج. وقد عرفت انتفاء المانع فى الفرض، فالالتزام بما فى المتن متعين.

قوله قدس سره: «[المسألة ٢٠]: هل يجب عليه الفحص أم لا؟».

الوجه فى عدم وجوب الفحص هو كون الشبهة موضوعية. والمقرر فى محله عدم لزوم الفحص فيها و كون المرجع فيها البراءة. والوجه فى وجوبه أمران:

احدهما: ما تعرض له الشيخ قدس سره فى رسائله «٢» من استثناء بعض الواجبات عن قاعدة عدم وجوب الفحص فى الشبهة الموضوعية، وهى الواجبات التى يغلب عدم العلم بموضوعاتها بدون الفحص و مثل له بالحج و الخمس و الزكاة، فيلزم من اجراء البراءة فى الشبهة الموضوعية فيها قبل الفحص ثبوت الحكم فى موارد نادرة و هو تعطيل للحكم. ولكن هذا المعنى كبرويا مسلم لكنه ممنوع صغرويا، اذ ليس العلم بثبوت

(١) - النائيني، محمد حسين: تعليقه العروة الوثقى، ص ١١١/ المسألة ١٩، ط مطبعة العرفان.

(٢) - الأنصارى، المحقق الشيخ مرتضى: فرائد الاصول، ص ٣١٠، الطبعة الحجرية.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٨٨

و هو يشتمل على الصحة، و تخلية السرب، و الاستمساك على الاستطاعة يتوقف غالبا على الفحص بحيث يلزم اختصاص الحكم بوجوبه بالافراد النادرة لو جرت البراءة مع الشك بدون الفحص، فكثير من الناس يعلم بثبوت استطاعته، كأن يصل إليه مال كثير أو كان من عادته حساب أمواله دائما و ليس ذلك فردا نادرا كما لا يخفى. فلا يلزم من اجراء البراءة تعطيل الحج.

الثانى: ما التزم به المحقق النائيني «١» من ان المورد الذى يمكن رفع الشك فيه بدون إتعاب و مئونة اصلا لا يكون مشمولاً لأدلة

الاصول العملية، فلا يقال لمن لا يعلم بطلوع الشمس إذا كان قادرا على المعرفة بمجرد رفع رأسه او فتح عينيه انه غير عالم، فلا يشملها دليل الاستصحاب.

ولا يخفى ان هذا الوجه لو سلم في نفسه فانما يتم فيما نحن فيه لو فرض ان الفحص لا يحتاج الى مئونة أصلا، كأن يكون له وكيل يعرف مقدار ماله فيتوقف علمه بمقدار ماله على سؤال وكيله فقط. أما إذا احتاج الى مئونة فلا يتم فيه الوجه المذكور، ولعله الغالب في موارد اشتباه الموضوع. وعلى هذا، فمع الشك يرجع الى البراءة نعم الفحص أحوط بلا كلام. قوله قدس سره: «[المسألة ٢١]: فهو كما لو شك في امواله الحاضرة تبقى إلى ما بعد العود أو لا؟». تابع كثير من المحشدين على الكتاب فتوايا الماتن في هذا الحكم. وخالف بعضهم «٢» بدعوى: ان الفرق بين الصورتين واضح، والتحقيق يقتضى ذلك، لأن

(١)- الكاظمي، الشيخ محمد على: فوائد الاصول، ج ٤: ص ٣٠٢، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢)- هو السيد البروجردى رحمه الله.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٨٩

الراحلة، و سعة الوقت لقطع المسافة.

المعتبر في تحقق الاستطاعة بالرجوع الى كفاية ليس ملكية مقدار من المال كى يستصحب بقاء المال الغائب كما يستصحب الحاضر. وإنما المعتبر هو ملكية المال مع الاستيلاء الفعلى عليه بالتصرف فيه في أمر معاشه حتى يصدق الرجوع الى كفاية. وهذا المعنى أعنى الاستيلاء الفعلى يمكن اثباته في المال الحاضر بالاستصحاب الاستقبالي دون المال الغائب. وذلك لأن الاستيلاء الفعلى والسلطنة أمر ينتزع عن الاستيلاء الخارجى على المال والاستيلاء الشرعى عليه كبيع وإجارته والصلح عليه، وغير ذلك مما يعود على صاحب المال بالنفع الذى ينهض بحاجته لو رجع وهو متحقق فعلا بالنسبة الى المال الحاضر كما لا يخفى، فاذا شك في بقاءه الى ما بعد الرجوع الملازم للشك في تحقق الرجوع الى الكفاية، استصحب ثبوته فيثبت بالاستصحاب بقاء السلطنة الى ما بعد الرجوع من الحج، فيثبت موضوع «١» الوجوب بالاستصحاب.

أما المال الغائب المشكوك بقاءه فهو فعلا غير مستول عليه لا خارجا لان موضوعه تكويننا المال الموجود والمفروض عدم احراز وجوده. ولا شرعا لان بيع هذا المال أو الصلح عليه أو غير ذلك من انواع المعاملات العائدة بالنفع على

(١)- قد يقال: ان موضوع الوجوب هو الرجوع الى كفاية وهو اثر تكويني للسلطنة لا شرعى فلا يثبت بالاستصحاب إلا بنحو الاصل المثبت ودفعه سيدنا الاستاذ- دام ظله- بان المأخوذ في موضوع وجوب الحج واقع الرجوع الى كفاية لا- عنوانه. و واقعه ليس الا الاستيلاء على مال يمكنه الاستفادة منه وهو نفسه ثابت بالاستصحاب. فتدبر جيدا.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٩٠

فلو كان مريضا بحيث يتضرر بالركوب لم يجب. ولا يسقط المالك مما لا يتحقق من قبل العقلاء ولجهالة وجود المال، واستصحاب بقاءه لا- يرفع الجهالة و كون المعاملة غربية جدا لا- يقدم عليها عاقل. و اذا لم يكن للمالك استيلاء فعلى على المال حتى بعد استصحاب بقاءه، لم يتجه استصحاب الاستيلاء الى ما بعد الرجوع، لليقين بعدم ثبوته فعلا، فكيف يستصحب؟! ولا- معنى لاستصحاب الاستيلاء الثابت قبل الشك في بقاء المال لارتفاعه باليقين بعدمه في حال الشك، فينصل زمان اليقين عن زمان الشك.

نعم، لو فرض أن المال المشكوك بقاءه كان كثيرا بحدّ يصح إقدام العاقل على المعاملة عليه بثمن يسير يكفى في تحقق الرجوع

إلى كفاية، كان الاستيلاء الفعلي على المال ثابتاً، فيستصحب بقاءه كالمال الحاضر.

وجملة القول: أنه لا وجه لنفي الفرق بين الصورتين، بل الفرق بينهما واضح، فلاحظ.

قوله قدس سره: «[المسألة ٢٢]: يجوز له قبل أن يتمكن من المسير أن يتصرف فيه بما يخرج عن الاستطاعة».

لأن موضوع الوجوب مؤلف من التمكن من الزاد والراحلة والتمكن من المسير. فقبل حصول أحد أجزاء الموضوع يمكن اعدام الجزء الموجود لعدم فعلية الوجوب وعدم لزوم المحافظة على الفرض بعد أن لا يكون في ظرفه ملزماً لفقدان شرط الوجوب.

وعليه، فإذا حصل لديه مال بمقدار الزاد والراحلة ولكنه كان ممن لا يتمكن من المسير فعلاً، كما لو كان مريضاً أو محبوساً، جاز له صرف المال فيما

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٩١

باعتبار المرض مع امكان الركوب. ولو منعه عدو، أو كان معضوباً يخرج عن الاستطاعة المالية لعدم حصول الجزء الآخر من الموضوع، فليس الوجوب فعلياً.

هذا هو المنظور في العبارة - كما لا يخفى - وليس المنظور فيها إلى بيان أن الاستطاعة شرط حدوثاً أو حدوثاً، بقاء، فلا يجوز الخروج عنها على الأول و يجوز على الثاني.

فلا وجه لما ذكره البعض (١) من صرف العبارة إلى ذلك واختيار أن الشرط هو الاستطاعة حدوثاً و بقاء مستشهداً على ذلك بسقوط الوجوب لو مات في الاثناء قبل اداء الحج.

وهذا الاستشهاد على المدعى غريب جداً، إذ الأثر الذي يترتب على كون الشرط هو الاستطاعة حدوثاً أو حدوثاً و بقاء هو عدم جواز الخروج عنها اختياراً على الأول و جوازه على الثاني، نظير السفر الموجب للقصر. أما الخروج عن الاستطاعة قهراً بالموت أو بتلف المال بعراض سماوى، فلا كلام في أنه مسقط لوجوب الحج لا من باب أن الاستطاعة شرط حدوثاً و بقاء وإنما من جهة أن ذلك يكشف عن عدم تحقق الاستطاعة على الحج من أول الأمر، فالاستطاعة الحدوثية لم يتحقق لا أنها تحققت و زالت، كما أشرنا إليه فيما تقدم (٢). فلا تصلح صورة الموت شاهداً على كون المعبر في موضوع الوجوب

(١) - هو السيد الشاهرودى رحمه الله كما في تقارير بحثه (كتاب الحج، ج ١: ص ١٢٩)، إلا أنه لم يستشهد على ذلك بالموت و إنما استشهد على المدعى بتلف المال في اثناء الاعمال.

(٢) - لاحظ التعليقة على مسألة ١٧.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٩٢

لا يستمسك على الراحلة، أو عدم المرافق مع اضطراره إليه، الاستطاعة حدوثاً و بقاء. فالتفت.

تنبيه: ثم إننا قد تعرضنا فيما تقدم لبيان وقت وجوب الحج. وقد ذكرنا أن مقتضى اطلاق الآية هو حصول الوجوب بمجرد الاستطاعة المالية.

والذى نريد أن نقوله الآن: أن وقت الوجوب هو الزمان الذى يتمكن فيه الشخص من المسير الى الحج مع انضمام التمكن من الزاد والراحلة و لا يتحقق الوجوب قبله، لأنه كما يعتبر في وجوب الحج التمكن من الزاد والراحلة كذلك يعتبر التمكن من المسير من جهة صحة البدن و الأمن من الطريق. و من الواضح أن الوجوب لا يتحقق إلا بفعلية موضوعه بجميع أجزائه.

و اذا عرفت ذلك، فنقول - أيضاً - أنه مما لا إشكال فيه أنه بمجرد ملكية المال فعلاً يصدق ملكية الزاد والراحلة و يتحقق الجزء من موضوع وجوب الحج و هو استطاعة المال مع أن مصرف هذه الاستطاعة و اعمالها إنما يكون في الحج. فهل القدرة على المسير في ظرف الحج اذا علم بتحققها مع الصحة يصدق تحققها فعلاً أولاً؟، بمعنى: أن المكلف إذا كان فعلاً صحيح البدن يعلم بانه بعد شهر

يفتح الطريق للحجاج ولكنه فعلا مغلوق، فهل يصدق من الآن أنه متمكن من المسير إلى الحج كما يصدق تمكنه من المال فعلا، مع أن أعمال الاستطاعة المالية وغيرها لا يكون إلا في ظرف الحج؟ أو لا يصدق أنه متمكن من المسير إلا في حال انفتاح الطريق؟ التحقيق هو الثاني. و الفرق بين الاستطاعة المالية وغيرها هو أن المال أمر قارّ باق يمكن صرفه بنفسه في شئون الحج في حينه، فيصدق فعلا أنه متمكن من

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٩٣

سقط الفرض.

زاد الحج و راحلته، يعنى من الزاد الذى يصرف فى الحج و الراحلة كذلك. أما الصحة فهى أمر تدريجى، فالصحة الفعلية لا تعمل بنفسها فى الحج عند انفتاح الطريق و إنما الذى يعمل فى وقته هو الصحة فى ذلك الوقت. و عليه فالصحة التى هى شرط وجوب الحج هو الصحة التى يمكن إعمالها فى طريق الحج و السفر إليه كالمال. فلا تتحقق فى فرض الحال إلا عند انفتاح الطريق. و بالجملة: إن كلا من التمكّن من الزاد و الراحلة و المسير من حيث الصحة يعمل فى وقت المسير لا فعلا إلا أن أحدهما يصدق فعلا و هو الزاد و الراحلة عند وجود المال دون الآخر.

و بعبارة أخرى: الوجود يتحقق عند صدق التمكّن الفعلى من المسير إلا أن التمكّن من المسير من جهة الصحة لا يتحقق إلا عند انفتاح الطريق بخلافه من جهة الزاد و الراحلة. فالاختلاف ليس فى نحو تعليق الحكم على كل جزء و نحو أخذ الجزء فى الموضوع، بل فى نحو ثبوت كل جزء خارجا.

و على هذا، يتفرع جواز اعدام المال قبل انفتاح الطريق، لعدم حصول الجزء الآخر من الموضوع و هو التمكّن من المسير من جهة الصحة. فلا يكون الوجود فعليا كما تقدم الإشارة إليه.

و من هنا يظهر الوجه فى فتوى السيد رحمه الله فى «المدارك» (١) بجواز اتلاف المال قبل خروج الرفقة. فالتفت و تدبّر فإن المقام حقيق بالتدبّر.

(١) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٤٤، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٩٤

.....

قوله قدّس سرّه: «و إن كان فعل حراما».

لعله لأجل أنه ترك لمقدمه الواجب و هى واجبه، أو فعل لمقدمه الحرام و هو ترك الحج و هى حرام اذا كانت من الاسباب التوليدية للحرام.

قوله قدّس سرّه: «لأن النهى متعلق بأمر خارج».

لا بنفس «١» التصرف بعنوانه، و قد تقرر أن النهى المتعلق بالشىء بعنوان أمر خارج عن عنوانه الأولى لا يستلزم الفساد كتعلق النهى بالبيع وقت النداء لصلاة الجمعة.

قوله قدّس سرّه: «أمكن أن يقال بعدم الصحة».

لا يعرف له وجه سوى أنه يكون من أكل المال بالباطل، و لكن هذا مخدوش كبرويا و صغرويا.

أما كبرويا، فتحقيقه فى محله حيث يبين المقصود من أكل المال بالباطل و حرمة.

و أما صغرويا، فلأن الباطل المقصود ما يجعل فى قبال المال لا ما يرتبط بالعرض و الداعى و المفروض أن الهبة لا مقابل لها فلا يكون المورد من موارد أكل المال بالباطل.

قوله قدس سرّه: «لم يمنع عن جواز التصرف».

(١)- يمكن أن يكون مراده التفصيل بين صورة الهبة لا بقصد الفرار، فانها غير محرمة و إن كان الترك محرما، فالهبة ملازمة للعنوان المحرم و هذا معنى تعلق النهي بأمر خارج. و بين صورة الهبة بقصد الفرار، فانها تكون محرمة. فتقع فاسدة بناء على ان النهي عن المعاملة تقتضى الفساد، فأتبه.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٩٥

.....

هذا بناء على دعوى أن وقت الوجوب أول كل عام مع اجتماع سائر الشرائط، و قد عرفت البحث فيه و أنه لا دليل عليه سوى ما يذكر من حمل بعض الروايات عليه و هو لا يركن إليه، إذ الحمل تبرّعى لا عرفى كى يكون من الظواهر.

قوله قدس سرّه: «فليس حاله حال من يكون بلده بعيدا عن مكة بمسافة سنتين».

إذ يعلم هنا بعدم سقوط الحج عن مثل هؤلاء و أنه يجب عليهم كما يجب على غيرهم، فيلزمهم السفر الى الحج قبل سنتين لإدراكه.

قوله قدس سرّه: « [المسألة ٢٣]: إذا كان له مال غائب...».

الحكم فى هذه المسألة بفرعيها واضح لا يحتاج إلى بيان.

قوله قدس سرّه: « [المسألة ٢٤]: إذا وصل ماله إلى حد الاستطاعة، لكنه كان جاهلا به أو كان غافلا عن وجوب الحج عليه».

حكم المصنف قدس سرّه فى هذه المسألة باستقرار الحج فى ذمته لانكشاف تعلق الوجوب بذمته.

و فى قبالة حكم المحقق القمى «١» فى اجوبة مسائله- كما حكى عنه المصنف رحمه الله- بعدم الوجوب، لانه عند جهله لا يكون مشمولا للوجوب و موردا له و بعد ارتفاعه ليس واجدا للموضوع.

و التحقيق يقتضى بالتفصيل بين صورة الجهل المركب و صورة الجهل البسيط، فلا يستقر الحج فى ذمته فى الأولى لأنه و إن كان واقعا مالكا للزاد و

(١)- القمى، الميرزا ابو القاسم: جامع الشتات، ج ١: ص ٦٢، الطبعة الحجرية.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٩٦

.....

الراحلة لكنه مع جهله المركب و اعتقاده بعدم ملكيته للمال لا- يكون متمكنا من التصرف بالمال عقلا، فلا تتحقق الاستطاعة لان شرطها التمكّن من التصرف بالمال. و يلحق به صورة الغفلة لنفس الملاك المزبور و يستقر الحج فى ذمته فى الثانية لتمكّنه من التصرف بالمال فعلا، و اجراؤه البراءة لا- ينفى ذلك و إنما يكون معدّرا له فقط، فهو واجد للموضوع فى صورة الجهل البسيط و التردد.

قوله قدس سرّه: «لأن عدم التمكّن من جهه الجهل و الغفلة لا ينافى الوجوب».

قد عرفت منافاته لعدم الموضوع فى حال الجهل المركب و الغفلة لفقدان التمكّن من التصرف عقلا.

قوله قدس سرّه: « [المسألة ٢٥]: إذا اعتقد أنه غير مستطيع فحج ندبا فان قصد...».

ينبغى الكلام فى جهات ثلاث مترتبة:

الجهة الأولى: أن الاستطاعة فى صورة اعتقاد عدم الاستطاعة غير ثابتة، كما عرفت فى المسألة المتقدمة، فلا محل لهذه المسألة، لان الحج غير واجب عليه بعد عدم موضوع الوجوب. و إذا التزمنا بما التزم به المصنف من ثبوت الوجوب حال الجهل المركب فيقع

الكلام فى

الجهة الثانية « ١ » و هى: انه إذا كان قصده امتثال الأمر الندبى من باب الخطأ فى التطبيق أجزأ عن حجة الاسلام. و الوجه فيه هو أنه فى هذه الحال قاصد فى الحقيقة امتثال الأمر الفعلى المتعلق بدمته لكن كان يتخيل أنه الأمر الندبى و هو

(١) - قد يقال: بانه لا معنى للتقييد فى الوجود الجزئى و انما هو من شئون المفاهيم الكلية، و عليه فيما ان الامر الثابت فى الواقع واحد و قد قصده. بعنوان انه ندبى، فلا يكون إلا بنحو الخطأ و تخلف الداعى و هو لا يضر فى صحة العمل، لان الامر الواقعى مقصود حقيقة و إن تخيل القاصد أنه ندبى، لا وجوبى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٩٧

.....

لا يضير، بل يكون من ضمّ الحجر الى جنب الانسان. و بالجمله، فالأمر الوجوبى بالحج مقصود واقعا. أما اذا كان قصده من باب التقييد يعنى يقصد امتثال الأمر الفعلى اذا كان ندبا بهذا القيد، فقد حكم المصنف بعدم اجزائه و لكنه يبتنى على شىء، و هو:

الجهة الثالثة من الكلام و هو: ان المعتبر فى تحقق الامتثال بالعبادة و صحتها عبادة هل الايتان بها مضافة الى المولى بالطريق الواقعى لها التى هى مضافة إليه بواسطته.

و بعبارة اخرى: يلزم فى صحتها الايتان بها مضافة إليه من طريق الأمر الذى يراد امتثاله، او أنه يكفى ربطها بالمولى بنحو ربط و ان كان غير الطريق الذى يربطها به واقعا؟

فعلى الأول، لا يجزى العمل لو أتى به بقصد امتثال الأمر الندبى بنحو التقييد، إذ لم يؤت بالعمل مرتباً بالمولى و مضافاً إليه من طريق الأمر الوجوبى بالحج.

و على الثانى، يجزى العمل لو أتى به كذلك، للايتان بالعمل بنحو عبادى لربطه بالمولى، لأنه قد أتى به بقصد امتثال أمره، فقد وقع بنحو عبادى فيكون مصداقاً للمأمور به، فيكون مجزياً. فالتفت.

قوله قدس سرّه: «و إن كان حجه صحيحاً».

لا وجه لصحته بعد عدم اجزائه عن حج الاسلام و عدم وجود الأمر الندبى « ١ ».

(١) - التزم السيد الخوئى بوجوده بنحو الترتب، فيصح الحج و لا يجزى عن حجة الاسلام لعدم القصد (معتمد العروة الوثقى، ج ١: ص ١٣٩، الطبعة الاولى).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٩٨

.....

قوله قدس سرّه: «لأنه يرجع إلى التقييد».

لتمكنه من قصد أمر الحج الوجوبى، فعدوله عن ذلك و قصده الأمر الندبى يرجع إلى التقييد.

قوله قدس سرّه: « [المسألة ٢٦]: هل تكفى فى الاستطاعة الملكية المترلزلة... ».

أقول: الخيار المشترط:

تارة: يمنع من بيع العين، كبيع الشرط، فإن المتعارف أنه يسلمه العين على أن يدفع البائع الثمن فى المدّة المحددة و يسترجع العين منه. فهذه الصورة خارجة عن محل الكلام إذ لا يملك ما يصرفه فى الحج لعدم جواز بيع العين.

و اخرى: لا يكون مانعا من البيع.

فإن كان الخيار من الحقوق المتعلقة بالعين بأن كان لدى الخيار استرجاع العين أين ما كانت، منع ذلك عن الاستطاعة، لأن العين و ان كانت مملوكة و لكن ملكيتها غير طلقة لانها متعلقة لحق الغير، فلا يصدق عرفا ان «له ما يحج به» لظهور ذلك في ان: «له» ذلك بقول مطلق.

و إن كان من الحقوق المتعلقة بالعقد بان كان لدى الخيار فسخ العقد. فإن كان يعلم أنه يستطيع أداء المال الى البائع لو فسخ في وقته من دون أى مشقة كان مستطيعا بلا كلام، و إن كان يعلم أنه لو فسخ يبقى في كلفه لعدم تهيؤ مال لديه عوض الثمن المطلوب منه، فلا يكون مستطيعا بنظر العرف.

فهذه الصورة هي موضوع الكلام من المعاملة الخيارية فيما نحن فيه.

و قد ذهب المصنف الى التفصيل بين صورة الوثوق بعدم الفسخ، فيجب الحج. و صورة عدمه، فلا يجب.

و الوجه فيه: أنه مع الوثوق بعدم الفسخ يحرز تحقق الاستطاعة، لملكته مال

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٩٩

.....

يفى بالحج مع استيلائه عليه و هو واثق بانه لا يطالب به بعد ذلك، و أما بدون الوثوق فهو لا يحرز تحقق الاستطاعة إذ مع الفسخ عرفت أنه لا استطاعة إذ لا يعد العرف مثل هذا الشخص مستطيعا، فإذا شك في الفسخ استلزم ذلك الشك في تحقق الاستطاعة، فلا يجب عليه الحج، لعدم احراز موضوعه.

قوله قدس سره: «و يمكن أن يقال بالوجوب هنا حيث أن له التصرف في الموهوب فتلزم الهبة».

بل يتعين القول بالوجوب. و لا وجه لدعوى ان التصرف يحقق الاستطاعة، ففعله تحصيل للاستطاعة و هو غير لازم.

و ذلك لأن الاستطاعة حاصله قبل التصرف و بدونه، إذ المفروض أنه يملك مقدار ما يفى بالحج مع تمكنه من التصرف فيه في الحج و لم يتصور شيء رافعا لذلك و مانعا عنه سوى وقوع المكلف في كلفة المطالبة لو رجع أو فسخ، إذ لا مال يؤدي منه. و هذا المعنى يعلم بعدم تحققه بالنسبة إليه، إذ مع صرف المال لا يطالبه أحد، فهو نظير ما لو كان ذا مال يفى منه البائع لو فسخ بعد التصرف في العين و مطالبته بقيمتها.

و بالجملة، المقتضى للاستطاعة في الفرض موجود و المانع عنها مفقود. فلا وجه للتردد أو الاشكال.

قوله قدس سره: «[المسألة ٢٧]: يشترط في وجوب الحج».

مرّ الكلام في ذلك مكررا، فلا نعيد.

قوله قدس سره: «فالظاهر كونه كإتلاف الزاد»

لأنه ايجاد للمانع الراجع للاستطاعة باختياره، فلا يكشف عن عدم

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٠٠

.....

الاستطاعة على صرف المال الموجود لديه في الحج، بل كان مستطيعا لكنه أزال ذلك باختياره. و قد تقدم أن الاستطاعة الحدوثية شرط، لا الحدوثية و البقائية.

ففي مثل الفرض يستقر الحج في ذمته.

قوله قدس سره: «[المسألة ٢٨]: إذا تلف بعد تمام الاعمال مئونة عوده إلى وطنه أو تلف ما به الكفاية».

بما أن الرجوع إلى كفاية مأخوذ في موضوع وجوب الحج دون مئونة عوده إلى وطنه، إذ لا دليل عليها - كما عرفت - سوى دليل نفى

الخرج لا بدّ من إيقاع البحث في تلف كل منهما على حدة.

أما لو تلف مئونة عوده إلى وطنه و كان مما لا- بدّ منه الرجوع إلى وطنه، بحيث يكون البقاء عليه حرجيا- فإنه مع عدم كون البقاء حرجيا عليه فلا شبهة في الإجزاء-، فتقريب الإجزاء في هذه الصورة بأحد وجوه ثلاثة:

الأول: إجزاء المحكوم بالحكم الظاهري عن الواقع، إذ اقدمه على الحج مع احتمال تلف ماله للرجوع عقلايا لا بدّ و أن يكون مستندا إلى استصحاب بقاء المال، فكان وجوب الحج عليه وجوبا ظاهريا. فإجراؤه عن الواقع لا بدّ أن يكون من باب إجزاء المأمور بالأمر الظاهري عن الواقع.

الثاني: واجدية الفعل المأتي به للملاك، إذ لا فرق بينه وبين غيره إلا بعدم تعلق الأمر به لاجل استلزامه العسر، و هو إنما يكون لاجل الامتنان لا لقصور في نفس العمل؛ و إلا فالعمل الحرجي كغيره في كونه واجدا للملاك، فيجزى عن الواقع لحصول فرض المولى به. الثالث: انه مأمور به بالأمر الواقعي و عدم كون استلزامه للعسر المتأخر مع عدم العلم به من أول الأمر لارتفاع الأمر به. إذ أدلة رفع العسر و الحرج انما

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٠١

.....

تجرى في المورد الذي يكون في اجرائها امتنان على العبد برفع المشقة عنه. و جريانها فيما نحن فيه ينافي الامتنان، إذ ارتفاع الأمر عن العمل مع الإتيان به لتخيل تعلقه به يستلزم الإتيان به ثانيا، و وقوع العبد في كلفة العمل مرة ثانية لعدم كون ما أتى به واقعا، و هذا ينافي التسهيل بلا اشكال.

فخلاصة هذا الوجه: هو عدم شمول أدلة نفى العسر لمثل المورد، فيكون العمل مأمورا به، إذ لا دليل على ارتفاع الأمر به. و أما تلف ما به الرجوع إلى الكفاية في وطنه، فالذي يتأتى فيه من الوجوه المذكورة هو الأول لا غير، إذ بعد دخالة الرجوع إلى كفاية في موضوع الحكم يكون دخيلا في الملاك أيضا، فانعدامه يكشف عن عدم تحقق الملاك في العمل كما أنه يكشف عن عدم الأمر واقعا لعدم موضوعه.

نعم، هنا وجه آخر و هو ما أشرنا إليه من ظهور أدلة اعتبار الرجوع إلى كفاية في منافاة عدم الرجوع إلى الكفاية الناشئ من الحج لوجوبه، بمعنى ان عدم الرجوع إلى الكفاية إن كان من جهة نفس أداء الحج و لولاه لما كان كذلك، كان ذلك مانعا عن وجوب الحج، أما إذا كان من جهة أخرى غير الحج بحيث تتحقق و لو لم يحج لم يمنع ذلك من وجوب الحج.

و حينئذ نقول: إن تلف ما به الرجوع إلى الكفاية إن لم يستند إلى أداء الحج بحيث كان بسبب تكويني يتحقق سواء ذهب إلى الحج أو لم يذهب، فلا يكون ذلك كاشفا عن عدم الوجوب، لما عرفت من عدم كونه مانعا عنه. و إن استند إلى أداء الحج بحيث لو لم يذهب لم يتحقق التلف، كشف تحققه عن عدم وجوب الحج عليه لعدم تحقق موضوعه.

قوله قدس سرّه: «و يقرّ به ما ورد».

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٠٢

.....

هذه النصوص «١» أجنبية عما نحن فيه، لكون محط النظر فيها بيان إجزاء هذا المقدار من الأعمال عن الحج لا غير، من دون نظر إلى بقاء الرجوع إلى كفاية و نحوه. هذا مضافا إلى انتفاء الرجوع إلى الكفاية و مئونة العود إلى وطنه بالنسبة إلى الميت، كما لا يخفى، فلا يقاس عليه ما نحن فيه.

قوله قدس سرّه: «بل يمكن أن يقال بذلك إذا تلف في اثناء الحج».

لا- يخفى أن الوجه الأول لا- يتأتى في هذا الفرض لانكشاف الخلاف قبل تامة العمل، فلا- حكم ظاهري حينئذ، إذ لا- مجال

للاستصحاب بعد انكشاف الخلاف. نعم، غيره من الوجوه يجرى، كما لا يخفى. فتدبر.

قوله قدس سرّه: « [المسألة ٢٩]: فلو حصل بالإباحة اللازمة».

لا- يخفى أنه مع عدم اعتبار الملكية في تحقق الاستطاعة لا وجه لاعتبار اللزوم في الإباحة، إذ الوثوق بعدم الرجوع في الإباحة غير اللازمة يكفي في تحقق الاستطاعة، فالتفت.

قوله قدس سرّه: « [المسألة ٣٠]: فالظاهر وجوب الحج عليه».

الظاهر من المتن ثبوت الحكم ولو التزم بتوقف الملكية على القبول، وهذا يتنافى مع ما يأتي منه من عدم لزوم القبول عليه في الهبة، لأنه تحصيل للاستطاعة وهو غير واجب. نعم، هذا الحكم متجه على ما بنينا عليه من كون المعبر مطلق التمكّن على الزاد والراحلة و لو بالواسطة فيلزمه القبول هنا، كما يلزمه القبول في الهبة.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢٦: من ابواب وجوب الحج و شرائطه.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٠٣

.....

قوله قدس سرّه: «فانه ليس له الرد».

لأنه اعدام للاستطاعة، وهو غير جائز.

قوله قدس سرّه: « [المسألة ٣١]: إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يزور الحسين عليه السلام».

لا يخفى أن كلا من المتراحمين إذا كان مطلقاً لم يقيد بالقدرة أو كان منهما مقيداً بالقدرة، فالقاعدة الأولى في باب التراحم تقضى بتقديم الأهم لو كان وبالتخيير لو لم يكن أهم في البين. و أما إذا كان أحدهما مطلقاً والآخر مقيداً بالقدرة شرعاً كان الوجوب المطلق مقدماً على الوجوب المقيد لأنه رافع لموضوعه.

و من أجل ذلك يلتزم بتقدم وجوب الوفاء بالنذر على وجوب الحج لأن الأول مطلق والآخر مقيد بالاستطاعة و هي ترتفع بوجوب الوفاء بالنذر.

و لكن المحقق النائيني « ١ » لم يلتزم بتقدم وجوب الوفاء بالنذر، بل التزم بتقدم وجوب الحج لوجوه ثلاثة:

الأول: أن وجوب الوفاء كوجوب الحج مقيد بالقدرة، فيقدم عليه وجوب الحج لأهميته.

الثاني: أن وجوب الوفاء إنما يكون فيما لم يكن النذر موجبا لتحليل الحرام أو تحريم الحلال في المرحلة السابقة على الوجوب. و النذر هاهنا كذلك، لأنه يستلزم تحليل ترك الواجب و هو الحج و هو حرام، فلا يكون موضوعاً لوجوب الوفاء.

الثالث: أن متعلق النذر يشترط أن يكون راجحاً في نفسه و زيارة

(١)- الكاظمي، الشيخ محمد علي: فوائد الاصول، ج ١: ص ٣٣٠، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٠٤

.....

الحسين عليه السلام غير راجحة لعدم الأمر بها مع وجوب الحج. فوجوب الحج رافع لموضوع وجوب الوفاء بالنذر.

و كل هذه الوجوه مخدوشة:

أما الأول، فلأنه لا دليل على تقييد وجوب الوفاء بالنذر بالقدرة و تحقيقه موكول إلى محله.

و أما الثاني، فلأنه لا دليل على التقييد المذكور، و لو سلم فزيارة الحسين عليه السلام ليست حراماً لأنها ضد خاص للحج، و هو لا

يكون منهيًا عنه مع الأمر بضده.

هذا مع أننا ننقل نظير هذا الكلام في وجوب الحج، فنقول: أن المأخوذ في موضوع وجوب الحج الاستطاعة بحيث يلزم فرض الاستطاعة في المرحلة السابقة على تعلق الوجوب، وهي غير متحققه لمانعية وجوب الوفاء بالنذر عنها، فكل من الوجوبين يرفع موضوع الآخر.

و أما الثالث، فلرجحان زيارة الحسين عليه السلام مطلقاً، فإنه لا يستشكل أحد في رجحانها لمن ترك الحج لو قلنا بتقديم وجوبه. هذا مع أن عدم الرجحان لو سلم فهو من جهة وجوب الحج، وقد عرفت أنه معلق على الاستطاعة المرتفعة بوجوب الوفاء بالنذر، فيكون كل منهما رافعا لموضوع الآخر، فلاحظ «١».

(١) - قد يقرب تقديم الحج على النذر بحكم القاعدة لو قيل بأنه لم يؤخذ في موضوع الحج القدرة الشرعية، بل مجرد ملك الزاد والراحلة مع صحة البدن وتخليه السرب، فلان وجوب الوفاء بالنذر ليس وجوباً ابتدائياً، بل هو الزام بما التزمه الناذر، وبما أنه أخذ في التزام الناذر كونه لله، فلا يمكن أن يلتزم إلا بما يقبل الإضافة لله - ولذا اعتبر الرجحان في متعلق النذر - ومن الواضح أن العمل المستلزم لتفويت الواجب لا يمكن اضافته إليه تعالى، والمفروض أن النذر هاهنا تعلق بما هو مستلزم لتفويت الواجب، فالقصد إليه ملازم -

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٠٥

.....

وعلى هذا، فالقاعدة تقضى بتقديم وجوب الوفاء بالنذر على وجوب الحج، لارتفاع موضوع وجوب الحج بوجوب الوفاء دون العكس. هذا بالنظر إلى القاعدة المقررة في باب التراحم، إلا أن في المقام أمراً يوقفنا عن الأخذ بالقاعدة وهو: أنه لو فرض تقديم وجوب الوفاء بالنذر على وجوب الحج لأجل كونه رافعا لموضوعه لزم لغوية وجوب الحج، إذ كل مكلف يستطيع أن ينذر أن يصلى ركعتين في مسجد بلده يوم عرفه من كل سنة، فيرتفع وجوب الحج عنه مطلقاً، وهذا المعنى لا يتلائم مع أهمية الحج والتأكيد الكبير على الإتيان به حتى بنحو الاستحباب، بل يكون جعل وجوب الحج لغوا لتمكن كل مكلف من التخلص من تعلقه به بواسطة النذر. لأجل ذلك لا محيص عن القول بعدم مشروعية النذر وعدم وجوب الوفاء به.

فما نحن فيه نظير تصحيح المعاملات الربوية ببعض المصححات، كالضميمة ونحوها مما يخرجها عن الربا المنصوص على تحريمه، فإن الالتزام بصحة ذلك يستلزم لغوية تحريم الربا لعدم الإقدام عليه من عاقل حينئذ وهو يناهض شدة التأكيد على حرمة الربا. فتدبر. قوله قدس سره: «يكون من باب المزاحمة».

لا يخفى أن الوجوب المطلق السابق إذا كان تقديمه على وجوب الحج لأجل رفعه موضوع الحج، ونفيه وجوبه بلحاظ أن المنع الشرعي كالعقلي، لم يختلف الحال بين صورة تقدمه على الاستطاعة وصورة تأخره عنها، لأنه إذا حدث

- لقصد ترك الواجب للتلازم بين القصدين ثبوتاً. ومن الواضح أنه لا معنى لاضافة ذلك إليه تعالى، فدليل الوفاء لا ينطبق في هذه الحالة.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٠٦

.....

متأخراً يمنع من استمرار الاستطاعة فيكشف عن عدم تحقق الاستطاعة حدوثاً، لما تقدم من اعتبار استمرار الاستطاعة الحدوثية، بأن لا يحدث ما يرفعها كتلف المال. فحدوث الوجوب كذلك يكشف عن عدم الاستطاعة حدوثاً. فما ذكره في المتن من صيرورة المورد

من موارد المزامحة لا يخلو عن خدشة بعد التزامه بكون الوجوب السابق رافعا لموضوع وجوب الحج، فالتفت.

قوله قدس سره: «فيقدم الأهم منهما».

دون الأسبق زمانا، إذ الأسبقية من جهة زمان الوجوب ليست من المرجحات، كما تقرر في محله حتى عند من يلتزم بالترجيح بالأسبقية، فان نظره إلى ترجيح الأسبق من جهة زمان الواجب لا الوجوب، مع أن الترجيح بذلك ممنوع - كما تقرر في محله - وقد أشرنا إلى وجه الترجيح بها و منعه فيما تقدم.

قوله قدس سره: «[المسألة ٣٢]: النذر المعلق على أمر قسما».

بعد أن فرق المصنف قدس سره بين صورة تقدم الوجوب على الاستطاعة وتأخره عنها فلا اشكال يظهر الأثر لقسمي النذر، فان الوجوب على الأول لا يتحقق إلا بعد مجيء المسافر. بخلافه على الثاني فانه يتحقق قبل ذلك لكنه يتعلق بالعمل على ذلك التقدير كالواجب المعلق. فلو حصلت الاستطاعة قبل مجيء المسافر وجب الحج على الأول دون الثاني لمانعية الوجوب الفعلي من انعقاد الاستطاعة بخلاف الأمر على الأول لعدم الوجوب الفعلي.

و أما ما استشكل به المحقق النائيني «١» على التفرقة المذكورة بأن الواجب المعلق على التحقيق ليس إلا قسما واحدا. و ليس ما سماه بعضهم بالواجب

(١) - النائيني، محمد حسين: تعليقه العروة الوثقى / كتاب الحج: المسألة ٣٢، ط مطبعة العرفان.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٠٧

.....

المعلق إلا قسما من الواجب المشروط لا قسيما له، فلا ثمره في التفرقة بين القسمين.

فلا يرجع إلى محصل، لأن نظر المصنف قدس سره ليس إلا إلى اثبات سابقية الوجوب على حصول المعلق عليه في فرض دون آخر و استفادة الثمرة من ذلك، و إرجاع الواجب المعلق إلى الواجب المشروط لا يضير في ذلك، لأن من يرجع المعلق إلى المشروط انما يدعى كون الوجوب فيه مشروطا بالمعلق عليه بنحو الشرط المتأخر، و لازم ذلك سبق الوجوب على الشرط، فلا يختلف الحال في هذا النحو من النذر بين إرجاعه إلى الواجب المشروط بالشرط المتأخر أو جعله من الواجب المعلق لا المشروط.

قوله قدس سره: «[المسألة ٣٣]: إذا لم يكن له زاد و راحلة، و لكن قيل له حج و على نفقتك».

تعرض المصنف قدس سره في هذه المسألة إلى صورة بذل المال للحج.

و تحقيق الكلام فيها بنحو يرتفع عنها الإجمال أن يقال: أن الوجوه المحتملة في ما هو المعتبر في باب الاستطاعة ثلاثة:

الأول: أن يكون المعتبر مطلق التمكّن العرفي من الزاد و الراحلة، و قد مرّ تقريب هذا الوجه و اختياره سابقا.

الثاني: أن يكون المعتبر هو الاستيلاء الفعلي على الزاد و الراحلة و لعل ذلك يمكن دعوى استفادته من التعبير ب: «أن يكون عنده زاد و راحلة» لظهور عنده في معنى غير الملكية، بل في السلطنة، كما ذكره الشيخ الأعظم في بعض كلماته في «المكاسب».

الثالث: أن يكون المعتبر هو الملكية الفعلية للزاد و الراحلة مع الاستيلاء

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٠٨

.....

الفعلي عليهما، لا مجرد الملكية؛ و لذا لا تتحقق الاستطاعة بملكية مال ممنوع من التصرف فيه من قبل غاصب أو نحوه.

ثم إن البذل تارة يكون بنحو الإباحة. و اخرى يكون بنحو التملك.

فإن بنينا على كون المعتبر هو الأولى، كانت صورة البذل بنحوها من مصاديق الاستطاعة، للتمكّن العرفي من الزاد و الراحلة بالبذل

سواء كان بنحو الإباحة أو التملك، فتكون روايات البذل متضمنة لحكم مصداق من مصاديق الاستطاعة. وإن بنينا على الثاني، كان البذل بنحو التملك خارجا عن الاستطاعة لعدم الاستيلاء الفعلي بمجرد التملك، بل هو يتوقف على القبول. بخلاف صورة البذل بنحو الإباحة لأن الاستيلاء على المال يتحقق بمجرد الإباحة، فيكون مصداقا من مصاديق الاستطاعة. وعليه، فنصوص البذل إن كانت تتكفل ببيان حكم البذل بنحو الإباحة كانت متضمنة لبيان حكم على وفق القاعدة. وإن كانت تتكفل ببيان حكم البذل بنحوه كانت متضمنة لبيان حكم على خلاف القاعدة.

وبما أن النظر في بعضها إلى بيان حكم من لم يحج مع البذل من دون نظر أولى إلى البذل و حكمه، كما ورد في بعضها تطبيق عنوان المستطيع على من عرض عليه الحج، فلا ظهور لها في كونها مسوقة لبيان حكم يخالف القاعدة، بل لا إطلاق لها من جهة نفس البذل و حكمه لعدم كونه موضع النظر في البيان، بل التطبيق المذكور يمكن أن يكون قرينة على التقييد بغير صورة التملك لو فرض ثبوت الإطلاق، لظهور التطبيق في كونه تطبيقا حقيقيا لا تعبديا و ملائمة ذلك مع بعض أفراد البذل.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٠٩

.....

لأجل ذلك يتعين الاقتصار على صورة البذل بنحو الإباحة، لأنه القدر المتيقن، فلا يسرى الحكم إلى البذل بنحو التملك. وإن بنينا على الثالث، فالبذل بكلا صورتيه خارج عن الاستطاعة المعتمدة، لعدم الملكية الفعلية بالبذل، فالنص المتكفل لحكمه يتكفل حكما على خلاف القاعدة. و لا- محيص حينئذ عن الالتزام بكون تطبيق الاستطاعة الوارد في بعض نصوص البذل تطبيقا تعبديا لا حقيقيا.

وعليه، فيتجه الحكم بلزوم الحج في صورتى البذل لظهور: «عرض عليه الحج» في الأعم «١» منهما دون خصوص صورة الإباحة مع عدم الصارف. و على هذا، لو ملكه المال لأجل الحج وجب عليه القبول.

والذى يظهر من المصنف قدس سره هو البناء على الوجه الثالث لاختياره عموم الحكم لصورتى الإباحة و التملك، مع عدم التزامه بالوجه الأول قطعاً، لأنه لا يلتزم بلوازمه- كما لا يخفى على من لاحظ فتاواه في مسائل الاستطاعة التى بأيدينا- و لكنه صرح ان ثبوت الحكم لأجل صدق الاستطاعة و هو خلف التزامه بأن معنى الاستطاعة ما عرفت. و لا نعرف له توجيها لانحصار وجوه الاستطاعة بما ذكرنا.

قوله قدس سره: «و لا بين كون الباذل موثوقا به أو لا».

قد يستشكل في صحة الحكم في صورة عدم الوثوق بعدم الرجوع، لأن نصوص البذل و إن كانت مطلقة من هذه الجهة، إلا أن ظهورها في كون الموضوع

(١)- الوجه فيه هو ترك الاستفصال من السائل الدال على إرادة العموم بعد تردد المفهوم بين فردين و لا متيقن منهما بحسب الإرادة و لا الدلالة، لا الإطلاق لانتفائه كما عرفت. ذكر ذلك سيدنا الاستاذ- دام ظلّه-

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١١٠

.....

هو عرض الحج المستمر مما لا يخفى، فمع الشك في الاستمرار يشك في حصول موضوع الحكم. و التحقيق أن يقال: إنه إن بنينا على أن ثبوت الحكم في صورة إباحة النفقة على مقتضى القاعدة، كما هو مقتضى الوجه الأول و الثانى، فلا بد من التفصيل بين صورة الإباحة التدريجية، كأن يدعو للحج معه و يبذل له النفقة تدريجا بتدرجية السفر و العمل. و صورة الإباحة الدفعية بأن يدفع له مبلغا من المال يكفيه للحج و يبيح له التصرف فيه.

ففى الثانى يجب الحج، لأنه مستول فعلا على مقدار الزاد و الراحلة و يشك فى بقاء الاستيلاء عليه لشكه فى رجوع الباذل فيستصحبه، فيثبت الموضوع تعبدا.

و فى الاوّل لا يجب الحج، لعدم تأتى الاستصحاب لعدم الاستيلاء الفعلى على المال كى يستصحب بقاءه لأن إباحة المال تدريجية، كما هو الفرض.

و أما لو بنينا على أن ثبوت الحكم على خلاف القاعدة، فحيث انه لا اطلاق للنص من جهة الوثوق بعدم الرجوع عن الإباحة و عدمه لاين النظر فيه إلى جهة أخرى، و القدر المتيقن منه صورة الوثوق، فصوره عدم الوثوق لا دليل على ثبوت الحكم فيها لإجمال النص الموجود فى المقام، فهى خارجة من أول الأمر عن الحكم فلا مجال حينئذ للأصل و نحوه. فالتفت.

قوله قدس سرّه: «و لو كان له بعض النفقة فبذل له البقية و جب أيضا».

هذا يتم لو كان ثبوت الحكم فى صورة البذل بمقتضى القاعدة، لصدق الاستطاعة ببذل بقية النفقة. أما لو كان ثبوته بالنص على خلاف القاعدة، فيشكل الحكم المذكور لعدم صيرورته مستطعا ببذل البقية، و عدم كونه ممن

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١١١

.....

عرض عليه الحج لظهوره فيمن عرض عليه تمام نفقة الحج لا بعضها.

و من هنا يظهر الحكم فيما لو بذل له نفقة الذهاب دون الاياب، بظهور عرض الحج فى العرض المتعارف و هو عرض نفقة الذهاب و الإياب دون نفقة خصوص الذهاب. و لعل تقييد عدم وجوب القبول بما إذا لم يكن لديه نفقة العود، كما فى المتن - فلعله - لأجل صدق العرض عليه بمجرد بذل نفقة الذهاب، كما يصدق ببذل بعض النفقة، فلاحظ.

قوله قدس سرّه: «و كذا لو لم يبذل نفقة عياله».

لأن ملكية ما يخلفه على عياله معتبرة فى وجوب الحج فمع عدمها لا يجب و إن تحققت الاستطاعة.

قوله قدس سرّه: «أو كان لا يتمكن من نفقتهم مع ترك الحج».

هذا لا يمنع من عدم الوجوب لما عرفت من اعتبار ذلك بعنوانه فى موضوع وجوب الحج، فمع عدمه لا يجب الحج لعدم تحقق تمام موضوعه.

قوله قدس سرّه: « [المسألة ٣٤]: وجهان».

الأقوى هو المنع، لأنه يجب عليه العمل لتحصيل ما يفى به دينه و لا يجوز له التوانى عن ذلك، فهو غير متمكن من المسير و إن تمكن من الزاد و الراحلة بالبذل.

و وجه عدم المنع: أن ثبوت وجوب الحج عند البذل بالتعبد لا على وفق القاعدة، فلا يشترط فيه سائر شروط الحج.

و يندفع: بأن غاية ما ثبت هو تنزيل البذل منزلة الاستطاعة من حيث الزاد و الراحلة دون سائر الجهات، فهى تبقى معتبرة فى الحج و عدمها رافع لوجوب

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١١٢

.....

الحج لعدم موضوعه. فلاحظ.

قوله قدس سرّه: « [المسألة ٣٥]: لا يشترط الرجوع إلى كفاية فى الاستطاعة البذلية».

لأن اشتراطها انما يكون فى الفرض الذى يكون الحج سببا لعدم الكفاية و الأمر فى الاستطاعة البذلية ليس كذلك، كما لا يخفى.

قوله قدس سرّه: « [المسألة ٣٦]: و جب عليه القبول».

لما تقدم من نصوص البذل، لصدق عرض الحج عليه.

قوله قدس سره: «و كذا لو وهبه و خيره بين أن يحج به، أو لا».

الظاهر إرادة التخيير في صرف المال في الحج أو في شيء معين آخر، كالزيارة مثلا، بحيث يكون الحج واجبا تخييريا ليصدق عرض الحج عليه. و العبارة لا تؤدي ذلك لكون الظاهر منها إرادة التخيير بين صرف المال في الحج و عدم صرفه و هذا يرجع إلى الإطلاق و عدم الإلزام بالحج و لو تخيرا و حكمه عدم وجوب القبول لا وجوبه.

قوله قدس سره: «فالظاهر عدم وجوب القبول».

لعدم صدق الاستطاعة بهذه الهبة، كما لا ينطبق عليه عنوان من عرض عليه الحج. فلاحظ. و هذا يبتنى على كون الحكم في صورة البذل على خلاف القاعدة.

قوله قدس سره: «[المسألة ٣٧]: لو وقف شخص لمن يحج أو أوصى ...».

هذا الفرع يتصور على نحوين:

الأول: أن يكون الوقف للحج بمعنى يصرف النماء في أداء فريضة الحج، فللولي بذله لمن يشاء، فإذا بذله وجب الحج على المبدول له لأنه من مصاديق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١١٣

.....

عرض الحج عليه.

الثاني: أن يكون الوقف لمن يريد الحج و يقصده، فالمكلف إذا لم يقصد الحج كان خارجا عن موضوع الوقف و لم يكن من مصاديق الموقوف عليه و له ذلك، إذ لا يلزمه أن يصير نفسه من أفراد موضوع الوقف و معه لا يجوز للولي بذل المال له، لأنه غير مورد الوقف.

قوله قدس سره: «و كذا لو أوصى له بما يكفيه الحج بشرط أن يحج».

لا يخفى أنه ليس المقصود من الشرط الضمني كونه التزاما ظرفه العقد، إذ قد يكون أداءه بلفظ خارج عن إنشاء العقد، كان يقول: «بعتك هذا الكتاب و اشترطت عليك أن تطالعه كل يوم». فإن جملة «بعتك هذا الكتاب» هي إنشاء العقد و هي غير جملة «اشترطت ...». كما انه لا يرجع إلى تقييد الموضوع في العقد، بحيث يكون موضوع المعاملة في المثال السابق هو الشخص المطلق كل يوم، فإنه مما لا يلتزم به شرعا و لا عرفا لعدم بطلان العقد بتخلف الشرط مع استلزام ذلك للبطلان.

إذن، فما هو ارتباط الشرط بالعقد؟ الظاهر كون ارتباطه برجوع الاشتراط إلى بيان ان له حق الخيار في فسخ العقد عند تخلف الشرط، فهو من باب اشتراط حق الخيار على هذا التقدير.

و لا يخفى - أيضا - أن الوصية انما تنفذ فيما كان الموصى به أمر يرتبط بباب سلطنة الموصى على ماله فيجعل الوصى كالوكيل في التصرفات. أما إذا كان الموصى به أمر على الوصى و من اعماله الخاصة، كأن يوصيه بأن يصوم عنه أو يصلى عنه، فلا تنفذ هذه الوصية.

و على هذا، فشرط الحج على الموصى له بما يكفيه للحج:

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١١٤

.....

تارة: يكون المقصود منه ما هو خلاف ظاهر العبارة من تقييد موضوع الموصى له، فيجب عليه الحج، لانه يصدق عليه انه ممن عرض عليه الحج.

و اخرى: يكون المقصود منه ما هو ظاهرها من إرادة الاشرط الضمنى خارجا عن أصل التملك، فهو لا وجه له من جهتين:

الأولى: أنه عمل يقوم به نفس الشخص و عليه خاصة، فلا تنفذ في حقه الوصية و لا يلزمه القبول.

الثانية: انه لا معنى لاشترط الخيار على تقدير تخلف هذا الشرط لموت الموصى فى ذلك الفرض إلا أن يدعى ثبوت ذلك الحق لورثته.

هذا من جهة نفوذ نفس الوصية و صحة الشرط، أما جهة وجوب الحج عليه بذلك من باب عرض الحج عليه، فالحق أنه لا يجب عليه، إذ لا يصدق عليه أنه ممن عرض عليه الحج، لأن تملك المال أو بذله كان بقول مطلق بدون تقييد له بصرفه فى الحج لأنه هو المفروض. و الاشرط قد عرفت أنه غير ملزم بالوفاء به و هو لا يصح صدق عرض الحج عليه، فتدبر.

قوله قدس سره: « [المسألة ٣٨]: لو أعطاه ما يكفيه الحج خمسا أو زكاة و شرط عليه أن يحج به».

لا بد أولا من الكلام فى صحة جواز اعطاء الخمس و الزكاة غير سهم سبيل الله للصرف فى الحج، فإنه لا دليل على جوازه.

و القدر المتيقن جواز اعطائه الفقير لصرفه فى شئون معاشه لا السفر به إلى الحج. و على تقدير الجواز يوجب هذا الشرط الحج من باب عرض الحج عليه أو لا؟

و لا يخفى أنه لا أثر لهذا الشرط، لأن المال يصير ملك الفقير بالقبض فلا حق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١١٥

.....

للمالك فى الرجوع فيه. و لكن يجب على الفقير الحج، لصدق عرض الحج عليه باشرط و إن كان لغوا، إذ تملكه المال و تطبيق العنوان الكلى عليه كان بشرط الحج فيكون ممن عرض عليه الحج عرفا.

قوله قدس سره: « [المسألة ٣٩]: الحج البذلى مجز عن حجة الإسلام».

الكلام فى ذلك تارة بملاحظة القواعد الأولية. و اخرى بملاحظة خصوص النصوص الواردة فى هذا الفرع.

أما الكلام بملاحظة القواعد الأولية، فتحقيقه: أن وجوب الحج بالبذل ان كان على طبق القاعدة و من باب صدق الاستطاعة، فلا إشكال بالإجزاء كسائر افراد المستطيع، لأدائه حج الاسلام و دلالة النصوص على وجوبه مرة واحدة، كما تقدم فى أوائل الكتاب.

فإن كان وجوبه بالبذل من باب التعب لا القاعدة، فيشكل الإجزاء، لان دليل وجوب الحج بالبذل و ان كان على هذا الرأى يتكفل اعتبار المبذول له من افراد المستطيع، إلا ان غاية ما ثبت نظر الدليل إليه هو اثبات حكم وجوب الحج عليه و ان المبذول له كالمستطيع فى هذا الأثر. أما نفى وجوب الحج عليه لو استطاع فلا ينظر إليه دليل التنزيل.

و توضيح ذلك: أن دليل التنزيل ناظر الى التوسعة فى موضوع الحكم الثابت بالآية الشريفة و هو وجوب الحج على المستطيع، فيثبت للمبذول له بواسطة تنزيله منزلة المستطيع. و ليس الوجوب مرة واحدة مفاد الآية كى يثبت أيضا بدليل التنزيل، و إنما ثبت بدليل آخر حاكم على الآية الشريفة لبيانه المراد منها. و لم يثبت نظر ذلك الدليل الحاكم الى مفاد دليل تنزيل المبذول له منزلة المستطيع بل المتيقن منه هو النظر الى حكم المستطيع الواقعى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١١٦

.....

و بالجملة، لدينا دليلان حاكمان على الآية أحدهما دليل البذل و الآخر دليل تحديد الواجب بالمرّة الواحدة و لا ظهور لأحدهما فى نظره إلى الآخر، فلا يثبت الاكتفاء بالحج فى صورة البذل بحسب الدليل الآخر المحدد للواجب بالمرّة.

و أما الكلام بملاحظة النصوص الخاصة فتحقيقه: ان هناك روايتين تدلان بظاهرهما على لزوم الحج عند الاستطاعة المالية و هما:

رواية أبى بصير، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «لو أن رجلا معسرا أحجه رجل كانت له حجته فان أيسر بعد ذلك كان عليه

الحج ... «١».

و رواية الفضل بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل لم يكن له مال، فحج به اناس من أصحابه أفضى حجة الاسلام؟ قال: نعم، فان أيسر بعد ذلك فعليه ان يحج قلت: هل تكون حجته تلك تامة أو ناقصة اذا لم يكن حج من ماله؟ قال: نعم، قضى عنه حجة الاسلام و تكون تامة و ليست بناقصة و ان أيسر فليحج «٢».

و قد حملت هاتان الروايتان على الاستحباب جمعا بينها و بين ما دل على الاجزاء، كرواية معاوية بن عمار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل لم يكن له مال فحج به رجل من اخوانه أ يجزيه ذلك عنه عن حجة الاسلام أم هي ناقصة؟ قال: «بل هي حجة تامة «٣».

و لكن الانصاف ان هذا الحمل غير وجيه لإبء لفظ «عليه» معنى الاستصحاب و لو بنحو الظهور الثانوى.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢١: من ابواب وجوب الحج، ح ٥.

(٢)- المصدر/ باب ١٠: من ابواب وجوب الحج، ح ٦.

(٣)- المصدر، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١١٧

.....

و فى قبال هذا الحمل حمل آخر مقتضاه عدم الاجزاء و ذلك بيان: أن ما دل على الاجزاء انما يدل عليه فى مدة محدودة و لغاية معينة و هى حصول المال و اليسر. نظير ما ورد: «من ان الصبى اذا حج فقد قضى حجة الاسلام حتى يبلغ و المملوك اذا حج فقد قضى حجة الاسلام حتى يعتق «١».

فالنص الدال على لزوم الحج بعد اليسر مقيد لاطلاق النص الدال على الاجزاء.

و هذا الجمع موهون أيضا، فإن الظاهر كون المسئول عنه فى صورة البذل هو الاجزاء عن الحج الواجب الذى على المكلفين، إذ حجة الاسلام بعنوان الندب لا اشكال فى مشروعيتها للمبذول له مطلقا و إن حج، فهى لا ترتفع بالحج البذلى. مضافا إلى عدم كون ذلك منظورا فى السؤال.

و لا يقاس ذلك بمسألة حج الصبى أو المملوك، إذ لعل النظر فى تلك النصوص إلى كون الصبى و المملوك قضيا حج الاسلام الندبى، فلا يشرع لهما حينئذ. و هذا لا يثبت فيما نحن فيه، لان مشروعية الحج الندبى لمن حج بالبذل لا اشكال فيها. إذن، فالسؤال عن الاجزاء و تمامية الحج بعنوان كونه واجبا فلا- وجه لتحديد قضاء الواجب و تماميته بوقت خاص لكون الواجب واحدا لا يتعدد.

فالصحيح أن نقول: ان إحدى الروايتين و هى رواية أبي بصير غير سليمة السند. أما رواية الفضل فهى معارضة بما دل على الاجزاء و هو رواية معاوية بن عمار المتقدمة كما انها معارضة- بناء على أن وجوب الحج على المبذول له على القاعدة و من باب صدق الاستطاعة- بما دل على ان الحج لا يجب غير مرة

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٣: من ابواب وجوب الحج و شرائط، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١١٨

.....

واحدة فى العمر، فتنتهى التوبة الى التخيير لعدم المرجح أو عدم الالتزام بالترجيح، فيمكن اختيار دليل الاجزاء دون غيره. فالاجزاء هو

الأقوى فتدبر.

قوله قدس سره: « [المسألة ٤٠]: يجوز للباذل الرجوع عن بذله ...».

لمقتضى سلطنته على المال و عدم تأتى الوجوه المانعة عن الرجوع فى هذه الصورة و سيأتى ذكرها، و سيأتى بعض الكلام فيه فى المسألة الآتية.

قوله قدس سره: «و فى جواز رجوعه عنه بعده وجهان».

وجه الجواز قاعدة السلطنة المقتضية لجواز الرجوع عن البذل كسائر أنواع الإباحة.

أما وجه عدم الجواز، فهو تارة بلحاظ الحكم التكليفي و اخرى بلحاظ الأثر الوضعي.

أما وجه الحرمة التكليفية، فهو أن الرجوع بعد الاحرام يستلزم وقوع المبدول له فى الضرر المالى، فيحرم ذلك لحرمة الاضرار بالغير. و أما وجه الحرمة الوضعية، فهي قاعدة الضرر بناء على رفعها الحكم المستتبع للضرر، لا نعى أن حق الرجوع يستلزم الضرر فهو مرتفع بالقاعدة، فأن حق الرجوع ليس حكما وضعيا مجعولا- فى نفسه و انما هو من توابع سلطنة الشخص على ماله و انما نعى ان حرمة التصرف فى المال من قبل المبدول له بعد الرجوع مستلزمة للضرر، فهي مرفوعة بقاعدة الضرر.

و دعوى: معارضة هذا الضرر بضرر الغير فان فى تصرف المبدول له فى المال ضررا على البازل فيتعارض الضرران.

تندفع: بان هذا الضرر عليه لا تشمله أدلة نفي الضرر كى يلزم التعارض

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١١٩

.....

لأنه من قبله، فهو نظير ما لو وجه شخص نارا فوصلت الى متاع شخص فمنعها من الوصول فاستلزم ذلك وصولها الى متاع ذلك الشخص الموجّه فألتفته فانه لا يكون هذا الضرر مشمولاً للقاعدة لأنه من قبله و لا منافاة فى شمول القاعدة لأحدهما للامتنان كما لا يخفى. كما أنه مع الغض عن ذلك يمكن إثبات ضمان البازل لما يصرف المبدول له بعد الرجوع بوجهين: أحدهما: قاعدة الغرور المتكفلة لرجوع المغرور على من غره. فان بذل البازل مع وثوق المبدول له بقوله و رجوعه بعد ذلك يعد تغيراً للمبدول له فيعود عليه بخسارته.

الثانى: قاعدة الإلتلاف. و توضيح انطباقها على ما نحن فيه أن قاعدة الإلتلاف تتكفل تضمين من يتلف مال غيره و يضيّعه و مصداقها الواضح الذى لا يحتاج الى كلام هو صورة المباشرة للإلتلاف.

و يلحق بهذه الصورة التسيب للإلتلاف بنحو يكون تأثير السبب أقوى من المباشرة- كما فى صورة الإكراه إذ إرادة المكره كلاً إرادة فى نظر العرف- فيكون المكره فى نظرهم كآلة التكوينية التى يتحقق بها الإلتلاف، فيصدق على المسبب بأنه ألتف مال غيره. و هذا من الأمور المسلمة لدى الفقهاء و العرف.

و يلحق بهذه الصورة ما إذا كان عمل الشخص مستلزماً لفعليّة الحكم الشرعى الالزامى على الغير الذى لا مفرّ منه الموجب لصرف المال، فإنه يعدّ من مصاديق إلتلاف مال الغير، و نظيره فى التكوينية أن يؤجج شخص نارا و يذهب فيأتى آخر فيوجه النار الى مال الغير فتحرقها، فإنه لا فرق بين هذه الصورة بين صورة ما إذا أوجج هو بنفسه نارا و أحرق بها المال الغير.

و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإن الحكم الشرعى بلزوم الحج على المبدول له

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٢٠

.....

و لزوم المضى فى الإحرام بعد تحققه مجعول من قبل الشارع فى نفسه، فإذا بذل البازل المال للغير لأجل الحج فقد صار الحكم فعليا قهراً، فإذا أمره كان لزوم المضى فى الاحرام ثابتاً فى حقه و لا اختيار فى رفعه. و المفروض أن امتثال هذا الحكم يستلزم صرف المال،

فيكون صرف المال مستندا الى بذل البازل لكون إرادة الممثل كإرادة المكره ضعيفة و عدم كون الفعلية اختيارية للشارع لأنها لا ترتبط به بل هي ترتبط بتحقيق الموضوع لأن الشارع يجعل الحكم على تقدير وجود الموضوع، فإذا وجد الموضوع ثبت الحكم قهرا و كان فعليا و ليس صرف المال بإزاء منفعة عقلائية تعود على المبدول له و يحتاجها الصارف في نفسه فإنه كان في غنى عنها و لا حاجة له فيها لو لا البذل.

و بالجملة: فالبذل و الرجوع يعدّ إتلافا للمال و إن كان بإرادة المالك لكنها إرادة ضعيفة كإرادة المكره، فتشمله قاعدة الإتلاف. و لا- يخفى أن هذا الوجه كما يجرى في صورة الوثوق بعدم الرجوع يجرى في صورة عدم الوثوق و إجراء الاستصحاب الموجب لفعلية الحكم، فإنه بالبذل أوجب صيرورته موضوعا للاستصحاب فيثبت في حقه الحكم الاستصحابي فعلا، كما في صورة العلم بلا إختلاف.

نعم، تفترق صورة الوثوق بعدم الرجوع و صورة عدمه في الوجه الأول، فإن قاعدة الغرور تجرى في صورة الوثوق من كلامه. و لا تجرى في صورة الشك و عدم الوثوق، إذ مع الشك لا يعدّ البذل تقريرا للالتفات الى امكان الرجوع كما لو صرح له بأنى من الجائز أن أرجع عن بذلي. أما قاعدة الضرر فهي تجرى في صورتين أيضا لصدق الاضرار على الرجوع في كليهما. و من ذلك يظهر أنه لا يجوز له الرجوع و أن اللازم الالتزام بهذا الرأي دون جوازه.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٢١

.....

قوله قدّس سرّه: «فالظاهر جريان حكم الهبة».

لعدم الفرق بين هذه الهبة و غيرها.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ٤١]: إذا رجع البازل في أثناء الطريق ففي وجوب نفقة العود عليه أو لا، وجهان».

المقصود بهذه الصورة ما إذا رجع البازل في أثناء الطريق قبل الإحرام لجواز الرجوع كما عرفت أو بعده لو التزم بترتب الأثر على رجوعه و إن كان حراما، فهل تجب عليه نفقة العود أو لا؟. الظاهر وجوبها لقاعدة الغرور و انطباقها واضح، و قاعدة الإتلاف في فرض ضرورة رجوعه و لو عرفا، لأنه سبب لصرف المال برجوعه فيكون ضامنا.

و بالجملة، الكلام في ضمان هنا عين الكلام فيه في صورة الرجوع أثناء الاحرام.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ٤٢]: إذا بذل لأحد اثنين او ثلاثة فالظاهر الوجوب عليهم كفاية».

توقف في ذلك المحقق النائيني «١» بدعوى أن المبدول له طبيعة المكلف و لا يصدق على كل واحد منهم أنه ممن عرض عليها الحج، كما لا تصدق الاستطاعة بالنسبة الى كل واحد. و من الواضح أن موضوع الحكم استطاعة نفس الشخص و عرض الحج عليه نفسه لا استطاعة طبيعي المكلف المردد بين الثلاثة.

و تندفع هذه الدعوى: أن قياس الفرض بالوجوب الكفائي قياس مع الفارق، فإن الالتزام بتعلق الوجوب الكفائي بطبيعة المكلف لا بكل فرد لأجل

(١)- النائيني، محمد حسين: تعليقه العروة الوثقى / كتاب الحج: المسألة ٤٢، ط مطبعة العرفان.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٢٢

.....

منافاة، التعلق بكل فرد للوجوب و آثاره كما هو موضح في محله، و ليس الأمر كذلك في البذل، فإن إباحة المال لأحد اثنين تكون إباحة فعلية لكل منهما في عرض واحد، إذ لا محذور في ذلك فيقول المالك كل من يريد منكما التصرف في هذا المال فهو مجاز

من قبلي، إلا أن تصرف أحدهما يمنع من تحقق تصرف الآخر لكون المال لا يقبل الصرف في حجتين. وعليه، فتصدق الاستطاعة على كل منهما كما يصدق عرض الحج على كل منهما، فإذا تصرف أحدهما انتفت استطاعة الآخر وانتفى موضوع العرض و هو المال، فيرتفع الوجوب. فالحكم بالوجوب الكفائي متعين. قوله قدس سره: «فإن تيمم الجميع يبطل».

يعنى لو لم يسبق احد منهم إلى الماء فيتوضأ به لصدق واجدية الماء بالنسبة الى كل منهم لقدرته على تحصيله. فيرتفع موضوع التيمم و هو عدم القدرة على الماء.

قوله قدس سره: « [المسألة ٤٣]: الظاهر أن ثمن الهدى على البازل».

لا يخفى أنه بناء على وجوب الهدى بنحو التخيير بينه و بين الصوم لا وجوب على البازل فى دفع ثمن الهدى لتمكن المبدول له من تفاديه بالصوم، و هكذا لو كان وجوب الصوم مترتباً على عدم وجود ثمن الهدى و لم يكن لدى المبدول له مال أصلاً، فإنه يمكنه الصوم و عدم الخسارة.

أمّا لو كان لديه مال بحيث لو لم يبذل البازل الثمن تعين عليه شراء الهدى من ماله، فيجب على البازل بذل الثمن للبيان السابق فى مصرف الحج و نفقة العود، لأن ثمن البذل من مصارف الحج.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٢٣

.....

و لأجل ذلك لم يظهر الوجه فى جزم المصنف بالحكم هاهنا و تردده فيه هناك، فانتبه.

قوله قدس سره: «فإن أتى بموجبها عمداً اختياراً فعليه».

الأقوى التفصيل بين ما إذا كان الإتيان بالموجب من اللوازم العادية للسفر و الإتيان بالحج، فتكون على البازل، لأنه مسبب فيكون ضامناً. و ما إذا كان الإتيان به ليس كذلك فتكون على المبدول له لعدم الوجه فى وجوبها على البازل، كما لا يخفى. فهو نظير ما لو أتلّف المبدول له مال الغير اختياراً فإن ضمانه عليه لا على البازل.

و هكذا الحكم فى الإتيان بموجب الكفارة لا عن عمد و اختيار، فإنه تكون الكفارة على البازل لو كان الإتيان به من اللوازم العادية للحج. و لا تكون عليه لو لم يكن الإتيان به كذلك، إذ لا موجب لذلك، كما هو واضح. فهو نظير ما لو أتلّف مال الغير بغير اختيار فى حال النوم فإن الضمان عليه لا على البازل، و هو واضح. فالتفت.

قوله قدس سره: «فيما لا فرق فيه بين العمد و غيره».

اما مع وجود الفرق فلا تجب الكفارة، فلا محل للبحث المذكور.

قوله قدس سره: « [المسألة ٤٤]: إنما يجب بالبذل الحج الذى هو وظيفته».

لأن محط النظر فى السؤال فى صورة البذل عن وجوب الحج الذى يجب على المكلف لو كان مستطيعاً لا عن أصل وجوب الحج. و بتعبير آخر: دليل البذل ينزل البذل منزلة الاستطاعة و ينظر الى اثبات وجوب الحج من جهة شرطية الاستطاعة بلا نظر الى سائر شرائط الوجوب

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٢٤

.....

المعتبرة، فهى على اعتبارها فى حق المبدول له.

هذا، بناء على أن دليل البذل من باب القصد. أمّا بناء على كون دليله من باب القاعدة، فالأمر واضح جداً. و لا يخفى أن العبارة لا تخلو عن قصور لظهورها فى نفي توهم تخيير المكلف المبدول له بين انواع الحج و تعيين وظيفته الأصلية عليه، كما لا يخفى على من

أعطاه حق النظر. فكان الأولى أن يقال:

البذل الموجب للحج هو بذل للحج الذى يكون وظيفة المبدول له على تقدير الاستطاعة دون غيره و نحو ذلك مما يؤدي هذا المعنى. فأنتبه.

قوله قدس سره: «لم يجب عليه ثانياً».

لسقوط وجوب الحج عنه بعد إتيانه مرة واحدة فهو لا يزيد على ما لو استطاع مرة ثانية.

قوله قدس سره: «و صار معسراً وجب عليه».

بلا إشكال لعدم اعتبار القدرة في موضوع حكمه شرعاً بل عقلاً و قد حصلت بالبذل.

قوله قدس سره: «و لو كان عليه حجة النذر أو نحوه و لم يتمكن فبذل له باذل وجب عليه».

المقصود بهذه العبارة وجوب حج الإسلام مع بذل البازل له مع اشتغال ذمته بحجة النذر أو نحوه.

و عليه، فتحقيق الكلام في ذلك: أن المنذور:

تارة: يكون مطلق الحج بحيث يمكن تداخله مع حج الإسلام، فلا إشكال في المسألة.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٢٥

.....

و اخرى: يكون مقيداً بحج آخر غير حج الإسلام، كالحج النبوي، بحيث يمتنع التداخل بينهما، و هو محل الكلام.

و حينئذ، فالمقصود من عدم التمكن إما أن يكون عدم التمكن عرفاً أو عدم التمكن عقلاً، فإذا كان المراد عدم التمكن عرفاً فلو بذل له باذل لحج الإسلام أو لمطلق الحج صار مستطعياً فوجب عليه حجة الإسلام، و بوجوبها يرتفع وجوب حجة النذر لاعتبار مشروعيتها متعلقة في ظرفه و مع وجوب حج الإسلام لا يشرع الحج النبوي كما لا يخفى، و لا يكون وجوب حجة النذر رافعاً لموضوع وجوب حج الإسلام إذ لا- نظر له إلى الاستطاعة و المال المبدول، لفرض تمامية موضوعه في نفسه و هو التمكن العقلي. و عليه، فيتعين في هذه الصورة تقديم حج الإسلام لارتفاع موضوع وجوب حج النذر بوجوبه.

و إن اريد من عدم التمكن عدم التمكن العقلي فإما ان يكون وجوب حج النذر مضيقاً في هذا العام أو موسعاً.

فإن كان مضيقاً، فإن كان البذل بعنوان حجة الإسلام كان مقدماً لا محالة لانتفاء وجوب حج النذر لعدم القدرة عليه عقلاً، و إن كان بعنوان الحج مطلقاً وقع التراحم بين الوجوبين، فإن وجوب الوفاء بالنذر يستدعى صرف المال في متعلقه لعدم القدرة عليه بدونه، فيرتفع موضوع وجوب حج الإسلام و هو الاستطاعة، كما أن وجوب حج الإسلام ينفي مشروعيتها الحج النبوي في هذا العام فيرتفع موضوع وجوب الحج النبوي، فلا بد من إجراء قواعد التراحم بينهما.

و إن كان الحج النبوي موسعاً، و لا إشكال في تقديم وجوب حج الإسلام، لأنه مضيق لفوريته و الواجب المضيق مقدّم على الموسع في صورة التراحم.

و على ما ذكرناه يتجه التعليل لوجوب حج الإسلام بشمول التعليل

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٢٦

.....

بالاستطاعة الوارد في الأخبار و صدق الاستطاعة عرفاً. فلا وجه لما جاء في «المستمسك (١)» من انكار ذلك على المصنف، فإنه يبتنى على حمل كلامه على إرادة البذل للحج النبوي، و هو غير وجيه.

قوله قدس سره: «[المسألة ٤٥]: إذا قال له بذلت لك هذا المال مخيراً بين أن تحجّج به أو تزور الحسين عليه السلام وجب عليه الحج».

توقف في ذلك المحقق الثاني رحمه الله «٢» بيان: أن التخيير يرجع إلى بذل أحدهما بهذا العنوان، و هو لا يوجب صدق عرض

الحج بل هو عرض للطبيعي المنتزع و هو غير موضوع للحكم بوجوب الحج.

و فيه: أنه لا- وجه لقياس المقام بباب الوجوب التخييري، فإن الالتزام بتعلق الوجوب بعنوان أحدهما في باب الوجوب التخييري لاجل خصوصية في نفس الوجوب لا- مطلق موارد التخيير. و من الواضح عدم امتناع تعلق الإباحة بكل من الموضوعين - أعنى الحج و الزيارة- فالمال مباح صرفه فعلا في الحج كما أنه مباح صرفه فعلا في الزيارة و لا محذور فيه، و عليه فعرض الحج متحقق في هذه الصورة، فيجب لتحقيق موضوعه.

قوله قدس سره: « [المسألة ٤٦]: سقط الوجوب».

لانتفاء الاستطاعة و عدم استمرار العرض - و هو معتبر - لانتفاء موضوعه و هو المال. فلا يجب الحج حينئذ لعدم موضوعه.

(١)- الحكيم، الفقيه السيد محسن: مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠: ص ١٤٨، الطبعة الاولى.

(٢)- النائيني، المحقق الشيخ محمد حسين: تعليقه العروة الوثقى / كتاب الحج: المسألة ٤٥، ط مطبعة العرفان.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٢٧

.....

قوله قدس سره: « [المسألة ٤٧]: لو رجع عن بذله في الأثناء و كان في ذلك المكان يتمكن من أن يأتي».

لا بد أن يكون المقصود بالفرض صورة ما إذا كان يجوز له الرجوع و يترتب عليه أثره، و إلا فلا معنى للكلام في هذا الفرض؛ كما لا يخفى.

و تحقيق الكلام فيه: أنه إن كان وجوب الحج بالبذل من باب صدق الاستطاعة و على مقتضى القاعدة صح حجه و أجزأ عن حجه الاسلام، لكونه حج عن استطاعة لبذل بعض النفقة له و تمكنه من البعض الآخر.

أما إذا كان وجوب الحج بالبذل ليس من باب صدق الاستطاعة حقيقة، بل تعييدا و تنزيلا. فبالرجوع عن البذل ترتفع الاستطاعة التعبدية، و يكون من مصاديق من استطاع بعد الإحرام. و حينئذ:

فإن قلنا بأن الإحرام شرط للحج صح حجه لما تقدم في المسألة الخامسة.

و إن قلنا بأنه جزء للحج لم يصح حجه لأن إحرامه كان في ظرف عدم وجوبه واقعا لعدم استطاعته و عدم استمرار العرض و هو معتبر. و قد تقدم توضيح ذلك في التعليق على المسألة الخامسة، فراجع.

و قد توجه صحة الحج: بأنه قد تقدم من المصنف أن بذل بعض النفقة مع تمكنه من البعض الآخر موجب للحج مع أن مبناه على كون الوجوب بالبذل على خلاف القاعدة، و هذا المورد من هذا القبيل.

و يندفع: بوجود الفرق بين الموردين فإن الشخص إذا كان واجدا فعلا لبعض النفقة، فبذل البعض الآخر يكون تهيئة للجزء الأخير للحج، فيصدق عرض الحج عليه، بخلاف ما إذا لم يكن واجدا فعلا، فإن بذل البعض لا يعدّ عرضا للحج و إن تجدد ملكية البعض الآخر. نعم، يمكن أن يدعى ذلك في صورة

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٢٨

.....

العلم بتجدد ملكية البعض في اثناء العمل. فالتفت.

قوله قدس سره: « [المسألة ٤٨]: لا فرق في البازل بين أن يكون واحدا أو متعددا».

لصدق الاستطاعة ببذل متعدد، كما يصدق عرض الحج عليه مع تعدد البازل فيكون مشمولاً لأدلة وجوب الحج بالعرض كما لا يخفى. و يدل عليه - أيضا - النص الخاص «١»، فراجع.

قوله قدس سره: « [المسألة ٤٩]: وجب عليه الإتمام في الصورة التي لا يجوز».

لنفس الملاك السابق من قاعدة الغرور وقاعدة الضمان.

هذا إذا كان التعيين من باب الخطأ في التطبيق بأن قصد بدلا جميع النفقة لكنه كان يعتقد كفاية هذا المقدار.

أما إذا كان التعيين من باب التقييد بأن قصد بذل هذا المقدار على تقدير كفايته، فهو غير ملزم بالإتمام لعدم الموجب له إذ لا يصدق التغرير، كما لا يكون سببا في إتلاف المال بنحو يصدق عليه أنه متلف فيضمن.

قوله قدس سره: « [المسألة ٥٠]: إذا قال: اقترض و حجّ و عليّ دينك ففي وجوب ذلك عليه نظر».

بل منع لعدم صدق الاستطاعة، كما لا يصدق عرض الحج، إذ المفروض أنه يحج من مال نفسه و إنما القائل تعهد له بوفاء الدين. و ظاهر العرض بذل المال له بحيث يكون الحج بالمال المبذول لا بماله نفسه.

نعم، لو التزمنا بأن الموضوع لوجوب الحج هو التمكّن العرفي على الزاد و

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٠: من ابواب وجوب الحج.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٢٩

.....

الراحلة تعين الحج عليه في الفرض لتمكّنه عرفا بلا اشكال.

قوله قدس سره: «نعم، لو قال: اقترض لي و حجّ به و جب».

قد يتوقف بأن العرض تقديري لا فعلي لأنه على تقدير الاقتراض و الاستطاعة البذلية غير متحققة فعلا فلا يثبت الوجوب حينئذ، لصدق عرض الحج عليه لكونه الإحجاج من ماله. و توقفه على الاقتراض غير مانع، نظير توقف المال المملوك فعلا- على تسلمه من يد الوكيل.

قوله قدس سره: « [المسألة ٥١]: وجهان أقواهما العدم».

وجه العدم: أنّ المال إذا كان مغضوبا لم تتحقق به الاستطاعة لحرمة التصرف فيه كما أنه لا يصدق عرض الحج إذ ظاهر عرض الحج و هو بذل ماله لا مال الغير.

و وجه الوجوب: هو تحقق الاستطاعة لأنه يصح له التصرف بالمال مع جهله بالغصب، فالاستيلاء عليه محقق. كما أنه يصدق عرض الحج به - كما يقال:

«أضافني اليوم بأكل حرام» - فيجب عليه الحج واقعا لثبوت موضوعه.

غاية ما هنا لك: دعوى مزاحمة وجوب الحج بحرمة التصرف بالمال، و هي تندفع بأن الحرمة غير فعلية مع الجهل، فلا تراحم الوجوب.

و تفرقة المصنف بين صورتى البذل مخدوشة، لأن عرض الحج لا يتحقق بمجرد إنشاء البذل، بل إنما يتحقق ببذل المال خارجا، و المفروض أن المال المبذول خارجا في الصورتين إنما هو المال المغضوب، فإذا كان ذلك موجبا لعدم تحقق الاستطاعة و عدم تحقق البذل في الصورة الأولى فهو كذلك في الصورة الثانية، و إلا فهو موجب لتحقيق موضوع الحج في كلتا الصورتين.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٣٠

.....

و بالجملة: لا فرق من الصورتين في الحكم و قد عرفت تقريبا احتمال الوجوب.

قوله قدس سره: «و قرار الضمان على البازل في الصورتين».

إذ مع علمه يصدق التغيرير وقد عرفت أنه سبب لرجوع المغرور كما أنه سبب في الإلتلاف بنحو يصدق أنه متلف. فيضمن للمبدول له. ومع جهله يرجع المبدول له للوجه الثاني فقط لعدم صدق التغيرير مع الجهل، كما لا يخفى.

قوله قدس سره: « [المسألة ٥٢]: لو آجر نفسه للخدمة».

الحكم في هذه المسألة واضح لا يحتاج الى بيان «١».

قوله قدس سره: « [المسألة ٥٣]: إذا استؤجر و لأنه مالك لمنافعه».

وقع الكلام في ملكية الحر لمنافعه و ذكر بها آثار: كضمان المنفعة بتفويتها عليه بحبس أو نحوه لقاعدة الإلتلاف، و صحة إجاره نفسه مدة من الزمن، لأن الاجارة تملك المنفعة.

قمي، سيد محمد حسيني روحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسه الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلي)، طهران - إيران، اول، ١٤١٩ ه ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ١، ص: ١٣٠

و الحقيقة أنه لا حاجة لنا الى البحث في ذلك، فهو موكول إلى محله.

و لكن الذي نقوله هنا- مختصرا- هو: أن الحر له سلطنة حقيقة واقعية على منافعه، فلا حاجة الى اعتبار الملكية في حقه، فأنها- على بعض الاقوال- لا تعدو

(١)- لكن قَرَب السيد الحكيم في «المستمسك» (مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠: ص ١٥٣) وجوب قطع الطريق نفسيا بظهور آية وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ - الآية في ذلك، و ناقشه السيد الخوئي (معتمد العروة الوثقى، ج ١: ص ١٩٤) بالقطع بعدم لزوم السفر من بلاده نفسيا بحيث لو لم يسافر من بلده و سافر من غيره عدّ عاصيا. و اعتبار وجوب السفر من الميقات لا قرينه عليه من الآية الشريفة. هذا مع ظهور رواية معاوية بن عمار في عدم الوجوب (وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ٢٢: من ابواب وجوب الحج، ح ٢).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٣١

.....

اعتبار السلطنة و جعلها له و المفروض أنها ثابتة له واقعا فيكون الاعتبار لغوا و الضمان ثابت بذلك لأن موضوع الضمان هو إلتلاف مال الغير. و من الواضح صدق المال على المنفعة و هي مضافة الى الغير بالإضافة الواقعية. كما تصح المعاوضة عليها للاكتفاء في صحتها بمالية العوضين و ارتباط كل منهما بطرف معين و المفروض ارتباط المنفعة بذاتها ربطا واقعا.

إذن، فالحر له استيلاء على منفعه، فقد يدعى استطاعته بذلك لاستيلائه على ما يحج به. لكن «١» الحق أنه لا يجب عليه الحج بذلك، لأنه و إن كان فعلا مستول على ما يحج به إلا أن الانتفاع به في سبيل الحج لَمَّا كان يتوقف على اتعاب النفس بالخدمة لا يكون بنظر العرف مستطعا بل يكون من مصاديق تحصيل الاستطاعة، و إن أبيت إلا عن دعوى صدق الاستطاعة بذلك فأدله وجوب الحج على المستطيع منصرفه عن مثل هذا الفرد.

نعم، اذا كان من عادته اجارة نفسه للخدمة بحيث لا يعد ذلك اتعابا له غير اعتيادي، بل هو أمر يتحقق منه على أى حال، و الفرق أنه تزداد أجرته لخدمة الحج كان بنظر العرف مسئول على تلك الزيادة من دون عناء و تعب، فقد يدعى كونه مستطعا بنظر العرف و ان كانت دعوى الانصراف قوية. فتدبر.

قوله قدس سره: « كما إذا كان من عادته إجاره نفسه للسفار».

قد عرفت وجه حكمه.

قوله قدس سره: « [المسألة ٥٤]: يجوز قدّم الحج النيابي».

(١) - إذا كان الموضوع أن يكون عنده ما يحج به اشكل الوجوب من هذه الجهة أيضا لعدم الصدق بلحاظ المنفعة. كذا ذكر السيد الخوئي في «معتمد العروة الوثقى» (ج ١: ص ١٩٦).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٣٢

.....

إن كان مقيدا بعام الاستطاعة المالية، وإلا فيقدّم الحج الواجب على الحج النيابي لعدم مزاحمته له.

قوله قدس سره: « [المسألة ٥٥]: إذا حج لنفسه».

إذا قلنا بأن من يصل إلى الميقات لا يعتبر في حقه الاستطاعة كان هذا الحج مجز عن حجة الاسلام لأنه من أفراد و مصاديقه، كما مرّ.

و إن قلنا باعتبار الاستطاعة في حقه و كان حجه تسكعيا مستحبا، فقد يدعى اجزؤه عن حجة الاسلام باعتبار أنه واجد للملاك أو بلحاظ انصراف أدلة الوجوب عن من جاء بالعمل نظير ما تقدم في حج الصبي.

و لكن يدفعه: أن اخذ الاستطاعة في الموضوع كاشف عن دخله في الملاك، فلا وجه لدعوى واجدية العمل للملاك.

و الفرق بين المقام و بين حج الصبي واضح، اذ قد يدعى ان رفع التكليف عنه لأجل الامتنان و التسهيل لا- لأجل دخل البلوغ في تحصيل ملاك العمل. مع أننا ناقشنا هذا الوجه، فراجع.

هذا مع أن النص ورد في عدم اجزاء حج الصبي عن حجة الاسلام، فلا يصح التشبيه. نعم، التشبيه بصلاة الصبي في الوقت و بلوغه بعد ذلك صحيح لالتزامهم بالإجزاء فيه، و لكن عرفت أنه قياس مع الفارق.

و أما دعوى الانصراف، فقد تقدم الاشكال عليها فيما تقدم خصوصا فيما نحن فيه مما كان العمل فاقدا للشرط الدخيل في الملاك فالمتعين القول بعدم الإجزاء كما في المتن.

قوله قدس سره: «أو عن غيره تبرعا أو بالإجارة».

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٣٣

.....

الكلام في الحج التبرعي كالكلام في الحج الاستجابي، إذ المأتي به هو الحج المستحب نيابة عن الغير. و يضاف إليه أن النيابة لو كانت عبارة عن اتيان العمل الثابت في ذمة الغير بحيث ينزل النائب نفسه منزلة المنوب عنه و يقصد كون العمل عملا للمنوب عنه- كما لعله يظهر من التعبير عن الحج بأنه دين الله، فإنه ظاهر في ثبوت العمل في ذمة الميت كالدين فيكون ما يأتي به النائب تفریغا للذمة، نظير وفاء الدين-، لم يكن وجه للإجزاء حينئذ إذ العمل ليس عمله بل عمل الغير.

نعم، لو كانت النيابة عبارة عن الاتيان بالعمل عن نفسه و إهداء الثواب الى الغير لم يكن اشكال من هذه الجهة لأن العمل عمله.

أما الحج النيابي الاجاري فلو فرض كونه مستطاعا و كانت النيابة عبارة عن إهداء الثواب تعين القول بالإجزاء لأنه جاء بالعمل الواجب عليه و إهداء ثوابه الى الغير لا- يخل بالامتنال. أما لو كانت النيابة بالمعنى الآخر الذي عرفته لم يكن وجه للإجزاء لعدم كون العمل عملا له بل هو عمل الغير. هذا بالنسبة الى ما هو مقتضى القاعدة.

أما بالنسبة الى النصوص الخاصة، فقد وردت بعض النصوص التي قد يستظهر منها الاجزاء «١» و هي كما يلي:

رواية آدم بن علي، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «من حج عن انسان و لم يكن له مال يحج به أجزاء عنه حتى يرزقه الله ما

يحب به و يجب عليه الحج «٢».

(١)- العمدة في طرح نصوص الاجزاء الصحيحة السند هو تسالم الكل على عدم الاجزاء و عدم العلل بها و هو الذى أشار إليه في «المدارك»- كذا ذكر السيد الخوئي.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢١: من ابواب وجوب الحج و شرائطه، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٣٤

.....

و رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «حج الصرورة يجزى عنه و عمن حج عنه «١».

و رواية عمرو بن إلياس- في حديث- قال: دخل أبي على أبي عبد الله عليه السلام- و أنا معه- فقال: «أصلحك الله، إنى حججت بابنى هذا و هو صرورة و ماتت أمه و هى صرورة فزعم أنه يجعل حجته عن أمه، فقال: أحسن هى عن أمه أفضل و هى له حجة «٢».

و رواية ابن أبي عمير، عن معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل حج عن غيره يجزيه ذلك عن حجة الاسلام؟ قال: «نعم،- الحديث «٣».

و رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لو أن رجلا معسرا أحجه رجل كانت له حجته فان أيسر بعد ذلك كان عليه الحج «٤».

و رواية جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام: «فى رجل ليس له مال حج عن رجل أو أحجه غيره ثم أصاب مالا هل عليه الحج؟ فقال: يجزى عنهما جميعا «٥». و لكن الجميع لا ينهض على المدعى.

أما الأولى: فهى ظاهرة فى اجزاء الحج النيابة و لكنها مقيدة بصورة عدم المال فلو وجده وجب عليه الحج. و مثلها الرواية الخامسة لو سلم نظرها الى الحج النيابة لكنها ليست ظاهرة فى ذلك بل هى ظاهرة فى الحج البدلى، فالتفت.

و أما الثانية: فهى ظاهرة فى الإجزاء مطلقا، فتفيد بروايتى آدم و أبي بصير.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢١: من ابواب وجوب الحج و شرائطه، ح ٢.

(٢)- المصدر، ح ٣.

(٣)- المصدر، ح ٤.

(٤)- المصدر، ح ٥.

(٥)- المصدر، ح ٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٣٥

.....

و أما الثالثة: فهى غير ظاهرة فى الاستنابة و اجزاء الحج النيابة عن حج الإسلام، بل هى ظاهرة فى إهداء الثواب، فهى أجنبية عما نحن فيه.

و أما الرابعة: فهى ظاهرة فى اجزاء الحج النيابة كالثانية، لكنها مطلقة فتفيد بالروايتين. هذا مع احتمال ان يراد بضمير «يجزيه» المنوب عنه لا النائب، فيكون الحديث بصدد تشريع النيابة و بيان صحتها فى باب الحج.

و أما السادسة: فهى صريحة فى الاجزاء حتى فى صورة وجدان المال فتعارض روايتى آدم و أبي بصير.

قوله قدس سره: «[المسألة ٥٦]: اشترط فى الاستطاعة مضافا إلى مئونة الذهاب و الإياب وجود ما يمون به عياله».

هذا في الجملة مما يقتضيه شرطية الاستطاعة بلا احتياج الى دليل خاص و هو مئونة الانفاق الضرورية على عياله الواجبي النفقة، أو غيرهم ممن يكون لازم الانفاق عليه عرفا بحيث يكون عدمه مستلزما للحرج و المشقة. فإن لزوم وجود هذه المئونة للانفاق على مثل هؤلاء مقوم للاستطاعة عرفا، إذ بدونه لا يعد عرفا مستطاعا لوقوعه في الحرج و المشقة.

أما الإنفاق على غير هؤلاء مما لا يستلزم عدم الإنفاق عليهم محذورا عرفيا، و هكذا كيفية الإنفاق الزائدة على مقدار الضرورية العرفية و إن لم ترد على المتعارف، فلا يستفاد اعتباره من اشتراط الاستطاعة، إذ لا تنتفي الاستطاعة بعدمه، فلا بد في اعتباره من دليل خاص و لو كان بلسان اعتبار مئونة العيال بحمله حينئذ على المتعارف من المئونة و العيال الفعلي.

و قد ادعى استفادة ذلك من بعض النصوص، ك:

رواية أبي الربيع الشامي، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن قول الله عز و جل

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٣٦

.....
 وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا فَقَالَ: «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 يستغنى به عن الناس ينطلق إليهم فيسلمهم إياه لقد هلكوا إذ فقيل له: فما السبيل؟ قال: فقال: السعة في المال إذا كان يحج ببعض و يبقى بعضا لقوت عياله - الحديث «١». روى هذا الحديث بهذا النحو المشايخ الثلاثة.

و رواية «الخصال» عن الأعمش «٢» عن جعفر بن محمد عليه السلام - في حديث - (شرايع الدين) قال: «و حج البيت واجب على من استطاع إليه سبيلا و هو الزاد و الراحلة مع صحة البدن و ان يكون للانسان ما يخلفه على عياله و ما يرجع إليه بعد حجه».

و لا يخفى انه لا يمكن الاستدلال بهاتين الروايتين على اعتبار اكثر من المقدار اللازم عرفا انفاقه بحيث يقع بدونه في المشقة، فأنهما واردتان في مقام بيان تفسير الآية و مفادها العرفي و تخطئه من فهم منها غير ذلك خصوصا رواية ابي الربيع المصرح فيها باعتبار وجود ما يستلزم عدم وجوده الهلاك.

فلا تفيدان شيئا زائدا على ما هو مقتضى القاعدة، لعدم كون التفسير تعبديا كما لا يخفى.

هذا مضافا الى الاشكال في سندهما خصوصا رواية «الخصال». فالتفت.

قوله قدس سره: « [المسألة ٥٧]: الأقوى وفاقا لاكثر القدماء اعتبار الرجوع إلى كفاية».

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٩: من ابواب وجوب الحج، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٣٧

.....
 لا يخفى أن هذا الشرط مما تقتضيه القاعدة الأولية من دون احتياج الى نص خاص، لأن الحج إذا كان مستلزما للرجوع لا الى كفاية كان مستلزما للمشقة و الحرج، فلا يكون المكلف بذلك مستطاعا عرفا.

فلا فائدة في البحث في ذلك من جهة النص الخاص إلا بلحاظ ما يتوهم ترتيبه لو كان اعتباره مفاد دليل خاص في مسألة ما إذا كان عليه دين مؤجل لا- يطالب به فعلا. فقد عرفت أن المحقق النائيني يرى مانعته من وجوب الحج لأنّ صرف المال فيه يستلزم عدم الرجوع الى كفاية و هو شرط، بخلاف ما إذا كان اعتباره من جهة الاستطاعة فإن المكلف مستطيع فعلا و لا يقع بعد الحج في الحرج لعدم جواز المطالبة مع الاعسار. و نفس ثبوت الدين في الذمة لا- يستلزم العسر و الحرج. و لكنك عرفت عدم مانعية ذلك من

الاستطاعة و لو كان معتبرا بدليل خاص، فراجع ما تقدم تعرف.

و على كل حال، فيدل على اعتباره بعنوانه رواية الخصال و لكن عرفت ضعف سندها. و رواية ابي الربيع الشامي برواية المفيد قدس سره «١» لها في «المقنعة» حيث ورد فيها بعد قوله: «و يستغنى به عن الناس»، «يجب عليه أن يحج بذلك ثم يرجع فيسأل الناس بكفه لقد هلك إذا» و ورد فيه «يقوت به نفسه و عياله».

فإن قوله عليه السلام: «ثم يرجع فيسأل...» ظاهر في اعتبار الرجوع الى كفاية.

و هكذا قوله: «يقوت به نفسه» فإنه لا بد أن يراد به ما بعد الرجوع لا حال الحج، إذ هذا معلوم الاعتبار لدى الناس و لا يحتاج الى التنبيه، كما هو ظاهر الكلام لظهوره في الإنكار على فهم الناس للرواية و التنبيه على خطئهم. و لو فرضنا أننا استطعنا اثبات رواية المفيد بأصالة عدم الزيادة و إثبات

(١)- المفيد، الشيخ محمد بن النعمان: المقنعة، ص ٣٨٤، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٣٨

.....

صحة سند الرواية لما افادتنا شيئا زائدا على ما هو مقتضى القاعدة، لأنها كما عرفت مسوقة لبيان المعنى العرفي للآية لا لبيان المعنى تعبدا، فهي لا تدل على أكثر مما تفيد الآيه و قد عرفته.

كما أنه قد يستدل عليه بما ورد من تفسير الاستطاعة باليسار في المال الظاهر في الغنى و حسن الحال، فلا يصدق على من لا يرجع الى كفاية.

و يرده أن المقصود به هو الزاد و الراحلة لتفسير الاستطاعة به فيحمل ذلك عليه. فالتفت.

قوله قدس سره: «وجب عليهم».

لا بد أولا من تحقيق جواز صرف هذا المال في الحج و التعيش بعد الرجوع بالخمسة أو نحوه أو أنه يجب صرفه في احوال معيشته؟ ثم إنه لو ثبت جواز صرفه في الحج فهل يجب عليهم الحج أولا؟

ذكر المحقق النائيني «١»: ان الأقوى عدم وجوبه. و لعل وجهه استظهار كون موضوع الحج من يكون من ذوى اليسار، كما تصرح به بعض النصوص «٢». و لا يصدق على مثل ما نحن فيه أنه من ذوى اليسار في المال كما لا يخفى.

و يدفعه: أنه قد فسرت الاستطاعة في بعض النصوص بملكية الزاد و الراحلة و عليه تحمل النصوص المعبرة باليسار في المال. و من الواضح أن ما نحن فيه يصدق عليه أن له زادا و راحلة. فأنتبه.

(١)- النائيني، المحقق محمد حسين: تعليقه العروة الوثقى / شرائط الاستطاعة: المسألة ٥٧، ط مطبعة العرفان.

(٢)- الصدوق، محمد بن علي: من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ١٧٦، ح ٩-٣٦٦٨.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٣٩

.....

قوله قدس سره: «[المسألة ٥٨]: لا يجوز للولد أن يأخذ من مال والده».

لمنافاته لحرمة التصرف في مال الغير باذنه.

قوله قدس سره: «كما لا يجب على الوالد».

إذ لا دليل عليه و غاية ما ثبت وجوب النفقة على الوالد و الحج ليس منها.

قوله قدس سره: «و كذا لا يجب على الولد بذل المال لوالده ...».

لعدم الدليل عليه، فالأصل البراءة.

قوله قدس سره: «و كذا لا يجوز للوالد الأخذ من مال ولده للحجج».

المشهور عدم الجواز، كما في المتن، لكن المنسوب إلى الشيخ قدس سره «١» و المفيد قدس سره «٢» هو الجواز أو الوجوب. و منشأ القول بالجواز روايتان ظاهرتان بدوا في الجواز و هما روايتا سعيد بن يسار:

الأولى: قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يحج من مال ابنه و هو صغير، قال: نعم، يحج منه حجة الاسلام، قال: و ينفق منه، قال: نعم، - ثم قال: - إن مال الولد لوالده، إن رجلا اختصم هو و والده الى النبي صلى الله عليه و آله ففضى أن المال و الولد للوالد «٣».

و الثانية: قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «أ يحج الرجل من مال ابنه و هو صغير؟ قال: نعم، قلت يحج حجة الاسلام و ينفق منه؟ قال: نعم، بالمعروف - ثم قال: - نعم، يحج منه و ينفق منه أن مال الولد للوالد و ليس للولد أن يأخذ من مال والده إلا باذنه «٤».

(١) - الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن: النهاية، ص ٢٠٤، الطبعة الأولى.

(٢) - حكاه عنه صاحب الحدائق في «الحدائق الناضرة» (ج ١٤: ص ١٠٩).

(٣) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٣٦: من ابواب وجوب الحج، ح ١.

(٤) - المصدر، ج ١٢ / باب ٧٨: من ابواب ما يكتسب به، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٤٠

.....

و قد أدعى إعراض المشهور عنهما، فيسقطان عن الاعتبار.

كما أدعى معارضتهما لما دل على عدم جواز التصرف بمال الولد لغير الضرورة.

و قد نوشت كلتا الدعويين: بأن ما دل على عدم جواز التصرف بمال الولد لغير الضرورة مطلق قابل للتقييد بهذا الخبر الصحيح. و أما الإعراض، فالإنصاف أنه غير مجزوم به لقوة احتمال أن يكون عدم أخذهم به من باب التخيير بعد ما رأوا التعارض بينهما و تكافئهما في مقام الترجيح.

ثم قال المناقش «١»: «و كيف كان فلا موجب للأخذ بهذا الخبر إما للإعراض و إما لرجحان الأخذ بما هو موافق لفتوى المشهور».

و بطلان هذا القول واضح جدا، فإن المفروض في كلامه السابق التشكيك في صحة دعوى الإعراض و عدم الجزم بها كما هو مقتضى الإنصاف، ثم إن الترجيح بموافقه فتوى المشهور - لو سلم كبرويا - فإنما هو في مورد تعارض الخبرين، و قد عرفت أن القائل ذهب الى عدم التعارض و أن النسبة بينهما هي العموم المطلق. و الجمع يقتضى التقييد - و إن كان ذلك محل اشكال كما سيجيء -، فلا يعرف لكلامه الأخير وجه صحيح أصلا.

و التحقيق: أن بعض الروايات ظاهرة في جواز تصرف الوالد في مال ولده و بعضها ظاهر في عدم جواز التصرف المجاني فيه إلا بمقدار الضرورة، و هذه الروايات هي:

رواية محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يحتاج الى مال ابنه، قال: يأكل منه ما شاء من غير صرف، و قال في كتاب علي عليه السلام: إن الولد لا يأخذ من مال والده شيئا إلا باذنه و الوالد يأخذ من مال ابنه ما شاء

(١) - و هو السيد الشاهرودى رحمه الله كما في تقريرات بحثه (كتاب الحج، ج ١: ص ١٨٤).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٤١

.....

... «١».

و رواية الثمالي، عن أبي جعفر عليه السّلام: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ لِرَجُلٍ أَنْتَ وَمَالُكَ لِابْنِكَ ثُمَّ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا أَحَبَّ [لِأَنْحَبٍ، خ ل] أَنْ يَأْخُذَ مِنْ مَالِ ابْنِهِ إِلَّا مَا أَحْتَاجَ إِلَيْهِ مِمَّا لَا بَدَّ مِنْهُ أَنْ اللَّهُ لَا يَحِبُّ الْفُسَادَ» (٢).

و رواية ابن سنان، قال: «سألته (يعني أبا عبد الله عليه السّلام): ما ذا يحل للوالد من مال ولده؟ قال: أمّا إذا أنفق عليه ولده بأحسن النفقة فليس له أن يأخذ من ماله شيئاً وإن كان لوالده جارية للولد فيها نصيب فليس له أن يطأها إلا أن يقومها قيمة تصير لولده قيمتها عليه ... «٣».

و رواية علي بن جعفر، عن أبي إبراهيم عليه السّلام، قال: سألته عن الرجل يأكل من مال ولده. قال: «لا، إلا أن يضطر إليه فيأكل منه بالمعروف ولا يصلح للولد أن يأخذ من مال والده شيئاً إلا باذن والده» (٤).

و رواية الحسين بن أبي العلاء، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: «ما يحل للرجل من مال ولده قال: قوته [قوت] بغير سرف إذا اضطر إليه ... «٥».

والمستفاد من مجموع هذه النصوص أمران:

أحدهما: جواز تصرف الأب في مال الابن من دون توقف على أذنه كما هو الحال في تصرف الشخص في ملك غيره، لا جواز التصرف فيه من دون ضمان، فإنه ينافي صريح بعضها. وهذا يظهر من كتاب علي المحكي في رواية محمد بن مسلم ورواية ابن سنان وغيرهما.

و الثاني: جواز التصرف فيه من دون ضمان إذا كان مضطراً إليه، كما هو

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٢ / باب ٧٨: من ابواب ما يكتسب به، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٢.

(٣) - المصدر، ح ٣.

(٤) - المصدر، ح ٦.

(٥) - المصدر، ح ٨.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٤٢

.....

ظاهر رواية ابن أبي العلاء و علي بن جعفر و الثمالي.

و أما ما اشتهر من قول الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «أنت و مالك لأبيك»، فالمراد به معنى اخلاقي كما يظهر ذلك من ذيل رواية ابن أبي العلاء، فلاحظها.

و أما رواية سعيد بن يسار الواردتان في خصوص الحج بمال الولد، فيمكن ان يكون المنظور فيما هو السؤال عن جواز التصرف بمال الولد من دون اذنه في قبال اعتبار اذنه لا التصرف فيه من دون عوض، و حينئذ لا تعارضان سائر الروايات الدالة على عدم جواز الأكل من مال الولد إلا بمقدار الضرورة و لا تكونان دالتين على المدعى.

و يؤكد هذا المعنى أنه قد صرح في الرواية الثانية بلزوم كون الإنفاق بالمعروف المفسر في بعض النصوص بالمشروع و هو يقتضى ان يكون هناك تصرفان: تصرف غير مشروع ليس الا، و هو التصرف من دون تعويض، و إلا فلا وجه للتقييد بذلك بعد فرض جواز

التصرف المجانى.

و لو أنكر ذلك و ادعى ظهورهما بإرادة التصرف المجانى و كون المراد بالمعروف هو الإنفاق بمقدار الاحتياج بلا اسراف. فقد يدعى أن النسبة بينهما و بين ما دل على عدم جواز التصرف إلا بمقدار الضرورة هي العموم من وجه لانهما دالتان على جواز التصرف فى الحج ضروريا كان أولا، و تلك النصوص دالة على عدم جواز التصرف لغير الضرورة حجا كان أو غيره. قوله قدس سره: « [المسألة ٥٩]: لا يجب أن يحج من ماله».

إذ لا دليل عليه فإن الثابت أخذ الاستطاعة شرطا دون صرف نفس المال الذى استطاع به.

قوله قدس سره: «بل لو حج من مال الغير غصبا صحّ و أجزأه».

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٤٣

.....

لأن اعمال الحج غير مالية، فلا يتعلق بها التحريم سوى ما استثناه المصنف رحمه الله.

قوله قدس سره: «نعم، إذا كان ثوب احرامه و طوافه و سعيه من المغصوب لم يصح».

أما ثوب الإحرام فلاجل اشتراط الإحرام بالثوبين، فيمتنع أن يتحقق بالمغصوب منهما لاجتماع الامر و النهى. و لعدم صلاحية التقرب بالمحرم.

و أما ثوب الطواف، فلاشتراطه بالستر، و يمتنع أن يكون المقيد بالستر واجبا و التستر محرما.

و أما ثوب السعى، فلاأن الحركة مقدمة توليدية للتصرف بمال الغير فيكون حكمها على الخلاف فى تعلق النهى النفسى بالسبب مباشرة أو الأمر الغيرى أو لا هذا و لا ذاك. و تحقيقه فى غير هذا المجال.

قوله قدس سره: «و كذا إذا كان ثمن هديه غصبا».

لا يخفى أن الغالب فى ثمن الهدى كونه كليا فى الذمة، فلا يضر فيه غصبيه المدفوع لصحة البيع، إلا أن يلتزم- كما عليه المصنف رحمه الله- ببطلان البيع فى مثل هذه الصورة لأن بناء المعاملة على التسلم و التسليم. و التسليم بالحرام لا يعدّ تسليمًا للثمن و إن كان كليا، فالحكم المذكور يبتنى على كون دفع الثمن من الحرام يتنافى مع وضع المعاملة.

قوله قدس سره: « [المسألة ٦٠]: يشترط فى وجوب الحج الاستطاعة البدنية».

اشتراط الصحة يقتضيه اشتراط الاستطاعة لعدم الاستطاعة العرفية مع المرض. كما تقتضيه النصوص الخاصة المفسرة للاستطاعة العرفية، كرواية هشام بن الحكم، عن أبى عبد الله عليه السلام فى قوله عزّ و جل: وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٤٤

.....

اِسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ما يعنى بذلك؟ قال: «من كان صحيحا فى بدنه مخلى سر به له زاد و راحله».

قوله قدس سره: « [المسألة ٦١]: و يشترط- أيضا- الاستطاعة الزمانية».

لعدم صدق الاستطاعة العرفية بدونها، بل العقلية فى الصورة الاولى.

قوله قدس سره: « [المسألة ٦٢]: و يشترط- أيضا- الاستطاعة السريية».

لعدم صدق الاستطاعة عرفا بدونها بل عقلا فى بعض صورها، مضافا الى التنصيص عليه فى بعض الروايات، كرواية هشام المتقدمة، فالتفت.

قوله قدس سره: «بأن يخاف على نفسه».

فإن السفر فى هذه الحال حرجى، فلا تصدق الاستطاعة العرفية.

قوله قدس سره: «اقواهما عدم الوجوب».

قد يشكل بأن المقصود بالسرب إن كان هو المتعارف، فلزوم الذهاب بواسطة الأبعد لا وجه له، لأنه غير متعارف. وإن كان الأعم منه ومن غيره لزم الدوران في البلاد لمن لا يعثر عليه ذلك. ويدفعه: أن المقصود بالسرب ما يكون طريقا للحج بنظر العرف و إن لم يكن متعارفا. ومن الواضح أن طريق الحج عرفا لا يكون بالدوران أصلا ولا يعد الدوران من طرق الحج حتى غير المتعارفة بخلاف الأبعد، فلا ملازمة بين حكميهما. فالتفت «١».

(١) - ذهب السيد الخوئي إلى الوجوب، للقدرة على طبعي الحج للقدرة على الدوران، ولا يعتبر فيه ازيد من ذلك (معتمد العروة الوثقى ١/ ٢١٤).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٤٥

.....

قوله قدس سره: « [المسألة ٦٣]: إذا استلزم الذهاب إلى الحج تلف مال له في بلده معتد به لم يجب».

الأقوى التفصيل بين ما كان التالف مخلًا بحاله و شأنه بحيث يستلزم الحرج، فلا يجب الحج. و بين ما لم يكن كذلك، فيجب و لو كان بمقدار معتد به.

و دعوى: انتفاء وجوب الحج مطلقا لأجل الضرر.

مدفوعة: بما تقدم من تخصيص قاعدة نفى الضرر بما ورد من تعليل لزوم دفع المال لتحصيل ماء الوضوء من أن ما يحصله من الثواب أكثر مما يدفعه من المال.

قوله قدس سره: «و كذا إذا كان هناك مانع شرعي».

قد تقدم الكلام في ذلك مفصلا في «مسألة ٣١» فلا نعيد.

قوله قدس سره: « [المسألة ٦٤]: قد علم أحدهما إذا اعتقد تحقق ...».

هذا الأمر تدرج فيه صور متعددة:

الأولى: إذا اعتقد البلوغ أو الحرية فحج ثم بان الخلاف مع تحقق سائر الشرائط المعتمدة.

و الحكم فيها عدم الاجزاء لعدم كونه مأمورا به و شمول دليل الواجب له و قد تقدم - في شرطية البلوغ - أن الاجزاء على خلاف القاعدة.

هذا مع وجود النصوص الخاصة على عدم الاجزاء في الصبي و المملوك و قد تقدم ذكرها في أوائل الكتاب، فراجع.

الثانية: إذا اعتقد عدم البلوغ أو الحرية فحج مع اجتماع سائر الشرائط ثم بان أنه بالغ أو حر.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٤٦

.....

و حكمه تقدم في «مسألة ٢٥» و ليس الاشكال فيه سوى جهة النية، فراجع البحث في تلك المسألة.

و لو تركه و الحال هذه، فهل يستقر عليه الحج كما في المتن أولا سيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك في بحث سبب الاستقرار و أنه هل يتحقق بمجرد الاستطاعة الواقعية أو مع تنجز التكليف بالحج فقط؟ فانتظر «١».

الثالثة: لو اعتقد أنه مستطيع من جهة المال، فحج ثم بان الخلاف.

حكمه أنه لا يجزى عن حجة الاسلام إذ لم يتحقق منه الحج الواجب، لفقدان شرطه. و سيأتي في الأمر الثاني توضيح الحكم و بيان أن مقتضى القاعدة عدم الاجزاء لا الاجزاء كما يظهر من المصنف قدس سره.

الرابعة: إذا اعتقد أنه غير مستطيع مالا، فبان انه مستطيع و لم يحج.

و حكمه تقدم بيانه في «مسألة ٢٤» و قد بينا هناك أن اعتقاد عدم الاستطاعة المالية يسلب الاستطاعة عرفا، فلا يجب عليه الحج حينئذ و لا وجه للاستقرار. فراجع.

الخامسة: إذا اعتقد عدم الضرر أو عدم الحرج، فحج ثم بان أنه ضررى أو

(١)- ذكر السيد الخوئي في بعض هذه الفروع ان استقرار الحج على من استطاع و ترك الحج ثم زالت استطاعته ليس لاجل دليل الحج نفسه- أعنى الآية-، لان الموضوع مقيد بالاستطاعة و قد زالت، بل لاجل ما دل على ان من ترك الحج خير بين ان يموت يهوديا او نصرانيا، و هذا الدليل انما يتأتى مع عدم العذر، اما مع اعتقاد عدم الاستطاعة فلا يتأتى، مع انه مع اعتقاد عدم الوجوب يستحيل ثبوت الوجوب، فكيف يستقر؟

مضافا الى ما دل على نفى الوجوب مع وجود العذر. و اعتقاد عدم الوجوب عذر بلا اشكال. و قد اجرى هذا البيان في جملة من هذه

الفروع، فلاحظ. (معتمد العروة الوثقى، ج ١: ص ٢١٨)

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٤٧

.....

حرجى.

و حكمه الاجزاء، كما في المتن، لأن غاية ما يتوهم لعدم الاجزاء هو شمول أدلة نفى الضرر و نفى الحرج للعمل فلا يكون واجبا و هو توهم فاسد، فإن دليل نفى الحرج و نفى الضرر لا يشمل العمل المذكور لأن شموله يتنافى مع الامتنان، كما لا يخفى، لاستلزامه تكرار العمل و المفروض انها واردة مورد الامتنان، فلا تجرى حينئذ.

السادسة: إذا اعتقد الضرر او الحرج أو العدو المانع، فلم يحج ثم بان الخلاف.

و حكمه: أنه إذا كان اعتقاد الضرر او الحرج موجبا لكون الإقدام حرجيا لم يكن يجب عليه الحج لفقدان شرطه و هو الاستطاعة العرفية. و هكذا اعتقاد وجود العدو، بل قد يستلزم ذلك انتفاء القدرة العقلية باعتقاده كما لو اعتقد وجود المانع من الاجتياز و كون الطريق مغلقا، و هو يوجب فقدان الاستطاعة العرفية واقعا بلا اشكال، كما لا يخفى.

السابعة: إذا اعتقد عدم المانع الشرعى، فحج فبان وجوده.

و الحكم فيها الاجزاء، إذ لا مزاحمة للتكليف المجهول لوجوب الحج، لأنه غير منجز مع الجهل به، فيكون وجوب الحج بدون مزاحم فلا يرتفع.

الثامنة: لو اعتقد وجود المانع الشرعى، فلم يحج ثم بان عدمه.

و الحكم فيها عدم الاستقرار لانتهاء الاستطاعة باعتقاد مزاحمة الواجب أو الحرام الأهم، و مزاحمة التكليف انما هي بوجوده العلمى لا الواقعى، فلا ينفى عدم المانع الشرعى واقعا، إذ لا تكليف للحج بعد اعتقاد وجوده لارتفاع الاستطاعة العرفية كما هو واضح. فما في المتن من استظهار الاستقرار ممّا لا وجه

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٤٨

.....

له فانتبه.

قوله قدس سرّه: «مع بقاء الشرائط الى ذى الحجة».

المقصود بقاءها الى انتهاء وقت الحج لأنه شرط في الاستقرار، كما سيجيء، لا بقاءها الى أول ذى الحجة و ان انتهت بعد ذلك.

فالتفت.

قوله قدس سره: «لإن المناط في الضرر الخوف».

هذا لا وجه له، فإن الأدلة العامة موضوعها نفس الضرر و الحرج. أما الخوف، فقد اخذ موضوعا في بعض الموارد الخاصة، كالوضوء و الصوم.

قوله قدس سره: «إلا إذا كان اعتقاده على خلاف رويته».

لعل ذلك لأجل أن الموضوع هو خوف الضرر العقلاني فإذا لم يكن ناشئا عن سبب عقلائي بل كان ناشئا عن مثل الوسوسة، فلا يكون مشمولا لدليل نفي الضرر. فتدبر.

قوله قدس سره: «فلا إشكال في عدم إجزائه».

قد عرفت وجهه، فلا نعيد.

قوله قدس سره: «و إن حج مع عدم الاستطاعة المالية فظاهرهم مسلمية عدم الإجزاء و لا دليل عليه إلا الاجماع».

الذي يظهر من المتن أن مقتضى القاعدة هو الإجزاء. و قد تقدّم ما يمكن أن يدعى في وجه الإجزاء قياسا على صلاة الصبي في الوقت ثم بلوغه في الاثناء من دعوى الانصراف و ثبوت الملاك.

و قد عرفت المناقشة فيهما و بيان أن دعوى وجود الملاك لو تمت في مثل

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٤٩

.....

صلاة الصبي، فلا تتم في ما نحن فيه لتقييد الموضوع بالاستطاعة الظاهر في دخولها في الملاك و ليس البلوغ كذلك، إذ يحتمل ان يكون رفع الحكم عن غير البالغ للتسهيل.

ثم إنه لو سلمت دعوى الانصراف في مثل الصلاة، فلا تسلم فيما نحن فيه، لان الصلاة في الوقت ماهية واحدة و مطلوب واحد بنحو الاستحباب من صنف و بنحو الوجوب من صنف آخر، فاذا جاء بالمستحب فقد جاء بذلك العمل، فلا يلزمه الاثنان به مرة أخرى لفرض كونه عملا واحدا و ليس لدينا عملان.

فيكون الدليل منصرفا عن جاء بالعمل و غير شامل له لأنه جاء بالعمل المطلوب. أما الحج فهو في كل عام عمل مستقل متعلق لحكم خاص من استحباب أو وجوب، فلا معنى لاجزاء ما أتى به في هذا العام عما هو مشمول للحكم في العام الآخر بمقتضى دليل الحكم. فليس الحج مثل الصلاة في الوقت عملا واحدا في العمر، بل هو في هذا العام غيره في العام الآخر لانه متعلق للحكم في كل عام بنحو الاستقلال، فلا يقال لمن جاء بالحج في عام ثم استطاع أنه قد جاء بما هو الحج الذي يكون متعلقا للوجوب فينصرف عنه الدليل، بل هو جاء بفرد من الحج غير ما يتعلق به الوجوب فلا ينصرف عنه دليل الوجوب، فقياس الحج بصلاة الصبي قياس مع الفارق لتعدد الماهية في الحج و اتحادها في الصلاة.

و عليه، فمقتضى القاعدة هو عدم الاجزاء و الاجماع على طبق القاعدة و ليس على خلافها كي يؤخذ بما هو المتيقن منه مع الشك.

و أما ما وجه به المصنف الإجزاء من: أن حجة الاسلام هي الحج الأول فاذا أتى به كفى و لو كان ندبا.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٥٠

.....

ففيه أنه لم يؤخذ في موضوع الحكم عنوان حجة الاسلام كي يقال عنه انه الحج الأول و لو كان ندبا، بل أخذ عنوان الحج مقيدا بالاستطاعة. و حجة الاسلام عنوان اصطلاحى يصطلح به على الحج المطلوب في الاسلام و كون تركه مستلزما للكفر، فالتفت.

قوله قدس سره: «[المسألة ٦٥]: إذا حج لم يجزه عن حجة الاسلام».

لفقدان الشرط وهو الاستطاعة لأن وجود المانع الشرعى رافع للاستطاعة.

نعم اذا قلنا بجريان الترتب في مورد تزامم الواجبين اللذين يكون احدهما مقيدا بالقدرة الشرعية كان القول باجزاء العمل متّجها. و لكنه خلاف التحقيق كما حققناه في الاصول.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٥١

و هل يجب الاستنابة مع المانع من مرض أو عدو؟ قيل: نعم، و هو المروى، و قيل، لا (٢٢). فان أحج نائبا و استمر المانع، فلا قضاء و إن زال و تمكن، و جب عليه ببدنه، و لو مات بعد الاستقرار و لم يؤد قضي عنه.

(٢٢) قال في «المسالك (١)»: «و موضع الخلاف ما اذا عرض المانع قبل استقرار الوجوب أما لو استقر ثم عرض المانع وجبت الاستنابة قولاً واحداً».

و رجح قدس سرّه الوجوب عند عروض المانع قبل الاستقرار، و حكاه في «المدارك (٢)» عن الشيخ قدس سرّه (٣) و أبى الصلاح رحمه الله (٤) و ابن الجنيد رحمه الله (٥) و غيرهم، كما حكى القول بعدم الوجوب عن ابن ادريس رحمه الله (٦)، و رجح قدس سرّه الوجوب للاخبار الكثيرة.

ثم إنه لو وجبت الاستنابة، فهل تجب مطلقاً و لو مع رجاء ارتفاع المانع، أو تجب في صورة اليأس خاصة؟ ادعى في «المدارك (٧)» الاجماع على الثانى، و حيث ان المستند فى الحكم

(١)- الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ٢: ص ١٣٨، ط مؤسسة المعارف الاسلامية.

(٢)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٥٥، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٣)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ١: ص ٢٩٩، الطبعة الاولى.

(٤)- الحلبي، أبى الصلاح: الكافى فى الفقه، ص ٢١٩، ط مكتبة الامام امير المؤمنين عليه السلام.

(٥)- حكاه عنه العلامة فى «مختلف الشيعة» (ج ٤: ص ١١).

(٦)- ابن ادريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ١: ص ٥١٦، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(٧)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٥٦، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٥٢

.....

بلزوم الاستنابة فى صورة الاستقرار أو غيره، و فى صورة اليأس أو عدمه، هو الاخبار، فلا بد من ذكرها و بيان مدلولها ثم الحكم بما يستفاد منها. و هى:

رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ علياً عليه السلام رأى شيخاً لم يحج قط و لم يطق الحج من كبره فأمره ان يجهز رجلاً فيحج عنه (١)».

و هى ظاهرة فى لزوم الاستنابة عند اليأس، إذ مانعية الشيخوخة مستمرة عادة، كما أنها مطلقة من حيث الاستقرار و عدمه إذ لم يفرض فيها إحدى الصورتين. و نحوها:

رواية ابن سنان (٢)، و رواية الحلبي (٣)، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «و ان كان موسراً و حال بينه و بين الحج مرض أو حصر أو أمر يعذره الله فيه، فأفّ عليه أن يحج عنه من ماله ضرورة لا مال له».

و هى ظاهرة (٤) فى صورة عدم الاستقرار لحصر سبب عدم الحج بالمانع القهرى دون التسوية و الاختيار الموجب للاستقرار (٥). و

مطلقة من جهة اليأس و عدمه.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢٤: من ابواب وجوب الحج، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٦.

(٣) - المصدر، ح ٢.

(٤) - هذا يبتنى على ان يكون سبب الاستقرار هو التسامح و التسوية و انه لا يتحقق بالأمر القهري كعدم العلم بالاستطاعة.

(٥) - لكن السيد الخوئي قَرَّب كون النظر صورة اليأس، لاند الحج المطلوب ليس الحج في هذا العام، بل طبعي الحج، و الفورية واجب آخر، فامتناع الحج يراد به امتناع الطبعي، و هو يساوق الامتناع المستمر، و استشهد على ذلك بانه لو علم من نفسه ارتفاع العذر في العام القابل لا تجب عليه الاستنابة في هذا العام قطعاً، و لم يقل به احد، فيكشف عن إرادة الامتناع المستمر (- معتمد العروة الوثقى، ج ١: ص ٢٤٥).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٥٣

.....

كما انها ظاهرة في تقييد النائب بالضرورة و الفقر و ان يحجه من ماله و هو مما لا يلتزم به و نحوها:

رواية على بن أبي حمزة «١»، لكنها لم تقيد باليسار، فهي مطلقة من حيث الاستقرار و عدمه، فتدبر فيها تعرف، كما أنها غير ظاهرة في الاستنابة.

و رواية سلمة أبي حفص، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن رجلاً أتى علياً و لم يحج قط فقال: إني كنت كثير المال و فرطت في الحج حتى كبرت سني فقال: فتستطيع الحج؟ فقال: لا، فقال له علي عليه السلام: إن شئت فجهز رجلاً ثم ابعثه يحج عنك «٢»». و هي ظاهرة في صورة الاستقرار لفرض التفریط، كما انها ظاهرة في اليأس عن التمكن لظهورها في كون المانع هو الكبر و هو مستمر و مانع عادة، كما ان الظاهر كون السؤال عن التمكن في المستقبل فجوابه كان نفياً.

و لكنها ظاهرة في عدم لزوم الاستنابة للتعليق على المشيئة و هو ينافي الالزام، و نحوها في التعليق على المشيئة رواية ميمون القداح، لكنها مطلقة من حيث الاستقرار و عدمه.

و رواية الفضل بن العباس، قال: «أنت امرأة من خنعم رسول الله صَلَّى الله عليه و آله فقالت: إن أبي أدركته فريضة الحج و هو شيخ كبير لا يستطيع أن يلبث على دابته فقال لها رسول الله صَلَّى الله عليه و آله فحجني عن أبيك «٣»».

و هي ظاهرة في موت الأب لأن الأمر توجه إليها بالحج، فهي أجنبية عما نحن فيه.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢٤: من ابواب وجوب الحج، ح ٧.

(٢) - المصدر، ح ٣.

(٣) - المصدر، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٥٤

.....

و قد يدعى أنها تكشف عن استقرار الحج على الأب لعدم النيابة، إذ لم يستطع إلا و هو شيخ كبير لا يتمكن من الذهاب، فلا سبب له إلا عدم النيابة فيكشف عن لزومها.

و رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كان على عليه السلام يقول: لو أن رجلاً أراد الحج فعرض له مرض أو

خالطه سقم فلم يستطع الخروج فليجهز رجلا من ماله ثم ليعثه مكانه «١» «٢».

و هي مطلقه من حيث الحج المقصود فتشمل الحج المندوب، كما أنها غير ظاهرة في الاستنابة، فتأمل «٣».

فيمكن أن تكون ظاهرة في استحباب ادراك الثواب بإحجاج شخص آخر خصوصا مع تعليق الحكم على إرادة الحج.

و الذى يمكن ان ندعيه: هو عدم ظهور النصوص المذكورة فى لزوم الاستنابة حتى مع الاستقرار، بل هى تدل على أن الثواب الذى يدرك بالحج يمكن إدراكه بنحو آخر و هو إحجاج شخص أو استنابته.

و هذا يتأيد بوجه:

أحدها: منافاة الاستنابة لشرطية شروط حج الاسلام لظهورها فى كونها شروط أصل الحج لا شروط المباشرة.

و الثانى: تعليق الاستنابة على المشيئة فى بعض النصوص و هو كما عرفت

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢٤: من ابواب وجوب الحج، ح ٥.

(٢)- حملها السيد الخوئى على الحج النيابى بقريته الإرداء (معتمد العروة الوثقى، ج ١: ص ٢٤٥).

(٣)- لعله لدعوى ظهور مكانه فى الاستنابة لكنّه لا يخلو عن مناقشة كما لا يخفى عن من لاحظ الامثلة العرفية.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٥٥

.....

ينافى لزوم العمل.

و الثالث: تعليق الحكم فى رواية محمد بن مسلم على إرادة الحج بقول مطلق و هو يشمل مطلق الرغبة الى الحج، كما أنه أعم من الحج الندبى و لا يلتزم أحد بلزوم الاستنابة فيه، بل هى فى نفسها ظاهرة فى المدعى كما عرفت. و نظيره فى العرفيات أن يقال: «إذا كنت ترغب فى زيارة الحسين عليه السلام و لم تتمكن فأرسل شخصا يتمكن و ابذل له النفقة».

و الرابع: تقييد النائب فى بعض النصوص بالضرورة الذى لا مال له و أن يكون الحج من ماله، فإنها قيود غير لازمة، و هى إنما تناسب المعنى الذى ذكرناه فإن استنابة من لم يحج أولى من استنابة غيره.

فبملاحظة هذه الوجوه، بضميمة أن مفاد النصوص واحد و إن اختلف التعبير يثبت المدعى، و تكون بعض هذه الوجوه الثابتة فى بعض الروايات قرينة على المراد فى البعض الآخر و عمدتها الأول و الثانى. فالتفت.

ثم إن بعض هذه الروايات و إن كانت مطلقة من حيث اليأس من زوال العذر و عدمه إلا أن المنصرف منها و بملاحظة غيرها من الروايات صورة اليأس. كما أن وجوب الاستنابة لو قيل به لا يختص بصورة الاستقرار لإطلاق بعضها بل ظاهر بعضها صورة عدم الاستقرار.

و حينئذ فلو ارسل نائبا مع اليأس ثم زال العذر، فهل يجزى الحج النيابى أو يجب عليه الحج بعد زوال العذر.

فإن قلنا بوجوب الاستنابة، فظاهر الدليل بيان أن الحج الواجب على المكلف هو الذى يستتبع فيه، و أن المرتفع جهة المباشرة لفقدان شروطها، فالحج يجب عليه إما بنفسه أو بغيره.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٥٦

.....

فعليه إن كان اليأس مأخوذا بنحو الموضوعية أجزأ الحج النيابى و لم يلزمه الحج بنفسه لتحقيق موضوعه، و انكشاف الخلاف لا يضر فيه.

و إن كان «١» اليأس مأخوذاً بنحو الطريقيه و الكاشفيه عن استمرار العذر، فقد انكشف الخلاف بارتفاعه، فيكشف عن عدم مشروعيه الحج النيابي فلا يكون مجزياً.

و أما بناء على المختار من استحباب الاستنابه مع اليأس و كونه مأخوذاً بنحو الموضوعيه، فللإجزاء في صورة الاستقرار وجه، لظهور الدليل في استحباب تفرغ الذمه بالاستنابه و استحباب التوسل الى اداء ما هو في الذمه بطريق النيايه، فيكون الحج النيابي هو ما في الذمه فيرتفع اشتغالها و لو كان مستحجاً لأداء ما عليه بل ما أداه النائب هو الحج الواجب و ما هو في الذمه. و انما المستحب الاستنابه لا نفس الحج، فيقصد النائب النيايه عن المنوب عنه في الحج الواجب عليه. فتأمل.

و أما في غير صورة الاستقرار، فلا- وجه له لعدم ظهور الدليل في غير استحباب الاستنابه في الحج، لكن ما يؤدي عنه ليس ما هو الواجب عليه لعدم اشتغال الذمه به و توجه التكليف إليه، فلا يكون قد أدى حجه الاسلام، بل يكون حجا مندوباً كحج غير المستطيع. فتدبر. و من هنا يتضح حكم جهات هذا الفرع التي تعرض لها في المتن.

(١)- بنى على ذلك السيد الخوئي في بحثه، لظهور النصوص في كون الموضوع هو امتناع الحج واقعا، و اليأس او استصحاب بقاء المانع مع رجاء العذر من الطرق الظاهرية إليه (معتمد العروة الوثقى، ج ١: ص ٢٤٤).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٥٧

و لو كان لا يستمسك خلقه (٢٣)، قيل: يسقط الفرض عن نفسه و ماله، و قيل: يلزمه الاستنابه، و الأول أشبه. و لو احتاج في سفره إلى حركة عنيفة للالتحاق أو الفرار فضعف سقط الوجوب في عامه، و توقع المكنه في المستقبل و لو مات قبل التمكن و الحال هذه، لم يقض عنه. و يسقط فرض الحج، لعدم ما يضطر إليه (٢٤) من الآلات، كالقربة و أوعية الزاد. و لو كان له طريقان (٢٥)، فممنوع من إحداهما سلك الأخرى، سواء كانت أبعد أو أقرب. و لو كان في الطريق عدو لا يندفع إلا بمال (٢٦).

(٢٣) أفراد هذا العذر في الذكر و الحكم لعله لأجل استظهار إرادة المانع العرضي و أن الموجب للاستنابه هو عروض العجز لا العجز الاصلى المرتبط بالخلق.

و بعبارة أخرى: المراد من المانع هو المانع الذي يمنعه من الحج لا عجزه خلقه و عدم تمكنه منه.

و فيه أن إطلاق قوله: «أوامر يعذر الله فيه» في رواية الحلبي تشمل المانع الخلقى فالحكم فيه كغيره. فالتفت.

(٢٤) لانتفاء الاستطاعة بعدمها.

(٢٥) فقدم البحث فيه في «مسألة ٦٢» من «العروة» فراجع.

(٢٦) قيل بعدم وجوب دفع المال و سقوط الحج عنه لوجوه:

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٥٨

.....

الأول: أنه تحصيل للاستطاعة لأنه لا يكون مخلى سربه إلا بدفع المال، فلا يجب لعدم وجوب تحصيل الاستطاعة.

الثاني: أنه إعانة للظالم على ظلمه و تقوية له.

الثالث: أن الحج في صورة خوف فقدان المال و سرقة ساقط، فهنا أولى للقطع بنقصان المال.

و يرد الأول: أن تخلي السرب مأخوذة من باب اشتراط الاستطاعة، و من الواضح أنه لا يقصد بها التخليه من دون واسطه، بل لو توقفت على واسطه مقدوره عد عرفاً مخلى سربه.

و يرد الثاني: أن إعانة الظالم إنما تحرم لو قصد بدفع المال إليه ذلك و المقصود هنا التوصل الى الواجب نظير دفع المال لمن يمنع

عن الاتيان بالصلاة، فإنه لا اشكال في جوازه.

و يرد الثالث:

أولاً: أن الحكم غير مسلم في المقيس عليه و إن ادعى الاجماع عليه، لكن ناقشه في «كشف اللثام (١)» و «المدارك (٢)».

و ثانياً: لو سلّم الحكم فيه فهو قياس مع الفارق لما في الاخذ القهري من الضعف النفسى و كشفه عن عدم الاعتبار و التقدير بخلاف ما يدفعه الإنسان اختياراً.

هذا و الحق في المسألة هو التفصيل بين ما يكون محجفاً فيكون دفعه عسراً فتنتفى الاستطاعة، فلا- يجب الحج. و بين ما لا يكون كذلك، فيجب دفعه.

(١)- الفاضل الهندي، بهاء الدين: كشف اللثام، ج ٥: ص ١١٩، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(٢)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٦٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٥٩

قيل يسقط و إن قلّ. و لو قيل يجب التحمل مع المكنة كان حسناً. و لو بذل له باذل، و جب عليه الحج لزوال المانع (٢٧). نعم، لو قال له: اقبل و ادفع انت، لم يجب (٢٨).

و لم يتعرض الأصحاب في هذا الفرض الى حديث الضرر و نفيه و لعله إما لأجل عدم استفادتهم تكفلها نفى مشروعية الحكم الضررى، بل تتكفل تحريم الإضرار بالغير. أو لأجل تقييدها بما ورد في باب الوضوء من لزوم بذل المال لتحصيل الماء معللاً بأكثرية الثواب من المبدول، فيتمسك بعموم العلة. فانتبه.

(٢٧) هذا ممّا لا إشكال فيه، لأنه قد ارتفع المانع بالبذل من الغير، فيجب الحج عليه.

(٢٨) لا يخفى أن البحث في وجوب القبول و عدمه يبتنى على كلا الوجهين في الدفع منه و لا يبتنى على القول بعدم وجوبه فيه. بل لو قلنا بوجوب الدفع منه قد يدعى عدم وجوب قبول الهبة و دفعها.

و موضوع الكلام لا بدّ أن يفرض عدم تمكن المكلف من المال، إذ لو كان واجداً له و جب عليه البذل كما هو المفروض.

و وجه عدم وجوب قبول الهبة هو أن المأخوذ في وجوب الحج هو الاستطاعة المالية بنحو يشمل جميع المصارف المالية و إن لم يكن من شئون الزاد و الراحلة. و المراد بالاستطاعة هو الاستيلاء الفعلى على المال لا خصوص ملكيته و لا مطلق التمكّن منه.

و عليه، فلا يكون الشخص مستطيعاً لأنه لا يستولى على المال الذى يحج به

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٦٠

.....

إلا بعد القبول، فيكون قبوله تحصيلاً للاستطاعة و هو غير واجب.

و دعوى شمول أدلّة عرض الحج له، تندفع بوجهين:

أحدهما: أنها واردة على طبق القاعدة، فلا- تشمل صورة التملك، بل تختص بصورة الإباحة، أو لأجل أن القدر التيقن منها صورة الإباحة.

و الآخر: ما مرّ من أن الظاهر من أدلّة وجوب الحج بالعرض أنها تتكفل تنزيل البذل منزلة الاستطاعة المالية لا غير فلا نظر لها الى الشرائط الأخرى أو الاستطاعة من غير المال، كما لا يخفى.

هذا و لكن الوجه المذكور سقيم، للإشكال فى المقدمة الأولى منه و هو اعتبار الاستطاعة المالية بالمعنى المذكور، بل المعتبر ليس إلا

الاستطاعة المالية من حيث الزاد والراحلة لا غير، فإن تخليئة السرب قد اخذ في مقابل الزاد والراحلة. و الموارد من مصاديقه، فلا يعتبر فيه سوى التمكن العرفي و هو حاصل بالهبة.

و لو لم نلتزم بوجوب الدفع على الشخص من ماله، فالحكم بالوجوب في صورة الهبة و عدمه يختلف باختلاف مبنى عدم الوجوب هناك.

فإن نفى الوجوب هناك لأجل أنه تحصيل للاستطاعة أو لأجل إعانة الظالم، فلا يجب القبول و الدفع هنا لاشتراكهما في وجه عدم الوجوب كما لا يخفى.

و إن نفى الوجوب بدليل نفى الضرر او الحرج، فلا ضرر و لا عسر هنا، فيجب القبول و الدفع. إلا أن يكون في القبول منه بحيث يكون عسرا و حرجا فلا يجب.

و قد يدعى الوجوب هنا مطلقا لو قيل بعدمه هناك على اختلاف المباني، لأنه من مصاديق من عرض الحج عليه فيجب عليه بمقتضى أدلة وجوب الحج على من عرض عليه الحج.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٦١

و طريق البحر كطريق البر (٢٩)، فإن غلب ظن السلامة، و إلا سقط (٣٠). و لو امكن الوصول بالبرّ و البحر، فإن تساويا في غلبة السلامة كان مختيرا. و ان اختص احدهما تعين، و لو تساويا في رجحان العطب سقط الفرض.

و فيه ما عرفت من ظهور أدلة البذل في بيان او تنزيل المبدول له منزلة المستطيع من حيث المال من دون نظر الى سائر الجهات، فلا تشمل صورة عرض رفع المانع من الطريق، فالتفت.

(٢٩) لا- أثر لطريق البحر بخصوصه نفيا او إثباتا، فلم يعلم الوجه في تعرضه له بالخصوص و لعله في قبال العامة حيث يحكى عنهم توقفهم فيه في الجهاد، فقد يتوهم ذلك في الحج أيضا.

(٣٠) المراد من الظن هو الظن الاطمئنانى كما يصرح به الفقهاء، و المراد بالسلامة السلامة عما يمنع من وجوب الحج.

و قد اعتبر في المتن ظن السلامة بدونه يسقط الفرض، و قيل إن الظن بعدم السلامة مانع فلا يعتبر الظن بها. و التحقيق: إن ما يحتمل عدم السلامة منه مما يعتبر في وجوب الحج.

إن كان اعتباره في الحج بمقتضى القاعدة و من باب اشتراط الاستطاعة، كعدم المرض و عدم العدو و نحوهما، فالشك فيه يكون شكا في تحقق الاستطاعة، فلا بد في الحكم بوجوب الحج من احراز نفيه و السلامة منه باصل أو اطمئنان و بدونه يكون المحكم أصل البراءة للشك في وجوب الحج.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٦٢

و من مات بعد الإحرام و دخول الحرم برئت ذمته، و قيل: يجتزئ بالاحرام، و الأول أظهر (٣١).

و إن كان اعتباره بدليل نفى العسر، فنفس احتماله إذا كان موجبا للعسر كفى في نفى وجوب الحج بدليل نفى العسر و الحرج.

و إن كان اعتباره بدليل نفى الضرر، فلا ينفع الاحتمال، بل لا بدّ من احراز تحقق الضرر، لأن الحكم بنفى الضرر مرتب على نفس الضرر بعنوانه الواقعى و هو غير محرز فتشمله العمومات الدالة على الوجوب لعدم ثبوت الحاكم عليها.

إلا أن يكون احتمال الضرر موجبا لعسر الإقدام على الحج و السفر إليه فيكون المورد مشمولا لدليل نفى العسر، و لو لم يكن الإقدام مع احتماله وقوع ما يستلزم الحرج حرجيا، كان الحال فيه كالحال مع احتمال الضرر من شمول دليل الوجوب للمورد لعدم ثبوت الحاكم لان موضوعه نفس الحرج و هو غير محرز. فتدبر جيدا.

(٣١) مقتضى القاعدة في الفرع المذكور- أن الاستطاعة إن كانت في نفس تلك السنة بحيث لم يستقر الحج في ذمته- عدم لزوم القضاء عنه و عدم الاجزاء.

أما الأول، فلانكشف عدم الاستطاعة بالموت، فلم يثبت الحج في ذمته.

و أما الثاني، فلعدم الإتيان بالعمل بتمامه.

و إن كان الحج مستقرا في ذمته، فحيث عرفت عدم الاجزاء، فلا بد من القضاء عنه لعدم أدائه الحج، إلا ان يكون قد أتى ببعض الأركان و دل الدليل على الاجتزاء بها.

و أما الحكم بلحاظ النصوص الخاصة، فتحقيق الحال فيه بعد ذكر النصوص و هي:

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٦٣

.....

رواية ضريس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «في رجل خرج حاجا حجة الاسلام فمات في الطريق فقال: إن مات في الحرم فقد أجزأت عنه حجة الاسلام و إن مات دون الحرم فليقص عنه وليه حجة الاسلام» (١).

و رواية بريد العجلي، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل خرج حاجا و معه جمل له و نفقة و زاد، فمات في الطريق قال: إن كان ضرورة ثم مات في الحرم فقد أجزأ عنه حجة الاسلام و إن كان مات و هو ضرورة قبل أن يحرم جعل جملة و زاده و نفقته و ما معه في حجة الاسلام» (٢).

و رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا أحصر الرجل بعث بهديه- إلى أن قال:- قلت: فإن مات و هو محرم قبل أن ينتهي إلى مكة، قال: يحج عنه ان كان حجة الاسلام و يعتمر انما هو شيء عليه» (٣).

و المتيقن من مفاد هذه النصوص هو الإجزاء لو مات داخل الحرم بعد الإحرام- و احتمال اعتبار دخول مكة منفي و إن صرح به في النص، إذ هو محمول على إرادة الحرم كناية- فتأمل (٤).

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢٦: من ابواب وجوب الحج و شرائطه، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٢.

(٣)- المصدر، ح ٣.

(٤)- ذكر السيد الخوئي (معتمد العروة الوثقى، ج ١: ص ٢٥٦) ان ظهور أدلة الحرم اقوى من هذا الظهور، فيحمل على مكة و توابعها، و يمكن ان يناقش بان تقديم رواية زرارة لا يستلزم سوى تخصيص الروايات الاخرى بالحرم الخاص، و هو مكة، أما تقديم تلك الروايات فهو يستلزم الغاء خصوصية مكة، فمقتضى القاعدة تقديم رواية زرارة.

هذا و لكن يمكن ان يقال: ان الموضوع المفروض في كلام زرارة هو عدم دخول مكة، و هو أعم من دخول الحرم و عدم دخوله فتقيده بما قبل دخول الحرم لا يستلزم الغاء عنوانه،

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٦٤

.....

و يقع البحث في جهات:

الأولى: هل يعتبر ان يكون موته حال إحرامه أو يتحقق الإجزاء مع موته بعد إحلاله؟

الظاهر هو الثاني لإطلاق النصوص، إذ لم يعتبر فيها سوى الموت بعد الإحرام لا حال الإحرام.

الثانية: هل يختص الحكم بحج التمتع أو غيره أو يعم جميع أفرادها؟

الظاهر العموم لمطلق أفراد الحج لإطلاق النص.

الثالثة: هل يعتبر أن يكون موته في نفس الحرم أو يثبت الحكم لو مات في الحلّ بعد دخول الحرم بأن خرج منه بعد الدخول؟

الظاهر الأول، وقيل بالثاني، كما في «المدارك» (١).

وفيها: أنه مما قطع به المتأخرون، وعلل ذلك بظهور الأخبار. وقد نوقش إسناد القول المزبور إلى المتأخرين، ولا يهتّمنا ذلك.

و أما الأخبار، فهي ظاهرة في الأول للتعبير فيها ب: «مات في الحرم» وهو ظاهر في كون الموت داخل الحرم، ولا نعرف الوجه في

استظهار الاحتمال الثاني منها. فانتبه (٢).

– و انما يستلزم تقييده لا اكثر، لانه عدم دخول الى مكة بخصوصية. و بما أن الاطلاق ناشئ عن ترك الاستفصال لانه في كلام زرارة

لا في كلام الامام عليه السلام كانت اطلاقات الاجزاء بعد دخول الحرم اظهر، فتقدم عليه بلا اشكال.

(١) – العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٦٥، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢) – قد يستظهر ذلك من التعبير بلفظ «دون الحرم» و لفظ «قبل ان ينتهي إلى مكة» بظهورهما في كون المدار على اصل الدخول الى

الحرم و لو خرج بعده. و لكن اللفظ الاخير –

المرتقى إلى الفقه الأرقى – كتاب الحج، ج ١، ص: ١٦٥

.....

ثم إنه هل يعتبر أن يموت في الحرم عن احرام أو يكفي الموت فيه و لو لم يكن محرماً لنسيان او جهل؟

قد يقال بالأول تمسكاً برواية زرارة، و روايتي بريد و ضريس، لفرض الموضوع من خرج حاجاً، فلا بد أن يراد به المحرم.

و فيه أن التقييد في رواية زرارة بالإحرام في السؤال لا الجواب، فلا مفهوم له إلا أن يقال بظهور ذلك بمفروغية الحكم لدى زرارة و

هو مشكل.

و أما عنوان الخروج حاجاً فهو غير ظاهر في التلبس بالحج، بل يراد به قصد الحج، فيصدق على من نسي الاحرام، و يشهد له أنه جعل

من مات قبل الاحرام من اقسامه في رواية بريد، فلاحظ.

الرابعة: هل يثبت الحكم بالاجزاء بمجرد الإحرام أو يعتبر دخول الحرم؟

نسب إلى الشيخ قدس سرّه (١) اختيار الاول، و ذكر العلامة له وجهاً و أجاب عنه و لا حاجة الى ذكره لأنه وجه استحسانى، و لأجل

ذلك حصر في «الجواهر» (٢) الوجه فيه بمفهوم رواية بريد و هو قوله عليه السلام: «و إن كان مات و هو ضرورة قبل ان يحرم» فإنه

بمفهومه ظاهر في أنه لو مات بعد أن يحرم أجزاء.

لكنه يشكل بأن الرواية لا مفهوم لها لمعارضته (٣) بمفهوم الصدر، و منطوق

– في كلام السائل و هو زرارة فلا يمكن ان يستفاد منه الحكم من باب المفهوم. فلاحظ.

و أما الاول: فان كان المراد به قبل الوصول الى الحرم كان ظاهراً في المدعى، و ان كان المراد به غير الحرم و قبله مكاناً – لا وصولاً و

زماناً – فلا ظهور له في التقييد. (المقرّر)

(١) – الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: الخلاف، ج ١: ص ٤٢٩ / المسألة ٢٤٤، الطبعة الاولى.

(٢) – النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٢٩٦، الطبعة الاولى.

(٣) – و عليه فتسقط للإجمال و يرجع الى سائر النصوص. و قد ذكر السيد الخوئى أنها ليست

المرتقى إلى الفقه الأرقى – كتاب الحج، ج ١، ص: ١٦٦

.....

رواية ضريس، إذ ورد فيها: «وإن مات دون الحرم فليقض عنه وليه حجة الإسلام» و صريح منطوق رواية زرارة. فالتفت.

الخامسة: هل يلزم القضاء في خصوص مورد استقرار الحج في ذمته أو مطلقاً و لو لم تتحقق منه الاستطاعة قبل ذلك؟ قيل بالعموم - كما في «المدارك» (١) -، لإطلاق النصوص المتقدمة.

وقيل بالاختصاص بمورد الاستقرار لأن القضاء تابع للأداء فلا يثبت في مورد لا يثبت فيه الأداء، ومع الموت يكشف عن عدم تحقق الاستطاعة فلا يكون الحج واجبا عليه في غير صورة الاستقرار.

و نوقش بانتفاء التبعية و المفروض قيام الدليل.

لكن التحقيق (٢) هو اختصاص النصوص بمورد الاستقرار، إذ ورد التعبير فيها بقضاء حجة الاسلام و الأجزاء عنها و هو ظاهر في ثبوتها عليه كي يجزى العمل عنها أولاً يجزى، إذ لا معنى للأجزاء عنها لو لم تكن ثابتة عليه. فتختص النصوص بمورد استقرار الحج دون غيره. فما جاء في المتن هو المتجه بحسب ظاهر النص.

- بصدد بيان عدم الأجزاء، بل بصدد بيان لزوم جعل جملة و ماله و زاده في الحج و مفهومها أنه إذا مات بعد الاحرام لا نجعل ذلك في الحج، بل يرجع الى ما تقتضيه الأدلة العامة، و هذا غير ما نحن فيه. (المقرر)

(١) - العاملي، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٦٧، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢) - في هذا الاستظهار تأمل خصوصاً بملاحظة ان غالب الناس في تلك العصور كان يحج حجة الاسلام في أول سنة استطاعته، كما افاد السيد الخوئي.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٦٧

و إن كان قبل ذلك، قضيت عنه إن كانت مستقرة، و سقطت إن لم تكن كذلك. و يستقر الحج في الذمة، إذا استكملت الشرائط و اهمل (٣٢).

(٣٢) البحث في هذا الفرع من نواحي:

الناحية الأولى: في وجه استقرار الحج على من فقد الاستطاعة (١). و هل يلزمه الذهاب متسكعاً.

و تحقيق الكلام: إنك قد عرفت أن شرط وجوب الحج ليس هو الاستطاعة بنحو الاستمرار، بل يكفي فيه الاستطاعة الحدوثية فإذا حصلت الاستطاعة فقد وجب عليه الحج و لا يرتفع وجوبه بارتفاعها.

ثم إنه يجب عليه الحج و إن استلزم العسر و الحرج إذا كان ذلك من اللوازم المتعارفة للحج و ذلك لأنك عرفت فيما تقدم أنه لو لا أخذ الاستطاعة في موضوع وجوب الحج، لم يكن دليل نفى الحرج نافية لوجوب الحج في الموارد الحرجية لغلبة ذلك فيه، فيلزم من شموله تخصيص الحكم بالفرد النادر. فأخذ الاستطاعة يفيد فائدة نفى الحرج من دون لزوم محذوره لأن الحكم على الفرد النادر بدوا لا استهجان فيه.

و حيث عرفت أيضاً أن شرط الوجوب هو الاستطاعة حدوثاً، فإذا زالت و ثبت وجوب الحج لم يكن دليل نفى الحرج ناظراً إليه و نافية لوجوبه في موارد

(١) - ذهب السيد الخوئي إلى ان ثبوت الوجوب بعد فقد الاستطاعة ليس لاجل الآية الشريفة بظهورها في اخذ الاستطاعة حدوثاً و بقاء. و انما هو لاجل النصوص الدالة على ان من مات و قد فوت الحج يموت يهودياً او نصرانياً، فهو وجوب آخر بدليل مستقل و عليه

فيرتفع بادلته نفى الحرج لو كان حرجيا.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٦٨

.....

الحرج لعلبة العسر، كما عرفت.

فلو أنكرت غلبة العسر بدعوى: أنه بعد إخراج المستطيع لا يكون العسر على غير المستطيع و لم يحج ممن استقر عليه الحج غالبا كى يتمتع شمول دليل نفى الحرج لوجوب الحج، فلا مانع من شموله. و حينئذ فلا يجب الحج بدون الاستطاعة. فنقول فى دفعها أنه لو سلم عدم غلبة العسر، فلا ينفع فى شمول دليل نفى العسر، لأن ظهور الآية فى ثبوت الحج من دون الاستطاعة- كما هو مقتضى كون الاستطاعة شرطا حدوثا لظهور «١» الآية فى ذلك لتعليق الحكم على مجرد تحقق الاستطاعة، كما لا يخفى، فيثبت الوجوب بدونها- ينافى شمول دليل نفى العسر لها، بل تكون نسبة الآية حينئذ إلى دليل نفى العسر نسبة المخصص لأنها تتكفل ثبوت الحكم فى المورد الحرجى خاصة.

و على هذا، فيلزم على من استقر عليه الحج الذهاب إليه و إن استلزم الحرج إذا كان الحرج غالبا يتعارف تحققه فى الحج. نعم الحرج غير المتعارف يرفع وجوب الحج بدليل نفيه، إذ لا يلزم منه تخصيص الحكم بالفرد النادر. و من هنا تعرف أنه لا وجه لما هو المشهور من لزوم ذهابه متسكعا و لا أثر له فى النصوص. فالتفت. الناحية الثانية: بعد أن ثبت عليه الوجوب يجب عليه أداء الحج ما دام قادرا عقلا على أدائه، فإذا انتفت عنه القدرة العقلية ثم عادت، فهل يجب عليه الحج أولا؟

(١)- هذا يتنافى مع ما سبق منه- دام ظله- من انكار ذلك و الاستدلال على الدعوى بغير الآية، فراجع.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٦٩

.....

الحق هو الوجوب لإطلاق دليل الوجوب. و عدم شموله له فى حال عدم القدرة لا ينافى شموله له فى حال قدرته، كما لو نام فى اثناء وقت الصلاة، فإنه يكون مشموولا لدليل وجوبها بعد النوم. الناحية الثالثة: إذا مات قبل أداء الحج يجب القضاء عنه لو كان الحج مستقرا فى ذمته، فوقع الخلاف فى ما به يتحقق الاستقرار و يجب القضاء عنه به و عمدة الآراء ثلاثة:

الأول: أن يمضى زمان يتمكن فيه من إدراك جميع افعال الحج و شرائطه و هو قول الأكثر.

الثانى: أن يمضى زمان يتمكن فيه من ادراك الاركان فقط و هو رأى العلامة فى التذكرة.

الثالث: مضى زمان يتمكن فيه من ادراك الاحرام و دخول الحرم و هو ممّا احتمله العلامة فى «التذكرة» (١).

و وجه الأول: أن عدم ادراك الوقت الذى يتمكن فيه من اتيان جميع افعال الحج و شرائطه يكشف عن عدم تعلق الوجوب بالأداء و مع عدم وجوب الاداء لا يجب القضاء.

و وجه الثانى: أن عدم مضى وقت يدرك فيه غير الأركان يستلزم تعلق الأمر بخصوص الأركان، فيكون الوجوب ثابتا لو كان يتمكن من إدراك الأركان فقط. و هذا إنما يتم لو ثبت أن من لم يتمكن من إدراك جميع أجزاء الحج يجب عليه الإتيان بالأركان، فيكون هناك أمر اضطرارى متعلق بالأركان، و لكنّه قد ادعى أنه إنما يجب الأركان على من تلبس بالحج و لم يستطع إدراك

(١)- الحلّى، الحسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء، ج ٧: ص ١٠٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٧٠

.....

غيرها، فلا يجب الحج على من كان يعلم قبل تلبسه به انه لا يدرك غير الأركان.
و عليه ففيما نحن فيه لا يتوجه الأمر بالأداء.

و أما الوجه الثالث: فهو إنما يتم لو كانت الروايات الدالة على الإجزاء بالإحرام و دخول الحرم تقتضى كون ذلك حجا مأمورا به اضطرارا، و لكن لا دلالة لها على ذلك، كما أنه يتم لو كانت الروايات ناظرة الى من لم يستقر عليه الحج ممن تلبس بالإحرام فإنها تدل على لزوم القضاء على من لم يمت في الحرم بضميمة القطع بعدم الفرق بين من تلبس بالإحرام- الذى موضوعها- و بين غيره. فتتكفل «١» لزوم القضاء فيما نحن فيه.

فالأقوى هو الأول بمقتضى ما دل «٢» على أن القضاء لا- يكون عما لم يجعله الله تعالى. نعم لو ثبت الأمر الاضطرارى بالأركان و لو لمن يعلم أنه لا يدركها قوى الوجه الثانى، لأنه قد ثبت عليه الحج فلم يحج فيجب عليه القضاء.
و قد بنى فى «المدارك» «٣» الوجه الأول على تبعية وجوب القضاء لوجوب الأداء.
و أورد عليه: أولا: بانكار التبعية. و ثانيا: بأن الاستفادة من كثير من الاخبار

- (١)- ينبغي على هذا عدم اشتراط مضى الزمان المزبور لكون المفروض أنها تدل على وجوب القضاء لمن لم يتلبس بالإحرام و لو لعدم تمكنه منه، كما لو كان فى طريقه الى الحج قبل الوصول الى الميقات. (المقّرر)
- (٢)- هو موثق أبى بصير، قال: «سألته عن امرأة مرضت فى شهر رمضان فماتت فى شوال فاوصتني أن اقضى عنها قال هل برئت من مرضها قلت ماتت فيه قال لا يقضى عنها فإن الله لم يجعله عليها قلت فأنى أشتهى أن اقضى عنها و قد أوصيتني بذلك فقال كيف تقضى شيئا لم يجعله الله عليها» (النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام/ فى هذا الفرع).
- (٣)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٦٨، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
- المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٧١

.....

ترتب القضاء على عدم الإتيان بالأداء مع توجه الخطاب به ظاهرا، كما فى صحىحتى بريد و ضريس (يريد بهما ما تقدّم فى مسألة لو مات بعد الاحرام و دخول الحرم).
و ناقشه صاحب الجواهر بقوله: «إذ لا يخفى ما فيه من عدم بناء ذلك على ذلك بل القاعدة العقلية و النقلية و هى عدم صحة التكلف بفعل يقصر الوقت عن أدائه «١»».

أقول: مناقشة صاحب الجواهر غير وجيه، إذ ليس البحث فى امكان التكليف بفعل يقصر الوقت عن أدائه و عدمه، بل البحث فى أنه بعد الفراغ عن عدم التكليف لأجل ذلك فهل يثبت القضاء أو ينفى لأجل التبعية؟
و لكن الوجه الأول من مناقشة صاحب المدارك غير وجيه، فإن انكار التبعية لا يلازم ثبوت القضاء ما لم يثبت وجود الدليل عليه، فإنه لا بدّ من دلالة دليل عليه و ان لم يكن بأمر جديد.
و التحقيق: أن التبعية لها معان ثلاثة:

أحدها: دلالة دليل الواجب فى الوقت على ثبوته فى خارجه و هذا المعنى باطل جدا، كما ذكر فى الاصول.

الثانى: دلالة دليل القضاء على أن الأمر بالموقت بنحو تعدد المطلوب، فلا يكون الأمر بالقضاء أمرا جديدا، بل يكون كاشفا عن ثبوت الأمر بذات العمل بقول مطلق و لو فى خارج الوقت. و هذا هو المختار كما بيناه فى الاصول.

الثالث: أن القضاء إنما يثبت في المورد الذي يكون فيه الأداء ثابتا فلا قضاء على من لم يثبت في حقه الأداء. و هو بهذا المعنى محل الكلام فيما نحن فيه لا

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٢٩٩، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٧٢

و الكافر يجب عليه الحج (٣٣).

بالمعنيين الأوليين.

و الحق هو التبعية، فلا قضاء إلا- في مورد يكون للأداء نحو ثبوت و إن لم يصل إلى حد الفعلية، نظير الحكم في حق النائم، فإن مقتضى فيه موجود لا مثل المجنون و غير المميز مما لا يوجد فيه مقتضى التكليف لا أنه موجود فيه، لكن يمنع عنه مانع، كالنوم؛ أو الوجه فيه موثق أبى بصير الوارد في قضاء الصوم عن المريض الذى استمر به المرض، فلاحظه. و من هنا بيننا على تقوية الوجه الأول من الوجوه المذكورة لتحقيق الاستقرار.

و أما الوجه الثانى من مناقشة صاحب المدارك، فقد عرفت بطلانه مما تقدم من اختصاص الروايتين بمن استقر عليه الحج. فالتفت.

(٣٣) ذهب فى «المدارك» إلى أن هذا الحكم اجماعى و خالف فيه أبو حنيفة.

و يستدل له- مضافا إلى الإجماع- بإطلاق الآية الكريمة: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا**، مع ما ورد فى الكتاب المجيد من تعليل عذاب الكافرين بترك الفروع، حيث جاء فى القرآن مجيد: **إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ * فِي جَذَاتٍ يُسْتَأْذِنُونَ * عَنِ الْمُجْرِمِينَ * مَا سَأَلَكُمْ فِي سَفَرٍ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ * وَ لَمْ نَكُ نَطْعُمُ الْمَسْكِينِ * وَ كُنَّا نَحُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ * وَ كُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ «١»**. فإن قولهم **وَ كُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ** يفيد بإرادة الكفار من «المجرمين».

(١) - سورة المدثر، ٧٤: ٣٩-٤٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٧٣

.....

و من الواضح ظهور الآية الشريفة **لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ** فى التعذيب على ترك الصلاة.

أقول: الحق عدم صحة تكليف الكافر و ذلك لان التكليف إنما هو باعتبار جعل الداعى نحو العمل. و من الواضح أن من لا يعترف بمولوية الأمر و ينكرها أو لا يعترف بوجود الأمر أو صدور الأمر منه لا يكون جعل الحكم فى حقه مؤثرا فى ترتب الأثر المرغوب و هو إمكان الدعوة، إذ لا يمكن أن يكون الحكم داعيا فى حق من لا يؤمن بوجود الحاكم أو بصدوره منه.

و هذا المعنى ثابت حتى على رأى من يرى أن حقيقة الحكم هى جعل الفعل فى عهدة المكلف، إذ هو لا- يلتزم بذلك بنحو لا يختلف التكليف عن الوضع، بل يرى أن التكليف ذلك و لكن بداعى التحريك، فمع عدم قابلية المجعل للتحريك يمتنع جعله لا محالة.

و بالجملة، فتكليف الكافر نظير تكليف العاجز فى عدم ترتب الغرض منه و هو إمكان الدعوة. و عليه، فيكون ممتنعا كما يمتنع تكليف العاجز.

و أما ما سيق من الأدلة على اثبات ثبوت التكليف فى حق الكافر، فهو قابل للمناقشة.

أما الإجماع، فلو تم فهو غير تعبدى، إذ الحكم المذكور يعلل غالبا فى كلمات الفقهاء بإطلاقات الأدلة.

و أما إطلاق الآيه و ظاهرها هي من آيات الاحكام، فلنا أن نقول: إن المنصرف منها عرفا توجه الخطاب الى المسلمين بالخصوص و إن كان اللفظ في نفسه عاما، و أن الظاهر عرفا من الخطاب الصادر ممن له أتباع مخصوصون توجهه إلى خصوص أتباعه و إن كان لفظ خطابه عاما في نفسه. و لو أنكر هذا

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٧٤
و لا يصح منه (٣٤).

الظهور فما ذكرناه من امتناع تكليفه قرينه عقليه على تقييد المطلقات.

و أما ما ورد من تعليل عذابهم بترك الفروع كما ادعى فهو غير ظاهر في المدعى، إذ لم يرد التعبير بالكافرين بل عتبر بالمجرمين و لا ظهور له في الكافرين، بل يمكن أن يراد به الفاسقين.

و أما قولهم: وَ كُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ فيمكن أن يراد به إنهم كانوا يكذبون بالقيامه عملا لا اعتقادا، بمعنى أنهم يرتكبون أعمال من لا يعتقد بوجود المعاد و العقاب، كترك الصلاة و الزكاة. و لعله يشير إلى ذلك قولهم: وَ كُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ الظاهر في عدم تقيدهم بعمل خاص و طريقة مستقيمة - هذا أولا.

و ثانيا: أن العذاب على ترك الفروع لو سلم أنه ثابت للكافرين بمقتضى هذه الآيه، فلا يكون دليلا على تكليفهم بها، إذ لا ملازمه بين التكليف و العذاب على ترك المكلف به، إذ يمكن أن يكون العقاب على الترك لأجل أنه تفويت الغرض المولى الملزم الذي كان المولى بصدد تحصيله، إذ يحكم العقل بلزوم تحصيله و مع الشك يلزمه الفحص و المفروض أنه مقصر، فيصح عقابه و إلا فالقاصر لا يعاقب قطعا.

و بالجملة، لا دليل على توجه التكليف للكافر يناهض ما ذكرناه من الدليل على استحالة توجهه إليه. فالتفت.

(٣٤) هذا من الاحكام الإجماعية كما في «المدارك (١)» و يستدل له ببعض

(١) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٦٩، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٧٥

.....

الوجوه القاصرة، كعدم تأتى نية القربة من الكافر، و عدم قابليته للقرب لبعده عن الساحة المقدسة بكفره.

و فى الأخير ما لا يخفى، فإن بعد العبد عن مولاه من جهة لا يتنافى مع قربه من جهة أخرى.

و أما الأول، فهو غير مطرد بالنسبة الى جميع أصناف الكفرة كما هو واضح.

نعم، قد يدعى عدم صحة العمل من الكافر باعتبار أن بعض أجزائه مشروط بالطاهرة كالطواف و هو غير ظاهر، لكنّه يبتنى على القول بنجاسة مطلق الكافر و هو محل خلاف، كما قد يستدل له بما ورد من اشتراط صحة العمل بالإيمان الملازم لاعتبار الاسلام و مانعية الكفر لأنه أخص منه. و سيأتى تحقيق ذلك عن قريب إن شاء الله تعالى.

ثم إنه لو بنى على وجوب الحج على الكافر و عدم صحته منه، فلو مات فى حال كفره، فهل يجب على وليه القضاء عنه.

ادعى عدم وجوبه لأن القضاء إحسان الى الميت و هو لا يستحق الإحسان.

و على أى حال، فالظاهر أن عدم وجوب القضاء عنه مسلم، و لعله - كما قيل - لأجل قصور أدلة لزوم القضاء عن شمول مثل هذه الصورة لعدم وجود مطلق يدل عليه حتى فى هذه الصورة. و سيأتى تحقيق الكلام فى محله، إن شاء الله تعالى.

و أما لو أسلم فهل يجب عليه الحج، أو لا؟

لا إشكال في وجوب الحج لو كان مستطيعا في حال إسلامه، لشمول دليل الوجوب له بلا كلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٧٦

.....

و أما لو لم يكن مستطيعا بأن زالت الاستطاعة في حال كفره.

فقد ذهب صاحب المدارك الى وجوبه عليه لأظهر الوجهين. و لم يذكر ما هما هذان الوجهان.

و من الغريب منه قدس سرّه أنه نقل عن العلامة رحمه الله في «التذكرة» (١) القول باختصاص الوجوب بالصورة الأولى و عدم وجوبه عليه في هذه الصورة. ثم قال عنه: «إنه غير واضح».

و وجه الغرابة: أنه ذهب الى وجوب الحج في هذه الصورة لأظهر الوجهين:

مما يكشف عن وجود وجه ظاهر للقول بعدم الوجوب، فلعل منشأ قول العلامة هو هذا الوجه، فكيف يقول عنه أنه غير واضح مع اعترافه بوجود وجه ظاهر له.

و على كل، فوجه وجوب الحج هو استقرار الحج في ذمة الكافر بعد ان وجب عليه و كان متمكنا من ادائه فأهمل.

و أما وجه عدم وجوبه عليه، فهو النبوى المشهور: «الاسلام يجب ما قبله» (٢). و لا بأس بالتكلم حول النبوى و مقدار ربطه بالمقام، فنقول:

هذا النبوى ممّا اشتهرت روايته، و لكن رواياته ضعيفة سندا و متنا، كما لا يخفى على من لاحظها في موطنها. إلا أنه يعلم بصحة هذا المضمون من مجموع النصوص بحيث يظهر منها أنه أمر مفروغ عنه و يؤكد السيرة العملية، فإنها جرت على عدم الزام الكافرين بقضاء اعمالهم و مؤاخذتهم على آثامهم بعد

(١)- الحلبي، الحسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء، ج ٧: ص ١٠٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢)- النورى، ميرزا حسين: مستدرک الوسائل، ج ٧: ص ٤٤٨، ط مؤسسة آل البيت عليه السلام؛ ابن حنبل، احمد: المسند، ج ٤: ص ١٩٩، ط المكتب الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٧٧

.....

اسلامهم. و لكن الذى يظهر منه بدوا أنه ناظر إلى محو سيئات الاعمال الصادرة في حال الكفر و أنها بالاسلام تفرض كأن لم تحدث، نظير التوبة. بل ورد في بعض النصوص: «إن الاسلام و التوبة يكونان سببا لمحو السيئات». أما الآثار العملية المترتبة على بعض الاعمال فلا نظر له إليها، و لو سلم أنها تنظر الى مثل القضاء، فالمفروض أنه بترك الأداء يثبت الأمر بالقضاء من حينه الى ابد الدهر، فلا ينفى الإسلام وجوب القضاء بعد اسلامه. و أمّا ما قبله فهو منتف قطعاً لذهاب وقته، فالحال في القضاء كالحال في الأداء لو أسلم في اثناء الوقت. إلا أن يقال: إن القضاء حيث إنه يثبت مترتبا على مخالفة الواجب و تركه، فالإسلام يلغى هذه المخالفة، بمعنى أنه يلغى أثرها و يفرضها كالعدم، فلا يترتب عليها وجوب القضاء. فالحديث إنما يرتفع به القضاء الذى جرت عليه السيرة العملية بهذا الاعتبار أعنى نظره الى الغاء سببىة الاسباب الشرعية لآثارها، إلا أنه لا يلتزم بإلغاء مطلق الاسباب فإنه مما لا يلتزم به أحد و إلا لزم فراغ ذمة الكافر من الدين لو أسلم و نحو ذلك، بل قد لا يلتزم بانتفاء مثل غسل الجنابة عليه.

فالضابط للآثار الملغية بالاسلام يمكن أن يحدد بالآثار المترتبة على ما فيه نحو من مخالفة الشارع و عدم المبالاة بأحكامه المجعولة و منها القضاء.

و حيث ثبت إلغاء وجوب القضاء بالاسلام، فهل ينفى وجوب الحج عن الكافر بعد إسلامه. الحق أنه لا ينتفى بالإسلام، لما عرفت من

أن الاستطاعة شرط بحدوثها لوجوب الحج في العمر. غاية الأمر، أنه تلزم الفورية بها، فإذا لم تتحقق لم ينتف الوجوب الأول إذ لم يحدد بوقت خاص، كالصلاة والصوم، و بما أن الكافر كان قد استطاع فقد وجب عليه الحج في عمره و حيث إنه لم يؤده في حال كفره وجب عليه أداؤه في حال اسلامه، و ليس وجوبه في حال الإسلام

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٧٨

فلو أحرم ثم أسلم، أعاد الإحرام. و إذا لم يتمكن من العود إلى الميقات، أحرم من موضعه (٣٥). و لو أحرم بالحج و أدرك الوقوف بالمشعر لم يجزه، إلا أن يستأنف إحراما آخر، و إن ضاق الوقت أحرم و لو بعرفات (٣٦).

من باب القضاء كى يكون ملغى بالإسلام لالغاء سببه، فيكون الإسلام بالنسبة إلى الحج نظير الاسلام في أثناء وقت صلاة الظهر و العصر غير رافع لوجوب الصلاة، إذ لم تتحقق القبلية. و قد عرفت أنه لا يرفع سببية مطلق الأسباب الحاصلة في حال الكفر و إلا لما وجبت عليه الصلاة لو أسلم في أثناء وقتها و لا يلتزم به أحد.

فالحق إذا مع صاحب المدارك في اختياره وجوب الحج بعد انتقاء الاستطاعة، فتدبر جيدا.

(٣٥) بما أنه لا- يصح إحرامه حال كفره عليه أن يعود إلى الميقات، فيحرم منه ثانيا للزوم كون الإحرام منه، و مع عدم التمكن من الرجوع إلى الميقات، قيل إنه يحرم من مكانه الذى هو فيه، إلحاقا له بالناسى و الجاهل.

فلا بد من معرفة أن الدليل الدال على جواز الإحرام من مكانه عند عدم التمكن من العودة إلى الميقات هل يعم جميع من لم يتمكن أو أنه يختص بالناسى و الجاهل. و تحقيق ذلك في محله إن شاء الله تعالى. فانتظر.

(٣٦) يظهر منه أن غاية إحرامه عرفات.

و أورد عليه فى «المسالک» بأنه ينبغي أن يقول: «أحرم و لو بالمشعر»، إذ هو

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٧٩

.....

الفرد الخفى و مقتضى الترقى و التعميم ذلك، و هو لا- وقع له إذ لعله لا- يرى ذلك و يرى بأن غاية مكان الإحرام هى عرفات و هو المشهور. و على كل، فمحل الكلام هو أن غاية الإحرام هل هو المشعر أو عرفات؟ و لا بد من معرفة ذلك من ملاحظة دليله و هو يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

ثم إنه بناء على لزوم الإحرام من عرفات و لم يتمكن منه و كان بالمشعر قد يدعى أجزاء عمله لوجود ما دل على ان «من أدرك المشعر فقد أدرك الحج (١)».

وفيه: مع تسليم عمومها و عدم اختصاصها بموردها و هو المملوك أن النص المزبور غير ناظر إلى عدم الإحرام، بل إلى عدم الأجزاء و الشرائط الأخرى للحج، فلا تشمل من لم يحرم من محله (٢).

ثم إنه لو أحرم من عرفات و صحَّ حجه، فهل عليه أن يعتمر بعد الحج أو يكتفى بذلك؟.

قيل (٣) عليه أن يعتمر و ينقلب حجه إلى حج الأفراد لانه من موارد الضرورة التى ينقلب الحج فيها.

(١)- وسائل الشيعه، ج ١٠/ باب ٢٣: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٩ و ١٣.

(٢)- قد يشكل بأنه لو كان النص المزبور ناظرا إلى عدم الإحرام فهو غير نافع، لأنه يلغى اثر عدم الإحرام فى السابق، أما اللاحق فلا، و عليه، فيلزمه الإحرام لاحقا، و هو غير متمكن منه، للزومه من عرفات- كما هو الفرض- و المفروض أنه لا يتمكن منه فيها، كما أنه لو قلنا بعدم نظره إلى عدم الإحرام فى الزمان السابق، لم يصح حجه، و لو أحرم فعلا من عرفات، لانه قد مضى زمان لم يكن فيه محرما،

مع اعتباره.

وقد وقع الكلام مع السيد الاستاذ - دام ظله - حول هذا الاشكال، و أوكل وضوح بطلانه و صحته إلى محله و تحقيق نحو اعتبار الاحرام. (المقزر)

(٣) - الشهيد الثاني، زين الدين: مسالك الافهام، ج ٢: ص ١٤٥، ط مؤسسة المعارف الاسلامية.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٨٠

و لو حج المسلم ثم ارتد لم يعد على الاصح (٣٧).

وقد يقال بالاكْتفاء به لروايات: «من أدرك المشعر فقد أدرك الحج» و هو - أي الحج - اسم لمجموع العمرة و الحج. و تحقيق ذلك في محله إن شاء الله تعالى.

فانتظر.

(٣٧) قد يلتزم بلغويته حجه السابق و لزوم الحج عليه لو استطاع بعد اسلامه لوجهين:

الأول: أن ارتداده يكشف عن كفره الواقعي حال اسلامه الأول فيكون حجه باطلا لعدم صحة الحج من الكافر.

وفيه: أنه لا دليل على ذلك، بل الدليل على خلافه و هو الآية الشريفة المثبتة للكفر بعد الايمان فضلا عن الاسلام و هي قوله عز و جل إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آزَدُوا كُفْرًا «١».

الثاني: ما دل من الكتاب المجيد على إحباط عمل من يكفر و هو قوله تعالى:

مَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ «٢» - الآية

وفيه: أنه إنما يدل على نفي الثواب لا على بطلان العمل. مضافا الى امكان دعوى ظهورها فيمن استمر كفره الى الموت، فلا تشمل من أسلم بعد كفره. هذا من حيث الدليل الخاص.

و أما القاعدة الأولية، فهي تقتضى الاجزاء. لأنه جاء بالعمل مطابقا للأمر فيسقط.

(١) - سورة النساء، ٤: ١٣٧.

(٢) - سورة البقرة، ٢: ٢١٧.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٨١

و لو لم يكن مستطيعا فصار كذلك في حال رده، و جب عليه الحج و صح منه إذا تاب. و لو أحرم مسلما ثم ارتد ثم تاب، لم يبطل احرامه على الاصح (٣٨)، و المخالف إذا استبصر، لا يعيد الحج إلا أن يخل بركن منه (٣٩).

(٣٨) احتمال بطلان إحرامه و لزوم تجديده تستند الى الوجهين السابقين في بطلان حج من يرتد و قد عرفت ما فيهما. و الى دعوى لزوم النية الاستمرارية المستمرة بالاستدامة الحكيمية، كالصلاة و الصوم، و هو مما لا وجه له، بل لازمه عدم صحة الاحرام من مثل المغمى عليه في الاثناء و نحوه و هو مما لا يلتزم به أحد.

(٣٩) قد ادعى اشتراط العمل بالايان، فلا يصح بدونه. و استدل له بما ورد من عدم قبول الأعمال بدون الولاية و أنها تكون بدونها كالرماد في مهب الريح، و أنها كأن لم تكن و نحو ذلك من المضامين، ك:

رواية محمد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «كل من دان الله عز و جل بعبادة يجهد فيها نفسه و لا امام له من الله فسعيه غير مقبول و هو ضال متحير و الله شاني لاعماله - إلى أن قال: - و ان مات على هذه الحال مات ميتة كفر و نفاق. و اعلم يا

محمد إنَّ أئمةَ الجور و أتباعهم لمعزولون عن دين الله قد ضلوا و أضلوا فأعمالهم التي يعملونها كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرّون ممّا كسبوا على شيء ذلك هو الضلال البعيد «١».

(١)- وسائل الشيعة، ج ١/ باب ٢٩: من ابواب مقدمة العبادات، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٨٢

.....

و رواية أبي حمزة الثمالي - في حديث - عن علي بن الحسين عليه السلام: «... و لو ان رجلا عمّر ما عمر نوح في قومه الف سنة الّا خمسين عاما يصوم النهار و يقوم الليل في ذلك المكان (يعنى بين الركن و المقام الوارد في صدر الحديث) ثم لقي الله بغير و لا يتنا لم ينفعه ذلك شيئا «١».

و رواية المعلى بن خنيس، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا معلى، لو أن عبدا عبد الله مائة عام ما بين الركن و المقام يصوم النهار و يقوم الليل حتى يسقط حاجباه على عينيه و يلتقى تراقبه هرما جاهلا بحقنا لم يكن له ثواب «٢».

و رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث - قال: «ذروة الأمر و سنامه و مفتاحه و باب الاشياء و رضا الرحمن الطاعة للامام بعد معرفته أمّا لو أن رجلا - قام ليله و صام نهاره و تصدق بجميع ماله و حج جميع دهره و لم يعرف ولاية ولى الله فيواليه و يكون جميع اعماله بدلالته إليه ما كان له على الله حق في ثوابه و لا كان من أهل الايمان «٣»». و غير ذلك من الروايات المختلفة المضامين الواحدة المرمى، فراجعها في مظانها.

هذا، و لكن المشهور على خلاف ذلك و قد ادعى أن نفي القبول مرجعه الى نفي الثواب لا عدم الاجزاء و عدم سقوط الأمر. و التحقيق ان يقال: إن قوله عزّ من قائل: **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ* وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ «٤»** يدل على ترتب الجزاء على فعل الخير و

(١)- وسائل الشيعة، ج ١/ باب ٢٩: من ابواب مقدمة العبادات، ح ١٢.

(٢)- المصدر، ح ١٣.

قمي، سيد محمد حسيني روحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسه الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلي)، طهران - إيران، اول، ١٤١٩ هـ ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ١، ص: ١٨٢

(٣)- المصدر، ح ٢.

(٤)- سورة الزلزال، ٩٩: ٧ و ٨.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٨٣

.....

أنه يرى اثره و لو كان ذلك الخير مثقال ذرة، و هي صريحة تقريبا في ترتب الجزاء على فعل الخير و لو صدر من فاسق مرتكب للمعاصي. إذ لو اريد الفرد العادل لم يكن وجه للتأكيد على الجزاء على الخير و لو كان الصادر مثقال ذرة. و بعبارة أخرى: أنها ظاهرة في ترتب الجزاء على الخير و أنه لا- يضعف فعل الخير عند الله و لو كان مثقال ذرة لا غير. و هذا المعنى

يتصادم مع مفاد قوله تعالى: **إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ** (١) فإنه ظاهر في عدم القبول من غير المتقين كما لا يخفى.

و طريقة الجمع أن نقول: باب القبول مرتبة خاصة من مراتب العمل بأن يكون مورد الرضى النفسى و ليس هو مجرد إعطاء الثواب. وهذا فى العرفيات كثير، فقد يترتب على العمل جزاؤه و لكنّه لا يرضى به و لا يقع موقع القبول من نفسه لعدم كماله، فالمستأجر قد يرى نفسه ملزماً بدفع الأجر للاجبر على خياطة ثوبه و لكن الخياطة لا تكون مورد رضاه لعدم كونها بنحو كامل من الهندسة الخياطية و الجمال و الدقة. فالقبول مرتبة أعلى من مرتبة استحقاق الثواب.

فلدينا للعمل مراتب ثلاث: مرتبة موافقة الأمر به و مرتبة ترتب الثواب عليه و مرتبة القبول. و بذلك يظهر أنه لا تصادم بين الآيتين. و إذا ثبت بذلك أن القبول عبارة عن معنى واقعى و إن لم ندرك حد تلك المرتبة بل يكفى معرفة وجودها بنحو الإجمال، فكل ما ورد من التعبير بالقبول يحمل عليه.

و عليه، فما ورد من عدم قبول العمل من المخالف يراد به ذلك و لا يراد به

(١) - سورة المائدة، ٥: ٢٧.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٨٤

.....

بطلان عمله كما ادعى و لا نفى الثواب عليه كما عليه المشهور.

و أما ما ورد من أنه كأن لم يكن أو أنه كالرماد فى مهبّ الريح، فلا يدل على بطلان العمل، بل على خلافه، إذ يدل على وجود الثواب و الجزاء لكنه فى معرض العاصفة القوية التى لا تبقيه و تجعل وجوده كعدمه و ذلك لا ينافى حصول الكسر و الانكسار فيخفف عنهم العذاب و لكن لا تصل التوبة الى تحصيل الثواب، فلا يكون عملهم مؤثراً فى ذلك.

و هذا هو المراد مما جاء فى بعض النصوص من أنه لم ينفعمهم عملهم شيئاً يعنى فيما ينتظرونه فى المثوبة لا فى تخفيف العقوبة.

و لو أراد من ذلك بطلان العمل لكان اللازم أن يعبر بأن عملهم باطل لا أنه كالعدم الظاهر فى التنزيل لا فى كونه عدماً حقيقة.

و بالجملة، فالالتزام بترتب الأثر على عمل المخالف الخيرى و لو بمقدار تخفيف العذاب عنهم بالكسر و الانكسار لا ينافيه نص و لا دليل و يكون ذلك موافقاً لقوله تعالى: **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ**.

و إذا لم يثبت بطلان العمل بالدليل الخاص، فمقتضى القاعدة صحته و تحقق الاجزاء، بل حصول الأثر بمقتضى الآية الكريمة. فتدبر.

ثم إنه بعد ذلك يقع البحث فى الفرع الذى ذكره المصنف من أجزاء حج المخالف بعد استبصاره - و إن كان مخالفاً لما هو المعتبر عندنا - و هذا لا اشكال فيه فى الجملة لدلالة النصوص عليه ك:

رواية بريد بن معاوية العجلي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل حج و هو لا يعرف هذا الأمر ثم من الله عليه بمعرفته و الدينونة به، أ عليه حجة الاسلام و قد قضى فريضته؟ فقال: «قد قضى فريضة أو لو حج لكان أحب إلى». قال: و

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٨٥

.....

سألته عن رجل حج و هو فى بعض هذه الاصناف من أهل القبلة ناصب متدين ثم من الله عليه فعرف هذا الأمر يقضى حجة الاسلام؟ فقال: يقضى أحب إلى (١)».

و رواية عمر بن اذينة، قال: كتبت إلى أبى عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل حج و لا يدري و لا يعرف هذا الأمر ثم من الله عليه بمعرفته و الدينونة به أ عليه حجة الاسلام؟ قال: «قد قضى فريضة الله و الحج أحب إلى (٢)».

و فى رواية الكليني زيادة: «انه سأله عن رجل هو فى بعض هذه الاصناف من أهل القبلة ناصب متدين ثم من الله عليه فعرف هذا الأمر

أ يقضى عنه حجة الاسلام أو عليه ان يحج من قابل؟ قال: يحج أحب إلى «٣».

اما رواية على بن مهزيار، قال: كتب ابراهيم بن محمد بن عمران الهمداني إلى أبي جعفر عليه السلام: «أتى حججت و انا مخالف و كنت صرورة فدخلت متمتعا بالعمرة الى الحج؛ قال: فكتب إليه: أعد حجك «٤».

فهى تحمل على الاستحباب ببركة غيرها الصريحة فى استحباب الاعادة و عدم الوجوب.

و يقع البحث فى جهتين:

الجهة الأولى: ما استثناه المصنف رحمه الله من صور الأجزاء و هو صورة الأخلال بركن منه، و قد وقع البحث فى ان المراد الأخلال بركن عندنا أو عندهم.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢٣: من ابواب وجوب الحج، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٢.

(٣)- الكليني، محمد بن يعقوب: الفروع من الكافي، ج ٤: ص ٢٧٣ / ح ٤، الطبعة الأولى.

(٤)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢٣: من ابواب وجوب الحج و شرائطه، ح ٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٨٦

.....

و قيل: بأن المراد بالركن الركن عندنا، و استقرب فى «المدارك «١» إرادة الركن عندهم. و ادعى خلو النصوص من حديث الركن، بل هى مطلقة.

و تحقيق الكلام: أن المحتمل فى الروايات الدالة على الأجزاء وجوه أربعة:

الأول: ان يكون النظر فيها الى الغاء جهات النقص الموجودة فى العمل بأى نحو كانت من الأخلال بالجزء أو الشرط عمدا أو جهلا باعتبار المخالفة ركنًا كان او غيره عندنا أو عندهم، و من جهة فقدان الولاية أيضا بناء على دخالتها فى الصحة و لو باستظهار ذلك من نفس هذه النصوص.

الثانى: أن يكون النظر فيها الى الغاء جهة النقص الحاصلة من عدم الولاية فقط.

الثالث: أن يكون النظر فيها الى الغاء جهة النقص الحاصلة من فقدان الجزء أو الشرط الناشئ من اختلاف المذهب من دون نظر الى عدم الولاية و يترتب عليه أنه لو جاء بالعمل على وفق المذهب الحق لم ينفع لعدم الولاية- بناء على اعتبارها فى الصحة- و النصوص غير ناظرة إليها، بخلاف الحال على الاحتمال الثانى. فالتفت.

الرابع: أن يكون النظر فيها الى الغاء جهة النقص الحاصلة من عدم الولاية و من عدم الجزء او الشرط الناشئ من اختلاف المذهب.

و الأوجه هو الأخير، إذ هى ظاهرة فى كون المسئول عنه إخلال جهة النقص الناشئة من المخالفة فى المذهب لا مطلق النقص الحاصل حال عدم الولاية و لو كان عن علم و عمد فلا يتجه الأول.

كما أنها لا يقتصر فيها على النظر الى مجرد عدم الولاية، فإنه لم يثبت

(١)- العاملى، السيد محمد: مدارك الأحكام، ج ٧: ص ٧٤، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٨٧

.....

شرطيتها مضافا إلى الحكم بالأجزاء مطلقا مع أن الفرد الظاهر الغالب هو صدور العمل ناقصا و مخالفا عما عليه أهل الحق و لا أقل

الاختلاف في مثل الوضوء و الصلاة للطواف و بعض الاعمال الاخرى.

و مقتضى إطلاقها شمولها للإخلال بالركن عندنا لشمولها لمطلق المخالفة الناشئة من اختلاف المذهب. كما أن النظر غير مقصور على الإخلال بما هو معتبر غير الولاية، إذ هي ظاهرة في النظر إلى جهة عدم الولاية، و كون عمله صدر في حال الخلاف، فتدبر. و من هنا يظهر أن الحق هو تقييد الركن بالركن عندهم و عندنا، إذ المخالفة هاهنا لم تنشأ عن الاختلاف في المذهب فلا تلغى إلا على الوجه الأول و هو ضعيف كما عرفت.

الجهة الثانية: في شمول الحكم بالاجزاء لمن حكم بكفره من فرق المسلمين كالنواصب. و يقع الكلام فيه: تارة: بلحاظ مقتضى القاعدة من جهة كفره بناء على عدم صحة عمل الكافر و جريان حكم الكافر عليه. و أخرى: بلحاظ النصوص الخاصة.

أما مقتضى القاعدة، فالمسلم المحكوم بكفره يختلف عن الكافر في ثبوت أصل الحكم بالنسبة إليه، فإنه قابل لتعلق التكليف به و توجهه إليه لإمكان انبعائه بعد اعتقاده بالحكم، بخلاف الكافر على ما عرفت. فهذا النوع مكلف بالحكم. كما أنه لا يمكننا إجراء حكم الكافر بالنسبة إليه في نفي القضاء عنه لو أسلم بدعوى شمول النبوى «الاسلام يجب ما قبله» له، إذ قد عرفت عدم ظهوره في نفي

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٨٨

.....

القضاء بل هو ظاهر في محو السيئات كالتوبة، و نفي القضاء عن الكافر كان بالسيرة و لم يثبت قيامها في من حكم بكفره. فالقدر المتيقن منها غير هذا النوع من الكفار.

فلا تقتضى القاعدة نفي وجوب قضاء أعماله الباطلة لوقوعها حال كفره كما تقتضى نفي القضاء عن الكافر الذي يسلم. مضافا إلى ما عرفت من عدم فائدة النبوى في نفي إعادة الحج لأنه ليس من قبيل القضاء بل من قبيل الواجب للوسع. و أما النصوص المتقدمة، فقد يدعى عدم شمولها لمثل الناصب لظهورها في الغاء جهة المخالفة و عدم الولاية و ما ينشأ عن ذلك من مخالفات في نفس العمل فقط، و لا نظر لها إلى جهة أخرى لا ترتبط بذلك توجب البطلان و هي الكفر.

و يدفعها: أنه قد ورد التصريح في نصوص متعددة باجزاء ما صدر من الناصب من حج - كما تقدم - و غيره «١»، لصحيفة محمد بن مسلم و بريد و زرارة و الفضيل بن يسار، عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام في الرجل يكون في بعض هذه الأهواء كالحرورية و المرجئة و العثمانية و القدرية ثم يتوب و يعرف هذا الأمر و يحس رأيه أ يعيد كل صلاة صلاها أو صوم أو زكاة أو حج أو ليس عليه إعادة بالشىء من ذلك؟ قال: «ليس عليه إعادة شىء من ذلك غير الزكاة - الحديث «٢»». و ذلك يكشف عن إرادة مطلق المخالفين و لو كان محكوما بكفره فتدبر.

و قد يدعى معارضة هذه النصوص برواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام،

(١) - ذكرها في «المدارك» في هذا الفرع (- مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٧٤).

(٢) - الكليني، محمد بن يعقوب: الفروع من الكافي، ج ٣: ص ٥٤٥/ ح ١، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٨٩

و هل الرجوع إلى الكفاية من صناعة، أو مال، أو حرفه شرط في وجوب الحج؟ قيل: نعم، لرواية أبي الربيع، و قيل: لا، عملا بعموم الآية و هو الاولى (٤٠). و إذا اجتمعت الشرائط فحج متمسكا، أو حج ماشيا، أو حج في نفقه غيره، أجزأه عن الفرض (٤١). و من وجب عليه الحج، فالمشى أفضل له من الركوب (٤٢).

قال: «و كذلك الناصب إذا عرف فعليه الحج و إن كان قد حج «١»؛ و لكن قيل إنها ضعيفةُ السند، مع أن كثرة تلك النصوص الدالة على الاجزاء توجب الاطمئنان لو لا القطع بمضمونها، فتطرح هذه الرواية مضافا الى امكان دعوى حملها على الاستحباب. فتأمل «٢».

(٤٠) قد تقدم ترجيح اعتباره بمقدار يكون عدمه مخلا بالاستطاعة عرفا. و عرفت أنه مضمون الرواية لا أكثر. فراجع «مسألة ٥٧» من مسائل «العروة».

(٤١) لكون شرط الوجوب هو الاستطاعة دون أعمالها خارجا فإنه لا يشترط في الحج أكثر من ذلك، فالاجزاء لأجل أنه جاء بالعمل مطابقا للأمر من دون مخالفة.

(٤٢) من النصوص «٣» ما يدل على أفضلية المشى بقول مطلق، ك:

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢٣: من ابواب وجوب الحج، ح ٥.

(٢) - اشارة إلى منافاة ذلك بظهور «فعليه».

(٣) - ذكر جميعها في «وسائل الشيعة» (ج ٨ / باب ٣٢ و ٣٣: من ابواب وجوب الحج).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٩٠

.....

رواية ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما عبد الله بشيء أشد من المشى و أفضل».

و في رواية «الخصال»، عن أبي الربيع الشامي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«ما عبد الله بشيء أفضل من الصمت و المشى إلى بيته».

و منها ما يدل على أفضلية الركوب بقول مطلق، ك:

رواية رفاعه قال: «سأل أبا عبد الله عليه السلام رجل الركوب أفضل أم المشى؟

فقال: الركوب أفضل من المشى، لأن رسول الله صلى الله عليه و آله ركب».

و رواية ابن بكير، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سئل عن الحج ماشيا أفضل أو راكبا؟ فقال: بل راكبا، فإن رسول الله صلى الله عليه و آله حج راكبا».

و منها ما يقيد أفضلية الركوب لأجل القوة على الدعاء و العبادة، ك:

رواية سيف التمار، عن أبي عبد الله - في حديث: «... فقلت: أي شيء أحب إليك نمشى أو نركب؟ فقال: تركبون أحب إلى فإن

ذلك أقوى على الدعاء و العبادة».

و منها ما ورد فيها أفضلية الركوب إذا كان الحامل على المشى تقتير المال و توفيره و عدم صرفه، ك:

رواية أبي بصير، عن الصادق عليه السلام: «أنه سأله عن المشى أفضل أو الركوب؟

فقال: إذا كان الرجل موسرا فمشى ليكون أفضل لنفقته فالركوب أفضل».

و منها «١» ما ورد فيها أفضلية المشى إذا كانت تساق معه محامله و رحاله، ك:

رواية عبد الله بن بكير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إننا نريد الخروج إلى مكة مشاة، فقال: لا- تمشوا و اركبوا. فقلت:

أصلحك الله، إنه بلغنا أن الحسن بن

(١) - هذا التفصيل لم يتعرض إليه السيد الاستاذ- دام ظله- و قد كتبتة سهوا. فالتفت.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٩١
إذا لم يضعفه (٤٣)، و مع الضعف الركوب أفضل.

مسائل أربع

[الاولى اذا استقرّ الحج في ذمته ثم مات، قضى عنه من أصل تركته]

الاولى: اذا استقرّ الحج في ذمته ثم مات، قضى عنه من أصل تركته. فان كان عليه دين و ضاقت التركة، قسمت على الدين و على اجرة المثل بالحصص (٤٤).

على حج عشرين حجة ماشيا، فقال: إن الحسن بن علي عليه السلام كان يمشى و تساق معه محامله و رحاله». و لأجل اختلاف النصوص اختلفت الاقوال من حيث إطلاق أفضلية الركوب أو المشى أو التفصيل بأنحائه الثلاثة. و الحق هو الالتزام بالتقييدات الثلاثة حملا للمطلق على المقيد. فيلتزم بأفضلية المشى ما لم يضعفه عن الدعاء أو كان لأجل شح النفس أو مع مظهر الدلة أو التعرض للخطر و الأذى كما هو مقتضى التقييد الثالث و هناك تقييد آخر رابع و هو أفضلية الركوب لو كان لأجل الوصول سريعا و المقام هناك لأجل العبادة. و تدل عليه رواية هشام بن سالم، أنه قال لابي عبد الله عليه السلام- في حديث:- «أيما أفضل: نركب إلى مكة فنعجل فنقيم بها الى أن يقدم الماشى أو نمشى؟ فقال: الركوب أفضل». و الأمر سهل ما دام الحكم استحبابيا.

(٤٣) يعنى عن الدعاء.

(٤٤) هذه المسألة اشتملت على حكمين:

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٩٢

.....

أحدهما: وجوب قضاء الحج عن مات و قد استقر عليه الحج من أصل تركته.

و الآخر: توزيع التركة بالحصص على الدين و اجرة مثل الحج لو ضاقت عنهما.

أما الحكم الأول، فهو ممّا لا إشكال فيه نصا و فتوى، فإن النصوص الدالة على لزوم القضاء عنه من اصل التركة متعددة، ك:

رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «يقضى عن الرجل حجة الاسلام من جميع ماله «١»».

و رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل مات فأوصى أن يحج عنه قال:

إن كان ضرورة فمن جميع المال و إن كان تطوعا فمن ثلثه «٢»».

و نحوها روايته الاخرى و فيها: «إنه بمنزلة الدين الواجب «٣»».

و في بعض آخر التعبير ب: «أنها دين عليه «٤»».

و أما الحكم الثانى: فهو الموجود فى كلمات الفقهاء و يقع البحث فى جهتين:

الجهة الأولى: فيما هو مقتضى القواعد الأولية، فنقول: أن المورد يكون من موارد التزام الحج و وجوب قضاء الحج و وجوب اداء الدين

عن الميت يزاحم كل منهما الآخر، لعدم القدرة على امتثالهما معا بعد قصور التركة. و الثابت فى باب

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ٢٥: من ابواب وجوب الحج، ح ٣.

(٢)- المصدر، ح ١.

(٣) - المصدر، ح ٤.

(٤) - المصدر، ح ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٩٣

.....

التراحم هو التخيير بين المتراحمين لو لم يكن أحدهما أهم ومع أهمية أحدهما يتعين تقديمه على الآخر. وعليه، فإذا لم تثبت أهمية أحد الحكمين فيما نحن فيه، فالتخيير متعين.

فللولى أن يصرف المال في أداء الحج و له أن يصرفه في أداء الدين مخيراً في ذلك، إلا أنه قد ورد في بعض النصوص تقديم الحج على الدين، كرواية بريد العجلي، عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث: «... و إن كان مات و هو ضرورة قبل أن يحرم جعل جملة و زاده و نفقته و ما معه في حجة الاسلام فإن فضل عن ذلك شيء فهو للورثة إن لم يكن عليه دين «١»».

الجهة الثانية: في ما ورد في كلمات الفقهاء من التوزيع بالحصص، فإنه غير سديد كبروياً و صغروياً.

أما كبروياً: فلأنه لا دليل عليه سوى ما يدعى من قاعدة العدل و الانصاف المتصيدة من بعض الموارد و لعل منها مورد الارث إذا اقصرت التركة عن وفاء الديون، فإنه يحكم بالتوزيع بين الغرماء بالحصص.

و من الواضح أنها لو ثبتت فهي ثابتة بالنسبة الى حقوق الناس فيما بينهم و لا ثبوت لها بالنسبة الى حقوق الله تعالى، و هو حكم على خلاف القاعدة. فإنك عرفت أن القاعدة في مورد التراحم هي التخيير مع عدم الأهمية و لو لا هذه القاعدة أو الدليل الخاص لاتجه الحكم بالتخيير في باب المفلس و نحوه لا الحكم بالتوزيع بالحصص، فإنه لا يتلاءم مع مقتضى قواعد المزاخمة.

و أما صغروياً: فلأنه لا معنى للتوزيع فيما نحن فيه؛ لأنه من الواضح أن ما يجب قضاؤه هو الحج بمعنى المجموع المركب من الحج و العمرة. و أما أحد العاملين

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢٦: من ابواب وجوب الحج، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٩٤

[الثانية يقضى الحج من أقرب الاماكن]

الثانية: يقضى الحج من أقرب الاماكن، و قيل: يستأجر من بلد الميت (٤٥)، و قيل: ان اتسع المال فمن بلده، و إلا فمن حيث يمكن، و الأول أشبه.

فلا دليل على لزوم قضائه كونه من أصل المال.

و حينئذ نقول: إن الحج الواجب إن كان هو الحج من أقرب المواقيت، فلا يجدى التوزيع المدعى، إذ حصه أجره الحج لا تفي به كما هو الفرض، و بعض العمل لا يجب قضاؤه.

و إن كان هو الحج من البلد، فهو إنما يجب مع سعة المال و مع عدم سعته لا يجب الحج إلا من الميقات، و المفروض عدم السعة في المال فيما نحن فيه بعد فرض وجوب أداء الدين و ضيق التركة لانتفاء التمكّن عرفاً حينئذ، فيكون الواجب هو الحج من الميقات و يكون التوزيع بنسبة أجرته فيعود المحذور السابق.

و بالجملة «١»، لا نتعلل للتوزيع مضي يجدى في الاثنيان بالحج كما يفرضه الاصحاب حيث يقولون: «إنه إن وفّت حصه الحج به فهو و إلا فكذا «٢»».

(٤٥) هذه المسألة وقعت محلاً للخلاف، فالمشهور على أن الواجب هو الحج من الميقات بيان: أن الواجب نفس الاعمال و الذهاب مقدمة إليه فيجب من

(١) - لعل الوجه فيما ذكره الاصحاب هو أن التوزيع على الدين و اجرة المثل لا ينافى وفاء الحصه بالحج كما لو حصل شخص يذهب الى الحج نيابة بأقل: من اجرة المثل، فموضوع التوزيع ليس أقل افراد الا-جره بل اجرة المثل فيمكن ان تكون حصتها وافية بالحج بالنحو الذي عرفت. (المقرر)

(٢) - اليزدي، محمد كاظم: العروة الوثقى / كتاب الحج، المسألة ٨٣: في شرائط وجوب الحج.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٩٥

.....

باب المقدمة عند الاحتياج إليه، فمع وجود النائب من الميقات لا يحتاج إليه، فلا يلزم سوى النيابة من الميقات.

و قد ذهب ابن إدريس «١» الى وجوب الحج من البلد محتجا بوجهين:

الأول: أن المحجوج عنه كان يجب عليه الحج من البلد و نفقة طريقه، فمع الموت لا تسقط النفقة.

الثاني: تواتر الاخبار بذلك.

و ناقشه المحقق «٢» في «المعتبر»: بأن دعوى التواتر غلط فإنه لم نقف في ذلك على خبر شاذ، فكيف يدعى التواتر، و أن دعوى

وجوب الحج من البلد على المحجوج عنه ليست بشيء، فإنه لو أفاق المجنون عند بعض المواقيت أو استغنى الفقير وجب ان يحج من

موضعه و لا يجب عليه أن يرجع من بلده ثم ينشئ سفر الحج.

أقول: التحقيق يقضى بموافقة ابن ادريس في كلا وجهيه.

أمّا الأول: فلأن الظاهر من أدلته وجوب الحج في موارد المختلفة سواء في ذلك الآية و النصوص أن الواجب هو الذهاب الى مكة و

السفر إليها، كما هو ظاهر لفظ الحج الذي هو بمعنى القصد. و أما الاعمال المخصوصة فهي واجبة في هذا الذهاب، فالحج اسم

للذهاب الى مكة المقيّد بالاعمال الخاصة، لا أنه اسم لنفس الاعمال و الذهاب مقدمة إليه. و لذا يعبر عن الحج بالفارسيّة ب: «مكة

رفتن».

و دليل القضاء يدل على لزوم قضاء ما هو الواجب، فيجب قضاء الذهاب

(١) - ابن ادريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ١: ص ٥١٦، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) - المحقق الحلّي، جعفر بن الحسن: المعتبر، ج ٢: ص ٧٦٠، ط مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٩٦

.....

الى مكة و السفر إليها.

فيندفع ما ذكره في «المدارك «١» من أنه لو سلمنا وجوبه لم يلزم من ذلك وجوب قضاءه لان القضاء، إنما يجب بدليل من خارج و

هو إنما قام على وجوب قضاء الحج خاصة.

فانه قد عرفت ان الحج اسم للذهاب و ليس هو واجبا آخر غير الحج.

و أما الثاني: فلأن من يتبع الاخبار يراها متظافرة في اداء هذا المعنى و دالة بنحو قطعي على أن القضاء من البلد. و هي طوائف:

الطائفة الأولى: ما دل على لزوم الاستنابة في حال الحياة لو لم يتمكن من الحج فإنه قد ورد الأمر فيما بتجهيز رجل و هو ظاهر في

ارساله من البلد لا من الميقات.

و لو أبيت إلا- عن انكار ظهوره في ذلك و أنه ليس ظاهر الا- بتهيئة الرجل للحج، فقد ورد في بعضها: «فجّهز رجلا ثم ابعته يحج عنك»، فأنها صريحة في النيابة من البلد لصراحة البعث في ذلك و هذا يكون قرينة على أن المراد بالتجهيز هو التهيئة من البلد. و قد يشكل الاستدلال بهذه الطائفة من جهتين:

الأولى: أنها- على التحقيق- تتكفل حكما استجابيا لا إلزاميا، فلا ظهور لها في لزوم الاستتابة من البلد.

الثانية: أنها حكم على الحي، فالتعدى إلى الميت قياس.

و تندفع الجهة الأولى من الاشكال: بأنها إنما تدل على استحباب اصل العمل، فلا ينافي ذلك لزوم بعض الخصوصيات فيه، بمعنى اعتباره فيه و عدم

(١)- العاملي، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٨٤، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٩٧

.....

صحته بدونه، كلزوم الركوع في الصلاة الاستجابية، و لا موجب لرفع اليد عن ظهور الدليل في اللزوم.

و تندفع الجهة الثانية: أنها خلاف الظاهر فإن الظاهر كون الحكم المذكور هو الثابت في باب النيابة لا أنه لخصوص الحي.

الطائفة الثانية: ما ورد في باب الوصية من كون لزوم الحج من البلد في ذهن السائل و تقرير الامام عليه السلام له، و هو رواية عبد الله بن بكير، عن ابي عبد الله عليه السلام:

«أنه سئل عن رجل أوصى بماله في الحج فكان لا يبلغ ما يحج به من بلاده قال:

فيعطى في الموضع الذي يحج به عنه (١)».

فأنه لو لم يكن الحج من البلد لازما لبين الإمام عليه السلام للسائل ذلك و رفع ما هو مرتكز في ذهنه، فعدم ذلك تقرير منه عليه السلام للسائل.

الطائفة الثالثة: ما ورد من لزوم الحج من البلد مع سعة المال، و هو رواية محمد بن عبد الله، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يموت فيوصى بالحج من أين يحج عنه؟ قال: «على قدر ماله إن وسعه ماله فمن منزله و ان لم يسعه ماله فمن الكوفة فان لم يسعه من الكوفة فمن المدينة (٢)».

الطائفة الرابعة: ما ورد فيمن أوصى ان يحج عنه كل سنة فلم يسعه ماله من البلد من أنه يجعل مال سنتين في حجة واحدة من البلد. أو نحو ذلك، كرواية ابراهيم بن مهزيار، قال و كتبت إليه عليه السلام: «ان مولاك على بن مهزيار أوصى ان يحج عنه من ضيعة صير ربعها لك في كل سنة حجة إلى عشرين ديناراً و أنه قد انقطع طريق البصرة فتضاعف المؤمن على الناس فليس يكتفون بعشرين ديناراً

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ٢: من ابواب النيابة، ح ٢.

(٢)- المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٩٨

.....

و كذلك اوصى عدة من مواليك في حجهم. فكتب عليه السلام: يجعل ثلاث يحج حجتين إن شاء الله تعالى (١) فإنه لو كان اللازم هو الحج من الميقات و عدم لزوم كونه من البلد، لكان المتجه امره ان يحج عنه من الميقات و بيان عدم لزوم كونه من البلد (٢).

الطائفة الخامسة: ما ورد فيمن مات في الطريق قبل الاحرام من أنه يجعل جملة و زاده و نفقته و ما معه في حجة الاسلام الظاهر في الاستنابة من مكان الموت بقرينة جعل الجمل في الحج. مع أنه قد يموت المسافر قبل الميقات بمراحل، فلا يتجه الحكم إلا باعتبار الحج من البلد الذي مات فيه. و هو رواية بريد العجلي المتقدمة فيمن مات قبل الاحرام.

و قد يستشكل في النصوص الواردة في باب الوصية من وجوه:

الأول: ما ذكره في «المدارك» (٣) انه حكم في مورد الوصية، فلعل ظاهر الوصية كون الحج من البلد فلا يصح التعدى منه الى غيره. وفيه: ما ذكره في «الجواهر» (٤): من عدم الفرق عرفاً بين قول الموصى

(١) - وسائل الشريعة، ج ٨ / باب ٣: من ابواب النيابة، ح ٢.

(٢) - هاهنا اشكال حاصل: إن الذي يلتزم به الفقهاء لزوم الحج: من الميقات لو لم يكف المال فليتم لم يأمر الامام عليه السلام بذلك في هذه المسألة، فالحكم المذكور لا يستقيم على كلا القولين.

و الجواب أن الحج المفروض هو الحج الاستجابي إذ لا يجب الحج في كل عام، فاذا لم يكف المال للحج في كل سنة يدور الأمر بين الحج: من الميقات في كل سنة و الحج: من البلد في كل سنتين و نحوه فرجح الامام عليه السلام الثاني و هو يكفينا في الاستدلال، لانه يكشف عن وجود خصوصية في الحج: من البلد إذ لو لم يكن في نفسه هو اللازم الأولى و لا خصوصية لقطع المسافة لم يكن وجه لترجيحها على نفس الحج، فالتفت.

(٣) - العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام ج ٧: ص ٨٦، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٤) - النجفی، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٢٤، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٩٩

.....

حجوا عنى و بين قول الشارع حجوا عنه في انصراف الأول الى الحج من البلد دون الثانى.

الثانى: أنه حكم تعبدى في باب الوصية، فلا وجه للتعدى منه الى غيره لامكان وجود خصوصية للوصية و لو لم تكن ظاهرة في إرادة الحج من البلد.

و فيه: أن هناك نصوصاً (١) دلت على لزوم الحج في مورد الوصية من أصل المال معللة ذلك بأنه بمنزلة الدين، فإنه بقرينة التعليل نستكشف أن الحج الذى يلزم أدائه في مورد الوصية و المفروض أنه من البلد بمنزلة الدين و لذا يخرج من اصل المال لا من الثلث. فهذه النصوص ظاهرة في كون الحكم بالحج من البلد ليس تعبدياً في باب الوصية فقط، بل هو الثابت على الميت و لاجل ذلك كان ديناً و إلا كان الدين خصوصاً الحج من الميقات لا الحج من البلد. فتدبر جيداً.

الثالث: ما ذكره في «الجواهر» (٢) «معارضتها بما دل على جواز الحج من الميقات و هو رواية زكريا بن آدم، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل مات و أوصى بحجة أ يجوز أن يحج عنه من غير البلد الذى مات فيه؟ فقال: «أما ما كان دون الميقات فلا بأس» (٣).

و فيه: أن النسبة بينها و بين رواية محمد بن عبد الله نسبة العام و الخاص فتقيدها بصورة عدم وفاء المال بالحج من البلد، لأنها مطلقة من هذه الجهة و رواية محمد مقيدة. فلا وجه لدعوى التعارض و الالتزام بتساقطهما و الرجوع

(١) - وسائل الشريعة، ج ٨ / باب ٢٩: من ابواب وجوب الحج.

(٢) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٢٤، الطبعة الاولى.

(٣) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢: من ابواب النيابة، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٠٠

.....

إلى الأصول، كأصالة البراءة.

و المتحصل: أنه بملاحظة هذه الطوائف من النصوص مضافا إلى الوجه الأول يحصل الجزم بأن الثابت هو لزوم الحج من البلد لا من الميقات، وإنما هو ثابت مع عدم وفاء المال.

و هذا الحكم موافق للاحتياط و إن كان يخالفه فيما إذا كان الوارث صغيرا لكنه مؤدى الأدلة فلا محيص عنه.

ثم إنه يقع الكلام في المراد بالبلد هل هو بلد السكنى أو بلد الموت؟

الظاهر أنه بلد الموت أما بناء على استفادة الحكم من القاعدة- يعنى من الدليل الاولى لثبوت الحج-، فواضح «١» لأن الواجب هو النيابة بما كان لازما على الميت.

و من الواضح أنه يلزمه الحج من المكان الذى هو فيه أين ما توجه، إذ يتوجه إليه أين ما كان خطاب اذهب إلى مكة و ظاهره لزوم الذهاب من مكانه الذى هو فيه.

فإذا مات و الحال هذه كان الواجب عليه هو الذهاب إلى مكة من مكانه لأنه قبل الموت كان مورد الخطاب، فتلزم النيابة من مكان الموت.

و هكذا الحكم لو كانت النيابة من البلد مستفادة من النصوص الخاصة لظهور رواية بريد العجلي في ذلك، كما عرفت، و ظهور رواية زكريا بن آدم،

(١) - هذا غير مطرد، لانه إذا مات في أثناء السنة يكشف عن عدم كونه مكلفا بالحج في السنة التي مات فيها، بل هو مكلف بالحج في السنة التي فاتته فلا بد ان يلاحظ البلد الذى كان فيه في آخر أزمته تمكنه: من الحج في السنة الماضية، فقد يكون هو البلد الذى مات فيه، و قد يكون غيره، فالتفت. (المقرر)

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٠١

[الثالثة من وجب عليه حجة الاسلام لا يحج عن غيره]

الثالثة: من وجب عليه حجة الاسلام لا يحج عن غيره، لا فرضا ولا تطوعا (٤٦)، و كذا من وجب عليه بنذر أو إفساد. لأنها ظاهرة في كون المركز في الاذهان من البلد هو بلد الموت، و رواية «السراير (١)» ظاهرة في ذلك أيضا، فيكون ذلك قرينة على كون المقصود من «بلده» أو «منزله» في الروايات الاخرى هو بلد الموت و إن كانت ظاهرة في نفسها في بلد السكن، فلاحظ.

(٤٦) استدلل لهذا الحكم في الأول بوجهين:

الأول: أن الأمر يقتضى النهى عن ضده على وجه يقتضى الفساد.

الثانى: أن وجوب الحج فورى، فيكون موقتا، و مع التوقيت لا- يصح غيره في وقته، نظير الصوم في شهر رمضان، حيث لا يصح أن يكون غير الصوم الواجب لاختصاص الوقت به.

و ناقش صاحب الجواهر رحمه الله «٢» كلا الوجهين بعد ذكرهما.

أما الأول: فبأن التحقيق أن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده.

و أما الثاني: فبأن الفورية لا تستلزم التوقيت و لو سلم، فلا دليل على عدم قبول الوقت لغير حج الاسلام و الحكم بذلك يحتاج الى دليل.

و تحقيق الحال فيما هو مقتضى القاعدة الأولى في كلتا صورتين: أن الحج الندبي.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢: من ابواب النيابة، ح ٤.

(٢)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٢٨، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٠٢

.....

تارة: يلتزم بأنه عمل آخر غير الحج الوجوبي، بمعنى أنه يختلف عنه حقيقة و إن اتفق معه صورة، فيكون الفارق بينهما جهة قصديّة، كالفارق بين صلاة الظهر و العصر و صلاة الصحيح و نافلتها.

و اخرى: يلتزم بأنه لا فرق بين العملين اصلا سوى أن هذا مأمور به بنحو الوجوب للموضوع الخاص و هو المستطيع و ذاك مأمور به بنحو الندب.

فعلى الأول، يكون الايتان باحدهما مانعا من تحقق الآخر، فيتحقق التضاد بينهما و التراحم بين حكميهما، فيقدم الوجوب لا محالة إلا أنه لو جاء بالعمل بقصد الأمر الندبي يكون صحيحا لتعلق الأمر به ندبا بنحو الترتب، فإنه قد ثبت امكان القول به في الحكامين المتراحمين. بل لو لم يلتزم بالترتب فقد التزم بصحة العمل لاجل وجود الملاك فيه و إن ارتفع عنه الأمر بالمزاحمة، و هو يكفي في صحة العمل بلا احتياج الى قصد الأمر.

و على الثاني: فيما أن إطلاق دليل الندب يشمل مورد ثبوت الوجوب و اجتماع الحكامين في مورد واحد محال، فإنه من اجتماع المثليين يلزم أن يتعلق بالعمل وجوب مؤكد، فالحكم الاستجابي ثابت بواقعه و إن زال بحدّه.

فإذا جاء المكلف - في هذا الحال - بالعمل بقصد الأمر الندبي الثابت بواقعه صح منه العمل و أجزاء عن حجة الاسلام الواجبة لأنه جاء بفرد منها صحيح بنحو قربي، فيتحقق الامتثال لانطباق المأمور به على المأتي به قهرا، فيتحقق الاجزاء بحكم العقل، و لا- يعتبر في التقرب اضافة العمل الى المولى في الطريق الذي يقصد امتثاله.

و الظاهر من الأدلة هو كون العمل الندبي لا يختلف عن العمل الوجوبي، بل هو عمل واحد يتعلّق به الوجوب بلحاظ موضوعه، فإنه لا يظهر من الادلة

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٠٣

.....

وجود الفرق الواقعي بينهما، و ثبوت الفرق الواقعي في أفراد الصلاة المتشابهة لاجل قيام الدليل عليه و لترتيب بعض الآثار و الاحكام المقتضية لوجود الفرق حقيقة بينهما، و لولاه لما أتجه دعوى وجود الفرق. و ليس في مورد الحج ما يقتضى ذلك اصلا.

و من هنا ظهر صحة فتوى «المبسوط» (١) بأنه لو حج ندبا انقلبت حجة اسلام، و لا وجه لما في «الجواهر» (٢) من القطع بفساده.

هذا بالنسبة إلى الحج الندبي، و أما بالنسبة الى الحج عن الغير، فالظاهر أنه عمل آخر غير حجة الاسلام عن نفسه، لأن اضافة العمل إلى الغير و جهة النيابة فيه جهة واقعية توجب وجود الفرق الواقعي بين العملين بحيث يكون أحدهما غير الآخر- إلا أن يلتزم بأن حقيقة النيابة إهداء الثواب بحيث يكون العمل عن نفسه فإن له حكما آخر-، فيقع التراحم بين وجوب الوفاء بالاجارة و وجوب الحج فيكون وجوب الحج مقدما لأهميته، و لا يثبت الأمر بالاجارة بنحو الترتب لما قرّر محله من الأمر بالوفاء بالعقود الوارد في الآية الكريمة ظاهر في مسبية العقد للأثر بمعنى أنه لا ينفك عنه، فهو حين يقع يقع صحيحا و إلا فهو باطل، و لا يقبل التعليق بمعنى أنه بعد وقوعه قد

يصير صحيحا على تقدير وقد يصير باطلا على تقدير آخر.

نعم، في الشرائط الشرعية يثبت هذا المعنى ولذا تعلق صحة العقد من الفضولي على رضا المالك إلا أن ذلك لقيام الدليل عليه و بدونه لا يصح الالتزام به، لأنه خلاف ظاهر الأمر بالوفاء بالعقد، فإنه ليس على حد سائر الأوامر التي

(١) - الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ١: ص ٣٠٢، الطبعة الأولى.

(٢) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٢٨، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٠٤

.....

يجرى فيها الترتب.

و بالجملة، فالأمر الناشئ من الاجارة ساقط لكنه لا يتنافى مع صحة العمل عن الغير في نفسه لأنه مندوب في حد ذاته و وجوب الحج عن نفسه و إن نفى استحبابه لكنه يمكن الالتزام به بنحو الترتب، فيمكن الاتيان بالعمل عن الغير لمشروعيته و يكون صحيحا. هذا بالنسبة إلى ما تقتضيه القاعدة الأولى في المورد.

أما الدليل الخاص فلم يرد في نفى صحة العمل التطوعي دليل، فالعمل بما تقتضيه القاعدة متعين.

و أما العمل النيابي و الحج عن الغير، فقد وردت فيه روايتان وقع الكلام في دلالتها و هما:

رواية سعد بن أبي خلف، قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن الرجل الضرورة يحج عن الميت؟ قال: «نعم، إذا لم يجد الضرورة ما يحج به عن نفسه فإن كان له ما يحج به عن نفسه فليس يجزى عنه حتى يحج من ماله. و هي تجزى عن الميت ان كان للضرورة مال و ان لم يكن له مال «١»».

و رواية سعيد بن عبد الله الأعرج: أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الضرورة أ يحج عن الميت؟ قال: «نعم، إذا لم يجد الضرورة ما يحج به فإن كان له مال فليس له ذلك حتى يحج من ماله و هو يجزى عن الميت كان له مال أو لم يكن له مال «٢»».

و هاتان الروايتان مجملتان من جهة الدلالة للتناقض الحاصل بين أجزاءها،

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٥: من ابواب النيابة، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٠٥

.....

إذ ظاهر قوله عليه السلام في رواية سعد: «فليس يجزى عنه» عدم الاجزاء عن الميت لأن السؤال عن صحة نيابة الضرورة عنه و هو يناقض قوله بعد ذلك: «و هي تجزى عن الميت...». و هكذا ظاهر قوله عليه السلام في رواية سعيد: «و ليس له ذلك» عدم مشروعية النيابة عن الميت إذا كان له مال و هو مناقض لقوله بعد ذلك: «و هو يجزى عن الميت...».

و قد تصدّى صاحب الجواهر «١» إلى توجيههما بنحو يرتفع التناقض الظاهر و بنحو تكونان دالّتين على عدم مشروعية النيابة مع الاستطاعة.

و لكن ما أفاده قدس سرّه لا يعدو أن يكون توجيهها تبرّعا لا يظهر من الكلام نفسه، فلا يمكن الاعتماد عليه.

و من الغريب أنه بعد أن ذكر التوجيه البعيد عن الظاهر قال: «و لعل ذلك هو المنشأ لاتفاق الاصحاب ظاهرا على ذلك - يعني: عدم صحة النيابة مع الاستطاعة لحج الاسلام-».

وقد يدعى رجوع ضمير «يجزى عنه» في الرواية الأولى إلى النائب لا- الميت، فتكون دالة على نفي أجزاء الحج النيابي عن حجة الإسلام في ظرف الاستطاعة.
كما يدعى أن المقصود من «ليس له ذلك» في رواية سعيد نفي الجواز تكليفا لا وضعا، وعلى هذا، فلا ينافي ذلك حكمه بالأجزاء عن الميت، فتكون الروايتان دالتين على الأجزاء لا عدمه.
وهذه الدعوى مخالفة للظاهر- أيضا- فلا تصلح للركون إليها وذلك لأن السؤال في صدر الروايتين عن صحة حج الضرورة عن الميت، فلا معنى للإجابة

(١)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٢٩، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٠٦

[الرابعة لا يشترط وجود المحرم في النساء]

الرابعة: لا يشترط وجود المحرم في النساء، بل يكفي غلبه ظنها بالسلامة (٤٧)،
بأنه لا يجزى عن الضرورة و يجزى عن الميت، فانه أجنبي عن محط السؤال و ليس قوله «فان كان له ما يحج ...» كلاما مستأنفا، بل هو متفرع عما تقدم.
كما أنه لا معنى للإجابة بأنه يحرم عليه ذلك خصوصا مع كون فورية الحج من الامور الواضحة التي لا يتوقف فيها. و على كل فهي ليست مورد السؤال.
و المتحصل: ان الروايتين مجملتان دلالة، فيسقطان عن الاعتبار. إلا أن هذا لا يسوغ لنا الرجوع الى ما هو مقتضى القاعدة لوجود ما يدل على عدم صحة النيابة من المستطیع و اشتراط عدم الاستطاعة و ثبوت الحج في صحة النيابة و هو رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل ضرورة مات و لم يحج حجة الاسلام و له مال قال: يحج عنه ضرورة لا مال له «(١)».
و هذه الرواية و إن وردت في مقام توهم الحظر لاحتمال عدم صحة نيابة الضرورة كما تشير إليه بعض النصوص بلحاظ أنه لا يعرف أحكام الحج فلا ظهور لها في الوجوب. إلا أن ورودها مورد التحديد يكفينا في اثبات المدعى، لأن مفهوم التحديد أقوى المفاهيم، فتكون دالة على عدم صحة نيابة الضرورة الذي له مال، فالتفت.

(٤٧) مقتضى القاعدة هو وقوع التراحم بين وجوب اطاعة الزوج و أداء حقه و وجوب الحج فيما إذا كان الحق الذي يطالب به الزوج أمرا وجوديا لا

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٥: من ابواب النيابة، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٠٧

.....

يجتمع مع الحج، كالاستمتاع في أيام الحج.

و وقوع التعارض بين دليلي وجوب الحج و وجوب أداء الحق فيما إذا كان الزوج يمنع الزوجة من الذهاب الى مكة لو قيل بأنه له الحق في ذلك و لو لم يزاحم استمتاعه، لأن الزوج ينهى عن السفر و الله سبحانه يأمرها بالسفر.

لكن وردت بعض النصوص الدالة على عدم جواز منعها من السفر إذا كانت مأمونة و أنّ حق الله هو المقدم- مضافا الى النص العام

الدال على أنه: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق «١»، ك:

رواية صفوان الجمال، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «قد عرفتني بعملى تأتيني المرأة أعرفها باسلامها وجيها إياكم و ولايتها لكم ليس لها محرم، قال: إذا جاءت المرأة المسلمة فاحملها فان المؤمن محرم المؤمنة ثم تلا هذه الآية: وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ «٢»».

و رواية سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة تريد الحج ليس معها محرم هل يصلح لها الحج فقال: «نعم، إذا كانت مأمونة» «٣».

و رواية معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تحج الى مكة بغير ولي، فقال: «لا بأس تخرج مع قوم ثقات» «٤».

و رواية معاوية بن وهب، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: امرأة لها زوج فأبى أن يأذن لها في الحج و لم تحج حجة الاسلام فغاب عنها زوجها و قد نهاها أن

(١)- البرقى: كتاب المحاسن، ج ١: ص ٢٤٦.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ٥٨: من ابواب وجوب الحج، ح ١.

(٣)- المصدر/ باب ٥٨: من ابواب النيابة، ح ٢.

(٤)- المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٠٨

.....

تحج، فقال: لا طاعة له عليها في حجة الاسلام و لا كرامة لتحج إن شاءت «١».

فهذه النصوص و غيرها دالة على جواز الحج و عدم جواز اطاعة الزوج إذا زاحمت حقوقه الحج و لكن بشرط الامان، إلا انها إنما تدل على اشتراط الامان من جهة الصحبة و عوارض الطريق، كما هو ظاهر تقييده بخروجها مع قوم ثقات أو صالحين. أما إذا لم تكن مأمونة من جهة نفسها كما لو كان يخشى أن تمكن من نفسها باختيارها لم يكن للزوج و لا لغيره حق المنع، بل إن خاف من ذلك فليسافر معها.

و هكذا إذا كان سفرها بدون محرم مما يجلب له النقد عرفا و يعدّ على خلاف الموازين العرفية في مقام حفظ الاعراض، فإنه ليس له حق منعها في هذا الحال للدلالة النصوص المزبورة على جواز سفرها إذا كانت مأمونة من الاعتداء المرتفع ذلك بمصاحبة قوم ثقات لا يخشى منهم عليها، بل بعضها صريح في عدم جواز منع الزوج أو الاخ أو ابن الأخ لها من الحج.

ثم إنه لو وقع الاختلاف بين الزوج و الزوجة فادعت الامان و نفاه هو.

قيل: عليه البينة، فإذا لم يقم البينة لم يكن له أن يخلفها.

و التحقيق: أن موضوع الحكم و الدعوى، تارة: يكون هو الامان من جهة الطريق. و اخرى: يكون عدم الخطر.

فعلى الأول، كانت الزوجة هي المدعى و الزوج هو المنكر لأن الأصل في جانبه، إذ الاصل عدم الامان لأن المرأة قبل سفرها لم تكن متصفه بالامان من جهة الطريق لأنها ليست في معرض الخطر كى تتصف بالامان- و هو إنما يطلق

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ٥٩: من ابواب النيابة، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٠٩

و لا يصحّ حجها تطوعاً إلا بإذن زوجها (٤٨) - و لها ذلك في الواجب كيف كان -.

مع قابلية المحل للخطر - فعند سفرها يشك في اتصافها به، فيستصحب عدمه فيصدق أنها ليست مأمونة.

و عليه، فلا بد أن تقيم البينة على مدعاها.

و على الثاني: كان المدعى هو الزوج لأن الاصل في جانب الزوجة، إذ يستصحب عدم الخطر لأنه أمر حادث يشك في حدوثه فيبني على بقاء عدمه، فلا بد للزوج حينئذ من إقامة البينة.

و بما أن الظاهر من النصوص أخذ الأمان في موضوع الحكم - و هو عنوان وجودي - فلا بد للزوجة من إثباته بالبينة، لأن الاصل في جانب الزوج كما عرفت.

أما ثبوت اليمين عند فقدان البينة، فمعرفة ليس في هذا المقام بل له مقام آخر نتعرف فيه على أن اليمين يثبت على المنكر في مطلق الدعاوى أو في خصوص بعض الدعاوى.

(٤٨) استدلال بوجوده ترجع الى منافاة الحج الى حقوق الزوج على الزوجة، و هي:

أولاً: أن مقتضى العلاقة الزوجية أن يكون أمر الزوجة بيد الزوج في جميع امورها بحيث لا يكون لها حق في أى أمر بدون إذنه و هو مما قرره الشارع بقوله

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢١٠

.....

الكريم: الرَّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ (١).

و فيه: أنه لا دليل على هذه الدعوى و لا شاهد من العرف و العقلاء. و أما قوله عز و جل فلم يظهر أنه يراد به المعنى المدعى.

و ثانياً: أن من حقوق الزوج على الزوجة حق السكن، بمعنى أن أمر سكنها بيده، فله أن يمنعها من أى مكان شاءت المكث فيه.

و فيه: أن هذا يبنى على عموم الحق بنحو يحق له أن يمنعها من الخروج و لو لم يناف استمتاعه، و إلّا فلا- يتم لو أريد من حق السكن لزوم تبعيتها له في سكنى البلد الذى يروم السكن فيه لا أكثر، و تحقيقه في غير هذا المقام.

مضافاً الى أنه أخص من المدعى، إذ يمكن أن يكون هذا الحق ساقطاً بالاشتراط في ضمن العقد، فلا يمنع من الحج.

و ثالثاً: أن الذهاب الى مكة ينافى حق الزوج فى الاستمتاع بزوجه.

و فيه: أنه أخص من المدعى، إذ يمكن أن يفرض عدم قدرة الزوج على الاستمتاع لمرض أو حبس و نحوهما. و المدعى أن له الحق فى المنع مطلقاً.

فالتحقيق: أن فى المقام نصاً يدل على جواز منعه الزوجة من الحج الندبى و هو رواية اسحاق بن عمار، عن أبى الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن المرأة الموسرة قد حجت حجة الاسلام تقول لزوجه أحجنى من مالى أله أن يمنعها من ذلك قال: نعم»- الحديث «٢» «٣».

(١)- سورة النساء، ٤: ٣٤.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ٥٩: من ابواب وجوب الحج، ح ٢.

(٣)- هذا الحديث ظاهر فى جواز منع الزوج زوجته من الحج الندبى، لا توقف صحتها على إذنه، كما هو ظاهر المتن، فالمرجع فى ذلك الى مقتضى القواعد و قد عرفت.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢١١

و كذا لو كانت في عدّة رجعية (٤٩). و في البائنة لها المبادرة من دون إذنه.

هذا بالنسبة إلى الحج الندبي. أما الحج الواجب الموسع، فالرواية لا تشملها لظهورها «١» في الحج الندبي و ليس هناك نص خاص فيه. فالمرجع فيه هو القاعدة و هي تقضى جواز منعه لها فيما ينافي حقه الثابت له شرعا، لان الوجوب الموسع ليس له اقتضاء بالنسبة إلى مورد التراحم لأنه موسّع، فيتخير العبد بين أفراد متعلقه عقلا و وجوب إطاعة الزوج له اقتضاء في مورد التراحم لأنه ينهى عن السفر، و قد تقرر أن ما ليس له اقتضاء لا يزاحم ماله اقتضاء، بل الثاني مقدّم بلا كلام. فالمتحصل: أن الحج إذا كان واجبا مضيقا لم يكن له منعها لقوله عليه السلام: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق مضافا إلى النصوص الواردة في خصوص حجة الاسلام. و إن كان مندوبا أو واجبا موسعا كان له منعها مطلقا في الأول. و فيما إذا كان ينافي حقه الشرعي في الثاني. فالتفت و تدبر.

(٤٩) يعني لا يجوز لها الحج من دون إذن زوجها، لرواية منصور بن حازم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المطلقة تحجّ في عدتها؟ قال: إن كانت صرورة حجت في عدتها، و إن كانت حجت فلا تحج حتى تقضى عدتها «٢»». و بها تقيد المطلقة الدالة على أن لها الحج مطلقا، و هي رواية محمد بن مسلم،

(١) - كما هو المستظهر: من قولها «أحجني» فانه ظاهر في عدم لزوم الحج عليها.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٦٠: من ابواب وجوب الحج، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢١٢

[القول في شرائط ما يجب بالنذر، و اليمين و العهد]

إشارة

القول في شرائط ما يجب بالنذر، و اليمين و العهد (٥٠):

عن أحدهما عليهما السلام، قال: «المطلقة تحج في عدتها «١»».

و أما المعتدة عدة الوفاة، فلها الحج لدلالة النصوص المتعددة على ذلك فراجع «٢».

و أما البائنة، فقد ذهب المصنف قدس سره إلى جواز حجها من دون إذنه و علل ذلك في «المدارك «٣»» بانقطاع الصحة بينه و بينها و صيرورته أجنبيا عنها، فلا يعتبر إذنه كسائر الاجانب.

لكن قد يشكل بظهور النصوص في منع المطلقة عن الحج من دون إذن الزوجة بقول مطلق و لم تقيد بالرجعية.

(٥٠) بما أن النذر و أخويه مما يكثر الابتلاء به رأينا من الراجح التعرض لمعرفة بعض أحكامها و إن كان خارجا عن محل الكلام و هو الحج.

فنقول و من الله نستمد العصمة و التوفيق: يقع الكلام في مسائل:

المسألة الأولى:

في معرفة حقيقة النذر و اليمين و الحلف أما النذر، فهو لغة بمعنى الوعد على شيء مطلقا بخير أو شر. و لكنّه في الاصطلاح الشرعي بمعنى الالتزام بشيء على تقدير شيء آخر و أضيف إليه في

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٦٠: من ابواب وجوب الحج، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٤.

(٣) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٩٣، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢١٣

.....

بعض العبارات بما يكون لله سبحانه و تعالى.

و أما الحلف، فقد يتبادر الى الأذهان وحدة معناه مع اليمين و القسم و لأجل ذلك أثبت البعض من الفقهاء أحكام اليمين للنذر بدعوى إطلاق الحلف عليه و هو بمعنى اليمين.

إلا أن الذى نستظهره هو أن الحلف بمعنى التعاهد و التعاقد و هو أمر مسبب عن اليمين و عن النذر لا أنه نفس اليمين. فإن الحلف يستعمل فى عرفنا اليوم فيما ذكرناه له من المعنى و نسبته الى اليمين و النذر نسبة المسبب الى السبب. و هو ظاهر مما ورد فى بعض الروايات من التعبير ب: «حلف باليمين» و «حلف بالنذر».

و عليه، فلا يتجه تسريه أحكام اليمين الى النذر بدعوى وحدة معناه شرعا لأجل إطلاق الحلف و هو اليمين على النذر إذ عرفت أن الحلف مستعمل فى معناه العرفى و ليس للشارع اصطلاح خاص به فيه.

و أما اليمين و القسم، فمفهومه يكاد يكون غامضا لأول وهلة و لا يعرف ما هو المنشأ بجمله القسم نظير مفهوم «الصدق» الذى لم نعرف تحديده لحد الآن، و لكن بعد التأمل يظهر لنا أن مفهوم القسم و اليمين هو جعل ارتباط خاص بين المقسم به و المقسم عليه بحيث لو لم يكن للمقسم عليه ثبوت خارجا يرجع الى سلب تلك الصفة الملحوظة فى المقسم به.

فحين يقسم بحياة عزيزه على وقوع شىء يرجع قسمه الى ربط حياة عزيزه بالشىء، بحيث تنتفى حياته بانتفاء وقوع ذلك الشىء. و حين يقسم بالله الجليل على شىء يرجع قسمه الى إنكار جلاله الله و عظمته لو لم يكن ذلك الشىء واقعا.

و من هنا يتضح وجه القسم من الله تعالى بالتَّجْم و الليل و نحوهما فإنه

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢١٤

.....

يرجع إلى إنكار خالقيته له لو لم يكن ذلك الشىء المقسم عليه واقعا.

و بالجمله، فالقسم عبارة عن ربط ما يقسم به بما يقسم عليه بنحو يرجع الى انتفاء الاول بانتفاء الثانى. و هو لأجل ذلك يفيد التأكيد على ثبوت الشىء الذى يراد إثباته.

و ممّا يشهد لنا على كون معنى القسم و اليمين ذلك هو أنه كثيرا ما يعبر الانسان فى موارد القسم بنفس مفهومه لا بالجمله القسمية، فيقول: «يموت أبى لو كنت فاعلا- كذا» و نحو ذلك، كما أنه حين يقسم شخص بآخر ينكر عليه الآخر قسمه و أنه لا فائدة فيه فى اثبات المدعى، إذ لا يرى المقسم به له أهمية بنظر المقسم بحيث يعظم عليه القسم به على خلاف الواقع و أنه ظاهر فى أن المنظور فى القسم جهة الربط المزبورة.

كما ورد فى رواية صفوان الجمال (١) «الحاكية لقصة الامام الصادق عليه السلام مع المنصور حين وشى البعض به عنده فحلفه الصادق عليه السلام بغيرها حلف به هو و قال له: «... و لكن قل برئت من حول الله و قوته و الجأت الى حولى و قوتى فحلف بها الرجل فلم يستتمها حتى وقع ميتا، فقال أبو جعفر المنصور: لا أصدق عليك بعد هذا أبدا و أحسن جائزته و رده».

فأنه ظاهرها كون مفهوم القسم ذلك.

المسألة الثانية:

في ما يشترط في النذر و قد ذكر اشتراط أمور:

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٦ / باب ٣٣: من ابواب الايمان، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢١٥

.....

الأول: البلوغ

فلا ينعقد نذر الصبي و أستدل «١» له بوجوه:

أحدها: أن الصبي مسلوب العبارة، فلا يتأتى منه الانشاء. وفيه: أنه قد تبين عدم صحة ذلك و أنه لا فرق بين الصبي و البالغ في إمكان الانشاء، و أن الفرق توقف عقد الصبي على الإجازة لا أكثر، و ليس هو لغوا محضا.

الثاني: ما ورد من أن عمد الصبي خطأ، فإنه ظاهر في الغاء قصد الصبي و نفى أثره و أنه كالخطأ. وفيه: ما أفاده الشيخ الاعظم قدس سره «٢» من: أن المنظور فيها إلى نفى الآثار المترتبة على الفعل العمدي في عمد الصبي و ترتيب آثار الفعل الخطئي على عمد.

و بتعبير آخر: هي واردة في مورد يكون لكل من العمد و الخطأ أثر خاص به، فهي تفيد تنزيل الفعل العمدي للصبي منزلة الخطأ في الآثار، كالدية في القتل و نحوها، فلا نظر لها الى باب العقود و إلغاء قصده. فلاحظ.

الثالث: ما ورد من رفع القلم عن الصبي فإنه لا- يثبت في حقه و جوب الوفاء بالنذر. وفيه: أن هذا إنما ينفع لو كان ظرف النذر و المنذور قبل البلوغ، أما لو كان النذر قبل البلوغ و لكن كان المنذور موسعا، كما لو نذر صوم يوم على الاطلاق فبلغ بعد حين، فإنه يشمل الحكم بوجوب الوفاء من حين البلوغ و إن لم يشمل قبله. فنفي التكليف لا ينافي صحة النذر.

(١) - قد يستدل برواية عمار المروية في «التهديب» (ج ٢: ص ٣٨٢) تمسكا بمفهوم قوله: «فان احتمل قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة و جرى عليه القلم»، فان مقتضاه الغاء إنشاء الصبي اذا كان موجبا لثبوت تكليف عليه و لو بعد بلوغه لان المقصود: من القلم مطلق الكتابة فنذره في حال الصبا لا يكتب، و للمناقشة فيه مجال. فتدبر تعرف.

(٢) - الانصاري، الشيخ مرتضى: المكاسب، ص ١١٥ / في شروط المتعاقدين، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢١٦

.....

و أوضح من ذلك ما لو حصل الشرط المعلق عليه المنذور بعد البلوغ، فان وجوب الوفاء يثبت عند حصوله في حال البلوغ. فلا وجه حينئذ لدعوى ان الظاهر سببية النذر للحكم نظير سببية العقد لزوم الوفاء به، فلا يمكن التفكيك بينه و بين الحكم و إما أن يكون صحيحا أو باطلا من أول الأمر، كما قد يدعى ذلك نفى صحة النذر الموسع من الصبي، و إن كانت هذه الدعوى باطلة في نفسها و لا شاهد عليها.

الثاني: العقل

فلا يصح النذر من المجنون و المراد منه من يمكن تأتى القصد الى الانشاء منه و إلا فلا شبهة في بطلان نذره لعدم القصد.

و الوجه في عدم عدم انعقاد النذر من المجنون هو رواية رفع القلم عن المجنون «١».

فإنها تنفي وجوب الوفاء عنه. و الاشكال فيها كما تقدم في اشتراط البلوغ فلا نعيد.

الثالث: الإسلام

فلا- ينعقد النذر من الكافر. و استدل عليه مضافا الى الاجماع باعتبار قصد القربة في النذر و هو لا يتأتى من الكافر لانه مع إنكاره المبدأ الأعلى كيف يتأتى منه قصد التقرب إليه؟
مضافا الى عدم صلاحيته للتقرب ممن المبدأ الأعلى، فلا يستطيع قصد التقرب منه، لأن المراد بالقصد في قصد القربة ما يكون بمعنى الداعى لا ما يكون بمعنى الرغبة و الإرادة الذى يمكن أن يتعلّق بغير المقدور.

(١)- وسائل الشيعة، ج ١/ باب ٤: من ابواب مقدمة العبادات، ح ١٢ و ١١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢١٧

.....

و هذا الوجه أخص من المدعى لأنه يختص بالملحد. أما الكافر من جهة إنكاره الرسالة، كاليهودى المعتقد بدينه و لو عن تقصير فيمكنه قصد التقرب الى الله تعالى، كما لا يخفى.
و أما عدم صلاحية الكافر للتقرب، فهي ممنوعة، مع أنها لا- تنفى صحة القصد ممن يعتقد بدينه، و صحة العمل لا تتوقف على صلاحية الفاعل، بل على صلاحية الفعل.

فليس الوجه فى نفي نذر الكافر سوى ما تقدم من استحالة تكليفه و انصراف أدلة التكليف عنه، فلا يشمل وجوب الوفاء بالنذر. لكن حاله يكون كحال الصبى و المجنون لا يشمل الحكم ما دام كافرا، فاذا أسلم و كان نذره موسعا أو حصل المعلق عليه المنذور بعد إسلامه شمله الحكم بوجوب الوفاء حينذاك.

و يدل على ذلك ما ورد من أمر النبي صلى الله عليه و آله لعمر بوفائه بنذره الذى نذره أيام الجاهلية «١».

الرابع: إذن الزوج للزوجة

فلا ينعقد نذرها بدون إذنه و استدل له بوجوه:

الوجه الاول: رواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ليس للمرأة مع زوجها أمر فى عتق و لا صدقة و لا تدبير و لا هبة و لا نذر فى مالها إلا بإذن زوجها إلا فى حج، أو زكاة، أو برّ والديها، أو صلة رحمها «٢»».

(١)- النيشابورى، مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، ج ٣: ص ١٢٧٧/ ح ١٦٥٦، ط بيروت.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ١٦/ باب ١٥: من ابواب النذر و العهد، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢١٨

.....

الوجه الثانى: ما دلّ على اعتبار إذن الزوج فى اليمين بضميمة كون المراد باليمين ما يعم النذر لشيوع إطلاق اليمين على النذر فى النصوص سواء وقع فى كلام السائل، أو الامام عليه السلام.

فالأول، كرواية: «لى جارية ليس لها منى مكان و هى تحتل الثمن إلا أتى كنت حلفت فيها بيمين فقلت لله على أن لا أبيعها أبدا و بى إلى ثمنها حاجة فقال:

ف لله بقولك «١» و غيرها.

و الثانى: رواية سماعه: «إنما اليمين الواجبة التى ينبغى لصاحبها أن يفى بها ما جعل لله عليه فى الشكر إن هو عافاه من مرض أو عافاه من أمر يخافه أو ردّ عليه ماله أو رده من سفره أو برد رقه، فقال: لله على كذا و كذا شكرا فهو الواجب على صاحبه أن يفى به «٢»».

فان اطلاق اليمين على صيغة النذر ظاهر فى هاتين الروايتين و غيرهما.

و قد حملت بعض الروايات «٣» المصرحة باليمين على النذر، كروايات اعتبار قصد القرية إذ لا يعتبر في اليمين ذلك إجماعاً، كما في «الجواهر» (٤).

الوجه الثالث: اشتراك النذر و اليمين في كثير من الاحكام الشرعية الثابت بالاستقراء حتى قيل أن النذر هو اليمين بعينه. و لكن الوجوه الثلاثة مخدوشة:

أما إطلاق اليمين على النذر في بعض الموارد و هو لا يدل على المدعى لأنه لم

(١) - الطوسى، محمد بن الحسن: تهذيب الاحكام ج ٨: ص ٣١٠ ح ١١٤٩، الطبعة الاولى.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ١٦ / باب ١٧: من ابواب النذر و العهد، ح ٤.

(٣) - المصدر / باب ١٤: من ابواب كتاب الايمان، ح ١ و ٢ و ٥ و ١٠.

(٤) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ٣٥: ص ٢٥٤، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢١٩

.....

يثبت أنه إطلاق حقيقى، بلى هما بحسب الفهم العرفى مختلفان، فالإطلاق يمكن أن يكون مسامحياً من باب المجاز، فلا يكون دليلاً على كون النذر من أفراد اليمين.

كما أنه لم يرد دليل يتكفل تنزيل النذر منزلة اليمين كتزليل الطواف منزلة الصلاة، كما أن ظاهر بعض الروايات المشار إليها عدم إرادة المعنى المصدرى من النذر الذى اطلق عليه اليمين، بل يراد بالنذر هو المنذور بمعناه اللغوى، كالدرهم الذى يقع عليه الوعد. فلا ظهور لها فى إطلاق اليمين على النذر، كرواية مسعدة بن صدقة، قال: سمعت أبا عبد الله و قد سئل عن الرجل يحلف بالنذر و نيته فى يمينه ألتى حلف عليها درهم أو أقل؟ قال: «إذا لم يجعل لله فليس بشيء» (١). فالتفت و لا تغفل.

و أما الاشتراك فى كثير من الاحكام، فهو لا يعدو كونه وجهاً استحسانياً، إذ الاشتراك فى كثير من الاحكام لا يوجب الجزم بثبوت الاشتراك فى جميعها.

و أما رواية ابن سنان، فقد أورد عليها بعدم عمل الاصحاب فى بعض فقراتها كالمستثنى، إذ لا يصح الحج التطوعى من دون إذن الزوج، فلا بد من حمله على الحج الواجب. و هكذا العتق و الصدقة و التدبير و الهبة فإنها تصح و لو لم يأذن الزوج.

و اجيب عنه بأن التفكيك بين فقرات الخبر الواحد ممكن بل ثابت فى كثير من الموارد، فلا يضر بحجية الخبر فى ما نحن فيه.

و لكن «٢» نقول: أن استثناء الحج و الزكاة و ما تبعها فى الرواية لا يستقيم إلا

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٦ / باب ١: من ابواب النذر و العهد، ح ٤.

(٢) - على هذا بنى السيد الخوئى - دام ظلّه - (معتمد العروة الوثقى، ج ١: ص ٣٧٥) لكن -

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٢٠

.....

بتقدير حكم عام يكون ما ذكر من العتق و الصدقة بياناً لمصاديقه، إذ الاستثناء من نفس هذه الامور لا معنى له لأن المستثنى ليس بعضاً من المستثنى منه بل هو حقيقة اخرى فى قبالة، فصحة الاستثناء تتوقف على تقدير عام بان يكون المراد: «ليس للمرأة مع زوجها فى كل شىء أمر...» و يكون ما ذكر من العتق و الصدقة و غيرهما بياناً لمصاديق العام فى الجملة، فليس لدينا سوى جملة واحدة تتكفل الحكم المتعلق بالعام لا جمل متعددة.

و من الواضح أنه لم يعمل الاصحاب بها بهذا النحو و لم يلتزموا بوجود كليه كذلك، فتطرح الرواية لعدم عمل الاصحاب بها و هي ذات مدلول واحد لا مداليل متعددة كي لا يضرّ فيها التفكيك أو تحمل على بيان حكم أخلاقي بين الزوج و الزوجه. و يتحصّل: أن الوجوه المتقدمه غير صالحه للنهوض على تقييد صحه نذر الزوجه باذن زوجها. و عليه، فالمرجع هو مطلقات وجوب الوفاء بالنذر لو كانت.

و قد كنّا نتخيل عدم وجودها و أن ما يتخيل كونه مطلقا ليس في مقام البيان من هذه الجهه بل من جهه أخرى، بل كان احتمال عدم انعقاد النذر من المرأه يدور في أذهاننا باعتبار أن ما يقع نظرنا عليه من روايات النذر مقيد بالرجل. إمّا سؤالاً، أو جواباً.

– الظاهر كون الاستثناء من النذر في المال و لا- أقل من الاحتمال المال من رفع اليد عن ظهور قوله: «أمر في عتق» في كونه هو موضوع الحكم بما هو لا بما بيان العموم. فتدبر و لعلّه ممّا يؤيد ذلك أن قوله: «إلا باذن زوجها» لا يتناسب مع إرجاعه إلى كل أمر، لأنه مستفاد من نفى الأمر مع الزوج كما صرح به السيد في لا يمين للولد مع والده فلا يتجه ذكره فيتعين رجوعه إلى النذر و يكون قوله: «و لا نذر ...» جمله و مستأنفه، فلاحظ.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٢١

.....

و لكن زال هذا الاحتمال بعثورنا على روايات متعددة واردة في نذر المرأه، ك:

رواية زرارة، قال: «إن امي كانت جعلت عليها نذرا ... (١)».

و رواية ابن راشد، قال: قلت لأبي جعفر الثاني: «أن امرأه من أهلنا اعقل لها صبي، فقالت: اللهم إن كشفت عنه ففلائه جاريتي حرة ... (٢)».

كما (٣) عثرنا على رواية مطلقه مقتضاها وجوب الوفاء مطلقا للرجل و المرأه مع إذن الزوج و عدمه، و هي رواية عبد الملك بن عمرو، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من جعل لله عليه أن لا يركب محرّما سماه فركبه، قال: لا، و لا أعلمه إلا قال: فليعتق رقبة أو ليصم شهرين متتابعين، أو ليصم ستين مسكينا (٤)».

و على هذا، فالقاعده الاوليّه تقضى بوجوب الوفاء ما لم يثبت المخصص، فالتشكيك غير كاف لاعتبار الاذن بدعوى أنه القدر المتيقن من الحكم بوجوب الوفاء و غيره مجرى البراءة.

الخامس: إذن الوالد للولد فلا ينعقد نذره من غير إذنه، و هو ممّا لا دليل عليه بخصوصه، بل يستدل له بما ورد من اعتبار الإذن في يمين الولد بالنحو الذي تقدم في نذر الزوجه.

(١)- وسائل الشيعه، ج ١٦/ باب ١٣: من ابواب النذر و العهد، ح ٢.

(٢)- المصدر، ج ١٦/ باب ٧: من ابواب النذر و العهد، ح ٢.

(٣)- سيأتي منه- دام ظله- التشكيك في تمامية اطلاق هذه الرواية و انكار وجود مطلق في هذا الباب.

(٤)- وسائل الشيعه، ج ١٦/ باب ١٩: من ابواب النذر و العهد، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٢٢

.....

و قد عرفت ما فيه، فنذر الولد من جهه اعتبار إذن والده كنذر الزوجه من جهه اعتبار إذن زوجها، إلّا أنه يختلف الحال بينهما أنه لو شككنا في اعتبار إذن الوالد و لم نلتزم بثبوت مطلق يدل على وجوب الوفاء بقول مطلق لا نرجع الى أصل البراءة، كما في نذر الزوجه،

لما ورد في بعض الروايات من سؤال الشخص عن لزوم وفائه بنذره و لم يسأله الامام عليه السلام من وجود والد له و عدم وجوده فإنه ظاهر في عدم اعتبار الاذن، لأن ترك الاستفصال دليل العموم، كرواية جميل بن صالح، قال: «كانت عندى جارية بالمدينة فارتفع طمئتها فجعلت لله على نذرا أن هي حاضت فعلمت أنها حاضت قبل أن اجعل النذر فكتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام بالمدينة فأجابني: إن كانت حاضت قبل النذر فلا عليك، و إن كانت حاضت بعد النذر فعليك «١»». كما قد يتمسك بإطلاق «الرجل» الوارد في جملة من الروايات. فليلاحظ.

ثم إنه حيث أشرنا لروايات اليمين لا بأس بالخوض فيها و استنتاج المطلب منها منقحا كما ينبغي.

و الأقوال في يمين الزوجه و الولد مع الزوج و الوالد مختلفة.

فظاهر «الشرائع» «٢» أولا اعتبار الاذن فيه.

و ذهب بعض إلى كفاية لحوق الإذن و هو عجيب، لان الايقاعات «٣»

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٦/ باب ٥: من ابواب النذر و العهد، ح ١.

(٢)- المحقق الحلبي، جعفر بن الحسن: شرائع الاسلام، ج ٣: ص ١٥٤، ط مؤسسة المعارف الاسلامية.

(٣)- توقف في اطلاق الحكم المذكور صاحب العروة قدس سره و وافقه السيد الخوئي - دام ظلّه- فلم يمنع من لحوق الاجازة لليمين

و النذر، لعدم تمامية الإجماع على عدم الفضولية في الايقاع-

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٢٣

.....

لا تقبل الاجازة المتأخرة، بل هي إما أن تقع صحيحة أو باطله و ليست هي كالعقود التي تصح بالاذن اللاحقه، كعقد الصبي أو غير المالك و هو مقرّر في محله و اليمين من الايقاعات، كما لا يخفى.

و بعض يذهب الى أن للوالد حلّ يمين الولد و هو ظاهر «الشرائع» «١»- أيضا- و لكنه لا يتلاءم مع صدر عبارته، لأن جواز الحل ظاهر في صحة اليمين بدون الاذن لأنه لو كان باطلا لا معنى لحله.

و قد استدل على اعتبار إذن الزوج في انعقاد يمين الزوجه و إذن الوالد في انعقاد يمين الولد برواية منصور بن حازم، عن أبي عبد الله

عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «لا يمين للولد مع والده، و لا للمملوك مع مولاه، و لا للمرأة مع زوجها، و لا

نذر في معصية، و لا يمين في قطيعة» «٢»، بتقريب ظهورها في نفى الصحة بعد تعذر حملها على الحقيقة و هي نفى الماهية.

و خالف في ذلك صاحب الجواهر قدس سره «٣» فذهب إلى أن ظاهرها اعتبار عدم معارضة الزوج لا الاذن، فله الحل حينئذ.

و ملخص ما أفاده قدس سره في تقريب مدعاه: أن الأمر يدور بين تقدير الوجود و تقدير المعارضة. و الثاني هو الأولى للعمومات

الدالة على لزوم الوفاء باليمين،

- إلّا فيما يرجع إلى التصرف في مال الغير أو حقوقه. و اعتبار إذن الوالد لا يرجع إلى أحدهما، ثم قرب ذلك بروايات نكاح العبد

المعلّلة صحة العقد بعدم عصيان الله و أنه عصى سيده، فإنه يفهم من التعليل أنّ الإنشاء المنوط صحته برضا الغير يصح إذا تعقبه الرضا

(معتمد العروة الوثقى، ج ١: ص ٣٦٧).

(١)- المحقق الحلبي، جعفر بن الحسن: شرائع الاسلام، ج ٣: ص ١٥٤، ط مؤسسة المعارف.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ١٦/ باب ١٠: من ابواب الايمان، ح ٢.

(٣)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ٣٥: ص ٢٦١، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٢٤

.....

فإن الرواية تكون مخصصة لها، فيدور الأمر بين تخصيص الأكثر لو قدر الوجود و تخصيص الأقل لو قدر المعارضة. فالتخصيص بمورد المعارضة متيقن و غيره مشكوك، فيتمسك فيه بأصالة العموم.

و يتأكد ذلك بفهم الاصحاب منها ذلك حيث ذهبوا إلى صحة اليمين مع الإذن و ليس فى النصوص ما يدل عليه و ما يمكن أن يستند إليه غير هذه الرواية و نظيرها و هى خالية عن الإذن، فلا بد أن تكون قد فهم منها تقدير المعارضة إذ مع الإذن لا معارضة. و تقدير الوجود لا يستدعى تصحيح اليمين مع الإذن كما لا يخفى.

كما أنه ادعى أنه المنساق من مثل التركيب المذكور ذلك- أعنى تقدير المعارضة- ثم وجه كلام الشرائع بأن المراد بأوله أنها يمين متزلزلة و هى يصدق عليها أنها غير منعقدة و ليس مراده فسادها كى يكون منافيا لجواز حلها. و لكن ما أفاده لا يخلو عن مناقشة:

أما حديث ارجحية تقدير المعارضة لانه المتيقن من دليل التخصيص و ما زاد فهو مشكوك، فهو إنما يجدى لو لم يكن ظاهر الكلام تقدير الوجود و إلا تعين و لا دوران حينئذ بين الأقل و الاكثر. و من الواضح ظهور مثل هذا التركيب فى إرادة وجود الزوج و الوالد المملوك.

و أما حديث ذهاب الأصحاب فهو لا يدل على المدعى، إذ لم يتضح أن ذهابهم إلى ما ادعى لأجل فهمهم ذلك من الرواية كى يدعى كون ذلك ظاهرا عرفا لانهم من أهل العرف، إذ يمكن استنادهم فى ذلك إلى رواية عبد الله بن سنان المتقدمة الواردة فى باب النذر بضميمة تعميم حكم النذر باليمين. أو عدم ثبوت إطلاق لديهم يقتضى التعميم فى الحكم، فيكتفون فى الاعتبار بمجرد

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٢٥

.....

التشكيك.

كما إنهم مختلفون فى الحكم، فبعضهم يذهب الى جواز الحل لا اعتبار الاذن، كما أنه لا ظهور لفتواهم فى تقدير المعارضة، بل هو ظاهر فى تقدير عدم الإذن كما لا يخفى. إلا أن يدعى ان الأمر دائر بين تقدير الوجود و تقدير المعارضة فإذا انتفى الأول ثبت الثانى، و لكن عهده هذه الدعوى على مدعيها.

لكن «١» الانصاف أنه لا يمكن تقدير الوجود، إذ هو مما لا يلتزم به أحد لأن مقتضاه أن وجود الوالد و الزوج مانع من انعقاد يمين الولد و الزوجة أذن أم لم يأذن و هو غير ثابت لالتزامهم بصحة اليمين مع الإذن.

إذن، فلا بد من تقدير غير الوجود و يرجح تقدير المعارضة و لكن لا بالبيان المتقدم من صاحب الجواهر، بل ببيان آخر و هو: أنه مع يمين الولد أو الزوجة و

(١)- قد يقال إنه لا- حاجة الى تقدير الوجود فانه مفروض بمقتضى كلمه «مع» الداله على الاشتراك و الاقتران فى الزمان فيصير المعنى لا يمين للولد مقترنا بوجود والده، و لا يقتضى ذلك نفي اعتبار اليمين حتى مع الاذن؛ لأن هذا التركيب يستعمل عرفا فى بيان عدم الاستقلال فى الأمر فلا يدل على الغائه بالمره فهو كما يقول الشخص لا أمر لى مع أخى الاكبر يريد بذلك عدم الاستقلال لا الالغاء المطلق، و لو مع الاذن أو الاجازة و هذا ما أفاده السيد الخوئى و بنى على بطلان اليمين بدون إذن أو إجازة مطلقا حتى إذا لم يناف حقوق المذكورين تمسكا بالإطلاق و عدم وجود المقتيد خلافا لصاحب العروة. ثم إنه بنى على اختصاص النص باليمين فلا يشمل النذر لعدم إطلاق اليمين عليه عرفا. و إطلاقه عليه فى بعض النصوص أعم من الحقيقة؛ و ناقش ما ذكره فى «المستمسك»

تقريباً لتقدير المعارضة بان فرض الولد لازم لفرض وجود الوالد و هكذا فرض الزوجة و المملوك، فتقدير الوجود لغو، بانه لو لم يقدر الوجود يكون النفي متعلقاً بيمين الولد فيدل على الغائه بالمره حتى مع الاذن و هذا بخلاف ما إذا قيده بوجود الوالد فانه ظاهر عرفاً في عدم الاستقلال لا الغاء المطلق.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٢٤

.....

معارضة الزوج- في مورد يحق له المعارضة- و الوالد يقع التنافي بين الحكم بوجوب الوفاء و الحكم بوجوب إطاعة الوالد و الزوج و كل من الحكمين يرفع موضوع الآخر لأن وجوب الوفاء موضوعه عدم استلزامه لتحليل الحرام فيرفعه وجوب إطاعة الوالد و وجوب اطاعة الوالد موضوعه غير الواجب فيرفعه وجوب الوفاء بالنذر. و لا يختلف الحال في ذلك بين نهى الزوج و الوالد عن متعلق اليمين أو أمرهما بشيء لا يجتمع مع إتيان متعلق اليمين.

نعم، تجرى في الصورة الثانية قواعد التزام بين الواجبين الذين يرفع أحدهما موضوع الآخر. و الحكم هو التخيير. و في الصورة الثانية لا تجرى قواعد المعارضة حتى الجمع الدلالي و إن كانت من باب اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد لعدم التكاذب بينهما لأن أحدهما يرفع موضوع الآخر بل الحكم هو تساقط الحكمين و إباحة الفعل و الترك للزوجة و الولد. فنتيجة التزام و المنافاة في مورد معارضة الزوج و الوالد للزوجة و الولد هي إلغاء لزوم الوفاء باليمين و تعيينه. و الرواية على ما يظهر ناظرة الى هذه الصورة أعنى صورة المعارضة و مبينة لنتيجة المعارضة و هي عدم اليمين بمعنى عدم ترتب أثره الظاهر و هو تعيين الوفاء عليه. و تضيف على ذلك ترجيح جانب الوالد و الزوج و السيد فأَنَّ ظاهر التركيب المزبور تقديم حقهم، فيمكننا أن نقول: أنها تتكفل جهة إرشادية و هي بيان نتيجة المزامحة و النظر إلى صورة التعارض و جهة تأسيسية و هي ترجيح جانب الوالد و الزوج و السيد.

فالحكم بإلغاء تعين الوفاء باليمين على طبق القاعدة و إن كان ترجيح الجانب الآخر على خلافها.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٢٧

.....

و هذا الكلام- أعنى جهة المعارضة و وقوع التنافي- بعينه يجرى في نذر الولد و الزوجة مع معارضة الزوج و الوالد، فأَنَّ الحكم بوجوب الوفاء يتنافى مع الحكم بوجوب الاطاعة و كل منهما يرفع موضوعه لأن موضوع وجوب الوفاء بالنذر مقيد بالقدرة شرعاً، فيرفعه وجوب إطاعة الزوج و الوالد، و وجوب إطاعة الزوج و الوالد موضوعه غير الواجب فيرفعه وجوب الوفاء بالنذر، فالحكم هو التخيير في الصورة الثانية و الاباحة في الصورة الأولى، و هي صورة تعلق النهي بما تعلق به النذر.

أما ترجيح حق الزوج و الوالد، فلا دليل عليه لاختصاص النص المتقدم بباب اليمين، إلا أن يدعى إرادة ما يعم النذر من لفظ «اليمين» بقريته إقحام قوله:

«لا نذر في معصية» مع كون الحكم مشتركاً بين اليمين و النذر.

فتخصيص النذر بالذكر مع كونه في مقام بيان أحكام اليمين يكشف عن إرادة ما يعمها من لفظ اليمين و النذر خصوصاً بملاحظة قوله بعد ذلك: «و لا يمين في قطيعة»، مع أنه لا خصوصية للقطيعة، بل هي من مصاديق المعصية، فلا بد أن يكون من عطف الخاص على العام.

فإن ركن الفقيه إلى هذه القرائن و اطمأن إليها كان حكم النذر حكم اليمين.

و إلا فالمرجع هو مقتضى القاعدة في مورد المعارضة، و مقتضى الإطلاق- لو كان- في غير مورد المعارضة.

و يمكن أن يتأيد نظر هذه الرواية الى مورد المعارضة بعد استظهار إرادة ما يعم اليمين من قوله: «لا نذر في معصية»، بدعوى: أن

المراد بالمعصية ليس كون متعلق اليمين، أو النذر معصية في نفسه، بل ما يعم ذلك و صورة ما إذا كان ملازماً للمعصية و إن كان في نفسه مباحاً. و منه صورة معارضة الوالد و الزوج فان

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٢٨

.....

متابعة النذر تستلزم مخالفتها و هي معصية، فيتقدم حقهما بمقتضى هذه الرواية لأنها تتكفل الغاء النذر في هذه الصورة. فالتفت و تأمل.

السادس: القصد فلا يصح ممن لا قصد له. و اعتباره واضح إن اريد به ما يرادف الإرادة و الالتفات لأن النذر من الأمور الانشائية.

و من الواضح أن قوام الانشاء بالقصد لأنه استعمال اللفظ في المعنى بقصد إيجاده في عالم الاعتبار، فبدون القصد لا إنشاء.

و أما إذا اريد به ما يقابل الإكراه و هو طيب النفس، فهو مما لا ينتفى بانتفائه الانشاء لكنه معتبر أيضا بما دل على رفع الإكراه و غيره من الأمور التسعة.

و أما السكران، فإن كان بنحو لا يتأتى منه القصد، فلا إشكال في عدم صحته نذره و إن كان بنحو يتأتى منه القصد بمعنى الإرادة، فلا دليل على نفي صحته نذره.

و توهم: أن النذر عبادة و هي لا تصح من السكران. مندفع: بوقوع الإشكال في الصغرى و سيأتى تحقيقها.

كما أن الكبرى ممنوعة، إذ لا دليل على عدم صحة العبادة من السكران.

و أما الغضبان، فان لم يكن له قصد و شعور، فلا يصح نذره. و إن كان له قصد أشكل الأمر في صحته نذره لوجود ما يستند إليه في نفي صحته النذر في حالة الغضب و سيأتى تحقيق ذلك في البحث عن اعتبار إضافة المنذور لله تعالى فانتظر.

و أما ما جاء في «الشرائع» (١) في مورد اعتبار القصد من قوله «و القصد فلا

(١) - المحقق الحلبي، جعفر بن الحسن: شرائع الاسلام، ج ٣: ص ١٦٧، ط مؤسسة المعارف.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٢٩

.....

يصح من المكره و لا السكران و لا الغضبان الذي لا قصد له».

فهو غير ظاهر، إذ تقييد الغضبان بالذي لا قصد له ينفي خصوصية الغضب، إذ عرفت أن القصد معتبر مطلقاً، فأى خصوصية للغضبان تقضى إفراده بالذكر.

و أما السكران فقد عرفت حكمه.

ثم إنه سيأتى البحث في مدلول بعض الروايات الواردة في نفي اليمين و النذر في الغضب عند التعرض لشرائط متعلق النذر. فانتظر.
المسألة الثالثة:

في شرائط النذر و قد ذكر اشتراطه بأمور:

الأول: أن يكون نذر برّ، أو زجر

و يراد من الأول ما يكون لأجل الشكر لله على نعمة أو لاها أو نعمة دفعها، و يراد من الثاني ما يكون لأجل الانزجار عن شيء يريد تركه فتكون صعوبة المنذور داعية لتركه كأن يقول إن عملت كذا فعلى كذا مقدار من المال. فلو كان النذر نذر تبرع لم ينعقد.

و استدلل له برواية سماعه، قال: «سألته عن رجل جعل عليه أيما أن يمشى الى الكعبة، أو صدقة، أو نذراً، أو هدياً إن هو كلم أباه، أو أمه، أو أخاه، أو ذا رحم، أو قطع قرابة، أو مأثماً يقيم عليه أو أمر لا يصلح له فعله، فقال: لا يمين في معصية الله؛ إنما اليمين الواجبة

التي ينبغي لصاحبها أن يفى بها ما جعل لله عليه في الشكر إن هو عافاه الله من مرضه، أو عافاه من أمر يخافه، أو ردّ عليه ماله، أو ردّه من سفر، أو رزقه رزقا، فقال: لله على كذا و كذا شكرا فهذا الواجب على المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٣٠

.....

صاحبه الذي ينبغي لصاحبه أن يفى به «١».

وقد عقد في «الوسائل» بابا بعنوان: «لا ينعقد النذر في معصية ولا مرجوح و حكم نذر الشكر و الزجر» و لم يذكر من الروايات المتضمنة لغير النذر في المعصية و المرجوح سوى هذه الرواية.

أقول: إن كان قصد المستدل الاستدلال بهذه الرواية على نفى صحة النذر التبرعى باعتبار مفهوم الحصر المستفاد من قوله: «إنما اليمين ...» فهي تقتضى صحة نذر الشكر فقط و نفى صحة نذر الزجر، إذ ليس لنذر الزجر فيها عين و لا أثر.

و أن يلتزم بالرواية، فالإطلاق كما يقتضى صحة نذر الزجر يقتضى صحة النذر التبرعى، فلم يعلم الوجه في التفصيل المزبور.

الثاني: اللفظ فلا يكفى فيه الوعد القلبي من دون إنشاء لفظي. و لا وجه للاستدلال عليه بما جاء من نفى انعقاد النذر بدون التسمية، فانه وارد في لزوم التسمية و التعيين في ما وقع منه و هو النذر اللفظي و أنّ الابهام مانع من صحة النذر، و ليس واردا في اعتبار التسمية بقول مطلق و لو لم يكن النذر باللفظ. فالتفت.

فالوجه في اعتبار هذا الشرط، هو أنّ النذر من الأمور الانشائية و الانشاء إنما يتحقق بمبرز، فمجرد الاعتبار القلبي من دون مظهر لا يعدّ نذرا عرفا، كما لا يعدّ اعتبار الملكية من دون مظهر بيعا.

و لكن هذا الوجه لا يعين اللفظ بل إنما يقتضى إبراز الالتزام و لو لم يكن

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٦/ باب ١٧: من ابواب النذر و العهد، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٣١

.....

بلفظ. فلاحظ و لا تغفل.

الثالث: التعليق فلو وقع بغيره لم ينعقد، كأن يقول: «لله على كذا»، بل لا بدّ في انعقاده من أن يقول- مثلا-: «إن عوفيت من مرضى فله على كذا».

وقد يستدل لمن اعتبر التعليق برواية سماعه المتقدمة لظهورها في حصر النذر الذي يجب الوفاء به و قد أخذ فيه التعليق، كما لا يخفى.

و رواية منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا قال الرجل على المشى إلى بيت الله و هو محرم بحجة أو على هدى كذا و كذا فليس بشيء حتى يقول: لله على المشى إلى بيته، أو يقول: لله أن احرم بحجة، أو يقول: لله على هدى كذا و كذا إن لم أفعل كذا «١»».

مضافا إلى التشكيك في صدق النذر على المطلق، فلا يشمله دليل وجوب الوفاء بالنذر.

كما قد يستدل على عدم اعتبار التعليق- و هو المشهور بين الاصحاب- بروايات ذكرها في «الجواهر «٢»». و نحن نذكر جملة منها و هي:

رواية عبد الملك بن عمرو، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من جعل لله عليه أن لا يركب مجرما سمّاه فركبه، قال: لا، ... «٣»».

و رواية الحلبي، عن الصادق عليه السلام- في حديث- قال: «إن قلت: لله على،

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٦ / باب ١ فى ابواب النذر و العهد، ح ١.

(٢) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام ٣٥: ص ٣٦٦، الطبعة الاولى.

(٣) - وسائل الشيعة، ج ١٦ / باب ١٩: من ابواب النذر و العهد، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٣٢

.....

فكفارة يمين «١».

و رواية اخرى «٢»: «ما جعلته لله فف به».

و رواية الساباطى، عن أبى عبد الله عليه السلام، عن أبيه عليه السلام: «فى رجل جعل على نفسه لله عتق رقبة فأعتق أشل أعرج، قال: إذا كان ممن يباع أجزأ عنه إلا أن يكون سماه فعليه ما اشترط «٣»».

فإنها ظاهرة فى لزوم الوفاء بمجرد الجعل لله لاطلاقها و عدم تقييدها بما يكون معلقا على أمر.

و لكن فى الاستدلال بالنصوص لكلا القولين نظر.

أما الاستدلال على اعتبار التعليق بروايتى سماعه و منصور، فلأن الظاهر من رواية سماعه أنها فى مقام بيان ما يجب الوفاء به من النذر فى قبال ما لا يجب الوفاء به من جهة كونه نذر معصية، مع غض النظر عن جهة التعليق و عدمه، و ورود التعليق فى مقام الحصر لا ظهور له فى ثبوت خصوصية له، بل هو وارد باعتبار كون الغالب من أفراد النذر ذلك.

و لو أبيت عن ظهور الجواب فى ذلك فى نفسه، فهو ظاهر فيه بملاحظة السؤال. فإن مورد السؤال النذر المعلق، فالحصر فى الجواب يكون حصرا إضافيا ملحوظا فيه النذر المفروض فى السؤال.

فيكون المعنى أن النذر المعلق الذى يجب الوفاء به ما جعل لله شكرا لا ما جعل لله على تحقق معصية.

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٥ / باب ٢٣: من ابواب الكفارات، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٣.

(٣) - المصدر، ج ١٦ / باب ٢٣: من كتاب العتق، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٣٣

.....

فلا ظهور لهذه الرواية فى تقييد النذر المشروع بكونه معلقا، بل الملحوظ فيها التقييد بعدم المعصية دون سائر الشروط. و لأجل ذلك لا يكون اعتبار سائر الشروط تقييدا لهذه الرواية مع أنه لم يتعرض فيها الى ذكر شرط منها.

و أما رواية منصور بن حازم، فالملاحظ فيها لزوم تقييد النذر بكونه لله تعالى و أن النذر غير المقيد بذلك ليس بشىء. و ذكر التعليق باعتبار أنه الفرد الغالب لا- لخصوصية فيه، كما لا- يخفى على من أعطاها حق النظر، مع احتمال أن يكون التعليق راجعا الى الجملة الأخيرة، فالتفت.

و أما الاستدلال على نفي اعتبار التعليق بالروايات المزبورة، فيخشد بوجهين:

قمى، سيد محمد حسيني روحانى، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلى)،

طهران - إيران، اول، ١٤١٩ ه ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ١، ص: ٢٣٣

أحدهما: أن هذه النصوص ليست في مقام البيان من جهة التعليق و عدمه كى يتمسك بإطلاقها، بل بعضها في مقام البيان من جهة لزوم الوفاء عند إنشاء النذر بجعله لله في قبال ما لم ينشأ بهذا النحو، بل بمثل: «علَى كذا». و هو ظاهر.

و رواية عبد الملك في مقام بيان حكم جعل ترك المحرّم و ارتكابه.

و رواية الساباطي ظاهرة جدا في كون السؤال عن أجزاء ما أعتقه عن المنذور و ليس النظر فيها إلى جهة تحقق النذر بتعليق أو بدونه و معه لا- وجه لما يظهر من «الجواهر (١)» من- تقريرا لصاحب الرياض (٢)- دعوى: أن ترك الاستفصال يفيد العموم، لأن ترك الاستفصال إنما يفيد العموم لو كانت الجهة التي يحاول استفادة العموم بلحظها محط نظر السائل، و ترديده، بحيث يكون إرادة الخاص من دون التنبيه عليه القاء له في الجهل و هو غير وظيفة الامام عليه السلام. أما لو

(١)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ٣٥: ص ٣٦٧، الطبعة الاولى.

(٢)- الطباطبائي، السيد علي: رياض المسائل، ج ٢: ص ٢٥٤، الطبعة الحجرية.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٣٤

.....

علم كون جهة السؤال جهة خاصة معينة فلا يكون ترك الاستفصال عن سائر الجهات موجبا لاستفادة العموم.

كما أن ما يظهر من «الجواهر»- أيضا- من- تقريرا لصاحب الرياض- كون بعض هذه الروايات عامة لغة بمعنى أنها مشتملة على لفظ العموم، فلا تستقيم الخدشة فيها بأن المتكلم ليس في مقام البيان من جميع الجهات.

لا نعرف له وجها، إذ ليس في الروايات رواية مشتملة على لفظ موضوع للعموم نظير «كل»، بل هي مشتملة على الالفاظ المطلقة كاسم الموصول.

الثاني: إن هذه النصوص اخذ في موضوعها النذر ببيان: أن ما يجب الوفاء به من الالتزامات ليس إلا اليمين و النذر و العهد، و إلا فلا يجب الوفاء بكل التزام.

و بما أنه يعلم عدم نظر الروايات إلى الالتزام باليمين و بالعهد، بل هو المفروض في كلام المستدل مع أنه لا يعتبر في اليمين كونه لله. ينحصر نظرها الى الالتزام النذري، فكأنه يقول: «ما جعلته لله نذرا فف به». و عليه فلا يحتج بها على من يشكك في صدق النذر على الالتزام التنجيزي، فلا يشمل الاطلاق لو تم، لان الاشتباه في مصداق المطلق. و هذا الوجه قرره في «الجواهر (١)».

و لكن العمدة في الاشكال هو الوجه الأول.

أما هذا الوجه، فقد يخدم بانكار أساسه و هو عدم لزوم الوفاء بغير هذه الثلاثة، إذ هذا الأمر إنما يقال به باعتبار استفادته من النصوص، فإذا كانت عامة دلت على لزوم الوفاء بمطلق الالتزام لله كان من الثلاثة أو لم يكن منها. و على كل فهو قابل للمناقشة.

(١)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ٣٥: ص ٣٦٧، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٣٥

.....

و إذا لم يكن هناك دليل على نفى التعليق، فإن جزم بأن الالتزام المنجز من أفراد النذر كان المرجع في صحته هو المطلقات لو كانت. و إن شكك في أنه نذر أو ليس بنذر، فلا مجال للرجوع الى المطلقات، و التشكيك في ذلك يكفي في نفى صحته بالأصل و إن

كان ذلك خلاف الاحتياط في بعض الاحيان خصوصا مع أن الحكم بصحته هو المشهور.
و أما الاستدلال على كونه نذرا بالآيتين الكريمتين و هما قوله تعالى: **إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا** «١» و قوله تعالى: **إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ أَنْ لَا أَكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا** «٢»، فإن ظاهرهما كون النذر منجزا.

فغير وجيه، لان الآيتين في مقام حكاية الحال و بيان صدور النذر من المحكى عنه أما كيفية النذر و أنها بنحو التعليق أو بنحو التنجيز فلا دلالة لهما عليها و لا ظهور لها في إنشاء النذر بالجملة المحكية، بل الظاهر أنها جملة خبرية تتكفل الاخبار عن تحقق النذر، و هذا موجود عرفا في استعالاتنا فإن الشخص يقول: **إِنِّي نَذَرْتُ الشَّيْءَ الْفُلَانِي لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ أَوْ لِلإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ**، مع أن نذره كان تعليقا.

الرابع: قصد القرية

و هو بنحو الاجمال من المسلمات، إذ يذكر اعتباره كل من يتعرض لاحكام النذر. و تفصيل القول فيه بنحو يرتفع عنه الاجمال و يعرف المراد منه: أن قصد القرية بالنذر بمعنى الإتيان بالنذر قرية الى الله تعالى و بداعي أمر الله سبحانه بحيث يلزم تعقيب كل نذر بهذه الجملة - أعنى: «قرية الى الله تعالى» - أو ما

(١) - سورة آل عمران، ٣: ٣٥.

(٢) - سورة مريم، ١٩: ٢٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٣٦

.....

يؤدي مؤداها و لو قصدا لا لفظا، غير معتبر عند أى أحد.

و لأجل ذلك ذهب الشهيد الثاني رحمه الله في «الروضه» «١» إلى كفاية قوله: «الله» عن ذلك لتأديته هذا المعنى.

و لكنه مما لم يقدّم دليل على اعتباره. و القاعدة تقضى بعدم اعتباره لاحتياجه الى ثبوت الأمر بالنذر و رجحانه بحيث يكون صالحا للمقريه. و لم يثبت ذلك، بل ثبت في بعض أفراد الكراهة و هو النذر الدائم كما في رواية إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث -: «قال: **إِنِّي لَا كَرِهَ الْإِيْجَابَ أَنْ يُوجِبَ الرَّجُلَ عَلَى نَفْسِهِ** «٢». و موردها النذر الدائم.

و عليه، فيكون قصد القرية بالنذر تشريعا و قد قيل أنه حرام.

و أما قصد القرية بالمنذور، كما حكى عن كاشف اللثام «٣»، بمعنى قصد الاتيان بالمنذور بنحو قربى.

فيشكل أنه يستلزم أن يختص النذر بنذر ما هو راجح شرعا، لأن ما ليس براجح شرعا لا يمكن قصد الاتيان به بقصد القرية لاستلزامه أخذ قصد القرية في متعلق نفس الأمر، إذ لا بد أن يكون قصد الناذر قصد التقرب بالمنذور من جهة الأمر النذرى، فيكون متعلق وجوب الوفاء هو العمل بقصد الأمر بالوفاء. و قد ثبت في محله عدم إمكان أخذ قصد القرية الناشئ من الأمر في متعلق نفس

(١) - قال رحمه الله: «إنَّ القريةَ المعتبرةَ في النذر إجماعا لا يشترط كونه غاية للفعل كغيره من العبادات، بل يكفي تضمّن الصيغة لها و هو هاهنا موجود بقوله: «الله على»، و إن لم يتبعها ذلك بقوله: «قرية الى الله، أو لله، أو نحوه» - الخ» (اللمعة الدمشقية، ج ٣: ص ٣٩، الطبعة الحديثة).

(٢) - وسائل الشيعه، ج ١٦ / باب ٦: من ابواب النذر و العهد، ح ١.

(٣) - الفاضل الهندي، بهاء الدين: كشف اللثام، ج ٢: ص ٥٢، الطبعة الحجرية.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٣٧

.....

الأمر.

فلا يمكن نسبة هذا الأمر إلى الأصحاب للالتزام كثير منهم بصحة النذر في غير الراجح شرعا إذا كان راجحا عرفا أو غير راجح. فيتعين أن يكون المراد بقصد القربة معنى آخر غير ما هو المعروف له وهو ما يؤديه لفظ «لله» من معنى الاختصاص، فإن اللام تستعمل في موارد متعددة كالملكية الحقيقية، فيقال: «السموات لله» و ملكية التصرف، كما يقال: «الدار لزيد»، إذا كان مالكا للتصرف فيها فقط، كما يقال: «الجل للفرس»، مع عدم تصور الملكية للفرس.

و الجامع في هذه الاستعمالات و الذى تستعمل فيه اللام و يراد منها مفهومه هو الاختصاص الناشئ من وجود إضافة خاصة بين مدخول الله و شىء آخر.

و عليه، فالمقصود بقول الناذر «لله» إما تخصيص الالتزام به جل شأنه بمعنى أنه يلتزم له في مقابل الالتزام لغيره، فإن هذا أمر مألوف في عالم الافعال، فيلتزم زيد لعمره وكذا وهكذا. فيكون للملتزم له حق المطالبة بالعمل و يعدّ عدم أداء العمل من قبل الملتزم منافاة لحق الملتزم له، فالناذر يقصد الالتزام لله جل شأنه بالعمل الخاص، و قد صار هذا الالتزام سببا لوجوبه بمقتضى الأدلة. و أما تخصيص العمل الملتزم به تعالى، بأن يلتزم في نفسه أن صدور العمل منه يكون لله عز و جل بحيث يكون مقصرا تجاهه لو لم يأت به لأنه من حقوقه عليه و قد سار هذا سببا لإمضاء الشارع و لزومه عليه بمقتضى دلالة الدليل عليه.

و الذى يظهر من النصوص هو الأول و أن المضاف إلى الله تعالى هو الالتزام لا الملتزم به، فإن صريح مثل رواية منصور بن حازم؛ ...، أو يقول: لله على أن احرم بحجة»، فأن معنى: «على» هاهنا ليس الا الالتزام. و رواية

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٣٨

.....

عبد الملك بن عمرو: «من جعل لله عليه أن لا يركب ...».

و أما مثل رواية سعيد الأعرج: «ما جعل لندب فهو واجب عليه». فهو يحتمل الأمرين، فيحمل على ما هو صريح غيره من كون المضاف هو الجعل لا المجعول.

و بالجملة، فلا يعتبر في النذر سوى إضافة الالتزام لله في مقابل الالتزام للغير و من هنا لا خصوصية لهذه الصيغة - أعنى: «لله» - و ما شاكلها من أسمائه تعالى، بل كل صيغة تضمنت هذا المعنى كانت نذرا لازما للوفاء به.

كما يشهد لذلك رواية على بن راشد، قال: قلت لأبى جعفر الثانى عليه السلام: «إن امرأة من أهلنا اعتل لها صبي، فقالت: اللهم إن كشفت عنه ففلانة جاريتى حرة و الجارية ليست بعارفة فأيا أفضل تعتقها أو تصرف ثمنها فى وجه البر، فقال: لا يجوز إلا عتقها» (١).

الخامس: أن يكون شرط النذر راجحا إذا كان من الأفعال الاختيارية

و توضيحه: أن الشرط الذى يعلق عليه المنذور.

تارة: يرجع الى فعل الله سبحانه من شفاء من مرض أو توفيق لفعل خير، أو فعل يرغبه الشخص فيكون النذر نذر شكر، فهذا لا إشكال فى انعقاده، فانه مورد الأدلة الخاصة.

و اخرى: يرجع الى فعل من أفعال الشخص الاختيارية التى لا يرغب الشخص فى تحققها، فيلتزم بالنذر بأمر من الأمور الصعبة لو جاء به، فيكون نذره نذر زجر عن هذا العمل و يحاول بنذره ترك العمل لصعوبة المنذور كما لو

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٣٩

.....

قال: «إذا شربت سبيكاره فأتصدق بدينار»، وهذا المعنى هو الملحوظ في شرط الرجحان في الشرط، فإن مثل هذا النذر لا ينعقد لوجوه عديدة:

الأول: التشكيك في شمول الحكم بوجوب الوفاء لمثل هذه الصورة، إذ ليس لدينا اطلاق يقتضى ثبوته في مطلق موارد النذر، فالمرجع حينئذ أصالة البراءة أو أصالة عدم ترتب الأثر وعدم انعقاد النذر.

الثاني: أن النذر كما عرفت هو الالتزام لله بشيء على تقدير شيء. فلا بد من تحقق الالتزام من كون المعلق عليه أمراً متوقفاً للحصول، أما إذا لم يكن كذلك فهو في الحقيقة لا يعدو كونه إنشاءً لفظياً ولا يتحقق الالتزام النفسى.

وما نحن فيه من هذا النحو لأن الناذر إذا كان يتوحي بنذره عدم تحقق الشرط، فهو بان على عدم الإتيان بالشرط. فالترامه بشيء على تقدير إتيانه يكون مجرد لفظ سواء قلنا بأن التعليق لنفس الالتزام أو للملتزم به والالتزام فعلى، إذ مع بناءه على الترك يعلم بعدم تحقق الملتزم به، فبأى شيء يلتزم؟ فالنذر المزبور خارج في الحقيقة عن مصاديق النذر.

الثالث: ما دل على أن النذر لا بد وأن يكون في طاعة، والمراد منه ما يعم الشرط ومتعلق النذر، وذلك بقريته جعله في قبال النذر في معصية المعلوم إرادة الأعم من الشرط والمتعلق منه لتطبيقه في كلا-الموردين- أعنى: مورد كون الشرط معصيةً ومورد كون المتعلق كذلك-، كما لا يخفى على من لاحظ النصوص.

الرابع: رواية سماعه المتقدمة- في اشتراط كون النذر نذر شكر أو زجر- فأَنَّ ظاهرها حصر النذر الذى يجب الوفاء به بما كان نذر شكر. فلاحظ.

وهذه الوجوه الثلاثة تدل على المدعى وإن التزم بوجود مطلق يقتضى

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٤٠

.....

انعقاد مطلق النذر، لأنها توجب تقييد المطلق، بل الثانى يقتضى عدم كون محل الكلام من أفراد النذر كى يشملها الاطلاق.

ثم إن عدم انعقاد النذر لو كان زجراً عن طاعة واجبة مما لا إشكال فيه لأنه مورد رواية سماعه وغيرها من الروايات، كما أنه مشمول لما جاء في النصوص من أنه: «لا نذر في معصية»، فالتفت.

المسألة الرابعة:

في شرائط متعلق النذر وقد ذكر اشتراطه بأمور:

الشرط الأول: الرجحان فيلزم فيه أن يكون راجحاً أخروياً واجباً كان أو مستحباً، ويدل عليه وجوه:

الأول: عدم وجود مطلق يدل على انعقاد مطلق النذر. وما يستفاد من الأدلة الواردة في الموارد المختلفة لا يقتضى انعقاد غير النذر المتعلق بالراجح.

فالتشكيك يكفى في نفي الصحة رجوعاً إلى الأصل العملى.

الثانى: أن النذر كما تقدم هو الالتزام لله. ومن الواضح أن الالتزام للغير بشيء إنما يتحقق فيما لو كان الشيء الملتزم به مرغوباً للملتزم له ومحبوباً إليه، أما إذا كان وجوده وعدمه على حد سواء في نظره، فلا معنى للالتزام له بفعله أو بتركه. فلا معنى لأن التزم لزيد بأن أنام ليلاً مع عدم تعلق غرضه به أصلاً.

وعليه، فالالتزام لله إنما يتحقق فيما لو كان متعلقه أمراً راجحاً عنده تعالى و

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٤١

.....

لا يتحقق في غيره، و إلى هذا المعنى أشار في «الجواهر» (١)».

كما أنه ذكر وجهاً آخر مرجعه إلى: أن أدلة النذر تقتضى كون المنذور في نفسه ثابتاً و مطلوباً فيوجهه الناظر على نفسه بنذره و يصيرها لازماً عليه بالتزامه، و لكن هذا غير ظاهر من الأدلة، إلا أن يكون مقصوده ان القدر المتيقن من الأدلة ذلك لا ظهورها فيه.

الثالث: ما دل على ان النذر لا يكون إلى في طاعة دون غيرها.

و قد يستدل على انعقاد النذر في المباح المتساوى الطرفين بروايتين:

إحدهما: رواية الحسن بن علي، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: قلت له: «إن لي جارية ليس لها منى مكان و لا ناحية و هي تحتمل الثمن إلّا إنني كنت حلفت فيها بيمين، فقلت: لله على أن لا أبيعها أبداً و لي إلى ثمنها حاجة مع تخفيف المئونة؛ فقال: ف لله بقولك له «٢»».

و هي كما يستدل بها على محل الكلام بلحاظ ان عدم البيع ليس من الراجحات يستدل بها على صحة النذر التبرعى من دون تعليق لأن الصيغة المنقولة خالية عن التعليق.

و الأخرى: رواية يحيى بن أبي العلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبيه عليه السلام: «إن امرأة نذرت أن تقاد مزموماً بزمام في أنفها فوقع بعير فخرم أنفها فأنت علياً عليه السلام تخاصم فأبطله فقال إنما نذرت لله «٣»».

فإن القود بزمام ليس من الامور الراجحة. و لكن كلتا الروايتين لا تدلان

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ٣٥: ص ٣٧١، الطبعة الاولى.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ١٦/ باب ١٧: من ابواب النذر و العهد، ح ١١.

(٣) - المصدر، ح ٨.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٤٢

.....

على المدعى.

أما الأولى: فلأن محط النظر في السؤال ليس هو صحة نذر عدم البيع و عدمه، بل جواز مخالفة النذر فيما اذا احتاج إلى الثمن. و انعقاد النذر مفروض في السؤال فلعل عدم البيع كان راجحاً في خصوص الواقعة بلحاظ كونه إحساناً للجارية لأن بيعها يؤدي إلى تعاقب الأيدي عليها، فيمكن أن تقع في يد من لا يعتنى بشئونها. فلا يمكن جعلها دليلاً على عدم اعتبار الرجحان لعدم ظهورها في ذلك.

كما أن ترك الاستفضال لا مجال له هنا، لأن محل الكلام ليس محط السؤال كى يكون عدم الاستفضال دليلاً على العموم.

هذا مع أن مضمون الرواية لا يعمل به عند الاصحاب لوجود ما يخالفه في الروايات الدالة على جواز البيع مع الاحتياج إلى الثمن.

و أما الاستدلال بها على صحة النذر من غير تعليق.

ففيه: أنه لا ظهور للرواية في كون إنشاء النذر بالصيغة المزبورة، بل لعله من حكاية الحال بنحو الاجمال. فالتفت.

و أما الثانية: فمع الغض عن إجمال ذيلها و عدم معرفة ما هو المقصود منه نقول: أن نذر القود بزمام ...

تارة: يرجع إلى نذر الهيئة الخاصة لأجل الزيادة في الخشوع و التذلل فهو من نذر الراجح.

و اخرى: لا- يرجع إلى ذلك، فهو غير منعقد جزماً لاستلزامه الضرر و هو ثقب الأنف من دون داع عقلائي يجبر الضرر، بل لو لم يستلزم ذلك بان كان الأنف مثقوباً لفرض آخر كوضع الخزامة لم ينعقد أيضاً لأنه عمل غير عقلائي

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٤٣

.....

فهو مرجوع قطعاً.

هذا إذا لم يكن المنذور راجحاً دينياً، فإن كان كذلك فالوجه المتقدمه تقتضى عدم انعقاد النذر فيه.

لكن قد يستدل على انعقاده برواية زرارة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «أى شيء لا نذر في [فيه، خ ل] معصية قال، فقال: كل ما كان لك فيه منفعة في دين أو دنيا فلا حث عليك فيه» (١).

ولكنها أجنبية عن المدعى، فإنها في مقام بيان ما يمنع من انعقاد النذر ويوجب عدم صحته وليست في مقام بيان ما هو شرط في صحته وما هو معتبر في متعلقه، فلا دلالة لها على نفي اعتبار الرجحان الاخرى وكفاية الرجحان الدينوى في انعقاده. فالتفت. واما الخدشة في سند الرواية، فهي ضعيفة، كما ستعرفه إن شاء الله تعالى.

ثم إنه بناء على عدم انعقاد نذر غير الراجح قد يشكل انعقاد نذر الراجح بخصوصية غير راجحة أصلاً، كما لو نذر الصلاة في هذه الدار. أو في مسجد المحلة الكذائية مع تساوى مساجد المحلات في الثواب ولا خصوصية لمسجد هذه المحلة.

فهل يلزمه الوفاء بالمنذور بخصوصية المنذورة، أو لا؟ بل يصح أن يأتي بالعمل أين ما شاء من المساجد.

ذهب صاحب الجواهر رحمه الله (٢) إلى الأول وادعى الاتفاق عليه، ودفع الاشكال بعدم كون الخصوصية راجحة، فالالتزام بانعقاد النذر فيها خلاف ما

(١) - وسائل الشريعة، ج ١٦ / باب ١٧: من ابواب النذر والعهد، ح ١.

(٢) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ٣٥: ص ٤٠٨، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٤٤

.....

فرض من عدم انعقاد غير الراجح بما محصله: أن الرجحان وإن كان في كلى الطبيعة إلا أنه لا وجود للطبيعة إلا في ضمن الفرد المعين المتشخص بالزمان الخاص والمكان والفاعل وغيرها من مشخصاته. فالفرد الموجود بالخارج راجح فإذا تعلق النذر به تعين. واستشهد لذلك بتحقيق الطاعة بالفرد مع أن الأمور به هو الطبيعة كحصول إطاعة الأمر بالصلاة بالفرد المعين.

ثم إنه قال: «إن فتح هذا الباب (يعنى الغاء خصوصية المنذور) يؤدي الى عدم تعين شيء بالنذر حتى صوم يوم معين والحج في سنة معينة وغير ذلك فإن الصوم والحج في أنفسهما طاعة وتخصيصهما بيوم أو سنة مخصوصين من قبيل المباح وذلك باطل اتفاقاً».

وقد دفع قدس سره ما أيد به الاشكال من فتوى الكثير بجواز أداء الصلاة المنذورة في مسجد معين في مسجد أفضل منه مزياً كمسجد الحرام، بان هذا الرأى ضعيف لأن الارجح لم يتعلق به النذر وإنما تعلق بالراجح فلا يجزى عنه الأرجح، كما أنه لو تعلق بعبادة معينة لا يجزى عنها غيرها مما هو أفضل منها.

أقول: ما ذكره قدس سره إنما يتم في ما كان متعلق الأمر والرجحان هو الطبيعة بنحو العموم الاستغراقى لان مرجع ذلك الى كون كل فرد متعلقاً للأمر فيكشف عن رجحانه بخصوصه. أما إذا كانت الطبيعة مأخوذة في متعلق الأمر بنحو العموم البدلى فلا يتم ما ذكره لان الراجح ليس كل فرد بخصوصيته، بل هو الطبيعة، ورجحان الفرد باعتبار أنه وجود للطبيعة، فالخصوصية الفردية غير دخيلة في الرجحان كما لا يخفى، فإذا تعلق النذر بفرد مما هو راجح بنحو العموم البدلى لم ينعقد النذر في الخصوصية الفردية لأنها غير راجحة، فيكون الحال كما

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٤٥

.....

لو نذر الصلاة و الجلوس ساعة في الشارع بنحو المجموع. فانه لا يعتقد بالنسبة الى الجلوس لانه ضميمه غير راجحه و يعتقد بالنسبة الى الصلاة خاصة.

بل لنا أن ندعى عدم انعقاده مطلقا لكون المنذور هو المجموع المركب و لا دليل على الانحلال لو بطل في بعض الاجزاء. فالاشكال المزبور متجه و لا بد من الالتزام به.

و أما ما أفاده قدس سره من أن الالتزام به يؤدي الى عدم تعين شيء بالنذر مع أنه باطل اتفاقا.

فهو مندفع: بان ما ساقه من الأمثلة التي لا إشكال في تعين الخصوصية فيها بالنذر كلها من قبيل تعلق الحكم بالطبيعة بنحو العموم الاستغراقى، فإن الصوم مستحب في كل يوم و ليس له بدل. و هكذا الحج مستحب في كل عام فكل فرد راجح في نفسه و متعلق للحكم بخصوصه. و مثله ما لو نذر التصديق بمال معين فانه يتعين عليه ذلك و لا يجوز تبديله، لان الصدقة بكل نوع و فرد من أفراد المال مستحبة، فالصدقة مستحبة بنحو الاستغراق.

و من هنا يظهر أن ما جاء في رواية على بن مهزيار: قلت لأبي الحسن عليه السلام:

رجل جعل على نفسه نذرا إن قضى الله عزّ و جل حاجته أن يتصدق في مسجده بالف درهم نذرا فقضى الله عزّ و جل حاجته فصير الدراهم ذهباً و وجهها إليك أ يجوز ذلك أم يعيد؟ قال: يعيد «١»، من عدم صحة تبادل المال و عدم إجزائه لا ينافي إنكار انعقاد النذر في المباح و لو كانت خصوصية في المنذور، لان التصديق بالدراهم مستحب بخصوصيته، فلا-وجه للتبديل، للزوم الوفاء بالخصوصية لانعقاد النذر فيها. فلاحظ.

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٦/ باب ٩: من ابواب النذر و العهد، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٤٦

.....

ثم إنه دلت بعض النصوص في باب اليمين على جواز مخالفته إذا كان فيها خير الدنيا. و تدلّ عليه رواية زرارة المتقدمة و هي و إن كانت ضعيفة السند إلا أن وجود هذا المضمون في الروايات الواردة في باب اليمين بضميمة إلحاق النذر باليمين في كثير من الاحكام و إطلاقه على النذر في كثير من المقامات مما قد يوجب الاطمئنان بالحكم المذكور و تأتية في باب النذر.

و مما يقتضى هذا الحكم في اليمين - مضافا الى الروايات الصريحة - كرواية سعيد الاعرج، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يحلف على اليمين فيرى إن تركها أفضل و إن لم يتركها خشي ان يأتّم أ يتركها؟ قال: «أ ما سمعت قول رسول الله صلى الله عليه و آله إذا رأيت خيرا من يمينك فدعها «١»، و نحوها غيرها.

رواية اسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له الرجل يحلف أن لا يشتري لاهله من السوق الحاجة؟ قال فليشتر لهم، قال: قلت له: من يكفيه؟

قال: يشتري لهم، قلت له: أن له من يكفيه و الذى يشتري له أبلغ منه و ليس عليه فيه ضرر؟ قال: يشتري لهم «٢»، فان قول السائل: «و الذى يشتري له أبلغ منه» ظاهر في دفع تخيل أن في شراء الغير فوات نفع لعدم مهارته في الشراء أو لزوم ضرر لذلك و هو ظاهر في أن ذلك يوجب عدم انعقاد اليمين و كونه مركزا في ذهن السائل، و قد قرره امام عليه السلام، كما لا يخفى.

و ليس الضرر الدينوى الحاصل من عدم معرفة الشراء مرجوحا كى يكون نفيه راجعا الى نفي كون متعلق النذر كذلك. فالتفت.

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٦/ باب ١٨: من ابواب كتاب الأيمان، ح ١.

(٢)- المصدر/ باب ١٣: من ابواب كتاب الأيمان، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٤٧

.....

الشرط الثاني: أن لا يكون محللا للحرام لا بمعنى أن لا يكون حراما، فانه ظاهر من اشتراط الرجحان، بل بمعنى أن لا يكون مستلزما للوقوع في الحرام و إن كان المنذور نفسه راجحا، كما لو نذر إيقاع صلاة يعلم بملازمتها للنظر إلى الأجنبية. وقد يستدل لاشتراطه برواية زرارة المتقدمة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

«أى شيء لا نذر في معصية؟ قال: فقال: كل ما كان لك فيه منفعة في دين أو دنيا فلا حث عليك فيه»، بتقريب: أن في ترك المتعلق الملازم للحرام منفعة دينية فالنذر غير منعقد.

إلا أن الاستدلال بالرواية يتوقف على أن لا يكون المراد منها أن يكون الترك نفسه منفعة دينية كما لو نذر نفس المعصية. بأن يكون المراد منها أن يكون في مورد الترك منفعة دينية سواء كانت باعتبار نفس الترك، أو ما يلازمه الترك.

و بما أن الظاهر منها هو الأول و لا قرينة تدل على إرادة المعنى الثاني بعد أن كان المعنى الأول شائع الافراد كانت الرواية قاصرة عن إفادة المدعى.

فالوجه الصحيح في اعتبار هذا الشرط هو رواية إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له: رجل كان عليه حجة الاسلام فأراد أن يحج فقيل له تزوج ثم حج، فقال: ان تزوجت قبل أن أحج فغلامي حرّ فتزوج قبل أن يحج قال أعتق غلامه فقلت لم يرد بعثقه وجه الله، فقال: إنه نذر في طاعة الله و الحج أحق بالتزويج و أوجب عليه من التزويج، قلت: فان الحج تطوع، قال: و إن كان تطوعا فهي طاعة لله قد أعتق غلامه «(١)».

بيان ذلك: أنه عليه السلام جعل النذر المزبور نذرا في طاعة الله مع ان شرط المنذور

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٦/ باب ٧: من ابواب النذر و العهد، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٤٨

.....

ليس كذلك لأن شرط المنذور ترك التزويج، و هو ليس بطاعة. نعم، لازمه الطاعة و هي الحج، فجعل النذر نذرا في الطاعة باعتبار لازم الشرط لا نفس الشرط، فيكشف عن كون المراد من النذر في المعصية المنفى في النصوص، النذر في مورد المعصية و لو باعتبار كونها لازم المنذور لا نفس المنذور، لوقوع اعتبار النذر في الطاعة في مقابل نفي النذر في معصية فيكون المراد من الجملتين نحوا واحدا.

و ليس قوله عليه السلام في الرواية: «أنه نذر في طاعة الله» حكما تعديا و تطبيقا شخصا، بل هو بيان لكون المورد من مصاديق النذر في الطاعة المعبر. فالتفت.

و قد يستشكل في الرواية من وجوه:

أحدها: أن الصيغة المزبورة ليست صيغة نذر، بل هي إما وعد أو شرط ابتدائي، مع أن الموعود ليس فعلا اختياريا بل نتيجة الفعل الاختياري و هي الحرية لا العتق و نذر النتيجة لا يقع صحيحا.

الآخر: قوله: «السائل لم يرد بعثقه وجه الله»، فإنه غير ظاهر المراد، إذ نظره إذا كان عدم قصد التقرب بالعتق، فأى طريق له الى معرفته. كما أنه لم يثبت كون العتق مما يعتبر فيه قصد القربة.

الثالث: قوله عليه السلام: «أعتق غلامه» فان ظاهره الأمر بالعتق مع أن المنذور هو نتيجة العتق لا نفس العتق.

و لكن الوجوه المزبورة مخدوشة:

أما الوجه الأول، فلأنه لا ظهور للرواية في كون الانشاء بنفس الصيغة وقد فرض كون الواقع هو النذر كما هو ظاهر قوله عليه السلام: «أنه نذر في طاعة الله»، فانه ظاهر في أنه عليه السلام فهم من السائل وقوع نذر لا مجرد وعد أو شرط. و من هنا لا المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٤٩

.....

ظهور في كون المنذور هو النتيجة إذ ليست الصيغة المنقولة هي صيغة النذر. وبذلك يظهر الجواب عن: الوجه الثالث، إذ المنذور إذا كان هو العتق فالأمر به متجه. و الظاهر كونه هو المنذور لأن ظاهر السؤال صحة النذر من جهاته كلها سوى جهة السؤال و هي عدم كونه في مورد الطاعة. و أما الوجه الثاني، فلأن نظر السائل الى كون المعلق عليه ليس امرا من مصاديق الطاعة و راجحا شرعا حتى يكون المقصود بالعتق الجهة الالهية. فكان جواب الامام عليه السلام أنه نذر في الطاعة باعتبار انتهائه الى الحج و هو أمر راجح سواء كان واجبا أو تطوعا. نعم، الرواية ظاهرة في صحة نذر الزجر إذا كان لأجل الزجر عما يمنع من تحقق الراجح و هو يتنافى مع الوجه الثاني الذي ذكرناه في نفى صحة نذر الزجر، و إن لم يتناف مع سائر الوجوه، كما لا يخفى. الشرط الثالث: ان يكون مقدورا و قد ذكر كون المراد من اعتبار القدرة هو اعتبار القدرة العقلية. و وجه اعتبارها واضح لامتناع تعلق التكليف بغير المقدور. مضافا إلى منافاته لأصل الالتزام، فان الالتزام بغير المقدور مما لا محصل له.

إلا- أن المحقق النائيني رحمه الله «١» ذهب في بعض مباحث الاصول- و هو مبحث التزام- الى كون متعلق النذر مشروطا بالقدرة الشرعية، و وجهه: بأن النذر إنما يتبع قصد الناذر، و هو إنما يقصد المقدور إذ لا معنى لالتزامه بغير المقدور.

(١)- المحقق الخوئي، السيد ابو القاسم: أجود التقريرات، ج ١: ص ٢٧٢، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٥٠

.....

و أورد عليه: بان هذا الوجه إنما يقتضى اعتبار القدرة عقلا. و المقصود بالقدرة شرعا هو القدرة المأخوذة في لسان الدليل لفظا و الوجه المزبور لا يقتضيه كما هو واضح، و انتهى المورد الى نفى اعتبار القدرة شرعا لعدم الدليل عليه. و لكن الغريب ممن خصّ القدرة المعتبرة بالقدرة العقلية، كصاحب الجواهر رحمه الله و من المحقق النائيني رحمه الله حيث استدل على اعتبار القدرة الشرعية بما عرفت و اكتفاء المورد بنفى اعتبارها بمجرد نفى دليله. مع أن اعتبار القدرة الشرعية مما تقتضيه النصوص المتكثرة الواردة في نذر المشى الى بيت الله تعالى، ك:

رواية محمد بن مسلم، قال: «سألته عن رجل جعل عليه مشيا الى بيت الله فلم يستطع قال: يحج راكبا «١»». و نحوها روايته الاخرى. و رواية رفاعه و جعفر، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نذر أن يمشى الى بيت الله حافيا، قال: فليمش فإذا تعب فليركب».

و رواية عنبة بن مصعب، قال: «نذرت في ابن لي إن عافاه الله أن أحج ماشيا فمشيت حتى بلغت العقبة فاشتكت فركبت ثم وجدت راحة فمشيت فسألت أبا عبد الله عن ذلك، فقال: إنني أحب إن كنت موسرا أن تذبح بقرة فقلت معي نفقة و لو شئت أن أذبح لفعلت فقال: إنني أحب إن كنت موسرا أن تذبح بقرة فقلت أ شيء واجب أفعله، قال: لا من جعل لله شيئا فبلغ جهده فليس عليه شيء «٢»».

(١)- وسائل الشريعة، ج ١٦/ باب ٨: من ابواب النذر و العهد، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٥١

.....

و رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: «أَيُّمَا رَجُلٍ نَذَرَ نَذْرًا أَنْ يَمْشِيَ إِلَى بَيْتِ اللَّهِ الْحَرَامِ ثُمَّ عَجَزَ أَنْ يَمْشِيَ فَلْيَرْكَبْ وَ لِيَسْقُ بَدْنَهُ إِذَا عَرَفَ اللَّهُ مِنْهُ الْجِهْدَ «(١)».

كما ورد مثل ذلك في نذر الصوم، ك:

رواية اسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل يجعل عليه صياما في نذر فلا يقوى، قال: «يعطى من يصوم عنه في كل يوم مدين «(٢)».

و رواية محمد بن منصور: أنه سئل موسى بن جعفر عليه السلام عن رجل نذر صياما فتقل الصيام عليه، قال: «تصدق لكل يوم بمد من حنطة «(٣)».

وورد نظير ذلك في نذر الاهداء إلى الكعبة، كرواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يقول: هو يهدى إلى الكعبة كذا وكذا ما عليه، إذا كان لا يقدر على ما يهديه، قال: إن كان بجعله نذرا ولا يملكه فلا شيء عليه، وإن كان مما يملك غلام، أو جارية، أو شبهه باعه واشترى بثمنه طيبا فيطيب به الكعبة، وإن كانت دابة فليس عليه شيء «(٤)».

فأنه يستفاد من مجموع هذه النصوص أن عدم القدرة شرعا وحصول المشقة باتيان المنذور يوجب عدم انعقاد النذر في مطلق الموارد سواء كان نذر المشى في الحج، أو غيره؛ و يقوى ذلك بملاحظة الكبرى الكلية الواردة في ذيل رواية عنبة.

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٦/ باب ٢٠: من ابواب النذر والعهد، ح ١.

(٢)- المصدر/ باب ١٢: من ابواب النذر والعهد، ح ١.

(٣)- المصدر، ح ٢.

(٤)- المصدر/ باب ١٨: من ابواب النذر والعهد، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٥٢

.....

كما أن قوله عليه السلام- في ذيل رواية الحلبي-: «إِذَا عَرَفَ اللَّهُ مِنْهُ الْجِهْدَ» مشعر نحو إشعار بكونه علة الحكم و ملاكه، فيسرى في غير موارد نذر الحج ماشيا.

فلا تتجه مع هذا دعوى اختصاص النصوص بنذر مشى الحج. فإن سائر النصوص ظاهرة في المطلوب خصوصا رواية علي بن جعفر عليه السلام المفصلة بين ملك الدابة و ملك الغلام و الجارية فليس عليه شيء في الأول حيث إنها مما يحتاجه الانسان دائما فيبيعها يوجب الوقوع في المشقة.

و بالجملة: فالحكم واضح كما تقدم.

استدراك: كنا قد وعدنا التعرض لما دل على نفى صحة النذر في حال الغضب وفاتنا ذلك في محله.

فنقول: وردت في باب النذر روايتان موضوعهما الغضبان:

الأولى: رواية محمد بن بشير، عن العبد الصالح عليه السلام، قال: «قلت له جعلت فداك، إنى جعلت لله على أن لا أقبل من بنى عمى صلة و لا اخرج متاعى فى سوق منى تلك الايام، قال: فقال: إن كنت جعلت ذلك شكرا فف به و إن كنت قلت ذلك من غضب فلا شيء عليه «(١)».

و هي - بعد فرض كون متعلق النذر كان راجحا في نفسه لخصوصية ثانوية و إلا فهو بعنوانه الاولي مرجوح، لأنه خلاف صلة الرحم لو لم يكن قطيعة - تحتل وجهين:

الأول: أن يكون المقصود التفصيل بين تحقق القصد الواقعي للنذر و كونه لله تعالى و بين عدم تحققه و إنما كان مجرد الانشاء لغضب و من دون قصد جدى الى مدلوله.

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٦ / باب ٢٣: من ابواب النذر و العهد، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٥٣

.....

و هي بهذا المعنى لا تفيد اعتبار عدم الغضب بعنوانه في صحة النذر، بل تفيد اعتبار عدمه لو كان ملازما لعدم القصد لاعتبار القصد الجدى، كما تقدم.

الثاني: أن يكون المفروض تحقق القصد الجدى للالتزام و كونه لله عز و جل، إلا أنه إن كان بداعى الشكر فهو منعقد. و إن كان بداعى الغضب و الانتقام و إيصال الاذى لا غير فلا ينعقد.

و ظاهر الرواية المعنى الثاني، فهي تفيد اعتبار عدم نشوء النذر بداعى الغضب و قصد الانتقام صحة و لا تنفى النذر الحاصل في حال الغضب إذا كان بداعى إلهي، كالشكر.

الثانية: رواية محمد بن علي بن الحسين، قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل أغضب؟ فقال: على المشى الى بيت الله الحرام، قال: إذا لم يقل: لله على فليس بشيء» (١).

و الجواب بظاهرة أجنبى عن السؤال، لأن السؤال عن النذر في حال الغضب، فالجواب بالتفصيل بين قول: «لله على» و عدمه لا يرتبط به.

فالتأمل يقضى أن توجه الرواية بنحو ينسجم السؤال مع الجواب فيها بأن الناذر قال: «لله على» في حالة الغضب فالامام عليه السلام يجيبه بأنه إن صدر ذلك من دون قصد جدى فلا شيء عليه، فالمراد بقوله: «لم يقل» عدم القول واقعا لا لفظا.

فغاية ما تدل الرواية عليه هو اعتبار القصد الجدى فلا خصوصية للغضب.

و قد ورد في باب اليمين ما ظاهره نفى انعقاد اليمين في مورد الغضب و عدم الحالة الاعتيادية للانسان و هو رواية عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٦ / باب ١: من ابواب النذر و العهد، ح ٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٥٤

.....

«لا يمين في غضب و لا في قطيعة رحم و لا في جبر و لا في إكراه» (١)، و ظهورها في المدعى لا يخفى خصوصا بملاحظة قوله: «و لا في جبر و لا في إكراه»، الظاهر إرادة موردهما.

فبملاحظة إطلاق اليمين على النذر كثيرا و اشتراكهما في كثير من الاحكام و عدم وجود إطلاق في باب النذر يقتضى الصحة مطلقا، يحصل الظن بثبوت الحكم المزبور في باب النذر.

و لكن الذى يوقفنا عن العمل بمقتضى الصناعة عدم اعتبار هذا الشرط في الفتاوى المتداولة بين أيدينا. و يؤكد تقييد الشرائع الغضبان بالذى لا قصد له كما مر.

فلاحتياط يقتضى انعقاد النذر في مورد الغضب و الصناعة تقتضى عدم انعقاده. فلاحظ.

هذا تمام الكلام فى مسائل النذر و فروعها المهمّة.

ثم لا بأس بذكر بعض مسائل «الوسيلة» للمرحوم الأصفهاني و تطبيق ما أفيد سابقا عليها و الإشارة الى بعض نقاط الخلاف و غيرها. و هى جهات:

الأولى: ما ذكره قدس سرّه من عدم اعتبار قول لله بالخصوص بل يجوز غير هذه اللفظة من أسمائه المختصة «٢».

و هذا تام، ببيان أنه و إن ورد فى النصوص الكثيرة ما هذا مضمونه: «إذا لم يقل لله على فليس بشيء» الموهوم لاختصاص الصحة بما اشتمل على هذه اللفظة فقط جمودا على ظاهر النص. لكن من يلاحظ هذه النصوص يراها ظاهرة فى

(١) - وسائل الشيعه، ج ١٦ / باب ١٦: من ابواب كتاب الإيمان، ح ١.

(٢) - الأصفهاني، السيد ابو الحسن: وسيلة النجاة، ج ٣: ص ٩ / المسألة ١، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٥٥

.....

عدم الاختصاص، بل المقصود منها اشتغال الانشاء على ما يدل على كون الالتزام له جل اسمه فى قبال خلوه عن ذلك و ذكر لفظ «لله» لكونه الفرد الظاهر.

الثانية: عدم اختصاص الصحة بالإنشاء بالعربية «١». و هو صحيح أيضا للقطع بعدم الفرق و أنه لا خصوصية للإنشاء بالعربية.

الثالثة: عدم انعقاد النذر لو قال: «على كذا» و إن نوى فى ضميره معنى لله «٢». و الوجه فيه: ظهور النصوص فى لزوم إبراز الالتزام لله بالقول، كما هو ظاهر قوله عليه السلام: «إذا لم يقل لله على فليس بشيء».

الرابعة: الاستشكال فى انعقاد النذر فيما لو قال: «نذرت لله أن أصوم مثلا»، أو قال: «لله على نذر صوم يوم مثلا «٣». و لم نوافق على ذلك:

أما الصيغة الاولى، فلأنها صحيحة لا جهة للاشكال فيها، لأن النذر و إن كان بمعنى الوعد لغه لكنه عرفا و اصطلاحا بمعنى الالتزام، فقله: «نذرت» بمعنى التزم، و هو بمعنى: «على»، إذن فلا اشكال فى صحة الصيغة الاولى.

و أما الثانية، فالأشكال «على» ظاهرها الالتزام، فيكون ظاهر الصيغة الالتزام لله بالنذر لا بنفس الصوم. و لكن لما كان المقصود هو نذر الصوم و الالتزام به لا بالنذر و الالتزام انعقد النذر، إذ غاية ما هنا من الاشكال هو كون النذر بصيغة مغلوطه بحسب القواعد العربية، و هو لا يضير فى صحة النذر بعد العلم بالقصد و إبراز المقصود باللفظ. فلا وجه للتوقف فى انعقاد النذر فيها.

(١) - الأصفهاني، السيد ابو الحسن: وسيلة النجاة، ج ٣: ص ٩ / المسألة ١، الطبعة الاولى.

(٢) - المصدر.

(٣) - المصدر.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٥٦

.....

الخامسة: ما ذكره قدس سرّه من عدم صحة نذر الزوجة مع منع الزوج «١». و لو نذرت بدون إذنه كان حلّه كاليمين و إن كان متعلقا بمالها و لم يكن العمل به مانعا عن الاستمتاع بها. و لو أذن لها فى النذر انعقد و ليس له بعد ذلك حلّه و لا المنع عن الوفاء به.

لا يخلو عن إشكال، ببيان ذلك: أن المستند فى ما ذكره بالنسبة الى نذر الزوجة إما أن يكون هو الرواية الواردة «٢» فى باب اليمين، و

هي: «لا- يمين للزوجة مع الزوج» بناء على التعدى من اليمين الى النذر. و إما أن يكون هو الرواية الواردة في خصوص النذر و هي رواية عبد الله بن سنان المتقدمة.

فإن كان المستند هو الأول، فقد عرفت ظهورها في نفي صحة اليمين و النذر مع معارضته، أو مزاحمته لحقوق الزوج و أن الرواية لا تتكفل إلا- ببيان حكم مورد التراحم أو التعارض بين الحكمين. و عليه، فلا وجه للقول بجواز الحلّ و المنع مع عدم كون العمل مانعا من الاستمتاع.

و لو تنزل عن ذلك و سلم دعوى استظهار نفي الانعقاد مع المنع مطلقا، فلا وجه لنفي جواز المنع بعد الاذن، إذ له المنع بقاء كما له المنع حدوثا، و لذا يجوز له الحلّ مع نذرها بدون إذنه.

و لو تنزل عن ذلك بدعوى استظهار مانعية المنع عن حدوث النذر و لو كان المنع متأخرا، فلا يجوز له المنع بعد الاذن، فلا يتجه التفكيك الذى ذكره بين نذر الزوجة بالنسبة إلى الزوج و بين نذر الولد بالنسبة إلى والده، مع أن النص يتضمن نفس الحكم بنفس البيان.

(١)- الأصفهاني، السيد ابو الحسن: وسيلة النجاة، ج ٣: ص ١٠/ المسألة ٣، الطبعة الاولى.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ١٦/ باب ١٠: من ابواب كتاب الأيمان، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٥٧

.....

و إن كان المستند هو الثانى، كان الأولى تقييد الانعقاد بالاذن و مع عدمه يبطل لا أن للزوج حلّه كما ورد في العبارة. نعم، لو أذن لم يكن له المنع لانعقاد النذر فلا يكون له حق المنع عن أداء الواجب. فالتفت.

السادسة: التزامه بانعقاد نذر الزجر إذا كان الزجر عن معصية أو مكروه أو ترك مستحب، و بانعقاد نذر التبرع «١».

أما الاخير، فقد عرفت الكلام فيه و عرفت التشكيك في كونه من أفراد النذر.

و أما الأول، فقد عرفت الاستشكال في تحقق الالتزام في نذر الزجر، مع وجود ما يدل على حصر النذر الذى يجب الوفاء به بنذر الشكر، و عدم إطلاق يدل على وجوب الوفاء بقول مطلق.

و لو تنزل، فلا مانع من انعقاده، إذ الوجه الآخر لا يشمل مثل هذا النحو من نذر الزجر. و يتأيد الحكم بالصحة بملاحظة رواية اسحاق بن عمار الواردة في نذر ترك الترويح قبل الحج، فراجع.

السابعة: ما ذكره قدس سرّه في صحة نذر المباح لو قصد به معنى راجحا «٢»، كندر الأكل بقصد التقوى.

خالف فيه صاحب الجواهر «٣» مدعيا كون الظاهر لزوم كون متعلق النذر طاعة بعنوانه الأولى لا بعنوان ثانوى.

و لكنه مما لا وجه له، إذ الظاهر اعتبار كونه مما يمكن أن يقصد به وجه الله كما

(١)- الأصفهاني، السيد ابو الحسن: وسيلة النجاة، ج ٣: ص ١٠/ المسألة ٤، الطبعة الاولى.

(٢)- المصدر، ص ١١/ المسألة ٥، الطبعة الاولى.

(٣)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ٣٥: ص ٣٧٨، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٥٨

.....

يظهر من بعض الروايات و هو كما على الطاعة بالعنوان الاولى ينطبق على الطاعة بالعنوان الثانوى.

الثامنة: ما ذكره قدس سرّه من لزوم صلاحية المعلق عليه في نذر الشكر لان يشكر عليه «١». و هو مما لا إشكال فيه لتقوم قصد الشكر به، إذ بدونه لا يتحقق ذلك كما لا يخفى.

التاسعة: ما أفاده قدس سرّه في نذر الزجر من لزوم كون المعلق عليه صالحا لان يزجر عنه «٢»، كفعل حرام أو مكروه. هذا قد عرفت تحقيقه و أن المعلق عليه إذا كان من المباحات لا ينعقد النذر فراجع. و يتأيد هذا بإمكان كونه المراد من عبارة «الشرائع» «٣» من قوله: «و لو نذر الزجر لا لله لم ينعقد» فلا يكون حكما مبتكرا و انفراديا. فلاحظ.

العاشرة: ما أفاده قدس سرّه في بعض المسائل «٤» من أنه لو نذر الصلاة، أو الصوم، أو الصدقة في زمان معين، تعين، فلو أتى به في زمان آخر مقدم أو مؤخر لم يجز. و كذا لو نذرهما في مكان فيه رجحان فلا يجزى عن غيره و إن كان أفضل. و أمّا لو نذرهما في مكان ليس فيه رجحان ففي انعقاده و تعينه وجهان بل قولان أقواهما الانعقاد.

قد تقدم بعض الكلام فيه و قد عرفت أن اساس الالتزام بالتعين و لو لم تكن الخصوصية راجحة هو الرواية الواردة في نذر التصدق بالدرهم و عدم جواز

(١) - الأصفهاني، السيد ابو الحسن: وسيلة النجاة، ج ٣: ص ١١ / المسألة ٦، الطبعة الاولى.

(٢) - المصدر، ص ١٢ / المسألة ٦، الطبعة الاولى.

(٣) - المحقق الحلي، جعفر بن الحسن: شرائع الاسلام، ج ٣: ص ١٦٨، ط مؤسسة المعارف الاسلامية.

(٤) - الأصفهاني، السيد ابو الحسن: وسيلة النجاة، ج ٣: ص ١٢ / المسألة ٨، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٥٩

.....

تبدلها الى دنانير.

لكن عرفت أن الرواية أجنبية عن محل الكلام، لأنها واردة في ما كان الرجحان في نفس الخصوصية باعتبار ثبوت الحكم بنحو العموم الاستغراقي، لا العموم البدلي.

و عليه، فلا بد في تحقيق الكلام أن نقول: أن الخصوصية المنذورة، تارة:

تكون راجحة، كنذر الصلاة في المسجد الكذائي. و اخرى: لا تكون راجحة كنذرهما في الغرفة.

فان كانت راجحة، فالرجحان و إن تعلق بنفس الطبيعة لا بكل فرد بخصوصه إلا أن الفرد الموجود في الخارج لما كان وجودا للطبيعة فهو بذاته راجح مع غض النظر عن خصوصيته الفردية و لذا يقع به الامتثال. و عليه فيصح نذر الصلاة في المسجد الخاص، لأن الخصوصية راجحة بنفسها، فيكون النذر نذرا للراجح.

و إن لم تكن راجحة، فتارة: يكون متعلق النذر هو العمل المقيد بهذه الخصوصية بنحو يكون التقيد دخيلا في متعلق النذر، ففي مثله لا ينعقد النذر لعدم كون التقيد راجحا فالنذر لم يتعلق بالراجح بجميع أجزائه، و لا دليل على الانحلال فيبطل النذر من أساسه.

و اخرى: يكون المتعلق هو ذات العمل المتقيد بالخصوصية بنحو يكون القيد و التقيد خارجا عن متعلق النذر و إنما يؤخذ مشيرا الى الحصة التي يتعلق بها النذر، ففي مثل ذلك يصح النذر لأن ذات العمل و الحصة الخاصة منه من الراجحات لأنه مصداق الطبيعة الراجحة، فيتعين عليه الاتيان بالعمل في المكان الخاص مثلا. و لا يجزيه غيره لكونه غير متعلق النذر.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٦٠

[شرايطها]

[الاول كمال العقل]

و شرائطها: اثنان

الاول: كمال العقل فلا ينعقد نذر الصبي، و لا المجنون (٥١).

[الثاني الحرية]

الثاني: الحرية (٥٢) فلا يصح نذر العبد إلا باذن مولاه. و لو أذن له في النذر فنذر، و جب و جاز له المبادرة و لو نهاه، و كذا الحكم في ذات البعل (٥٣).

هذا تمام الكلام في ما يتعلق بالنذر و نعود بعد ذلك الى موضوع البحث و هو الحج النذري.

(٥١) قد عرفت عدم الدليل على عدم انعقاد نذرهما مع القصد في بعض الصور، فلا يتجه نفى الانعقاد إلا بدعوى عدم وجود الاطلاق الدال على وجوب الوفاء مطلقا، فالتشكيك يكفي في نفى الانعقاد للأصل.

(٥٢) قد أشرنا الى هذا الشرط و لكن تحقيق البحث فيه مما لا طائل تحته لعدم كونه محل الابتلاء في هذا العصر.

(٥٣) أى لا يصح نذرهما إلا باذن بعلها، و قد عرفت تحقيق الكلام في نذرهما و نتيجته ترجع الى عدم مشروعية الحج لها في صورة المعارضة مع حقوق الزوج.

فراجع.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٦١

[مسائل الثالث]**[الاولى اذا نذر الحج مطلقا، فمنعه مانع، أخره حتى يزول المانع]**

مسائل الثالث:

الاولى: اذا نذر الحج مطلقا، فمنعه مانع، أخره حتى يزول المانع (٥٤).

(٥٤) وقع البحث في أن نذر الحج مطلقا من دون تعيين له بسنة معينة هل مقتضاه الفورية أو أنه يجوز تأخيره كالواجب الموسع؟ قد يدعى الفورية باعتبار انصراف دليل الأمر إليها، و لكنه خلاف التحقيق في علم الاصول، كما أن للفورية وجوها أخرى لا تنهض على المدعى. و الوجه القوي هو قاعدة الاشتغال لاحتمال عدم الحياة أو القدرة في غير السنة الأولى، فيحكم العقل بلزوم الاتيان به فورا تحصيلاً لفراغ الذمة.

و دعوى: إجراء استصحاب القدرة أو الحياة بنحو الاستصحاب الاستقبالي فيكون مؤمنا و يرتفع الحكم بالاحتياط لارتفاع موضوعه. تندفع: بأن إجراء الاستصحاب الاستقبالي يلزم الغاء الوجوب و عدم كونه محركا لإزاميا للعبد، لأن العبد يجرى استصحاب القدرة ما دام يرى نفسه قادرا، فلا يلزمه العمل فعلا حتى تتسلب عنه القدرة، فيسقط الوجوب حينذاك فلم يكن للوجوب وقت يكون فيه ملزما للعبد باتيان العمل. و هذا بخلاف الموقت الموسع فانه لا مانع من اجراء الاستصحاب الاستقبالي لوصل الحكم فيه الا لزام الذي لا محيص عنه عند تضيق الوقت.

و هذا الاشكال على الاستصحاب الاستقبالي في مثل هذه الموارد متين جدا و لم نصل لحد الآن على ما يدفعه.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٦٢

و لو تمكن من ادائه ثم مات، قضى عنه من أصل تركته (٥٥) و من العجب أن صاحب الجواهر «١» أشار إليه و لم يتعرض لدفعه فكأن اندفاعه في نظره قدس سزّه بحد من الظهور بحيث لا يحتاج الى كلفه البيان.

(٥٥) ذهب صاحب المدارك «٢» الى عدم وجوب القضاء عنه لانه يحتاج الى أمر جديد و لا دليل عليه، فالأصل ينفيه. و هذا هو الحق و لو سلم لزوم القضاء فهل هو من أصل التركة أو من الثلث؟ ذهب الأكثر إلى وجوبه من أصل التركة، بدعوى: أنه واجب مالي و هو يخرج من أصل التركة. و لكنه غير وجيه، إذ نفس الحج ليس من الواجبات المالية و إن توقف على بذل المال غالباً، فالأولى أن يوجه بأنه إذا ثبت وجوب القضاء كان كالدين يجب أدائه من نفس المال، إلا أن يقوم دليل خاص على خروجه من الثلث كما في قضاء الصلاة و الصيام. و قيل: إنه يخرج من الثلث استناداً الى بعض الروايات التي استدلت بها على أصل وجوب القضاء و كونه من الثلث. و هي: رواية ابن أبي يعفور، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «رجل نذر لله إن عافى الله ابنه من وجعه ليحججه الى بيت الله الحرام فعافى الله الابن و مات الأب، فقال: الحجّة على الأب يؤديها عنه بعض ولده، قلت: هي واجبة على ابنه الذي نذر فيه؟

(١)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٤٠، الطبعة الاولى.

(٢)- العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٩٦، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٦٣

.....

فقال: هي واجبة على الأب من ثلثه أو يتطوع ابنه فيحج عن أبيه «١».

و رواية ضريس: سأل أبا جعفر عليه السلام عن رجل عليه حجة الاسلام و نذر نذراً في شكر ليحجن به رجلاً إلى مكة فمات الذي نذر قبل أن يحج حجة الاسلام و من قبل أن يفى بنذره الذي نذر؟ قال: «إن ترك ما لا يحج عنه حجة الاسلام من جميع المال و أخرج من ثلثه ما يحج به رجلاً لنذره و قد وفى بالنذر و إن لم يكن ترك ما لا إلا بقدر ما يحج به حجة الاسلام حج عنه بما ترك و يحج عنه وليه حجة النذر إنما هو مثل دين عليه «٢».

كما استدلت على إخراجها من أصل التركة برواية مسمع، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «كانت لي جارية حبلى فنذرت لله عزّ و جل إن ولدت غلاماً أن أحجه أو أحج عنه؟ فقال: إن رجلاً نذر لله عزّ و جل في ابن له إن هو أدرك أن يحج عنه أو يحجه فمات الأب و أدرك الغلام بعد ذلك فأتى رسول الله صلى الله عليه و آله الغلام فسأله عن ذلك فأمر رسول الله صلى الله عليه و آله ان يحج عنه مما ترك أبوه «٣».

و لكن جميع هذه الروايات لا تنهض لاثبات المدعى لظهورها في الاستحباب قطعاً، كما أنها واردة في نذر الإحجاج، فلا تشمل ما نحن فيه و هو نذر الحج.

و لا وجه لدعوى أن الحكم يثبت في نذر الحج بالأولوية، لوجود الفرق الظاهر بين الصورتين لأن نذر الإحجاج يرجع الى نذر بذل المال فيكون واجبا مالياً و ليس كذلك نذر الحج كما لا يخفى.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ٢٩: من ابواب وجوب الحج، ح ٣.

(٢)- المصدر، ح ١.

(٣) - المصدر، ج ١٦ / باب ١٦: من ابواب النذر والعهد، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٦٤

.....

و أليك تفصيل القول في كل رواية:

أما رواية ابن أبي يعفور، فليس فيها ما يدل على تنجز التكليف النذري على الأب لو لم تكن ظاهرة في عدم تنجزه عليه، لعدم تمكنه منه قبل الموت و أنه مات قبل أن يتمكن.

و من الواضح أن القضاء ليس بلازم في هذه الحال إجماعاً. مع أنه حكم فيها بأن الذي يؤديها عنه بعض ولده مع أنه لا يجب على غير الولي بالاجماع و هو صريح قوله عليه السلام: «أو يتطوع» فإنه ظاهر في عدم لزومه عليه و أن أداءه عن الأب مستحب. و حينئذ فيكون المراد من التعبير بالوجوب هو الثبوت كما يعبر عن المستحبات بذلك، فيقال واجبة بمعنى ثابتة.

و أما رواية ضريس، فهي - أيضاً - لم يفرض فيها تنجز الوجوب إلا أن يدعى ظهور قوله: «قبل أن يفى بنذره» في ذلك و لكنه أعم، إذ يستعمل - أيضاً - في صورة عدم التمكن من الوفاء. مع أن الإخراج من الثلث إن كان مع عدم الإيضاء به فلا وجه له لأن المال يرجع كله للورثة في غير الدين و الوصية، و مع الإيضاء باخراجه، فإن كان قد أوصى بصرفه في موارد خاصة فلا وجه له أيضاً، إذ لا وجه لتقديم في الخيرات، فيكون ظاهر الحديث الاستحباب من باب تطبيق الخير على المورد و أنه أحد مصاديقه.

كما أنه لم يفهم المراد من قوله: «و قد وفى بالنذر» كما ان الحج لا يجب على الولي مع عدم المال قطعاً خصوصاً بملاحظة التعليل، لان الميت لو كان عليه دين و لم يكن لديه مال لم يجب على وليه أداءه من ماله، و إذا ثبت إرادة الاستحباب في صورة فقدان المال لم يثبت ذلك في صورة وجدانه لوحده السياق.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٦٥

و لا يقضى عنه قبل التمكن (٥٦). فإن عين الوقت، فأخل به مع القدرة، قضى عنه (٥٧). و ان منعه عارض لمرض أو عدو حتى مات، لم يجب قضاؤه عنه.

و أما رواية مسمع، فهي ظاهرة في عدم تنجز التكليف لموت الأب قبل الإدراك و لا إشكال في عدم لزوم القضاء مع أن الجواب لا يتلاءم مع السؤال، إذ لم يفرض الموت في السؤال لأن الناذر هو السائل لا غيره، و لا وجه لتوجيه ذلك بأن السؤال عن مشروعية النذر إذ لا وجه لتوهم عدم مشروعيته.

و بالجملة، لا ظهور لهذه الروايات في الوجوب، بل هي ظاهرة في استحباب القضاء و لعله دفعا للمكروه الذي يترتب مع عدم الوفاء، بالنذر، فهو نظير ما ورد من استحباب ذبح بقرة مع عدم التمكن من الوفاء بالنذر. و لو سلم ظهورها في الوجوب فموضوعها يختلف عما هو المتنازع فيه. فالتفت.

(٥٦) لعدم الدليل عليه. فالاصل البراءة.

(٥٧) هذا مما لا دليل عليه إلا ما ورد من قوله عليه السلام: «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته (١)»، و أما في صورة عدم التمكن من الأداء فعدم وجوب القضاء أوضح، لعدم وجوب الأداء في حقه.

(١) - الاحسائي، محمد بن علي: عوالي اللئالي، ج ٢: ص ٥٤ / ح ١٤٣، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٦٦

و لو نذر الحج أو أفسد حجه و هو معصوب، قيل يجب أن يستنيب (٥٨) و هو حسن.

[الثانية إذا نذر الحج، فإن نوى حجة الاسلام، تداخلا]

الثانية: إذا نذر الحج، فإن نوى حجة الاسلام، تداخلا. وإن نوى غيرها لم يتداخلا. وإن اطلق (٥٩)، قيل إن حج ونوى النذر أجزاء عن حجة الاسلام، وإن نوى حجة الاسلام لم يجز عن النذر، وقيل لا يجزى احدهما عن الاخرى، وهو الأشبه.

(٥٨) أقول: لا- دليل على وجوب الاستتابة مع عدم التمكن من أداء المنذور، ويكون النذر باطلا لعدم القدرة على متعلقه، أما مع الافساد فلزوم الاستتابة و عدمه تقدم البحث فيه، وقد عرفت فيما تقدم أن الظاهر من الروايات هو استحباب الاستتابة لا وجوبها، فراجع.

(٥٩) إذا نذر المكلف الحج، فله صور ثلاث، لانه إما أن ينوى حجة الاسلام أو ينوى غير حجة الإسلام، أو يطلق من دون تعيين إحداهما

أما إذا نذر وقصد حجة الاسلام، فلا إشكال في انعقاد النذر والتداخل، وقد يتوقف في صحة النذر لعدم الاثر له ولغوته لوجوب حجة الاسلام بدون النذر، ولكنه في غير محله لأن أثر صحة النذر تؤكد الوجوب لانه بتعلق النذر بحجة الاسلام يزول وجوبها بحده، وينشأ وجوب واحد شديد مؤكدا لاجتماع ملاكى الوجوبين فيه. كما أنه بعدم الاثبات بالحج تلزمه الكفارة لمخالفة النذر وهو لا يثبت مع عدم تعلق النذر.

و أما الاستشكال فيه بأنه يلزم اجتماع علتين على معلول واحد وهو محال

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٦٧

.....

كما تقرر في محله.

فيندفع: بأن المعلول متعدد، فإن كل سبب يؤثر في مسببه وإنما نتيجة التداخل هو زوال حد الوجوبين لا واقعهما وهذا ثابت في العلل التكوينية بالوجدان.

و أما جواب «الجواهر (١)» عنه: بأن الاسباب الشرعية معارف لا لعل، فهو لا يجدى في رفع الاشكال، لانها وإن كانت معارف لكن كلا- منها يكشف عن غير ما يكشف عنه الآخر، فإن ذلك هو الظاهر من ترتب الأثر عند الفقهاء، فالمعرفان يكشفان عن علتين فيعود المحذور.

و أما إذا نذر وقصد غير حجة الاسلام، فإما أن ينذر الحج في عام الاستطاعة أو في غيره، أو يطلق في نذره، وهو تارة: يكون مستطاعا حال النذر، و اخرى: تحدث الاستطاعة بعد نذر الحج.

أما لو نذر الحج في عام الاستطاعة، فإن كانت الاستطاعة سابقة على النذر، فقد قيل بطلان نذره لان حج الاسلام يرفع موضوع النذر وهو مشروعية الحج، لعدم مشروعية غير حج الاسلام. و أما لو تأخرت الاستطاعة على النذر، فليل بتقديم النذر لان كلا منهما يرفع موضوع الآخر فان وجوب حج النذر يمنع من الاستطاعة المعتبرة في حج الاسلام.

وقد عرفت كيفية رافعية وجوب حج الاسلام لموضوع وجوب النذر. وإذا كان الامر كذلك قدّم وجوب النذر لانه أسبق زمانا. وإنما لم يتأت هذا البيان في صورة تأخر النذر، ولم يلتزم بتقديم حج الاسلام من باب الأسبقية لأن النذر لا يرفع موضوع الحج لانه بالاختيار و

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٦٨

.....

ارتفاع الاستطاعة بقاء بالاختيار لا يمنع من وجوب الحج، لان الموضوع هو الاستطاعة حدودنا فقط.

و التحقيق: أن النوبة لا تصل الى هذه البيانات، فان وجوب الحج مع الاستطاعة السابقة او اللاحقة رافع لموضوع وجوب النذر و لا عكس، لان المعبر في موضوع الحج شرعا هو استطاعة الطريق لا- الاستطاعة على نفس الاعمال فان المعبر فيها ليس إلا القدرة العقلية. و من الواضح أن وجوب الحج النذرى لا يزاحم الحج الاسلامى فى استطاعة الطريق لان الطريق واحد. و عليه، فهو لا يرفع موضوع حج الاسلام.

أما وجوب حجة الاسلام، فهو يرفع موضوع الوجوب النذرى من جهات:

من جهة نفيه لمشروعية الحج فى سنة الاستطاعة غير حجة الاسلام.

و من جهة نفيه للاستطاعة الشرعية على الحج المنذور، و هى معتبرة فيه - كما تقدم بيانه -.

و من جهة كون الحج النذرى مستلزما لتحليل الحرام و هو ترك الحج و عدمه مأخوذ فى موضوع انعقاد النذر.

و أما ما ذكر من تقديم الحج النذرى فى صورة تأخر الاستطاعة لانه أسبق زمانا فهو - مع الغض عما ذكرناه - ممنوع أيضا، فان مرجحية السبق الزمانى لو سلمت - فى بعض صوره - ففيما كان السبق فى زمان الواجب لا الوجوب، مع اتحاد زمان الواجب، كما فيما نحن فيه. فالمتعين فى مثل ذلك الالتزام بالتخير.

و لكن عرفت عدم وصول النوبة الى ذلك و أن الحج مقدم على النذر فى الصورتين.

نعم، لو نذر - فى صورة وجود الاستطاعة - الإتيان بالحج على تقدير فقد

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٦٩

.....

الاستطاعة فصادف فقدما انعقد نذره لعدم المانع من انعقاد النذر.

و منه يظهر الحال لو فقدت الاستطاعة بعد حصولها فى صورة تقدم النذر كما لا يخفى.

و إذا نذر الحج فى غير عام الاستطاعة، فالحكم واضح لا غبار عليه. و إذا نذر غير حج الاسلام لكنه اطلق بالنسبة الى سنة الاستطاعة و غيرها بمعنى أنه نذر الاتيان بطبيعة الحج و لم يقيد به عام دون آخر، كان النذر منعقدا، لان طبيعة الحج مقدور شرعا كما أنه لا يستلزم تحليل الحرام و هو مشروع راجح.

نعم، يقدم حج الاسلام لأنه مضيق و هو يتقدم على الموسع بلا وقوع أى تزاحم بينهما، كما حرّر فى محله من الاصول. إلا أنه لو أتى بالحج النذرى و لم يأت بحج الاسلام عصيانا صح عمله لانعقاد نذره، كما عرفت، لتمامية شروطه و قد جاء بفرد من المنذور و إن عصى حكما آخر. فالتفت.

و أما إذا نذر و أطلق بالنسبة الى حج الاسلام و غيره، فتحقيق الحال فيه:

أن النذر لما كان تابعا للقصد، فان قصد الاطلاق بمعنى أنه قصد الاتيان بحج ما، سواء كان حج الاسلام أو غيره، فلا اشكال فى إمكان التداخل، فيستطيع أن يقصد بحج الاسلام الوفاء بنذره.

و مع التشكيك فيما هو المقصود أو الغفلة عن القصد فالقدر المتيقن إرادة غير حج الاسلام، فيتعين عدم التداخل، لان غير حجة الاسلام مقطوع القصد. أما هو فغير معلوم، فلا يحرز تحقق الوفاء مع الاتيان بحج الاسلام. فقاعدة الاشتغال محكمة.

هذا هو حكم الصورة. و عليه، فلا وجه لإطالة الكلام من الاعلام، فقد

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٧٠

.....

ذهب بعضهم «١» الى عدم التداخل باعتبار أن تعدد السبب يقتضى تعدد المسبب، و نفاه غيره- هو صاحب المدارك «٢»- بأن الاسباب الشرعية معارف و ليست بعلة حقيقة.

و ذهب البعض «٣» الى التداخل، لصدق الامتثال لو جاء بحج الاسلام لصدق الاتيان بالحج.

و من الواضح أنه لا اعتبار بهذه الكلمات و نحوها بعد أن كان المناط فى النذر هو القصد و قد عرفت الحكم فيه.

هذا بحسب القاعدة الاولى فى باب النذر. و أما بحسب النصوص، فقد ادعى دلالتها على التداخل. و هى:

رواية رفاعه بن موسى عليه السلام: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نذر أن يمضى إلى بيت الله الحرام فمشى هل يجزيه عن حجة الاسلام؟ قال: نعم، «٤»». و نحوها.

رواية محمد بن مسلم «٥». لكن الظاهر أنها غير ناظرة الى نذر الحج و حكم التداخل و عدمه، بل هى ناظرة الى صورة ما إذا نذر المشى إذا أراد أن يحج و مشى بقصد الوفاء بالنذر، فالسؤال عن أن الاتيان بالمشى بقصد النذر هل يكفى فى امتثال حكم حج الاسلام أو أنه لا- بد أن يأتى به بداعى حج الاسلام؟ و لا- ربط له بما نحن فيه أيضا، و يشهد له أن السؤال عن الإجزاء عن حجة الاسلام لا عن حجة النذر الذى هو موضوع الكلام. فتدبر و التفت.

(١)- الطوسى، الشيخ محمد حسن: الخلاف، ج ١: ص ٣٧٦/المسألة ٢٠، الطبعة الاولى.

ابن ادریس، محمد بن منصور: السرائر، ج ١: ص ٥١٨، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(٢)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٠٠، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٣)- المصدر، ص ١٠١.

(٤)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ٢٧: من ابواب وجوب الحج، ح ٢.

(٥)- المصدر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٧١

[الثالثة اذا نذر الحج ماشيا و جب أن يقوم فى مواضع العبور]

الثالثة: اذا نذر الحج ماشيا (٦٠)، و جب أن يقوم فى مواضع العبور. فإن ركب طريقه قضى. و إن ركب بعضا، قيل يقضى، و يمضى مواضع ركوبه، و قيل بل يقضى ماشيا لإخلاله بالصفة المشترطة، و هو أشبه. و لو عجز قيل يركب و يسوق بدنه، و قيل يركب و لا يسوق، و قيل ان كان مطلقا توقع المكنة من الصفة، و إن كان معيناً بوقت سقط فرضه لعجزه، و المروى الاول، و السياق ندب.

(٦٠) الكلام فى هذه المسألة فى جهات:

الجهة الأولى: فى انعقاد نذر الحج ماشيا، و هو مما لا إشكال فيه فى الجملة بحسب القاعدة الاولى فى باب النذر، كما تدل عليه الروايات الكثيرة، كرواية رفاعه، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: رجل نذر أن يمضى الى بيت الله قال: فليمش - الحديث «١»». و غيرها مما تضمن حكم النذر.

نعم، قد يتخيل عدم الانعقاد استنادا لرواية أبى عبيدة الحذاء، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام: «عن رجل نذر أن يمضى الى مكة حافيا فقال: إن رسول الله صلى الله عليه و آله خرج حاجا فنظر الى امرأه تمشى بين الابل فقال؟ من هذه؟ فقالوا: أخت عقبه بن عامر نذرت أن تمضى الى مكة حافية، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: ي ١٤ عقبه، انطلق إلى اختك فأمرها فلتركب فإن الله غنى عن مشيها

و حفاها. قال: فركبت «٢».

و لكنها لا تضر بالمدعى، لاحتمال أن يكون السؤال فيها عن نذر الحفاء لا

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٣٤: من ابواب وجوب الحج، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٤.

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

.....

أصل المشى فتختص بنفى مشروعية نذر المشى حافيا.

الجهة الثانية:

فى مبدأ المشى فهل هو بلد الناذر، أو البلد الذى يقصد منه الحج، أو الميقات؟. وجوه:

قيل: بأنه الميقات، لأنه مبدأ الحج، و ظاهر النذر كون المشى فى حال الحج، لأن ماشيا حال من فاعل الحج فى قول الناذر: «أحج ماشيا».

وفيه: أن الظاهر منه كون الحج عن مشى، لا الحج حال المشى.

هذا، مع أن الاحرام لم يثبت كونه جزء الحج بل يمكن أن يكون شرطا، فهو خارج عن أعمال الحج، و لو كان جزء شرعا فهو بنظر العرف شرط، فلا يعد من أفعاله بل من شرائطه، فيكون خارجا عن دائرة القصد.

و التحقيق: أن هذا يتبع القصد. نعم، مع الغفلة أو الايكال الى ما هو المفهوم عرفا من التعبير و نظائره، يمكن دعوى أن المبدأ ارتكازا و بحسب المتعارف هو البلد الذى يقصد الحج منه. فان الظاهر من الحج ماشيا أنه عند ما يتوجه إلى الحج و يقصد فى سفره الحج يمشى بدل الركوب. فالتفت و تأمل.

الجهة الثالثة:

فى حكم مواضع العبور غير القابلة للمشى، فهل يجب عليه القيام فى المعبر، أو لا؟.

قولان، ظاهر المتن الوجوب و مستند القول بالوجوب وجهان:

الاول: قاعدة الميسور، بتقرير أن المشى مركب من أمرين قيام و حركة، فإذا تعذرت الحركة يجب الجزء الآخر.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٧٣

.....

وفيه:

أولا: عدم تمامية الدليل على قاعدة الميسور بقول مطلق.

و ثانيا: أنها لو تمت فانما تثبت فى مورد يعد الباقي ميسورا بالنسبة الى الواجد، و ليس الأمر كذلك فيما نحن فيه، و لعله لأجل قوام المشى بالحركة و عدم اعتبار القيام أصلا فيه و إنما هو مقارن له فى الغالب. أو لأجل أن اعتباره- لو كان- بنحو الشرطية لا الجزئية.

الثانى: رواية السكونى، عن جعفر، عن أبيه، عن آباءه عليهم السلام: «إن عليا سئل عن رجل نذر أن يمشى إلى بيت الله فعبر فى المعبر، قال: فليقم فى المعبر قائما حتى يجوزه «١»». و هى لا تنفع فى إثبات المدعى لضعف سندها.

و الحق هو عدم الوجوب لوجهين:

أحدها: عدم مقتضى، فإن قصد الناذر فى نذره هو المشى فى مواقع المشى.

أما ما لا يمكن فيه المشى فلا يتعلق قصد المشى فيه، فهو خارج عن متعلق النذر.

و الآخر: وجود المانع، لأنه يعتبر في جهة النذر القدرة على المنذور. و المفروض عدم القدرة على المشى فى مواضع العبور، فلا ينعقد فيها النذر. نعم، لو تعدد الطريق تعين عليه اختيار ما يمكن المشى فيه للقدرة عليه شرعا. و المفروض أنه قصد المشى فى الطريق الذى يمكن فيه المشى، فينعقد نذره.
الجهة الرابعة:

فيما لو ركب طريقه أجمع، ذهب فى المتن إلى أنه يقضى. و قال فى «المدارك» (٢): «إن كانت السنه معينه، فالقضاء بمعناه المتعارف، و يلزمه مع ذلك

(١) - وسائل الشيعه، ج ٨ / باب ٣٧: من ابواب وجوب الحج، ح ١.

(٢) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٠٤، ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٧٤

.....

كفارة خلف النذر. و إن كان النذر مطلقا، فالقضاء بمعنى الفعل ثانيا، و لا كفارة».

و تحقيق الحال: أن نذر المشى يتصور بأنحاء ثلاثة:

الأول: أن يكون متعلق النذر هو المشى الى الحج على تقدير إرادة الحج، فيؤخذ الحج مفروغا عنه. و المنذور هو المشى فقط.

الثانى: أن يكون متعلق النذر هو الحج عن مشى بأن يؤخذ المشى من شروط الحج المنذور و يكون المنذور هو الحصه الخاصه من الحج.

الثالث: أن يكون كل من الحج و المشى متعلقا للنذر بنحو التركيب، فكل منهما جزء المنذور.

فعلى الأول: لو ركب الطريق يتحقق منه الحنث لو كان قد نذر المشى فى وقت معين و تجب عليه الكفارة دون القضاء، إذ لا دليل على لزوم قضاء المشى المنذور. و لو لم يقيد بحج خاص، بل قصد المشى فى حج ما لم تتحقق منه المخالفه لأنه موسع.

و على الثانى: لو ركب الطريق كان مخلا بالحج المنذور للاخلال بقيدته فإذا كان النذر معيناً تحقق منه الحنث و لزم الكفارة و يجب عليه القضاء لو قام الدليل على لزوم قضاء الحج المنذور. و أما إذا كان مطلقا، فلا حنث لأنه موسع.

و على الثالث: لو ركب الطريق و حج، فقد يدعى عدم وفاء بالمنذور بكلا جزئيه قياسا على باب العبادات، حيث لا يتحقق الامثال فيها إلا بالإتيان بجميع أجزائها.

و قد يدعى وفائه بجزء منه و هو الحج، قياسا على باب المعاملات، حيث يلتزم بالتفكيك بين الأجزاء التى وقعت المعامله على مجموعها، فيلتزم بصحة المعامله فى بعض المبيع دون بعض.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٧٥

.....

و الحق هو الثانى، فإن الالتزام بالارتباطية فى باب العبادات من جهه فهم ذلك من قرينه خارجيه، بحيث لم ير توجيهها لها إلا القول بأنه قد أخذ فى العباده تقيد كل جزء بالآخر، و لولاها لما التزم بذلك بل كان يلتزم فى العباده بما يلتزم فى المعامله من إمكان التفكيك بين أجزائها.

و بما أن النذر من الايقاعات، فالمقصود به ارتكازا فى مثل هذه الصوره ما يقبل التفكيك فيكون متعلق نذره أمرين من دون ارتباط احدهما بالآخر فى مقام الامثال، فكأنه نذر نذرين فإذا جاء بالحج و لم يجىء بالمشى كان ممثلا من جهه نذر الحج و غير ممثلا من جهه نذر المشى، فعليه الكفارة لو كان قيد المشى بعام الحج الذى جاء به و لا قضاء، و إلا لم يكن مخالفا و كان عليه الإتيان بالمشى

فى حج آخر. فاعلم.

ثم إنه وقع الكلام فى صحة الحج الذى يجىء به فى ما لو نذر الحج ماشيا- كما هو الحال فى الصورة الثانية- بعد الفراغ عن عدم وقوعه وفاء للنذر.

فقرب صاحب المدارك «١» عدم صحته واستظهر ذلك من المتن ووجهه بأن ما قصد لم يقع، إذ قصد الوفاء بالنذر، فلم يقع للاخلال بالقيود وهو المشى. وغيره لم يقصد، والحج من الاعمال العبادية التى يتوقف صحتها على قصد القربة. وهناك وجه آخر أشار إليه فى «الجواهر» «٢» وهو انتفاء مشروعى غير الحج المنذور مع النذر بحيث يكون النذر سببا لاشتراط الحج المشروع بالمشى. فهنا وجهان لعدم الصحة.

وقد اختار فى «الجواهر» الصحة ودفع هذين الوجهين:

(١)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٠٥، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٥٢، ط الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٧٦

.....

أما الأول: فلأن قصد الوفاء بالنذر فى طول قصد القربة لأن النذر إنما يتعلق بالعمل العبادى فهو يأتى بالعمل بقصد القربة بداعى الوفاء بالنذر، نظير الاتيان بالعمل العبادى المستأجر عليه بداعى الوفاء بالاجارة. فإذا كان قصد الوفاء بالنذر لغوا كان العمل صحيحا للاتيان به بنحو عبادى وقد قصد به التقرب.

و أما الثانى: فلأنه لم يحتمل فقيه ما ذكر من استلزام النذر تقييد الحج مطلقا بالقيود المأخوذ فى المنذور. ومن هنا يتعين الالتزام بصحة العمل وإن لم يقع وفاء، فالعمل صحيح فى جميع «١» صور النذر الثلاثة كما لا يخفى. الجهة الخامسة:

فيما لو ركب بعض طريقه. و الأقوال «٢» فيه ثلاثة:

قول بلزوم القضاء والمشى فى جميع الطريق لان ما أتى به لم يتحقق به الامتثال، فيتعين فى القضاء الاتيان بالواجب بخصوصياته. وهذا هو اختيار صاحب الجواهر «٣» و ادعى أنه أشبه باصول المذهب.

وقول بلزوم القضاء والمشى فى مواضع الركوب فقط، لأن المطلوب هو تحقق الحج و قبله مشى الطريق وهو يصدق بالتلفيق لعامين. وقد حكى هذا القول عن الشيخ «٤» و صاحب السرائر «٥».

(١)- إذ لا مجال لتوهم البطلان فى غير هذه الصورة.

(٢)- لا يخفى ان الموضوع فى البحث هو نذر الحج ماشيا.

(٣)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٥٣، الطبعة الاولى.

(٤)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ١: ص ٢٤٧، الطبعة الاولى.

الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: النهاية، ص ٥٦٥، الطبعة الاولى.

(٥)- ابن ادریس، محمد بن منصور: السرائر، ج ٣: ص ٦١، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٧٧

.....

و قول بالتفصيل بين ما إذا كان راكبا بعد التلبس بالحج فيلزمه المشى، لأنه لا يصدق عليه أنه حج ماشيا. و بين ما إذا كان ركوبه قبل التلبس فيجزى التلفيق، لأن المقصود قطع هذه المسافة بالمشى و قد حصل ذلك و لو فى عامين. و هذا مما قرّبه صاحب المدارك «١» و إن ذهب إلى أن الأول هو الأصح تبعا للمتن.

و التحقيق: أن النذر و إن كان يتبع قصد الناذر، إلا أن المتعارف فى القصد هو قصد قطع الطريق أجمع ماشيا فى عام الحج لا فى أوقات مختلفة. و يظهر ذلك بملاحظة نظائر الحج مما ينذر فيه المشى كزيارة الحسين عليه السّلام، و لذا يعد مثل هذا النذر مهمّا و إيقاعا للنفس فى كلفة مهمة من دون سؤال عن القصد مع أنه لو كان القصد هو قطع المسافة فى أوقات متعددة لم يكن فيه مزيد كلفة، كما لا يخفى فانتبه. فالمتعين هو القول الأول تبعا للمتن و صاحب الجواهر رحمه الله.

الجهة السادسة:

فيما لو عجز عن المشى فى بعض الطريق أو فى جميعه و الاقوال فى حكمه خمسة:

الأول: الركوب و سوق الهدى لزوما.

الثانى: الركوب و عدم وجوب الهدى.

الثالث: سقوط الفرض إن كان معينا و توقع المكنة إن كان مطلقا.

الرابع: الركوب إن كان معينا و توقع المكنة إن كان مطلقا.

الخامس: سقوط الفرض مع التعيين لو كان العجز قبل التلبس بالاحرام و عدم سقوطه لو كان بعده و هو اختيار صاحب المدارك «٢».

(١)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٠٥، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(٢)- المصدر، ص ١٠٨.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٧٨

.....

و التحقيق: أن مقتضى القاعدة الأولية هو القول الثالث، لان العجز عن القيد يستلزم العجز عن المنذور المقيد فيسقط الأمر به إذا كان معينا لا اعتبار القدرة عليه شرعا.

إلا- أن فى المقام نصوصا «١» يدور مفادها بين القولين الأولين و لا- شاهد فيها على أحد الاقوال الاخرى و لأجل ذلك يتعين علينا البحث فى ترجيح أحد القولين الأولين.

فنقول: إن ظاهر بعض النصوص وجوب الهدى، كرواية الحلبي، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: «رجل نذر أن يمشى إلى بيت الله و عجز عن المشى، قال:

فليركب و ليسق بدنه فان ذلك يجزى عنه إذا عرف الله منه الجهد».

و نحوها رواية ذريح المحاربي، إلا أن فيها «فليركب و ليسق الهدى».

و صريح بعض آخر عدم الوجوب، و هو رواية عنبسه بن مصعب، «٢» قال:

قلت له (يعنى لأبى عبد الله عليه السّلام): «اشتكى ابن لى فجعلت لله علىّ إن هو برئ أن أخرج الى مكة ماشيا و خرجت أمشى حتى انتهيت الى العقبة فلم أستطع أن أخطو فيه فركبت تلك الليلة حتى إذا أصبحت مشيت حتى بلغت فهل علىّ شيء. قال: فقال لى: اذبح فهو أحب إليّ، قال: قلت له: أى شيء هو إلى لازم أم ليس بلازم؟ قال: من جعل لله على نفسه شيئا فبلغ فيه مجهوده فلا شيء عليه و كان الله أعذر لعبده «٣»». كما أن بعض الروايات لم يأمر فيها الامام عليه السّلام بالسائل بالهدى، كرواية رفاعه: قلت لأبى عبد الله عليه

السّلام: «رجل نذر أن يمشى إلى بيت الله

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٣٤: من ابواب وجوب الحج، ح ٣.

(٢) - المصدر، ح ٦.

(٣) - المصدر، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٧٩

[القول في النيابة]

إشارة

القول في النيابة (٦١)

و شرائط النيابة ثلاثة: الاسلام، و كمال العقل، و أن لا يكون عليه حج واجب.

قال: فليمش قلت فإنه تعب قال: فاذا تعب فليركب «١».

إلا أن صاحب المدارك «٢» لم يرض هذه المعارضة بدعوى: أن رواية عنبسة ضعيفة السند لأن راويها واقفي، و الروايات الأخرى الساكنة لا تنافي الوجوب الثابت بغيرها كما لا يخفى.

و ناقشه صاحب الجواهر «٣»: بأن الرواية موثقة و ذلك يكفي في الحجية، فتكون صارفة لظهور غيرها في الوجوب و تحمل روايات الهدى على النذب، مضافا إلى أن سكوت النصوص الأخر عن إيجاب الهدى مع كونها في مقام بيان حكم العجز ظاهر في عدم الوجوب و إلا لبيّن ذلك.

فالمتمعن بحسب النصوص هو القول الثاني، و من الواضح أن الروايات مطلقة من جهة كون النذر معينا أو مطلقا و من جهة كون العجز قبل التلبس بالاحرام أو بعده. فتدبر جيدا.

(٦١) لا بأس قبل الدخول في فروع الحج النيابة من تحقيق معنى النيابة و ما يدور حوله من كلام، فإنّ الإعلام لم يتعرضوا لذلك في بحث مستقل و إنما يشار

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٣٤: من ابواب وجوب الحج، ح ١.

(٢) - العامل، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٠٧، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(٣) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٥٥، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٨٠

.....

إلى معناها في الموارد المختلفة بنحو كأنه مفروغ عنه، ثم يحاول دفع الإشكالات الواردة عليها.

و على أي حال، نقول: إنه ليس للنيابة معنى شرعي مختص به فان الظاهر من الأدلة هو إمضاء الشارع للنيابة المألوفة لدى أهل العرف و لأجل ذلك يتعين علينا أن نفهم معنى النيابة من العرف. وقد ذكر لها معان ثلاثة ذهب الى كل فريق و هي:

الاول: تنزيل الشخص نفسه منزلة المنوب عنه و يأتي بالعمل بعد ذلك.

الثاني: تنزيل العمل الصادر من النائب منزلة العمل الصادر من المنوب عنه أو بتعبير آخر إسناد العمل إلى المنوب عنه و اضافته إليه.
الثالث: إهداء ثواب العمل الصادر منه إلى المنوب عنه، فيأتي بالعمل عن نفسه ثم يهدى ثوابه إلى المنوب عنه. وهذا القول إنما التزم به من التزم به لأجل عدم سلامة المعاني الأخرى عن الأشكال لا لأجل أنه معنى النيابة عرفا.
والذى نراه أن معنى النيابة عرفا أجنبى عما ذكر. وقبل بيان ذلك لا بأس بالتنبيه على شىء و هو: أن التنزيل غير الاعتبار، فإن واقع التنزيل ليس إلا ترتيب الأثر الثابت للمنزل عليه على المنزل، ففى ما نحن فيه يتوقف على ثبوت أثر للمنوب عنه حتى يفرض ترتبه على النائب. أما الاعتبار، فواقعه جعل الشىء و فرضه و هو يتوقف على ثبوت الأثر للفرد الاعتبارى كى لا يكون الاعتبار لغوا، ففيما نحن فيه يتوقف على ثبوت الأثر للفرد الاعتبارى للمنوب عنه لا الواقعى.

و المدعى فى باب النيابة هو الأول أعنى تنزيل النائب نفسه منزلة المنوب عنه لا اعتبار نفسه المنوب عنه. فالتفت.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٨١

.....

و بعد هذا نقول إن موارد النيابة خارجا منحصرة فى:

الف: موارد المعاملات الاعتبارية من عقد بيع أو نكاح أو غيرهما من العقود و الايقاعات.

ب: فى موارد الوظائف المقررة للشخص خارجا، كإمامة الجماعة فى المسجد المعين.

ج: فى موارد الدعوات إلى حضور وليمة و ما شابهها.

د: فى الأعمال الاجتماعية الأخلاقية، كالتعزية و التهنته و نحو ذلك.

و نحن نرى عند استعراض النيابة فى هذه الموارد أن شيئا منها لا ينطبق عليه التعريف الأول للنيابة فإن من يجيزه المالك فى إجراء العقد البيعى لا ينزل نفسه حين البيع منزلة المالك، بل لا يقصد انه يوقع البيع نيابة عن المالك، بل يوقعه من نفسه باجازة المالك، و هكذا من يجاز من قبل الزوجه فى إجراء عقد النكاح.

و هكذا من ينوب عن الامام فى إمامة المسجد، فانه لا يقصد حال الصلاة تنزيل نفسه منزلة الامام الأصلى و لا يلتفت إلى ذلك أصلا و فى أى أثر يقصد تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه فى صلاته، أو فى إشغاله المكان الخاص؟ مع أنهما ثابتان له تكويننا بلا تنزيل. و الكلام نفسه يجرى فى النيابة فى إجابة الدعوة إلى الوليمة، فإن النائب فى الحضور و الأكل لا ينزل نفسه منزلة المنوب عنه، بل لا يقصد الإتيان بذلك نيابة عنه و إنما يأتى بها نفسه باعتبار إرسال المنوب عنه.

و أما النيابة فى التهنته فمنها ما هو خارج عن حقيقة النيابة، كما إذا كان رسولا فى إبلاغ التهنته، و منها ما هو من مواردها و هو ما إذا كان نائبا فى التهنته بأن تصدر منه التهنته نيابة عن غيره. و هذا النحو يتوقف على قصد كون العمل

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٨٢

.....

نيابة عن الغير، و بدونه لا- يحسب العمل من الغير بل يحسب العمل من نفس الشخص، إلا أنه لا يتوقف على قصد تنزيل الشخص نفسه منزلة المنوب عنه. و مثله النيابة فى باب الدعاوى.

و جملة القول: إن النائب فى هذه الموارد لا يلتفت إلى التنزيل أصلا، بل قد عرفت أنها تتحقق فى بعض هذه الموارد من دون قصد النيابة أصلا.

و الذى يمكن أن ندعيه فى معنى النيابة فى هذه الموارد و نظائرها- بعد أن كان معنى النيابة عرفا هو حلول شىء محل آخر و خلافته له فيه المعبر عنه فى الفارسية ب: «جانشين»، أو «جا گرفتن»، و هو مما لا يتوقف على القصد أصلا و لذا ينسب إلى ما لا يعقل، كما يقال نائب الفاعل فى عمله و هو الرفع- هو إتيان النائب ما هو وظيفة المنوب عنه من العمل بقصد البدلية عنه و بداعى تطبيق ما هو فى

ذمته على ما يأتي به. فهي معنى انتزاعي ينتزع عن نفس العمل المأتمى به بعنوان أنه وظيفة المنوب عنه، وهذا المعنى ينطبق على مطلق الموارد، فالنائب في إجراء العقد يأتي بما هو وظيفة ولي العقد الأصلي من مالك ونحوه. والنائب في إمامة المسجد يأتي بما هو وظيفة المنوب عنه في قبال من لا- يأتي بالعمل بهذا العنوان، بل بعنوان إشغاله بنفسه. والنائب في إجابة الدعوة يأتي بما هو وظيفة المدعو من الحضور. والنائب في التهئة يأتي بما هو وظيفة الأمير ونحوه- ولو بحسب ما قرره نفس الأمير على نفسه- من مواساة الناس في أفراحهم وأتراحهم، وهذا المعنى للنيابة معنى وجداني عرفي لا خدشة فيه، كما أنه الموافق لما جاء في بعض النصوص «١» من تشبيه قضاء الصلاة بقضاء الدين وأن الصلاة دين الله تعالى وهو أحق بالقضاء، فان من يقضى الدين لا يجد من نفسه أنه

(١)- المجلسي، العلامة محمد بن باقر بن محمد تقي: بحار الانوار، ج ٨٨: ص ٣١٦ ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٨٣

.....

ينزل نفسه منزلة المدين ثم يقضى الدين، بل هو يفي الدين الذي في ذمة المدين، فيقصد الاتيان بما على المدين و تطبيق ما في ذمته على ما أعطاه.

و بعد معرفة ضابط النيابة تعرف أنها تتوقف على ثبوت الوظيفة على المنوب عنه.

و تحقيق ذلك في التكليف الشرعية: أن المنوب عنه إذا كان ميتا فلا معنى للالتزام بان الثابت عليه هو التكليف بالعمل، لاستحالة التكليف في حقه، لانه جعل ما يمكن أن يكون داعيا. و من الواضح انه لا يتصور في الميت إمكان الداعوية. فلا بد من الالتزام بان الثابت في حقه من سنخ الاحكام الوضعية و هو اشتغال ذمته بالعمل.

و حينئذ، فإن كان العمل توصليا، فلا يحتاج في مشروعية النيابة إلى دليل، إذ ثبوت اشتغال ذمته بالعمل بنحو لا يلزم صدوره منه لعدم المكنة على ذلك يكفي في صحة إتيان الغير به بقصد تطبيق ما في ذمته على المأتمى به، كوفاء الدين عن الميت. و لذا قيل إن الوفاء عن الغير على طبق القاعدة لو لا قاعدة السلطنة القاضية بكون أمر التطبيق بيد الدائن، لأنه مالك ما في الذمة، فيعتبر رضاه.

و إن كان العمل تعديا، بمعنى أن ذمة الميت مشغولة بعمل تعدي، فإمكان النيابة يتوقف على ثبوت أمر بالعمل متعلق بالحي النائب، إذ بدونه كيف يقصد القربة حتى يحاول تطبيق ما في ذمة المنوب عنه على عمله، لان الاتيان بذات العمل لا يجدي في تفرغ الذمة المشغولة بالعمل القربي، و ما قيل في تصحيح النيابة بلا أمر سيأتي ما فيه.

و عليه، فإذا دل الدليل على مشروعية النيابة، فهو يدل بالافتضاء على تعلق أمر بنفس العمل متوجه إلى الغير. فإذا جاء الغير بالعمل بداعي امثال

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٨٤

.....

الأمر و قصد تطبيق ما في ذمة المنوب عنه على عمله و أن ما يأتي به هو وظيفة المنوب عنه تفرغ ذمة المنوب عنه عن العمل. و ما ذكرناه لا يختص بما إذا كان المنوب عنه ميتا، بل يثبت ذلك فيما إذا كان حيا و عجز عن الإتيان بالعمل لسقوط التكليف عنه.

وقد ذكر في دفع اشكال عدم التمكّن من قصد التقرب بالعمل النيابة مع عدم الأمر به وجوه:

الأول: إن النائب يمكنه أن يقصد بعمله امثال الأمر الثابت على المنوب عنه، لأن العمل الذي يجيء به لما كان يوافق الأمر و يسقطه، فيتمكّن من الإتيان به بهذا الداعي.

و فيه:

أولا: أن المنوب عنه إذا كان ميتا يستحيل ثبوت الأمر له، كما عرفت.

و ثانيا: أن قصد الأمر الثابت للمنوب عنه في طول إمكان تفريح ذمته بالمأتى به و إسقاط الأمر عنه بواسطته، و هذا إنما يكون لو كان في نفسه عباديا، فلا معنى لتأتى العبادية من قبل الأمر الثابت للمنوب عنه، لانه في طولها.
و ثالثا: أن الأمر الثابت لأحد يمتنع أن يكون محركا و داعيا لإتيان غيره بالعمل.
الثاني: ما ذكره المحقق صاحب الكفاية «١» من: أنه لا يعتبر ان يتحقق قصد القربة من النائب، بل هو يتحقق من نفس المنوب عنه، فانه إن كان حيا يقصد التقرب بتسببه الى حصول العمل. و إن كان ميتا حيث يكون عمل النائب متعلقا لرضاه- لبقاء الروح- يحصل له التقرب بالعمل.

(١)- حكاه عنه المحقق الاصفهاني كما في «كتاب الاجارة» (ص ٣٣١).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٨٥

.....

و فيه: أن الرضا لا- يستلزم كون الفعل بنفسه مقربا ما لم يصر بنحو الداعى الى الفعل. هذا مع أن الرضا الذى يحصل به القرب هو الرضا المسانخ للعمل فى عالمه، فمع تعدد العالم- كما فيما نحن فيه- لا يصير مقربا. فهو كالرضا الحاصل فى عالم الحلم.
الثالث: و هو ما ذكره المحقق الاصفهاني «١» من: أن الاتيان بداعى الأمر لا وجه له، إذ الداعى الى العمل ما يكون بوجوده التصورى سابقا على العمل و بوجوده الخارجى مترتبا عليه و متأخرا عنه. و من الواضح أن الأمر غير متأخر عن العمل، كما انه لا يترتب عليه، بل هو ثابت قبل العمل. إذن فالإتيان يكون بداعى امتثال الأمر و موافقة المأتى به للمأمور به.
و عليه، فإذا جاء بالعمل الموافق للمأمور به و لم يكن ذلك بداعى موافقة المأمور به أو كان بداعى موافقة ما تعلق به الأمر و لكن لا بما أنه مأمور به، بل مع عدم لحاظ تعلق الأمر به، لم يتحقق التقرب بالعمل. و إنما يتحقق التقرب به إذا جاء بالعمل بداعى موافقة المأمور به بما هو كذلك.

فإذا جاء بالعمل و لم يصفه إلى المنوب عنه لم يجد، لأنه غير مأمور به؛ و أما إذا أضافه إليه، فقد أسند إلى المنوب عنه عملا موافقا للمأمور به، فيكون مجزيا عن المنوب عنه.
و فيه:

أولا: ما تقدم من عدم تعقل تعلق الأمر بالميت.

و ثانيا: أن الأمر الثابت للمنوب عنه، إما أن يكون متعلقا بما هو أعم من

(١)- الاصفهاني، المحقق الشيخ محمد حسين: كتاب اجارة، ص ٢٣١، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٨٦

.....

الفعل المباشرى و ما استند إليه أو متعلقا بخصوص الفعل المباشرى.

فعلى الثانى: لا يقع المأتى به موافقا للمأمور به، لأن المأمور به هو الفعل بقيد المباشرة.

و على الأول: فهو غير صحيح، كما اعترف به قدس سره، لانه يمنع من تعلق الأمر بالجامع بين العمل الاختيارى و غيره. و فعل الغير ليس اختياريا للمنوب عنه.

الرابع: أن أوامر النيابة بنفسها كافية فى قصد التقرب، فالنائب يأتى بالعمل بداعى الأمر بالنيابة.

و فيه: أنه لو سلم وجود أمر بالنيابة- إذ قد يدعى أن غاية ما يدل عليه الدليل هو مشروعية النيابة لا الأمر بها- فالأمر لا يتعلق بالعمل

النيابي على جميع المسالك في تفسير النيابة.

قمي، سيد محمد حسيني روحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسه الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلي)، طهران - إيران، اول، ١٤١٩ هـ ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ١، ص: ٢٨٦

أما على المسلك القائل بأن النيابة تنزيل النائب نفسه منزلة المنوب عنه، فلأن النيابة أمر قلبي - ولذا صححت الأجرة على العبادة بذلك فادعى أن النيابة غير العمل - و عليه فمتعلق الأمر ليس هو العمل المأتي به كي يقصد امتثاله به.

و أما على المسلك القائل بأنها إضافة العمل إلى المنوب عنه و إسناده إليه، فلأن متعلق الأمر النيابي غير العمل، لأن النيابة تغاير العمل على هذا المسلك، فإنها إضافة العمل إلى الغير لا نفس العمل.

و أما على المسلك القائل بأنها إهداء الثواب، فواضح، لأن إهداء الثواب غير العمل المأتي به الذي يترتب عليه الثواب.

و أما على ما اخترناه من معنى النيابة من كونها عنوان انتزاعي ينتزع عن حلول الشيء محل آخر، فسواء كان ذلك بالقصد كما في بعض الاعمال أم بدونه، فلأن الأمر النيابي يتعلق بالعمل الذي يحل محل العمل الذي هو وظيفة المنوب

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٨٧

.....

عنه و هو العمل القربي، فقصد القربة مأخوذ في متعلق الأمر النيابي فانه يتعلق بالعمل المأتي به بقصد القربة، فكيف يكون قصد القربة متأتيا منه، فانه خلف.

فالتفت.

يبقى إشكال آخر في صحة النيابة في العمل العبادي و هو: التساؤل عما يوجب حصول القرب للمنوب عنه و يمكن تحريره بنحوين:

الأول: أن نسبة القرب و التقرب نسبة الإيجاد و الوجود. و عليه فكيف يصدر التقرب من النائب و يحصل القرب للمنوب عنه؟

و قد أجاب عنه المحقق الاصفهاني «١» رحمه الله: بأن من يحصل له القرب من يسند إليه التقرب، فبما أن التقرب الحاصل من النائب مسند إلى المنوب عنه فيحصل القرب له قطعاً. و الممتنع إنما هو حصول القرب للمنوب عنه مع اسناد التقرب إلى نفس النائب.

الثاني: أن القرب المستلزم للثواب من توابع الحكم العقلي بحسن العمل بحيث يستحق فاعله المدح و هو من الله تعالى الثواب. و من الواضح أن موضوع الحكم بالحسن هو العمل الاختياري للفاعل دون غيره.

و عليه، فيمتنع الحكم باستحقاق المنوب عنه للثواب باتيان النائب للعمل و تمتنع صيرورته قريبا من المولى بذلك لاین العمل غير اختياري له فلا يستحق المدح عقلا. و إضافة التقرب إليه لا تجدى بعد عدم كون العمل من اختياراته.

و هذا الإشكال لا- حل له إلا- بأن يقال: إنه لا دليل على اعتبار حصول القرب للمنوب عنه و استحقاق الثواب على العمل النيابي، بل غاية ما يدل عليه دليل النيابة إنما هو دفع العقاب عنه بالعمل النيابي و هو يحصل باتيان ما في ذمته

(١)- الاصفهاني، المحقق الشيخ محمد حسين: الإجارة، ص ٢٣٣، ط مؤسسه النشر الإسلامی.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٨٨

.....

من العمل و إن لم يحصل له التقرب.

ثم إن ما اخترناه من معنى للنيابة و إن كان هو المفهوم العرفي للنيابة و الموافق لما هو الظاهر من كلمة «عنه» الواردة في النصوص من معنى البدلية، لكنه لا يمكن الالتزام به بملاحظة نصوص المقام، فإن ظاهرها كون النيابة بمعنى إهداء الثواب و إن لم يرد فيها لفظ النيابة، و ذلك لوجه:

الأول: ما ورد من النيابة في المستحبات، مع أنه لا يتصور اشتغال الذمة فيها، إذ ليس لدينا نحوان من اشتغال الذمة نحو بنحو الوجوب و آخر بنحو الاستحباب. فلا وظيفة مستحبة على الميت كي ينوب فيها غيره عنه.

الثاني: ما ورد من التعبير بإتيان العمل عن نفسه و التعبير ب: «يجزى عنه».

و من الواضح أنه لا يمكن إرادة معنى البدلية من لفظ «عن» مما يكشف عن عدم إرادة ذلك من لفظ «عن» في «يقضى عنه»، لوضوح كون المراد منهما واحدا لإرداف أحدهما بالآخر في بعض النصوص.

الثالث: ما ورد من الإتيان بحج واحد عن جماعة متعددين، كاهل بلده أو قريته. و من الواضح أنه لا يتصور اشتغال ذمة متعددين بفعل واحد.

الرابع: ما ورد من تحقق النيابة بأهداء الثواب.

الخامس: ما ورد من تحقق النيابة بعد العمل بأهداء الثواب، فانه لا يتلاءم مع كون النيابة قصد البدلية و تفرغ الذمة.

و بالجملة، فمن ملاحظة مجموع ذلك نستطيع أن نقول: أن النيابة شرعا هي إهداء الثواب فان ذلك معنى جامع لمطلق الموارد و لا يكون هناك إشكال فيه.

و هي بهذا المعنى لا تحتاج في الأعمال المستحبة إلى ثبوت أمر آخر غير الأمر الاستحبابي الثابت في نفسه، لكفاية قصده، لفرض أن العمل يؤتى به عن

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٨٩

فلا تصح نيابة الكافر (٦٢)، لعجزه عن تبة القرية.

نفسه ثم يهدى الثواب الى الغير.

نعم، مشروعيتها يحتاج فيها إلى دليل، لأنها بهذا المعنى من سنخ الحوالة، فقبولها يتوقف على دليل كاشف.

أما الواجبات، فلا بد من ثبوت تعلق الأمر بها كي يؤتى بها و يهدى ثوابها إلى الغير، و يمكن استكشاف ذلك من دليل مشروعيتها النيابة لتوقفها على تعلق الأمر بالعمل. و بذلك يفترق هذا المعنى للنيابة عن المعنى العرفي لها، فإن النيابة على المعنى السابق تتوقف صحتها على ثبوت الأمر مطلقا حتى في المستحبات لان الأمر الاستحبابي الثابت في نفسه للعمل لا يجدى قصده في تحقق النيابة؛ لان ظاهره كونه متعلقا بالعمل الذي يأتي به الشخص عن نفسه لا عن غيره، فلا يصح قصده في إتيان العمل عن الغير. فلاحظ.

هذا ملخص الكلام في النيابة، و يقع الكلام بعده في الحج النيابي و احكامه.

(٦٢) اعتبار الإسلام في النائب لوجه:

الأول: ما يقال من أنه لا يتأتى منه قصد القرية. و هو لا يتم على رأى صاحب الكفاية من عدم اعتبار قصد القرية عن النائب، لكن يشكل ذلك بالنسبة إلى حصول الطهارة التي يشترط بها الطواف و صلاته و هي لا تتحقق بدون قصد القرية. أما أصل تحقق قصد القرية من الكافر فقد مر مكررا إمكانه بنحو الموجبة الجزئية.

و الثاني: أن عمله لا يترتب عليه الثواب، فلا تتحقق منه النيابة بمعنى إهداء الثواب.

و الثالث: أن النيابة كما عرفت تتوقف على تعلق الأمر بالعمل النيابي و هو

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٩٠

ولا نيابة المسلم عن الكافر، ولا عن المسلم المخالف (٦٣).

مستحيل في حق الكافر، كما تقدم بيان وجه ذلك من أن الأمر لا يكون داعياً للكافر نحو العمل وقوام الأمر بإمكان الداعية. والرابع: أن مشروعية النيابة تحتاج إلى دليل خاص وليس لدينا إطلاق يقتضى المشروعية بقول مطلق، فنفس التشكيك في مشروعية النيابة في مورد ما- ومنها ما نحن فيه- يكفي في عدم المشروعية؛ بل لدينا دليل لفظي على عدم المشروعية بقول مطلق وهو ما ذكره في «المدارك» (١) و تبعه في «الجواهر» (٢) من قوله تعالى: «أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (٣). وأما اعتبار إسلام المنوب عنه، فلعدم الدليل على المشروعية. وعدم ثبوت الأمر في حقه في حال حياته كى يقال بانقلابه إلى اشتغال ذمته بعد الموت. وعدم ثبوت الثواب له حتى يهدى إليه- كما قيل- ولحرمة موادته و برّه، كما قيل أيضاً «٤».

(٦٣) ادعى اعتبار الايمان في النائب و المنوب عنه.

اما الأول: فقد وجه بعدم استحقاقه الثواب حتى يهدى إليه إلى المنوب عنه، لكون الإيمان شرطاً في قبول الأعمال. وقد مر أن القبول غير استحقاق الثواب و

(١)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١١٠، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٦١، الطبعة الاولى.

(٣)- سورة النجم، ٥٣: ٣٩.

(٤)- ولما ورد من النهى عن الحج عن الناصب إذا لم يكن أباً للنائب فيثبت الحكم لغيره بالاولوية- كذا ذكر السيد الخوئى: (معتمد العروة الوثقى، ج ٣: ص ٢٢)- فتأمل.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٩١

إلا أن يكون أباً النائب (٦٤). ولا نيابة المجنون، لانغمار عقله بالمرض المانع من القصد. وكذا الصبى غير المميز.

أن مقتضى الآية الكريمة: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» (١) ثبوت الثواب له.

غاية الأمر، أنه لا يثاب فعلاً لشدة مرتبة عذابه فيكون ذلك سبباً لتخفيف العذاب عنه.

فالوجه الذى يصح التمسك به هو عدم الدليل على النيابة فى غير هذه الحال و الرجوع إلى الدليل اللفظى الدال على عدم مشروعية النيابة بقول مطلق.

و أما الثانى: فلعدم الدليل على المشروعية فيما كان المنوب عنه مخالفاً. وقد قيل «٢» انه كافر حقيقة أو منافق. و هناك من الآيات ما يدل على عدم جواز الاستغفار للمنافق، فيشمل كل ما كان سبباً للمغفرة دعاء أو غيره و منه النيابة عنه. و تحقيق ذلك نفيًا أو إثباتاً لا يجدنا بعد عدم الدليل.

(٦٤) لروايه و هب بن عبد ربه، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: «أ يحج الرجل عن الناصب؟ فقال: لا، قلت: فإن كان أبى؟ قال: إن كان أباك، فنعم» (٣).

ولا ينافيها ما ورد عن على بن مهزيار، عنه عليه السلام، من قوله عليه السلام: «لا يحج عن الناصب و لا يحج به» (٤)، لكونها مطلقة فتقيد بروايه و هب.

و يؤيدها ما ورد فى رواية إسحاق بن عمار فى جعل الرجل حجه عن بعض

(١) - سورة العاديات، ١٠٠: ٧.

(٢) - البحراني، الشيخ يوسف: الحدائق الناضرة، ج ١٤: ص ١٦٣، الطبعة الأولى.

(٣) - وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ٢٠: من ابواب النيابة، ح ١.

(٤) - المصدر، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٩٢

.....

أهل بلده من قوله: «قلت فان كان ناصبا ينفعه ذلك؟»، قال: نعم، يخفف عنه «١».

و ذهب صاحب الجواهر رحمه الله «٢» إلى عدم الاعتناء بالنص في مقابل ما دل من الآيات على نفى علاقة الأبوة و النبوة بين الكافر و المسلم، كقوله تعالى في قصة نوح: إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ «٣». و ما دل على عدم صحة الاستغفار لهم و لو كانوا اولى قربي، كقوله عز و جل: مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ «٤». و نحو ذلك مما دل على شدة عذابهم و عدم التخفيف عنهم؛ بضميمة ان المخالف حقيقة و في الواقع كافر منافق.

أقول: ما ذكره قدس سره غير سديد، لأن نفى علاقة الأبوة لا يستلزم عدم صحة النيابة عنه، فإن السائل يسأل عن النيابة عن من هو أب له عنوانا و من يعنون بهذا العنوان من دون فرض العنوان دخيلا.

و أما آيات النهي عن الاستغفار، فيمكن دعوى اختصاصها بالمشركين و بالمنافقين في عصر النبي صلى الله عليه و آله و هم غيرهم في هذا الزمان.

ثم المراد بالاستغفار يمكن أن يكون الاستغفار الماحي للذنوب مطلقا، فلا ينافي الحج المخفف بعض الشيء. و لو سلم إرادة ما يعم المخفف بعض الشيء، فهي مطلقة تقيد بالرواية الدالة على جواز ذلك بالنسبة إلى الأب، و ما دل على حصول التخفيف بالنسبة إلى الناصب. فالحق مع المصنف في فتواه.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ٢٥: من ابواب النيابة، ح ٥.

(٢) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٥٨، الطبعة الأولى.

(٣) - سورة هود، ١١: ٤٦.

(٤) - سورة توبه، ٩: ١١٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٩٣

و هل يصح نيابة المميز (٦٥)؟ قيل: لا، لا تصافه بما يوجب رفع القلم، و قيل: نعم، لأنه قادر على الاستقلال بالحج ندبا. و لا بد من نيابة النيابة (٦٦)،

(٦٥) الاحتمالات في عمل المميز ثلاثة:

الأول: أنها تمرينية محضة. و على هذا الاحتمال لا تصح نيابته، لعدم الأمر بالعمل و عدم ترتب الثواب عليه.

الثاني: أنها شرعية مستحبة و الحكمه فيها التمرين. و على هذا تصح - هذا إذا كان دليل النيابة في نفسه شاملا للصبي - نيابته لتوفر شروطها.

الثالث: أنها تمرينية و متعلق المشروعية و الرجحان هو التمرين - و هو رأى صاحب الجواهر «١» -.

و عليه، فلا تصح النيابة لأن متعلق الأمر غير العمل لكنه يكفينا في نفى صحة نيابته مطلقا هو عدم الدليل المطلق على مشروعية النيابة.

و إن ناقش في هذا التشكيك صاحب الجواهر لو بنى على شرعية أعماله.

(٦٦) الوجه فيه أنه لو لم يقصد النيابة وقع العمل عن نفس من جاء به و لا- يختلف الحال في ذلك على جميع معاني النيابة، لأن التنزيل يتوقف على القصد.

نعم، النيابة بمعنى إهداء الثواب لا يعتبر فيها ذلك من أول العمل. لكن عدم الدليل على المشروعية بدونه يكفي في اعتباره. و أما ما ورد من تحقق الإهداء بعد العمل فهو يختص بالمستحب.

(١)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٦١، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٩٤

و تعيين المنوب عنه بالقصد (٦٧). و تصح نيابة المملوك باذن مولاه (٦٨). و لا تصح نيابة من وجب عليه الحج و استقر (٦٩)،

(٦٧) ليتعين العمل له و ينصرف إليه و لا- يعتبر ذكر المنوب عنه باسمه. و ما ورد من اعتبار ذكره محمول على الندب بقريته رواية البنظي المذكورة في «المدارك»، قال: «سأل رجل أبا الحسن الأول عليه السلام عن الرجل يحج عن الرجل يسميه باسمه، قال: الله لا يخفى عليه خافية (١)».

(٦٨) المدار في ذلك نفيًا أو إثباتًا على الجزم بعدم الفرق بينه و بين غيره و عدم الجزم. و لعل مما يوجب التشكيك ما ذكره بعض العامة (٢) من أن حجه لا يجزى عن حجة الاسلام عن نفسه فكيف يجزى عن حجة الاسلام لغيره.

(٦٩) نيابة من وجب عليه الحج غير معقولة بناء على كون معنى النيابة إهداء الثواب، لأنه إذا جاء بالعمل لنفسه فقد وقع امتثالاً لأمره، و يمتنع أن يكون الفعل الواحد امتثالاً لا مريين.

و أما على الرأي الآخر العرفي في معنى النيابة، فهي معقولة لكن لا دليل على المشروعية في هذه الحال. و قد تقدّم البحث فيه على مقتضى القاعدة و بحسب النصوص مفصلاً، فراجع.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ١٦: من ابواب النيابة، ج ٥.

(٢)- الحلبي، حسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء، ج ٧: ص ١١٦/ المسألة ٨٦ ط مؤسسه آل بيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٩٥

إلّا مع العجز عن الحج و لو مشياً (٧٠). و كذا لا يصح حجه تطوعاً و لو تطوع، قيل يقع حجة الاسلام، و هو تحكّم (٧١)،

(٧٠) لسقوط التكليف بالحج عنه حينئذ.

ثم إنه لو استنيب ثم استطاع بعد ذلك فأى الحجين مقدم؟

ذهب في «الجواهر (١)» إلى تقديم الحج النيابي، كما لو لم يكن بذمته حج ثم استطاع. و الوجه فيه تقديم الاسبق زماناً من المتراحمين.

و لكن تقرّر في الأصول عدم اقتضاء الأسبقية الزمانية للترجيح مع وحدة زمان الواجبين.

و الوجه هو تقديم حج الاسلام على الحج النيابي في كلتا صورتين، لأن وجوب حج الاسلام يرفع موضوع مشروعية الاجارة و النيابة و هو استحباب الحج. و وجوب الحج الاجاري لا يرفع موضوع الحج لأن موضوعه هو استطاعة الطريق و الاجارة لا تنافي استطاعة الطريق. هذا بالنسبة إلى ما لو لم يكن مستطيعاً أصلاً ثم استطاع، و أما بالنسبة إلى من كان بذمته الحج فأوضح، لعدم اعتبار الاستطاعة

الشرعية في موضوعه كما مرّ. فالتفت.

(٧١) عدم أجزاء الحج الاستحبابي عن حج الإسلام إنما يتم لو قلنا بأن الحج الندبي والواجب فردان كالنافلة و الفريضة، إذ الندبي لا يشرع مع وجوب حج الإسلام مع أنه لا ينفع لعدم قصد حج الإسلام و إنما المقصود غيره. و إن كانا طبيعياً واحدة تكون واجبة تارة و مندوبة أخرى - كما هو الحق -، فيمكن دعوى

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٦٣، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٩٦

و لو حج عن غيره، لم يجز عن أحدهما (٧٢).

و يجوز لمن حج، أن يعتمر عن غيره (٧٣)، إذا لم يجب عليه العمرة، و كذا لمن اعتمر، ان يحج عن غيره، إذا لم يجب عليه الحج. و تصح نيابة من لم يستكمل الشرائط، و ان كان حجه ضرورة.

و يجوز أن تحج المرأة عن الرجل، و عن المرأة (٧٤).

الإجزاء مع قصد الأمر الندبي. إما من باب أن قصد الأمر الندبي من باب الخطأ في التطبيق، أو من باب الاكتفاء في العبادة بمطلق الإضافة إلى المولى و إن لم يكن بالطريق الإضافة به إليه واقعا. فليس القول بالإجزاء - كما عن الشيخ «١» - تحكّم. و قد تقدم تحقيق الكلام في ذلك مفصّلاً.

(٧٢) بناء على عدم مشروعية النيابة مع استقرار الحج بذمته و إلا أجزأ عن المنوب عنه. و هو لا يجزى عن نفسه على كلا التقديرين لعدم قصده امتثال الأمر المتعلق به و الفرض أن الحج النيابة غير حج الإسلام.

(٧٣) هذا واضح و كذا ما بعده.

(٧٤) الاحتمالات في نيابة الصرورة أربعة:

الأول: صحة نيابته مطلقاً، يعنى سواء كان رجلاً - أم امرأة عن رجل أو امرأة و هو ظاهر المتن و قول معظم الأصحاب، كما في «المدارك» و إليه ذهب «٢».

(١) - الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ١: ص ٣٠٢، الطبعة الأولى.

(٢) - العاملى، السيد محمد: مدارك الأحكام، ج ٧: ص ١١٦، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٩٧

.....

الثانى: عدم صحة نيابة المرأة عن الرجل و يصح فيما عدا ذلك و هو قول الشيخ رحمه الله في «الاستبصار» «١».

الثالث: عدم صحة نيابة المرأة مطلقاً عن الرجل او عن المرأة، و هو قول العلامة في «النهاية» «٢» و ظاهر «التهذيب» «٣».

الرابع: لزوم كون النائب صرورة و هذا الاحتمال لا قائل به، و إنما احتملناه لما يدعى من ظهور بعض الروايات في ذلك.

و الاختلاف في هذه الأقوال ينشأ من إختلاف الأخبار الواردة في الباب، فالمتعين التعرض لها بالتفصيل، و هى:

رواية سعد بن أبى 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 يجزى عنه حتى يحج من ماله و هى تجزى عن الميت إن كان للصرورة مال و إن لم يكن له مال «٤».

وقد مرّ أنها مجملَةٌ، لكن نقول الآن: إن ظاهر الضمير في قوله: «فليس يجزى عنه»، هو النائب. وعليه، فهي تدلّ على أمرين: مشروعية حج الصرورة، و عدم إجرائه عن النائب إذا كان له مال و إجراؤه عن الميت مطلقاً. و لا تناقض بين الصدر و الذيل كما تقدم بيانه.

(١) - الطوسى، الشيخ محمد حسن: الاستبصار، ج ٢: ص ٣٢٣، الطبعة الأولى.

(٢) - الطوسى، الشيخ محمد حسن: النهاية، ص ٢٨٠، الطبعة الأولى.

(٣) - الطوسى، الشيخ محمد حسن: التهذيب، ج ٥: ص ٤١٤، الطبعة الأولى.

(٤) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٥: من ابواب النيابة، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٩٨

.....

و رواية 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 يجزى عن الميت كان له مال أو لم يكن له مال «١»».

وقد مرّ أنها مجملَةٌ كسابقتها، إلا أنا نستظهر منها فعلاً ما استظهرناه من سابقتها و يكون المراد من قوله: «فليس له ذلك»، عدم جوازه للزوم امتثال حج الإسلام، أو عدم إجراء ما يأتى به عن حج الإسلام لو كان له مال.

و رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل صرورة مات و لم يحج حجة الإسلام و له مال؛ قال: يحج عنه صرورة لا مال له «٢»».

و هى ظاهرة فى لزوم كون النائب صرورة لا مال له، و لكن يرفع اليد عن هذا الظهور و يدعى أن محط النظر فى اللزوم كونه لا مال له لا صرورة، لوجوه:

الأول: عدم فهم الأصحاب منها ذلك و هم من العرف.

الثانى: أنها واردة مورد توهم الحظر، فلا يحرز أن الجملة الخبرية فى مقام البعث، بل فى مقام بيان نفس المشروعية لا أكثر.

الثالث: أنها معارضة بما هو صريح الدلالة على عدم اللزوم، فيرفع اليد لذلك عن ظهورها فى اللزوم لو سلم.

و من هنا يسقط الاحتمال الرابع لأن دليله هذه الرواية فقط.

و رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «لا بأس أن يحج الصرورة

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٥: من ابواب النيابة، ح ٣.

(٢) - المصدر، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٩٩

.....

عن الصرورة «١»».

و رواية زيد الشحام، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعتة يقول: يحج الرجل الصرورة عن الرجل الصرورة «٢»» و هما دالتان على جواز نيابة الصرورة لا أكثر و الثانية مختصة بالرجل.

و رواية ابراهيم بن عتبة، قال: «كتبت إليه أسأله عن رجل صرورة لم يحج قط حج عن صرورة لم يحج قط أ يجزى كل واحد منهما

تلك الحجّة عن حجّة الاسلام أو لا، يبين لى ذلك- يا سيدى- ان شاء الله. فكتب عليه السلام: لا يجزى ذلك «(٣)». و المراد بقوله: «لا يجزى ذلك» إن كان كون الحج لغوا كانت ظاهرة فى عدم أجزاء حج الصرورة و إن كان أنه لا يجزى عنهما معا كما هو مورد السؤال و إنما يجزى عن أحدهما و هو المنوب عنه كانت ظاهرة فى مشروعية نيابة الصرورة، إلّا أنها تنافى رواية ابن أبى خلف و الأعرج الدالة على الإجزاء عن النائب فى صورة عدم المال، فتقيد بهما لأنها مطلقة من هذه الجهة. و رواية بكر بن صالح، قال: «كتبت إلى أبى جعفر عليه السلام: أن ابنى معى و قد أمرته أن يحج عن أمى أ يجزى عنها حجّة الاسلام؟ فكتب: لا و كان ابنه صرورة و كانت أمه صرورة «(٤)». و قد يدعى ظهورها فى عدم مشروعية نيابة الصرورة لنفيها الإجزاء عن

(١)- وسائل الشيعة ج ٨ / باب ٦: من ابواب النيابة، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٢.

(٣)- المصدر، ح ٣.

(٤)- المصدر، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٠٠

.....

المنوب عنه، لكن الحق أنها لا تصلح لمعارضه ما تقدم، لأنها واردة فى قضية شخصية لا يعلم كفيها فقد تكون الأم حية قادرة فلا تشرع النيابة فى حقها، مع احتمال أن يراد من عدم الإجزاء بالمرتبّة الكاملة منه بقريته ما دلّ على الإجزاء بالصرحة و هو ما تقدّم من الروايات بالصرحة.

و رواية أبى أيوب، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: «امرأة من أهلنا مات أخوها فأوصى بحجّة و قد حجّت المرأة، فقالت: إن كان يصلح حججت أنا عن أخى و كنت أنا أحق بها من غيرى، فقال أبو عبد الله عليه السلام: لا بأس بان تحج عن أخيها و إن كان لها مال فلتحج من مالها فانه أعظم لأجرها «(١)».

و هى ظاهره فى جواز نيابة المرأة فى ظرف كونها حاجّة.

و رواية معاوية بن عمار، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: «الرجل يحج عن المرأة و المرأة تحج عن الرجل قال: لا بأس «(٢)».

و هى ظاهرة فى مشروعية نيابة الرجل عن المرأة و بالعكس. و هى و إن كانت مطلقة من جهة كون النائب صرورة و لكن لا يمكن التمسك بذلك فى إثبات مشروعية نيابة الصرورة، إذ الظاهر كون محطّ السؤال هو جهة اعتبار المماثلة و عدمه.

و الذى يثبت لدينا من مجموع هذه النصوص هو مشروعية نيابة الصرورة سواء كان رجلا، أو امرأة عن رجل، أو عن امرأة، كما هو مقتضى إطلاق رواية محمد بن مسلم.

لكن وردت بعض الروايات الدالة على عدم جواز نيابة المرأة الصرورة

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٨: من ابواب النيابة، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٠١

.....

عن الرجل الصرورة و هى:

رواية مصادف، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في المرأة تحج عن الرجل الصرورة فقال: إن كانت قد حجت و كانت مسلمة فقيهاً فرب امرأة أفقه من رجل» (١)». ونحوها روايته الأخرى لكن لم يقيد فيها الرجل بالصرورة.

و رواية زيد الشحام، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعت يقول يحج الرجل الصرورة عن الرجل الصرورة و لا تحج المرأة الصرورة عن الرجل الصرورة» (٢)».

و على هذا، فيقيد اطلاق رواية محمد بن مسلم و يكون الثابت بعد التقييد جواز نيابة الرجل الصرورة مطلقاً و عدم جواز نيابة المرأة الصرورة عن الرجل الصرورة و غيره و جواز نيابتها عن المرأة الصرورة. فالصحيح هو الاحتمال الثانى.

و أما الاستدلال على الاحتمال الثالث و هو نفي مشروعية نيابة المرأة الصرورة مطلقاً برواية سليمان بن جعفر، قال: سألت الرضا عليه السلام عن امرأة صرورة حجت عن امرأة فقال: «لا ينبغي» (٣)».

فغير وجهه، لعدم ظهور «لا ينبغي» فى أكثر من الكراهة. و يكفينا إجمال هذا اللفظ فى عدم رفع اليد عن الاطلاق الوارد فى صحيحة محمد بن مسلم.

مضافاً إلى وجود ما دل على أفضلية نيابة الرجل عن المرأة الصرورة لا تعيينه، كرواية بشير النبال، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: «إن والدتى توفيت و لم

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٨: من ابواب النيابة، ح ٤.

(٢) - المصدر / باب ٦: من ابواب النيابة، ح: ٣.

(٣) - المصدر / باب ٩: من ابواب النيابة، ح: ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٠٢

.....

تحج؛ قال: يحج عنها رجل أو امرأة. قال: قلت: أيهما أحب إليك؟ قال: رجل أحب إلى «(١)».

و أما الوجه فى الاحتمال الأول، فهو التمسك بالإطلاق و دعوى عدم صلاحية الروايات الخاصة المزبورة للتقييد، للطعن فى سندها و حملها على الكراهة.

أما حملها على الكراهة، فلا وجه له بعد كون النسبة بينها و بين غيرها نسبة المقيد الى المطلق.

و أما ضعف «٢» سندها، فقد ذهب إليه صاحب المدارك «٣» رحمه الله و لا اعتماد على تضعيفه لان مبناه على عدم قبول غير الخبر الصحيح الاعلاى، و هو مما لا نلتزم به، بل نلتزم بقبول الخبر الموثق. فالتفت.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٨: من ابواب النيابة، ح ٨.

(٢) - بنى عليه السيد الخوئى - أيضاً - و التزم بالاحتمال الأول أخذاً بإطلاق رواية حكم بن حكيم. نعم، فى النيابة عن الحى العاجز التزم بلزوم كون النائب صرورة رجلاً لظهور النصوص فى ذلك إن بعض النصوص دل على لزوم الصرورة فى النائب مطلقاً حتى عن الميت و لكن الاعتماد و هو نفاه السيد الخوئى بوجود النصوص الأخرى الدالة على جواز نيابة غير الصرورة عن الميت فى حجة الاسلام كرواية الأخت و غيرها و حمل رواية الأخت على حجة الاسلام ... بلحاظ ثبوت الاجزاء الحج بمالها و أنه أفضل إذ لو كان الحج الموصى به حجا نديماً لم يسقط ... تبرعاً بل لا بدّ من العمل بالوصية، هذا و لكن جميع ما ذكره من النصوص ... بنيابة الارحام عن الميت و الخصوصية محتملة لأحتمال استحباب البر بالرحم فلا- لم تصلح لنفى اعتبار الصرورة مطلقاً. و الخلاصة أنه لا معنى لكراهة النيابة للصرورة بل يدور أمرها بين الوجوب و الاستحباب. (معتمد العروة الوثقى ٢ / ٢٤).

(٣) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١١٧، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٠٣
و من استؤجر فمات فى الطريق، فان احرم و دخل الحرم، فقد أجزأت عمّن حج عنه (٧٥).

(٧٥) الوجه فى الأجزاء أمور ثلاثة:

الأول: الإجماع. و هو لو ثبت لم يحرز كونه تعبدياً بعد وجود الوجهين الآخرين.
الثانى: ما دل على الأجزاء بالنسبة إلى نفس الشخص لو حج عن نفسه كما تقدّم.
وفيه: أنه حكم تعبدى فى مورد خاص فلا وجه للتعدي عنه إلى غيره إلا أن يستظهر من تلك الأدلة أن هذا المقدار من العمل يجزى عن الحج مطلقاً و أنه فرد من أفراد الحج و كيفية من كفياته و دون ذلك خرط القتاد.
الثالث: ما ورد فى خصوص النائب، كرواية الحسين بن يحيى (عثمان) عمّن ذكره، عن أبى عبد الله عليه السلام فى رجل أعطى رجلاً مالا يحج عنه فمات، قال: «فان مات فى منزله قبل أن يخرج فلا يجزى عنه و إن مات فى الطريق فقد أجزأ عنه «١»». و فيه: أن ظاهر هذه الرواية و غيرها مما ورد فى هذه المسألة أن تمام الموضوع هو الخروج عن المنزل لا الإحرام و دخول الحرم. و من الواضح أنه لم يفت بذلك أحد و لازم هذا طرح هذه النصوص.
و عليه، فلا وجه للقول بالأجزاء لو مات بعد دخول الحرم الذى هو رأى الأصحاب «٢».

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٥: من ابواب النيابة، ح ٤.

(٢) - الرواية المعتمدة و هى رواية اسحاق بن عمّار و قد اعتبرت الموت فى الطريق، أو فى مكة

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٠٤

و لو مات قبل ذلك لم يجز، و عليه أن يعيد من الاجرة ما قابل المتخلف من الطريق، ذاهبا و عائدا (٧٦).

(٧٦) البحث فى التقسيط يقع على التقديرين - أعنى: تقدير الأجزاء و تقدير عدمه -.

أما على القول بعدم الأجزاء، فلا وجه للتقسيط، إذ الالتزام بالتقسيط فى موارد تبعض الصفقة فى البيع أو الاجارة إنما يكون لأجل أن للجزء الذى تصح المعاملة فيه قسطاً من الثمن فى نفسه، كالخروف فى بيع الخروف مع الخنزير و نحو ذلك حتى فى مثل بيع عضادتى الباب، فإن لكل من العضادتين قسطاً من الثمن فى نفسه و إن كان لوصف الانضمام قسطاً من الثمن أيضاً.
و ما جاء به من العمل لا أثر له أصلاً و لا قيمة له بعد فرض عدم الأجزاء، فهو ليس نظير الإتيان ببعض الخياطة لأن بعضها له قيمة عرفاً. و عليه فلا يتجه التقسيط.

و أما على القول بالأجزاء، فقد ادعى استحقاقه تمام الأجرة حتى إذا وقعت الإجارة على الفرد الكامل، إذ الفرض للمستأجر هو إبراء الذمة، و التصريح بالفرد الكامل من باب أنه أوضح الأفراد و أظهرها لا لخصوصيته، فهو مأخوذ

- قبل قضاء المناسك؛ و المراد بالقضاء هو الانتهاء فتدل على التلبس بالحج بسبب الاحرام، فان رجوع القيد إلى الموت فى مكة و فى الطريق فلا تدل على أزيد من الأجزاء بعد الإحرام أو بعد دخول الحرم، اما قبل الإحرام فلا دلالة لها على الأجزاء، و هكذا لو احتمل رجوع القيد إلى كليهما لأنها تكون مجتمعة، و بذلك تنقيد رواية عمّار المتكفلة لعدم الأجزاء إذا مات فى الطريق، فتحمل على الموت قبل الإحرام. هذا ملخص ما افاده السيد الخوئى فى المقام (معتمد العروة الوثقى، ج ٢: ص ٤٠).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٠٥

.....

بنحو الطريقيه.

و هذه الدعوى ادعاها صاحب الجواهر «١»؛ و لكن الجزم بذلك مشكل.

و عليه، فنقول: إن ظهر من حال المستأجر إرادة الحج المبرئ للذمة استحق الأجير تمام الأجرة، و إن ظهر منه إرادة الفرد الكامل لم يستحق من الأجرة المسماة شيئاً و ذلك لان تخلف الوصف إنما لا يضر في صحة المعاملة فيما كانت المعاملة واقعة على الشخصى، كبيع هذا العبد الكاتب، فتبين أنه غير كاتب.

أما إذا وقعت على الكلى، فلا بد من تسليم الفرد التام و لو لم يمكن بطلت المعاملة لعدم القدرة على التسليم.

و عليه، فالإجارة وقعت - فيما نحن فيه - على الإتيان بالفرد الكامل - بنحو الكلى كما لا يخفى -، فمع تخلف الوصف و الموت تبطل المعاملة لعدم القدرة على العمل المستأجر عليه. و لا يستحق من الأجرة المسماة شيئاً. نعم، قد يدعى استحقاقه اجرة المثل من باب أنه جاء بعمل محترم و هذا شيء آخر ليس محل تحقيقه هنا.

و هكذا الحال فيما لو وقعت الإجارة على الطريق و ليس على خصوص المناسك، لوضوح أن المراد بالطريق المطلوب هو الطريق الموصل إلى الحج لا غيره، لعدم تعلق غرض المستأجر بمجرد سفر الأجير كما لا يخفى، و وصف الإيصال لم يتحقق فتبطل الإجارة. إلا أن يدعى أنه عمل محترم فيستحق اجرة المثل عليه، و هو شيء آخر غير ما نحن فيه.

و المتحصّل، أنه لا وجه للالتزام بالتوزيع فى الاجرة على كلا التقديرين.

فافهم.

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٦٨، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٠٦

.....

عود على بدء:

قد عرفت أن من وجوه القول باجزاء عمل النائب لو مات بعد الإحرام و دخول الحرم و وجود الروايات فى خصوص المقام، و عمدتها موثقة اسحاق بن عمار «١» لان غيرها غير تام السند و هى روايته عنه عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يموت فيوصى بحجة فيعطى رجل دراهم يحج بها عنه فيموت قبل أن يحج ثم اعطى الدراهم غيره، فقال: إن مات فى الطريق أو بمكة قبل أن يقضى مناسكه فانه يجزى عن الأول... - الحديث».

فقد استدل بها على المطلب، و لكن هناك قرينتين تستلزمان نفي دلالتها على المدعى:

إحداهما: ما أشرنا إليه من ظهورها فى موضوعية الطريق و هو مما لم يلتزم به أحد.

الأخرى: تقييد الحكم بما قبل قضاء المناسك و هو مما لا وجه له لو اريد بها براءة ذمة المنوب عنه، فانه لو مات بعد قضاء المناسك يجزى قطعاً. و عليه فلا بد من تفسير الرواية بمعنى يتلاءم مع هذين الامرين.

فنقول: إن ظاهرها بملاحظة هاتين القرينتين الإجزاء عن الوصى بلحاظ تكليفه بتنفيذ وصية الميت، بمعنى أنه لا يكون ضامناً لو ذهب المال بالسفر فى قبال ما لو كان موت النائب قبل سفره فان ماله بعد لم يصرف فعليه استرداده. و أما تقييد الحكم بما قبل قضاء المناسك، فلأنه لو مات بعد قضائها أجزأ عن الميت و النائب، و لم يكن النائب مشغول الذمة بالمال كما هو الحال فيما لو مات قبل أداء المناسك، فيختص الاجزاء فى هذه الحال بالاول يعنى الميت بالمعنى الذى عرفته

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٥: من ابواب النيابة، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٠٧

و من الفقهاء من اجتزأ بالإحرام (٧٧)، و الأول أظهر.

و هو الاجزاء عن الوصى فيما هو وظيفته بالنسبة إلى الميت و أنه لا يبقى مكلفا بشيء. هذا مع ظهور الاجزاء فى سقوط ما فى الذمة أو الكفاية عما هو الوظيفة و لا ظهور للرواية فى كون الوصية بحج الاسلام، بل مقتضى إطلاقها العموم، فيشمل الحج المستحب. و لا معنى لإرادة الاجزاء عنه بالنسبة إلى الميت، إذ هو غير مشغول الذمة به، فلا يتجه الاجزاء إلا بحمله على الاجزاء على الوصى بالنسبة الا تكليفه بتنفيذ الوصية. و إن كان قد يدعى أن ظهور الاجزاء فى المعنى المزبور يكون قرينة على كون المراد من الصدر هو خصوص الحج الواجب لا الاعم. فتدبر.

(٧٧) نسب هذا رأى إلى الشيخ رحمه الله «١»، و الوجه فيه ما عرفت من النصوص الواردة فى المقام بعد حمل المراد منها على ما بعد الإحرام و هو ممّا لا وجه له، فإن ظاهرها موضوعية الكون فى الطريق و الخروج من المنزل بنفسه لا الإحرام أو غيره. و إلغاء ذلك الغاء للعمل بها لا تقييد، و حينئذ يبقى القول بلا دليل، كسابقه.

ثم إنه لو مات النائب بعد الاستنابة و قبل أداء أى عمل، فهل يجزى مجرد الاستنابة عن المنوب عنه أو لا؟

وردت بعض النصوص الظاهرة فى الاجزاء، كرواية ابن أبى عمير، عن بعض رجاله، عن أبى عبد الله عليه السلام: «فى رجل أخذ من رجل مالا و لم يحج عنه و مات و لم يخلف شيئا، فقال: إن كان حج الأجير اخذت حجته و دفعت الى

(١) - الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط ج ١: ص ٣٢٣، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٠٨

و يجب أن يأتى بما شرط عليه: من تمتع، أو قران، أو أفراد (٧٨). و روى: اذا امر أن يحج مفردا أو قارنا فحج متمتعا جاز، لعدوله إلى صاحب المال و إن لم يكن حج كتب لصاحب المال ثواب الحج «١» «٢».

و نسب فى «الجواهر» «٣» العمل بها إلى بعض متأخرى المتأخرين، و عبر عن هذا بأنه: «غير مستأهل للالتفات كغيره من مخالفاته الناشئة عن اختلال الطريقة نعوذ بالله منه».

و لكنه قدس سره لم يأت بشيء فى دفع ظهور الرواية سوى دعوى القطع بخلافه.

و عليه، فالمدار عليه و إلا- فالرواية ظاهرة فى المدعى. و لعلّ مما يوجب القطع بخلافها و لزوم طرحها أو حملها على غير المدعى- كما ارتكبه فى «الجواهر» عدم العمل بها من أحد من الفقهاء فانه يوجب الاطمئنان بعدم إرادة ظاهرها لو لم يوجب القطع. فتدبر.

(٧٨) الكلام تارة بحسب مقتضى القاعدة، و اخرى بحسب النصوص الواردة فى خصوص المقام.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢٣: من ابواب النيابة، ح ١.

(٢) - و قد حملها السيد الخوئى على غير حجة الاسلام لأن المفروض فيها النيابة عن الحى و قد فرض فى بعض صورها كون النائب غير ضرورة و المفروض أن النصوص دلت على اعتبار كونه ضرورة فى حجة الاسلام، فيكشف ذلك عن عدم كون الحج واجبا؛ بل مستحبا مع ضعف السند. و مثلها مرسله الصدوق رحمه الله. و المراد بقوله عليه السلام فيها: «اجزأت عن الميت»، هو النائب لا المنوب

عنه و الأجزاء هاهنا بمعنى السقوط و الكفاية للمعدورية. (معتمد العروة الوثقى، ج ٢: ص ٢٥).

(٣) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٦٩، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٠٩

الأفضل، و هذا يصح إذا كان الحج مندوبا، أو قصد المستأجر الإتيان بالأفضل، لا مع تعلق الفرض بالقران أو الأفراد.

أما بحسب مقتضى القاعدة، فيجب تعيين أحد أنواع الحج فى عقد الاجارة و بدونه تبطل الاجارة لصيرورتها معاملة غريبة، لاختلاف هذه الأنواع بحسب الأغراض النوعية.

فإذا عين الأفراد مثلا، لزم الاتيان به عملا بمضمون الإجارة و هل يجوز التعدى إلى الأفضل أو لا؟ الوجه هو التفصيل بين:

صورة ما إذا علم بتعلق غرض شخصى للمستأجر بالنوع المفضول بحيث لا يرضى بتبديله إلى الأفضل، فلا يجوز.

و صورة ما إذا علم برضا المستأجر بالتبديل و إنما ذكر المفضول فى العقد لجهة مقتضية له فيجوز التبديل، إذ مرجع ذلك، الى سنخ معاملة على ما فى ذمة الأجير بتبديله إلى غيره، نظير ما إذا اشترى منه شعيرا و أراد البائع تبديله بحنطة، فإنه يجوز مع الرضا. و مرجعه إلى المعاملة على ما فى ذمة البائع بتبديله إلى الحنطة. لكنه يعتبر ظهور هذا الرضا القلبي بمظهر و لا يكتفى بالعلم الوجدانى، إذ لا يكتفى بالتصرف المعاملى بمجرد العلم بالرضا ما لم يظهره مظهر، كالإذن و نحوه بحيث يفهم العرف منه ذلك. هذا بالنسبة إلى جواز التعدى و عدمه.

أما بالنسبة إلى أجزاء ما يأتى به عن المنوب عنه فى صورة عدم جواز التعدى، فهو مما لا إشكال فيه، لقصد النائب فى حجه النيابة و يكون نظير التبرع فى النيابة و إن لم يستحق الأجرة، لمخالفته مضمون الإجارة و عدم إتيانه بمتعلقها.

و أما بحسب النصوص، فقد وردت رواية الحسن بن محبوب، عن

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣١٠

و لو شرط الحج على طريق معين، لم يجز العدول إن تعلق بذلك غرض، و قيل: يجوز مطلقا (٧٩).

على عليه السلام «١»: «فى رجل أعطى رجلا - دراهم يحج بها عنه حجة مفردة، قال: ليس له أن يتمتع بالعمرة إلى الحج لا يخالف صاحب الدراهم «٢»».

و هى ظاهرة فى عدم جواز العدول الى الأفضل و لزوم العمل بمقتضى الاجارة. و قد عرفت أنه حكم على مقتضى القاعدة.

و فى قبالتها رواية أبى بصير، عن أحدهما عليهما السلام فى رجل أعطى رجلا دراهم يحج بها عنه حجة مفردة فيجوز له أن يتمتع بالعمرة إلى الحج، قال: «نعم، إنما خالف إلى الفضل «٣»».

لكنها بقريئة التعليل ظاهرة فى مورد العلم بالرضا.

و بالجملة، فليس فى النصوص ما ينافى القواعد الأولية فى باب المعاملات.

فتدبر.

(٧٩) الكلام تارة، فى الحكم التكليفى للعدول. و اخرى فى الحكم الوضعى و ما يرتبط باستحقاق الأجرة.

أما الحكم التكليفى للعدول، فهو عدم الجواز للزوم الوفاء بالعقد أو الشرط، إلّا أن يعلم أنه لا غرض له بالطريق المعين و إنما ذكره من باب المثال الراجع ذلك فى الحقيقة إلى عدم التعيين.

(١) - و هذه الرواية لا يعرف منها المقصود ب: على، هل المقصود منها الامام عليه السلام لتكون حجة أم على بن رثاب، كما احتمله فى المدارك، فلا تكون حجة لانه نقل لفتوى ابن رثاب.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٢: من ابواب النيابة، ح ٢.

(٣) - المصدر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣١١

.....

و أما الاستدلال على الجواز، كما ينسب إلى الشيخ رحمه الله عن «المبسوط (١)» برواية حريز بن عبد الله، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أعطى رجلا حجة يحج بها عنه من الكوفة فحج عنه من البصرة، فقال: «لا بأس إذا قضى جميع المناسك فقد تم حجه (٢)».

فهو غير وجيه، لعدم نظر الرواية إلى جواز العدول و عدمه، بل المنظور فيها هو الإجزاء و عدمه و الحكم بالإجزاء لا يلزم جواز العدول كما لا يخفى.

و أما استحقاق الاجرة، فهو محل كلام بين الأعلام رحمهم الله من حيث الاطلاق و التفصيل، و قد تعرض إلى سرد كلمات الأصحاب في «الجواهر (٣)» و تهجم على الفاضل الاصبهاني في كثرة تشقيقاته و نسب ذلك إلى الزمن الذي لم يعض فيه على العلم بضرر قاطع. ثم إنه فرض صور المقام التي يختلف الحكم باختلافها ثلاثة:

الأولى: أن يؤخذ الطريق بنحو الجزئية في متعلق الإجارة.

الثانية: أن يؤخذ بنحو القيدية و الإشارة إلى الحصاة الخاصة التي تكون متعلقة للإجارة، بمعنى أن يكون متعلق الإجارة هو الحج عن الطريق المعين دون غيره من الحصص.

الثالثة: ان يؤخذ شرطا في ضمن العقد بأن تقع المعاملة على كلى الحج و يشترط عليه الذهاب من الطريق المعين، فيكون ذلك التزام في ضمن التزام.

ففي الصورة الأولى: يتجه التقسيط بمعنى رد مقدار التفاوت بين الطريقين لتبعض الصفقة بعد أن وقعت على مجموع الأمرين.

(١) - الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ١: ص ٣٢٥، الطبعة الاولى.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١١: من ابواب النيابة، ح ١.

(٣) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٧٧، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣١٢

.....

و في الصورة الثانية: ذهب - أيضا - إلى التقسيط، لصدق إتيانه ببعض العمل عرفا. و أنكر ما ذهب إليه صاحب المدارك رحمه الله «١» من عدم استحقاقه شيئا، لانه لم يأت بالعمل المستأجر عليه لأخذ الطريق مشخصا لمتعلق الاجارة و لم يتحقق. و في الصورة الثالثة: يكون للمستأجر حق خيار الفسخ لتخلف الشرط و بدون الفسخ يستحق الأجير تمام الاجرة. هذا ملخص ما أفاده صاحب الجواهر قدس سره و هو لا يخلو من إشكال و مناقشة.

فإن ما ذكره في الصورة الاولى من التقسيط، بمعنى ردّ التفاوت بين الطريقين إنما يتم لو كان الملحوظ في الطريق المعين مقدار مسافته لا غير، أما لو كان الملحوظ خصوصية الطريق لغرض ما كما هو ظاهر التعيين، إذ لو لا لحاظ خصوصيته لم يكن وجه لتعيينه، بل ينبغي تعيين مقدار الطريق من أي جهة كان لا أكثر فلا يتجه التقسيط المزبور، إذ لم يأت بأحد الجزئين بتمامه بعد أخذ وصفه قيدا بل كان المتجه هو التقسيط على مجموع الطريق و الاعمال. فتدبر.

و أما ما ذكره في الصورة الثانية، فهو محل منع، لان نظر العرف إنما ينفع بلحاظ أنه يكون طريقا الى تعيين نحو المعاملة كما يوجه التسالم على صحة البيع في مورد تخلف الوصف في المبيع الشخصي برجوع أخذ الوصف إلى جعل حق الخيار مع عدمه لا أكثر،

فيكون متعلق المعاملة مأخوذاً بنحو تعدد المطلوب. ولا يجرى هذا الكلام فيما كان المبيع كلياً في الذمة فإنه لا بد من أداء الموصوف لاخذ الوصف فيه مشخصاً. وفيما نحن فيه قد فرض تعيين نحو المعاملة وأن القيد اخذ مشخصاً لا شرطاً في ضمن العقد، فثبت له حكمه. ونظر العرف في المقام لا عبرة

(١) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٢٤، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣١٣

و اذا استؤجر لحجة، لم يجر أن يؤجر نفسه لآخرى، حتى يأتي بالاولى (٨٠). ويمكن أن يقال بالجواز ان كان لسنة غير الاولى.

فيه، إذ عرفت أنه طريق محض لتعيين نحو المعاملة والمفروض تعيينها فيما فلا اعتبار بالنظر المسامحى العرفى.

و عليه، فما ذهب إليه صاحب المدارك «١» هو المتجه، فلا يثبت التقسيط.

نعم، ما ذكره قدس سره في حكم الصورة الثالثة لا إشكال لنا فيه وهو تام غير مورد للمناقشة.

(٨٠) الكلام في مقامين:

الأول: مقام الثبوت، وتحقيقه أن الشخص إذا آجر نفسه للحج مباشرة في سنة معينة لم يصح أن يؤجر نفسه في تلك السنة بعينها للحج مباشرة، إذ بالاجارة الأولى يملك المستأجر في ذمة الأجير الحج في السنة المعينة والمفروض أن السنة الواحدة ظرف لحج واحد لا أكثر، فلا يمكن وقوع حج آخر في السنة المعينة كى يكون موضوع الإجارة الثانية، ويملك للمستأجر الثانى. نعم، لو كانت الاجارة الثانية موسعة لا مانع من صحتها كما لا يخفى.

وقد عبّر صاحب الجواهر «٢» عن المحذور الموجب لبطلان الاجارة الثانية بعدم القدرة على التسليم.

وما ذكرناه أدق وأوجه، إذ اعتبار القدرة على التسليم باعتبار أنه شرط

(١) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٢٤، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٧٨، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣١٤

.....

ضمنى في العقد. ومن الواضح أن تخلف الشرط لا يوجب البطلان وإنما يوجب الخيار.

وعلى كل، فلم يتوقف أحد في بطلان الاجارة الثانية وإن اختلفت التعليلات.

وعلى هذا، فلو وقعت الإجارتان في ظرف واحد بطلتا، لعدم إمكان الالتزام بصحتهما كليهما والالتزام بصحة أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح.

هذا لو كانت الإجارة الثانية على الحج مباشرة وأما لو لم يؤخذ فيها قيد المباشرة، بل أخذ فيها المعنى الأعم من المباشرة والتسببى، فهل تصح أولاً؟

احتمل صاحب الجواهر عدم الصحة بدعوى أنه وإن تمكن من الاتيان بها بالاستنابة لكن يعتبر في الإجارة تمكن الاجير من العمل بنفسه، فلا يجوز إجارة الاعمى على قراءة القرآن على إرادة الاستنابة. ثم إنه ذكر هنا أنه ذكر في كتاب الاجارة احتمال الصحة.

ونحن فعلاً - فى بدو النظر لا - نرى موجبا لبطلان الاجارة الثانية ولا - نرى وجهاً لاعتبار تمكن الأجير من العمل بنفسه، فإن الإجارة تمليك في الذمة، فيصح له أن يملك في الذمة عمل الغير ثم يملكه باستنابته ويسلمه للمستأجر.

نظير ما لو باع في الذمة ما لا يملكه فعلا ثم يشتريه و يسلمه للمشتري.

و لكن تحقيق الحال و معرفة الحق من الطرفين في باب الاجارة و ليس محله هنا.

ثم إن الإجارة الثانية إنما تبطل في مورد التزام بطلانها لو اخذت السنة المعينة فيها بنحو التقييد و تشخيص متعلق الإجارة بأن كان المستأجر عليه هو الحصة الخاصة من الحج، و أما إذا اخذت من باب الشرط في ضمن العقد بأن

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣١٥

.....

كان متعلق الإجارة كلى الحج و لكنه اشترط عليه الإتيان به في هذه السنة، فلا تبطل الإجارة الثانية، إلا بناء على بطلان العقد ببطلان الشرط- إذ لا يمكن الالتزام بالشرط-. و لكن تبطل الثانية إذا اخذت السنة المعينة فيها بنحو التقييد، سواء كان أخذها في الاولى كذلك، أو كان بنحو الاشتراط لعدم القدرة على متعلق الثانية في كلتا صورتين. هذا كله بالنسبة، إلى مقام الثبوت. و أما:

الثاني: بالنسبة إلى مقام الإثبات، فمع التصريح بالتعيين لا إشكال و إنما الإشكال فيما إذا اطلق اللفظ و لم يقيد، فهل مقتضى الاطلاق التعجيل؟

حكى عن الشهيد رحمه الله «١» أنه حكم باقتضاء الإطلاق في كل الاجارة التعجيل فيجب المبادرة مع الامكان.

و نوقش بأنه مما لا وجه له بعد أن تحقق في محله عدم اقتضاء الأمر للفور، فلا ظهور للأمر الاجارى في الفور، و لا ظهور في الاجارة بكون قصد المستأجر ذلك.

لكن ذهب صاحب الجواهر رحمه الله «٢» إلى إمكان دعوى أن المتعارف في باب الحج هو ذلك، فيدل الاطلاق على التعجيل ما لم يصرح المستأجر بجواز التأخير.

و هذه الدعوى قريبة إلى نظر العرف و لعل منشأ التعارف و الانصراف هو عدم الداعي إلى بذل المال فعلا للحج في السنة الآتية و عدم إحراز عدم حصول المانع للأجير في غير السنة الفعلية.

و على كل، فالدعوى ليست بدعوى جزاف. إلا أنه قدس سره ذهب إلى ظهور كون

(١)- الشهيد الاول، محمد بن مكي: الدروس الشرعية، ج ١: ص ٣٢٣، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٧٨، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣١٦

.....

المراد من التعجيل أول أزمته الامكان، فلا تنافى الإجارة الاولى المقيدة مع علم المستأجر ذلك.

و بالجملة، فالتعجيل المستفاد من الاطلاق لا يرجع إلى تقييد متعلق الإجارة و تشخيص متعلق الإجارة، بل هو شرط آخر في ضمن العقد، فلا يلزم من تخلفه بطلان العقد.

أقول: التعبير بالفورية و أول أزمته الامكان، تارة يقصد به تقييد متعلق الإجارة و أنه لا يريده بدون ذلك، كما لو كان غرضه يترتب عليه في أول الأزمته، بحيث يفوت مع عدم تحقق متعلق الإجارة فورا. و اخرى لا- يقصد به ذلك، لتحقيق الغرض منه بدون الفورية لكن فوريته مرغوبة و حصوله بنحو العجلة مطلوب مهما أمكن، فتخلف الفورية لا يوجب تخلف متعلق الاجارة.

و هذا مما لا- إشكال فيه و الأمثلة العرفية له كثيرة، إلا أن هذا لا يعني أن المستفاد من الاطلاق هو التعجيل بالنحو الثاني أو مرددا بينهما، بل الظاهر أن المقصود به هو المعنى الأول، فلو تمت دعوى الإطلاق، فظاهاه تقييد الاجارة بالحج في هذه السنة بحيث يرجع ذلك إلى تشخيص متعلق الإجارة لا اشتراط التعجيل فيه، فالعرف يفهم من الإطلاق أن المراد هو الحج هذه السنة، فتخلفه يرجع الى

تخلف متعلق الاجارة لا شرط العقد.

و بالجملة، فاما أن ينكر ظهور الإطلاق في التعجيل و إلا فهو ظاهر في إرادة الحج في خصوص هذه السنة لا غير.

ثم إنه لو عين له سنة فقدّم الحج عليها، فهل يستحق الاجرة، أو لا؟

الحق أنه إن اخذت السنة المعينة بنحو التقييد و تشخيص متعلق الاجارة لم يستحق شيئاً، لأنه لم يأت بالعمل المستأجر عليه. و إن اخذت بنحو الاشتراط كان للمستأجر الخيار لتخلف الشرط. فالتفت.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣١٧

و لو صدّ قبل الإحرام و دخول الحرم، استعيد من الاجرة بنسبة المتخلف (٨١).

(٨١) قد عرفت أنه لا وجه للتقسيط بالنسبة إلى الطريق لعدم دخالته في متعلق الاجارة و إنما متعلقها الأعمال المخصوصة، و لأنه على تقدير أخذه جزء من المتعلق فإنما هو الطريق الموصل لا مجرد الطريق، و مع الصد لم يتحقق الطريق المستأجر عليه. فراجع.

ثم إن شراح الكتاب اوقعوا البحث في الوجه في تقييد الحكم بما إذا كان الصد قبل الإحرام و دخول الحرم مع أن الحكم واحد، سواء كان الصد قبل ذلك أم بعده، فان التقسيط ثابت - لو قيل به - في كلتا صورتين.

فذهب صاحب المسالك رحمه الله «١» إلى أن الوجه فيه إن الصد لو كان بعد الإحرام لا تتحقق استعادة الاجرة مطلقاً، بل يبقى على الإحرام إلى أن يأتي ببقية المناسك مع الإمكان؛ إلا أن قيد دخول الحرم لا مدخل له في ذلك، بل مجرد الإحرام كاف فيه.

و ذهب في «المدارك» «٢» إلى أنه غير جيد، لأنه إن أراد بقوله مع الإمكان إمكان الإتيان ببقية المناسك في ذلك العام، فهو آت مع الصد قبل الإحرام. و إن اريد به ما هو أعم من ذلك لم يكن مستقيماً، فإن المصدود يتحلل بالهدى و لو صابر ففاته الحج تحلل بالعمرة.

(١) - الشهيد الثاني، زين الدين: مسالك الافهام، ج ٢: ص ١٧٦، ط مؤسسة المعارف الاسلامية.

(٢) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٢٧، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣١٨

.....

و ذكر في «الجواهر» «١» أنه قد يدفع بما أشار إليه الكركى «٢» في فوائده على الكتاب من أن المحرم في بعض الأحوال يبقى على إحرامه حتى يأتي بالمناسك، لعدم تمكنه من الهدى أو العمرة التي يتحلل بها. و مثله قد يقال بعدم استعادة الاجرة فيه و إن استمر على ذلك إلى السنة القابلة و كان أجيروا على الحج في السنة الماضية و ذلك لأن تلبسه بالحج في هذه السنة كمن كان حج فيها و إن انتقل تكليفه اضطراراً الى السنة القابلة ببقية المناسك، فهو كمن أدرك اضطراراً الحج.

و قد ذهب إلى توجيه العبارة بنحو آخر و هو كونها إشارة إلى وجود الخلاف فيما لو صد بعد الاحرام و دخول الحرم أو بعد الاحرام فقط حيث حكى عن الشيخ في «الخلاف» «٣» الذهاب إلى أجزاء العمل عن الحج كما لو مات، فلا تستعاد منه الاجرة حينئذ. و قد ظن البعض إلى أن التقييد المذكور ظاهر في الإشارة إلى اختيار الاجزاء لو صد بعد الاحرام و دخول الحرم. و هو لا دليل عليه بعد إمكان كونه إشارة إلى الخلاف في ذلك.

ثم إن صاحب المدارك «٤» قال: «و متى انفسخت الاجارة و كان الاستتجار واجبا استأجر من موضع الصد مع الإمكان إلا أن يكون بين الميقات و مكة فمن الميقات لوجوب إنشاء الاحرام منه».

و تابعه صاحب الجواهر «٥» حتى أنه عبّر بنفس التعبير بلا أى إختلاف.

- (١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٨١، الطبعة الأولى.
- (٢) - المحقق الثانى، على بن الحسين: جامع القاصد، ج ٣: ص ٢٨٦، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
- (٣) - الطوسى، الشيخ محمد حسن: الخلاف، ج ١: ص ٤٢٩، الطبعة الأولى.
- (٤) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٢٧، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
- (٥) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٨١، الطبعة الأولى.
- المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣١٩
- و لو ضمن الحج فى المستقبل لم يلزم اجابته، و قيل يلزم. و إذا استؤجر فقصرت الاجرة لم يلزم الإتمام. و كذا لو فصلت عن النفقة، لم يرجع المستأجر عليه بالفاضل (٨٢).
- و هو لا وجه له، إذ لا دليل على مشروعية الاستنابة بهذا النحو بعد أن كان الحج الواجب هو الحج البلدى، فانه لا دليل على مشروعية تعدد النائب فى الحج الواحد.

(٨٢) هذا الحكم ممّا لا إشكال فيه و ليس خلافه مورد التوهم.

- و لعل الوجه فى تعرض المصنف رحمه الله لذكره مع وضوحه هو ما ينقل عن أبى حنيفة «١» من زعمه بطلان الاجارة حينئذ.
- و لعل هذا هو الوجه فى تعرض النصوص له، إذ ورد فيها بيان حكم ما لو فضل عن النفقة.
- و قد ذهب فى «النهاية (٢)» و «المنتهى (٣)» و «المبسوط (٤)» إلى استحباب الإتمام مع النقص لكونه إعانة على البرّ و التقوى.
- و ذهب فى «التذكرة (٥)» و «المنتهى (٦)» و «التحرير (٧)» إلى استحباب رد

(١) - الجزيرى، عبد الرحمن: الفقه على المذاهب الاربعه، ص ٧٠٨، ط بيروت.

(٢) - الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: النهاية، ص ٢٧٩، الطبعة الأولى.

(٣) - الحلّى، الحسن بن يوسف: منتهى المطلب، ج ٢: ص ٨٦٩، ط الحجرية.

(٤) - الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ١: ص ٣٢٢، الطبعة الأولى.

(٥) - الحلّى، الحسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء، ج ٧: ص ١٦٠/المسألة ١٢٠، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٦) - الحلّى، الحسن بن يوسف: منتهى المطلب، ج ٢: ص ٨٦٩، الطبعة الأولى.

(٧) - الحلّى، الحسن بن يوسف: تحرير الاحكام، ص ١٢٧، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٢٠

و لا تجوز النيابة فى الطواف الواجب للحاضر؛ إلّا مع العذر، كالأغماء و البطن و ما شابههما (٨٣)، و يجب أن يتولى ذلك بنفسه. الفاضل تحقيقا للاخلاص فى العبادة.

و قد استظهر فى «المقنعة (٨)» الاستحباب فى صورة التوسعة من رواية مسمع قلت لأبى عبد الله عليه السلام: «أعطيت الرجل دراهم يحج بها عنى ففضل منها شىء فلم يرده على. فقال: هو له لعله ضيق على نفسه فى النفقة لحاجته إلى النفقة (٩)»، فإن ظاهر التعليل أنه يرد الفاضل لو لم يقتر على نفسه.

و لكنه بعيد، فإن ظاهرها رفع جهة الندامة الحاصلة للمستأجر بتخيله إعطائه أكثر من اللازم و أن ما يتخيله أمر غير صحيح لاحتمال كون الزائد لأنه قتر على نفسه لا من جهة إعطائه الكثير. و هذا أمر عرفى يرد كثيرا فى الكلام و المحاوره.

و يؤكد ما ورد في رواية محمد بن عبد الله القمي «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام، عن الرجل يعطى الحجة يحج بها و يوسع على نفسه فيفضل منها أ يردّها عليه؟ قال: لا، هي له «(١٠)». فلاحظ. و الأمر سهل.

(٨٣) الوجه في عدم جواز النيابة عن الحاضر في الطواف هو احتياج

(٨) - المفيد، محمد بن محمد بن النعمان: المقنعة، ص ٤٤٢، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

(٩) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٠: من ابواب النيابة، ح ١.

(١٠) - المصدر، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٢١

.....

مشروعية النيابة فيه إلى دليل و هو مفقود، بل ورد ما يدل على الخلاف. ففي رواية عبد الرحمن بن أبي نجران عمن حدّثه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له:

الرجل يطوف عن الرجل و هما مقيمان بمكة، قال: لا، و لكن يطوف عن الرجل و هو غائب عن مكة - الحديث «(١)».

و قد استثنى المصنف قدس سره صورة العذر كالاعماء و البطن و ما شابههما كالحائض كما قيل «(٢)».

أقول: وردت رواية في المريض ظاهرة في لزوم الطواف به، و هي رواية صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن عليه السلام «عن الرجل المريض يقدم مكة فلا- يستطيع أن يطوف بالبيت و لا بين الصفا و المروة، قال: يطاف به محمولاً يخطى الأرض برجليه حتى تمس الأرض قدميه في الطواف «(٣)».

كما وردت رواية في خصوص المبطون ظاهرة في الاستتابة عنه و هي رواية معاوية بن عمار «(٤)»: «(الكبير خ ل) الكسير يحمل و يطاف به و المبطون يرمى و يطاف عنه»، فخرج المبطون عن أصل عدم المشروعية في محله.

و أما المغمى عليه، فقد جاءت فيه رواية حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«المريض المغلوب و المغمى عليه يرمى عنه و يطاف عنه «(٥)».

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٨: من ابواب النيابة، ح ٣.

(٢) - الشهيد الثاني، زين الدين: مسالك الافهام، ج ٢: ص ١٧٧، ط مؤسسة المعارف الاسلامية.

الفاضل الهندي، بهاء الدين: كشف اللثام، ج ٥: ص ١٦٩ - ط مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٤٧: من ابواب الطواف، ح ٢.

(٤) - المصدر، باب ٤٩: من ابواب الطواف، ح ٦.

(٥) - المصدر باب ٤٩: من ابواب الطواف، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٢٢

.....

و قد نقلت بنحو آخر و هي «يطاف به»، بدلا عن «عنه».

و قال في «الجواهر «(١)»: «الموجود فيما حضرني من نسخة التهذيب المعتمدة يطاف عنه كما ذكرناه سابقا. نعم، كتب عليها نسخة

«يطاف به»، ثم قال: «و الظاهر أن المعتمدة الاولى فانه لا وجه للطواف به مع عدم طهارة له».

أقول: ما ذكره في الترجيح لا يوجب الجزم باعتبار النقل الأول، فيتعارض النقلان عن حريز، فيتساقطان. والحكم هو الاحتياط بالجمع للعلم الاجمالي بثبوت أحد الحكمين له، إذ التعارض بين النقلين في الخصوصية و ما هو متعلق الطواف، وإلا فأصل الطواف مسلم في النقلين.

كما أنه لا وجه للرجوع للاخبار العلاجية من ترجيح و تخيير، لظهورها فيما كان منشأ الاختلاف كذب أحد الراويين لا اشتباهه كما هو الحال فيما نحن فيه.

فتأمل و تدبر جيدا.

و أما الحائض فقد الحقت بالمبطون لعدم قدرتها على الطهارة. و لكن قد ورد فيها صحيح أبي أيوب الخزاز، قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه رجل فقال: أصلحك الله، إن معنا امرأة حائضا و لم تطف طواف النساء فأبى الجمال أن يقيم عليها؛ قال: فأطرق و هو يقول لا تستطيع أن تتخلف عن أصحابها و لا يقيم عليها جمالها ثم رفع رأسه إليه، فقال: تمضى فقد تم حجها (٢)». و هي ظاهرة في سقوط الطواف عنها.

و لكن قال في «الجواهر»: «إنه بقريته عدم القائل به يجب حمله على

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٨٤، الطبعة الاولى.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٨٤: من ابواب الطواف، ح ١٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٢٣

.....

الاستنباه (١)».

و لكن لا دليل على إرادة الاستنباه و هي حاضرة كى تكون خارجة عن عموم عدم مشروعية النيابة عن الحاضر، إذ يمكن أن يكون القصد الاستنباه بعد خروجها و غيبتها عن مكة، فتندرج في موضوع جواز الاستنباه و هو الغائب، و تكون الرواية في مقام الإذن في الخروج للضرورة. فلا دلالة في الرواية على ما يناهى رواية ابن ابي نجران و ما يخالف الأصل. فتدبر جيدا.

و بالجملة، الخارج عن الأصل ليس إلا المبطلون دون غيره من ذوى الأعداء، فلا يتجه ما جاء في المتن من الإطلاق، فتدبر.

ثم إنه قد أشرنا إلى عدم جواز النيابة في الطواف عن الحاضر و جوازه عن الغائب و هو مما لا اشكال فيه.

و لكن وقع الكلام في المراد بالغائب و الحاضر، فحدده بعضهم الغيبة بالبعد عشرة أميال عن مكة.

و لكن لا نرى لذلك وجها بعد اطلاق الأخبار الواردة في هذا الباب. نعم، ورد التقييد بالبعده عشرة أميال في رواية ابن ابي نجران المتقدمة، و لكنها غير سالحة لتقييد المطلقات لإرسالها، فالمتعين هو العمل بالإطلاق و كون المدار هو صدق الحاضر أو المقيم - يعنى من كان فعلا بمكة - و عدمه.

نعم، إن تبين بعد ذلك أخذ عنوان المقيم و غيره بنحو خاص في باب الحج كما قد يدعى ذلك بلحاظ بعض الآثار فله كلام آخر. فانظر.

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٨٤، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٢٤

و لو حمله حامل فطاف به، أمكن أن يحتسب لكل منهما طوافه عن نفسه (٨٤).

(٨٤) فينوى المحمول الطواف بحرسته و دوره حول البيت و ينوى الحامل الطواف بمشيه الدائر حول البيت.

و هذا لا اشكال فيه لو كان وظيفة المحمول النية في الطواف بحيث يستند الطواف إليه و إنما وظيفة الحامل هي الحمل لا غير. أما لو كانت وظيفة الحامل الطواف بالمحمول بأن ينوى عنه، كالطواف بالصبي أو بالمغمي عليه، فقد وقع ذلك محل الإشكال لو كان الطواف متعلق الإجارة دون التبرع، فإنه مع التبرع لا- كلام فيه، إذ الحمل و الإدارة بالمشى غير المشى فينوى الطواف عن غيره بالأول و عن نفسه بالثاني، فهما فعلاان متغايران تتحقق نيتهما معا.

و يشهد له رواية حفص بن البختری، عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة تطوف بالصبي، و تسعى به هل يجزى ذلك عنها و عن الصبي فقال: «نعم (١)»

و الأقوال في صورة الإجارة ثلاثة:

أحدها: عدم الاحتساب مطلقا لكون الحركة مملوكة للمستأجر، فلا يمكن نية الامتثال بها عن نفسه.

ثانيها: التفصيل بين وقوع الإجارة على الحمل في الطواف، فيجوز احتساب الطواف عن نفسه. و وقوعها على الطواف به، فلا يجوز، لمملوكة الحركة

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٥٠: من ابواب الطواف، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٢٥

و لو تبرع انسان بالحج عن غيره بعد موته، برئت ذمته (٨٥).

للمستأجر و هو المحكى عن «المختلف (١)» و استحسنة في «المدارك (٢)».

و ثالثها: جواز الاحتساب مطلقا، لان طواف الغير يتحقق بادارته محمولا حول الكعبة مع نية ذلك و هو غير حركة الاقدام الحاصلة من الحامل التي يحاول أن ينوى بها الطواف، فهما عملاان متغايران يجوز نيتهما معا.

و ما وقعت عليه الإجارة هو الاول دون الثاني، فليس هو كالاتجار للحج كما قرب به القول بالتفصيل.

و يدل عليه جوازه في حال التبرع مع أنه لو كان عملا واحدا غير قابل للتعدد لم يصح الاحتساب عن نفسه في صورة التبرع.

و هذا هو مختار «الجواهر (٣)» و هو المتجه. و قد ذكر قدس سره أنه دقيق. و هو كذلك بعض الشيء. فالتفت.

(٨٥) التبرع، تارة: عن الميت. و أخرى: عن الحي.

أما التبرع عن الميت في ما اشتغلت ذمته من الحج الواجب، فلا إشكال في إجزائه عنه نضا و فتوى. فقد اتفقت كلمة الفقهاء عليه، كما وردت به النصوص المتعددة في الموارد المختلفة.

و لا فرق بين كون الميت قد أوصى بالحج و عدمه، كما لا فرق بين كونه خلف شيئا يحج به له و عدمه، و لا بين كون المتبرع هو الولي أو غيره.

(١)- الحلبي، الحسن بن يوسف: مختلف الشيعة، ج ٤: ص ١٨٦، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢)- العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٣١، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٣)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٨٦، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٢٦

و مما ورد من النصوص رواية رفاعه: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يموت و لم يحج حجة الاسلام و لم يوص بها أ تقضى عنه، قال: نعم،» (١)».

و أما التبرع عن الحي في الحج الواجب، فمع تمكنه من الاداء، فلا إشكال في عدم إجرائه لتوجه التكليف إليه و طلب الفعل منه. و مع عدم تمكنه من الاداء، فتجوز له الاستتابة كما تقدم. أما التبرع، فلا دليل على جوازه لاحتمال دخل خصوصية الاستتابة في الحكم بالبراءة.

و عليه، فمقتضى القاعدة الأولية عدم الاجزاء لعدم الدليل عليه، بل الدليل على عدم الاجزاء، لعموم قوله تعالى: **وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى** (٢)».

و أما التبرع في الحج المندوب، فلا اشكال في مشروعيتها عن الميت و الحي لورود النصوص به، إلا أنه: قد يستشكل في مشروعيتها عن الحي الذي في ذمته واجب باعتبار أنه نفسه لا يتمكن من الإتيان بالحج الندبي فكيف يصح إتيان غيره به.

و يندفع: بأن عدم مشروعية الحج الندبي من باب أنه يزاحم الحج الواجب، فلو فرض انه لا يتمكن من الحج الواجب او يتمكن و جاء به و تبرع عنه غيره في تلك السنة فلا اشكال فيه، إذ لا مزاحمة، كما لا يخفى. نعم، لو كان يتمكن من الحج و لم يجيء به و تبرع عنه الغير استحباباً جزأه قهراً. أما تبرع من بذمته حج واجب من الغير ندباً، فقد مرّ البحث فيه و ظهر حكمه مما تقدم في إتيان الندبي مع اشتغال الذمة بحج واجب.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢٨: من ابواب وجوب الحج، ح ٦.

(٢)- سورة النجم، ٥٣: ٤١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٢٧

و كلّ ما يلزم النائب من كفارة ففي ماله (٨٦). و لو أفسده، حجّ من قابل. و هل يعاد بالاجرة عليه؟ ينى على القولين (٨٧).

(٨٦) هذا الحكم لا اشكال فيه، إذ لا وجه في كونه على المستأجر، كما لا يخفى.

(٨٧) المقصود من القولين القول بأن الحج الأول فريضة و الثاني عقوبة. و القول بأن إتمام الاول عقوبة و الثاني فريضة.

فعلى الاول لا تعاد الاجرة. و على الثاني تستعاد الاجرة.

و قد استشكل في اطلاق المتن، فادعى انه انما يتم لو كانت سنة الاجارة معيّنة و مقيدة بالسنة التي وقع فيها الافساد.

أما مع الاطلاق، فلا يصح التفصيل، إذ يستحق الأجير الأجرة لو كانت الإجارة مطلقاً سواء كانت الاولى فرضه أو الثانية، لاتيانه بمتعلق الاجارة.

و نسب إلى «القواعد (١)» دعوى لزوم الاتيان بحجة ثالثة مع الاطلاق لعدم تداخل السببين - الإفساد و الإجارة-. و لأجل وجود هذه الجهات في المقام تشتت الآراء و تعددت الاقوال.

و عدّها في «الجواهر (٢)» ثمانية، و الذي اختاره هو كون الاولى عقوبة و الثانية فريضة، فتبطل الإجارة مع التعيين و لا تبطل مع الإطلاق و يستحق الاجرة باتيان الثانية و لا تلزمه حجة ثالثة. قال قدس سرّه: «و التحقيق أن الفرض الثاني لا الأول الذي اطلق عليه اسم الفاسد في النص و الفتوى و احتمال ان هذا

(١)- الحلّي، الحسن بن يوسف: قواعد الاحكام، ج ١: ص ٤١٤، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٨٩، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٢٨

.....

الاطلاق مجاز لا داعى إليه، بل هو مناف لجميع ما ورد فى بيان المبطلات فى النصوص من انه قد فاته الحج ولا حج له ونحو ذلك مما يصعب ارتكاب المجاز فيه، بل مقتضاه ان الحج لا يبطله شىء أصلاً وانما يوجب فعل هذه المبطلات الإثم والإعادة عقوبة وهو كما ترى. وخبراً المقام اللذان ستمعهما وإن كانا ظاهرين فى أن الفرض الأول، إلا انه يجب حملهما على إرادة إعطاء الله تعالى للمنوب حجة تامة وفضلًا منه...».

ومقصوده بالخبرين الواردين فى المقام هما خبراً اسحاق بن عمار - فقد

ورد فى أحدهما - عن الصادق عليه السّلام: «... قلت: فان ابتلى بشىء يفسد عليه حجه حتى يصير عليه الحج من قابل أيجزى عن الأول؛ قال: نعم، قلت: لأن الأجير ضامن للحج قال: نعم، «١»».

وورد الآخر عنه عليه السّلام: «فى الرجل يحج عن آخر فاجترح فى حجه شيئاً يلزمه فيه الحج من قابل أو كفارة؛ قال: هى للاول تامة، وعلى هذا ما اجترح».

وقد عرفت ان الأول منهما ناظر إلى الأجزاء عن الوصى وأنه أدّى ما هو وظيفته بالنسبة إلى الميت، فليست هى ناظرة إلى براءة ذمة الميت بالعمل خصوصاً بملاحظة تعليل الأجزاء بضمان الأجير للحج، وأنه أمر صار فى ذمته و انتهى عن الوصى.

نعم، الرواية الثانية ظاهرة فى كون الفريضة هو الأولى والتصرف فيها لا وجه له، كما ستعرف.

وما ذكره من تضمن النصوص الكثيرة لبيان فساد الحج، فلا وجه لصرفه عن ظاهره ولا بدّ من القول بأن الثانى هو الفريضة التزاماً بظهور هذه

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ١٥: من ابواب النيابة، ح ١ و ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٢٩

.....

النصوص.

مما لا- اساس له، فإنه ليس فى النصوص الواردة فى بيان هذا الحكم للتعبير بالافساد ونحوه عين ولا أثر، بل لم يرد فيها إلّا أن عليه الحج من قابل ونحوه. وهذا وإن ظهر بعض الشىء فى بطلان الحج إلّا أنه يدفع ظهوره فى ذلك ما ورد فى بعض هذه النصوص من بيان أن الاول فريضة والثانى عقوبة بالصراحة، فلا مجال حينئذٍ للتشكيك فى كون الاولى هى الفريضة.

فقد ورد فى ذيل رواية زرارة المتضمنة للحكم المذكور فى صدرها: «...»

قلت: فأى الحجتين لهما؟ قال: الاولى التى أحدثا فيها ما أحدثا والاخرى عليهما عقوبة «١»».

وعلى هذا، فتصح الإجارة معيّنة كانت أو مطلقة ويستحق الأجير الأجرة لإتيانه بالعمل المستأجر عليه.

ولو بنى على كون الثانية هى الفريضة، فلا إشكال فى بطلان الإجارة لو كانت مقيدة بسنة الافساد لفوات العمل المستأجر عليه. أما لو كانت مطلقة، فقد عرفت وقوع البحث فى لزوم الإتيان بثالثه وعدمه، لتعدد الاسباب. والاصل عدم تداخلها أو تداخلها فى المقام.

والذى نراه أنه لا وجه لإيقاع البحث فى التداخل وعدمه بالنحو المحرر فى كتب القوم، بل المسألة خارجة عن ذلك.

والوجه فيه: أن الحج الذى وقعت عليه الإجارة إما أن يكون هو الحج الواجب، كحجة الإسلام، أو يكون الحج المندوب.

فإن كان حجة الاسلام - وهو المهم فى المقام - فمع الإتيان بالثانية عن

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٣: من ابواب كفارات الاستمتاع، ح ٩.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٣٠

.....

المنوب عنه كما هو المفروض تبرأ ذمته. و عليه، فلا- موضوع لوقوع البحث في لزوم ثالثه و عدمه لفرغ ذمه المنوب عنه، فلا مجال لاثنيان حج ثالث عنه بعنوان حج الاسلام.

يبقى الكلام في استحقاقه الاجرة بإثباته الحج الثاني مع الإطلاق.

و تحقيق الكلام فيه: انه إما أن نقول بعدم صحة الاجارة على الواجبات أو نقول بصحتها.

فان قلنا بعدم صحة الاجارة على الواجب، كان الحج الثاني خارجا عن دائرة متعلق الاجارة فإنه و إن كان مطلقا لكنه لا يشمل لعدم صحة الاجارة فيه للزومه بالافساد. و عليه، فلا يستحق الاجرة عليه و إن برئت به ذمه المنوب عنه لعدم كونه من أفراد متعلق الاجارة.

و إن قلنا بصحة الاجارة على الواجب، فشمول الإطلاق لهذا الفرد يتوقف على أن لا يكون المنصرف العرفي منه هو الإتيان بما هو غير الواجب. و الظاهر ثبوت الانصراف المزبور، إذ الظاهر كون الاجارة لتحقيق العمل من جهة الاجارة و بذل المال لا لثبوت العمل من أى طريق تحقق و على أى وجه وقع و لو كان ملزما به من طريق آخر. و عليه، فلا يكون مشمولاً لمتعلق الاجارة فلا أجره عليه. نعم، لو شمله الإطلاق استحق الاجرة عليه لكنّه فرض في فرض.

و من هنا يظهر أن إطلاق الماتن رحمه الله في محلّه و لا إشكال فيه، إذ عرفت أن الأجير لا يستحق الاجرة على القول بكون الثاني فريضة سواء كانت الاجارة معينه أو مطلقه.

و من هنا ظهر الكلام في المستحبات، فإن الإتيان بالحج الثاني لا يرفع موضوع البحث في لزوم ثالثه لكن ينبغي بناء ذلك على ما عرفت من كون الحج

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٣١

و إذا اطلق الاجارة، اقتضى التعجيل (٨٨) ما لم يشترط الأجل.

الثاني مشمولاً للإطلاق أو غير مشمول لا البحث في أن تعدد السبب يقضى بتعدد المسبب أو لا يقضى، فإنه لا تصل التوبة إليه بعد بيان عدم اندراج الحج الثاني في متعلق الاجارة و لا مجال إليه قبل تحقيق هذا المطلب.

و أما استحقاق الأجره، فلا يكون إلا بالاثنيان بحجة ثالثه لعدم إتيانه بما هو متعلق الاجارة بدونها. فالتفت جيدا فانه لا يخلو عن دقة و لم يسبقنا أحد فيما نعلم إلى هذا النحو من تحرير المسألة و تحقيقها.

(٨٨) هذا الحكم محل خلاف، كما أشرنا إليه سابقا. و الاحتمالات فيه أربعة:

الأول: عدم اقتضاء الإطلاق التعجيل بوجه من الوجوه. و يكون مقتضاه نفي خصوصيتي التعجيل و التأجيل.

الثاني: انصراف الإطلاق إلى الإتيان به في السنة الاولى بنحو التقييد الموجب للبطلان عند التخلف.

الثالث: انصرافه إلى الإتيان به عاجلا بنحو الاشتراط الموجب للخيار عند التخلف.

الرابع: اقتضاء الإطلاق التعجيل بمعنى الحلول في مقابل الأجل على حد سائر المعاملات الواقعة على الاموال و المرتبطة بها، كالبيع. فان إطلاقه يقتضى حلول الثمن و الثمن و لذا يجوز لكل من المتعاملين مطالبة الآخر بماله بعد وقوع المعاملة، و كضمان الدين و نحوهما.

و الفرق بين هذا الوجه و سابقه إن سابقه يتضمن دعوى انصراف الإطلاق إلى التعجيل.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٣٢

.....

أما هذا الوجه، فلا يتضمن شيئاً من ذلك، بل يرجع إلى تطبيق قاعدة حق المطالبة بالمال لمالكه، فلاحظ. وقد عرفت أن دعوى الانصراف في باب الحج غير بعيدة لتعارف الاستئجار على الحج في السنة الأولى و هذا يصير منشأ لانصراف المطلق. كما عرفت أن الانصراف لو تم، فظاهره كون التعجيل مأخوذاً بنحو التقييد فتبطل الإجارة مع التخلف. و أما الوجه الرابع، فهو غير صحيح فيما نحن فيه و إن سلم في باب الأعيان المالية. و ذلك لأن العين المالية كالدار أو الكتاب أو الدينار أو غيرها ذات واحدة في مختلف الزمن و لا يوجب إختلاف الزمن تخصصاً فيها، فإن العين في هذا اليوم نفسها في اليوم الآخر و ليست فرداً مغايراً لها في اليوم الآخر. و عليه فهي لا تقبل التقييد بزمن دون آخر، فلا معنى لأن يكون موضوع الملكية هو الكتاب في هذا اليوم.

نعم، تقييد نفس الملكية بالزمن المعين له وجه و هو غير ما نحن فيه.

و عليه، فإذا كان متعلق الملكية هو الذات من دون تقييد لها بزمن معين.

فبمجرد وقوع المعاملة على العين تدخل في ملك المشتري أو البائع، فيكون له حق المطالبة بها.

و الأمر في الاعمال يختلف عنه في الأعيان، إذ الأعمال تتفرد بالزمان، فالعمل في هذا اليوم غيره في غيره و في السنة غيره في السنة الأخرى، فهي قابلة للتقييد بالزمان، فبوقوع المعاملة على العمل الخاص لا يستحق مالكه المطالبة به حالاً ما لم يظهر كون متعلق المعاملة هو العمل الحالي، إذ لم يثبت بدون ذلك أن ملكه هو العمل الحالي كى يحق له المطالبة به فعلاً.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٣٣

و لا يصح أن ينوب عن اثنين في عام (٨٩).

و بالجملة، موضوع حق المطالبة فعلاً هو المملوك و حيث إن الملك في باب الاعيان يتعلق بالعين من دون تقييد لها بزمن معين لعدم تعددها بالتقييد كان للمالك المطالبة بها في أى وقت شاء إذ هي محفوظة في مطلق الأزمنة.

و أما الاعمال، فهي تتعدد باختلاف الزمن، فالمطالبة الفعلية بالعمل تتوقف صحتها على كون المملوك هو العمل في الوقت الفعلي و بدونه لا يحق للمالك المطالبة به فعلاً، إذ لم يثبت ملكيته للعمل الفعلي. فلاحظ، فانه لا يخلو عن دقة.

(٨٩) هذا الحكم بالنسبة إلى الحج الواجب تام، لعدم الدليل على مشروعية مثل هذه النيابة، فيبطل العمل قهراً، لعدم وقوعه عنهما و لا عن أحدهما بعد كون الأصل عدم المشروعية و لا وقوعه له لعدم نيته ذلك.

و أما الحج المستحب، فيجوز الاتيان به عن متعدد، للنصوص «١» الدالة على جواز ذلك.

(١) - و هي النصوص المروية في «وسائل الشيعه» (ج ٨ / باب ٢٨: من ابواب النيابة)، لكن ظاهرها هو اشراك المتعدد في حجة نفس الشخص. و قد ادعى السيد الخوئي (معتمد العروة الوثقى، ج ٣: ص ١٠٥) القطع بعدم الخصوصية، بل ذهب إلى أن الحج عن الغير يسند إلى النائب، فقول السائل في رواية محمد بن اسماعيل: «كم اشرك في حجتى» تشمل الحج النيابة، و لا تختص بالحج عن نفسه.

و لكن الذى يظهر من مراجعة نصوص الباب إن الاسئلة كلها عن اشراك الغير في حج الإنسان عن نفسه فيكون قرينة على تعيين المراد في هذه الرواية، هذا مع أن السؤال فيها عن عدد من يشركه لا عن اصل مشروعية الاشراك. و عليه فلا اطلاق لها من حيث نوع الحج الذى يقبل الاشراك لأنها ليست في مقام البيان. فتدبر.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٣٤

و لو استأجره لعام صحَّ للأسبق (٩٠)، و لو اقترن العقدان، و زمان الايقاع، بطلا (٩١).

و عليه، فيجوز لشخصين استئجار رجل واحد للحج عنهما كما يجوز لشخص واحد استئجار واحد للحج عن نفرين كأبيه و أخيه.

(٩٠) لما تقدم، إنما الكلام في امكان تصحيح الثانية باجازه الأول و عدمه.

فقد يدعى امكانه، نظير ما لو آجر نفسه لشخص لعمل يوم ثم آجر نفسه لآخر لعمل ذلك اليوم، فانه تصح الاجاره الثانية باجازه الأول.

و فيه: وجود الفرق بين الموردین، فان الاجاره الثانية في المقيس عليه وقعت على ما هو ملك المستأجر الأول و هو منفعة اليوم المعين، فيكون الأجير في ايقاعه الاجاره فضوليا، فيكون للمستأجر الأول حق الامضاء، فتصح باجازه.

و ما نحن فيه ليس كذلك إذ ما هو ملك المستأجر الأول هو العمل عن المنوب عنه المعين و متعلق الاجاره الثانية ليس هو هذا العمل، بل هو العمل عن شخص آخر و هذا ليس بمملوك للمستأجر الأول كي يكون العقد فضوليا يصح باجازه، بل الاجاره الثانية وقعت على غير ملكه.

(٩١) اذ لا- يمكن تصحيحهما معا بعد أن لم يكن الزمان قابلا لعملين، فهو لا يقبل ملكيتين لانتفاء موضوعهما. و تصحيح أحدهما ترجيح بلا مرجح و التخيير مما لا مجال له. فيتعين البطلان.

و أما لو اختلف زمان الايقاع، فكان متعلق إحدى الاجارتين الحج في سنة

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٣٥

.....

و متعلق الاخرى الحج في سنة غيرها، فلا مانع من انعقاد الإجاريتين.

و قد استثنى في «المدارك (١)» ما إذا كان الحج المستأجر على إيقاعه في السنة الثانية فوريا و امكن استئجار من يأتي به في السنة الأولى، فإنه ذهب إلى بطلان الإجارة الثانية في هذا الحال.

و استقره صاحب الجواهر (٢)، فقال: «و إلا يشير بالنفي الى ما نحن فيه» فالأقرب بطلان المتأخر كما عن «الدروس (٣)».

أقول: الخصوصية التي يتعنون بها الحج كخصوصية حج الإسلام، أو النذرى، أو الاستجابى، أو غيرها:

تارة: تكون مأخوذة في متعلق الإجارة بأن يستأجره للإتيان بحج الإسلام بهذا العنوان، فيتعين على النائب قصدها حين العمل كي يتعنون عمله بها، لانها اخذت في متعلق الإجارة.

و اخرى: لا تكون مأخوذة في متعلق الإجارة كما هو الغالب، فإن الإجارة تقع على الإتيان بحج و لا يذكر للأجير نوع الحج ما لم يكن قصده معتبرا شرعا في مقام الامتثال. فيأتي الأجير بالحج و يحتسبه المستأجر بقصده عما في ذمته.

فعلى الثانى، لا- وجه لبطلان الإجارة الثانية، إذ متعلق الإجارة أصل الحج و هو مشروع في السنة الأخرى و الأجير لا يقصد الإتيان بالحج بالعنوان الذى اشتغلت به ذمه المستأجر في السنة الأولى كي يقال: أنه فات بفوات وقته، فلا معنى لقصده، بل يأتي بالحج بأمره الندبى و هو مشروع، فتصح الإجارة الثانية.

(١)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٣٦، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٩٤، الطبعة الاولى.

(٣)- الشهيد، محمد بن مكى: الدروس الشرعية، ج ١: ص ٣٢١، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٣٦

و اذا احصر تحلل بالهدى، و لا قضاء عليه (٩٢). و من وجب عليه حجان مختلفان كحجة الاسلام و النذر، فمنعه عارض، جاز أن يستأجر أجيرين لهما في عام واحد (٩٣).

و على الأول، إما أن يكون الحج المتخصص بالخصوصية المفروضة مقيدا بالسنة الاولى بنحو وحدة المطلوب بحيث لا يشرع في غيرها. و إما أن يكون مقيدا بها بنحو تعدد المطلوب، فيشرع في غيرها و لكن تجب المبادرة إليه فيها نظير حج الاسلام. فعلى الثاني، لا وجه لبطلان الإجارة الثانية لمشروعية متعلقها في السنة الثانية. نعم، على الأول تبطل لعدم مشروعيتها متعلقها في غير العام الأول، فلا معنى لإيقاع الإجارة عليه في غيره. فظهر أن الاجارة الثانية باطله في خصوص هذه الصورة و بطلانها واضح لا ريب فيه، فلا وجه للحكم به بعنوان الاستقراب؛ بل لا بد من الجزم به و نفى غيره. فلاحظ.

(٩٢) أما التحلل، فلما سيأتى في أحكام المحصور إن شاء الله تعالى.

و أما عدم القضاء، فلانفساخ الإجارة لو كانت معيّنة في سنة الحصر، فلا وجه لثبوت القضاء في ذمته. و مع اطلاقها يجب اتيان الحج في سنة أخرى إلا أنه ليس بعنوان القضاء، كما لا يخفى.

(٩٣) نفى في «الجواهر (١)» وجدان الخلاف فيه بيننا. و وجهه واضح، لكونهما

(١)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٩٣، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٣٧

و يستحب أن يذكر النائب من ينوب عنه باسمه، في المواطن كلها (٩٤).

عملين مختلفين ثابتين في الذمة و ليسا مرتبين شرعا كصلاتي الظهر و العصر. و انما يجب تقديم حجة الاسلام مع المباشرة لأجل كونها فورية و عدم التمكن من أداء حجين في زمان واحد و هذا المانع في الاستتابة مفقود.

و قد نسب إلى الشيخ «١»- بالنظر إلى قضية كلامه- أنه مع تقدم احرام غير حجة الاسلام ينصرف إلى حجة الاسلام و لو قصد غيرها. و هو لا- وجه له بعد وقوعهما في عام واحد، إذ الانصراف إلى الفرض لو ثبت فهو فيما لو أخل بالواجب. و لا دليل على لزوم وقوع حجة الإسلام سابقة على النذر، بل الثابت لزوم وقوعها في هذا العام لا غير. مع انه لا عبرة بالسبق في الإحرام بل لا بد أن يجعل المناط هو سبق في افعال الحج، إذ الاحرام من الشرائط. فتدبر.

ثم إنه لو التزم بالانصراف، فهل يستحق الاجرة المسماة أولا؟

وجه الاول: أنه جاء بمتعلق الإجارة و الانقلاب من الشارع.

و وجه الثاني: أنه لم يأت بالعمل المستأجر عليه بعد فرض الانقلاب خصوصا مع التفاته إلى تأخر احرام من استؤجر على أداء حجة الاسلام، و هذا هو المتجه، إذ ما استؤجر عليه لم يقع منه و لو لم يكن ذلك باختياره. فلاحظ.

(٩٤) جمعا بين ما دل «٢» بظاهره على الوجوب و ما هو نص في عدم الوجوب

(١)- بعد الفحص و التدقيق لم نعثر على المناسب بل ما يظهر من رأى الشيخ خلاف ذلك فليراجع «الخلاف» (ج ١: ص ٤٣١ م ٢٥٤)

و «المبسوط» (ج ١: ص ٣٢٥).

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٦: من ابواب النيابة، ح ١ و ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٣٨

و عند كل فعل من أفعال الحج و العمرة؛ و أن يعيد ما يفضل معه من الاجرة بعد حجه (٩٥). و أن يعيد المخالف حجه إذا استبصر (٩٦)، و إن كانت مجزية. و يكره أن تنوب المرأة إذا كانت صرورة (٩٧).
و قد تقدم.

أما نيّة النيابة، فلا يعتبر إخطارها في كل فعل، بل تكفي النيّة التفصيلية في بدء العمل بحيث يكون كل جزء منبعثاً عنها ارتكازاً، كما حقق في محلّه بالنسبة إلى كل عمل مركب تعتبر فيه النيّة.

(٩٥) تقدم الكلام في ذلك، فراجع.

(٩٦) الوجه في استحباب الاعادة رواية بريد العجلي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل حج و هو لا يعرف هذا الامر ثم منّ الله عليه بمعرفته و الدينونة به، أ عليه حجة الاسلام أو قد قضى فريضته؟ فقال: قد قضى فريضته و لو حج كان أحب إليّ (١)» و نحوها غيرها، فراجع.

(٩٧) قد عرفت دلالة بعض النصوص على عدم مشروعيتها في بعض الصور.

قمي، سيد محمد حسيني روحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسه الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلي)، طهران - إيران، اول، ١٤١٩ هـ ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ١، ص: ٣٣٨

و حملت على الكراهة لدعوى قصور سندها، فلا تكفي للتحريم.

و قد عرفت المناقشة في هذه الدعوى و لو سلّمت فينتى القول بالكراهة على ظهور اخبار «من بلغ» في اثبات الكراهة بما لا يعتبر من الاخبار.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢٣: من ابواب وجوب الحج، ح ١ و ٢ و ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٣٩

[مسائل ثمان]

[الأولى إذا أوصى أن يحج عنه و لم يعين الاجرة انصرف ذلك إلى اجرة المثل]

مسائل ثمان:

الأولى: إذا أوصى أن يحج عنه و لم يعين الاجرة، انصرف ذلك إلى اجرة المثل (٩٨). و تخرج من الأصل إذا كانت واجبة (٩٩)، و من الثلث إذا كانت ندبا (١٠٠).

(٩٨) لا يخفى أنه لو أمكنت الاستتابة بأقل من أجره المثل لزم و لم يصح الاستتابة بأكثر منه، إذ لا وجه له بعد ان كان الزائد عليه يرجع إلى الورثة، مع أن الظاهر من الوصية إرادة النحو المتعارف في مقام الاداء، كالتوكيل. و من الواضح انه لا يجوز الاداء بالزائد مع

التوكيل. و لذا فاطلاق الحكم بالانصراف إلى اجرة المثل لا يخلو عن مسامحة، إلا أن يقصد التحديد به من جهة نفى جواز دفع الزائد عليها لا من جهة نفى الزائد عليها و الناقص عنها.

ثم المراد من اجرة المثل ليس على حد المقصود منه في بعض الاعمال مما لها في العرف أجر معين قد يزيد و ينقص بلحاظ بعض خصوصيات العامل و غيرها. إذ ليس للحج أجر معين محدود، بل يختلف الافراد فيه غالباً. إذن فالمقصود منه ما كان مقدارا يتعارف دفعه للأجير و إن كان ذا مراتب لاختلاف الأجزاء و لكن يكون بحيث يكون الزائد عليه و الناقص عنه خلاف ما هو المتعارف في اجور النّواب للحج.

(٩٩) تقدم بيان ذلك و أن الروايات فيه واردة، فراجع.

(١٠٠) تقدم أنه مفاد النصوص - أيضا- و هو في الجملة مما لا كلام فيه و إنما فيما إذا توقف تحقق الحجة على بذل الثلث بكامله و كان ذلك زائدا على اجرة المثل.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٤٠

.....

و بعبارة اخرى: يقع البحث في ما اذا كانت اجرة الحج اكثر من اجرة المثل فهل يلزم دفعها، أولا؟

و ذهب صاحب الجواهر «١» إلى لزوم دفعها و لو استغرقت الثلث بكامله، فإنه بعد إن ذكر وجهي التردد، قال: «اللهم إلا أن يقال: إن اجرة المثل مع فرض الانحصار هي مقدار الثلث، بل لعل ذلك كذلك و إن كان من جهة فورية امتثال أمر الوصية مع إمكانه. ثم قال: و منه يتقدح وجوب بذل المال كله في حج الإسلام - مثلا- لو فرض توقف أدائه عليه و لو من جهة فورية التأديء».

و لا وجه لما ذكره قدس سره في كلا الموردین:

أما مورد الوصية بالحج الندبي، فلأن الظاهر هو الايضاء بالحج بالنحو المتعارف و هو ظاهر في تأديته بالاجرة المتعارفة، فمع زيادة الاجرة على المتعارف يكون الفرض خارجا عن متعلق الوصية، فلا معنى للاستدلال على بذله بلزوم اداء الوصية فورا. و أما دعوى كون اجرة المثل مع فرض الانحصار هي مقدار الثلث، فهي واضحة المنع بعد أن عرفت أن المقصود باجرة المثل هي الاجرة المتعارفة بلحاظ أجور النّواب و الظرف الخاص و نحو ذلك.

و أما مورد حج الاسلام، فلأن غاية ما يستدل به على الدعوى هو ظهور النصوص في كونه واجبا ماليا و بمنزلة الدين، فيلزم أدائه فورا بأي نحو كان.

و لكن النصوص و إن كانت ظاهرة في ذلك لكن ظاهرها أن الاداء العادي و المتعارف للحج كذلك، فلا يستثنى من الأصل سوى المقدار المتعارف من اجرة الحج فإنه الخارج عن متعلق حق الورثة لا غير.

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٩٧، - الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٤١

و يستحقها الأجير بالعقد (١٠١). فان خالف ما شرط (١٠٢)، قيل: كان له اجرة المثل، و الوجه أنه لا اجرة.

[الثانية من اوصى ان يحج عنه و لم يعين المرآت اقتصر على المرّة]

الثانية: من اوصى ان يحج عنه و لم يعين المرآت، فان لم يعلم منه إرادة التكرار، اقتصر على المرّة. و ان علم إرادة التكرار، حج عنه حتى يستوفى الثلث من تركته (١٠٣).

(١٠١) يعنى يتملكها بالعقد لانها مقتضاه. و هذا لا اشكال فيه.

و إنما الكلام فى جواز دفعها إليه قبل أداء العمل، فقد يدعى عدم جوازه و ان ملكها بالعقد، للاشتراط الضمنى الارتكازى لعدم لزوم التسليم قبل تسلّم المعوّض، كما هو الحال فى مطلق المعاوضات.

و هذه الدعوى صحيحة و مقتضاها انه لو سلم الوكيل الاجرة قبل أداء العمل كان ضامنا، لكن قد يدعى استثناء باب الاجارة على الحج، فان المتعارف دفع الاجرة للنائب قبل الحج، و هذا التعارف يصير قرينة على إلغاء الشرط الضمنى المأخوذ فى مطلق موارد المعاوضات. فالتفت.

(١٠٢) قد تقدم أنه ان كان الشرط مأخوذا بنحو التقييد و تشخيص متعلق الاجرة لم يستحق مع المخالفة الاجرة المسماة، لعدم ادائه متعلق الاجارة. و إن كان مأخوذا بنحو الاشتراط فى ضمن العقد، فللمستأجر الخيار مع التخلف. أما حديث استحقاق اجرة المثل و عدمه فله مجال آخر.

(١٠٣) هذا الحكم على طبق القاعدة، و قد علّله فى الجواهر «١» بان ظاهر

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣٩٨، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٤٢

.....

الاطلاق إرادة صرف الوجود، و هو يتحقق بالمرّة الواحدة، فيكتفى بها، إذ ما زاد على مقدار الوصية يرجع إلى الورثة فلا يجوز التصرف فيه. و منه يظهر عدم جواز أداء حجّتين عنه دفعة واحدة، إذ لا ملزم له بعد امكان الاكتفاء بالواحدة، فيكون حق الورثة فى المال بلا مزاحم.

و التحقيق: إن هذا الوجه لا يخلو عن اشكال، إذ اللفظ لا يدل إلا على نفس الطبيعة، أما كون المراد صرف وجودها أو جميع وجوداتها فهو مقتضى قرينة أخرى، و استفادة إرادة صرف الوجود من متعلق الأمر إنما هو لأجل غلبة ذلك فى مراداته بحيث يكون قرينة عامة على ذلك بخلاف مورد النهى، فإنه يستفاد إرادة جميع الوجودات.

و لا يمكن قياس مورد الوصية بمورد الأمر، إذ لم يثبت أن الغالب فى باب الوصية إرادة صرف الوجود، بل قد يوصى بالواحد و بالاثنتين و بالأكثر. فلا ضابطه للوصايا.

و عليه، فلا وجه لحمل كلامه على إرادة صرف الوجود.

نعم، حيث يشكك فى الوصية بالزائد على المرّة ينفى بالأصل و تكون المرّة قدرا متيقنا. و منه يظهر أنه لا وجه للآتيان بحجّتين فى سنة واحدة لعدم ثبوت الوصية بأكثر من الحجة الواحدة و مقتضى الأصل نفي الزائد عليها، فيكون المال للورثة. و هذا أوجه مما ذكره صاحب الجواهر لسلامته عن الإشكال. فتدبر.

و هكذا الحكم بلزوم التكرار مع العلم بإرادته فإنه حكم على طبق القاعدة عملا بمقتضى الوصية، و اللازم هو الآتيان بما علم إرادته من الافراد. هذا بالنظر إلى القاعدة الأولية فى كلتا صورتين.

و أما بالنظر إلى النصوص الخاصة، فقد ورد ما يوهم منافاته بظاهره

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٤٣

.....

للقاعدة. و هى روايات ثلاث:

الأولى: رواية محمد بن الحسن (الحسين)، أنه قال لأبى جعفر عليه السلام: «جعلت فداك قد اضطررت إلى مسألتك، فقال: هات،

فقلت: سعد بن سعد أوصى حجوا عنى مبهما ولم يسم شيئا ولا يدري كيف ذلك فقال: يحج عنه ما دام له مال «١».

الثانية: رواية محمد بن الحسين بن أبي خالد، قال: «سألت أبا جعفر عليه السّلام عن رجل: أوصى أن يحج عنه مبهما، فقال: يحج عنه ما بقي من ثلثه شيء «٢»».

الثالثة: رواية محمد بن الحسن الأشعري، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السّلام: جعلت فداك، إنى سألت أصحابنا عما أريد أن أسألك فلم أجد عندهم جوابا وقد اضطرتت إلى مسألتك وإن سعد بن سعد أوصى إلى فأوصى فى وصيته حجوا عنى مبهما ولم يفسر، فكيف أصنع؟ قال: يأتيك جوابى فى كتابك، فكتب: يحج ما دام له مال يحمله «٣»».

فإنه قد يدعى ظهور هذه الروايات فى لزوم التكرار و لو لم يعلم ارادته لكون المفروض فيها إبهام الموصى به؛ إلا انه لا بدّ من حملها على غير هذا الظاهر لوجوه:

الأول: ان لزوم التكرار مع كون الموصى فى الواقع قد أوصى بحجّه واحده و كان مراده الواقعى ذلك مستبعد جدّا. خصوصا بعد ملاحظة أن لزوم العمل بالوصية مرجعه فى الحقيقة إلى إضاء الوصية، و الجرى على طبقها، لا أنه حكم تعبدي محض.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٤: من ابواب النيابة فى الحج، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٢.

(٣) - الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: الاستبصار، ج ٤: ص ١٣٧ / باب ٨٤: ح ٥١٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٤٤

.....

الثانى: إن ظاهر السؤال عن حكمه الشرعى بلحاظ الفهم العرفى لا حكمه و لو كان تعبدا محضا.

الثالث: إن مثل هذا الحكم ينافى ما يظهر من القرآن الكريم من استثناء خصوص الوصية من الميراث، فإنه تعبد باستثناء غير ما أوصى به فى الواقع عند الشك فى مقصوده. و مثل هذا الحكم لو كان مقصودا لتعين صدوره بنحو الرواية عن الرسول صلى الله عليه وآله و نسبته إليه لا صدوره بنحو التعبد و التشريع، فانه يبعد جدّا أن يتحقّق ذلك من الامام الجواد عليه السّلام لعدم كون عصره مما يتلاءم مع حمل فكرة ثبوت حق التشريع لهم حتّى من قبل كثير من الشيعة. فصدور الأحكام منهم إنما هو بعنوان بيان الحكم الصادر و الثابت، فمثل هذا الحكم يناسب نقله عن الرسول صلى الله عليه وآله أو عن أمير المؤمنين عليه السّلام.

و بالجملة، فبملاحظة هذه الوجوه يحصل الجزم أو الاطمئنان بعدم إرادة ما هو الظاهر من لزوم التكرار مع الشك فى مقصود الموصى و لو كان يريد الحجّة الواحدة فى الواقع.

إذن، يتعين حملها على صورة ما إذا كان ظاهر الوصية و لو بلحاظ المتعارف إرادة التكرار. و سؤال الوصى لغفلته عن ذلك و عدم التفاته، أو لغير ذلك.

و يقرب الحمل على هذا المعنى التعبير بالمبهم الظاهر فى قابلية مضمون الوصية لمعنيين، فإنه يقرب كون متعلق الوصية ليس ذات الحج لعدم إبهامه، بل الحج المتعدد فيهم المراد منه، إذ المتعدد له مصاديق متعددة.

و على هذا، فيكون تعيين التكرار بمقدار الثلث - مع أنه قد يقال بلزوم الأخذ بالقدر المتيقن و نفي الزائد عليه بالأصل - إنما هو لاستظهار إرادة ذلك من نفس الوصية بالثلث - فإن ظاهر الوصية إرادة إخراج ثلثه - و ذكر الحج و عدم

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٤٥

[الثالثة إذا أوصى الميت أن يحج عنه كل سنة بقدر معين فقصر جمع نصيب سنتين و استؤجر به لسنة]

الثالثة: اذا وصى الميت أن يحج عنه كل سنة بقدر معين فقصر، جمع نصيب سنتين و استؤجر به لسنة، و كذا لو قصر ذلك أضيف إليه من نصيب الثالثة (١٠٤).

ذكر غيره فكانه أوصى بأن يحج عنه بثلته. و بهذا البيان تكون الرواية متكفلة للحكم المتفق مع القاعدة لورودها في صورة فهم إرادة التكرار من الوصية.

و منه يظهر أنه لا وجه لحمل الرواية على معان اخرى، كحملها على إرادة لزوم الحج إذا كان له مال فلا ظهور لها في التكرار. و التعبير بما دام له مال يطلق في مورد لا يراد فيه التكرار، بل يقصد به بيان عدم فوات العمل ما دام هناك مال يؤدي العمل به. و هذا الحمل لا يتلاءم مع الرواية الثانية و لذلك حملها البعض على إرادة بيان لزوم أداء الحج مما يبقى من الثلث بعد أداء غيره مما يوصى به.

و هذا الحمل غير صحيح، إذ لا وجه لتقديم الوصايا الاخرى على الحج مع التزامه فإن مقتضاه التخيير مع عدم الأهمية، و لم يفرض أهمية غير الحج من الوصايا.

و على أي حال، فالأمر سهل بعد ما عرفت حملها على ظاهرها بنحو لا يتنافى مع مقتضى القاعدة الأولى، فالتفت.

(١٠٤) الحكم في هذه المسألة تارة: بلحاظ مقتضى القواعد الاولى، و أخرى: بلحاظ الدليل الخاص.

أما الكلام بحسب القواعد الأولى، فتحقيقه: إن الاحتمالات الثبوتية في مراد المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٤٦

.....

الموصى متعددة و هي:

الأول: أن يكون مقصوده الحج في كل سنة و تقييده بالمبلغ المعين كان من جهة تخيله كفايته. و على هذا الاحتمال يلزم أن يضاف من الثلث على المبلغ المعين ما يؤدي به الحج لو كان لديه ما يزيد عليه.

الثاني: أن يكون مقصوده صرف هذا المبلغ المعين في الحج و تخيل أنه يكفي للحج في كل سنة. و على هذا الاحتمال يكون اللازم جمع مبلغ سنتين أو أكثر و يؤدي عنه الحج.

الثالث: أن يكون مقصوده الحج عنه في كل سنة بهذا المبلغ لكنه كان يتخيل أنه يكفي من الموضع الذي عينه. و على هذا الاحتمال يكون اللازم الحج عنه مما يمكن الحج به عنه.

الرابع: أن يكون مقصوده الحج عنه في كل سنة بهذا المبلغ و كان تعيينه كون الحج من البلد لأجل أفضليته، فتكون الوصية بنحو تعدد المطلوب. فمع عدم الامكان يحج عنه من الميقات.

الخامس: أن يكون مقصوده الحج عنه في كل سنة بهذا المبلغ من الموضع الخاص بحيث لو لم يف المبلغ بذلك لا يريد الحج.

هذا بحسب مقام الثبوت. أما مقام الإثبات، فليس لدينا ما يعين أحد الوجوه الخمسة، فلا وجه لما فرضه في «الجواهر» (١) أمرا مفروغا عنه و هو الاحتمال الثاني، فانه لم يتعرض إلى التشكيك و تعدد الاحتمالات.

و لو خيلنا نحن و ظاهر الوصية، فهو يرجح الخامس من الوجوه، و حينئذ فيقع الكلام في أن المبلغ هل يصرف في وجوه البر أو يعود ميراثا باعتبار عدم

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٤٠٠، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٤٧

.....

نفوذ الوصية فيه، فلا يكون مستثنى مما يرثه الوارث و يدخل تحت عموم «ما ترك الميت فهو لوارثه» (١).

قد يدعى أنه يصرف في وجوه البر، بتقريب: أن الموصى حين أوصى به في الحج كان نظره إيصال الخير إليه من هذا الطريق، فهو أوصى به في الحج لأنه مصداق من مصاديق البر والخير. فيكون للموصى مطلوبان أحدهما الصرف في البر والثاني تطبيقه على الحج، فإذا تعذر تنفيذ الثاني بقى الأول على حاله لا بد أن ينفذ.

و نظير ذلك ما يقال في الوقف الذي يتعذر صرفه على الموقوف عليهم من أنه لا يخرج عن الوقفية، بل يصرف في الأقرب فالأقرب إلى الموقوف عليهم أو في مطلق البر بدعوى تعدد المطلوب في قصد الواقف.

وهذه الدعوى لو تمت في الوقف فهي تتم فيما نحن فيه لكونهما من واد واحد، وتحقيقه في محل آخر إن شاء الله تعالى.

وهذا الكلام يتأتى أيضا لو التزم باحد الاحتمالات الأربعة الأول ولكن كان المبلغ قاصرا عن أداء الحج به بوجه من الوجوه، فانه يقع الكلام في صرفه في وجوه البر أو عوده ميراثا. هذا كله بحسب القواعد الأولية.

و أما بحسب النص، فقد ورد ما يعين الاحتمال الثاني وهو رواية ابراهيم بن مهزيار، قال: «كتب إليه على بن محمد الحصيني: أن ابن عمى أوصى أن يحج عنه بخمسة عشر دينارا في كل سنة وليس يكفى، ما تأمرنى في ذلك فكتب عليه السلام يجعل حجتين في حجة فان الله تعالى عالم بذلك» (٢). ونظيرها مكاتبة ابراهيم نفسه.

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٧/ باب ٣: من ابواب ولاء ضمان الجريرة، ح ٤ (مع اختلاف سير).

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ٣: من ابواب النيابة، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٤٨

[الرابعة لو كان عند انسان وديعة، و مات صاحبها و عليه حجة الاسلام]

الرابعة: لو كان عند انسان وديعة، و مات صاحبها و عليه حجة الاسلام، و عرف أن الورثة لا يؤدون ذلك، جاز أن يقطع قدر اجرة الحج فيستأجر به، لأنه خارج عن ملك الورثة (١٠٥).

ولكن الروايتين ضعيفتا (١) السنن و إن ادعى صحتهما بطريق آخر، فلا- اعتماد عليهما، كما أن دعوى أن عمل المشهور بها جابر لضعف سندها. مندفة:

بانه لو سلم جابرية عمل المشهور فهو لم يثبت، إذ لم يثبت أن التزام المشهور من جهة الرواية، بل يمكن أن يكون لاجل تخيلهم أنه مقتضى القاعدة، كما ذهب إليه في «الجواهر» (٢) مستظها ذلك من الوصية. فالمرجع هو القاعدة الأولية.

(١٠٥) تحقيق الكلام في هذه المسألة على طبق القواعد الأولية: إن الميت إذا مات كان حق التصرف في أمواله لاداء ما عليه من الديون بيد الورثة، سواء قلنا بانتقال المال إليهم بمجرد الموت و تعلق حق للغرماء فيه من قبيل الشركة في المالية أو غيره من أنحاء تعلق الحق. أو قلنا: بعدم انتقاله إليهم إلا بعد تنفيذ ما عليه و أدائه. فانه لا يستشكل أحد في أن حق التصرف بيدهم و ليس لاحد غيرهم حق فيه بدون إذنهم، فان السيرة العملية على ذلك بلا ريب. و عليه فليس للدعوى التصرف بالمال باداء الحج منه من دون مراجعتهم.

نعم، لو فرض امتناعهم من أداء الحج عن الميت و عدم مبالا-تهم بإبراء ذمته، كان له التصرف بالمال في أداء الحج باذن الحاكم الشرعى، لما هو المتسالم

(١)- لعله لاجل ابراهيم، و هو من رجال كامل الزيارات.

(٢)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٤٠١، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٤٩

.....

عليه من أن الحاكم ولى الممتنع، فله الحق حينئذ في التصرف بالمال أو الاذن فيه لامتناعهم فهو وليهم.

و مع فقد الحاكم أو تعذر الوصول إليه و الاستئذان منه ليس له التصرف، إذ لم يثبت كون أداء الحج من الامور الحسبية التى يعلم من الشارع إرادة تحققها على كل حال، فيقوم بها مع فقد الحاكم غيره. بل نحن صححنا تصرف الحاكم فيما نحن فيه بما دل على أن الحاكم ولى الممتنع، و لا وجه للتعدى منه الى غيره لعدم الدليل.

ثم إن الرجوع الى الحاكم و التصرف فى المال باذنه إنما يجوز فى فرض إحراز امتناع الورثة، فإنه لا يجوز دفع المال إليهم، لأنه تفويت لحق الغير، أما مع عدم إحرازه فلا ولاية للحاكم لعدم ثبوت امتناعهم بعد، إذ لا موضوع له قبل دفع المال إليهم، كما أنه لا يحرز كون دفع المال تفويتا كى يجب حفظه من باب وجوب حفظ المقدمة المفوتة.

و هكذا الحال لو أحرز عدم أدائهم الحق لا-لامتناع منهم، بل لانكارهم وجوب الحج عليه، أو لكون الوارث لا يعلم بالحال و غافلا عنه، كما لو كان طفلا. إذ لا يصدق الممتنع على الوارث فى هذه الحال، فلا ولاية للحاكم عليه.

و بالجملة، فى المورد الذى يتنجز عليه التكليف بحسب الموازين الخارجية و لا-يؤدى الحق يكون ممتنعا. أما لو لم يكن التكليف منجزا عليه فى نظر الناس و لو كان منجزا عليه واقعا كأن يعلم بثبوت الحج فى ذمة الميت لكنه ينكر ذلك و لا بينة تثبته، لا يصدق عليه الممتنع، فلا ولاية للحاكم الشرعى عليه.

هذا حكم المسألة و منه يظهر أن الحكم يسرى فى غير الحج من الديون، كما يسرى فى غير الوديعه من الأموال الموجودة لدى الحى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٥٠

.....

و أما بحسب النص، فقد استدل على الدعوى برواية بريد العجلي، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «سألت عن رجل استودعنى مالا و هلك و ليس لولده شىء و لم يحج حجة الاسلام. قال: حج عنه و ما فضل فأعطهم (١)».

و هذه الرواية بظاهرها أجنبية عن محل الكلام، إذ هى ظاهرة فى السؤال عن ترجيح الورثة الذى لا يملكون شيئا على الحج و دفع المال إليهم، و هذا لا يرتبط بما نحن فيه.

نعم، ورد فى «الجواهر (٢)» روايتها بنحو آخر، فقد جاء بدل «ليس لولده شىء»، «و ليس لولده علم بشىء»، فتكون مرتبطة بما نحن فيه. و حينئذ فالمراد:

إن كان أنه ليس لولده علم بالوديعه- كما هو الظاهر- كان الحكم باداء الحج مطلقا غير مقيد بامتناع الوارث و عدمه، و كون الامتناع ناشئا عن إنكار وجوب الحج، أو عن عدم مبالا-تهم به، مع اعترافهم بوجوبه، و مثل هذا الحكم على إطلاقه مما لم يلتزم به أحد.

و إن كان المراد أنهم لا يعلمون بثبوت الحج فى ذمته بضميمة أن نحو إثباته مشكل، فيلزم من إعطاء المال إليهم تضييع الحق، كان الحكم بادائه ليس بتلك السعة بل هو مقيد بهذه الصورة.

لكنه فرض فى فرض، فان ثبوت هذه الرواية بهذا النحو مشكل بعد روايتها فى «الوسائل» و غيرها من كتب الحديث و الفقه بالنحو

الأول، و لو ثبت إرادة هذا المعنى المخالف للظاهر لا دليل عليه، و المعنى الأول لا يلتزم به أحد بإطلاقه. فتدبر.

(١) - وسائل الشيعه، ج ٨ / باب ١٣: من ابواب النيابة، ح ١.

(٢) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٤٠٢، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٥١

[الخامسة إذا عقد الإحرام عن المستأجر عنه، ثم نقل النية إلى نفسه لم يصح]

الخامسة: إذا عقد الإحرام عن المستأجر عنه، ثم نقل النية إلى نفسه لم يصح. فإذا اكمل الحجة وقعت عن المستأجر عنه، و يستحق الاجرة. و يظهر لى أنها لا تجزى عن أحدهما (١٠٦).

(١٠٦) الكلام يقع تارة: فى نقل نية الإحرام فى الأثناء. و اخرى: فى نقل نية أعمال الحج بعد الاحرام.

أما نقل نية الإحرام فى الأثناء، فهى توجب عدم صحة الاحرام عن المنوب عنه، كما لا يصح عن النائب نفسه.

و تحقيق ذلك: أن حقيقة العمل النيابى - كما مر - إما إتيان العمل بتنزيل نفسه منزلة المنوب عنه، و إما إتيان ما هو وظيفة الغير، و إما إتيان العمل و إهداء ثوابه إلى الغير. و هو على الأولين مغاير للعمل غير النيابى، و على الثالث و إن لم يكن مغايراً لعدم اشتماله على خصوصية زائدة، لكن من قيام الدليل على قصد النيابة بالعمل و عدم كفايته عن النائب يعلم بانه يكون متعلقاً لأمر غير الأمر الذى يتوجه للنائب باتيان العمل عن نفسه.

و عليه، فإن أحرم بنية غيره و عدل فى الأثناء بنيته لم يقع الاحرام عنه، لأن ما تقدم منه إما عمل آخر غير إحرامه و إما قصد به امتثال أمر آخر غير الأمر المتوجه إليه.

كما أنه لا يقع عن المنوب عنه لاعتبار استمرار القصد، فمع انتفائه ينتفى، و يكشف ذلك عن عدم انعقاد الإحرام من الأول عن المنوب عنه لأنه مراعى بالتمام، و ثبوت بعض أحكام الاحرام لا ينافى إحلاله واقعا. و قد قيل فى تصحيح وقوعه عن المنوب عنه وجهان:

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٥٢

.....

الأول: أن نقل النية إذا كان فاسداً لا يؤثر شيئاً و المفروض فساد النقل فى الأثناء.

وفيه: أنه يعتبر استمرار القصد، فمع التبدل كما لا يقع عن النائب لا يقع عن المنوب عنه.

الثانى: ما فى «الجواهر» (١) من أن المستأجر يملك ما يقع من المستأجر من العمل، فوقعه عن المنوب عنه قهرى، فهو كالأجير الخاص الذى يملك المستأجر ما يقع منه من عمل.

وفيه: أن الاجارة المستلزمة لملكية المستأجر عمل الأجير و لو مع عدم نيته له غير ثابتة إلا فى موردين:

أحدهما: ما لو كانت الاجارة على العمل بلحاظ أثر خاص فى العين المملوكة للمستأجر، فانه يقع للمستأجر و لو قصد الاجير الاتيان به لغيره، كخياطة ثوبه و صياغة خاتمه.

و الآخر: ما لو كان غرضه تحقق العمل بأى وجه اتفق، كما لو نذر كنس المسجد أعم من المباشرة و التسبيب. فلو آجر شخصاً لکنسه، فقصد الأجير الكنس نيابة عن غير المستأجر فانه تبرأ ذمته و يتحقق الامتثال، إذ لم يعتبر فى الكنس شيئاً زائداً عليه، فلم يؤثر القصد فى

شىء.

و ما نحن فيه ليس كذلك، إذ لم يثبت أن الاجارة في باب الحج من قبيل أحد هذين الموردين، مع أن المطلوب فيه هو إتيان العمل بقصد النيابة عن الغير. فمع تبديل النية لا يكون المأتي به هو المستأجر عليه، بل هو عمل آخر لاختلاف القصد المفروض تأثيره، فهو نظير ما لو عمل النائب عملاً غير الحج.

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٤٠٤، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٥٣

[السادسة إذا أوصى أن يحج عنه و عين المبلغ، فإن كان بقدر ثلث التركة أو أقل صح]

السادسة: إذا أوصى أن يحج عنه و عين المبلغ، فإن كان بقدر ثلث التركة أو أقل صح، واجبا كان أو مندوبا. وإن كان أزيد و كان واجبا و لم يجر الورثة، كانت اجرة المثل من أصل المال، و الزائد من الثلث. و إن كان ندبا صح عنه من بلده، إن احتمل الثلث. و إن قصر حج عنه من بعض الطريق. و إن قصر عن الحج حتى لا يرغب فيه أجير، صرف في وجوه البر، و قيل: يعود ميراثا (١٠٧). و أما صحة وقوع الحج عن نفسه لو فرض صحة الإحرام عن المنوب عنه بدعوى عدم اعتبار استمرار القصد في الاحرام. فقد تقرب: بأن الاحرام مأخوذ شرطا للحج لا- جزء و المفروض تحققه. فهو نظير ما لو توضع عن نفسه و صلى عن الغير لحصول الطهارة و هي مستمرة.

و لكنه يدفع: بأنه يعتبر في الحج النيابة مقيد بالاحرام المقصود به النيابة عن الغير، كما أن الحج الشخصي مقيد بالاحرام المأتي به بداعي امتثال أمر نفسه فالشرط هو حصه معينة. و المفروض أن الاحرام وقع عن الغير، فلا يصح الحج عن نفسه للاخلال بشرطه، فشرطية الاحرام تختلف عن شرطية الطهارة من هذه الجهة. و أما صحة وقوع الحج عن غيره مع قصده امتثال أمر نفسه، فلا وجه لها بعد لزوم قصد النيابة في صحة العمل عن المنوب عنه. فلاحظ.

(١٠٧) تحقيق الكلام في المسألة بايقاع البحث في جهات:

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٥٤

.....

الجهة الأولى:

أنه لو عين الأجير، فهل يلزم الأجير القبول، أو لا؟

قد يقال بلزوم قبوله بدعوى: أنه وصى إذ الخطاب متوجه إليه حقيقة و لا يجوز للوصى الرد. و فيه:

أولا: انكار أنه وصى، فان الظاهر توجه الخطاب إلى الوصى باستئجار زيد- مثلا.

و ثانيا: لو سلم كونه وصيا، فلا يجب عليه القبول، إذ لا دليل على لزوم قبول الوصى مطلقا، بل الدليل على خلافه، إذ لا اشكال في عدم لزوم قبول وصيته بالحج عنه تبرعا و نحو ذلك. بل المقدار المتيقن من موارد لزوم قبول الوصية هو الوصية بما يرتبط بالتصرف فيما للموصى السلطنة عليه من ماله و نفسه. أما ما لا يرتبط بذلك كما فيما نحن فيه فلا يلزمه القبول. نعم، لو قبل الأجير المعين لم يكن له الرد بعد ذلك- كما هو ثابت مقرر في باب الوصية-.

الجهة الثانية:

أن الاجرة المعينة تخرج من أصل المال إن كان الحج واجبا أو خصوص حجة الاسلام- على الخلاف السابق في أن خروج اجرة الحج من أصل المال يختص بحج الاسلام أو يعم كل حج واجب-.

نعم، إذا زادت عن اجرة المثل كان الزائد من الثلث. وإن كان ندبا خرجت من الثلث إن لم يجز الورثة. وإن قصر المبلغ و كان الحج واجبا وجب تكميله من الأصل بمقدار لا يزيد على اجرة المثل كما مرّ سابقا. ولو قصر بحيث لا يمكن أداء الحج منه و لا من غيره فقد مرّت الاحتمالات فيه في المسألة الثالثة.

الجهة الثالثة: لو قصر المبلغ عن أداء الحج بأى وجه من الوجوه، فهل المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٥٥

[السابعة إذا أوصى في حج واجب غيره قدّم الواجب]

السابعة: إذا أوصى في حج واجب غيره، قدّم الواجب. فإن كان الكل واجبا وقصرت التركة، قسمت على الجميع بالحصص (١٠٨).

[الثامنة من عليه حجة الاسلام و نذر اخرى، ثم مات بعد الاستقرار، اخرجت حجة الاسلام من الأصل، و المنذورة من الثلث]

الثامنة: من عليه حجة الاسلام و نذر اخرى، ثم مات بعد الاستقرار، اخرجت حجة الاسلام من الأصل، و المنذورة من الثلث. و لو ضاق المال إلّا عن حجة الاسلام، اقتصر عليها و يستحب ان يحجّ عنه النذر، و منهم من سوى بين المنذورة و حجة الاسلام فى الإخراج من الأصل، و القسمة مع قصور التركة، و هو أشبه. و فى الرواية: ان نذر أن يحجّ رجلا، و مات و عليه حجة الاسلام، اخرجت حجة الاسلام من الأصل، و ما نذره من الثلث، و الوجه يصرف فى وجوه البرّ أو يعود ميراثا؟ و قد تقدم الكلام فى ذلك فى المسألة الثالثة فلا نعيد.

هذه هى جهات المسألة التى ينبغى البحث عنها، فلا وجه لتكثير الأقسام كما ورد فى «المدارك» (١) و نقله فى «الجواهر» (٢) عنه.

(١٠٨) تقدّم الكلام فى ذلك فى تراجم الحج مع الغرماء و عرفت أنه لا وجه للتقسيم فراجع.

(١) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٤٨، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٤٠٦، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٥٦

التسوية لأنهما دين (١٠٩).

المقدمة الثالثة: فى أقسام الحج

إشارة

و هى ثلاثة (١١٠): تمتع، و قران، و افراد.

(١٠٩) أما خروج حجة الاسلام من الأصل، فلما تقدم من ورود النصوص فيه. و أما إخراج المنذورة من الثلث، فلما تقدم من ورود الروايات بذلك الواردة فى نذر الإحجاج بناء على إلغاء الخصوصية و تعميمها لنذر الحج و إلا فلا دليل على لزوم قضاء المنذورة، فلا موضوع للبحث.

و لو لم يكف المبلغ إلا الحجة الاسلام قدمت على حجة النذر لا مكان دعوى قصور دليل لزوم قضاء المنذور عن شمول مثل هذه الصورة، لعدم إطلاقه من هذه الجهة، فلا يتجه القول بالتقسيط، كما لا وجه للتخيير بدعوى تحقق التزام بينهما، لعدم وصول النوبة إليه بعد ما عرفت.

نعم، إذا أمكن الإتيان بهما من الميقات، فقد يدعى تعين ذلك بلا- توقف. و هو مبني على فهم لزوم قضاء المنذور في مثل هذه الصورة و هو مشكل. و قد تقدم منّا إنكار دلالة الروايات على لزوم قضاء المنذور. و الأصل ينفى تبعاً لصاحب المدارك «١». فلاحظ و تدبر و الله وليّ التوفيق. (١١٠) كما تدل عليه النصوص المتعددة، فمنها: رواية معاوية بن عمار «٢»:

(١)- العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٥٤، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ١: من ابواب اقسام الحج، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٥٧

[التمتع]

أما التمتع:

فصورته: أن يحرم من الميقات بالعمرة التمتع بها، ثم يدخل بها مكة، فيطوف سبعا بالبيت، و يصلى ركعتيه بالمقام. ثم يسعى بين الصفا و المروة سبعا، و يقصر.

ثم ينشئ احراماً آخر للحج من مكة يوم التروية على الأفضل، و إلا بقدر ما يعلم أنه يدرك الوقوف؛ ثم يأتي عرفات فيقف بها إلى الغروب، ثم يفيض إلى المشعر فيقف به بعد طلوع الفجر، ثم يفيض إلى منى، فيحلق بها يوم النحر، و بذبح هديه، و يرمى جمرة العقبة.

ثم إن شاء أتى مكة ليومه أو لغده، فطاف طواف الحج و صلى ركعتيه، و سعى سعيه، و طاف طواف النساء، و صلى ركعتيه، ثم عاد إلى منى لرمى ما تخلف عليه من الجمار.

و إن شاء أقام بمنى حتى يرمى جماره الثلاث يوم الحادي عشر، و مثله يوم الثاني عشر، ثم ينفر بعد الزوال. و إن أقام إلى النفر الثاني، جاز أيضاً. و عاد إلى مكة للطوافين و السعى.

و هذا القسم فرض من كان بين منزله و بين مكة اثنا عشر ميلاً فما «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الحج ثلاثة أصناف حج مفرد و قران و تمتع بالعمرة الى الحج و بها أمر رسول الله صلى الله عليه و آله و الفضل فيها و لا تأمر الناس إلا بها».

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٥٨

زاد من كل جانب، و قيل: ثمانية و أربعون ميلاً (١١١)،

(١١١) البحث في حج التمتع في جهتين:

الأولى: هل أنه فرض تعييني على البعيد عن مكة بالمسافة المعيّنة، أو انه فرض تخييري، فيجوز للبعيد الإتيان بغيره.

الثانية: في تحديد مقدار البعد عن مكة المعتبر في مشروعية حج التمتع.

أما الجهة الأولى:

فقد ادعى الإجماع على أنه فرض تعييني على النَّائِي عن مكَّة لا يجوز له العدول منه إلى غيره إلا لضرورة. فقد حكى في «المدارك (١)» عن «التذكرة (٢)» هذا المضمون، كما حكى: عن «المنتهى (٣)»: «انه مذهب فقهاء أهل البيت». و استدل علماؤنا قدس سرهم بالآية و الروايات الكثيرة مستظهرين منها ذلك بنحو لا يقبل التشكيك. لكن التحقيق عدم دلالة الآية و الروايات على المدعى و بعض الروايات لا يخلو عن غموض. أما الآية، فهي قوله تعالى: فَإِذَا أَمَّنْتُمْ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامًا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةَ إِذٍ رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ

(١)- العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٥٨، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢)- العلامة الحلبي، الحسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء، ج ١: ص ١٦٩، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٣)- العلامة الحلبي، الحسن بن يوسف: منتهى المطلب، ج ٢: ص ٦٥٩، طبعة الحجرية.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٥٩

.....
كامله ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام ... (١).

و لا يخفى أن صدرها غير ظاهر في الالتزام بحج التمتع، بل ذكر بنحو الموضوع لوجوب الهدى. هذا مع أنه قد يدعى بعدم ظهوره في عمره التمتع، بل هو ظاهر في الانتفاع بالعمره - يعنى بثوابها إلى وقت الحج - فالمراد به: من جاء بالعمره و استمر إلى وقت الحج متمتعاً بثوابها. فلا ترتبط بما نحن فيه اصلاً. و قد فسرت بذلك حملاً للفظ التمتع على معناه اللغوي لا الاصطلاحى.

و أما ذيلها أعنى قوله تعالى: ذَلِكَ لِمَنْ ... فهو بحسب ظهوره الأولى إشارة إلى الحكم بلزوم الصوم أو التفريق المذكور و أنه يختص بمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام، و لو سلم أنه يرجع إلى قوله فَمَنْ تَمَنَّعَ ... بدعوى أن «ذَلِكَ» إشارة إلى البعيد فيناسب لرجوعه إلى الصدر، فلا ظهور له في تعيين التمتع على النائى، بل هو ظاهر في اختصاص مشروعية التمتع بالنائى و عدم مشروعيته لغيره. مع أن الالتزام به ينافى ما ورد في بعض النصوص «٢» من جواز التمتع للمكى لو خرج الى ما قبل الميقات. هذا بالنظر الى نفس الآية مع قطع النظر عن النصوص.

و أما النصوص، فهي و إن كانت ظاهرة بدوا في الالتزام بحج التمتع، ك:

رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «دخلت العمره في الحج إلى يوم القيامة لأن الله تعالى يقول: فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فليس لأحد إلا أن يتمتع لأن الله أنزل ذلك في كتابه و جرت به السنة من

(١)- سورة البقرة، ٢: ١٩٦.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ٧: من أبواب اقسام الحج.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٦٠

.....

رسول الله صلى الله عليه و آله (١).

و روايته 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 و قال الناس رأينا رأينا و يفعل الله بنا و بهم ما أراد (٢)».

و رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من حج فليتمتع إنا لا نعدل بكتاب الله و سنة نبيه (٣)». و غير ذلك من النصوص، فان ظاهر قوله عليه السلام: «دخلت العمرة في الحج» و «ليس لأحد إلا أن يتمتع» و «تمتع» و «فليتمتع» هو لزوم التمتع و تعيينه.

لكن الشيء الملحوظ في هذه النصوص و غيرها أنها واردة في مقام بيان ما يستفاد من الآية و تعليل الحكم بها، و قد عرفت أن المستفاد من الآية لا يزيد على أصل مشروعية حج التمتع لا لزومه.

و لا يمكننا أن ندعى أن التعليل يرجع إلى التعبد بالمراد بالآية و كشفهم (عليهم السلام) عن المراد الواقعي و ان لم يكن ظاهرا من الكلام. و ذلك لان ظاهر تعليلهم بالآية و بيان ثبوت الحكم في القرآن، بل صريح ذلك هو الاحتجاج على العامة و إلقاء الحجة عليهم في إنكارهم حج التمتع تبعا لتحريم عمره، و بيان أنهم تركوا القرآن و السنة و عملوا برأيهم. و من الواضح أنه إنما يصح الاحتجاج عليهم بما هو ظاهر من القرآن - إذ لا يعترف العامة بثبوت حق التشريع و التعبد للأئمة الأطهار عليهم السلام مع أنه لا معنى للاحتجاج مع ذلك - و قد

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٣: من أبواب اقسام الحج، ح ٢.

(٢) - المصدر، ح ٣.

(٣) - المصدر، ح ١٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٦١

.....

عرفت أن الآية لا ظهور لها في أكثر من مشروعية حج التمتع لا الالتزام به.

إذن، فهذه الروايات و غيرها بقرينة ورودها مورد الاحتجاج لا تكون ظاهرة في أكثر من مشروعية التمتع دون الالتزام به، فالمراد من «دخلت العمرة في الحج» أنها شرعت فيه لا أنها لازمة فيه.

و أما الأمر به، فهو لا يدل على الالتزام بعد وروده مورد توهم الحظر و عدم المشروعية. مع أن رواية معاوية بن عمار لا ظهور لها في الوجوب بعد عموم الموضوع للحج الواجب و المنسوب.

و أما التأكيد عليه، فيمكن أن يكون لأجل التأكيد على مشروعيته أو لأجل أفضليته، كما ورد في رواية معاوية، عن الصادق عليه السلام - في حديث - قال: «التمتع أفضل الحج و به نزل القرآن و جرت السنة».

و قد يستدل على الوجوب برواية معاوية بن عمار «١» عن أبي عبد الله عليه السلام الواردة في بيان كيفية حج النبي صلى الله عليه و آله بعد الهجرة بعشر سنين و هي رواية مفصلة نذكر منها محل الحاجة: «... ثم خرج (يعني النبي صلى الله عليه و آله) حتى أتى المسجد الذي عند الشجرة فصلّى فيه الظهر و عزم (أحرم) بالحج مفردا و خرج حتى انتهى إلى البيداء عند الميل الأول، فصفّ الناس له سمطين فلّبي بالحج مفردا و ساق الهدى ثم انحدر إلى المروة حتى فرغ من سعيه ثم أتى جبرئيل و هو على المروة فأمره أن يأمر الناس أن يحلّوا إلا - سائق هدى ... فلما وقف رسول الله صلى الله عليه و آله بالمروة بعد فراغه من السعي أقبل على الناس بوجهه، فحمد الله و أثنى عليه، ثم قال: «إن هذا جبرئيل (و أوما بيده إلى خلفه) يأمرني أن آمر من لم يسق هديا أن يحلّ...»، فقال له سراقه بن مالك بن خثعم الكنانى: «يا رسول الله، علمنا ديننا كأنما

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢: من أبواب اقسام الحج، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٦٢

.....

خلقنا اليوم فهذا الذى 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» وقال:

«دخلت العمرة فى الحج إلى يوم القيامة ... الحديث».

وقد وردت فى حكاية هذه الواقعة روايات متعددة:

وفى بعضها أن الناس أحرموا بالحج لا ينون عمرة ولا يدرون ما المتعة، إلا أن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله أمرهم أن يحلوا ويجعلوها عمرة.

وفى بعضها أن جبرئيل نزل عليه بهذه الآية: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ «١»، فقال صلى الله عليه وآله: دخلت العمرة فى الحج هكذا إلى يوم القيامة و شبك أصابعه.

وفى بعض آخر أنه نزل قوله تعالى: فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ.

وعلى كل، فالذى يستظهر من هذه النصوص وجوب التمتع، لظهور لفظ:

«الأمر» فى الوجوب، وقوله صلى الله عليه وآله: «دخلت العمرة فى الحج إلى يوم القيامة».

ولكن هذه الواقعة المروية لا تخلو عن غموض، فإن الحج المأتى به ...

إن كان حج قران بالمعنى المعروف لدى العامة اليوم وهو الاتيان بالحج والعمرة بنية واحدة مع عدم الاحلال بينهما، لم يكن معنى لترتيب دخول العمرة فى الحج على الأمر بالاحلال، إذ العمرة ثابتة وقد أتى بها، والاحلال لا يلزم وجوبها.

وإن كان المأتى به حج أفراد، فتقديم السعى على الحج قد لا يلتزم به والطواف محل كلام، والظاهر أن المسلمين جاءوا بالكل بعنوان الفريضة لا الاستحباب.

(١) - سورة البقرة، ٢: ١٩٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٦٣

.....

لكن يمكن أن يدعى أن الحج كان أفرادا، وتقديم السعى لا مانع منه، فبعد الفراغ أمرهم النبى صلى الله عليه وآله بالاحلال وجعلها عمرة، فكان ذلك منشئا للسؤال عن أن هذه العمرة المترتبة على الاحلال هل هى وظيفة هذا العام أو إلى الأبد، فأجاب صلى الله عليه وآله بانها إلى الأبد وقد دخلت فى الحج إلى يوم القيامة.

لكن لا ظهور له فى الوجوب لوجهين:

أحدهما: جواز العدول من الافراد إلى التمتع اختيارا، فلعل العدول كان لجوازه لا للزومه. نعم، لو لم يكن العدول جائزا إلا فى حال الضرورة دلّ العدول فيما نحن فيه على لزومه وإلا لم يكن جائزا.

الثانى: أنه من المقطوع به أنه كان فى المسلمين الذين حجوا مع الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله فى هذه الواقعة من أتى بحجة الاسلام. ومن الواضح أن التمتع لو سلم وجوبه، فهو لخصوص من لم يحج حجة الاسلام، أما الحج الندبى فيجوز فيه جميع الاقسام. و عليه فأمره بالعدول لا يمكن أن يكون إلزاميا لشموله من لا يكون الحكم فى حقه واجبا قطعا.

وبالجملة، لا ظهور فى هذه الرواية فى الوجوب.

ويتحصل لدينا: أنه لا نستطيع فهم الوجوب التعيينى من الآية الكريمة والروايات، بل المقدار المتيقن والظاهر منها هو مشروعية حج التمتع لا غير.

الجهة الثانية:

في حد البعد المعتبر في مشروعية أو وجوب حج التمتع. وفيه قولان:

الأول: أنه اثنا عشر ميلا من كل جانب من مكة.

الثانية: أنه ثمانية و أربعون ميلا من كل جانب منها.

و يتمسك للأول بوجوه:

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٦٤

.....

الأول: أن الحكم في الآية الكريمة معلق على غير الحاضر و هو المسافر، إذ يقابل الحاضر المسافر و حدّ السفر أربعة فراسخ و هي اثنا عشر ميلا.

الثاني: الاصل، فان الدليل دل بإطلاقه على لزوم حج التمتع و القدر المتيقن خروجه من الدليل ما بعد بمقدار اثني عشر ميلا، فيبقى الباقي تحت إطلاق الدليل.

الثالث: وجود ما دل على أن حد البعد ثمانية عشر ميلا، فهو ينفي ما دل على أن حده ثمانية و أربعون لدلالته على المشروعية ما بين الثمانية عشر و الثمانية و الأربعين ميلا.

فيثبت القول بالاثني عشر ميلا- للاجماع المركب و يحمل الثمانية عشر على التقريب و الثمانية و الاربعون على التلفيق من الجهات الاربع.

و أما القول الثاني، فيتمسك له بالروايات الدالة عليه، ك:

رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام قول الله عز و جل في كتابه: ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، قال: يعنى أهل مكة ليس عليهم متعة، كل من كان أهله دون ثمانية و أربعين ميلا ذات عرق و عسفان كما يدور حول مكة فهو ممن دخل في هذه الآية و كل من كان أهله وراء ذلك فعليهم المتعة «(١)».

و روايته الاخرى عنه عليه السلام، قال: «سألته عن قول الله: ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ قال: ذلك أهل مكة ليس لهم متعة و لا عليهم عمرة، قال: قلت: فما حد ذلك؟ قال: ثمانية و أربعين ميلا من جميع نواحي مكة دون عسفان و دون ذات عرق «(٢)».

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٦: من أبواب أقسام الحج، ح ٣.

(٢)- المصدر، ح ٧.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٦٥

.....

فان هاتين الروايتين ظاهرتان بل صريحتان في كون الحد ثمانية و أربعين ميلا، فما زاد من كل جانب كذات عرق و عسفان. و المراد بدون عسفان في الرواية الثانية بحسب الظاهر أن الثمانية و أربعين ميلا دون هذا المكان و دون ذات عرق. و عليه، فيكون المقصود بقوله في الاولى «ذات عرق و عسفان» بيان المنفى لا النفي جمعا بينهما بل هو الظاهر.

و على كل، فدلالة الروايتين على هذا القول لا تشوبها شائبة و ليس في النصوص لتحديد البعد بالاثني عشر ميلا عين و لا أثر. فمن العجيب صدور الفتوى به من بعض اكابر الاصحاب كصاحب الشرائع «(١)».

فان هاتين الروايتين تقيدان الاطلاق لو كان، كما أنهما تبيان المراد بالحاضر، فلا وجه لمقابلته بالمسافر و الرجوع إلى تحديد المسافر

بالأربعة فراسخ، مع أن المسافر عرفا يصدق على أقل من هذه المسافة، و التحديد بالأربعة فراسخ وارد في خصوص وجوب القصر، فلا وجه للتعدى منه إلى غيره.

و أما ما دل على التحديد بالثمانية عشر ميلا، فهو رواية حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: **ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ** قال: «من كان منزله على ثمانية عشر ميلا من بين يديها و ثمانية عشر ميلا من خلفها و ثمانية عشر ميلا عن يمينها و ثمانية عشر ميلا عن يسارها فلا متعة له مثل مَرٍّ و أشباهه (٢)». و هي إنما تعارض ما دل على التحديد بثمانية و أربعين ميلا بحسب مفهومها و

(١) - المحقق، جعفر بن الحسن: شرايع الاسلام، ج ١: ص ٢٦٧، ط مؤسسة المعارف اسلامية.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٦: من أبواب أقسام الحج، ح ١٠.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٦٤

فإن عدل هؤلاء إلى القرآن أو الأفراد في حجة الاسلام اختيارا لم يجز، و يجوز مع الاضطرار (١١٢).

إلا فمنطوقها ينفي المتعة عن بعد بثمانية عشر ميلا، فلا تعارض غيرها.

و الجمع بينهما بتقييد مفهوم هذه الرواية بروايتي زرارة لعمومه و خصوصها. أو نقول إنه لا مفهوم لها و لو بملاحظة روايتي زرارة و أنها مسوقة لبيان أحد أفراد من لا متعة له و ليست مسوقة لتحديد من يشرع في حقه المتعة.

و هناك من النصوص ما دل على التحديد بما دون المواقيت، كرواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في حاضري المسجد الحرام قال: ما دون المواقيت إلى مكة فهو حاضري المسجد الحرام و ليس لهم متعة (١)».

و هي بظاها تعارض روايتي زرارة، إذ من المواقيت ما يبعد بأكثر من الثمانية و أربعين ميلا، كمسجد الشجرة و الجحفة.

و الجمع بينها و بين روايتي زرارة إما بتقييد المواقيت بخصوص من بعد منها عن مكة بمقدار ثمانية و أربعين ميلا و هو كما يقال: ذات عرق و قرن المنازل.

فتأمل.

أو بتقييد المسافة بخصوص ثمانية و أربعين ميلا، لان دلالتها على نفي المتعة عما زاد عن الحد المزبور إلى الميقات بالإطلاق، فيقيد بظهور رواية زرارة صريحا في تحديد المقدار للبعد بالحد المزبور. فلاحظ.

و بالجملة، المتعين بحسب المستفاد من النصوص هو القول الثاني.

(١١٢) تضمنت هذه العبارة حكيمين:

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٦: من أبواب أقسام الحج، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٦٧

.....

أحدهما: عدم جواز العدول اختيارا إلى القرآن أو الأفراد لمن وظيفته حج التمتع.

و الآخر: جوازه مع الاضطرار.

أما الحكم الأول: فقد ادعى في «الجواهر (١)» الاجماع بقسميه عليه، و علّله بأنهم مأمورون بغيرهما في حال الاختيار، و نحو هذا التعليل موجود في كلام غيره.

و لكن الذى يظهر لنا أنه بعيد عن محط النظر فى الحكم، إذ ليس المنظور هو إجراء العمل المأتى به بعد العدول فى النية عن الأمور به، فانه مما لا إشكال فى عدمه. و إنما المنظور هو صحة العمل بعد العدول و كونه عملاً صحيحاً و إن كان مما لا يتحقق به الامتثال عن الأمر الواقعى.

و تحقيق الكلام فيه: أنه إن قلنا بان حج التمتع يختلف فى واقعه عن غيره و لا طريق إلى امتثاله إلا بقصده بعنوانه، نظير الاختلاف فى صلاة الظهر و العصر، فلا إشكال فى عدم صحة العمل المعدول إليه، لانه قد جاء ببعضه بقصد التمتع، فلا يمكن أن يقع امتثالا عن الامر بالافراد أو القران لانه عمل آخر غيرهما، فيكون الحج المعدول إليه ناقصاً فيبطل.

و إن لم نقل بذلك، لعدم الدليل عليه، كما دلّ على ذلك فى صلاتى الظهر و العصر، و أنه عمل واحد:

فإن قلنا بأنه يكفى فى تحقق الامتثال الإتيان بالعمل بنحو عبادى و لو باضافته إلى المولى من طريق غير الطريق المضاف به إلى المولى واقعا، صحّ

(١)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ١٠، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٦٨

و شروطه أربعة: التية (١١٣)، و وقوعه فى اشهر الحج، و هى شوال و العمل، لأنه «١» و إن جاء ببعض العمل بقصد الأمر بالتمتع لا الامر بغيره لكنه يصح أن يكون امتثالا للأمر بغيره لاتيانه بعنوان حسن.

و إن لم نقل بذلك و اعتبرنا فى تحقق الامتثال إضافته إلى المولى من الطريق المضاف إليه واقعا بطل العمل، إلا أن يكون قد قصد به الجامع بين الامرين، كالمصلحة أو المحبوبة من دون أن يقصد خصوص الأمر بالتمتع، فان العمل يصح لإضافته إلى المولى من طريق مضاف إليه واقعا و هو المحبوبة. فتدبر جيداً.

و أما الحكم الثانى: فهو مما لا اشكال فيه بحسب النص و الفتوى، لكن وقع الكلام فى تحديد الاضطرار من جهة الوقت و تشعبت فيه الاقوال و سيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى، فانتظر.

(١١٣) اختلفت عبارات الاصحاب فى بيان المقصود بالنية، فمنهم من فسرها بنية الاحرام، و منهم من فسرها بنية مجموع أفعال الحج. و لكن الظاهر أن المقصود بنية التمتع بالعمل فى قبال غيره من أصناف الحج. و الدليل عليه ما ورد مما ظاهره وجوب نية التمتع بالعمل، كرواية البرزنى: قلت

(١)- التزم سيدنا الاستاذ- دام ظله- بذلك فى مباحث الاصول. لكنه انما التزم بصحة العمل و سقوط الأمر إذا كان مضافاً واقعا بالطريق الذى اضافته قصداً كما فى موارد التداخل، فقصد احد الامرين يكفى فى سقوط الآخر. اما إذا لم يكن مضافاً واقعا بل تخيلاً كما فى صورة توهم الأمر فلا يقع صحيحاً الابناء على كون الانقياد من صفات الفعل و هو لا يلتزم به و ما نحن فيه من قبيل الثانى، إذ ما جاء به ليس متعلقاً للأمر بالتمتع واقعا بل تخيلاً.

فالتفت.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٦٩

ذو القعدة و ذو الحجة، و قيل: و عشرة من ذى الحجة، و قيل: و تسعة من ذى الحجة، و قيل: إلى طلوع الفجر من يوم النحر. و ضابط وقت الانشاء، ما يعلم انه يدرك المناسك (١١٤).

لأبى الحسن على بن موسى عليه السلام: «كيف أصنع إذا أردت أن أتمتع؟ فقال عليه السلام: لبّ بالحج و إنو المتعة ... «١»». و

تفسيرها بغير ذلك لا يخلو من نظر ظاهر كما يبين ذلك.

(١١٤) أما وقوع الحج، فلا إشكال فيه للآية و السيرة القطعية بل الضرورة.

و أما وقوع العمرة فيه، فيدل عليه النصوص، ك:

رواية سعيد الاعرج: «من تمتع في أشهر الحج ثم أقام بمكة حتى يحضر الحج من قابل فعليه شاة و من تمتع في غير أشهر الحج ثم جاور حتى يحضر الحج فليس عليه دم إنما هي حجة مفردة و إنما الاضحى على أهل الأمصار (٢)».

و رواية سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - «... و إن اعتمر في شهر رمضان أو قبله و أقام إلى الحج فليس بمتمتع و إنما هو مجاور أفرد العمرة - الحديث (٣)».

ثم إنه وقع الكلام في أشهر الحج و أنها ما هي؟ فقيل: إنها شوال و ذو القعدة و

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٢٢: من ابواب الاحرام، ح ٤.

الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن: تهذيب الاحكام، ج ٥: ص ٢٨٥ / المسألة ٩٣.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٠: من ابواب اقسام الحج، ح ٤.

(٣) - المصدر / باب ١٠: من ابواب اقسام الحج، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٧٠

و أن يأتي بالحج و العمرة في سنة واحدة (١١٥).

ذو الحجة. و قيل: إنها شوال و ذو القعدة و العشر الأول من ذي الحجة. و قيل:

غير ذلك.

و من الواضح أنه لا- يترتب أي أثر عملي على تحقيق ذلك، لأن المقصود: إن كان تحديد وقت إنشاء الحج، فهو لا يتحقق بما بعد العاشر من ذي الحجة.

و إن كان تحديد وقت الإتيان ببعض أفعال الحج، فلا إشكال في صحة الإتيان ببعضها إلى آخر ذي الحجة. و لأجل ذلك قيل إن النزاع لفظي.

(١١٥) ادعى عدم الخلاف فيه و استدل له بوجوه:

الأول: ما مر من قوله صلى الله عليه و آله: «دخلت العمرة في الحج». فقد ادعى تبادلها إلى ذلك.

وفيه: أن قوله صلى الله عليه و آله لا يدل إلا على حصول الارتباط بينها بحيث يكون أحدهما بدون الآخر لغوا، و تكون العمرة جزءا للحج أما لزوم التوالى بينهما بمعنى إيقاعهما في سنة واحدة فلا دلالة له عليه. و لو قيل إنها تتكفل ترتيب آثار الحج و أحكامه على العمرة بعنوان الحكومة على ما يتكفل إثبات الاحكام، فهو لا ينفع في اثبات الدعوى، إذ غاية ما يثبت به ترتيب أحكام الحج على العمرة كوقوعها في أشهر الحج. و لا يثبت به اعتبار وقوعهما في سنة واحدة كما هو واضح.

الثاني: ما دل على عدم جواز خروجه من مكة بعد العمرة و أنه مرتين بالحج لارتباط الحج بالعمرة، كرواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له:

كيف أتمتع؟ قال تأتي الوقت فتلبى - إلى أن قال: - و ليس لك أن تخرج من مكة

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٧١

.....

حتى تحج «١»، و نحوها غيرها.

وفيه: أن هذه النصوص لا دلالة لها على المدعى فإنها تدل على لزوم البقاء بمكة حتى يؤدي الحج، أما أنه يلزمه أداؤه في هذه السنة، فلا دلالة لها على ذلك، سواء كان النظر فيها بيان عدم جواز الخروج تكليفاً أو بيان عدم جوازه وضعا يعني إنه مانع عن صحة الحج فان مانعته لا تلازم اعتبار الاتيان به في سنة العمرة و لذا يكون مانعا حتى لو اراد أداءه في هذه السنة، و هو واضح جدا.

الثالث: ما دل على جواز الخروج للمتمتع ما لم يخف فوت عرفه، فانه لو لا لزوم الاتيان بالحج في سنة العمرة لم يكن معنى لتحريم الخروج لاجل فوات عرفه و هو، كرواية أبان بن عثمان، عمن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المتمتع محتبس لا يخرج من مكة حتى يخرج إلى الحج إلا أن يأتى غلامه، أو تضل راحلته فيخرج محرما و لا يجاوز إلا على قدر ما لا تفوته عرفه «٢»».

و الإنصاف أنها لا تدل على المدعى، فان غاية ما تدل عليه هو لزوم ايقاع الحج في سنة العمرة و هو كما يلزم عدم مشروعية العمرة في غير سنة الحج يلزم أيضا فورية الحج في سنة العمرة، فلا تدل على الثاني على بطلان العمرة لو خالف و لم يسارع. و المدعى هو عدم مشروعية العمرة في غير سنة الحج.

و بتعبير آخر: المدعى شرطية وقوعهما في سنة واحدة لا لزومه. فالتفت.

الرابع: ما دل «٣» على فوات العمرة بزوال يوم التروية أو غروبه أو نحو ذلك، فانه ظاهر في عدم مشروعية العمرة مع عدم إدراك الحج، و إلا لم يكن وجه

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢٢: من أبواب أقسام الحج، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٩.

(٣)- المصدر / باب ٢١: من أبواب أقسام الحج، ح ٩.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٧٢

.....

للحكم بفوات العمرة بقول مطلق.

و هذا الوجه استدلل به صاحب المستند قدس سره «١»؛ و هو غير صحيح كسوابقه، و ذلك لان هذه النصوص تحتل وجوها ثلاثة:

أحدها: نفى مشروعية العمرة لضيق الوقت عن أدائها مع الحج من جهة أنها بدونها لا تكون مشروعاً.

الآخر: تحديد وقت العمرة بالوقت الخاص بمعنى أن ما بعده غير قابل لإيقاع العمرة فيه نظير عدم قابلية رمضان لغير صومه من أفراد الصوم.

الثالث: ترجيح الحج على العمرة من باب ترجيح الواجب أو أفضل المستحبين، فيصح أن تنفى بلحاظ المزاحمة مشروعية المتعة و صحتها. فالدليل نفسه ينفي المشروعية للمزاحمة لا أنه يكشف عن عدم المشروعية بدون الحج كما عليه الأول.

و لا يخفى أنها إنما تدل على المدعى لو كانت ظاهرة في الوجه الأول. و أما على الوجهين الآخرين، فلا دلالة لها على المدعى، إذ على الثاني لا ترتبط بما نحن فيه، إذ ما نحن فيه ما لو أدى العمرة في وقتها المشروع لها و أخر الحج، لا إذا لم يأت بالعمرة. و على

الثالث، فهي غاية ما تدل على أهمية الحج و نفى مشروعية العمرة مع المزاحمة، فلا يشمل صورة ما لو جاء بالعمرة قبل هذا الوقت.

و بالجملة، أنها على الوجه الثالث تدل على نفى مشروعية العمرة في خصوص مورد المزاحمة إما لاجل لزوم الحج أو لأهميته لو كان مستحباً، فلا تشمل صورة عدم التزامه، و ليست تدل على عدم مشروعية العمرة بدون الحج

(١)- و الظاهر ان صاحب المستند يختار القول المشهور و هو الزوال من يوم عرفه، فليراجع «مستند الشيعة» (ج ١١: ص ٢٣٢).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٧٣

و إن يحرم بالحج له من بطن مكة، و أفضلها المسجد و أفضله المقام، ثم تحت الميزاب (١١٦)، فلو أحرم بالعمرة المتمتع بها في غير أشهر في سنتها كما هو مقتضى الوجه الأول.

و من الواضح أنه مع تعدد الاحتمالات لا- وجه لحملها على الأول، بل هي ظاهرة في الثاني لنسبة الفوات فيها إلى العمرة. مع أنه لو اريد بها الاول لناسب التعبير بفوات الحج المتمتع المقصود أدائه، إذ لا موضوعية للعمرة. فتدبر.

و المتحصل: أن هذه الوجوه لا تنهض لاثبات المدعى، نعم يمكن التمسك به بما قيل:

من أن العبادات توقيفية. فمع الشك في المشروعية يرجع الى أصالة عدمها و ليس لدينا إطلاق يتكفل مشروعية الحج بسائر أفرادها كى يكون حاكما أو واردا على الأصل.

مضافا إلى إشعار ذلك من الواقعة المحكية عن النبي الأعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله حين سأله سراقه و أجابه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله بان هذا العمل في كل عام، فانه لا يخلو من إشعار في أن العمرة و الحج في كل عام و لا يشرعان منفصلين.

و من ما ورد «١» في الجواب عن السؤال عن حقيقة المتعة، بأنها الإحرام من الميقات إلى أن يوجب الإهلال بالحج بعد التقصير يوم التروية، فإنها لا تخلو عن إشعار بان الحج في سنة العمرة. فتدبر جيدا و تأمل.

(١١٦) هذا الحكم متفق عليه. و تدل عليه رواية الحلبي،- في حديث- عن أبي عبد الله عليه السلام: «... قلت من أين يهلون (يعنى المتمتعين) بالحج فقال: من مكة نحوا»

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ٥: من أبواب أقسام الحج، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٧٤

الحج لم يجز له التمتع بها، و كذا لو فعل بعضها في أشهر الحج؛ و لم يلزمه الهدى (١١٧). ممن يقول الناس «١».

و بها يرتفع ظهور ما ورد في الأمر بالاحرام من المسجد الحرام في الازام، كرواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا كان يوم التروية إن شاء الله فاغتسل ثم البس ثيابك و ادخل المسجد- إلى أن قال:- ثم صل ركعتين عند مقام ابراهيم عليه السلام أو في الحجر ثم أحرم بالحج «٢».

بل يرفع ظهورها في الوجوب رواية عمرو بن حريث الصيرفي، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام من أين أهل بالحج؟ فقال: إن شئت من رحلك و إن شئت من الكعبة و إن شئت من الطريق «٣».

(١١٧) البحث في أمرين:

الأول: في صحة العمرة عمرة مفردة و عدم صحتها.

الثاني: في لزوم الهدى و عدمه.

أما الهدى، فهو غير لازم، لانه من توابع حج التمتع و المفروض عدم وقوعه منه بعد عدم صحة العمرة المتمتع بها عمرة تمتع. و أما وقوع العمرة عمرة مفردة و عدمه، فالكلام فيه، تارة بحسب مقتضى القاعدة. و أخرى بحسب النص الخاص.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٩: من ابواب اقسام الحج، ح ٣.

(٢) - المصدر، باب ٢١: من ابواب المواقيت، ح ١.

(٣) - المصدر، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٧٥

.....

أما مقتضى القاعدة، فقد ذهب صاحب المدارك رحمه الله «١» إلى أنه البطلان، فلا تقع عمرة تمتع لفقد شرطها ولا عمرة مفردة لعدم نيتها وقصدها. فما يدعى وقوعه لم يقصد وما قصد لم يقع. وتبعه في ذلك صاحب الجواهر قدس سره «٢». والتحقيق: أنه البطلان على بعض احتمالاتها والصحة على بعض آخر. بيان ذلك: أن احتمالات العمرة ثلاثة:

الأول: أن تكون كل من عمرة التمتع والعمرة المفردة مشتملة على خصوصية قصدية لا تصح بدونها، نظير صلاة الظهر والعصر.

الثاني: أن تكون عمرة التمتع متعلقة للأمر الضمني لأنها من أجزاء الحج.

الثالث: أن تكونا حقيقة واحدة وإطلاق عمرة التمتع بلحاظ ارتباط حج التمتع بها بخلاف العمرة المفردة. فالاختلاف في الاسم بلحاظ ارتباط الحج بها وعدمه. وهذا الاحتمال احتمله في «الجواهر» «٣» في غير هذه المسألة.

فعلى الاحتمال الأول، تبطل العمرة ولا تقع عمرة مفردة لعدم قصدها، وهكذا الحال ...

على الاحتمال الثاني، إذ لم يقصد الأمر الاستقلالي المتعلق بالعمل وإنما قصد الأمر الضمني وهو غير موجود على الفرض.

و أما على الاحتمال الثالث - وهو الأقرب بحسب الأدلة - فتصح لوحدهما واقعا وأمرًا، واشترط إحداهما بأشهر الحج لا يعنى وقوع التباين بينهما بل يرجع إلى اشتراط الحج بالعمرة في زمان خاص.

(١) - العامل، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٧١، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ١٩ - الطبعة الأولى.

(٣) - قد يستظهر منه الاحتمال من طي كلامه قدس سره في «جواهر الكلام» (ج ١٨: ص ٢٠).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٧٦

.....

و أما النصوص، فقد ذهب في «الجواهر» «١» إلى دلالة رواية الأحول على صحة العمل عمرة مفردة. وهي روايته، عن أبي عبد الله عليه السلام، «في رجل فرض الحج في غير أشهر الحج. قال: يجعلها عمرة» «٢». وأيدها برواية 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 وإنما الأضحى على أهل الأمصار» «٣».

لكن الظاهر أن كلتا الروايتين لا تدلان على المدعى.

أما رواية الأحول، فلان «فرض الحج» يحتمل فيه وجوه ثلاث:

الأول: أن يلتزم على نفسه إتيان الحج في غير أشهر الحج، فمثل هذا عليه عمرة مفردة لعدم مشروعية الحج في غير أشهره.

الثاني: أن يحرم بالحج في غير أشهره، فمثله عليه العدول إلى العمرة المفردة لعدم مشروعية الحج.

الثالث: أن يعتزم في غير أشهر الحج عمرة التمتع، فتكون عمرته مفردة.

وهي إنما تدل على المدعى على الاحتمال الثالث، لكنه خلاف الظاهر جدا، لأنه يتوقف على أن يكون معنى الفرض هو الإتيان و

معنى الحج هو العمرة المتمتع بها، وجعلها عمرة بمعنى عمرة مفردة و كله خلاف الظاهر، فهي أجنبيّة عما نحن فيه بالمرّة. و أما رواية الأعرج، فلا ظهور لها في صحّة عمرته عمرة مفردة، بل غاية ما

(١)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ١٩، الطبعة الأولى.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ١١: من ابواب اقسام الحج، ح ٧.

(٣)- المصدر، باب ١٠: من ابواب اقسام الحج، ح: ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٧٧

.....

تدل عليه صيرورة حجه مفردا و عدم لزوم الدم عليه، و هو لا- يلزم كون عمرته مفردة بل يلزم نفي صحّة عمرة المتمتع منه كما لا يخفى. فالتفت.

ثم إنك عرفت أن شرائط المتمتع أربعة، و يقع الكلام في إضافة شرط خامس و هو وقوع العمرة و الحج من شخص واحد.

فلو نذر حج المتمتع و اعتمر ثم مات قبل الحج، فهل تكفي الاستنابة عنه في الحج خاصة أو تجب الاستنابة عنه في الحج و العمرة؟ و لم يتعرض لذلك أحد- كما في «الجواهر (١)»- و الظاهر اعتبار ذلك لظهور الأدلة في كونهما مما لا بدّ أن يصدران من شخص واحد.

و هل يعتبر وقوعهما معا عن شخص واحد أو يجوز الاتيان بالعمرة عن شخص و الحج عن آخر؟

ذهب بعض العامة إلى اعتبار وحدة المنوب عنه. و التحقيق عدم اعتباره لا بحسب القاعدة و لا بحسب النص الخاص.

أما بحسب القاعدة «٢»، فلأنه إما أن تكون العمرة و الحج عمليين مستقلين أو عملا واحدا اعتبارا. فإن كانت العمرة عملا مستقلا غير الحج، فلا مانع من ايقاع أحدهما عن شخص و الآخر عن غيره. و إن 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.

و أما بحسب النص، فلوجود النصّ الدال على عدم اعتبار وحدة المنوب عنه و هو رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن رجل يحج

(١)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٢٠، الطبعة الأولى.

(٢)- يكفي في عدم المشروعية عدم الدليل على المشروعية بهذه الكيفية.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٧٨

و الإحرام من الميقات مع الاختيار. و لو احرم بحج المتمتع من غير مكة لم يجزيه. و لو دخل مكة باحرامه، على الأشبه و جب استثنائه منها (١١٨). و لو تعذر ذلك، قيل يجزيه، و الوجه أنه يستأنفه حيث امكن- و لو بعرفة- إن لم يتعمد ذلك.

عن أبيه أ يتمتع؟ قال: نعم، المتعّ له و الحج عن أبيه «١». و دلالتها على المدعى ظاهرة «٢».

(١١٨) توضيح الكلام: أنه لو أحرم من غير مكة لم يجز لعدم الأمر به و وجب استثنائه من مكة، و لو تعذر عليه العود إلى مكة

لاستلزامه فوات الحج، فهل يكتفى باحرامه أو يلزمه استثنائه من موضع الامكان مع الاضطرار؟

نسب الاحتمال الأول الى الشيخ في «الخلاف (٣)»، و قيده بما إذا كان عن نسيان و نحوه. و ظاهر المتن «الشرائع» لزوم الاستئناف و ظاهره اختصاص الحكم بغير العامد، أما العامد فيبطل حجه سواء كان عالما أو جاهلا بالحكم، و الظاهر أن الحكم يشمل العامد عن

جهل فهو يشمل مطلق موارد العذر، ولا يشمل العالم العامد، فانه يبطل حجه. و حملت العبارة على ذلك.
و على كل، فالصحيح هو لزوم تجديد الاحرام لمطلق ذوى العذر لدلالة

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢٧: من ابواب النيابة، ح ١.

(٢)- لكن حملها السيد الخوئي على إرادة الانتفاع بالثواب من مادة التمتع في قوله: «أ يتمتع» كما هو معناها لغه لا عمره التمتع لعدم تعارف اطلاق التمتع بقول مطلق على العمرة فقط.

(معمد العروة الوثقى، ج ٢: ص ٢٦١).

(٣)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: الخلاف، ج ١: ص ٣٧٩ / المسألة ٣١، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٧٩

.....

النصوص عليه، ك:

رواية معاوية بن عمار، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة كانت مع قوم فطمثت فأرسلت إليهم فسألتهم فقالوا: ما ندرى أ عليك إحرام أم لا؟ و أنت حائض، فتركوها حتى دخلت الحرم. فقال عليه السلام: إن كان عليها مهلة فترجع إلى الوقت فلتحرم منه. فان لم يكن عليها وقت «مهلة» فترجع إلى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها «١».

و رواية الحلبي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل ترك الإحرام حتى دخل الحرم؛ فقال: يرجع إلى ميقات أهل بلاده الذى يحرمون منه فيحرم، فان خشى أن يفوته الحج فيحرم من مكانه فان استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج «٢».

و نحوها رواية زرارة و على بن جعفر عليه السلام و عبد الله بن سنان و سورة بن كليب، فراجع.

و هذه النصوص ظاهرة فى أن المناط هى عدم الإحرام من الميقات لعذر، كما أن ظاهرها لزوم إنشاء الإحرام من موضع الإمكان مع الاضطرار، فلا يكتفى بما سبق من إحرامه.

و قد استدلل الشيخ على دعواه بالأصل - و يريد به أصالة الصحة - و بمساواة ما فعله لما يستأنفه فى كون كل منهما من غير مكة.

و فيه: أن الاصل لا مجال له بعد أن علم بفساد الاحرام لعدم موافقته للأمر الثابت.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٤: من ابواب المواقيت، ح ٤.

(٢)- المصدر، ح ٧.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٨٠

و هل يسقط الدم و الحال هذه؟ فيه تردد (١١٩)

و دعوى المساواة تندفع: بأن ما دل على جواز إنشاء الاحرام من غير مكة للمضطر إنما دل على مشروعيته فى مورد التعذر و الاضطرار لا قبله، فالدليل يقتضى الاجتزاء بالإحرام الواقع فى غير موضعه عند التعذر، بل يقتضى مشروعياً إنشاء الإحرام فى غير موضعه عند التعذر. فتدبر و التفت جيداً.

(١١٩) المشار إليه باسم الإشارة ما إذا لم يتمكن من الرجوع الى مكة و جدد إحرامه من موضع التعذر. إذ لا وجه لسقوط الدم و التردد فيه إذا رجع إلى مكة و أحرم منها لانه كسائر أفراد حج التمتع.

و وجه التردد فى سقوط الدم فى الصورة المزبورة هو التردد فى أن لزوم الهدى لأجل جبر عدم الإحرام من الميقات أو أنه حكم

تعدى وإن كانت الحكمة فيه الجبر؟ فعلى الأول يسقط الدم فيما نحن فيه. وعلى الثاني لا يسقط. وربما يقال: إنه لا وجه للتردد و سقوط الدم على كلا الاحتمالين فيه، إذ لا يكون الإحرام من الميقات مع تعذر الرجوع إلى مكة. ولكننا نقول: بأنه يمكن أن يكون قد خرج إلى الميقات و أحرم منه أو مرّ عليه محرماً عند تعذر رجوعه إلى مكة فيتجه التردد و تظهر الثمرة. فتأمل «١».

(١) - إشارة إلى اتجاه الإيراد على إطلاق التردد و عدم تخصيصه، فهو وارد على المتن في الجملة.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٨١

و لا يجوز للمتمتع الخروج من مكة حتى يأتي بالحج (١٢٠)، لأنه صار مرتبطاً به، إلا على وجه لا يفتقر إلى تجديد عمرة. و لو جدد عمرة تمتع بالأخيرة.

(١٢٠) محتملات المسألة ثلاثة:

الأول: حرمة الخروج نفسياً و هو القول المشهور.

الثاني: كراهة الخروج و هو المنسوب إلى ابن ادريس «١».

الثالث: كون النهي إرشادياً للزوم إدراك الحج و عدم التخلف عنه و تفويته.

و يدل على الأول رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: كيف أتمتع؟ قال: تأتي الوقت فتلبى - إلى أن قال: - و ليس لك أن تخرج من مكة حتى تحج «٢»». و نحوها روايته الأخرى.

و رواية على بن جعفر عليه السلام، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن رجل قدم متمتعاً، ثم أحل قبل يوم التروية أله الخروج؟ قال: لا يخرج حتى يحرم بالحج و لا يجاوز الطائف و شبهها «٣»».

و يدل على الثاني رواية الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتمتع بالعمرة إلى الحج يريد الخروج إلى الطائف، قال: يهل بالحج من مكة و ما أحب أن يخرج منها إلا محرماً و لا يتجاوز الطائف إنها قريبة من مكة «٤»» بناء

(١) - ابن ادريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ١: ص ٦٣٣، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢٢: من ابواب اقسام الحج، ح ١.

(٣) - المصدر، ح ١١.

(٤) - المصدر، ح ١١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٨٢

و لو دخل بعمرة إلى مكة، و خشى ضيق الوقت (١٢١).

على ظهور «ما أحب» في الكراهة و به يحمل ما دل على النهي على الكراهة جمعاً.

و أما الثالث، فأحسن ما يدل عليه رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «تمتع فهو و الله، أفضل؛ ثم قال: إن أهل مكة يقولون: أن عمرته عراقية و حجته مكية كذبوا أو ليس هو مرتبطاً بالحج لا يخرج حتى يقضيه «١»».

(١٢١) هذا الحكم في الجملة مما لا إشكال فيه لدلالة النصوص الكثيرة على أن من خاف فوت الحج جاز له العدول إلى الافراد، بلا اختصاص له بالمرأة الحائض، و إنما الاشكال في تحديد وقت فوات العمرة و لزوم العدول إلى الافراد.

و قد عدّ الأقوال في «المستند» خمسة:

الأول: أن حدّ التمتع زوال الشمس من يوم التروية، فإذا زالت قبل انتهاء أعمال العمرة عدل إلى الأفراد.

الثاني: أن حدّه غروب الشمس من يوم التروية.

الثالث: أن حدّه زوال الشمس من يوم عرفه.

الرابع: أن حدّه خوف فوت اختياري عرفه بلا تحديد بزمان معين.

الخامس: أن حدّه خوف فوت اضطراري عرفه.

و منشأ إختلاف الأقوال هو إختلاف الروايات الواردة في الباب، إذ

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢٢: من اقسام الحج، ح ٢.

(٢)- النراقي، المولى أحمد: مستند الشيعة، ج ١١: ص ٢٢٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٨٣

.....

وردت الروايات بمضمون كل قول.

أما القول الأول: و هو المحكى عن والد الصدوق «١» و المفيد «٢»، فقد وردت بمضمونه رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع قال:

«سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن المرأة تدخل مكة متمتعة فتحيض قبل أن تحل تذهب متعتها؟ قال: كان جعفر عليه السلام

يقول: زوال الشمس من يوم التروية، و كان موسى عليه السلام يقول: صلاة الصبح من يوم التروية. فقلت: جعلت فداك عامة مواليك

يدخلون يوم التروية و يطوفون و يسعون، ثم يحرمون بالحج، فقال: زوال الشمس. فذكرت له رواية عجلان أبي صالح فقال: لا إذا

زالت الشمس ذهبت المتعة، فقلت: فهي على إحرامها أو تجدد إحرامها، للحج؟ فقال: لا، هي على إحرامها. فقلت فعليها هدى؟ فقال:

لا إلا أن تحب أن تطوع؛ ثم قال: أما نحن فإذا رأينا هلال ذي الحجة قبل أن نحرم فالتنا العمرة «٣».

و أما رواية عجلان المشار إليها في هذه الرواية فهي روايته عن الصادق عليه السلام: «تمتعة قدمت مكة فرأت الدم كيف تصنع؟ قال:

تسعى بين الصفا و المروة و تجلس في بيتها فان طهرت طافت بالبيت و إن لم تطهر فإذا كان يوم التروية أفاضت عليها الماء و أهلت

بالحج و خرجت إلى منى فقصت المناسك كلها ... «٤».

(١)- حكى عنه في الحدائق الناظرة، ج ١٤: ص ٣٢٨.

(٢)- الظاهر أنّ هذه الحكاية ليست موافقة للمحكى عنه و الذي عثرنا في المقنعة أنّ رأيه موافق لقول الثاني. (المقنعة، ص ٤٣١، ط

مؤسسة النشر الاسلامي).

(٣)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢١: من ابواب اقسام الحج، ح ١٤.

(٤)- المصدر، ج ٩ / باب ٨٤: من ابواب الطواف، ح ٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٨٤

.....

و قال في «المستند» «١»: «و المراد من قوله في الصحيحة- يعنى صحيحة ابن بزيع- فقال: لا- بعد ذكر الراوى رواية عجلان- يعنى

ليس مطلق يوم التروية و إنما زوال شمسه».

و أما القول الثاني: و هو المنقول عن الصدوق في «المقنعة» «٢» و المفيد في «المقنعة» «٣»، فقد وردت بمضمونه:

رواية العيص بن القاسم، «٤» قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتمتع يقدم مكة يوم التروية صلاة العصر تفوته المتعة فقال: [لا، خ] له ما بينه وبين غروب الشمس و قال قد صنع ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله».

و رواية عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا قدمت مكة يوم التروية و قد غربت الشمس فليس لك متعة امض كما أنت بحجك «٥»». و غيرهما من الروايات يدل عليه.

و أما القول الثالث: و هو مختار الشيخ في «المبسوط «٦»» و «النهاية «٧»» و مختار صاحب المدارك «٨» و المستند «٩» و غيرهم، فقد وردت بمضمونه رواية

- (١)- النراقي، المولى احمد: مستند الشيعة، ج ١١: ص ٢٢٣، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
 - (٢)- الصدوق، محمد بن علي: المقنع في فقه (سلسلة الينابيع الفقهية، ج ٧: ص ٣٤).
 - (٣)- المفيد، محمد بن محمد بن النعمان: المقنعة، ص ٤٣١، ط مؤسسة النشر الاسلامي.
 - (٤)- وسائل الشيعة ٨/ باب: ٢٠ من ابواب اقسام الحج، الحديث: ١٠.
 - (٥)- المصدر، ح ١٢.
 - (٦)- الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ١: ص ٣٦٤، الطبعة الاولى.
 - (٧)- الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن: النهاية، ص ٢٤٧، الطبعة الاولى.
 - (٨)- العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٧٦، ط مؤسسة النشر الاسلامي.
 - (٩)- النراقي، المولى احمد: مستند الشيعة، ج ١١: ص ٢٣٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
- المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٨٥

.....

جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المتمتع له المتعة إلى زوال الشمس من يوم عرفة و له الحج إلى زوال الشمس من يوم النحر «١»».

و أما القول الرابع: و هو المحكى عن «الغنية «٢»» و «المختلف «٣»» و «الدروس «٤»» و ظاهر «الجواهر «٥»»، فقد وردت بمضمونه رواية الحلبي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أهل بالحج و العمرة جميعا ثم قدم مكة و الناس بعرفات فخشى أن هو طاف و سعى بين الصفا و المروة أن يفوته الموقف، قال: يدع العمرة فإذا أتم حجه صنع كما صنعت عائشة و لا هدى عليه «٦»».

و استدل عليه برواية يعقوب بن شعيب الميثمي، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا بأس للمتمتع إن لم يحرم من ليلة التروية متى ما تيسر له ما لم يخف فوت الموقفين «٧»»، لكنها لا ظهور لها في ما نحن فيه، بل ظاهرها جواز تأخير إحرام الحج عن يوم التروية لا غير.

و أما القول الخامس- و هو مختار الحلبي «٨»- فقد يستدل له بما دل على إدراك الحج بادراك موقف عرفة الاضطراري، كما قد يستدل له برواية الميثمي بدعوى أن المراد من الموقفين أعم من الاختياري و الاضطراري، فتدبر.

- (١)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ٢٠: من ابواب اقسام الحج، ح ١٥.
- (٢)- ابن زهرة، حمزة بن يحيى: غنية النزوع، ص ١٧١، الطبعة الحجرية.
- (٣)- الحلبي، الحسن بن يوسف: مختلف الشيعة، ج ١: ص ٢١٩، ط مؤسسة النشر الاسلامي.
- (٤)- الشهيد، محمد بن مكي: الدروس الشرعية، ج ١: ص ٣٣٥، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

(٥) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٢٩، الطبعة الأولى.

(٦) - وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ٢١: من أقسام الحج، ح ٦.

(٧) - المصدر/ باب ٢٠: من أقسام الحج، ح ٥.

(٨) - ابن ادریس، محمد بن منصور: السرائر، ج ١: ص ٥٨٢، ط مؤسسة النشر الاسلامی.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٨٦

.....

هذه هي أقوال المسألة و أدلتها نقلناها عن «المستند (١)» باختصار، وقد اختار صاحب المستند الرأى الثالث «٢» و قد نفى القولين الأولين بعد الحكم بشذوذهما و معارضة رواياتهما بروايات الاقوال الأخرى.

و لا يخفى أن مقتضى المعارضة تساقط كلا الدليلين لا أحدهما، فاخياره القول الثالث مع أن رواياته طرف المعارضة لا يخلو عن غرابة.

و قد نفى صاحب الجواهر «٣» غير مختاره بالشذوذ، و ظهور جملة من رواياته فى عدم الصحة، كرواية العيص فانها تقول: «و هكذا صنع رسول الله صلى الله عليه و آله»، مع أن الرسول الاعظم صلى الله عليه و آله لم يحج حج التمتع أصلا، و لكنه وجَّهها بعد ذلك بإمكان أن يكون المقصود انه صلى الله عليه و آله أمر أصحابه بذلك.

و مع هذا التوجيه الذى صدر منه لا وجه لطرح الرواية.

و تحقيق الحال بأن يقال: أن ما دل على تحديد المتعة بين التروية بقول مطلق مستفيض، كرواية إسحاق بن عبد الله، عن أبى الحسن عليه السلام، قال: «المتمتع إذا قدم ليلة عرفة فليس له متعة يجعلها حجة مفردة إنما المتعة إلى يوم التروية «٤»، و مثلها غيرها. فهو مقطوع الصدور.

نعم، اختلفت بعض الروايات فى تحديد يوم التروية بالزوال و الغروب فيتعارضان و يتساقطان و يرجع إلى العام الفوق. و فى قبالة رواية واحدة تدل على التحديد بزوال يوم عرفة و هى لا تصلح

(١) - النراقى، المولى احمد: مستند الشيعة، ج ١١: ص ٢٢٢، ط مؤسسة النشر الاسلامی.

(٢) - المصدر، ص ٢٣٢.

(٣) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٤، الطبعة الأولى.

(٤) - وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ٢١: من ابواب أقسام الحج، ح ٩.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٨٧

.....

لمناهضة الروايات المحددة بيوم التروية لاستفاضتها.

لكن ما دل على مشروعية المتعة بما بعد التروية مستفيض أيضا، ك:

رواية هشام بن سالم، و مرازم، و شعيب - كلهم - عن أبى عبد الله عليه السلام: «فى الرجل المتمتع يدخل ليلة عرفة فيطوف و يسعى - [ثم يحل، خ ل]، ثم يحرم و يأتي منى فقال: لا بأس «١»».

و رواية محمد بن ميمون، قال: «قدم أبو الحسن عليه السلام متمتعاً ليلة عرفة فطاف و أحل و أتى جواريه ثم أحرم بالحج و خرج «٢»».

و رواية سهل بن زياد «٣»، عن أبى عبد الله عليه السلام: «فى متمتع دخل يوم عرفة قال متعته تامة إلى أن يقطع التلبية».

و رواية الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «المتمتع يطوف بالبيت و يسعى بين الصفا و المروة ما أدرك الناس بمنى».

و رواية محمد بن مسلم، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إلى متى يكون للحاج عمرة؟ قال: إلى السحر من ليلة عرفة «٤»، و غيرها مثلها.

وعليه، فيقع التعارض بين هذين الطائفتين، ولا يمكننا الجمع بين هاتين الطائفتين بحمل التحديد بيوم التروية على نفى الكمال لا نفى المشروعية، وإن كان هو الظاهر بحسب النظر الأولى، لشيوع مثل هذا الاستعمال في نفى الكمال، وبقريته قوله عليه السلام - في رواية ابن بزيع -: «أما نحن فإذا رأينا هلال ذي الحجة...»

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢٠: من ابواب اقسام الحج، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٢.

(٣) - المصدر، ح ٧.

(٤) - المصدر، ح ٨.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٨٨

.....

إذ هي ظاهرة في نفى الكمال. إذ ورد في بعضها الأمر بالحج الافرادى مع أنه لا يشرع مع كون فرضه حج التمتع وإمكان الايتان به. فالمتعين الجمع الدلالي بحمل الامر بالحج الافرادى في يوم التروية على الوجوب التخيري لان دلالة على التعيين بالإطلاق و هو لا يناهض النص على المشروعية بعد التروية، و عليه فيكون مختيرا بين الفردين.

وهذا الوجه هو المتعين، إذ به تنحل مشكلة تعارض الروايات، وقد نقله في «المدارك» «١»، عن الشيخ، و لكن خصه بالمستحب و ذكر أن به يجمع بين الروايات و لا يطرح أحدها. ثم استحسنته وقواه، كما نقله في «الجواهر» «٢» عن بعض متأخري المتأخرين و لم يرتضه.

و أما رواية التحديد بزوال يوم عرفة، فهي تحمل على الطريقيه و الإرشاد إلى إدراك الموقف الركن الاختياري لغلبة فواته بعد الزوال لبعده المسافة، جمعا بينها و بين ما دلّ على انقلاب الحج إفرادا إذا خشي فوات الموقف الاختياري، و بها تحمل روايات إدراك الموقف على إرادة الركن منه لا الواجب لفوات الواجب إذا كان عند الزوال بمكة.

و أما القول الخامس، فلا دليل عليه، إذ ما استدل به عليه لا يخلو عن خدشه و إشكال كما لا يخفى على المتأمل. إذ رواية الميثمي قد عرفت عدم ظهور ارتباطها بما نحن فيه مع ظهور الموقف في الاختياري منه، و الروايات الدالة على إدراك الحج بادراك الموقف الاضطراري لعرفه أجنبيه عن صحة العمرة و التأخر الاختياري عن إدراك اختياري عرفه لاجل إيتان أعمال العمرة.

(١) - العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٧٨، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢) - النجفی، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٥، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٨٩

جاز له نقل التية إلى الإفراد (١٢٢)، و كان عليه عمرة مفردة. و كذا الحائض و النساء (١٢٣).

ثم إنه يقع الكلام في أجزاء الحج الافرادى عن حجة الاسلام، فنقول:

إن كان ظاهر الأدلة أن حج الإفراد وظيفته الاضطرارية الثابتة لأجل الاضطرار، كان مجزيا لاجزاء الأمور بالأمر الاضطراري.

و إن كان ظاهرها أنه لا طريق إلى الإحلال من إحرامه إلا الإيتان بحج الإفراد لعدم صحة العمرة لو جاء بها، فلا يقتضى ذلك الإجزاء. هذا و لكن هذا الكلام إنما يتأتى لو فرض وجود إطلاق يدل على لزوم حج التمتع بقول مطلق، و ليس الأمر كذلك. و عليه فالقدر

المتيقن من دليله غير هذه الصورة، فالنتيجة حينئذ نتيجة الأجزاء. فلاحظ و تدبر و الله سبحانه و لى التوفيق.

قمي، سيد محمد حسيني روحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلي)، طهران - إيران، اول، ١٤١٩ هـ ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ١، ص: ٣٨٩

(١٢٢) المقصود من جواز العدول إلى الأفراد أحد وجهين:

الأول: التخيير بين العدول إلى الأفراد و بين البقاء على التمتع و قضاء العمرة بعد الحج كما يجيء هذا الاحتمال في الحائض.
الثاني: لزوم العدول و التعبير بالجواز لأجل أنه يساوق الوجوب بلحاظ انحصار طريق الاحلال من إحرامه في حج الأفراد، فيتعين.
(١٢٣) في هذا الفرع أقوال ثلاثة:

الأول: و هو المشهور، بل ادعى عليه الاجماع انقلاب حجها إلى حج افراد.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٩٠

.....

الثاني: و هو المنسوب إلى علي بن بابويه «١»، و أبي الصلاح الحلبي «٢»، و ابن الجنيد «٣» بقاؤها على تمتعها و تسعى و تحرم بالحج و تقضى طواف العمرة بعد الحج.

الثالث: التخيير بين العدول إلى الأفراد و البقاء على التمتع.

و يستدل للأول بروايات منها:

رواية جميل بن دراج، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحائض إذا قدمت مكة يوم التروية، قال: تمضى كما هي إلى عرفات فتجعلها حجة ثم تقيم حتى تطهر و تخرج إلى التنعيم فتحرم فتجعلها عمرة - قال ابن أبي عمير: كما صنعت عائشة «٤». و منها: رواية إسحاق ابن عمار، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن المرأة تجيء متمتعاً فتطمث قبل أن تطوف بالبيت حتى تخرج إلى عرفات؛ قال: تصير حجة مفردة. قلت: عليها شيء؟ قال: دم تهريقه و هي أضحيتها «٥»».

و يستدل للثاني: بروايات منها:

رواية العلاء بن صبيح، و عبد الرحمن بن الحجاج، و علي بن رئاب، و عبد الله بن صالح كلهم يروونه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المرأة المتمتع إذا قدمت مكة ثم حاضت تقيم ما بينها و بين التروية فان طهرت طافت بالبيت وسعت بين الصفا و المروة و إن لم تطهر إلى يوم التروية اغتسلت و احتشت، ثم سعت بين

(١) - حكاها عنه الشهيد في «الدروس الشرعية» (ج ١: ص ٤٠٦).

(٢) - ابو الصلاح، تقى الدين: الكافي في الفقه، ص ٢١٨، ط اصفهان.

(٣) - حكاها عنه العلامة في «مختلف الشيعة» (ص ٣٤٠).

(٤) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢١: من ابواب اقسام الحج، ح ٢.

(٥) - المصدر، ح ١٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٩١

.....

الصفاء و المروءة، ثم خرجت إلى منى فاذا قضت المناسك وزارت بالبيت طافت بالبيت طوافا لعمرتها ثم طافت طوافا للحج ثم خرجت فسعت ... «١». و يدل على المدعى غيرها، ك:

رواية أبي بصير، و عجلان أبي صالح، و الكاهلي فراجع.

و أما القول الثالث، فحجته الجمع بين هذه الاخبار بحملها على التخيير لكون التعارض بين اطلاق كل منهما الدال على التعيين.

و لكنه غير صحيح، لآباء رواية إسحاق بن عمار عن الحمل على التخيير لانها صريحة في التعيين، لان التعبير ب: «تصير» لا يقبل ذلك و ليس هو نظير الأمر في ظهوره بالإطلاق في التعيين.

و قد حمل البعض الروايات الدالة على لزوم العدول إلى الافراد على ما إذا كانت حائضة قبل الإحرام. و ما دلّ على لزوم البقاء على المتعة على ما إذا حاضت بعد الاحرام، و جمع بين النصوص بهذا الجمع.

و هو غير صحيح، لظهور رواية إسحاق بن عمار في حدوث الحيض بعد الإحرام لا قبله.

و عليه، فلا- يمكن الجمع الداللي بينهما، فتستقر المعارضة بينهما، و ليس هناك ما يرجح إحدى الطائفتين على الأخرى- و فتوى المشهور لا تصلح للترجيح-، فيتعين التخيير بين الطائفتين و إن كان الأحوط الأخذ بروايات الافراد لكثرة القائل بها.

و بالجملة، فما نختاره هو التخيير في المسألة الأصولية.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٨٤: من ابواب الطواف، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٩٢

إذا منعها عذرهما عن التحلل، و إنشاء الإحرام بالحج، لضيق الوقت عن التريص، و لو تجدد العذر و قد طافت اربعا، صحت متعتها (١٢٤).

(١٢٤) كما هو المشهور بين الاصحاب- كما في «المدارك» «١»- و قد استدلل له ب:

رواية أبي إسحاق صاحب اللؤلؤ، قال: «حدثني من سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: في المرأة المتمتع إذا طافت بالبيت أربعة أشواط ثم حاضت فمتعها تاماً و تقضى ما فاتها من الطواف بالبيت و بين الصفا و المروءة و تخرج الى منى قبل أن تطوف الطواف الآخر» (٢).

و رواية إبراهيم بن أبي إسحاق، عن سعيد الاعرج، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام «عن امرأة طافت بالبيت أربعة أشواط و هي معتمرة، ثم طمشت قال: تتم طوافها و ليس عليها غيره و متعتها تاماً فلها أن تطوف بين الصفا و المروءة و ذلك، لانها زادت على النصف و قد مضت متعتها و لتستأنف بعد الحج و ليس عليها عمرة» (٣). و مثلها روايته عن سعيد الأعرج، لكن ليس فيها و ليس عليها عمرة.

و أضاف في «الجواهر» (٤) إلى الاستدلال بهذه الروايات الاستدلال بما دل على تمامية الطواف و الاعتداد به إذا تم منه أربعة أشواط، كرواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا حاضت المرأة و هي في الطواف بالبيت و بين الصفا و

(١)- العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٨٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٨٤: من ابواب الطواف، ح ٢.

(٣)- المصدر، ح ١.

(٤) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٤٠، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٩٣

.....

المروءة فجاوزت النصف فعلمت ذلك الموضوع فإذا طهرت رجعت فأتمت بقیة طوافها من الموضوع الذى علمته ... «١». و مثلها غيرها. لكن صاحب المدارك «٢» ذهب إلى بطلان متعتها على القاعدة، لعدم إتيانها بأعمال العمرة تماماً قبل الحج و لرواية محمد بن إسماعيل بن بزيع، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن المرأة تدخل مكة متمتعاً فتحيض قبل أن تحل، متى تذهب متعتها؟ قال: كان جعفر - الحديث «٣». فان موضوع الحكم بذهاب المتعة فرض الحيض قبل الإحلال، فيعم بإطلاقه صورة الإتيان بأربعة أشواط من الطواف و عدمه.

و أما الروايات الخاصة المستدل بها، فقد نفاها باعتبار ضعف سندها للارسال و جهالة «٤» المرسل.

و عليه، فلا وجه لما فى «الجواهر «٥» من اعتراضه على «المدارك» بأنه اجتهاد فى مقابل النص، إذ عرفت أن النص المذكور لم يعتبره صاحب المدارك سنداً.

و أما ما أضافه صاحب الجواهر إلى الاستدلال من الروايات الدالة على الاعتداد بالطواف، فهى أجنبية عما نحن فيه، لأنها واردة فى نفى اعتبار الموالاة لضرورة بعد تجاوز النصف.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٨٥: من ابواب الطواف، ح ١.

(٢) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٨٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٣) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢١: من ابواب اقسام الحج، ح ١٤.

(٤) - لم يشر صاحب المدارك إلى رواية الأعرج مع أنها مسندة و لعله لاجل جهالة ابراهيم فى سندها فتعلم المناقشة فيها من المناقشة فى غيرها بجهالة المرسل. فالتفت.

(٥) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٤١، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٩٤

و أنت بالسعى و بقیة المناسك، و قضت بعد طهرها ما بقى من طوافها.

و اذا صحَّ التمتع سقطت العمرة المفردة (١٢٥).

أما اعتبار وقوع أعمال العمرة قبل الحج، فلا نظر فيها لفيه، فالمتجه هو التزام صاحب المدارك لأنه مقتضى القاعدة و رواية محمد بن إسماعيل.

و لو سلم بتمامية العمرة بتجاوز النصف، فمع عدم تجاوزه و الإتيان بثلاثة أشواط أو أقل، فهل يلحق بصورة التجاوز، أو لا؟

قد يدعى اللاحق استناداً إلى رواية محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة طافت ثلاثة أشواط أو أقل من ذلك ثم رأت دماً؛ قال:

تحفظ مكانها فإذا طهرت طافت و اعتدت بما مضى «١».

و هذه الرواية لا ظهور لها فى المدعى، بل هى ظاهرة فى نفى اعتبار الموالاة لا جواز تأخير الطواف عن الحج.

فالمرجع هو القاعدة و هى تقتضى إلحاق هذه الصورة بصورة عدم الإتيان بالطواف أصلاً و قد تقدّم حكمه، مضافاً إلى التعليل الوارد فى مرسله إبراهيم من أنها زادت على النصف فانه يدل على أنه لو لم تزد لم تتم متعتها.

(١٢٥) بناء على وجوب العمرة المفردة في العمر مرة، كالحج، بمقتضى الآية الكريمة: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» المفسرة بلزوم الإتيان بكل منهما، وسيأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٨٥: من ابواب الطواف، ح ٣.

(٢) - سورة البقرة، ٢: ١٩٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٩٥

[الإفراد]

و أما الإفراد:

و صورة الافراد (١٢٦): أن يحرم من الميقات، أو من حيث يسوغ له الإحرام بالحج، ثم يمضى إلى عرفات فيقف بها، ثم يمضى إلى المشعر فيقف به، ثم إلى منى فيقضى مناسكه بها، ثم يطوف بالبيت و يصلى ركعتيه، و يسعى بين الصفا و المروة، و يطوف طواف النساء و يصلى ركعتيه. و عليه عمرة مفردة بعد الحج (١٢٧)،

و الوجه في سقوطها عنه دلالة النصوص عليه، ك:

رواية يعقوب بن شبيب، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: قول الله عز و جل و أَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ يَكْفِي الرَّجُلَ إِذَا تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ مَكَانَ تِلْكَ الْعُمْرَةِ الْمَفْرُودَةِ؟ قَالَ: كَذَلِكَ أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ أَصْحَابَهُ» (١).

و رواية الحلبي، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «إذا استمتع الرجل بالعمرة فقد قضى ما عليه من فريضة العمرة» (٢).

(١٢٦) يتضح ذلك فيما يأتي.

(١٢٧) ظاهره لزوم إيقاع العمرة المفردة بعد الحج، لكن ذكر في «الجواهر» (٣) أنه سيأتي منه ما يدل على جواز التقديم. فمراده أنه يجوز إيقاعها بعد الحج في

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٥: من ابواب العمرة، ح ٤.

(٢) - المصدر، ح ١.

(٣) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٧١، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٩٦

و الإحلال منه، يأتي بها من أدنى الحل (١٢٨). و يجوز وقوعها في غير أشهر الحج (١٢٩). و لو أحرم بها من دون ذلك، ثم خرج إلى أدنى الحل، لم يجزه الإحرام الأول (١٣٠)، و افتقر إلى استثنائه.

و هذا القسم أو القران، فرض أهل مكة و من بينه و بينها دون اثني عشر ميلا من كل جانب. فإن عدل هؤلاء إلى التمتع اضطرارا جاز (١٣١).

قبال عمرة التمتع التي يجب تقديمها عليه. و أما وجوبها و ارتباط الحاج بها بمعنى أنه هل يجب على المفرد في حج الاسلام العمرة و لو كان قد اعتمر قبل الاستطاعة أولا؟ و هكذا لزوم الفورية فيها و تحديد الفورية، سيأتي البحث فيه إن شاء الله تعالى. فانظر.

(١٢٨) يعنى حدود الحرم، كالتنعيم و الجعرانة و الحديدية. و يجوز الاحرام لها من المواقيت، أما غير الميقات و أدنى الحل فلا، لأصالة عدم المشروعية.

(١٢٩) المقصود بالحكم هو العمرة التي يجب الإتيان بها في الحج. و سيأتى منه لزوم إيقاعها فوراً و هو ينافى جواز وقوعها في غير أشهر الحج إلا ان يريد من الجواز هو الوضعى، فلا ينافى وجوب الفورية لصيرورته آثماً بالتأخير ليس إلأ. أما مشروعية وقوعها في غير أشهر الحج فهو من المسلمات لإطلاق أدلتها.

(١٣٠) لعدم مشروعيته من غير أدنى الحل، فيبطل.

(١٣١) قال صاحب المدارك «١» إنه مذهب الاصحاب لا أعلم فيه مخالفاً، و

(١) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٨٩، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٩٧

و هل يجوز اختياراً؟ قيل: نعم، و قيل: لا، و هو الأكثر (١٣٢)، استدل عليه مضافاً إلى العمومات بفحوى ما دل على جواز عدول المتمتع إلى حج الافراد مع الضرورة فان الضرورة إذا كانت مسوغه للعدول من الافضل إلى المفضول كانت مسوغه للعكس بطريق أولى.

و يتحصل أن الأدلة ثلاثة:

الأول: دعوى الاجماع. و هى إن تمت لا تصلح دليلاً لعدم إحراز كونه إجماعاً تعبدياً بعد وجود غيره من الأدلة.

الثانى: العمومات و لعل المراد بها ما دل على جواز عدول المفرد إلى المتمتع، و لكنه قاصر عن إفادة المدعى، لأنه إنما يدل على مشروعية العدول أما أجزاء المتمتع لمن وظيفته الافراد فلا دلالة له عليه.

الثالث: الاولوية المزبورة، و هى ممنوعة لا شاهد لها فهى بالقياس أشبه.

ثم إنه بناء على تقديم العمرة المفردة اختياراً على الحج يشكل تحقق الاضطرار.

(١٣٢) المقصود هو إتيان من وظيفته الافراد بحج المتمتع اختياراً.

و الوجه عدم الجواز، لما تقدّم «١» من نفي مشروعية المتمتع لأهل مكة و غيرهم ممن كان دون حدّ المتمتع. و قد استدل مدعى الجواز بوجه:

الأول: الإجماع، و هو واضح البطلان بعد وجود المخالف، بل فى المتن أن

(١) - تقدم فى تحديد البعد المعتبر فى المتمتع.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٩٨

.....

الأكثر على عدم الجواز.

الثانى: أن حج المتمتع عبارة عن حج الافراد و زيادة، فلا يمنع من العدول لأنه جاء باعمال حج الافراد.

وفيه:

أولاً: أنه يمكن أن يكون الاختلاف بين نوعى الحج، كالاختلاف بين صلاة الظهر و العصر و الصبح فى كون كل منهما مشتملاً على عنوان قصدي، فقصد غيره لا يحققه.

و ثانيا: أن هناك أمرا معتبرا في حج الإفراد و هو الإحرام من الميقات، أو من دويره أهله، مع أن إحرام حج التمتع من مكة، فهما يختلفان في هذا الأمر.

الثالث: ما دل من النصوص على جواز تمتع المكي و هو رواية عبد الرحمن بن الحجاج «١»، 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 و كان الإهلال أحب إلي».

كما تدل عليه رواية عبد الرحمن بن الحجاج و عبد الرحمن بن أعين، عن أبي الحسن عليه السلام. فلاحظها. و لا يخفى أنها تختص بمن كان مسافرا من مكة و مرّ ببعض المواقيت حين رجوعه و هو مما سيأتي الكلام فيه. و محل الكلام - كما في «الجواهر» (٢) - من كان في مكة و أراد الحج، و هي لا تدل على جواز التمتع له، فالتمسك بعمومات ما دل على نفي المشروعية لأهل مكة

(١) - وسائل الشيعة ج ٨ / باب ٧: من ابواب اقسام الحج، ح ٢.

(٢) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٤٩، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٩٩

و لو قيل: بالجواز لم يلزمهم هدى (١٣٣). و شروطه ثلاثة: التية (١٣٤). و ان يقع في أشهر الحج (١٣٥)، و نحوهم متعين.

(١٣٣) لعله «١» لاجل دعوى كون الهدى جبرا لعدم الاحرام من الميقات المنتفى في الفرض، لأن ميقات أهل مكة نفس مكة و قد أحرموا منه الحج فلا موضوع للجبر. و فيه:

أولا: أن دليل الهدى لا ظهور له في ذلك بل هو ظاهر في كونه حكما تعبديا على من أتى بحج التمتع.

و ثانيا: أن التعليل أخص من المدعى، إذ قد يكون منزله الميقات، أو غير مكة فيفوته الإحرام من المكان المفروض عليه. فلاحظ.

(١٣٤) اعتبارها واضح لاجل أنه عبادة، فيعتبر فيه النية.

(١٣٥) لدلالة الآية عليه و هي قوله تعالى: الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ (٢) و سيأتي ما يدل على لزوم وقوع الاحرام في أشهر الحج، و لو لم يكن جزءا للحج و كان شرطا.

(١) - لعله - أيضا - لما في رواية الاعرج من ان الاضحى على أهل الامصار. فراجع.

(٢) - سورة البقرة، ٢: ١٩٧.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٠٠

و ان يقعد احرامه من ميقاته، أو من دويره أهله ان كان منزله دون الميقات (١٣٦).

القران

و أما القران:

و أفعال القارن و شروطه كالمفرد، غير انه يتميز عنه بسياق الهدى عند إجماعه (١٣٧).

(١٣٦) كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

(١٣٧) هذا هو المشهور و في مقابله قول آخر يحكى عن ابن أبي عقيل «١» و هو أن القارن معتمر أولاً و لا يحل من العمرة حتى يفرغ من الحج.

و يدل على القول المشهور النصوص الكثيرة المصرحة بعدم الفرق بين حج الأفراد و القران إلّا بسياق الهدى، ك: رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنما نسك الذي يقرب بين الصفا و المروة مثل نسك المفرد ليس بأفضل منه إلا بسياق الهدى ... الحديث «٢».

و رواية منصور، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا يكون القارن إلا بسياق الهدى و عليه طوافان بالبيت، و سعى بين الصفا و المروة، كما يفعل المفرد فليس بأفضل من المفرد إلا بسياق الهدى «٣». و نحوهما غيرهما، فراجع مضائهما. و قد استدلل للقول الآخر بوجوه:

(١) - حكاها عنه العلامة في مختلف الشيعة، ج ٤: ص ٢٤.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢: من ابواب اقسام الحج، ح ٦.

(٣) - المصدر، ح ١٠.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٠١

.....

الأول: ما روى من حج النبي صلى الله عليه و آله فإنه لم يذكر فيها أنه اعتمر بعد الحج، بل كانت عمرته قبل الحج و لم يتحلل من إجماعه منهما، لكنه سائق هدى فلم يفترق حجه من حج غيره من المسلمين الذي جعله حج تمتع إلا بعدم التحلل، خصوصاً بملاحظة قوله صلى الله عليه و آله دخلت العمرة في الحج.

الثاني: رواية «العلل»، عن الفضيل بن عياض، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الاختلاف في الحج فبعضهم يقول: خرج رسول الله صلى الله عليه و آله مهلاً بالحج و قال بعضهم مهلاً بالعمرة و قال: بعضهم خرج قارناً و قال: بعضهم ينتظر أمر الله عز و جل، فقال أبو عبد الله عليه السلام: علم الله عز و جل إنها حجة لا يحج بعدها، فجمع الله له ذلك كله في سفرة واحدة، ليكون جميع ذلك سنة لأمته، فلما طاف بالبيت و بالصفا و المروة، أمره جبرئيل أن يجعلها عمرة إلّا من كان معه هدى، فهو محبوس على هديه، لا يحلّ لقوله عز و جل: حتى يبلغ الهدى محلّه فجمعت له العمرة و الحج ... «١».

الثالث: ما في المرسل «٢» من إنكار عثمان على عليّ أمير المؤمنين عليه السلام، لأنه قرن بين الحج و العمرة بقوله: لييك بحجة و عمرة معا.

الرابع: رواية الحلبي المتقدمة إذ فيها: «أيما رجل قرن بين الحج و العمرة فلا يصلح إلّا أن يسوق الهدى قد أشعره أو قلده، و الإشعار أن يطعن في سنامها بحديدة، حتى يدميها، و إن لم يسق الهدى فليجعلها متعة».

(١) - الصدوق، محمد بن علي: علل الشرائع، ج ٢: ص ١١٨ / ح ٣، ط دار الحجة.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٢١: من ابواب الاحرام، ح ٧.

البيهقي، احمد بن حسين: السنن الكبرى، ج ٤: ص ٣٥٢، ط دار المعرفة.

الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن: تهذيب الاحكام، ج ٥: ص ٨٥ / المسألة ٢٨٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٠٢

.....

و جميع هذه الوجوه محل خدشة:

أما الأول: فعدم ورود ما يدل على عدم الاعتماد بعد لا يدل على أن حج القرآن كالتمتع، كيف و صريح النص أنه نوى الأفراد، فمن الممكن أن يكون قدّم عمره حج الأفراد، أو لم يأت بالعمرة أصلاً، لكون حجه استحيائياً.

وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «دخلت العمرة في الحج» ينظر فيه إلى حج الناس، بعد ما أمرهم بجعل أعمالهم عمرة، فلا دلالة له إلا على ارتباط حج التمتع بها.

و أما الثاني: فالرواية ضعيفة السند مفككة التعبير مما و قد يدعى أن المضامين ليست من الامام عليه السلام.

و أما الثالث: فقد روى المرسل بنحوين، احدهما: إنكار عثمان على علي عليه السلام - كما في «الجواهر» (١) - و الآخر على العكس - كما في «المدارك» (٢) -، فعلى الأول: يمكن أن يكون إنكار عثمان على الإمام عليه السلام لأجل أنه جاء بحج التمتع، فعدل عنه ظاهراً بهذا اللفظ و هو لا يدل على القرآن في العمرة كيف و هذا اللفظ مما يقال في إحرام حج التمتع.

و على أي حال، فالرواية مرسله مروية من طرق العامة. و أنه قال في «المدارك» (٣) أنها موجودة في كتبنا.

و أما الرابع: و هو عمدة الوجوه، لصحة سند الرواية فقد حكى عن الشيخ رحمه الله (٤) توجيهها بان المراد القرآن بين الحج و العمرة باللفظ بان يقول: «إن

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٥٢، الطبعة الاولى.

(٢) - العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٩٤، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٣) - المصدر، ص ١٩٥.

(٤) - الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن: تهذيب الاحكام، ج ٥: ص ٤٢، ح ١٢٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٠٣

.....

لم يكن حجة فعمرة». فينوي الحج، فان لم يتم له الحج جعلها عمرة مبتولة، و أيد ذلك بما ورد من استحباب الاشتراط المذكور.

و هو بعيد عن ظاهر لفظ الرواية. و لذلك وجهها في «المدارك» (١) بان أقصى ما تدل عليه هذه الرواية أنه من قرن بين الحج و العمرة في النية يلزمه السياق، و لا يلزم من ذلك وجوب تقديم العمرة على الحج، و لا عدم التحلل منها إلا بالتحلل من الحج، كما ذكره ابن أبي عقيل (٢) خصوصاً مع التصريح في أول الرواية بعدم الفرق بين القرآن و الأفراد إلا بالسياق.

و وجهها في «الجواهر» (٣): بأن المراد أنه لا يصلح القرآن بجمع الحج و العمرة، إذ ليس القرآن إلا أن يسوق الهدى لا كما يصفه العامة من القرآن الذي هو الجمع بينهما باحرام و احد.

أقول: صريح صدر الرواية - كما عرفت - عدم الفرق بين حج القرآن و الأفراد إلا بالهدى. و عليه، فلا بد من حمل الذيل على بعض المحامل، فلا يهمننا تعيين هذه الوجوه أو ذكر غيرها. فالتفت.

ثم إن إحرام القرآن يتحقق بالتلبية و الاشعار و التقليد و هذا الحكم لا إشكال فيه لدلالة النصوص عليه، كرواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«يوجب الإحرام ثلاثة أشياء: التلبية، و الاشعار، و التقليد؛ فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم» (٤).

- (١)- العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٩٤، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
- (٢)- حكى عنه كما فى «مختلف الشيعة»، ج ٤: ص ٢٤.
- (٣)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٥٥، الطبعة الاولى.
- (٤)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ١٢: من ابواب اقسام الحج، ح ٢٠.
- المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٠٤
- و إذا لبى استحب له اشعار ما يسوقه من البدن (١٣٨)، و هو أن يشق سنامه من الجانب الأيمن، و يلطخ صفحته بدمه (١٣٩). و إن كان معه بدن دخل بينها، و اشعرها يميناً و شمالاً (١٤٠).
- و التقليد: أن يعلّق فى رقبة المسوق نعلا، قد صلى فيه. و الإشعار و التقليد للبدن. و يختص البقر و الغنم بالتقليد. و لو دخل القارن أو المفرد مكة، و أراد الطواف جاز (١٤١)،

- (١٣٨) ذكر فى «المدارك (١)» أنه لا دليل على ذلك سوى إطلاقات ما دل على استحباب الاشعار.
- وفيه: أنه لا- اطلاق لدينا فى ذلك، بل كل النصوص واردة فى بيان كيفية الاشعار أو نحو ذلك من الجهات. و لعله يجيء بعض الكلام فيه فيما بعد.
- (١٣٩) كيفية الإشعار بهذا النحو مما تدل عليه النصوص «٢» مجموعاً فراجعها.
- (١٤٠) كما تدل عليه رواية جميل «٣».
- و الأمر سهل فيه و فى التقليد و شئونه فلا نطيل فيه الكلام لاستحبابهما و قلّة الابتلاء به.
- (١٤١) الكلام فى موردين:

- (١)- العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٩٤، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
- (٢)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ١٢: من ابواب اقسام الحج.
- (٣)- المصدر، ح ٧.
- المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٠٥

.....

الأول: فى جواز الطواف للمفرد و القارن إذا دخلا مكة قبل الحج.

الثانى: فى جواز الطواف للمتمتع بعد إحرامه للحج.

أما جواز الطواف الواجب للمفرد و القارن و تقديمه على الحج، فهو مما لا إشكال فيه بحسب النصوص و إن ادعى الاجماع على لزوم الترتيب و تأخير طواف الحج على أعماله، و لكن الاجماع لم يثبت. و أما النصوص فهى:

رواية حماد بن عثمان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مفرد الحج أيعجل طوافه أو يؤخره؟ قال: «هو و الله، سواء عجله أو أخره» (١).

و رواية زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن مفرد للحج يدخل مكة يقدم طوافه أو يؤخره؟ فقال: «سواء (٢)».

و روايته الاخرى قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن مفرد الحج يقدم طوافه أو يؤخره؟ قال: «يقدمه، فقال: رجل إلى جنبه لكن شيخى لم يفعل ذلك، كان إذا قدم أقام بفتح حتى إذا رجع [راح، خ ل] الناس إلى منى راح معهم. فقلت له: من شيخك؟ فقال: على

بن الحسين عليه السلام. فسألت عن الرجل فإذا هو أخ على بن الحسين عليه السلام لأمه «٣».

و رواية إسحاق بن عمار - في حديث - قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المفرد للحج إذا طاف بالبيت و بالصفاء و المروة أ يعجل طواف النساء؟ قال: «لا، إنما طواف النساء بعد ما يأتي من منى «٤»».

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٤: من ابواب اقسام الحج، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٢.

(٣) - المصدر، ح ٣.

(٤) - المصدر، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٠٦

.....

و رواية حماد قد يدعى أنها غير ظاهرة في السؤال عن التقديم على أعمال الحج، بل يمكن أن يكون السؤال فيها عن لزوم الفورية و عدمها بعد الفراغ عن أعمال منى. و لكن لو سلم إجمالها فهي تحمل على التقديم لا المسارعة بقريته الروايات الأخرى، فان روايتي زارة الثانية و إسحاق بن عمار صريحتان في ذلك، و رواية زارة الأولى ظاهرة لظهور الدخول إلى مكة في الدخول قبل الحج، و ظهور لفظ التقديم في الايتان قبل الحج، إذ التقديم ظاهر في القبلي لا مجرد المسارعة.

و عليه، فمقتضى هذه النصوص هو الالتزام بجواز إتيان المفرد و القارن بطواف حجه قبل أن يأتي بأعمال الحج الأخرى. و لا معارض لها، فيتعين الأخذ بها.

و أما جواز تقديم طواف الحج للمتمتع، فالنصوص على طوائف ثلاث:

الأولى: ما دل على جواز التقديم بقول مطلق، ك:

رواية ابن بكير و جميل - جميعا - عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنهما سألاه عن المتمتع يقدم طوافه و سعيه في الحج، فقال: هما سيان قدمت أو أخرت «١»».

و رواية عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا ابراهيم عليه السلام عن الرجل يتمتع ثم يحل بالحج فيطوف بالبيت و يسعى بين الصفا و المروة قبل خروجه إلى منى؟ فقال: «لا بأس «٢»».

و نحوها رواية على بن يقطين «٣» عن أبي الحسن عليه السلام.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٣: من ابواب اقسام الحج، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٢.

(٣) - المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٠٧

.....

الثانية: ما دل على عدم جواز التقديم، و هو رواية أبي بصير قال: «قلت:

رجل كان متمتعا و أهل بالحج؟ قال: لا يطوف بالبيت حتى يأتي عرفات فان هو طاف قبل أن يأتي منى من غير علة فلا يعتد بذلك الطواف «١»».

الثالثة: ما دل على جواز التقديم في موضوع خاص و هو المضطر، كالشيخ الكبير و الحائض، ك:

رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير، والمرأة تخاف الحيض قبل أن تخرج إلى منى» (٢).

و رواية إسماعيل بن عبد الخالق، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا بأس أن يعجل الشيخ الكبير، والمريض، والمرأة، و المعلوم طواف الحج قبل أن يخرج إلى منى» (٣).

و رواية إسحاق بن عمار، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المتمتع إذا كان شيخا كبيرا أو امرأة تخاف الحيض يعجل طواف الحج قبل أن يأتي منى؟ فقال: «نعم، من كان هكذا يعجل» (٤).

وقد ذهب في «المدارك» (٥) إلى الجواز عملا بالطائفة الأولى من النصوص، أما رواية أبي بصير فقد ذهب إلى ضعف سندها لضعف جملة من رجاله. ولم يتعرض للطائفة الثالثة بقليل ولا كثير ولم يثبت إجماع قطعي على خلافه.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٣: من ابواب اقسام الحج، ح ٥.

(٢) - المصدر، ح ٤.

(٣) - المصدر، ح ٦.

(٤) - المصدر، ح ٧.

(٥) - العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٩٨، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٠٨

.....

و في قبالة التزم صاحب الجواهر «١» بعدم الجواز اختيارا تبعا للأصحاب، بدعوى أن ضعف رواية أبي بصير منجبر بعمل الأصحاب. مع أن مفهوم نصوص الطائفة الثالثة يقيّد إطلاق الطائفة الأولى.

و فيه: أما انجبار ضعف رواية أبي بصير فغير مسلم، إذ لو فرض جابرية عمل المشهور، فلا يحرز استناد المشهور في العمل إليها بعد وجود دعوى المفهوم للروايات الأخرى.

و أما دعوى المفهوم، ففيها أن روايتي الحلبي و اسماعيل لا مفهوم لها سوى مفهوم اللقب و هو غير ثابت. و أما رواية إسحاق، فالشرط المذكور في كلام السائل و لا ظهور للفظ «من» الوارد في كلامه عليه السلام في كونه للشرط.

هذا، و لكن الانصاف ظهور هذه الطائفة في اختصاص الحكم بالمضطر، و لكن هذا لا يقتضى تقديمها على الطائفة الأولى لوجوه ثلاثة:

الأول: ظهور الطائفة الأولى في كون السؤال عن الحكم بلحاظ العنوان الأولى و هو عنوان المتمتع لا-العنوان الثانوى و هو عنوان المضطر، فظهور الطائفة الثالثة يصادم ظهور الطائفة الأولى في كون الحكم بلحاظ العنوان الأولى لا الثانوى.

الثانى: ظهور الطائفة الأولى في التخيير بين التقديم و التأخير كما هو ظاهر قوله: «هما ستان»، مع أن المضطر الذى يعلم بفوات الطواف عليه لو أخر يلزمه التعجيل. فتقييد الطائفة الأولى بالثالثة يقتضى إلغاء هذا الظهور أيضا.

الثالث: ما يظهر من التعليل في رواية إسحاق المذكورة في المورد الاول من قوله عليه السلام: «إنما طواف النساء بعد ما يأتي منى»، فان ظاهر عمومها و حصره

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٦٢، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٠٩

.....

جواز الاتيان بغير طواف النساء قبل المجيء من منى للحاج المتمتع.

فهذه الوجوه الثلاثة تقضى بالتصرف بظهور الطائفة الثالثة بحملها على بيان لزوم التعجيل للمضطر أو رجحان التعجيل له في قبال غيره الذي لا يرجح له أحدهما أو يرجح له التأخير. إذ لا نصوصية لها في موردها مع مصادمة ظهورها لجملة من الظهورات.

ولعل ما ذكرنا هو الوجه في استيضاح صاحب المدارك للعمل بالطائفة الأولى و عدم المعارض لها. فتدبر.

هذا كله بالنسبة إلى الطواف الواجب. أما الطواف المستحب، فقد ذهب صاحب المدارك «١» إلى جوازه للمفرد و القارن للاصل الخالي عن المعارض، و ذكر في «الجواهر» «٢» أن المراد بالاصل المطلقات الدالة على رجحان الطواف.

أقول: إن كان البحث في مشروعية الطواف لاحتمال تقييد رجحانه بغير هذا المورد كان لما ذكره صاحب الجواهر وجه، إذ المطلقات تتكفل إثبات رجحانه مطلقا و لا مقيد لها، و يتعين أن يكون نظر المدارك إليها.

و أما إذا كان البحث - كما هو الظاهر - في مشروعية الطواف لاحتمال عدم مشروعيته لإخلاله بالاحرام، فلا وجه للتمسك بالمطلقات، لعدم النظر فيها إلى هذه الجهة قطعا، بل يتعين أن يكون المراد بالاصل في كلام المدارك هو الاصل العملي أعني: أصالة البراءة من

تقييد الاحرام بعدم الطواف قبل الحج، فيثبت عدم مانعية الطواف به فيكون مشروعاً. فلاحظ.

و أما الطواف المستحب للمتمتع بعد إحرامه للحج قبل الخروج إلى منى.

(١) - العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٩٧، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢) - النجفی، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٥٨، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤١٠

.....

ففيه قولان أشهرهما المنع - كما في «المدارك» «١» - و استدلل له برواية الحلبي قال: «سألته عن الرجل يأتي المسجد الحرام يطوف بالبيت؟ قال: نعم، ما لم يحرم».

و اختصاصها بالتمتع بينى على استظهار إرادة إنشاء الاحرام و إحدائه من قوله: «يحرم»، لا إرادة كونه في حال الاحرام، و استظهار إرادة إنشائه من مكة لا الأعم منها و غيرها. و إلا فلو اريد منه كونه في حال الاحرام، يعنى ما لم يكن محرماً، أو اريد ما لم يحدث إحرامه من المكان الموقت له لم يكن له ظهور في خصوص المتمتع بل في خصوص غيره على الاول. و في الأعم منه و من غيره على الثانى. و كلا الاستظهارين محل تأمل.

و على كل حال، فلو سلم اختصاصها بالتمتع فهي معارضة ب:

رواية إسحاق بن عمار، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: ... و سألته عن الرجل يحرم بالحج من مكة ثم يرى البيت خاليا فيطوف به قبل أن يخرج عليه شىء؟

«فقال: لا» «٢».

و 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 و هو لا يرى أن ذلك لا ينبغى أ ينقض طوافه بالبيت إحرامه فقال: «لا، و لكن يمضى على إحرامه» «٣».

(١) - العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ١٩٨، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٣: من ابواب اقسام الحج، ح ٧.

(٣) - المصدر، ج ٩ / باب ٨٣: من ابواب الطواف، ح ٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤١١

لكن يجدد أن التلبية عند كل طواف لثلاثاً يحلها على قول (١٤٢).

(١٤٢) قد عرفت جواز الطواف الواجب و المندوب للقارن و المفرد. و قد وقع الكلام في لزوم التلبية بعد الطواف. و في المسألة أقوال: الأول: لزوم التلبية لكل منهما و بدونها يحلان و ينقلب حجها عمرة. و هو قول الشيخ في «النهاية» (١) و موضع من «المبسوط» (٢) على ما قيل.

الثاني: أن المفرد يحل بترك التلبية دون القارن و هو المنسوب إلى الشيخ في «التهذيب» (٣).

الثالث: أن التلبية تلزم القارن دون المفرد و هو المحكى عن المرتضى (٤) و المفيد (٥) و لم يتعرضا للاحلال و عدمه.

الرابع: أن التحلل يحصل بالنية دون الطواف و لا يجب تجديد التلبية و هو اختيار المتن و ابن إدريس (٦).

و قبل بيان منشأ كل قول ينبغي ذكر روايات الفرع المزبور و هي كثيرة:

فمنها: رواية عبد الرحمن بن الحجاج، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إني أريد الجواز بمكة فكيف أصنع؟ قال: إذا رأيت الهلال هلال ذي الحجة فاخرج إلى الجعرانة فاحرم منها بالحج. فقلت له: كيف أصنع إذا دخلت مكة أقيم إلى التروية

(١) - الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: النهاية، ص ١٧٢، الطبعة الأولى.

(٢) - الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ١: ص ٣١١، الطبعة الأولى.

(٣) - الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: تهذيب الاحكام، ج ٥: ص ٤٤، الطبعة الأولى.

(٤) - المرتضى، على بن الحسين: جمل العلم و العمل، ص ١٠٤ (سلسلة الينايع الفقهية، ج ٧).

(٥) - المفيد، محمد بن محمد بن النعمان: المقنعة، ص ٣٩١، طبعة مؤسسة النشر الاسلامى.

(٦) - ابن ادريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ١: ص ٤٩٦، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤١٢

.....

لأطوف بالبيت؟ قال: تقيم عشرا لا تأتي الكعبة إنَّ عشرا لكثير إنَّ البيت ليس بمهجور، و لكن إذا دخلت مكة فطف بالبيت واسع بين الصفا و المروة قلت له:

أليس كل من طاف و سعى بين الصفا و المروة فقد أحل؟ فقال: إنك تعقد بالتلبية.

ثم قال: كلما طفت طوفا و صليت ركعتين فاعقد طوفا بالتلبية (١).

و منها: رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن المفرد للحج هل يطوف بالبيت بعد طواف الفريضة؟ قال:

نعم، ما شاء و يجدد التلبية بعد الركعتين و القارن بتلك المنزلة يعقدان ما أحلا من الطواف بالتلبية (٢).

و منها: رواية زرارة، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من طاف بالبيت و بالصفا و المروة أحل، أحب أو كره (٣).

و مثلها رواية ابن بكير بزيادة «إلا من اعتمر في عامه ذلك أو ساق الهدى و أشعره و قلده (٤).

و منها: رواية معاوية بن عمار، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل لبى بالحج مفردا فقدم مكة و طاف بالبيت و صلى

ركعتين عند مقام ابراهيم عليه السلام و سعى بين الصفا و المروة قال: فليحل و ليجعلها متعة إلا أن يكون ساق الهدى (٥).

و منها رواية يونس بن يعقوب، عن أخبره عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «ما

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٦: من ابواب اقسام الحج، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٢.

(٣)- المصدر، ح ٥.

(٤)- الصدوق، محمد بن علي: من لا يحضره الفقيه، ج ٢: ص ٣١٢ / المسألة: ٢٥٤٦.

(٥)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٥: من ابواب اقسام الحج، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤١٣

.....

طاف بين هذين الحجرين الصفا و المروة أحد إلا أحلّ إلا سائق هدى «١».

و منها: رواية أبي بصير، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل يفرد الحج فيطوف بالبيت و يسعى بين الصفا و المروة، ثم يبدو له أن يجعلها عمرة فقال: إن كان لبني بعد ما سعى قبل أن يقصر فلا متعة له «٢»».

و منها: رواية زرارة قال «جاء رجل إلى أبي جعفر عليه السلام و هو خلف المقام فقال: إني قرنت بين حجة و عمرة فقال له: هل طفت بالبيت؟ فقال: نعم، فقال:

هل سقت الهدى؟ فقال: لا قال: فأخذ أبو جعفر عليه السلام بشعره و قال: أحللت، و الله «٣»».

و منها: رواية الفضل بن شاذان المروية في «العلل»، عن الرضا عليه السلام- في حديث- «... إنما امرؤ بالتمتع الى الحج لانه تخفيف ... و أن لا- يكون الطواف بالبيت محظورا لان المحرم إذا طاف بالبيت أحلّ إلا لعله فلو لا التمتع لم يكن للحاج أن يطوف لانه إن طاف أحلّ و أفسد إحرامه و يخرج منه قبل أداء الحج ... الحديث «٤»».

و منها: رواية زرارة «٥»، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام- في حديث- «... قلت فما الذي يلي هذا؟ قال: ما يفعله الناس اليوم يفردون الحج فإذا قدموا مكة و طافوا بالبيت أحلّوا و إذا لبوا أحرموا فلا يزال يحل و يعقد

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٥: من ابواب اقسام الحج، ح ٦.

(٢)- المصدر، ح ٩.

(٣)- المصدر، ح ٧.

(٤)- المصدر/ باب ٢: من ابواب اقسام الحج، ح ٢٧.

(٥)- المصدر/ باب ٤: من ابواب اقسام الحج، ح ٢٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤١٤

.....

حتى يخرج إلى منى بلا حج و لا عمرة». و نحوها رواية عمر بن أذينة «١».

و منها: رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل أفرد الحج فلما دخل مكة طاف بالبيت، ثم أتى أصحابه و هم يقصرون فقصر معهم ثم ذكر بعد ما قصر إنه للحج مفرد فقال ليس عليه شيء إذا صلى فليجدد التلبية «٢»».

و منها: رواية ابراهيم بن ميمون، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إن أصحابنا مجاورون بمكة و هم يسألوني لو قدمت عليهم كيف يصنعون؟ قال: قل لهم إذا كان هلال ذى الحجة فليخرجوا الى التنعيم فليحرموا و ليطوفوا بالبيت و بين الصفا و المروة ثم يطوفوا

فيعدوا بالتلبية عند كل طواف ... «٣».

و منها: رواية صفوان بن يحيى، قال: قلت لأبي الحسن على بن موسى عليه السلام: «إن ابن السراج روى عنك أنه سألك عن الرجل يهل بالحج، ثم يدخل مكة فطاف بالبيت سبعا و سعى بين الصفا و المروة فيفسخ ذلك و يجعلها متعة فقلت له: لا فقال: قد سألتني عن ذلك فقلت له: لا و له أن يحل و يجعلها متعة ... «٤»».

هذا مجموع الروايات و الاحتمالات في مؤثرية الطواف ثلاثة:

الأول: انقلاب الحج إلى عمره بالطواف و صيرورة الحج تمتعيا.

الثاني: الاحلال من الاحرام بالطواف و انعقاده بالتلبية.

الثالث: الاحلال منه بالطواف إذا لم يلب، فيكون عدم التلبية قيدا في

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٣: من ابواب اقسام الحج، ح ١٨.

(٢)- المصدر، ج ٩ / باب ١١: من ابواب التقصير، ح ١.

(٣)- المصدر / باب ٩: من ابواب اقسام الحج، ح ٤.

(٤)- المصدر / باب ٢٢: من ابواب الاحرام، ح ٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤١٥

.....

الاحلال. و أما اختصاص الحكم بالمفرد أو القارن أو عمومهما فقد عرفت الكلام فيه.

و في قبال هذه الاحتمالات مذهب المتن و هو عدم تأثير الطواف في الاحلال و إنما الاحلال يكون بالنية. و هو مذهب صاحب الجواهر «١».

و الذى يظهر من الروايات من الاحتمالات الثلاثة هو الثانى و بالخصوص رواية العلل المعبره بفساد الاحرام بالطواف.

و لكن صاحب الجواهر ذهب إلى لزوم التصرف في ظهور الروايات - بعد تسليمه في نفسه - لقرائن كثيرة:

منها: ما فى رواية معاوية بن عمار من تعميم الأمر بالتلبية للمفرد و القارن بقوله: «يعقدان ما أحلا بالتلبية» بضميمة ما سيأتى من بيان استحباب التلبية للقارن، فيكون ذلك قرينة على استحبابها للمفرد أيضا فى هذه الرواية للأمر لهما بلفظ واحد، و يكون ذلك قرينة على إرادة الاستحباب من سائر الروايات.

و منها: شدة استبعاد الاحلال قهرا بالطواف و هو مما تدل عليه الروايات.

و منها: أن انعقاد الاحرام أمر لا بدّ و أن يتحقق بالقصد و النية، لانه عبادة، مع ظهور بعض الروايات فى انعقاد الاحرام بالتلبية قهرا.

و منها: ما دل على حصر الاحلال بالتقصير، فيدور الأمر بين تقيده بهذه النصوص و بين التصرف فيها بحملها على غير ظاهرها.

و منها: أن تبدل الحج إلى التمتع موجود فى روايات العامة مما يؤيد حملها على التقيّة أو غيره من المحامل خصوصا بملاحظة اختلافها فى تعيين حد التلبية بين ما بعد الطواف و ما بعد صلاته و ما بعد السعى مما يكشف عن عدم تحقق

(١)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٧٠، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤١٦

.....

الاحلال، و إلا فلا معنى للسعى بدون إحرام لو كان يحلّ بالطواف و يلتفت إلى حكمه بعد السعى.

و الإنصاف أن شيئاً مما ذكره لا يصلح لصرف ظهور الروايات - لو سلم في نفسه -.

أما الأولى: فلا تفيد استعمال الصيغة في الطلب الندبي، بل يمكن أن تكون مستعملة في النسبة الطليبة الناشئة عن إرادتين إحداهما حتمية و الثانية غير حتمية، نظير قول الأمر: «اغتسل للجنابة و الجمعة». فالطلب المتعلق بأمرين في استعمال واحد لا ينافي وجوب أحدهما و استحباب الآخر - كما حقق في الاصول -، و بالأخص على مذهب النائينى رحمه الله «١» الذى يرى خروج الوجوب و الندب عن مدلول الكلام.

و أما الثانية: فيدفعها أنه لا وجه لاستبعاد الاحلال العمدى بعد ما كان الاحرام أمراً جعلياً بيد الشارع سواء قلنا إنه ذو حقيقة منحازة عن أعمال الحج يترتب عليه آثار شرعية، كالطهارة. أو قلنا إنه لا حقيقة له إلا الشروع فى الحج، كالأحرام فى الصلاة - كما يذهب إليه صاحب المستند «٢» -.

و أما الثالثة: فما يظهر منه انعقاد الاحرام بالتلبية قهراً ليس إلا رواية أبى بصير لقوله عليه السلام فيها: «و إن كان لئبى بعد ما سعى قبل أن يقصر فلا متعة له «٣»»، فإنه ظاهر فى عدم الالتفات إلى كون التلبية سبباً للتجديد.

(١) - الكاظمى، الشيخ محمد على: فوائد الاصول، ج ١: ص ١٣٦، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(٢) - النراقى، المولى احمد: مستند الشيعة، ج ١١: ص ٢٨٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٣) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٥: من ابواب اقسام الحج، ح ٩.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤١٧

.....

و لكن الإنصاف أنه لا دلالة لها على ذلك، بل هى فى مقام نفى مشروعية المتعة بعد التلبية لاجل انعقاد الاحرام من جديد بها. أما أن انعقاد الاحرام بها قهري و لو مع عدم القصد، فهو أجنبى عن مفاد الرواية. فيتبع فى اعتبار النية فيه و عدمه دليلاً.

هذا مع ما سيأتى من عدم ظهورها فى كون التلبية سبباً لتجديد الإحرام، فهى أجنبية عما نحن فيه بالمرّة.

و أما الرابعة: فيدفعها: أن روايات الحصر تقيّد بهذه النصوص، و لا وجه للتصرف فيها و عدم تقييد الاطلاق دليل الحصر.

و أما الخامسة: فيدفعها: أن وجود مضمون الروايات فى نصوص العامة لا يسوّغ حملها على التقيّد، و لا إختلاف فى الروايات من جهة حد التلبية، بل الإختلاف فيها فى السؤال، و هو لا يدل على إختلاف التحديد، مع ما ستعرف من توجيهها بنحو يرفع التنافى بينها.

و قد ذكر قدس سرّه غيرها من القرائن المرتبطة بنفى احتمال تبدل الحج إلى تمتع من عدم كون الفرض فى بعض الاحيان هو التمتع و عدم مشروعيته و نحو ذلك، و هو لو تم فانما ينفى الاحتمال الأول لا أنه يوجب صرف الروايات عن ظاهرها و حملها على خلافه.

و بالجملة، إذا ثبت للروايات ظهور فى تحقق الاحلال بالطواف، فلا- وجه لرفع اليد عنه بهذه القرائن. فينبغى لنا تصفح الروايات و معرفة مقدار دلالتها و عموم الحكم فيها للقارن و المفرد. فنقول:

أما رواية عبد الرحمن بن الحجاج، فهى تدل على تحقق الاحلال بمجرد الطواف و صلاته و إن ورد فى كلام السائل ما يدل على ارتكاز تحقق الاحلال

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤١٨

.....

بعد الطواف و السعى، لكن قوله عليه السلام: «كلما طفت طوافاً و صليت ركعتين» بعد السؤال المزبور يكشف عن عدم دخالة السعى فى الاحلال خصوصاً مع تعرض الامام عليه السلام لصلاة الطواف مما يكشف عن كونه فى مقام التحديد، و يكشف ذلك أن ذكر السعى فى كلام السائل لغلبة وقوعه بعد الطواف. و ظاهر هذه الرواية كون موضوعها المفرد.

و أما رواية معاوية بن عمار، فهي ظاهرة في تحقق الاحلال بالطواف و لزوم تجديد التلبية بعد ركعتيه، كما أنها شاملة للمفرد و القارن صريحا.

و أما رواية زرارة، فهي ظاهرة في تحقق الاحلال بالطواف و السعي، لكن بقرينة ما تقدم يحمل ذكر السعي على كونه غالبا. و هي بإطلاقها تشمل جميع أفراد الحج.

و أما رواية معاوية بن عمار الثانية، فهي لا ترتبط بما نحن فيه، بل ترتبط بجواز العدول من الافراد إلى التمتع، و إن كانت ظاهرة في عدم تحقق الإحلال بطوافه، و لكن تحمل بقرينة ما دل صريحا على تحقق الاحلال على الأمر ببقائه على الاحلال.

و أما رواية يونس بن يعقوب، فهي ظاهرة في تحقق الاحلال بالسعي لغير القارن، و هو مما لا يلتزم به أحد و لا يقول به فقيه. فلعل ذكر السعي بالخصوص من باب ملازمته للطواف و عدم مشروعيته بدونه، فتأمل.

و أما رواية أبي بصير، فهي تتكفل نفى مشروعية المتعة بعد التلبية و السؤال عن ذلك و لا دلالة لها على تحقق الاحلال، إذ يمكن أن تكون التلبية مؤكدة للإحرام لا مجددة.

و أما رواية زرارة الثانية، فهي لا تخلو عن غموض، إذ المقصود من أخذ

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤١٩

.....

بشعره أنه عليه السلام أخذ بشعر الرجل بقصد التقصير و جعلها عمرة، فالتقصير لا بد له من نية فنفس أخذه عليه السلام بدون إلفات سابق لا- يحقق الاحلال، و إن كان المقصود أخذ بشعره الكريم نفسه تعجبا أو تأسفا، فلا وجه للتعجب أو التأسف بعد إمكان عقد الاحرام بالتلبية فعلا. و على كل فهي مختصة بغير القارن.

و أما رواية «العلل»، فهي ظاهرة في تحقق الاحلال بالطواف لغير المتمتع.

و أما رواية ابن بكير، فهي ظاهرة في تحقق الاحلال لغير القارن.

و أما رواية ابراهيم بن ميمون، فهي ظاهرة في لزوم التلبية عند كل طواف.

و إطلاقها من حيث الصلاة و عدمها يقيد بما دل على كون التلبية بعد الصلاة.

و أما رواية صفوان، فالكلام فيها هو الكلام في رواية معاوية الثانية.

و أما رواية معاوية بن عمار الثانية، فهي و إن كانت ظاهرة في وجوب التلبية لكن قوله عليه السلام: «إذا صلى...» لم يعرف وجهه، إذ الظاهر أنه جاء بجميع أعمال العمرة بخيال أنه متمتع، فالتعليق على الصلاة مع وقوعها لا يعرف وجهه.

و أما رواية زرارة الثالثة، فهي ظاهرة في تحقق الإحلال بالطواف، و التجديد بالتلبية.

و بالجملة، فيتحصل مما ذكرناه حول دلالة هذه الروايات تحقق الاحلال بالطواف و ركعتيه و انعقاد الاحرام بالتلبية.

و هذا الحكم ثابت للمفرد بلا كلام، لاختصاص بعض الروايات به و لشمول إطلاق غيرها له من دون مقيد.

و أما القارن، فإطلاق بعض الروايات يشمله لكن صريح بعضها عدم تحقق الاحلال منه بالطواف، كرواية ابن بكير و يونس بن يعقوب، كما أنه ظاهر روايتي معاوية و زرارة الثانيةين. و لا معارض لها سوى حسنة معاوية بن عمار

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٢٠

.....

الأولى.

فلا وجه لحمل الأمر فيها على الاستحباب، إذ التعارض بين إثباتها الاحلال و نفى غيرها له، و لا يمكن الجمع بين النفي و الاثبات. و عليه، فيتعين القول بالتخيير بينهما- يعنى فى المسألة الاصولية-، فيمكن الالتزام بروايات عدم الاحلال، فتتجه فتوى صاحب الرياض

«١» باحلال المفرد دون القارن. و أما القول بالعكس، فلا وجه له ظاهر اصلا.

و أما المتمتع، فاطلاق بعض الروايات يشملها، و لكن لم يتعرض له الاصحاح أصلا و لعل الوجه فيه أحد أمرين:
الأول: أنه لا معنى لانقلاب حجه إلى تمتع بعد ما كان هو متمتعا، فالكلام الذي يجري في المفرد و القارن لا يتأتى بالنسبة إليه.

الثاني: رواية ابن بكير بناء على أن المراد بمن اعتمر في عامه من جاء بعمره التمتع كناية عنه. فلاحظ.

و على كل، فالروايات المطلقة شاملة لحج التمتع، فمع عدم ثبوت التقييد لا محيص عن الالتزام بالمطلقات.

ثم إنه هل يجوز الطواف المستحب من جهة مانعيته للحرام، أو لا؟

الظاهر جوازه لصراحة بعض النصوص فيه، كرواية عبد الرحمن بن الحجاج، و حسنة معاوية بن عمار، و رواية ابراهيم بن ميمون، كما أن بيان الاحلال بالطواف و لزوم التلبية من دون تعرض للنهي عنه أصلا مما يظهر في جوازه. نعم، رواية العليل ظاهرة في الحرمة لكنها لا تصلح لمعارضة هذه النصوص، فتدبر.

(١) - الطباطبائي، السيد علي: رياض المسائل، ج ٦: ص ١٥٩، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٢١

.....

يبقى في المقام شيء و هو بيان المراد من قول الماتن: «و الحق أنه لا يحل إلا بالنية».

فقد استظهر المحقق الشيخ علي «١» أن المراد أنه لا يتحقق الاحلال بالطواف إلا بنيته، و يورد عليه:

أولاً: ما ذكره المحقق المزبور من أن نية التحلل لا تتحقق، لان الطواف إذا قصد به التحلل يكون محرما و حرمة تستلزم فساده، فلا يتحقق به الاحلال لانه ليس طوافا مشروعاً.

و ثانياً: أن اعتبار النية لا دليل عليه أصلا، إذ ظاهر الروايات تحقق التحلل بالطواف، فمع العمل بها لا وجه لاعتبار نية التحلل فيه.

و لكن هذين الوجهين إنما يردان بناء على ما استظهره المحقق من عبارته.

و أما بناء على ما استظهره صاحب المدارك «٢» من المراد أنه لا- يحل إلا بنية العدول إلى العمرة. فالمعنى أن المفرد لا يتحلل قبل إكمال أفعال الحج إلا بنية العدول إلى العمرة، فيتحلل مع العدول باتمام أفعالها.

و عليه، فلا يتحقق التحلل بالنية إلا في مورد يسوغ له العدول فيه إلى العمرة- بناء على هذا-.

لا- يتم هذان الوجهان، لبعدهما عن مراد المتن و عدم ارتباطهما به. هذا مع ما في الأول من الاشكال في نفسه، إذ لم تثبت حرمة الطواف المحلل بل عرفت جوازه بصريح النصوص.

(١) - المحقق الثالث، علي بن الحسين: جامع المقاصد، ج ٣: ص ١٧٣، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢) - العاملی، السيد علي: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٢٠٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٢٢

وقيل إنما يحل المفرد دون السائق. و الحق أنه لا يحل أحدهما الا بالتية، لكن الأولى تجديد التلبية عقب صلاة الطواف. و يجوز للمفرد إذا دخل مكة، أن يعدل إلى التمتع (١٤٣).

ثم إن الحكم المزبور لا يختص بالطواف المندوب لعموم الأدلة كما لا يخفى.

(١٤٣) هذا الحكم في الجملة مما لا إشكال فيه و تدل عليه النصوص، كما روى في حج النبي صلى الله عليه و آله مع أصحابه حيث

أمرهم بالعدول إلى التمتع و كرواية معاوية بن عمار المتقدمة في التعليقة السابقة.
ولكن الإشكال في اختصاص هذا الحكم بالمندوب أو عمومه للواجب بالأصل - كحج الإسلام -، أو بالعرض - كالمندوب و شبهه -.
ثم إنه ذكر في «المدارك» (١) أن العدول إنما يتحقق إذا لم يكن ذلك في نية المفرد ابتداء و إلا لم يقع الحج من أصله صحيحا، لعدم تعلق النية بحج الأفراد فلا يتحقق العدول عنه كما هو واضح.
و ناقشه في «الجواهر» (٢) بمنع توقف العدول على ذلك و بمنع انحصار الحكم في العدول و بظهور رواية عبد الله بن زرارة قال: قال لى أبو عبد الله عليه السلام: «أقرب منى على والدك السلام - إلى أن قال: - و عليك بالحج أن تهل بالأفراد و تنوى الفسخ إذا قدمت مكة فظفت و سعت فسخت ما أهلت به و قلبت الحج عمرة - إلى أن قال: - فكذلك حج رسول الله صلى الله عليه و آله و هكذا أمر أصحابه أن يفعلوا أن

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٧٢، الطبعة الأولى.

(٢) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٢٠٥، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٢٣

و لا يجوز ذلك للقارن (١٤٤).

يفسخوا ما أهلوا به و يقبلوا إلى عمرة ... الحديث (١)». فانها ظاهرة في كون نية الفسخ ص الاثناء من بداية العمل.
أقول: إنه و إن لم يؤخذ في موضوع الحكم العدول، لكن أخذ في موضوعه التلبية بالحج مفردا. و مع الالتفات إلى أنه سينوى المتعة في الاثناء لا يمكن أن يتحقق منه نية الأفراد لعلمه بعدم كونه حج أفراد.
و عليه، فلا يتحقق موضوع الحكم و هو التلبية بالحج مفردا.
بل هكذا الأمر حتى مع تخيله صحة نية الأفراد و لو كان سيعدل في الاثناء، إذ لو ينو حج الأفراد حقيقة، بل ما هو بنظره حج أفراد، فهو نوى حج الأفراد التخيلى.

و أما رواية عبد الله بن زرارة، فهي تحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون قدوم مكة قيدا لنية الفسخ.

الثانى: أن يكون قيدا للفسخ لا لنيته بان يتحقق النية من أول العمل.

و هى إنما تدل على المدعى على الاحتمال الثانى لا الأول، و هو لا دليل عليه، بل يشهد للأول ذيل الرواية، إذ أمره صلى الله عليه و آله لاصحابه كان بعد قدومهم مكة لا من حين ابتداء العمل.

(١٤٤) للنصوص الكثيرة الدالة على ذلك، كنصوص حجة النبى صلى الله عليه و آله و عدم عدوله لأجل كونه قارنا. و كرواية معاوية بن عمار، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٥: من ابواب اقسام الحج، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٢٤

.....

عن رجل لئى بالحج مفردا فقدم مكة و طاف بالبيت و صلى ركعتين عند مقام ابراهيم عليه السلام و سعى بين الصفا و المروة، قال: «فليحل و ليجعلها متعة إلا أن يكون ساق الهدى فلا يستطيع أن لئى حتى يبلغ الهدى محله» (١).

و هذا مما لا كلام فيه: إنما الكلام فيما إذا فقد الهدى لموت أو ضياع، فهل يستطيع العدول و الاحلال أولاً؟. قد يدعى أن مقتضى التعليل «٢» الوارد في النصوص لعدم إمكان إحلال القارن بان إحلاله ببلوغ الهدى محله، ارتفاع المانع بفقد الهدى لارتفاع العلة.

و تنظر فيه في «الجواهر» (٣). و لعلّ الوجه في توقفه هو أن جواز الاحلال يتوقف على أمرين: مشروعية الاحلال في نفسه و عدم المانع منه.

و هذه الروايات إنما تتكفل نفى قابلية المورد للاحلال و وجود المانع بوجود الهدى. ففقدان الهدى إنما يلازم قابلية المورد أما مشروعيته فتحتاج الى دليل خاص لانه على خلاف القاعدة و لا دليل على جواز الاحلال في هذا الحال. فلاحظ و تدبر.

ثم إن صاحب الجواهر تعرض في المقام الى ذكر فروع كثيرة و بما أن التعرض إليها سيكون في محلها أو كلنا ذكرها إليه.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٥: من ابواب اقسام الحج، ح ١١.

(٢) - كما يظهر من روايه معاوية و عبد الله بن زرارمة المتقدمين.

(٣) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٧٤، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٢٥

و المكي اذا بعد عن أهله، و حج حجة الاسلام على ميقات، أحرم منه وجوبا (١٤٥).

(١٤٥) الكلام في جهات ثلاثة:

الاولى: في لزوم الإحرام من الميقات. و يدل عليه ما ورد من النصوص من أن هذه المواقيت مواقيت لأهلها، و من مرّ عليها من غير أهلها، كرواية صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «... فكتب: أن رسول الله صلى الله عليه و آله و وقت المواقيت لأهلها و من أتى عليها من غير أهلها» (١).

الثانية: في جواز التمتع له. و يدل عليه روايتا عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمتان.

و عليه، فلا وجه لما عن ابن أبي عقيل «٢» من التزامه بعدم مشروعية التمتع له استنادا الى الآية الكريمة، إذ الآية تقيد بهاتين الروايتين كما لا يخفى.

الثالثة: في اختصاص المشروعية بالمستحب أو عمومها للواجب و المستحب.

و قد ذهب في «الرياض» (٣) إلى اختصاصها بالحج المستحب، لان هذه الطائفة الدالة على المشروعية معارضة بما دل على نفى مشروعيتها المتمعة لأهل مكة.

و النسبة بينهما العموم من وجه، لاختصاص طائفة المنع بالفرض و عمومها لمن كان في مكة و خارجها. و اختصاص هذه الطائفة بمن كان خارج مكة و عمومها

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٥: من ابواب المواقيت، ح ١.

(٢) - حكاة عنه العلامة في مختلف الشيعة، ج ٤: ص ٣٣.

(٣) - الطباطبائي، السيد علي: رياض المسائل، ج ٦: ص ١٤٤، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٢٦

.....
 للفرض والمستحب، فمورد المعارضة هو الاثيان بالفرض لمن كان خارج مكة، و الترجيح لطائفة المنع لموافقة الكتاب و الكثرة. و مع فرض التساوى يتساقط الدليلان و المرجع هو الأصل و هو يقتضى الاشتغال لو جاء بالتمتع للشك في فراغ الذمة به، و المتيقن غيره. و ناقشه في «الجواهر» (١) بان الترجيح لطائفة الجواز، لفتوى المشهور بها، مع أن المنساق من روايات المنع غير الفرض. و مع تساوى الطائفتين، فالتخير هو الموافق للأصل، و مع التساقط فالمرجع إطلاق أدلة وجوب الحج النافى لأخذ إحدى الخصوصيتين. و تحقيق الكلام أن يقال: إن إحدى روايتي الجواز ظاهرة في كون موضوعها الحج الاستحبابي. و الاخرى و إن كانت مطلقة لكن يبعد إرادة العموم منها لاستبعاد عدم أداء المكي فريضة الحج قبل سنة خروجه بعد سهولته عليه، فالقدر المتيقن منها هو الحج الاستحبابي. و الآية الكريمة مطلقة من حيث الوجوب و الاستحباب، و الروايات واردة في بيان معنى الآية و إيضاح المقصود منها، و حيث دلت الآية بظهورها على نفى صرف الوجود من المشروعية الملازم لنفى مطلق الافراد، و لم يتوجه النفي لافراد المشروعية أولاً و بالذات، فان الظاهر من مثل التعبير ب: «لا تمتعه له» هو نفى صرف الوجود كما تشهد له الاستعمالات العرفية، لاجل ذلك كانت روايتا الجواز معارضة لها لاثباتها المشروعية و لكن لاجل أن موضوعها أخص من موضوع الآية و هو خصوص من خرج من مكة، تفيد الآية بها و تثبت بها مشروعية الحج لهذا الموضوع، و قد عرفت أن القدر الثابت منه هو المشروعية بنحو الاستحباب، أما

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٨١، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٢٧

و لو أقام من فرضه التمتع بمكة سنة أو سنتين لم ينتقل فرضه، و كان عليه الخروج الى الميقات إذا أراد حجة الاسلام (١٤٦).
 الوجوب فلا تتكفله هذه الروايات، كما لا تنفيه الآية إذ قد عرفت انتقاض شمولها لهذا الموضوع لانها تنفى صرف الوجود و قد ثبت له و لا تنفى أفراد المشروعية كى يكون ثبوت أحدها غير مناف لانتفاء الآخر.
 و عليه، فان كان هناك اطلاق يدل على مشروعية الحج بقول مطلق لكل أحد، تعين الأخذ به و الالتزام بمشروعية الحج التمتعى الواجب للمكي الخارج عن مكة، و إن لم يكن إطلاق كان المورد من مصاديق دوران الأمر بين التعيين و التخيير الشرعيين، فبنتى حكمه على ما يلتزم في تلك المسألة من براءة أو اشتغال، و الذى اخترناه (١) هو الثانى.
 و من هنا ظهر حكم معارضة هاتين الروايتين لما ورد من الروايات فى نفى التمتع مما لا ظهور له فى تفسير الآية. إذ هى و إن لم تكن فى مقام التفسير لكن لسانها لا يختلف عن غيرها مما يتكفل نفى صرف الوجود فلاحظ. و هذا هو المتجه فى التحقيق.
 و أما ما ذكره صاحب الجواهر، فهو لا يخلو عن مناقشة لا تخفى على المتأمل. فتأمل.

(١٤٦) الكلام فى جهتين:

الجهة الأولى: فى أن من كان فرضه التمتع و أقام بمكة مدة لا تستلزم انقلاب

(١) - الحكيم، السيد عبد الصاحب: منتقى الاصول، ج ١: ص ٤٩٩، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٢٨

.....

فرضه و أراد الاثيان بحج الاسلام، فمن أى موضع يلزمه الاحرام؟.

الجهة الثانية: فى تحديد مقدار الاقامة الموجبة لانقلاب فرضه.

أما الجهة الأولى:

فتحقيق الكلام فيها أن الروايات الواردة على أنحاء ثلاثة:

الأول: ما يدل على لزوم الخروج إلى ميقات بلده و هو رواية سماعه عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن المجاور أله أن يتمتع بالعمرة إلى الحج قال: نعم يخرج إلى مهل أرضه فيلبي إن شاء» (١)».

الثاني: ما يدل على لزوم الخروج إلى مطلق الميقات و هو:

رواية حريز- عمن أخبره- عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «من دخل مكة بحجة عن غيره ثم أقام سنه فهو مكى، فإذا أراد أن يحج عن نفسه أو أراد أن يعتمر بعد ما انصرف من عرفه فليس له أن يحرم من مكة، ولكن يخرج إلى الوقت و كلما حوّل رجوع إلى الوقت» (٢)».

و رواية سماعه بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال:- في حديث- «... و إن اعتمر في شهر رمضان أو قبله و أقام إلى الحج فليس بمتمتع و إنما هو مجاور أفرد العمرة، فان هو أحب أن يتمتع في أشهر الحج بالعمرة إلى الحج فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق أو يجاوز عسفان فيدخل متمتعاً بالعمرة (بعمرة) إلى الحج ...» (٣)».

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٨: من ابواب القسام الحج، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٩.

(٣)- المصدر/ باب ١٠: من ابواب اقسام الحج، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٢٩

.....

و رواية إسحاق بن عبد الله (١): سألت أبا الحسن عليه السلام عن المعتمر (المقيم) بمكة يجرد الحج أو يتمتع مرة أخرى؟ قال: «يتمتع أحب إليّ و ليكن إحرامه مسيرة ليلة أو ليلتين».

الثالث: ما يدل على الخروج من الحرم و هو:

رواية الحلبي، عن الصادق عليه السلام: «... فإذا أقاموا شهراً فان لهم أن يتمتعوا قلت: من أين؟ قال يخرجون من الحرم. قلت: من أين يهلون بالحج قال: من مكة نحو ممن يقول الناس» (٢)».

و رواية حماد، عن الصادق عليه السلام: «... قلت: فان مكث الشهر قال يتمتع قلت:

من أين يحرم؟ قال: يخرج من الحرم ...» (٣)».

و رواية سماعه، عن أبي عبد الله عليه السلام- في حديث- «... من دخلها بعمرة في غير أشهر الحج ثم أراد أن يحرم فليخرج إلى الجعرانة فيحرم منها، ثم يأتي مكة و لا يقطع التلبية حتى ينظر إلى البيت، ثم يطوف بالبيت و يصلّي ركعتين عند مقام ابراهيم عليه السلام، ثم يخرج إلى الصفا و المروة فيطوف بينهما، ثم يقصر و يحلّ، ثم يعقد التلبية يوم التروية» (٤)».

و رواية عمر بن يزيد (٥) التي ذكرها في «الجواهر» و لكنها تختص بالعمرة.

و من جهة إختلاف الروايات اختلفت الاقوال.

و المشهور هو القول الأول، لرواية سماعه و يعضدها ما دل على تعيين

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٤: من ابواب اقسام الحج، ح ٢٠.

(٢)- المصدر/ باب ٩: من ابواب اقسام الحج، ح ٣.

(٣) - المصدر/ باب ٩: من ابواب اقسام الحج، ح ٧.

(٤) - المصدر/ باب ٨: من ابواب اقسام الحج، ح ٢.

(٥) - المصدر/ باب ٢٢: من ابواب المواقيت، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٣٠

.....

المواقيت لأهلها و المفروض أنه من أهل الميقات الخاص فلا يجوز له الاحرام من غيره.

و الى هذا القول ذهب في «الجواهر» (١)، بدعوى انجبار ضعف رواية سماعه بعمل المشهور، و عملا بروايات تعيين المواقيت لأهلها. و أما القول الثاني الذي يستدل له بما تقدم من الروايات و بما دل على جواز الاحرام من الميقات لمن مرّ عليه من غير أهله، فقد نفاه بان لفظ «الوقت» في رواية حريز يحتمل أن يراد به الميقات المعهود. مع أنه مطلق يقيد برواية سماعه. و أما دعوى دلالة النصوص على جواز الإحرام لمن مرّ على الميقات من غير أهله، فهي لا تنفع في إثبات المدعى، لأنها لا تشمل من قصد من مكة الذهاب إلى غير ميقاته، بل تختص بمن جاء من خارج مكة قاصدا مكة فمرّ عليها.

و أما القول الثالث، فقد نفاه بندرة القائل به مع أن رواياته مطلقه تقيد برواية سماعه. هذا ملخص ما جاء في الجواهر. و تحقيق الكلام: أن الاصل العملي يقتضى الاحرام من ميقات أرضه و ذلك لأن الاحرام إما أن يكون أمرا وضعيا نظير الطهارة بالنسبة إلى الصلاة، و إما أن تكون حقيقته الدخول في عمل الحج فتترتب عليه أحكامه. فعلى الأول، يشك في تحققه بالعقد من غير ميقات أرضه و الأصل عدمه، لكون الشك في المحصل. و على الثاني، يشك في تحقق عنوان الدخول في الحج بالعقد من غير ميقات أرضه، لاحتمال دخاله عقده من ميقات أرضه فيه و لا محرز لثبوته، فالأصل عدمه. و لا يمكننا ترتيب آثاره عليه من صحة الطواف و نحوه.

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٨٦، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٣١

.....

و بالجملة، فعنوان الدخول عنوان وجودى يشك في تحققه و لم يثبت أنه عنوان لواقع الاتيان باعمال الحج كى يكون الاتيان بالتلبية بضميمة أصالة البراءة من تقيدها بميقات أرضه محققا للدخول. فالتفت. هذا بالنسبة إلى الأصل العملي. أما بالنسبة إلى الدليل الخاص، فرواية سماعه الدالة على الاحرام من مهل أرضه ضعيفة السند و انجبارها بعمل المشهور مخدوش صغرى، لاحتمال استناد المشهور إلى أدلة تعيين المواقيت لأهلها- كما استند إليها قدس سره- لا إلى هذه الرواية. و كبرى، لعدم ثبوت جابرية عمل المشهور لدينا.

و أما روايات تعيين المواقيت لأهلها، فهي تعمم الحكم إلى مطلق من مرّ على الميقات، فاذا صدق المرور صح الاحرام منها، فللمقيم أن يخرج و يجاوز أحدها ثم يرجع إليه فيصدق المرور فيحرم منه. و عليه، فدليل القول الأول غير ناهض.

أما القول الثاني، فدليله ما عرفت من الروايات و مناقشة رواية حريز باحتمال العهد.

تندفع: بعدم الشاهد عليه أصلا، مع أنه مناقشة لخصوص رواية حريز، أما غيرها فلا تتأتى فيها هذه المناقشة للتصريح فيها بمجاوزة ذات عرق و عسفان و بمسيرة ليلة أو ليلتين.

و قد يدعى أن هذه الطائفة معارضة بما دل على أن إحرام أهل كل قطر من موضع معين و النسبة بينهما العموم من وجه، لاختصاص

هذه الطائفة بمن كان في مكة و اختصاص تلك بميقات خاص.

و تندفع هذه الدعوى:

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٣٢

.....

أولاً: بان لسان هذه الطائفة لسان الحاكم على تلك الأدلة لانها ناظرة إليها و قد فرض فيها تشريع الميقات و الاحرام منه، فلا وجه لملاحظة النسبة بينهما.

و ثانياً: أن الطائفتين متباينتان موضوعاً، فان هذه الطائفة تختص بمن كان في مكة و تلك الطائفة ناظرة إلى عدم جواز المرور بالميقات من غير إحرام و العبور عليه محلاً، فهي ناظرة إلى من كان خارج مكة و عبر عليها متوجهاً إلى مكة لا مطلق العراقي مثلاً. فلاحظ.

و لعل هذا هو مراد صاحب الجواهر قدس سره مما تقدم في مناقشته للقول الثاني.

نعم، يعارض روايات القول الثاني روايات القول الثالث لان ظاهرها الاكتفاء بمجرد الخروج من الحرم، فلا وجه لجعل النسبة بينهما نسبة الاطلاق و التقييد بدعوى أن الخروج إلى الحرم مطلق يقيد بالميقات، لظهورها في أن مجرد الخروج منه يكفي في صحة الاحرام، لكن الحق أنها لا- تصلح للمعارضة لعدم العمل بها من الاصحاب مطلقاً سوى ابن إدريس على ما حكى عنه «١»، فاما أن تطرح أو تحمل على صورة الاضطرار و التعذر.

يبقى في المقام شيء و هو أنه هل يعتبر في استطاعة المقيم - مع عدم انتقال فرضه - استطاعته من بلده أو من محله فعلاً؟.

ذهب في «المسالك» (٢) إلى أن المعتبر هو استطاعته من البلد.

و الحق خلاف ذلك، لما عرفت من أن المأخوذ شرطاً هو الاستطاعة

(١)- ابن ادريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ١: ص ٥٢٩ ط مؤسسة النشر الاسلامي.

و الظاهر ان الحكاية لا تطابق المحكى و رأيه رأى المشهور.

(٢)- الشهيد الثاني، زين الدين: مسالك الافهام، ج ١: ص ٢٠٧، ط مؤسسة المعارف الاسلاميه.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٣٣

.....

العرفية، فكل ما صدق ذلك و تحقق وجب الحج. نعم، لو كان مقتضى الدليل اعتبار استطاعة خاصه للنائي كان مقتضى إطلاقه أو عمومها اعتبارها فيما نحن فيه و لكن ذلك مما لا دليل عليه. فالتفت.

و أما الجهة الثانية:

فالاتقال فيها مختلفة:

فقول يذهب إلى أن انتقال الفرض لا يتحقق إلا بمجاورة ثلاث سنين و هو المحكى عن الاسكافي «١» و «النهاية» «٢» و «المبسوط» «٣» و الحلبي «٤».

و قول يذهب إلى أنه لا يتحقق إلا بمجاورة سنتين و الدخول في الثالثه و هو المشهور و اختيار المتن.

و قول يذهب إلى أنه لا يتحقق إلا بمجاورة سنة واحدة فقط و هو اختيار «الجواهر» «٥». و النصوص في المقام مختلفة و إليك نصها:

رواية حفص بن البختری، 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 و إن كان أقل من ستة أشهر فله أن يتمتع «٦».

و رواية محمد بن مسلم - عن أحدهما عليهما السلام - قال: «من أقام بمكة سنة فهو

(١) - الاسكافي، ابن جنيد: الفتاوى، ص ٩٧، ط مطبعة العلمية.

(٢) - الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن: النهاية، ص ٢٠٦، الطبعة الاولى.

(٣) - الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ١: ص ٣٠٨، الطبعة الاولى.

(٤) - ابن ادريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ١: ص ٥٢٢، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

(٥) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٨٩، الطبعة الاولى.

(٦) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٨ و ٩: من ابواب اقسام الحج، ح ٣ و ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٣٤

.....

بمنزلة أهل مكة «١».

و رواية الحسين بن عثمان - وغيره عن ذكره - عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«من أقام بمكة خمسة أشهر فليس له أن يتمتع «٢».

و رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «من أقام بمكة سنتين فهو من أهل مكة لا متعة له «٣».

و رواية عمر بن يزيد، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «المجاور بمكة يتمتع بالعمرة إلى الحج إلى سنتين فإذا جاوز سنتين كان قاطنا

و ليس له أن يتمتع «٤».

و رواية الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام لأهل مكة أن يتمتعوا؟ قال: لا، قلت: فالقاطنين بها، قال: إذا أقاموا سنة أو سنتين

صنعوا كما يصنع أهل مكة فإذا أقاموا شهرا فان لهم أن يتمتعوا قلت: من أين؟ قال: يخرجون من الحرم...». و نحوها رواية حماد «٥».

و رواية 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 «٦».

هذه جملة النصوص و هي كما ترى مختلفة المفاد، فانها أربع أقسام:

فقسم يدل على نفي التمتع لمن أقام خمسة أشهر، و هو مرسله الحسين بن

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٩: من ابواب اقسام الحج، ح ٣ و ٢ و ١.

(٢) - المصدر، ح ٥.

(٣) - المصدر / باب ٩: من ابواب اقسام الحج، ح ١.

(٤) - المصدر، ح ٢.

(٥) - المصدر، ح ٧.

(٦) - المصدر، ح ٨.

قمي، سيد محمد حسيني روحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلي)،

طهران - إيران، اول، ١٤١٩ ه ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ١، ص: ٤٣٥

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٣٥

.....

عثمان.

و قسم يدل على نفيه لمن أقام سنه أشهر و هو رواية حفص بن البختري.

و قسم يدل على نفيه لمن أقام سنه و هو رواية محمد بن مسلم و الحلبي و حماد و عبد الله بن سنان.

و قسم يدل على نفيه لمن أقام سنتين و هو رواية زرارة و عمر بن يزيد و الحلبي و حماد.

و أما تخصيص النفي بمن أقام ثلاث سنين، فلا شاهد له من الروايات و لاجل ذلك لا اعتبار بالقول به.

و أما طريق الجمع بين النصوص المختلفة، فالتحقيق فيه أن يقال: إن رواية نفي التمتع لمن أقام خمسة أشهر مرسله، فلا اعتبار بها، كما

أنها رويت في بعض النسخ ستة أشهر. و أما رواية حفص الدالة على نفي التمتع لمن أقام أكثر من ستة أشهر فهي تامه السند، و

تعارض ما دل على مشروعيته لمن أقام أكثر من ستة أشهر كرواية عمر بن يزيد، و لا- يمكن الجمع العرفي بينهما لما قرّر من أن

مدلولي الروايتين إذا كان هو النفي و الاثبات نظير «يعيد» و «لا يعيد» كانا متعارضين عرفا و إن كان أحدهما نصا في مدلوله و الآخر

ظاهرا فيه.

و ما نحن فيه كذلك لان رواية حفص تنفي التمتع لمن أقام أكثر من ستة أشهر و رواية عمر بن يزيد تثبته، فلا طريق للجمع الدلالي

بينهما. و مقتضى القواعد مع عدم المرجح هو التخيير بين الروايتين، فللفقيه الأخذ باحدهما.

لكن الذي يوهن رواية حفص هو عدم وجود القائل بمضمونها أصلا مما يوجب القطع او الاطمئنان بعدم صحتها.

و أما روايات السنه، فهي تعارض رواية عمر بن يزيد الدالة على جواز

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٣٦

.....

التمتع إلى سنتين، و طريق الجمع بينها هو التخيير في المسألة الفرعية. و ذلك لان رواية عمر نص في جواز التمتع الى سنتين و روايات

السنه ظاهرة في تعيين عدم التمتع، لان ظاهر الأمر بالصنع كأهل مكة هو التعيين، فيتقيد إطلاقه الدال على التعيين برواية عمر و تكون

النتيجة هو التخيير بين التمتع و غيره لمن أقام سنه إلى سنتين، و لم تتكفل روايات السنه نفي التمتع كي يشكل الجمع بينها عرفا، بل

تكفلت للأمر بالصنع كما يصنع أهل مكة و هو ظاهر بإطلاقه في التعيين، فيرفع اليد عنه لورود الدليل النص على خلافه. و أما بعد

إتمام السنين فيتعين عليه الافراد او القران بمقتضى النصوص.

هذا هو التحقيق في كيفية الجمع بين النصوص و لعل التخيير الذي ذكرناه هو المراد من قول «المدارك (١)» بعد ذكر النصوص: «و

يمكن الجمع بينها بالتخيير بعد السنه و الستة أشهر بين الفرضين».

و لكن عرفت أن التخيير لا- وجه له بين روايتي حفص و عمر، إلا- بنحو التخيير في المسألة الاصولية بناء على حجيه كلا الخبرين في

أنفسهما.

و قد ذكر للجمع بين هذه النصوص وجهان آخران:

الأول: ما ذكره صاحب الجواهر «٢» من أن النصوص المتكفلة للترديد بين السنه و السنين بأو، يراد بها الاكتفاء بالدخول في الثانية لا

إتمامها، إذ لا معنى لها إلا ذلك، لان المفروض هو الاكتفاء بالسنه بحسب نفس الرواية فلا خصوصية للسنين، و بقرينه هذه الروايات

تحمل روايات السنين، كرواية زرارة و عمر بن يزيد على إرادة الدخول في سنتين.

(١)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٢١٠، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٨٩، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٣٧

.....

و على هذا يصح ما ذكره الشهيد «١» من ظهور اعتبار إقامة سنة من أكثر النصوص، إذ يمكن أن يكون مراده ظهور ذلك بعد الجمع المذكور، و أما روايات الستة أشهر فيمكن حملها على التقية بناء على اكتفاء العامة فى صيرورته من حاضرى المسجد الحرام بالاستيطان ستة أشهر أو الدخول فى الشهر السادس أو على اعتبار مضى ذلك فى إجراء حكم الوطن لمن قصد التوطن. و بذلك اختار القول بالاكتفاء باقامة سنة و قال بعد تحقيقه المتقدم: «و بذلك بان لك قوة هذا القول المزبور و ان قلّ القائل به صريحا بل لم نعر عليه».

وفيه: أن حمل نصوص التريد- على ما ذكر- لا شاهد له عرفا و ليس هو بظهور ثانوى للفظ كى يحمل عليه جمعا، و ما هو الوجه فى إبقاء لفظ «أقاموا» على ظاهرها بالإضافة إلى السنة و حملها على غير ظاهرها بالإضافة إلى السنتين مع أنه كلام واحد. و منه يظهر أنه لا- وجه لحمل نصوص السنتين على إرادة الدخول، إذ هو لا- يتلاءم مع لفظ المجاورة و الإقامة بنحو من الانحاء خصوصا مع رواية عمر بن يزيد بلفظ «جاوز» بالزاء المعجمة. فلاحظ.

الثانى: ما نقله فى «الجواهر» عن «كشف اللثام» «٢» من أن المراد من السنتين سنتا الحج بمعنى مضى زمان يسع حجتين و هو سنة نظير ما يقال من أن شهر الحيض ثلاثة عشر يوما.

و هذا الوجه كسابقة فى الضعف، إذ لا أثر فى حمل السنة أو السنتين على

(١)- الشهيد، محمد بن مكى: الدروس الشرعية، ج ١: ص ٣٣١، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(٢)- الفاضل الهندى، الشيخ بهاء الدين: كشف اللثام، ج ٥: ص ٦٤، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٣٨

.....

خلاف ظاهره من مضى المدّة المعهودة و جعل المراد منه سنة الحج، إذ الملحوظ فى الحكم هو نفى التمتع بعد مضى السنة، فلو اريد من السنة سنة الحج فلا تنتفى عنه مشروعية التمتع إلا بعد مضى زمان يسع حجا واحدا، و هذا يلزم بقاء المدّة المعهودة للسنة، إذ بعد مضى الحج لا معنى لنفى مشروعية التمتع إلا بلحاظ الحج القابل و هو يلزم البقاء سنة. و هكذا الحال بالنسبة إلى السنتين، فان تعليق الحكم على مضى سنتى الحج لا أثر له إلا بلحاظ الحج الثالث و هو يلزم البقاء سنتين بالمعنى المعهود لهما. إذن، فهذا الحمل لا أثر له فى جعل المدّة هى السنة أصلا. هذا مع أن سنتى الحج أكثر من السنة المعهودة. نعم، هى سنة تقريبيه كما لا يخفى.

ثم انه لا وجه للتفكيك بحمل السنة على المعنى المعهود و السنتين على سنتى الحج. فالتفت و تدبّر.

فالجمع الصحيح ما ذكرناه و هو الذى أشار إلى بعضه فى المدارك كما عرفت.

يبقى فى المقام أمور:

الأمر الاول: هل يعتبر فى الإقامة المحددة نية التوطن فى مكة و قصد المكث فيها إلى آخر عمره أو يعتبر عدم النية أو لا يعتبر شيئا

منهما؟. وجوه:

ذكر في «المدارك» (١): أن مقتضى كلام الاصحاب هو الثالث، كما أنه مقتضى إطلاق النص. و نفى الاحتمال الثاني بان إطلاق النص يدفعه.

و الحق أن الوجه الثاني غير بعيد عن ظاهر النصوص، و ذلك لان الظاهر من النصوص أن الحكم بعدم التمتع لمن أقام المدة المحددة تخصيص لعمومات

(١) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٢١٠، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٣٩

.....

مشروعية التمتع للنائي و إلحاق للمقيم بأهل مكة و تنزيه منزلتهم، فقد فرض فيها السؤال عن أهل مكة أولاً ثم السؤال عن القاطنين فيها مما يدل على أن القاطن ليس من أهل مكة، و هذا إنما يفرض إذا لم تكن الإقامة بقصد التوطن الدائمى، و إلا كان مضى ستة أشهر كافياً فى كونهم من أهل مكة عرفاً و شرعاً، فلا وجه لجعلهم قسيماً لأهل مكة و تخصيص الحكم بالإقامة سنة أو سنتين. و بالجملة: فالقول الثانى قريب من ظاهر الروايات، فلا وجه لنفيه بإطلاق النص.

نعم، بعض نصوص الباب ليس فيها المقابلة المزبورة و لكن تحمل على غيرها مما يشتمل على المقابلة لوحدة المراد و العلم بان ما يراد من المقيم و القاطن فى روايات المقابلة هو المراد منه فى غيرها. فالتفت.

الأمر الثانى: هل يعتبر فى انتقال الفرض تجدد الاستطاعة بعد الإقامة المحددة، فلو كانت سابقة لم ينتقل الفرض و ان طالت المدة أولاً يعتبر ذلك؟.

ذهب الشهيد فى «المسالك» (١) إلى الأول، إذ مع سبق الاستطاعة يستقر التمتع فى الذمة.

و لكنه قد يمنع بان ما يستقر فى الذمة هو أصل الحج أما خصوصية التمتع فلا استقرار لها فى الذمة بعد ورود هذه الأدلة الحاكمة الدالة على تبدل الفرض، فيكون المورد نظير تبدل وظيفته التمام الى القصر عند السفر أثناء الوقت. الأمر الثالث: هل يترتب على الإقامة المذكورة جميع آثار أهل مكة و أحكامهم أولاً؟.

(١) - الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ٢: ص ٢٠٨، ط مؤسسة المعارف الاسلاميه.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٤٠

و لو لم يتمكن من ذلك، خرج الى خارج الحرم. فان تعذر، احرم من موضعه. فان دخل فى الثالثة مقيماً، ثم حج، انتقل فرضه الى القران او الافراد. و لو كان له منزلان بمكة و غيرها من البلاد، لزمه فرض أغلبهما عليه (١٤٧).

الظاهر هو الثانى، لكون المنظور هو نفى التمتع لا غير و لا إطلاق فى دليل «١» التنزيل و المتيقن منه ذلك.

و عليه، فلو اعتبر فى استطاعة النائي ما لا يعتبر فى استطاعة المكي فلا بد من تحققه فى وجوب الحج عليه، و لكن عرفت أن المعتبر فى باب الاستطاعة هو الاستطاعة العرفية مطلقاً فلا تظهر الثمرة فى باب الاستطاعة فلاحظ.

الأمر الرابع: هل يلحق بالنائي المقيم فى مكة- فى انتقال الفرض- المكي المقيم فى خارجها فينتقل فرضه إلى التمتع مع مضى المدة المعينة، أو لا؟

لا وجه للاحاقه به بعد اختصاص موضوع الأدلة بالنائي المقيم فى مكة، فانه قياس و بطلانه واضح.

(١٤٧) هذا الحكم مستنده رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «... أ رأيت إن كان له أهل بالعراق و أهل بمكة قال: فلينظر أيهما الغالب عليه فهو من أهله» (٢). و عبارة الكتاب كعبارة الرواية تحتل وجهين:
الأول: أن يراد بالغلبة الغلبة في السكنى و الإقامة، فأى البلدين تكون

(١) - كرواية محمد مسلم.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٩: من ابواب اقسام الحج، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٤١

و لو تساويا كان له الحج بأى الأنواع شاء (١٤٨).

الإقامة فيه أكثر يثبت له حكمه و فرضه.

الثانى: أن يراد بها الغلبة فى الاسم و لو مع قلة السكنى فيه، فأى البلدين ينسب إليه الشخص يثبت له فرضه.

و الذى تظهر فيه العبارة هو الثانى، لظهور لفظ «الغالب عليه» فيه، إذ لا يعبر عن الغلبة فى السكنى بالغلبة عليه.

و قد أبدى صاحب الجواهر «١» كلا الاحتمالين و لم يرجح أحدهما على الآخر:

و حمل فى «المدارك» (٢) عبارة الكتاب على الاوّل ابتداء و لم يذكر الاحتمال الثانى، و لكن عرفت ظهورها فى الثانى و مع

التشكيك تكون الرواية مجملة، فالمرجع هو الأصل الأولى. و سيتضح حكمه مما سيأتى فى بيان حكم مورد الشك فى الغلبة و

التساوى.

(١٤٨) تحقيق الكلام فى هذا الفرع: أنه مع التساوى:

إما أن نقول بشمول دليلى حج التمتع و حج الافراد أو القران لهما، لانه يصدق عليه أنه من أهله ليس حاضرى المسجد الحرام فيشملة

دليل حج التمتع، كما يصدق عليه أنه من أهل مكة فيشملة دليل حج الافراد أو القران.

و إما أن نقول بعدم شمول الدليلين له، لظهور كون موضوعهما من له

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٩٢، الطبعة الاولى.

(٢) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٢١١، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٤٢

.....

اختصاص بالبعد أو القرب، فموضوع دليل حج التمتع من كان أهله غير حاضرى المسجد الحرام بالخصوص، و موضوع دليل غيره من

كان من أهل مكة بالخصوص، فلا يشمل أحد الدليلين ذا المنزلين و الاهلين.

فعلى الأول، يكون مقتضى الدليلين وجوب كلا الحجين و لكن حيث يعلم بعدم وجوب أكثر من حج واحد يقع التعارض بين الدليلين

للعلم الاجمالى بعدم عموم أحدهما واقعا للمورد و مقتضى القاعدة هو تساقطهما، فيكون حكم المورد على هذا القول حكمه على

القول الآخر.

و محصل الكلام فيه: على القول الآخر أنه حيث يعلم بعدم سقوط التكليف بالحج عن هذا الشخص فيعلم اجمالا بوجوب إحدى

الحجتين عليه. و الحكم هو التخيير. لانه إما أن يكون هناك إطلاق يدل على وجوب الحج بقول مطلق من دون تعيين نحو خاص منه

فيؤخذ به و مقتضاه التخيير. و إما أن لا يكون هناك إطلاق فمقتضى الاصل العملى هو التخيير، لان العلم الاجمالى لا يدور بين

وجوب كل منهما كى يقال أن مقتضاه الاحتياط بالجمع ليتحقق امتثال الواجب الواقعى، بل هو يدور بين أطراف ثلاثة، وجوب كل منهما بنحو التعيين و وجوبهما بنحو التخيير. و مع كون أحد الاطراف هو الوجوب التخييرى بين أفراد الحج لاحتماله وجدانا لا يكون مقتضى العلم الاجمالى هو الاحتياط للتمكن من نفى خصوصية التعيين و كلفته بالبراءة. فيتعين التخيير عملا. و لكن قد ادعى وجود المطلقات الدالة على أن الاصل فى الحج هو التمتع فان تمت فهو المتعين، و لا مجال حينئذ للأصل العملى و إلا كان الاتيان بحج التمتع أحوط و أولى خروجا عن خلاف من ذهب إلى تعينه. هذا كله فى حكم الأغلبية و التساوى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٤٣

.....

أما مع الشك فى أغلبية أحد الوطنين، فيمكن إجراء أصالة عدم غلبة كل منهما على الآخر، و لا تعارضهما أصالة عدم التساوى لانه حادث أيضا، لعدم كونه موضوع الأثر إذ الأثر مرتب على الغلبة، فاذا نفيت بالاصل نفى أثرها. فيكون للمورد حكم التساوى و قد تقدم.

و فائدة الأصل هو أنه لو لم يجر و بقى الشك على حاله فمع احتمال أغلبية أحدهما المعين يدور أمره بين التعيين و التخيير، فيلزمه الاحتياط.

ثم إنه لو علم إجمالا بأغلبية أحدهما غير المعين بحيث كان يعلم بعدم التساوى، لم يجر حينئذ أصل عدم الغلبة فى كل منهما، فيعلم إجمالا بوجوب أحد الفردين عليه فيلزمه الاحتياط بالجمع.

و لا- يرد على الاحتياط العلم بعدم وجوب أكثر من حج واحد، إذ وجوب كلا- الفردين عليه بحكم العقل لادراك الواجب الواقعى الواحد. نظير الاحتياط باتيان صلاتين مع العلم بعدم وجوب صلاتين فى يوم واحد.

هذا كله إذا كان مستطعا لكلا الحجين. أما إذا كان مستطعا لاحدهما كما لو كان مستطعا لحج الافراد دون التمتع، فالحكم فيه: أنه: إن كان لدينا إطلاق يدل على وجوب الحج على المستطع إليه يلزمه الاتيان بحج الافراد لاستطاعته إليه.

و إن لم يكن إطلاق و التزامنا بالتخيير من جهة الاصل العملى، فلا علم إجمالى بالتكليف فعلا لاحتمال كون وظيفته الحج الذى لم يستطع إليه، بل يكون الشك شكاً فى التكليف. فالمرجع أصل البراءة، كما ذهب إليه صاحب المسالك «١». و ذهب إلى الأول صاحب الجواهر «٢».

(١)- الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ٢: ص ٢١٠، ط مؤسسة المعارف.

(٢)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٩٤، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٤٤

.....

و لا يخفى أن المقصود بالاستطاعة هو الاستطاعة العرفية، كما تقدم، فلا وجه للتمثيل بعدم الاستطاعة إلى حج التمتع بعدم ملكية ما يستطيع به الرجوع الى بلده، و ذلك لانه لا ينفى الاستطاعة العرفية لحج التمتع إلا فى صورة واحدة. بيان ذلك: أن لدينا صوراً ثلاث:

الأولى: أن يكون نائياً عن مكة و لم يكن مالكا لما يستطيع به الذهاب و الرجوع الى محله و يبقى فى حالة عسر و مشقة.

الثانية: أن يكون نائياً و لم يكن مالكا لما يستطيع به الرجوع إلى بلده على كل تقدير ذهب إلى مكة أم لم يذهب.

الثالثة: أن يكون فى مكة أو قريبا منها و يملك مقدار حج الافراد دون التمتع بان لم يكن لديه ما يكفيه للخروج إلى الميقات.

و ما يصلح مثالا لما نحن فيه هو الصورة الثالثة، أما الاولى فمقتضاها عدم الاستطاعة لكلا الحجين عرفا و إن كان يملك مقدار حج الافراد. و أما الثانية فمقتضاها الاستطاعة عرفا إلى كلا الحجين، إذ لا يرد عليه من قبل أحدهما عسر و حرج. ثم إنه ينبغي البحث- في البلد الذى يريد الرجوع إليه و الذى يلزم أن يكون مستطاعا الرجوع إليه- فى أن المقصود منه هل هو البلد النائي أو البلد الذى ينوى الإقامة فيه. فلعله لا يريد الرجوع إلى البلد النائي فلا يعتبر قدرته على الرجوع إليه. فلا وجه لاغفال هذه الجهة.

يبقى البحث فى أمرين:

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٤٥

و يسقط الهدى عن القارن و المفرد وجوبا (١٤٩)، و لا يسقط التضحية استحبابا، و لا يجوز القران بين الحج و العمرة بتية واحدة (١٥٠).

الأول: فى اعتبار إباحة الوطن الذى يسكن فيه و عدم اعتبارها.

و الذى نراه وجيها هو الثانى، لعدم الموجب لاعتبار إباحته بعد صدق الوطن عليه و صيرورة المكلف من أهله و لو كان مغضوبا.

الثانى: هل يعتبر فى الإقامة و التوطن الذى هو موضوع التفاضل أن يكون فى حال البلوغ أولا؟.

الوجه أنه لا- يعتبر لصدق التوطن فى غير حال البلوغ و نسبة الشخص الى الوطن و لو بلحاظ سكناه فيه حال عدم بلوغه. نعم، يعتبر التمييز ليتحقق منه قصد التوطن المقوم لصدق الوطن، إذ بدونه لا يتحقق القصد فلا يصدق الوطن. فالتفت.

(١٤٩) هذا الحكم لا إشكال فيه و سيأتى تحقيق الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(١٥٠) وقع الكلام بين المتعرضين لكلام المتن فى تحقيق ما هو نظره فيه.

فذهب فى «المدارك (١)» إلى أنه إشارة إلى خلاف ابن أبى عقيل «٢» فى حقيقة القرآن حيث ذهب الى أن حقيقته الجمع بين الحج و العمرة بنية واحدة من دون تحلل فى البين، و قد تقدم الكلام فيه فى مسألة الفرق بين القران و الافراد.

(١)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٢١٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢)- حكاة فى مختلف الشيعة، ج ٤: ص ٢٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٤٦

.....

و ذهب فى «الرياض (١)» الى إختلاف المسألتين و أن مورد هذه المسألة مشروعية القران بهذا النحو أو عدمها، و مورد تلك الفرق بين القران و الافراد من دون نظر الى حكم هذه الصورة.

و ذهب فى «الجواهر (٢)» إلى أنه بيان لحرمة هذا النحو من باب أنه تشريع، فأصل عدم المشروعية مفروغ عنه فى تلك المسألة.

و نقل للكاشف اللثام كلاما يشتمل على تصوير الموضوع بصورة يرجع فى الحقيقة الى التفصيل بين الصور فى الحكم، فانه قال «٣):

«و التحقيق أنه إن جمع فى النية على أنه محرم بهما الآن و أن ما يفعله من الأفعال أفعال لهما أو على أنه محرم بهما الآن و لكن الافعال متميزة، إلا أنه لا يحل إلا بعد إتمام مناسكهما جميعا أو على أنه محرم بالعمرة أولا مثلا ثم بالحج بعد إتمام افعالها من غير إحلال فى البين، فهو فاسد مع احتمال صحة الأخير بناء على أن عدم التحلل غير مبطل بل يغلب [يقبل] العمرة حجا».

و الذى يبدو لنا أن جميع هذه التوجيهات غير وجيها:

أما الأول، فلأنه تكرر بلا موجب.

و أما الثاني، فلأن البحث في المسألة السابقة عن تحديد القران المشروع لا أصل للقران. و عليه، فقد علم حكم هذا النحو مما سبق.

و أما الثالث، فلبعد أن يتكفل المتن ببيان مصاديق التشريع فان حرمة

(١)- الطباطبائي، السيد علي: رياض المسائل، ج ٦: ص ١٧٦- ط مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٩٧، الطبعة الاولى.

(٣)- الفاضل الهندي، الشيخ بهاء الدين: كشف اللثام، ج ٥: ص ٦٩، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٤٧

و لا ادخال احدهما على الآخر، و لا بتيه حجتين و لا عمرتين (١٥١) [على سنة واحدة] و لو فعل، قيل: ينعقد واحدة، و فيه تردد.

التشريع- كبرويا- مما لا إشكال فيه لدى الاصحاب.

فالمتمجه أن يقال: أن النظر الى بيان عدم صحة هذا العمل و هذا النحو من القران من جهة ان إحرام الحج و إحرام العمرة حقيقتان مختلفتان بالقصد، كاختلاف صلاتي الظهر و العصر.

و عليه، فلا يصح الايتان بالعملين باحرام واحد يقصد فيه كلاهما، لعدم صحة الاحرام مع عدم قصد أحدهما المعين بخصوصه، نظير الإيتان بصلاة واحدة يقصد بها الظهر و العصر.

و منه يظهر الكلام في إدخال أحدهما في الآخر بمعنى قصد الآخر قبل إكمال الأول، إذ يعتبر استمرار القصد في إحرام كل منهما فاذا قصد كلاهما في الاثناء بطل الاحرام لما عرفت. و لأجل ذلك يبطل كلا العملين. فلا وجه للتمسك في بطلانهما بالاجماع بعد دعوى مساعده القواعد الأولية على صحة العمل الأول، لان القصد في الاثناء يكون لغوا، فلا يستلزم بطلان العمل، لما عرفت من أن مقتضى القاعدة بطلان العملين. نعم لو لم يلتزم باختلاف الاحرامين و التزم بانهما حقيقة واحدة و عمل واحد لم يجر الكلام السابق. فتدبر. و اعلم أن الكلام في هذه الفروع يكون على طبق القواعد، إذ لا نص في خصوصها. فالتفت.

(١٥١) لا يخفى انه لا مجال لما تقدم هنا لعدم كون الاختلاف بين الحجتين و العمرتين- من سنخ واحد- بالقصد.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٤٨

.....

و عليه، فالمتمجه أن يقال:

إن قصد باحرامه امتثال الأمر المتعلق بحجتين أو عمرتين بنحو التقييد كان باطلا إذ لا أمر كذلك. و عليه، فيبطل العملان.

و إن قصد به امتثال الأمر المتعلق بحجة واحدة و لكنه قصد في نفس الوقت بالبقاء على إحرامه للثاني و عدم تجديد إحرام آخر له لم يبطل العمل الاول إذ لا وجه لبطلانه، نعم يبطل الثاني لاخلاله بالاحرام المعتبر له.

و لعل الوجه في التردد ما ذكرناه و احتمال أن القصد بالنحو الأول. فلاحظ.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٤٩

فهرس الموضوعات

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٥١

* كلمة التقديم ١١

- الركن الأول: في المقدمات المقدمة الأولى: في معنى الحج ١٣
- وجوب الحج مرة واحدة ١٤
- فورية وجوب الحج ١٨
- بيان صور ترك الحج إلى الموت ١٨
- حكم تأخير الحج عن عام الاستطاعة ١٩
- المطلق يقتضى التضييق ٢٠
- التخير في اختيار الرفقة ٢٣
- اسباب وجوب الحج ٢٧
- المقدمة الثانية: في الشرائط ٢٩
- الشرط الأول: البلوغ وكمال العقل ٣٠
- حج الصبي لا يجزى عن حجة الإسلام ٣٢
- اجزاء حج الصبي أو المجنون لو بلغ، أو كمل، و أدرك المشعر ٣٢
- احتمالات ثلاث في من أدرك الشعر فقد أدرك الحج ٣٤
- لو التزم بالاجزاء فهل يلزمه تجديد النية ٣٦
- اعتبار استطاعة الصبي لو بلغ في الاثناء في وجوب الحج عليه ٣٧
- المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٥٢
- مشروعية حج الصبي و إحرامه ٤٠
- اعتبار إذن الأبوين ما في مشروعية حج الولد المميز ٤١
- مشروعية إحرام الولي بالصبي غير المميز ٤٢
- شمول الحكم المذكور الصبي و الصبية ٤٢
- عدم اختصاص الحكم المذكور بالولي ٤٢
- في نفقة الحج الصبي ٤٤
- الشرط الثاني: الحرية ٤٧
- الشرط الثالث: الزاد و الراحلة ٤٨
- دلالة آية «مَنْ اسْتَطَاعَ» على اعتبار الراحلة ٤٩
- تقييد الوجوب بالاستطاعة ٥١
- بيان المراد من الاستطاعة المأخوذة في الروايات ٥٢
- هل يختص اعتبار الزاد و الراحلة النائي أو لا؟ ٥٦
- هل يعتبر وجود الراحلة و توفرها بالنسبة إلى الذهاب و الاياب ٥٦
- بناء على اعتبار الراحلة لو ذهب ماشيا و حج هل يسقط عنه حج الإسلام؟ ٥٧
- ثمره القول في اعتبار الاستطاعة العرفية ٥٨
- الاستطاعة تتحقق بمجرد التمكّن أو يحتاج إلى التملك الفعلي ٥٩
- الاستطاعة المأخوذة في موضوع وجوب الحج هي الاستطاعة حدودا و بقاء ٦٢

- وقت وجوب الحج ٦٣
- وجوب بذل مال أكثر لتحصيل مقدمات الحج عند عدم الإضرار ٦٣
- المراد بالزاد والراحلة ٦٥
- اعتبار الاستطاعة من إمكانه ٦٧
- اعتبار نفقة العود ٦٩
- ما يستثنى من الاستطاعة ٧١
- تقديم الحج على الزواج ٧٣
- إذا كان له دين يفى بالحج ٧٤
- المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٥٣
- تصوير مانعية الدين عن الحج ٧٦
- دعوى تقديم اداء الدين و المناقشة فيها ٧٩
- مقتضى الروايات فى الباب ٨١
- كلام المحقق النائيني رحمه الله فى تقديم وجوب الدين و المناقشة فيه ٨٢
- لا فرق فى مانعية الدين لو حصل قبل الاستطاعة، أو بعدها ٨٣
- إذا كان عليه خمس أو زكاة ٨٤
- فيما إذا كان عليه دين مؤجل ٨٥
- فى وجوب الفحص عن الاستطاعة و عدمه ٨٧
- وجوب الحج مع الشك فى بقاء ماله ٨٨
- جواز تعجيز نفسه عن الاستطاعة قبل السير ٩٠
- تنبيه: مقتضى اطلاق الآيه هو حصول الوجوب بمجرد الاستطاعة المالية ٩٢
- حكم الجاهل بالاستطاعة ٨٩
- حكم الحج الندبى عند الغفلة بالاستطاعة ٩٥
- كفاية الملكية المترزلة فى الاستطاعة و عدمها ٩٨
- ما إذا تلف مئونة عوده بعد تمام الأعمال ١٠٠
- عدم اعتبار الملكية فى الزاد و الراحلة ١٠٢
- تزامم النذر و الحج ١٠٥
- تزامم النذر و المعلق و المشروط مع الحج ١٠٦
- الاستطاعة البدئية ١١٠
- منع الدين عن الوجوب فى الاستطاعة البدئية ١١٢
- حكم الهبة و الوصية للحج ١١٢
- حصول الاستطاعة بالزكاة، أو الخمس ١١٤
- عدم اجزاء الحج البدلى عن حجة الإسلام ١١٥
- بملاحظة القواعد الاولى مقتضى الروايات فى الباب ١١٦

- حكم رجوع الباذل عن بذله قبل و بعد الإحرام ١١٧
- المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٥٤
- حكم رجوع الباذل في اثناء الطريق ١٢١
- عرض الحج لأحد الشخصين ١٢١
- حكم ثمن الهدى في الحج البدلى ١٢٢
- البذل لا يغير وظيفة المكلف ١٢٣
- لزوم تقديم الحج عند تخيير الباذل بينه و بين الزيارة ١٢٦
- رجوع الباذل عن بذله في أثناء الحج ١٢٧
- وجوب الحج مع تعدد الباذل ١٢٨
- وجوب الإتمام عند عدم كفاية المبذول ١٢٨
- عدم وجوب الحج لو قال الباذل اقترض و على دينك ١٢٨
- ما لو انكشف بعد الحج كون المال المبذول منصوبا ١٣٠
- حصول الاستطاعة بإجارة نفسه و عدمه ١٣١
- عدم أجزاء حج النيايى عن حجة الإسلام ١٣٢
- اشتراط نفقة العيال في الاستطاعة ١٣٥
- اعتبار الرجوع إلى كفاية ١٣٦
- عدم جواز أخذ الولد من مال والده للحج ١٣٩
- حكم أخذ الوالد من مال ولده للحج ١٣٩
- مقتضى الروايات جواز تصرف الأب في مال الابن ١٤٠
- عدم وجوب صرف خصوص ماله في الحج ١٤٢
- اعتبار الاستطاعة البدنية، و الزمانية، و السبرية ١٤٣
- عدم وجوب الحج عند استلزامه الضرر المالى ١٤٥
- ما إذا اعتقد البلوغ، أو الحرية، أو عدمها فحج ثم بان الخلاف ١٤٥
- ما إذا اعتقد انه مستطيع فحج أو اعتقد أنه غير مستطيع فلم يحج ثم بان الخلاف ١٤٦
- إذا اعتقد عدم الضرر، أو عدم الحرج فحج، أو اعتقدهما فلم يحج ثم بان الخلاف ١٤٦
- إذا اعتقد عدم المنع الشرعى فحج أو اعتقد وجود المنع فلم يحج ثم بان الخلاف ١٤٧
- عدم أجزاء الحج مع عدم الاستطاعة المالية ١٤٨
- المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٥٥
- عدم أجزاء الحج المستلزم لترك واجب عن حجة الإسلام ١٥٠
- لزوم الاستنابة عند وجود المانع من مرض أو عدو ١٥١
- عدم ظهور و النصوص المذكورة في الباب في لزوم الاستنابة ١٥٧
- حكم الحج النيايى مع اليأس بعد زوال العذر ١٥٧
- التفصيل في لزوم دفع المال و عدمه بصورة الاجحاف و عدمه ١٥٨

- عدم وجوب قبول الهبة للحج ١٥٨
- اعتبار ظن السلامة بالطريق ١٦١
- حكم من مات بعد الإحرام و دخول الحرام و الجهات المتصورة فيه ١٦٢
- حكم ما إذا استكملت الشرائط و أهمل ١٦٧
- عود القدرة الفعلية بعد انتفاءها يوجب الحج، أم لا؟ ١٦٨
- هل الكافر يجب عليه الحج، أم لا؟ ١٧٢
- عدم صحة الحج من الكافر ١٧٤
- ما لو احرم في حال كفره ثم أسلم ١٧٨
- لو احرم مسلماً، ثم ارتد، ثم تاب لم يبطل إحرامه ١٨٠
- حكم المخالف إذا استبصر ١٨١
- مستثنيات صحة جمع المخالف ١٨٥
- حكم من حكم بكفره من المسلمين ١٨٧
- إجزاء الحج متسكعاً مع وجود الشرائط ١٨٩
- أفضلية الحج ماشياً ١٨٩
- وجوب قضاء حج من استقر في ذمته ثم مات ١٩١
- توزيع التركة بالحصص على الدين و أجره مثل الحج ١٩٢
- مقتضى القواعد عند تراحم الدين و أجره الحج ١٩٢
- مناقشة في القول بالتوزيع بالحصص ١٩٣
- كفاية الحج الميقاتي عن الميت أو عدمها ١٩٤
- طوائف خمس من الأخبار تدل على الحج البلدي ١٩٦
- المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٥٦
- المراد من البلد هو بلد السكنى ٢٠٠
- من استقر عليه الحج ليس له أن يحج تطوعاً ٢٠٢
- من استقر عليه الحج ليس له أن يحج عن الغير ٢٠٣
- مقتضى روايات الباب ٢٠٤
- عدم اشتراط وجود المحرم في النساء ٢٠٦
- في الاختلاف بين الزوج و الزوجة في الأمان و عدمه ٢٠٨
- اشتراط إذن الزوج في حج الزوجة التطوعى ٢٠٩
- المطلقة الرجعية كالزوجة ٢١١
- القول في شرائط ما يجب بالنذر و اليمين و العهد ٢١٢
- معرفة حقيقة النذر و اليمين و الحلف ٢١٢
- ما يشترط في الناذر ٢١٤
- عدم صحة نذر الصبي ٢١٥

- اشترط العقل و الإسلام فى الناذر ٢١٦
- مناقشة فى ما استدل بها من الوجوه للزوم إذن الزوج فى نذر الزوجة ٢١٧
- عدم اشتراط إذن الوالد لنذر الولد ٢٢١
- الأقوال فى يمين الزوجة و الولد ٢٢٢
- اشترط القصد فى الناذر ٢٢٨
- شرائط النذر ٢٢٩
- الاول: أن يكون نذر بزّ أو زجر ٢٢٩
- الثانى: لزوم اللفظ و عدم الاكتفاء بالوعد القلبى ٢٣٠
- الثالث: التعليق ٢٣١
- روايات استدل بها على عدم لزوم التعليق ٢٣١
- مناقشة فى الاستدلال المزبور ٢٣٣
- الرابع: قصد القربة ٢٣٥
- الخامس: أن يكون شرط النذر راجحا ٢٣٨
- المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٥٧
- شرائط متعلق النذر ٢٤٠
- الأول: الرجحان و ما استدل على لزومه ٢٤٠
- روايتان استدل بهما على انعقاد النذر فى المباح و المناقشة فى الاستدلال ٢٤١
- لزوم الوفاء بالنذور بخصوصية المنذورة ٢٤٣
- الشرط الثانى: أن لا يكون محللا للحرام ٢٤٧
- الاستدلال برواية إسحاق بن عمار على الشرط المذكور ٢٤٧
- الشرط الثالث: اعتبار القدرة العقلية ٢٤٩
- نصوص تقتضى اعتبار القدرة الشرعية ٢٥٠
- استدراك: عدم صحة النذر فى حال الغضب ٢٥٢
- روايتان فى باب النذر موضوعهما الغضبان ٢٥٢
- ثمانية كلام السيد الاصفهاني رحمه الله فى عدم اعتبار قول «لله» ٢٥٤
- ثمانية كلام السيد الاصفهاني رحمه الله فى عدم اختصاص الصحة بالإنشاء بالعربية ٢٥٥
- ثمانية كلام السيد الاصفهاني رحمه الله فى عدم انعقاد النذر لو لم يبرز الالتزام لله بالقول ٢٥٥
- عدم الموافقة معه رحمه الله فى الاستشكال فى انعقاد النذر لو قال: نذرت لله أن أصوم ٢٥٥
- ما ذكره رحمه الله من عدم صحة نذر الزوجة مع منه الزوج لا يخلو من إشكال ٢٥٦
- التزام رحمه الله بانعقاد نذر الزجر عن معصية أو مكروه ٢٥٧
- صحة نذر المباح عند السيد الاصفهاني رحمه الله ٢٥٧
- لزوم صلاحية المعلق عليه فى نذر الشكر لان يشكر ٢٥٨
- كون المعلق عليه صالحا لأن يزجر فى نذر الزجر ٢٥٨

- ٢٥٨ تعيين المنذور لو نذره في زمان معين
- ٢٦٠ شرائط النذر: كمال العقل و الحرية
- ٢٦١ مقتضى نذر الحج مطلقا
- ٢٦٢ قضاء الحج المنذور من أصل التركة
- ٢٦٤ لو نذر الحج أو أفسده و هو مغصوب
- ٢٦٤ ما إذا نذر الحج و نوى حجة الإسلام أو نوى غيرها
- ٤٥٨ المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٥٨
- ٢٦٧ ما إذا نذر الحج في عام الاستطاعة
- ٢٦٩ ما إذا نذر الحج و أطلق بالنسبة إلى حجة الاسلام و غيرها
- ٢٧١ نذر الحج ماشيا
- ٢٧٢ مبدأ المشى يتبع القصد
- ٢٧٢ حكم مواضع العبور غير القابلة للمشى
- ٢٧٣ حكم ما إذا ركب طريقة أجمع
- ٢٧٤ حكم ما إذا ركب بعض طريقه
- ٢٧٧ حكم ما إذا عجز عن المشى في بعض الطريق أو في جميعه
- ٢٧٩ تحقيق في معنى النيابة
- ٢٨٢ المختار في معنى النيابة
- ٢٨٣ تحقيق النيابة في التكاليف الشرعية
- ٢٨٧ اشكال آخر في صحة النيابة في العمل العبادى
- ٢٨٩ عدم صحة نيابة الكافر
- ٢٩٠ اعتبار الإيمان في النائب و المنوب عنه
- ٢٩١ جواز نيابة المؤمن عن الأب المخالف
- ٢٩٣ نيابة المميز عن غيره
- ٢٩٤ اعتبار نيابة النيابة و تعيين المنوب عنه بالقصد
- ٢٩٥ عدم صحة الحج النيابة، أو التطوعى عن استقر عليه الحج
- ٢٩٦ نيابة الرجل عن المرأة، أو بالعكس
- ٢٩٧ مقتضى روايات نيابة الصرورة
- ٢٩٧ نصوص تدل على جواز نيابة الصرورة
- ٣٠٠ نصوص تدل على جواز نيابة المرأة الصرورة عن الرجل الصرورة
- ٣٠٣ موت النائب بعد الإحرام
- ٣٠٤ موت النائب قبل الإحرام و دخول الحرم
- ٣٠٤ تقسيط الأجرة في الغرض المذكور
- ٣٠٦ الاستدلال بموتقة اسحاق بن عمار لإجزاء عمل النائب لو مات بعد الإحرام

- المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٥٩
- حكم ما لو مات النائب بعد الاستنابة و قبل أداء أى عمل ٣٠٧
- اشتراط التعيين من القران، أو الأفراد، أو التمتع ٣٠٨
- حكم ما لو شرط الحج من طريق معين ٣١٠
- تزامم الإجارتين ثبوتاً ٣١٣
- مقتضى مقام الثبوت ٣١٣
- و لو صد قبل الإحرام و دخول الحرم استعيد من الجرة بالنسبة المختلف ٣١٧
- حكم ما لو قصرت الأجرة ٣١٩
- حكم النيابة عن الحاضر فى الطواف ٣٢٠
- طواف الحامل يحتسب لنفسه ٣٢٤
- التبرع بالحج عن الميت و الحى ٣٢٥
- وجوب الحج من قابل ما لو افسد النائب حجه ٣٢٧
- استحقاق الأجرة عند الإتيان بالحج ٣٢٧
- إطلاق الإجارة يقتضى التعجيل ٣٣١
- بطلان الإجارتين مع اقتران العقدان ٣٣٣
- صحّة الإجارة الأسبق ٣٣٤
- لا قضاء على النائب مع الحصر و التحلل بالهدى ٣٣٦
- استحباب ذكر المنوب عنه و إعادة المخالف حجه إذا استبصر ٣٣٨
- انصراف الأجرة إلى أجرة المثل عند عدم التعيين ٣٣٩
- إخراج الأجرة من الثلث ٣٤١
- حكم ما لو أوصى الميت أن يجتمع عنه كل سنة بقدر معين فقصر ٣٤٥
- دعوى صرفه فى وجوه البر ٣٤٧
- حكم صرف المال الودعى فى الحج ٣٤٨
- حكم نقل نية الإحرام فى الأثناء ٣٥١
- حكم قبول الأجير مع تعيينه ٣٥٣
- إخراج الأجرة من أصل المال فى خصوص حجة الاسلام ٣٥٤
- المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٦٠
- إخراج حجة المنذورة من الثلث ٣٥٥
- أقسام الحج ٣٥٦
- التمتع فرض تعيينى مع البعيد أم تخييرى ٣٥٨
- ظهور النصوص فى الزام حج التمتع للنائى ٣٥٩
- مناقشة فى الاستظهار المذكور ٣٦٠
- الاستدلال برواية معاوية بن عمار على اللزوم و المناقشة فيه ٣٦١

- تحرير البعد المعتبر في مشروعيتها أو وجوب حج التمتع ٣٦٣
- لا يجوز العدول إلى غير إلاً مع الاضطرار ٣٦٦
- وقت حج التمتع ٣٦٨
- لزوم وقوع العمرة و الحج في سنة واحدة، أو شرطية ٣٧٠
- محل إحرام المتمتع ٣٧٣
- حكم ما لو أحرم بالعمرة التمتع في غير أشهر الحج ٣٧٤
- حكم ما لو أحرم للحج من غير مكة ٣٧٨
- سقوط الدم في هذه الحال ٣٨٠
- ارتباط عمرة المتمتع بحججه ٣٨١
- الأقوال في تحديد وقت فوات العمرة و لزوم العدول إلى الأفراد ٣٨٢
- إجزاء الحج الإفرادى عن حجة الإسلام ٣٨٩
- هل جواز النقل يدل على التخير، أو لزوم العدول ٣٨٩
- حكم الحائض و النفساء ٣٨٩
- حكم ما لو طاقت اربعاً ثم حاضت ٣٩٢
- صورة حج الأفراد ٣٩٥
- جواز العدول من الأفراد إلى التمتع اضطراراً لا اختياراً ٣٩٨
- لزوم سياق الهدى عند الإحرام للقارن ٤٠٠
- استحباب الإشعار بعد التلبية للقارن ٤٠٤
- جواز الطواف للمفرد و القارن إذا دخلا مكة قبل الحج ٤٠٤
- المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٤٦١
- جواز تقديم طواف الحج للمتمتع ٤٠٥
- حكم تقديم طواف المستحب للقارن و المفرد ٤٠٦
- حكم طواف المستحب للمتمتع بعد إحرامه للحج ٤٠٧
- لزوم التلبية للمفرد و القارن بعد كل طواف ٤١١
- روايات الباب ٤١٢
- دعوى صاحب الجواهر رحمه الله في عدم مؤثرية الطواف في الإحلال و المناقشة فيها ٤١٥
- تحقق الإحلال بالطواف بمقتضى الروايات ٤١٧
- بيان مراد المحقق قدس سره من قوله: «الحق، انه لا يحل إلاً بالنية» ٤٢١
- حكم عدول المفرد إلى التمتع بعد دخوله مكة ٤٢٢
- عدم جواز عدول القارن إلى التمتع بعد دخول مكة ٤٢٣
- مواقيت لمن مر عليها ٤٢٥
- أقوال ثلاث في موضع احرام المقيم بمكة ٤٢٧
- تحديد مقدار الإقامة الموجبة لانقلاب فرض المقيم ٤٢٨

- تقسيم النصوص الوارد في الباب إلى أقسام أربعة ٤٣٣
 كلام صاحب الجواهر رحمه الله في الجمع بين النصوص ٤٣٦
 كلام كاشف اللثام في الجمع المذكور ٤٣٧
 عدم اعتبارية التوطن في مكة في الإقامة المحددة ٤٣٨
 عدم اعتبار تجديد الاستطاعة بعد الإقامة في انتقال الفرض ٤٣٩
 عدم ترقب جميع آثار أهل مكة على المقيم ٤٣٩
 حكم من له منزلان بمكة وغيرها مع الغلبة والتساوي حكم ٤٤٢
 حكم القران بين الحج والعمرة بنية واحدة ٤٤٥

قمي، سيد محمد حسيني روحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسهُ الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلي)، طهران - إيران، اول، ١٤١٩ هـ ق

الجزء الثاني

[تنمة الركن الأول في المقدمات]

إشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[المقدمة الرابعة: في المواقيت]

إشارة

المقدمة الرابعة: في المواقيت والكلام في أقسامها وأحكامها،

[أما أقسامها: المواقيت ستة]

إشارة

أما أقسامها: المواقيت ستة (١٥٢):

[لاهل العراق: العقيق]

لاهل العراق: العقيق (١٥٣).

(١٥٢) و عدها البعض خمسة و آخرون سبعة و غيرهم عشرة و خامس أحد عشر. و الاختلاف ناشئ من إختلاف الملحوظ في العد، و لذلك كان الأمر سهلاً.

و قد بين في «الجواهر (١)» وجه تشعب الاقوال في تعدادها، فراجع. و المهم تحقيق حال كل ما ذكر جواز الاحرام منه و مشروعيته فيه.

(١٥٣) هذا في الجملة مما لا إشكال فيه للنصوص «٢» الكثيرة، كرواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من تمام الحج و العمرة أن تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله صلى الله عليه و آله لا تجاوزها إلا و أنت محرم، فانه وقت لأهل العراق و لم

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ١٠٢، الطبعة الاولى.

(٢) - باب ١: من ابواب المواقيت و غيره من الأبواب.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٨

.....

يكن يومئذ «١» عراق بطن العقيق من قبل أهل العراق، و وقت لأهل اليمن يللم، و وقت لأهل الطائف قرن المنازل، و وقت لأهل المغرب الجحفة و هي مهية، و وقت لأهل المدينة ذا الحليفة، و من كان منزله خلف هذه المواقيت مما يلي مكة فوقته منزله «٢». و نحوها غيرها.

و إنما الكلام فيه في جهتين:

الاولى: في تحديد مبداه و منتهاه، فقد قيل في مبدئه أنه المسلخ و قيل أنه دون المسلخ ستة أميال. كما اختلف في أن منتهاه ذات عرق أو غمرة. و الوجه في وقوع الاختلاف فيهما هو إختلاف النصوص.

و عليه، فمع عدم الاطمئنان بمبدئه و منتهاه فالاحتياط متعين، فلا بد من الاحرام من موضع يعلم أنه من العقيق.

الثانية: في أفضلية الاحرام من أوله و هو أمر مسلم بين الاصحاب.

فقد قال في «الجواهر (٣)»: «و دليل الأفضلية الاخبار و الاجماع»،

و التحقيق: أنه إن تم دليل معتبر فهو، و إلا بنى الحكم بالاستحباب على قاعدة التسامح في أدلة السنن.

أما ما دل من الاخبار على الأفضلية، فهو مرسله الصدوق عن الصادق عليه السلام:

«وقت رسول الله صلى الله عليه و آله لأهل العراق العقيق و أوله المسلخ، و وسطه غمرة، و آخره ذات عرق و أوله أفضل (٤)». و

نحوها رواية يونس بن يعقوب «٥».

(١) - توقف العامة في توقيت العقيق لأهل العراق لعدم اسلامهم في زمانه صلى الله عليه و آله.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١: من ابواب المواقيت، ح ٢.

(٣) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ١٠٤، الطبعة الاولى.

(٤) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٣: من ابواب المواقيت، ح ٤.

(٥) - المصدر.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٩

و افضله المسلخ (١٥٤)، و يليه غمرة، و آخره ذات عرق.

[لأهل المدينة مسجد الشجرة]

و لأهل المدينة مسجد الشجرة (١٥٥)، و عند الضرورة الجحفة.

(١٥٤) بالحاء المهملة بمعنى الموضع العالى، أو بالخاء المعجمة، بمعنى موضع النزح، فالتسمية على هذا متأخرة عن جعله ميقاتا. ثم إنه وقع الكلام فى الاكتفاء بالظن فى تعيين العقيق، فذهب البعض الى الاكتفاء به و لعلّ مستندهم رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال:

«يجزيك إذا لم تعرف العقيق أن تسأل الناس و الاعراب عن ذلك (١)». و لكن لا ظهور لهذه الرواية فى التعبد بقول الاعراب، بل من الممكن أن يكون لاجل أنه يفيد اليقين أو الاطمئنان، لان قولهم كذلك لعدم الداعى لهم على الكذب، نظير قول القائل: «إذا لم تعرف منزلى فاسأل صاحب الدكان»، فالتفت.

(١٥٥) هذا ممّا لا إشكال فيه لدلالة النصوص الكثيرة عليه، ك:

رواية معاوية ابن عمار المتقدمة.

و رواية عمر بن يزيد، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «وَقَّتْ رسول الله صَلَّى الله عليه و آله لأهل المشرق العقيق نحو ما يريد ما بين بريد البعث الى غمرة، و وَقَّتْ لأهل المدينة ذا الحليفة، و لأهل نجد قرن المنازل، و لأهل الشام الجحفة، و لأهل اليمن يلملم (٢)». و رواية على بن رثاب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الاوقات التى وَقَّتْها

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٥: من ابواب المواقيت، ح ١.

(٢) - المصدر / باب ١: من ابواب المواقيت، ح ٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٠

.....

رسول الله صَلَّى الله عليه و آله للناس فقال: «إن رسول الله صَلَّى الله عليه و آله وَقَّتْ لاهل المدينة ذا الحليفة و هى الشجرة، و وَقَّتْ لأهل الشام الجحفة، و وَقَّتْ لأهل اليمن قرن المنازل، و لاهل نجد العقيق (١)»، و مثلها غيرها.

و بعض هذه النصوص و إن كانت ظاهرة فى كون الميقات ذا الحليفة لا- خصوص مسجد الشجرة، إلا- أنها محكومة لما دلّ من النصوص على أن مسجد ذا الحليفة هو مسجد الشجرة، ك:

رواية على بن رثاب المتقدمة.

و رواية الحلبي، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الاحرام من مواقيت خمسة- الى أن قال:- و وَقَّتْ لأهل المدينة ذا الحليفة و هو مسجد الشجرة يصلّى فيه و يفرض الحج ... (٢)».

و رواية «الامالى»: «... و وَقَّتْ لاهل المدينة ذا الحليفة و هو مسجد الشجرة (٣)».

و مثلها رواية المقنع (٤).

و عليه، فما فى المتن هو المتعين.

يبقى الكلام فى جهتين:

إحداهما: فى الجنب الذى لا يتمكن من الغسل و الحائض بعد الطهر و قبل الغسل مع عدم التمكن من التأخر إلى أن يرتفع العذر و إلا

فلا تتأتى فيه الطرق

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٠: من ابواب المواقيت، ح ٧.

(٢) - المصدر / باب ١: من ابواب المواقيت، ح ٣.

(٣) - الصدوق، محمد بن علي: الامالي، ص ٥١٨ / المجلس ٩٣.

(٤) - الصدوق، محمد بن علي: المقنع في الفقه (سلسلة الينايع الفقهية، ج ٧: ص ٢٠).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١١

.....

إلا بمجموعها. فقد وقع البحث في حكمه بالنسبة إلى الاحرام.

فله طرق خمسة محتملة:

الأول: أن يحرم من الجحفة.

الثاني: أن يحرم حال الاجتياز.

الثالث: أن يحرم مما يحاذى الميقات.

الرابع: أن يحرم من المسجد بعد التيمم.

الخامس: أن يحرم مما قبل المسجد بالنذر.

و لو انسدت هذه الطرق الخمسة، فهل يسقط عنه الحج أو يحرم من غير المسجد؟

مقتضى القاعدة سقوط الحج عنه، لعدم استطاعته، لعدم دليل على مشروعية الاحرام من غير المسجد. وليس في الالتزام بسقوطه عنه

منافاة لاجماع أو ضرورة. و على كل حال فيقع الكلام في كل طريق من هذه الطرق.

أما الاحرام قبل المسجد بالنذر، فسيأتى الكلام فيه. هذا مع اجتماع شرائط صحة النذر، و أما مع فقد بعضها، فلا موضوع له فيما نحن

فيه.

و أما التيمم و الدخول إلى المسجد و الاحرام منه. فقد ادعى جوازه تمسكا بما دل على أن التراب أحد الطهورين، فانه بإطلاقه يدل

على مشروعية التيمم في كل مورد لا يتمكن من الغسل فيه.

و لكن قد ناقشنا في محله في دلالة هذا النص على المدعى. و ذكرنا أن غاية ما يدل عليه تنزيل التراب منزلة الماء في مورد مشروعية

التيمم لا- غير، هذا مع الاشكال في مشروعية الوضوء و غيره إذا كانت الغاية مما يتوقف جوازه على الطهارة من دون أن يكون في

نفسه مطلوبا، كمس كتابة القرآن، و منها الدخول

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٢

.....

في المسجد، إلا أن يلتزم باستجابته.

نعم، يمكن التيمم لاجل الصلاة، فيجوز له أن يدخل المسجد و يمكث فيه إذا قلنا بان التيمم لغاية يترتب عليه جميع آثار المتطهر.

و أما الاحرام من محاذى الميقات، فمع تمكنه منه لا- بأس به بناء على جواز الاحرام من المحاذى لمن لم يتمكن من الاحرام من

الميقات و سيأتى الكلام فيه.

و أما الاحرام في حال الاجتياز، فمع التمكن منه فهو يتوقف على وجود باين له، إذ في صدق الاجتياز على الدخول و الخروج من

باب واحد من دون توقف نظر.

و أما الاحرام من الجحفة، فهو يتوقف على أن تكون الجحفة ميقاتا اختياريا لأهل المدينة، إذ مع عدم كونه كذلك و كونه ميقاتا لهم في حال الضرورة لا- يشرع له الا-حرام منها، لعدم إطلاق للضرورة بحيث يشمل ما نحن فيه، بل هو يختص بالعليل و المريض و نحوهما.

و عليه، فيقع الكلام في أن الجحفة ميقات اختيارى لأهل المدينة أو لا؟

و هى الجهة الثانية من الكلام، فنقول: وردت بعض النصوص الظاهرة في كون الجحفة ميقاتا اختياريا آخر لأهل المدينة، ك: رواية على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن إحرام أهل الكوفة و أهل خراسان و ما يليهم و أهل الشام و مصر من أين هو؟ فقال:

أما أهل الكوفة و خراسان و ما يليهم فمن العقيق و أهل المدينة من ذى الحليفة و الجحفة ... «١».

و رواية معاوية بن عمار: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل من أهل المدينة

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١: من ابواب المواقيت، ح ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٣

.....

أحرم من الجحفة، فقال: لا بأس «١».

و رواية الحلبي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام من أين يحرم الرجل إذا جاوز الشجرة؟ فقال: من الجحفة و لا يجاوز الجحفة إلّا محرما «٢».

فان الظاهر من رواية على بن جعفر أنها بيان للمواقيت بلحاظ العنوان الاولى، و لا وجه للتفكيك بين الجحفة و غيرها لوحدة السياق.

كما أن الظاهر من رواية معاوية بلحاظ الاطلاق أو ترك الاستفصال «٣» هو شمول الحكم لمورد الاختيار.

و هكذا الحال في رواية الحلبي، فان مقتضى إطلاق المجاوزة شمولها بصورة الاختيار.

و دعوى أنها لا تدل إلا على كون الجحفة ميقاتا في الجملة، فمن الجائز أن تكون ميقاتا حال الضرورة فقط.

لا- وجه لها، فانها خلاف ظاهر النصوص على ما عرفت، مع أن أدلة المواقيت ليس إلّا هذه الروايات و نحوها مع أنه يتمسك بها في موارد الشك.

فالتفت.

نعم، قد يدعى رفع اليد عن ظهور هذه النصوص لروايتين «٤»:

إحدهما: رواية أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «خصال عابها عليك أهل مكة قال: و ما هى؟ قلت: قالوا أحرم من الجحفة و رسول الله صلى الله عليه و آله أحرم من

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٦: من ابواب المواقيت، ح ١.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٦: من ابواب المواقيت، ح ٣.

(٣)- التريديد ينشأ من احتمال كون القضية حقيقية، فيتمسك بالإطلاق. و احتمال كونها شخصية، فيتمسك بترك الاستفصال اذ لا معنى للإطلاق فيها، كما لا يخفى. (المقرر)

(٤)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٦: من ابواب المواقيت، ح ٤ و ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٤

.....

الشجرة؟ قال: الجحفة أحد الوقتين فأخذت بادناهما و كنت عليلاً».

و الأخرى: رواية أبي بكر الحضرمي، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إني خرجت بأهلي ماشياً فلم أهدى حتى أتيت الجحفة و قد كنت شاكياً، فجعل أهل المدينة يسألون عنى فيقولون: لقيناه و عليه ثيابه و هم لا يعلمون و قد رخص رسول الله صلى الله عليه و آله لمن كان مريضاً أو ضعيفاً أن يحرم من الجحفة».

فانهما دالتان على تقييد الاحرام من الجحفة بحال الضرورة و يضم إليهما فتوى معظم الاصحاب.

و لكن الانصاف أن الرواية الاولى لا دلالة لها على التقييد، بل هي للدلالة على الاطلاق أقرب، فان قوله عليه السلام: «الجحفة أحد الوقتين» ظاهر في أن لاهل المدينة ميقاتين.

نعم، قوله عليه السلام: «و كنت عليلاً» لا ينسجم مع قوله السابق، و لكن يمكن أن يكون دفعا للسؤال عن عدم إحرامه من المسجد لافضليته إما لبعده أو التأسى بالرسول صلى الله عليه و آله فكأنه عليه السلام صار في مقام دفع اليراد عليه من كلتا الجهتين عدم المشروعية و الافضلية.

و لو لم تكن ظاهرة فيما نقوله، فلا ظهور لها في كون الجحفة ميقاتاً اضطرارياً.

و قوله عليه السلام: «و كنت عليلاً» بيان لكونه مصداق الاضطرار، فتكون الرواية مجملة.

و أما الرواية الثانية، فهي ظاهرة في المدعى لكنها ضعيفة السند.

و دعوى: انجباره بفتوى المشهور.

تندفع: بانه لم يعلم استناد المشهور إليها بعد وجود دعوى إجمال روايات التوقيت و الأخذ بالقدر المتيقن، و وجود الرواية الأولى مع الاشكال في أصل كبرى جابرية عمل المشهور لضعف السند. فتدبر.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٥

.....

ثم إنه قد يدعى دلالة رواية معاوية بن عمار «١» على عدم جواز الاحرام من غير مسجد الشجرة و هي روايته عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من تمام الحج و العمرة أن تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله صلى الله عليه و آله لا تجاوزها إلا و أنت محرم- الحديث». و مثلها غيرها. فراجع.

و لكن في دلالتها منع، إذ الظاهر من النهى فيها هو النهى الارشادى إلى عدم مشروعية الاحرام إلا من مسجد الشجرة- كما هو الحال في سائر النواهي الواردة في المركبات الاعتبارية- و ليس المراد منها حرمة الاحرام من غير المسجد.

و عليه، فدلالته على حد دلالة سائر الروايات الدالة على كون الميقات هو المسجد مقتصرة عليه، إذ هما تتفقان في الدلالة على أن مبدأ الاحرام هو مسجد الشجرة و عدم مشروعية الاحرام مما قبله و بعده.

و قد عرفت أن الروايات الدالة على كون الجحفة ميقاتاً اختيارياً تقييد تلك الروايات، و بها يرفع اليد عن الاطلاق الدال على التعيين. فالحال مع هذه الرواية كذلك لانها تدل بإطلاقها على عدم مشروعية الاحرام من الجحفة، فتقييد بما ظاهره مشروعية الاحرام منها.

و بالجملة: ليس لهذه الرواية مفاد آخر غير مفاد ما دل على توقيت مسجد الشجرة و قد عرفت كيفية الجمع بينها و بين نصوص توقيت الجحفة. فلاحظ.

ثم إن صاحب الجواهر «٢» ذهب إلى أن الجحفة ميقات اختياري بطريق غير تلك الروايات- إذ هو التزم بالتصرف بتلك الروايات و تقييدها برواية

- (١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٦: من ابواب المواقيت، ح ١.
 (٢) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ١١٢، الطبعة الأولى.
 المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٦

[لأهل الشام الجحفة]

ولأهل الشام الجحفة (١٥٦).
 الحضرمى -، وهو: أن روايات المواقيت تدل على أن الميقات ميقات لاهله و لمن يمر عليه من غير أهله، فإذا فرض أن المدنى جاوز مسجد الشجرة بلا إحرام اختيارا و وصل إلى الجحفة صدق عليه أنه مرّ على الجحفة فجاز أن يحرم منه.
 نعم، يحرم عليه - تكليفا - عدم الاحرام من مسجد الشجرة و الجواز عليه من دون إحرام لأجل رواية معاوية بن عمار.
 و من الغريب منه أنه مع التزامه بذلك أخيرا كيف يذهب إلى التصرف فى ظهور الروايات الدالة على توقيت الجحفة اختيارا لأجل رواية الحضرمى الضعيفة السند؟
 و أما ما ذكره أخيرا، فمع الغض عما حققناه أولا، فصحته تبتنى على شمول دليل المرور لكل أحد حتى من مرّ على ميقات قبله و هو أول الكلام، إذ لدعوى انصرافه عن من مرّ على ميقات قبله مجال واسع. مع أنه لو كان شاملا له يقتيد بما دل على عدم مشروعية الاحرام من غير مسجد الشجرة و هو رواية معاوية بن عمار التى عرفت ظهورها فى نفي المشروعية لا إثبات الحرمة التكليفية، كما ذهب إليه قدس سرّه. فلاحظ و تدبر.
 ثم إنه لا يخفى أنه لا تشكيك فى موقع مسجد الشجرة و الجحفة لعدم ظهور التشكيك فيه على مرّ الزمن مع توفّر الداعى إلى ظهوره لو كان مما يدل على أن موقعها هو المحل المعروف فعلا.

(١٥٦) كما تدل عليه النصوص المتقدمة و غيرها. نعم، فى بعضها أنه وقت الجحفة لأهل المغرب، كرواية معاوية بن عمار المتقدمة. فلاحظ.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٧

[لأهل اليمن يللم]

ولأهل اليمن يللم (١٥٧).

[لأهل الطائف قرن المنازل]

ولأهل الطائف قرن المنازل (١٥٨). ز ميقات من منزله أقرب من الميقات منزله (١٥٩).

(١٥٧) كما تدل عليه النصوص السابقة، و قد اختلف فى تحديده، فقيل إنه جبل، و قيل إنه الوادى. فمع عدم الوثوق باحد القولين يتعين الاحتياط.

(١٥٨) كما تدل عليه رواية معاوية بن عمار، و في بعضها أنه ميقات أهل نجد. و في بعضها أنه ميقات أهل اليمن. فلاحظ.

(١٥٩) هذا الحكم مما لا إشكال فيه لدلالة النصوص «١» الكثيرة عليه، كرواية معاوية بن عمار المتقدمة.

و روايته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من كان منزله دون الوقت إلى مكة فليحرم من منزله».

و رواية مسمع، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا كان منزل الرجل دون ذات عرق إلى مكة فليحرم من منزله» و نحوها غيرها. و إنما الكلام في جهتين:

الأولى: في أن المراعى في القرب مكة أو عرفات؟ و احتمال بعضهم التفصيل بين العمرة، فيراعى فيها القرب إلى مكة لأنها المقصد. و الحج، فيراعى فيه القرب إلى عرفات لأنه المقصد.

و لا يخفى أنه لا وجه لهذا الاحتمال أو الترديد بعد تصريح النصوص بكون المراعى في القرب مكة - كما رأيت - فإنه اجتهاد في مقابل النص؟

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٧: من ابواب المواقيت، ح ٣ - ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٨

.....

هذا، مع أنه لا ظهور للنصوص في كون المناط هو القرب و البعد، بل هي ظاهرة في كون المناط عدم العبور على الميقات لان منزله دونه و وراءه في قبال ما كان منزله قبله و سابقا عليه و هذا لا ينافى كونه أبعد عن مكة كما لو كان منزله وراء الميقات لكنه منحرف عن خطه انحرافا يوجب أبعديه مسافته إلى مكة من مسافة الميقات.

الثانية: في حكم أهل مكة من حيث إحرامهم، و قد حكى عن ظاهر الأكثر أن إحرامهم من مكة.

و الانصاف أن هذه الروايات لا تشمل أهل مكة، لعدم صدق عنوان: «من كان منزله دون الوقت إلى مكة» عليهم.

و قد ادعى دلالة بعض الروايات على الحكم المزبور، كالمرسل «١» سئل الصادق عليه السلام عن رجل منزله خلف الجحفة من أين يحرم؟ قال: «من منزله»، فإنه بإطلاقه شامل لأهل مكة.

و لكن لا اعتبار بهذه الرواية لارسالها. و مثلها النبوي الذي ذكره في «الجواهر ٢»: «فمن كان دونهن فمهله من أهله».

و قد يدعى أن إحرامهم من أدنى الحل لما ورد «٣» في المجاور من أنه يحرم من أدنى الحل بضميمة شمول الحكم للمجاور الذي ينتقل فرضه إلى فرض أهل مكة و هو من:

رواية أبي الفضل، قال: «كنت مجاورا بمكة فسألت أبا عبد الله عليه السلام من أين

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٧: من ابواب المواقيت، ح ٦.

(٢) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ١١٥، الطبعة الأولى.

(٣) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٩: من ابواب اقسام الحج، ح ٦ و ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٩

.....

أحرم بالحج؟ فقال: من حيث أحرم رسول الله صلى الله عليه و آله من الجعرانة، أتاه في ذلك المكان فتوح فتح الطائف و فتح خيبر و الفتحة - الحديث».

و رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إنى أريد الجوار بمكة فكيف أصنع؟ فقال: إذا رأيت الهلال

هلال ذى الحجة فأخرج إلى الجعرانة فأحرم منها بالحج».

و لكن لا يمكن الاستدلال بهما على المدعى لاختصاص موضوعهما بالمجاور و لم يعلم أن الحكم فيه لأجل كونه بمنزلة أهل مكة، بل يمكن أن يكون لخصوصية فيه. و صيرورته بمنزلة أهل مكة في عدم مشروعية التمتع له لا يقتضى اشتراكهما في سائر الاحكام. و أما رواية حريز- عمن أخبره- عمن أبي جعفر عليه السلام، قال: «من دخل مكة بحجة عن غيره ثم أقام سنة فهو مكى فإذا أراد أن يحج عن نفسه أو أراد أن يعتمر بعد ما انصراف من عرفه فليس له أن يحرم من مكة و لكن يخرج الى الوقت و كلما حوّل رجوع الى الوقت «١»».

فهى و إن كانت ظاهرة في لزوم إحرام المكى من الميقات لتفريعه عدم جواز الاحرام من مكة للمقيم على كونه مكياً، لكن لا يصلح الاعتماد عليها لارسالها.

و جملة القول: هو أن النصوص الدالة على كون المنزل ميقاتاً لا تشمل بظاهرها الأولى أهل مكة، إلا أن يدعى - كما فى «المستند» (٢)- دلالة رواية معاوية بن عمار المتقدمة: «و من كان منزله خلف هذه المواقيت مما يلى مكة فوقته منزله» على أن إحرام أهل مكة من منازلهم، لان معناها أن من كان منزله خلف

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٩: من ابواب المواقيت، ح ٩.

(٢)- النراقى، مولى أحمد: مستند الشيعة، ج ١١: ص ١٨٧، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٠

.....

هذه المواقيت من طرف مكة و لا شك أن أهل مكة كذلك.

بل ادعى فى المستند إمكان دعوى دلالة غيرها من النصوص على ذلك، بأن يفسر نحو قوله عليه السلام: «من كان منزله دون الميقات إلى مكة» بان المراد من كان منزله فى جميع ذلك الموضع المبتدئ بدون الميقات المنتهى بمكة. و ذهب الى أن لفظ الأقرية إلى مكة لم يرد فى كلام الاطياب عليهم السلام بل ورد فى كلام الاصحاب.

فمن وافق «المستند» فى استظهاره، فهو فى راحة و قرار. و من لم يوافق بدعوى أن عنوان من كان منزله خلف هذه المواقيت من طرف مكة لا يشمل أهل مكة كما هو واضح. كما أن ظاهر قوله «الى مكة» بيان جهة المنزل إذ دون الميقات له جهتان، فلا تشمل أهل مكة لأنه بيان لشمول الحكم لأهل مكة فتكون إلى بمعنى حتى العاطفة. و- من لم يوافق- على ذلك:

فان اعتمد على المرسلتين السابقتين اللتين أطلق فيهما التعبير بخلف المواقيت و توافقهما رواية رباح، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: «إنا نروى بالكوفة أن علينا صلوات الله عليه قال: إن من تمام الحج و العمرة أن يحرم الرجل من دويرة أهله، فهل قال هذا على عليه السلام؟ فقال: قد قال ذلك أمير المؤمنين صلوات الله عليه لمن كان منزله خلف المواقيت- الحديث «١»».

و إن لم يعتمد على هذه النصوص للتشكيك «٢» فى شمول «خلف المواقيت»

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١١: من ابواب المواقيت، ح ٤.

(٢)- لم يرض السيد الاستاذ دام ظله هذا التشكيك- و قد كنت اتخيل انه ينبى عليه- بل ذهب الى ان ظاهر الرواية إرادة ما خلف المواقيت من جهة مكة لانها فى مقام بيان حكم من لم يمر على المواقيت، فلا يمكن ان يريد بها خلف المواقيت من الجهة المعاكسة لمكة. و اذا كان المراد بها ما عرفت كان اطلاقها شاملاً لاهل مكة. و عمدة المناقشة فى هذه الروايات ضعف سند الاخيرة و ارسال الاولتين.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢١

.....

لاهل مكة بعد العلم بضرورة إضافة هذا التعبير الى مكان، فلعل المراد به «خلف المواقيت إلى مكة» فيكون مؤداها مؤدى غيرها، فلا بد من سلوك طريق الاحتياط فيخرج الى الجعرانة فيحرم منها و يحدد إحرامه في مكة جمعا بين الاحتمالين. هذا، و يمكن استفادة أن كون إحرام أهل مكة من منازلهم أمر مفروغ عنه من رواية عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة، حيث جاء فيها: «أن سفيان فقيهكم أتاني فقال: ما يحملك على أن تأمر أصحابك يأتون الجعرانة فيحرمون منها؟ قلت له: هو وقت من مواقيت رسول الله صَلَّى الله عليه و آله، فقال: و أى وقت من مواقيت رسول الله صَلَّى الله عليه و آله هو؟ فقلت: أحرم منها حين قَسَمَ غنائم حنين و مرجعه 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، و لكن أ ما علمت أن أصحاب رسول الله صَلَّى الله عليه و آله أحرموا من المسجد فقلت: إن أولئك كانوا متمتعين فى أعناقهم الدماء و أن هؤلاء قطنوا مكة فصاروا كأنهم من أهل مكة و أهل مكة لا متعة لهم، فأحبت أن يخرجوا من مكة إلى بعض المواقيت- الحديث». فان الذى يظهر من المحاجه بين الامام عليه السّلام و سفيان أن الإحرام من مكة للحج أمر مفروغ عنه و السؤال عن خصوصية المجاورين حتى يؤمروا بالاحرام من الجعرانة. و الخلاصة: أن إحرام أهل مكة من مكة مما لم يقم عليه دليل قطعى يصح الاستناد إليه و جميع ما ذكر لا يفي بذلك و إن استلزم حصول الظن. فلاحظ.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٢

و كل من حج على ميقات لزمه الاحرام منه. و لو حج على طريق لا يفضى الى احد المواقيت، قيل: يحرم اذا غلب على ظنه محاذاة اقرب المواقيت الى مكة (١٦٠).

(١٦٠) حمل صاحب المسالك «١» العبارة على إرادة بيان حكم من لم يمر على ميقات و لم يحاذ ميقاتا، و ان مثل هذا يحرم من مكان يبلغ ما بينه و بين مكة بقدر ما بين مكة و اقرب المواقيت. و حملها غيره على ما هو الظاهر منها من إرادة بيان حكم من لم يمر على ميقات فيحرم من محاذاة أقرب المواقيت إلى مكة.

و لعل الوجه فى حمل المسالك العبارة على خلاف ظاهرها أنه لا دليل على ما يتكفله ظاهرها من الحكم.

و أى المعنيين كان مقصود الماتن فهو لا يهم. و إنما المهم تحقيق كل منهما فلدنا فرعان:

الفرع الأول: ما ذهب إليه بعض «٢» من: أنه لو لم يمر على الميقات أحرم من محاذاة أقرب المواقيت إلى مكة و يستدل له بالأصل.

فان أصل البراءة ينفى وجوب الاحرام مما قبل تلك المسافة لدوران الأمر بين الأقل و الأكثر.

و أما أصل المحاذاة، فيدل عليها النص و هو رواية عبد الله بن سنان، عن أبى عبد الله عليه السّلام، قال: «من أقام بالمدينة شهرا و هو

يريد الحج ثم بدا له أن يخرج فى غير طريق أهل المدينة الذى يأخذونه فليكن إحرامه من مسيرة ستة أميال

(١)- الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ٢: ص ٢١٦، ط مؤسسة المعارف.

(٢)- و هو الماتن و الشهيد الثانى قدس سرهما كما فى «مسالك الافهام» (ج ٢: ص ٢١٦).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٣

.....

فيكون حذاء الشجرة من البيداء «١». و نحوها روايته الاخرى.

و يناقش هذا القول: بان الاصل المزبور لا مجال له هنا، بل المحكم هو أصالة الاشتغال، سواء قلنا بان الاحرام أمر وضعى مسبب عن العمل الخاص، كالطهارة المسببة عن الوضوء، فيكون الشك شكاً فى المحصل. أو قلنا إنه عبارة عن الدخول فى عمل الحج، فيشك فى تحققه بعقد الاحرام من محاذى أقرب المواقيت و الأصل عدمه لأنه أمر وجودى.

نعم، لو قلنا بان الاحرام عبارة عن نفس الدخول فى عمل الحج و قلنا بان الدخول فيه ليس إلا الاتيان بأعماله أمكن إجراء البراءة من لزوم العقد من محاذاه أبعده المواقيت لأنه شك فى تكليف زائد، و تحقق الاحرام بالعقد من محاذاه أقرب المواقيت للشروع به فى أعمال الحج و لكنه تقدير بعيد. و سيأتى إنشاء الله تعالى بيان حقيقة الاحرام، فانظر.

و أما النص، فهو ظاهر فى لزوم الاحرام من محاذاه أبعده المواقيت، إلا أن يلتزم بان ذكر محاذاه المسجد لعله من جهة عدم محاذاته لغيره فى الطريق المألوف فى ذلك العهد. أو من جهة عدم خصوصية للمسجد بل من باب أنه ميقات بضميمة أن ميقات أهل المدينة أحد المحليين من الجحفة و مسجد الشجرة، فله الاحرام من محاذى الجحفة.

ثم إن الرواية و إن كانت موضوعها محاذاه مسجد الشجرة، إلا أن التعدى منها لمطلق محاذاه الميقات من جهة العلم بعدم الخصوصية و أن الحكم لعنوان محاذاه الميقات بقول مطلق.

نعم، القدر المتيقن من النص أن الحكم ثابت لخصوص من يأتى من طريق

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٧: من ابواب المواقيت، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٤

.....

أرض الميقات، لكنه ينحرف عنه إلى ما لا- يمر على الميقات دون مطلق المحاذاه و لو كان قد جاء من غير طريق المدينة- مثلاً، لاختصاص موضوعها بالأول. و لا يمكننا دعوى العلم بعدم الخصوصية لاحتمال الخصوصية، إذ المرور بطريق أهل الميقات حيث إنه يعين الاحرام منه، فالاكْتفاء بمحاذاته لا يلزم الاكْتفاء بمحاذاته و لو مرّ بطريق غير أهل الميقات. و بالجملة، فالنص قاصر عن شمول هذه الصورة.

الفرع الثانى: ما ذهب إليه بعض «١» من انه لو لم يمر على الميقات و لا ما يحاذيه أحرم من محل بينه و بين مكة ما بين الميقات و بين مكة و هو مرحلتان.

و وجهه أن هذه المسافة لا يجوز قطعها بدون إحرام، و لزوم الاحرام مما قبلها ينفى بأصل البراءة، و لا يلزم الاحرام من الميقات لظهور أدلته فى أن لزوم الاحرام منه لمن أتى عليه.

وفيه: ما عرفت من أن الاصل يقتضى الاشتغال إلا على تقدير بعيد. و عدم جواز قطعها بدون إحرام لا دليل عليه إذا لم يمر على ميقات أصلاً.

و عليه، فمقتضى الاحتياط أن يحرم من الميقات أو ما يحاذيه بان يذهب إليهما.

و الاحرام من أدنى الحل - كما التزم به بعض «٢» - لا دليل على مشروعيته.

و ينبغى التنبيه على أمور:

الأول: هل يصح الاحرام مما يحاذى الميقات لو مرّ على طريق يفضى إلى الميقات؟

(١)- الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ٢: ص ٢١٦، ط مؤسسة المعارف.

(٢)- الحلّى، الحسن بن يوسف: قواعد الاحكام، ج ١: ص ٤١٧، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٥

.....

الظاهر العدم، لظهور دليل المحاذاة في سلوك طريق غير طريق الميقات. و منه تعرف أنه لا يصح بدليل المحاذاة إحرار الجنب و الحائض من حذاء مسجد الشجرة لو أتوا عليه. و قد مرّ الكلام فيه في أول بحث المواقيت. الثاني: في الاكتفاء بالظن و تأثيره في الأجزاء.

فقد ذهب قسم من الفقهاء «١» إلى الاكتفاء بالظن بدليل نفى العسر، لعسر تحصيل العلم و تمسكا بالأصل. و لا يخفى أنه لو سلم صغروياً، فلا يقتضى دليل نفى العسر حجياً الظن. و قد يدعى إجزاؤه عند انكشاف الخلاف. و هكذا الحال بالنسبة إلى الأصل.

و تحقيق الكلام: أنه إما أن نقول باعتبار الظن من باب أنه طريق يكشف عن الواقع و حجة عليه، و الدليل عليه دليل الانسداد لانسداد باب العلم غالباً.

أو نقول باعتباره من باب ظهور دليل المحاذاة في إرادة المحاذاة الظنية فيكون الظن جزء الموضوع و وجهه عدم إحرار المحاذاة الدقية غالباً.

فعلى الأول: لا وجه لدعوى الأجزاء لو انكشف الخلاف سواء كان قبل الوصول إلى المحاذاة الواقعية أو بعدها، لما تقرر في محله من الأصول من عدم إجزاء الأوامر الظاهرية.

و عليه، فلا وجه لما ذهب إليه في «الجواهر (٢)» من الأجزاء باعتبار أنه مقتضى القاعدة.

و على الثاني: فلا معنى لانكشاف الخلاف لثبوت موضوع الحكم سابقاً. و مقتضى الدليل عدم الفرق بين ارتفاع الظن و العلم بعدم المحاذاة قبل المحاذاة

(١)- الشهيد الثاني، زين الدين: مسالك الأفهام، ج ٢: ص ٢١٦، ط مؤسسة المعارف.

(٢)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ١١٧، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٦

.....

الواقعية أو بعدها، إلا أن يدعى قصور الدليل عن اعتبار المحاذاة المظنونة إذا انكشف الخلاف قبل المحاذاة الواقعية. هذا و لكنه لا دليل على اعتبار الظن باحد الوجهين، لعدم الدليل عليه لا مكان تحصيل العلم، فان حصل فهو المتبع و إلا فيتعين الاحتياط.

الثالث: فيمن حج عن طريق الجوّ، فانه يقع البحث في أنه هل تحقق المحاذاة في الجوّ أولاً؟ و الظاهر أنه لا تتحقق المحاذاة إلا باحد وجهين:

الأول: أن نقول بان الميقات من تخوم الارض إلى عنان السماء، فاذا مرّ على المدينة مثلاً فقد حاذى مسجد الشجرة.

و لكن هذا القول لا وجه له، إذ لم يثبت هذا المعنى إلا فى الكعبة الشريفة، أما غيره فلا يتبعه من الفضاء إلا ما يعد من حريمه أو ما يقبل الانتفاع به عرفاً.

الثاني: أن يمرّ على الميقات نفسه بان يكون فوقه و نقول بصدق المحاذاة المعتبرة عليه.

و لكنه موضع تأمل، إذ من المحتمل قويا كون المحاذاة لا تصدق إلا إذا كان المحاذى عن يمين المحاذى أو شماله فلا تصدق فيما إذا كان تحته. كما أنك عرفت أن المتيقن من دليل المحاذاة هو المحاذاة الناشئة عن سلوك طريق أهل الميقات مع الانحراف عنه، و

هو لا- يشمل ما إذا كان في الطائرة مع البعد الكبير بين الطائرة والميقات. كما أنه لا يصدق الاتيان على الميقات بالمرور فوقه حتى يكون مشمولاً لدليل الاحرام منه لمن أتى عليه.

و لو قلنا- تنزلاً- بصدق المرور به، فالمجازة غير محرمة تكليفاً، لما عرفت من أن النهى الوارد عن المجاوزة محمول على النهى الارشادى لانه الظاهر فى باب المركبات و فى خصوص المقام لتفريعه على قوله عليه السلام: «من تمام الحج و العمرة المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٧

و كذا من حج فى البحر. و الحج و العمرة متساويان [يتساويان، خ ل] فى ذلك (١٦١).

أن تحرم من المواقيت ... «١». و مرجع النهى الارشادى الى عدم صحة الاحرام من غير الميقات، و واضح إرادة طبيعى الميقات أو أحدها لا جميعها، فإذا جاوز أحدها و أحرم من الآخر صح إحرامه.

نعم، لو كان تحريمها كان دالاً على حرمة مجاوزة كل ميقات لعدم امتناع إرادة العموم الاستغراقى.

و عليه، فلا إشكال فيمن مرّ على جوّ المدينة قاصداً جدة ثم مكة أن يحرم من الجحفة. خصوصاً بعد ما عرفت أنها ميقات اختياري لأهل المدينة.

وجملة القول: أنه لا نجد فرقا بين ذهاب الحاج من جدة إلى مسجد الشجرة أو إلى الجحفة أو غيرهما.

نعم، لو ورد المدينة أمكن الذهاب إلى لزوم إحرامه من المسجد و عدم جواز ركوبه الطائرة منها إلى جدة و الاحرام من الجحفة لما ورد من النص «٢» فى ذلك، هذا بناء على ان الجحفة ليست ميقاتاً اختيارياً و إلا جاز الاحرام منها، و قد تقدم الكلام فيه، فراجع.

(١٦١) يعنى فى لزوم الاحرام من الميقات.

و قد ذهب الاصحاب إلى أن المفرد و القارن إذا أرادا الاعتمار بعد الحج

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٦: من ابواب المواقيت، ح ١.

(٢)- المصدر / باب ٨: من ابواب المواقيت، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٨

و يجرد [تجرد، خ ل] الصبيان من فح (١٦٢).

لزمهما الخروج إلى أدنى الحل فيحرمان منه، و استدل له ببعض النصوص، و تحقيق ذلك نوكله إلى بحث العمرة، فانتظر.

(١٦٢) اختلف فى جواز الاحرام بالصبيان من فح.

فذهب جمع إلى جوازه و منهم صاحب المدارك «١» و يستدل له برواية أيوب أخى أديم، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام من أين يجرد الصبيان؟ قال: «كان أبى يجردهم من فح «٢»». و مثلها رواية على بن جعفر عليه السلام. فان ظاهر التجريد هو الاحرام بهم على سبيل الاستعمال الكنائى.

و لكن استقرب فى «الجواهر «٣»» عدم الجواز و جعله الاقوى، لاطلاق ما دلّ على لزوم الاحرام من الميقات، و احتمال أن يكون المراد بالتجريد معناه المطابقى بان يكون اللازم فى الصبيان الاحرام بهم من الميقات و لكن لا يجردون من ثيابهم إلا فى فح لغلبة الضعف فيهم المانع من تحملهم البرد و نحوه.

و يقرب «٤» ذلك ما سيأتى فى الضعيف من ذلك. فانه يمنع من استقرار ظهور التجريد فى معناه الكنائى، خصوصاً بملاحظة أن «فح» لا تكون على سائر الطرق الموصلة الى مكة.

و دعوى: إن حكم من يأتي على غير طريقها الاحرام من أدنى الحل

- (١)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٢٢٧، ط مؤسسة آل البيت عليه السلام.
 (٢)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ١٨: من ابواب المواقيت، ح ١.
 (٣)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ١٢١، الطبعة الاولى.
 (٤)- سيأتى من سيدنا الاستاذ دام ظلّه خلافه.
 المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٩

[أما أحكامها ففيه مسائل]

إشارة

و أما أحكامها ففيه مسائل:

[الأولى: من أحرم قبل هذه المواقيت لم ينعد احرامه]

الاولى: من أحرم قبل هذه المواقيت لم ينعد احرامه (١٦٣)، إلا- لناذر بشرط أن يقع احرام الحج فى اشهره، أو لمن أراد العمرة المفردة فى رجب و خشى تقصّيه (١٦٤).
 لا شاهد عليها.

و بالجملة، فلا يمكننا الجزم بظهور النص فى جواز تأخير الاحرام الى «فخ» بل إرادة جواز تأخير لبس المخيط منه قويه جدا.

(١٦٣) لدلالة النصوص الكثيرة عليه، ك:

رواية ابن اذينة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام- فى حديث-: «و من أحرم دون الوقت فلا إحرام له» (١).
 و رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الاحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله صلى الله عليه و آله لا ينبغي لحاج و لا معتمر أن يحرم قبلها و لا بعدها ...» (٢).

و رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام- فى حديث- قال: «و ليس لاحد أن يحرم دون الوقت الذى وقته رسول الله صلى الله عليه و آله فانما مثل ذلك مثل من صلى فى السفر اربعا و ترك الثنتين» (٣).

(١٦٤) أستثنى من الاحرام قبل الميقات صورتان:

- (١)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ٩: من ابواب المواقيت، ح ٣.
 (٢)- المصدر/ باب ١١: من ابواب المواقيت، ح ١.
 (٣)- المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٠

.....
 الصورة الأولى: ما إذا نذر الاحرام قبل الميقات، فانه يشرع له ذلك لدلالة النصوص عليه، كرواية الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل جعل لله عليه شكرا أن يحرم من الكوفة؟ قال: «فليحرم من الكوفة و ليف لله بما قال (١)».
 و بعد ورود النصوص الدالة على المشروعية التي منها الصحيح، فلا مجال للتشكيك في ذلك أو منع ذلك بانه يتنافى مع اشتراط رجحان متعلق النذر في انعقاده، فانه اجتهاد في قبال النص.
 مع أنه لا إشكال من هذه الجهة، إذ قد تصدى الاعلام إلى نفيه، فراجع بعض مباحث العموم في الاصول.
 ثم إن ظاهر النصوص مشروعية الاحرام قبل الميقات بالنذر بمعنى القبليّة المكانية دون الزمانية، إذ لا دليل على مشروعيته، فلا يصح إحرام عمره التمتع قبل أشهر الحج.
 و هل يلحق بالنذر العهد و اليمين؟ الظاهر عدم اللاحاق لانه حكم على خلاف القاعدة الأولى. و القدر المتيقن من النص بل ظاهره أن موضوعه النذر دون غيره. فلا يثبت الحكم لغيره. نعم، رواية أبي بصير مطلقه و لكنها ضعيفة السند. كما أن الظاهر من النصوص نذر الاحرام المتعارف التام دون الناقص، كنذر الاحرام بالطائفة قبل الميقات. فلاحظ.
 و هل يشترط تعيين المكان أو لا، فيشرع الاحرام لو نذر قبل الميقات بقول مطلق؟
 الظاهر الثاني لظهور عدم خصوصية لنذر الاحرام من المكان الخاص و إنما الموضوع الاحرام مما قبل الميقات. و هو محط السؤال و المنظور فيه. فلاحظ.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٣: من ابواب المواقيت، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣١

.....
 الصورة الثانية: ما إذا أراد إدراك عمره رجب و خاف فوت الشهر اذا لم يحرم قبل الميقات، فانه يشرع له الاحرام قبل الميقات لدلالة النص عليه، ك:
 رواية إسحاق بن عمار، قال: سألت أبا ابراهيم عليه السلام عن الرجل يجيء معتمرا ينوي عمره رجب فيدخل عليه الهلال «هلال شعبان» قبل ان يبلغ العقيق فيحرم قبل الوقت و يجعلها لرجب أم يؤخر الاحرام الى العقيق و يجعلها لشعبان؟ قال: «يحرم قبل الوقت لرجب فان «فيكون» لرجب فضلا و هو الذي نوى (١)».
 و رواية معاوية بن عمار، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ليس ينبغي أن يحرم دون الوقت الذي وقته رسول الله صلى الله عليه و آله إلا أن يخاف فوت الشهر في العمرة (٢)».
 و هذه الرواية و إن كانت ظاهرة في مطلق العمرة في كل شهر بلحاظ أن لكل شهر عمره، و لكن ذكر صاحب الجواهر (٣) أنه لم يجد عاملا بها، مع احتمال كون اللام للعهد و المعهود هو شهر رجب لتعارف العمرة فيه، مضافا الى التعليل الوارد في رواية إسحاق من أن لرجب فضلا الظاهر في اختصاص الحكم برجب دون غيره.
 و بالجملة، من مجموع ذلك لا يحصل لنا الاطمئنان بإطلاق الرواية.
 ثم إنه لا- يتعين عليه تأخير الاحرام الى آخر الشهر لاطلاق النصّ فله الاحرام من أي موضع شاء إذا تحقق موضوعه و هو خوف عدم إدراك العمرة لو

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٢: من ابواب المواقيت، ح ٢.

(٢)- المصدر، ح ١.

(٣)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ١٢٤، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٢

[الثانية: اذا أحرم قبل الميقات لم ينعد احرامه]

الثانية: اذا أحرم قبل الميقات لم ينعد احرامه (١٦٥)، و لا- يكفى مروره فيه ما لم يجدد الاحرام من رأس، و لو أخره عن الميقات لمانع ثم زال المانع عاد الى الميقات (١٦٦).
أخره الى الميقات.

(١٦٥) لظهور ما تقدّم من النصوص فى عدم مشروعيتها، فراجع.

(١٦٦) لا يخفى أنه لا يشرع الاحرام من غير الميقات من الامكنة السابقة عليه و المتأخره عنه لما دل من النصوص عليه.

و لو لم يتمكن من تجريد ثيابه أو غيره من محرمات الاحرام أو واجباته من الميقات لعلّه، فالاقوال فيه ثلاثة:

الأول: أنه يحرم من محل زوال العذر و لا يلزمه العود الى الميقات.

الثانى: ما عن ابن إدريس «١» و قواه فى «الجواهر» «٢» من لزوم نية الاحرام و التلبية من الميقات ثم التجريد عند زوال العذر.

الثالث: ما فى المتن من أنه يعود الى الميقات مع الامكان، فان تعذر أحرم من موضعه إن لم يكن دخل مكة و إلا خرج الى حدود الحرم إن أمكن.

و يستدل للأول بروايتين:

الأولى: رواية أبى شعيب المحاملى، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما عليه السلام،

(١)- ابن إدريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ١: ص ٥٢٧، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(٢)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ١٢٥، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٣

.....

قال: «إذا خاف الرجل على نفسه آخر إحرامه الى الحرم «١» بضميمة استظهار أن تأخير إحرامه الى الحرم إذا استمر العذر، فالرواية تدل على أن العذر مسوّغ لتأخير الاحرام حتى يصل الى حدود الحرم.

و الثانية: رواية صفوان بن يحيى، عن ابى الحسن الرضا عليه السلام- فى حديث:-

«... فكتب إن رسول الله صلى الله عليه و آله و قّت المواقيت لأهلها و من أتى عليها من غير أهلها، و فيها رخصة لمن كانت به علة فلا تجاوز الميقات إلا من علة «٢»».

و يستدل للثانى بوجهين:

الأول: قاعدة الميسور، فانها تقتضى مشروعية الاحرام الناقص.

الثانى: رواية الحميرى: «أنه كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام يسأله عن الرجل يكون مع بعض هؤلاء، و يكون متصلا بهم يحج و يأخذ عن الجادة و لا يحرم هؤلاء من المسلخ فهل يجوز لهذا الرجل أن يؤخر إحرامه الى 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 و يلتبى في نفسه فاذا بلغ إلى ميقاتهم أظهره «٣».

و يستدل للثالث بروايات، منها: رواية الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل ترك الاحرام حتى دخل الحرم، فقال: «يرجع الى ميقات أهل بلاده الذي يحرمون منه فيحرم، فان خشى أن يفوته الحج فليحرم من مكانه فان استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج» «٤».

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٦: من ابواب المواقيت، ح ٣.

(٢)- المصدر/ باب ١٥: من ابواب المواقيت، ح ١.

(٣)- المصدر/ باب ٢: من ابواب المواقيت، ح ١٠.

(٤)- المصدر/ باب ١٤: من ابواب المواقيت، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٤

.....

و يمكن مناقشة استدلال الوجه الأول:

أما رواية المحاملي، فلضعف سندها بالارسال و إن كانت دلالتها «١» لا بأس بها.

و أما رواية صفوان، فهي إنما تدل على جواز الاحرام من بعد الميقات لمن فيه علة، لما عرفت من حمل النهي فيها عن المجاوزة على الارشاد الى عدم صحة الاحرام من غير الميقات لا- التحريم و مع التمكن من العود الى الميقات لا- يصدق أنه ذو علة، فلا يكون الاحرام من غير الميقات لعله.

كما أنه يمكن مناقشة استدلال القول الثاني:

أما قاعدة الميسور، فلأنه لو سلم تماميتها فهي إنما تجرى في مورد يكون غير المتعذر معظم الاجزاء بحيث يعدّ ميسورا من المعسور، و مجرد النية و التلبية في الاحرام ليست كذلك كما لا يخفى جدا. مع أنه لو كان يتمكن من العود الى الميقات بعد ارتفاع عذره، لم تجر في حقه قاعدة الميسور، لتمكنه من الإحرام التام من الميقات.

و أما مكاتبه الحميري، فمع الغض عن سندها لا تدل على المدعى لوجهين:

الأول: أن موضوعها مورد التقيّة و لا وجه للتعدى منه إلى غيره لاجل ثبوت أحكام ثانوية في باب التقيّة لا تثبت في غيرها من موارد الأعدار.

الثاني: أنها ظاهرة في تحقق افعال الاحرام كلها في الميقات لان ذات عرق من العقيق كما تدل عليه كثير من النصوص. نعم، يتخلل بينها فصل و تقع بنحو التدريج، و هذا لا يرتبط بما نحن فيه اذ محل الخلاف فيما نحن فيه هو إتيان سائر

(١)- دلالة رواية المحاملي مخدوشة لتعليقها الحكم على الخوف فمع تمكنه من الرجوع لا خوف فلاحظ.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٥

.....

أفعال الاحرام بعد تجاوز الميقات. فدلالة الرواية على جواز التفكيك و الفصل في نفس الميقات لا يدل على المدعى.

و أما القول الثالث، فهو المتعين للأخذ به لا لأجل ثبوت الحكم في الناسي فيثبت لمطلق ذوى الاعذار- كما ذكره في «المدارك» «١» و استشكل فيه في «الجواهر» «٢» بانه قياس- بل لأجل المطلقات، كرواية الحلبي المتقدمة و نحوها رواية على بن جعفر، فان

موضوعها مطلق التارك للحرام، وإن لم تشمل العائد لا عن عذر انصرافاً أو إجماعاً، كما سيأتى الكلام فيه. ولكن الإشكال فى هذه المطلقات و غيرها مما ورد فى خصوص الجاهل و الناسى: أن الحكم فيها بالاحرام من مكانه أو من الحرم مترتب على تعذر الرجوع إلى الميقات لأجل خوف فوت الحج و لأجل عدم الوقت لادراكه لو ذهب إلى الميقات، فلا تشمل ما لو كان عذره غير ذلك من مرض أو منع حكومته أو خوف عدو و نحو ذلك مع توفر الوقت فى نفسه. و يمكن التخلص عن هذا الاشكال: بان المانع من الرجوع إذا كان عقلياً أو شرعياً أمكنه البقاء فى مكانه حتى يضيق الوقت فيحرم منه لانطباق موضوع الحكم المذكور عليه. و لا- يرد أن الظاهر من مثل ذلك ما إذا كان الاضطرار و التضيق طبعياً لا اختيارياً، إذ مع المانع العقلى من الرجوع أو الشرعى منه لا يعد الاضطرار اختيارياً. و إن عدّ فى مورد المنع الشرعى، فهو مما لا ينصرف عنه الدليل كما سيتضح.

(١)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٢٣١، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ١٢٧، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٦

.....

نعم، قد يشكل الحال فيما كان المانع عرفياً كما لو كان الرجوع حرجياً، فان البقاء و عدم الذهاب إلى الميقات حتى يضيق الوقت - فى هذا الحال - يعدّ من الاضطرار الاختيارى.

لكنه يندفع: بان موضوع الحكم فى الدليل أعم من الاضطرار الطبيعى و غيره و إنما اختص بالطبيعى بدعوى انصراف الدليل، و هو إنما ينصرف عن الاضطرار الاختيارى إذا كان قادراً عرفياً على عدم حصوله أما مع عدم القدرة العرفية كموارد العسر و الحرج فلا ينصرف عنها الدليل و إن كان الاضطرار بالاختيار.

و عليه، فعموم الدليل بالنسبة إليه محكم. فلاحظ و التفّت فانه لا يخلو عن دقة.

و بالجملة: نستطيع إثبات الحكم لسائر موارد الاعذار بهذه المطلقات بهذا الاسلوب.

ثم إنه لو لم يتمكن من العود إلى الميقات و كان يتمكن من العود إلى ما قبله لزمه العود إلى ما يمكنه، لرواية معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة كانت مع قوم فطمثت فأرسلت إليهم فسألتهم فقالوا: «ما ندرى أ عليك إحرام أم لا و أنت حائض، فتركها حتى دخلت الحرم؛ فقال عليه السلام: إن كان عليها مهلة فترجع إلى الوقت فلتحرم منه فان لم يكن عليها وقت «مهلة» فترجع إلى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها «١»». فانها تقيد

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ١٤: من ابواب المواقيت، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٧

فإن تعذر، جدد الاحرام حيث زال. و لو دخل مكة خرج إلى الميقات. فإن تعذر، خرج إلى خارج الحرم. و لو تعذر أحرم من الروايات المطلقة الدالة على الاحرام من مكانه عند تعذر الرجوع إلى الميقات من دون تقييد بتعذر العود إلى ما دونه. و هى و إن كان موضوعها صورة الجهل لكن يتعدى منها إلى غيرها للعلم بعدم الخصوصية. فلاحظ.

الحاق:

فى المغمى عليه عند الميقات، نقل صاحب المدارك «١» عن المحقق رحمه الله فى «المعتبر «٢»» أنه ذهب إلى أن من زال عقله باغماء و شبهه سقط عنه الحج و لو أحرم عنه رجل جاز. و استحسنته فى «المدارك».

و لكن وقع الكلام فى أن المشروع هو الاحرام به أو الاحرام عنه. ثم وقع الكلام فى أجزاء حجه كذلك عن حجة الاسلام. أقول: لا- مجال لهذا البحث و شئونه بعد أن كان حكما على خلاف القواعد الاولوية، فيحتاج كل شأن فيه إلى دليل خاص. و النص الوارد فى شأن المغمى عليه روايتان مرسلتان لا يعتمد عليهما فى مخالفة القاعدة و هما روايتا جميل بن دراج. فلاحظ.

(١)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٢٣١، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(٢)- المحقق الحلى، جعفر بن الحسن: المعتبر، ج ٢: ص ٨٠٩، ط مؤسسة سيد الشهداء.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٨

مكة، و كذا لو ترك الاحرام ناسيا (١٦٧)،

(١٦٧) لدلالة النصوص الخاصة عليه، كرواية الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أن يحرم حتى دخل الحرم، قال: قال أبى: يخرج إلى ميقات أهل أرضه، فان خشى أن يفوته الحج أحرم من مكانه، فان استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم «١».

ثم إنه أوقع البحث هنا فيما لو نسي إحرام الحج، فهل له الاحرام من المشعر لو ذكره هناك أو ليس له إلا الاحرام من عرفات؟ و هذا البحث ليس محله هاهنا و قد تقدم بعض الكلام فيه فى مسألة الكافر لو أسلم فى أثناء وقت الحج فراجع. كما لا مجال للبحث هاهنا عن نسي الاحرام حتى انقضى الحج بأعماله، فانه مورد دليل خاص و سيجىء البحث فيه إن شاء الله تعالى فى محله.

و أعلم أنه فى حكم الناسى الجاهل لما ورد من النصوص فيه، كرواية عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل مرّ على الوقت الذى يحرم الناس منه فنسى أو جهل فلم يحرم حتى أتى مكة فخاف إن رجع الى الوقت أن يفوته الحج؛ فقال: «يخرج من الحرم و يحرم و يجزيه ذلك» «٢».

نعم، ظاهر رواية على بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن رجل ترك الاحرام حتى انتهى الى الحرم فأحرم قبل أن يدخله قال: إن كان فعل ذلك جاهلا فليبين مكانه ليقضى فان ذلك يجزيه إن شاء الله، و إن رجع الى الميقات الذى يحرم منه أهل بلده فانه أفضل «٣»» عدم وجوب الرجوع الى الميقات.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٤: من ابواب المواقيت، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٢.

(٣)- المصدر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٩

أو لم يرد النسك (١٦٨).

و لكنها ضعيفة السند، فلا تدعو الى التصرف فى ظهور نصوص الوجوب.

(١٦٨) يعنى: أنه إذا تجدد له إرادة النسك لزمه الاحرام من الميقات لو أمكنه و إلا- فمن مكانه، فإن من لم يكن مريدا للنسك لا يجب عليه الإحرام من الميقات إذا مرّ عليه كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

و استدلل لكلتا الصورتين - أعنى ما إذا تمكن من الاحرام من الميقات و ما إذا لم يتمكن - بإطلاق رواية الحلبي المتقدمة فيمن ترك

الاحرام لعذر.

و تمكن المناقشة في الاستدلال بها بان ظاهر قوله في السؤال: «رجل ترك الاحرام...» إرادة الترك في ظرف وجوب الاحرام عليه و ثبوته في حقه و لو بنحو الاقتضاء، أما من لم يكن عليه الاحرام واجبا لفقدان موضوعه و هو إرادة النسك، فلا يشمل السؤال. و لفظ «ترك» و إن كان عامًا في نفسه لكنه منصرف عن مثل هذه الصورة. و دعوى ذلك غير مجازفة.

و استدلال للصورة الثانية - أعنى ما إذا لم يتمكن من العود إلى الميقات - بفحوى ما دل على الحكم في الناسي، إذ مثل هذا الشخص أولى بالتخفيف من الناسي لإمكان تحفظ الناسي، فجواز إحرام الناسي من موضعه يدل بالفحوى على جواز ذلك لهذا الشخص. و قد صرح بهذا الاستدلال في «المدارك (١)» و تبعه عليه في «الجواهر (٢)».

(١) - العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٢٣٤، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢) - النجفی، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ١٣٢، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٠

و كذا المقيم بمكة إذا كان فرضه التمتع (١٦٩)، أما لو أخره عامدا لم يصح احرامه حتى يعود الى الميقات، و لو تعذر لم يصح احرامه (١٧٠).

و فيه: أن هذا إنما يتم لو علم أن ملاك الحكم في الناسي هو التخفيف و الامتنان عليه فيقال إن هذا أولى بالعذر، و لكن لا دليل على ذلك، فلعل ثبوت الحكم في الناسي لخصوصية لا ثبوت لها في محل الكلام. فالتفت.

(١٦٩) قد تقدّم الكلام فيه مفصلا فراجع.

ثم اعلم أن ظاهر الروايات المطلقة و الواردة في الناسي و الجاهل بل صريحها وجوب العود إلى ميقات أهل بلاده، لكن لا يلتزم بهذه الخصوصية للعلم بعدم كون المقصود تخصيص الحكم به و إنما ذكر لأنه الفرد الغالب و المتعارف لكل شخص، إذ الغالب في كل شخص الاحرام من ميقات بلاده و الحج على طريقها. فالتفت.

(١٧٠) لو لم يحرم من الميقات عمدا مع إرادة النسك، فان تمكن من الرجوع الى الميقات فهو، و إلا- فهل يجوز له الاحرام من موضعه كمن أخر إحرامه لعذر أو لا يصح إحرامه إلا من الميقات؟

ذهب الاصحاب إلى الثاني، و الذي يمكن به تصحيح احرامه من غير الميقات وجهان:

الأول: دعوى عدم شرطية الاحرام من الميقات لمن تعذر منه ذلك و لو كان التعذر عن اختيار.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤١

.....

و الجواب عنها واضح، لاطلاق دليل الشرطية فان قوله عليه السلام: «ان من تمام الحج و العمرة ان يحرم...» مطلق، بل حتى لو كان الدليل بلسان الأمر، فانه يشمل صورة التعذر. و لا يصغى الى ما قيل من اختصاص الأمر بحال القدرة، لما بين في محله من ان مثل هذه الاوامر إرشاد لا يعتبر في صحته القدرة على متعلقه.

الثاني: اطلاق رواية الحلبي المتقدمة فيمن ترك الاحرام حتى دخل الحرم، و لا مجال للتوقف عنها سوى دعوى انصراف السؤال عن التارك عمدا و هي دعوى بلا شاهد. فالصناعة تقضى بصحة احرامه و لم يستبعده في «المدارك (١)».

فلاحظ.

ثم إن صاحب «المسالك (٢)» ذهب: إلى انه مع تعذر رجوعه يبطل نسكه و وجب عليه قضاؤه و ان لم يكن مستطيعا للنسك، بل كان

وجوبه بسبب إرادة دخول الحرم فان ذلك موجب للاحرام، فاذا لم يأت به وجب قضاؤه. و أورد عليه: ان ذلك انما يتم لو جاء باعمال الحج بدون احرام لما دل على وجوب قضاء الحج الفاسد الظاهر في كون افساد الحج موضوعا لوجوب القضاء، أما لو لم يأت بأى عمل، فلزوم القضاء عليه يحتاج إلى دليل و ليس لدينا ما يدل عليه. تنبيه: لا يخفى ان موضوع الروايات المتقدمة و المطلقة و الواردة في الناسى و الجاهل الداللة على الحكم المزبور من دخل الحرم او مكة بغير احرام. فالحكم فيها بصحة الاحرام من موضعه لو تعذر عليه الرجوع لا يقتضى ثبوت الحكم

(١) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٢٣٥، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢) - الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ٢: ص ٢٢٢، ط مؤسسة المعارف.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٢

[الثالثة: لو نسي الاحرام و لم يذكر حتى اكمل مناسكه]

الثالثة: لو نسي الاحرام و لم يذكر حتى اكمل مناسكه، قيل:

يقضى ان كان واجبا، و قيل: يجزيه و هو المروى (١٧١).

فيما لو لم يدخل الحرم بعد، و تعذر عليه الرجوع الى الميقات، فلا اقتضاء فيها لصحة الاحرام من موضعه كما عليه الفتوى. لاحتمال خصوصية لدخول الحرم.

و لو تنزلنا عن ذلك، فيحتمل ان تكون صحة الاحرام من موضعه خصوصية فى الحرم لا مطلقا. فيحتمل ان يكون احرام مثل هذا الشخص من حدود الحرم لا من مكانه - كما قد يدعى ظهوره من صحة الاحرام من أدنى الحل من هذه النصوص -.

و بالجملة، فلا- وجه للفتوى المزبورة لمن لم يصل الحرم بعد، فاما أن نقول بصحة احرامه من أدنى الحل لو دلّ دليل على صحة الاحرام منه بقول مطلق. أو نقول بعدم صحة حجه لعدم تمكنه من الاحرام الصحيح. فتدبر فان هذا المعنى مغفول عنه فى كلمات الاصحاب.

(١٧١) مقتضى القواعد الأولية بطلان الحج بدون احرام، لان فقدان الشرط او الجزء موجب لبطلان العمل و عدم وقوعه صحيحا.

لكن ذهب جمع من الاصحاب رحمهم الله «١» الى الاجتزاء بالحج بدون احرام اذا كان عدم احرامه عن نسيان و استدلل له بوجوه:

(١) - الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: النهاية، ص ٢١١، الطبعة الاولى؛ الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ١: ص ٣١٤،

الطبعة الاولى؛ المحقق الحلى، جعفر بن الحسن: المعبر، ج ٢: ص ٨١٠، ط مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام؛ الحلى، العلامة الحسن بن يوسف: مختلف الشيعة، ص ٤٦، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٣

.....

كقاعدة رفع الحرج بعد ان كان النسيان كالطبيعة الثانية للانسان.

و الاجماع على عدم فوات الحج بفوات شرطه او جزئه نسيانا إلا فى الموقفين، و لذا لا يبطل الحج بنسيان الطواف.

و رواية على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: «سألته عن رجل كان متمتعا خرج الى عرفات و جهل ان يحرم

يوم التروية بالحج حتى رجع الى بلده. قال: اذا قضى المناسك كلها فقدتم حجه «١».

ومرسلة جميل بن دراج، عن أحدهما عليهما السلام: «فى رجل نسى ان يحرم أو جهل و قد شهد المناسك كلها و طاف و سعى قال: تجزيه نيته اذا كان قد نوى ذلك فقدتم حجه و ان لم يهل ... «٢».

و عمدة الوجوه رواية على بن جعفر، إذ قاعدة رفع الحرج لا- تثبت الاجزاء، بل تنفى وجوب القضاء ما دام حرجيا. ثم ان الحرج فى القضاء أول الكلام. كما ان كون النسيان طبيعياً ثانية لا يلزم غلبه النسيان فى الاحرام بل المقصود به الغلبة بنحو عام.

و أما الاجماع، فلم يثبت بل كل جزء و شرط له حكمه الخاص من دليله الخاص، كما سيتضح إن شاء الله تعالى.

و اما رواية جميل، فهي مرسله ليست بحجة، و لم يثبت عمل المشهور بها- لو سلم أنه جابر لضعف السند-، لاحتمال استنادهم الى رواية ابن جعفر أو غيرها من الوجوه.

إذن، فالعمدة هو رواية على بن جعفر عليه السلام، فانها تامة السند لكن موضوعها

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ٢٠: من ابواب المواقيت، ح ٢.

(٢)- المصدر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٤

.....

الجاهل، فثبت الحكم بها للناسى الذى هو محل الكلام يتوقف:

إما على ادراج الناسى فى الجاهل موضوعا بدعوى ان الجهل عبارة عن عدم العلم و الناسى ليس بعالم قطعاً.

أو ادراجه فيه حكماً بدعوى عدم خصوصية للجاهل.

و كلاهما محل نظر:

أما الأول: فلاحتمال ان يدعى ان الجاهل ظاهر- وضعاً او انصرافاً- فى غير العالم مع الالتفات، فالتقابل بينهما تقابل العدم و الملكة، فلا يشمل الناسى لغفلته.

و أما الثانى: فدعوى عدم الخصوصية لا دليل عليها. فاثبات الحكم للناسى مشكل، فالمتيقن من الخروج عن القاعدة هو الجاهل.

ثم إن الاصحاب رحمهم الله أوقعوا الكلام فى حقيقة الاحرام و هل هو مجرد النية أو هى مع التلبية أو هما مع لبس الثوبين، أو هو

توطين النفس على ترك المنهيات المعهودة و التلبية هى الرابطة لهذا التوطين نسبتها إليه كنسبة التكبيره الى الصلاة؟

وجوه و سياى تحقيق ذلك مع بيان ان الاحرام هل هو أمر وضعى أولاً عن قريب إن شاء الله تعالى.

و قد نقل عن المحقق الثانى قدس سره «١» انه التزم بان المنسى ان كان نية الاحرام لم يجز و ان كان المنسى التلبية أجزأ.

و قد يوجه هذا الالتزام بان الحكم لما كان على خلاف القاعدة اقتصر فيه على القدر المتيقن و هو صورة ما اذا نسى غير النية فان

القدر المتيقن من الفتوى.

(١)- المحقق الثانى، على بن الحسين: جامع المقاصد، ج ٣: ص ١٦٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٥

.....

كما ان مقتضى مرسله جميل ذلك كما لا يخفى.

و يشكل: بان من التزم بالحكم فى صورة نسيان الاحرام يلتزم به فى صورة نسيان النية لدخولها فى الاحرام قطعاً و الدليل مطلق كما لا

يخفى.

و أما رواية جميل و على بن جعفر عليه السّلام فظاهرهما ترك النية، لأن من كان يجهل الاحرام أو نساها فظاهر حاله انه لم يأت بالنية و لا- التلبية و لا- لبس الثوبين. و من الواضح انه اذا أجزأ العمل بترك الجميع فاجزاؤه بترك البعض أولى، و هذا المعنى ذكره في «المدارك» (١) و تبعه في «الجواهر» (٢).

و رواية جميل و ان كانت ظاهرة في التقييد بالاتيان بالنية، لكنها مرسله و لم يثبت انجبار هذا الحكم فيها بعمل المشهور و ان كانت منجبره من حيث أصل الحكم.

و بالجملة، ان التزمنا برواية على بن جعفر و شمولها للناسي فلا وجه لتفصيل المحقق الثاني رحمه الله و إلا فلا ثبوت لأصل الحكم في الناسي كما عرفت.

(١)- العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٢٣٩، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(٢)- النجفی، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ١٣٥، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٧

الرّكن الثّاني: في أفعال الحج

إشارة

الرّكن الثّاني:

في أفعال الحج و الواجب اثنا عشر (١٧٢): الاحرام؛ و الوقوف بعرفات؛ و الوقوف بالمشعر؛ و نزول منى؛ و الرمي؛ و الذبح؛ و الحلق بها أو التقصير؛ و الطواف؛ و ركعتاه؛ و السعي؛ و طواف النساء؛ و ركعتاه. و يستحب أمام التوجه (١٧٣): الصدقة؛ و صلاة ركعتين؛ و ان يقف

(١٧٢) ستعرف حكم كل من هذه الأمور و غيرها كل على حدة، كما ستعرف ما هو ركن منها يبطل الحج بتركه سهوا و عمدا، و ما يبطل بتركه عمدا، و ما لا يبطل بتركه عمدا و سهوا، و قد عرفت حال الاحرام و انه مما يبطل الحج بتركه عمدا و نسيانا و لا يبطل بتركه جهلا.

(١٧٣) لا يهمننا كثيرا البحث فيما ذكره قدس سره من مستحبات السفر لعدم شبهة الوجوب فيها، فمن اراد الاطلاع فليراجع المطولات.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٨

على باب داره؛ و يقرأ فاتحة الكتاب أمامه و عن يمينه و عن شماله و آية الكرسي كذلك؛ و أن يدعو بكلمات الفرج و بالادعية المأثورة؛ و أن يقول اذا جعل رجله بالركاب: «بسم الله الرحمن الرحيم، بسم الله و بالله و الله اكبر»؛ فاذا استوى على راحلته، دعا بالدعاء المأثور.

[القول في الإحرام]

إشارة

القول في الاحرام

[و النظر في مقدماته، و كفيته، و أحكامه]

إشارة

و النظر في مقدماته، و كفيته، و أحكامه

[أما مقدماته:]

أما مقدماته:

و المقدمات كلها مستحبة، و هي: توفير شعر رأسه من أول ذي القعدة (١٧٤).

(١٧٤) نسب إلى الشيخ قدس سره في «الجمال» (١) و ابن ادریس (٢) رحمه الله و سائر المتأخرين القول بالاستحباب. و استظهر من الشيخ قدس سره في «النهاية» (٣) و «الاستبصار» (٤) و المفيد قدس سره في «المقنعة» (٥) القول بالوجوب.

(١) - الطوسی، محمد بن الحسن: الجملة و العقود (سلسلة الینایع الفقهیة)، ج ٧: ص ٢٢٧.

(٢) - ابن ادریس، محمد بن منصور: السرائر، ج ١: ص ٥٢٢، ط مؤسسة النشر الاسلامی.

(٣) - الطوسی، الشيخ محمد بن الحسن: النهاية، ص ١٧١، الطبعة الاولى.

(٤) - الطوسی، الشيخ محمد بن الحسن: الاستبصار، ج ٢: ص ١٦١، الطبعة الاولى.

(٥) - المفید، محمد بن محمد النعمان: المقنعة، ص ٦٧، ط مؤسسة النشر الاسلامی.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٩

.....

و تردد صاحب المدارك «١» في المسألة بعد مناقشته لدليل الاستحباب.

و مما ظاهره الوجوب باعتبار ظهور الأمر فيه رواية ابن سنان (مسكان) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تأخذ من شعرك و أنت تريد الحج في ذي القعدة و لا في الشهر الذي تريد فيه الخروج الى العمرة» و غيرها كثير بألسنة مختلفة، راجع.

و لكن في قبال هذه المجموعة روايات «٢» دالة على جواز أخذ الشعر، ك:

رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الحجامه و حلق القفا في أشهر الحج؟ فقال: لا بأس به...».

و رواية محمد بن خالد الخزاز قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: أما أنا فأخذ من شعري حين أريد الخروج - يعني إلى مكة - للحرام».

و رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الرجل إذا همّ بالحج يأخذ من شعر رأسه و لحيته و شاربه ما لم يحرم؟ قال: لا بأس».

و قد نوقش في رواية سماعة سندا و دلالة، لعدم ظهور حلق القفا في حلق الرأس لو لم يكن ظاهرا في خلافه، و لكن في غيرها كفاية و بها يتصرف في ظهور الطائفة الاولى و يحمل على الاستحباب.

وقد اقتصر صاحب المدارك «٣» على ذكر رواية سماعه وناقشها وهو في غير محله بعد وجود غيرها.

(١) - العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٢٤٦، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٤: من ابواب الاحرام، ح ٣ و ٥ و ٦.

(٣) - العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٢٤٦، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٥٠

إذا اراد التمتع (١٧٥)، وبتأكد عند هلال ذي الحجة (١٧٦)، على الأشبه.

و أن ينظف جسده، و يقصّ أظفاره، و يأخذ من شاربته، و يزيل الشعر عن جسده و ابطينه مطليا (١٧٧)، و لو كان قد أظلى أجزأه، ما لم يمض خمسة عشر يوما.

و الغسل للاحرام (١٧٨)، و قيل: إن لم يجد ماء يتيمم له. و لو اغتسل و أكل أو لبس ما لا يجوز للمحرم اكله و لا لبسه، أعاد الغسل

(١٧٥) لا تقييد بذلك في النصوص بل موضوعها الحج.

(١٧٦) هذا مما لا أثر له في النصوص.

(١٧٧) وردت في ذلك نصوص كثيرة و ظاهرها الوجوب لظهور الأمر فيه و لا معارض لها أصلا، و لكن لم يلتزم أحد به، بل التزم الكل بالاستحباب و هو يكفي في وهن ظهورها. فراجع.

(١٧٨) لا اشكال في أصل مشروعية الغسل للاحرام، فانه مما تدل عليه النصوص الكثيرة و انما الخلاف في وجوبه و استحبابه.

فذهب أكثر الاصحاب إلى استحباب الغسل و عدّ من الاغسال المسنونة في بابها، و حكى عن ابن أبي عقيل «١» التزامه بالوجوب.

و الذي تدل عليه بعض النصوص هو الوجوب، كرواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا انتهيت الى العقيق من قبل العراق - الى أن قال:-

(١) - حكى عنه العلامة قدّس سرّه في «مختلف الشيعة» (ج ٤: ص ٥٠).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٥١

.....

ثم استك و اغتسل و البس ثوبيك «١»، فان ظاهر الأمر الوجوب. كما ان الوجوب ظاهر ما يأتي فيما لو احرم بدون غسل من الأمر باعادة الاحرام، فانتظر.

و الذي يرفع به عن ظاهر الأمر هو التسالم من الاصحاب على عدم وجوبه، يضاف إليه ان لو كان واجبا، لظهر و بان، لتوفر الدواعي الى نقله و التنبيه عليه لكثرة الابتلاء به.

و بالجملة، ان حصل الجزم او الاطمئنان بذلك فهو و إلا فدعوى الوجوب غير مجازفة و لا أقل من عدم ترك الاحتياط بالالتيان به.

ثم إنه يقع الكلام في فروع:

الأول: في بدلية التيمم عنه مع عدم التمكن من الماء، و قد ذهب البعض «٢» الى مشروعية التيمم بدعوى اطلاق دليل البدلية، كقوله عليه السلام: «التراب أحد الطهورين «٣»».

و فيه: ان هذا المضمون ظاهر في تنزيل التيمم منزلة الوضوء او الغسل في مورد يشرع فيه، فتترتب عليه جميع آثار الوضوء او الغسل لا انه يتكفل تشريع التيمم في كل مورد يشرع فيه الوضوء أو الغسل. إذن فلا دليل على مشروعية التيمم.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٦: من ابواب الاحرام، ح ٤.

(٢) - الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ١: ص ٣١٤، الطبعة الاولى.

ابن البراج عبد العزيز. المهذب ١ / ٢١٩ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

العلامة الحلبي الحسن بن يوسف. منتهى المطلب ٢ / ٦٧٣ - الطبعة الحجرية.

(٣) - لم نعثر على الرواية بهذا المضمون و الرواية هكذا: «... إن التيمم احد الطهورين» (وسائل الشيعة، ج ١ / باب ٢٣: من ابواب

التيمم، ح ٥).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٥٢

.....

الثاني: لو أكل أو لبس بعد الغسل ما لا يجوز أكله او لبسه للمحرم هل عليه اعادة الغسل؟

ظاهر بعض النصوص ذلك، ك:

رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا لبست ثوبا لا ينبغي لك لبسه أو أكلت طعاما لا ينبغي لك أكله فأعد

الغسل «(١)».

و رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا اغتسل الرجل و هو يريد أن يحرم فلبس قميصا قبل ان يلبى فعليه الغسل

«(٢)».

و لكن يعارضها رواية على بن عبد العزيز، قال: «اغتسل أبو عبد الله عليه السلام للاحرام بذي الحليفة؛ ثم قال لغلمانه: هاتوا ما عندكم

من الصيد حتى نأكله فاتى بحجلتين فأكلهما قبل ان يحرم «(٣)». و هي و ان اختصت بالأكل لكنها ترفع ظهور رواية معاوية في

الوجوب بالنسبة إلى اللبس - أيضا - كي لا يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى. نعم، رواية محمد بن مسلم لا معارض لها، فتدبر.

الثالث: هل يجوز تقديم الغسل على الميقات، أو لا؟ لا اشكال في جوازه إذا خاف عوز الماء في الميقات، لرواية هشام بن سالم قال:

«ارسلنا إلى أبي عبد الله عليه السلام و نحن جماعة و نحن بالمدينة انا نريد ان نودعك فارسل إلينا ان اغتسلوا بالمدينة فاني اخاف ان

يعز الماء عليكم بذي الحليفة، فاغتسلوا بالمدينة ... «(٤)».

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ١٣: من ابواب الاحرام، ح ١.

(٢) - المصدر/ باب ١١: من ابواب الاحرام، ح ٢.

(٣) - المصدر/ باب ١٤: من ابواب الاحرام، ح ٧.

(٤) - المصدر/ باب ٨: من ابواب الاحرام، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٥٣

.....

و أما مع عدم الخوف، فظاهر بعض النصوص جوازه - أيضا -، كرواية الحلبي، انه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل

بالمدينة لاحرامه، فقال:

«يجزيه ذلك ... «(١)». و نحوها روايته الاخرى و غيرها.

و لا مقيد لهذه النصوص سوى إشعار في رواية هشام و هو لا يصلح للتقييد كما لا يخفى.

و يشهد له ما ورد في بعض النصوص من الاكتفاء بغسل اليوم لجميع اليوم و غسل الليلة لجميع الليلة مع ان الغالب عدم التأخر في

الميقات كثيرا، فانه يكشف عن عدم خصوصية للمكان و انما المنظور جهة الزمان. فتدبر.

الرابع: لو نام بعد الغسل، فظاهر بعض النصوص «٢» لزوم الاعادة، كرواية النضر بن سويد عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يغتسل للاحرام ثم ينام قبل ان يحرم، قال: عليه إعادة الغسل». و نحوها رواية على بن أبي حمزة.

لكن يشكل دلالتها على اللزوم بعد ورود ما دل على الاكتفاء بغسل الليل لليل جميعه، مع ان الغالب النوم في أثناء الليل، فلعل المقصود بها استحباب الاعادة لعدم كمال الغسل المتعقب بالنوم فيستحب اعادته تحصيلا للكامل.

هذا اذا قلنا باستحباب الغسل للاحرام. و ان قلنا بوجوبه، فيكون المقصود بها الاستحباب لا اللزوم، لصحته في نفسه مع النوم.

هذا، مع ورود ما دل على نفيه مع النوم، كرواية عيص بن القاسم، قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل للاحرام بالمدينة و يلبس ثوبين ثم ينام

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٨: من ابواب الاحرام، ح ٦.

(٢)- المصدر/ باب ١٠: من ابواب الاحرام، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٥٤

استحبابا، و يجوز له تقديمه على الميقات، اذا خاف عوز الماء فيه، و لو وجده استحباب له الاعادة. و يجرى الغسل في أول النهار ليومه، و في أول الليل ليلته ما لم ينم. و لو أحرم بغير غسل أو صلاة ثم ذكر، تدارك ما تركه و أعاد الاحرام (١٧٩).

قبل ان يحرم، قال: «ليس عليه غسل «١»»، فانها إما لنفي لزوم الغسل - بناء على وجوبه - في نفسه فتحمل غيرها على الطلب الندبي، او لبيان تأدية المستحب بالغسل المتعقب بالنوم - بناء على استحبابه - فتحمل غيرها على الطلب تحصيلا للكامل من المستحب.

(١٧٩) الأصل فيه رواية الحسين بن سعيد، عن أخيه الحسن، قال: كتبت الى العبد الصالح، أبي الحسن عليه السلام رجل أحرم بغير صلاة أو بغير غسل جاهلا أو عالما ما عليه في ذلك؟ و كيف ينبغي له أن يصنع؟ فكتب: «يعيده «٢»».

و لا يخفى ان ظاهر هذه الرواية - كما أشرنا إليه فيما تقدم - وجوب الاعادة، و هو - أعنى الاعادة - لا يتلاءم إلا مع شرطية الغسل للاحرام، إذ الاحرام مما لا يقبل الابطال حتى يعاد، لان الاحلال منه يتحقق بأمر معلوم و ليس بنقض النيء و نحوها.

و من هنا يظهر انه لا وجه لتنظير المقام باستحباب استئناف الصلاة لو ذكر في اثنائها عدم اتيانه بالاقامة لقابلية الصلاة للابطال و الاعادة، فلا يتجهد الأمر

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ١٠: من ابواب الاحرام، ح ٣.

(٢)- المصدر/ باب ٢٠: من ابواب الاحرام، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٥٥

و أن يحرم عقيب فريضة الظهر أو فريضة غيرها. و إن لم يتفق (١٨٠) صلى للاحرام ست ركعات، و أقله ركعتان. يقرأ في الاولى: «الحمد» و «قل يا أيها الكافرون» و في الثانية: «الحمد» و «قل هو الله أحد»، و فيه رواية اخرى.

و يوقع نافله الاحرام تبعا له - و لو كانت وقت فريضة - مقدما للنافلة ما لم تتضيق الحاضرة.

باعادة الاحرام إلا اذا كان من أول الأمر باطلا.

كما أنه لا وجه لما ذكره في «الجواهر «١»» من انه نظير إعادة الصلاة جماعة لو صلاها فرادى، إذ المفروض في باب الصلاة انه قد جاء بالصلاة أولا تامة، و ليس كذلك فيما نحن فيه.

و بالجمله، المسألة مشار البحث، وقد عرفت ان الاعادة لا تتلاءم إلا مع شرطية الغسل للاحرام، فتكون هذه الرواية دليلاً على لزوم الغسل.

و لو ثبت بنحو قطعي عدم وجوب الغسل، فاما ان تطرح هذه الرواية أو تحمل على إرادة إعادة صورة الاحرام لا واقعه، لانه لا يقبل الابطال كي يعاد، فلاحظ.

(١٨٠) لا- يخفى أن مشروعية الصلاة للاحرام في الجملة أمر لا يقبل الانكار، لتظافر النصوص فيه بمختلف ألسنتها، بل ظاهر بعضها لزوم كون الاحرام بعد

(١)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ١٨٧، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٥٦

.....

الصلاة، ك:

رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا أردت الاحرام في غير وقت صلاة الفريضة فصل ركعتين ثم أحرم في دبرها» (١).

قمي، سيد محمد حسيني روحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسه الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلي)، طهران - إيران، اول، ١٤١٩ هـ ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ٢، ص: ٥٦

و روايته الاخرى عنه عليه السلام، قال: «لا يكون الاحرام إلا في دبر صلاة مكتوبة أو نافله فان كانت مكتوبة أحرمت في دبرها بعد التسليم و ان كانت نافله صليت ركعتين و احرمت في دبرهما ...» (٢).

و رواية الحسن بن سعيد المتقدمه في الغسل بالتقريب المتقدم.

و لكن ظاهر بعض النصوص الاجتزاء بالاحرام عقب الفريضة وحدها، فالفتوى المذكورة في صلاة ست ركعات قبل الفريضة، ثم اتيان الفريضة، ثم الاحرام لا دليل عليه معتبر، بل ظاهر رواية معاوية خلافه، لان ظاهرها لزوم كون الاحرام عقب النافله او الفريضة بلا فصل بينهما.

و بالجمله، فظاهر هذه النصوص و غيرها كون الاحرام دبر صلاة إما نافله أو فريضة. أما الجمع بينهما بالنحو المزبور في المتن و غيره من كتب الفقه، فلا دليل عليه سوى رواية مروية في «فقه الرضا» لا يعتمد (٣) عليها.

ثم إنه هل تشرع نافله الاحرام في وقت الفريضة، أو لا؟ بمعنى أنه هل هناك ما يدل على مشروعية صلاة الاحرام في وقت الفريضة أو ان دليلها يختص بغير وقت الفريضة لانه القدر المتيقن منه؟

الحق انه لا دليل على ذلك، إذ ما يتوهم دلالتة من النصوص على ذلك هو:

(١)- وسائل الشيعه، ج ٩/ باب ١٨: من ابواب الاحرام، ح ٥.

(٢)- المصدر/ باب ١٦: من ابواب الاحرام، ح ١.

(٣) - فقه الرضا [المنسوب إلى الامام الرضا عليه السلام] (سلسلة الينايع الفقهية)، ج ٧: ص ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٥٧

.....

رواية عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «و أعلم انه واسع لك أن تحرم في دبر فريضة أو نافله أو ليل أو نهار» (١).

و رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «تصلي للاحرام ست ركعات تحرم في دبرها» (٢).

و رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا اردت الاحرام في غير وقت صلاة الفريضة فصل ركعتين ثم أحرم في دبرها» (٣).

و رواية معاوية بن عمار، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «خمس صلوات لا تترك على حال، اذا طفت بالبيت، و اذا أردت ان تحرم ...» (٤).

و رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: «خمس صلوات تصليها في كل وقت منها صلاة الاحرام» (٥).

و رواية ادريس بن عبد الله، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي بعض المواقيت بعد العصر كيف يصنع؟ قال: «يقيم إلى المغرب. قلت: فان أبي جماله ان يقيم عليه؟ قال: ليس له ان يخالف السنة. قلت: أله ان يتطوع بعد العصر؟ قال: لا بأس به و لكنى

أكرهه للشهرة و تأخير ذلك أحب إلى قلت: كم أصلى اذا تطوعت؟ قال: أربع ركعات» (٦).

و رواية ابن فضال، عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يأتي ذا الحليفة أو بعض

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ١٨: من ابواب الاحرام، ح ٣.

(٢) - المصدر، ح ٤.

(٣) - المصدر، ح ٥.

(٤) - المصدر/ باب ١٩: من ابواب الاحرام، ح ١.

(٥) - المصدر، ح ٢.

(٦) - المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٥٨

.....

الاقوات بعد صلاة العصر أو في غير وقت صلاة قال: «لا ينتظر حتى تكون الساعة التي تصلي فيها» (١) و انما قال: «ذلك مخافة الشهرة» (٢).

و لكن في دلالة الجميع على المدعى نظر بل منع.

أما رواية عمر بن يزيد، فغاية ما تدل عليه الوسعة في كون الاحرام عقيب الفريضة أو النافله، أما ظرف مشروعية النافله فلا تتكفل بيانه، بل يمكن دعوى أنها لا تدل على مشروعية النافله للاحرام، إذ يمكن أن يراد من النافله فيها الصلاة المستحبة بالعناوين المختلفة، و لو بعنوان نفس الصلاة، فلا تدل على استحباب صلاة بعنوان الاحرام.

و أما رواية أبي بصير الأولى، فاطلاقها لا بأس به يشمل وقت الفريضة، إلا انها ضعيفة السند.

و أما رواية معاوية بن عمار، فموضوعها غير وقت الفريضة، بل يمكن دعوى دلالتها على نفي المشروعية في وقت الفريضة تمسكا بمفهوم الشرط، و إن ادعى صاحب الجواهر (٣) ان مقتضى مفهومها الجمع بين الفريضة و صلاة ركعتين لكنه واضح المنع.

و أما روايته الاخرى، فهي تنافى رواية عمر بن يزيد و غيرها مما دل على جواز الاحرام عقيب الفريضة، فتحمل - خلافا لظاهرها و وحدة السياق - على كون المقصود بيان لزوم كون الاحرام عقيب الصلاة أى صلاة كانت، فيرتفع التنافى بينهما، و عليه فلا تدل على المدعى كما لا يخفى.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ١٩: من ابواب الاحرام، ح ٣.

(٢) - المصدر، ح ٤.

(٣) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ١٩٤، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٥٩

.....

و منه يظهر الحال فى رواية أبى بصير الثانية.

و أما رواية إدريس، فهي انما تدل على المدعى لو كان المشار إليه بقوله عليه السلام:

«و تأخير ذلك أحب إليّ» هو التطوع بالصلاة كما استقره صاحب الجواهر «١».

و لكن فى ظهورها تأمل، إذ من المحتمل قويا كون المشار إليه هو الاحرام، فلا دلالة لها على المدعى حينئذ، لان محبوبية تأخير

الاحرام لأجل عدم الشهرة و هو كما يلزم عدم مشروعية التطوع فى وقت الفريضة يلزم مشروعيتها أيضا، فلا دليل على أحدهما.

و أما رواية ابن فضال، فهي تحتل وجهين: أحدهما: النهى عن الانتظار الى وقت الفريضة و هو لا يتلاءم مع قول الراوى او الصدوق،

لان فيه الشهرة لا فى تركه. الآخر: النهى عن الاحرام عصرا و الأمر بالانتظار، فيكون قوله:

«ينتظر حتى ...» جملة مستأنفة لا مدخول لا. و على كلا الوجهين فهي أجنبية عن المدعى.

و اذا ظهر عدم الدليل على مشروعية صلاة الاحرام وقت الفريضة، فلا يتجه ما جاء فى المتن و غيره من جواز صلاة الاحرام فى وقت

الفريضة و اتيان الفريضة بعدها.

مع انه يتنافى مع ما يظهر من النصوص، من كون الاحرام عقيب الفريضة او النافلة كما لا تصل النوبة الى دعوى عدم مشروعية التطوع

فى وقت الفريضة، و ان أدلته حاكمة على دليل المشروع المطلق الشامل بإطلاقه وقت الفريضة، كى يقال فى مقام دفعها ان دليل

نفى مشروعية التطوع ناظر الى النوافل المبتدأة لا ذوات الاسباب كنافلة الاحرام. فانه لا موضوع الى جميع ذلك. نعم، لا بأس

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ١٩٥، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٦٠

[أما كيفيته:]

إشارة

و أما كيفيته:

فتشتمل على واجب، و مندوب (١٨١).

بالاتيان رجاء بركتين بعد الفريضة فان كانت مشروعته فهو و إلا فلا يضر الفصل بها بين الاحرام و الفريضة. و قد التزم بذلك فى

«كشف اللثام «١»».

و خلاصة الكلام: ان المستفاد من بعض ما ذكرنا من النصوص و غيرها لزوم كون الاحرام عقيب الصلاة، كما يظهر منها انه مما عليه السيرة و العمل و انه أمر مفروغ عنه، فلا وجه للتشكيك حينئذ بواسطة اعراض الاصحاب و نحوه فتدبر.

و أما استحباب كونه عقيب صلاة الظهر، فلما ورد من احرام الرسول صلى الله عليه و آله عقيبها، كما ورد بيان أفضليته في بعض النصوص، كرواية عبيد الله الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يضرك بلبيل أحرمت أو نهار، إلا ان أفضل ذلك عند زوال الشمس» (٢)».

و من هذه الرواية و غيرها مما دلّ على جواز الاحرام في كل وقت لا يبقى مجال توهم لزوم كون الاحرام عقيب صلاة الظهر و لا يظن توهمه من أحد.

(١٨١) قبل التعرض لفروع الاحرام ينبغي ذكر حقيقة الاحرام و معرفتها. و الاحتمالات الموجهة فيه أربعة:
الأول: انه مجرد التلبية، لاطلاق الاحرام عليها في بعض النصوص.

(١)- الفاضل الهندي، بهاء الدين: كشف اللثام، ج ٥: ص ٢٥٣، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ١٥: من ابواب الاحرام، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٦١

.....

الثاني: انه ليس له حقيقة منحازة عن اعمال الحج، بل يتحقق بالدخول في الحج و لكنه ليس هو الحج، بل هو أمر انتزاعي عن ثبوت النواهي المعهودة.

فاحرام الحج كاحرام الصلاة ليس شيئاً غير الصلاة، بل هو مما ينتزع عن محرمات الصلاة، و شأن التلبية شأن التكبير، فكما ان احرام الصلاة يتحقق بالتكبير كذلك احرام الحج يتحقق بالتلبية. فالاحرام للحج ينتزع عن موضوعية الشخص للتحريم بالدخول في الحج و عند التلبية، فهو نظير ما يقال في الملكية من انها منتزعة عن الاحكام التكليفية.

و قد اختار هذا الرأي صاحب الجواهر «١» ناسبا له إلى بعض الافاضل و مدعيا ظهور النصوص فيه.

الثالث: انه أثر وضعي للاعمال المخصوصة، كالطهارة المسببة عن الوضوء.

و لعل الوجه فيه ما ورد من التعبير في النصوص بعدم التحلل إلا بالتقصير، و ما دلّ على عدم انتقاضه، فانه ظاهر في أنه أمر استمراري ثابت.

الرابع:- و هو المختار- انه عبارة عن البناء و الالتزام النفسي بترك المنهيات- كالاتزام النذرى- المستتبع لاعتبار الشارع كونه كذلك و عدم تمكنه من التحلل.

و يدفع الاول: بإطلاق الاحرام على ما قبل التلبية في النصوص، كرواية عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يقع على أهله بعد ما يعقد الاحرام و لم يلبّ؟ قال: «ليس عليه شيء» (٢)». و غيرها كثير، فراجع.

و بما ورد من التعبير بنقض الاحرام، فانه ظاهر في أنه معنى استمراري،

(١)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ١٩٩، الطبعة الاولى.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ١٤: من ابواب الاحرام، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٦٢

.....

كرواية النضر بن سويد، عن بعض أصحابه، قال: «كتبت إلى أبي ابراهيم عليه السلام: رجل دخل مسجد الشجرة فصلى و أحرم و خرج من المسجد فبدا له قبل أن يلبي أن ينقض ذلك بمواقعة النساء أله ذلك؟ فكتب: نعم، أو لا بأس به «(١)».

و يدفع الثاني: بذلك.

و بأخذ الاحرام فى موضوع النواهي المعهودة، كما لا يخفى على من راجع النصوص، و هو يتنافى مع كونه منتزعا عنها، و بنظر ذلك ينفى كون الملكية منتزعة عن الاحكام التكليفية، إذ هي مأخوذة فى موضوعها.

و بالتعبير بنسيان الاحرام و الجهل به مع فرض دخوله فى الحج فانه لا معنى له على هذا الوجه، بل الظاهر من استقصاء النصوص أن الاحرام غير الحج قطعاً. فالتفت.

و يدفع الثالث: بإطلاق الاحرام على ما قبل التلبية بضميمة ما يظهر من النصوص من عدم ثبوت أى أمر شرعى قبلها، و تمكنه من العدول و النقض و اتيان ما لا يحل للمحرم قبلها.

و بإطلاق الاحرام فى مورد بطلانه كاحرام قبل الميقات.

و الأثر الوضعى كالطهارة غير قابل للصحة و الفساد بل للوجود و العدم لبساطته.

فيتعين الوجه الرابع، و هو الموافق لظهور النصوص فى كونه عملاً اختيارياً مباشرياً و كونه من اعمال الشخص نفسه، لا من مجعولات الشارع، فانه ظاهر اسناد الاحرام للشخص نفسه و ليس هو إلا الالتزام النفسى، و هو يتحقق قبل التلبية، فيصدق تحقق الاحرام قبلها. كما انه يقبل النقض و يتصف بالصحة و

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ١٤: من ابواب الاحرام، ح ١٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٦٣

[أ- فالواجبات ثلاثة:]

إشارة

أ- فالواجبات ثلاثة:

[الأول: التية]

الاول: التية و هو أن يقصد بقلبه الى امور أربعة (١٨٢): ما يحرم به من حج أو عمره متقرباً، و نوعه من تمتع او قران او افراد، و صفته من وجوب أو ندب، و ما يحرم له من حجة الاسلام أو غيرها.

الفساد بلحاظ ترتب الاحكام الشرعية عليه، كما يصح أخذه فى موضوع الاحكام و يتعلق به النسيان و الجهل.

و بضميمة ما دل على عدم ترتب الاحكام قبل التلبية نستكشف أنه بالتلبية يلزم احرامه و لا يكون له نقضه بعد ما كان له ذلك قبلها.

كما انه نستكشف مما دل على عدم قابليته بعد التلبية للنقض و التحلل إلا بمحلل خاص أنه أمر استمرارى غير اختيارى، فليس هو إلا أن يقال: ان هذا الالتزام يصير موضوعاً عند التلبية لاعتبار الشارع الالتزام بنحو الاستمرار و إلزام المكلف به بحيث لا يمكنه التخلف عنه.

و بالجملة، ما ذكرناه لا ينافى ظاهر النصوص. و أما اطلاق الاحرام على التلبية فى بعض النصوص فهو مسامحة باعتبار انها سبب تحقق

الاعتبار المستمر و هو كثير، كما يطلق الطهارة على الوضوء و الوضوء على الطهارة.

(١٨٢) لا اشكال فى اعتبار اصل النية فى الاحرام، فانه كما عرفت هو الالتزام و القصد، فبدون النية لا إحرام. و أما اعتبار قصد القرية فيه، فهو من المسلمات التى لا خلاف فيها، و يظهر المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٦٤

.....

من بعض النصوص، كما ورد فى رواية ابن سنان، عن أبى عبد الله عليه السلام: «إذا اردت الاحرام و التمتع فقل: ... أحرم لك شعرى و بشرى من النساء و الطيب ...» (١).

و أما اعتبار قصد الصفة، فهو مما لا اشكال فى عدمه كما حقق أخيراً فى الأصول.

و أما اعتبار قصد النوع من حج أو عمرة، و من تمتع أو قران أو أفراد، و من حج اسلام أو غيره، فالتحقيق فيه: ان الاحرام إن كان شرطاً فلا- وجه لاعتباره لعدم تأتى الوجهين الآتين فيه، بل يكون حاله حال الوضوء يجوز له الاتيان به بأى غاية او بنحو الاستحباب- بناء على ما حققناه فى الاصول (٢) فى المقدمات العبادية من انها متعلقة للأمر الاستحبابى- ثم يجوز له الاتيان بغايه اخرى لحصول شرطها كما لا يخفى.

نعم، لو كان الاحرام اثراً وضعياً كان مجرد التشكيك فى اعتبار قصد النوع فى صحته كافياً فى لزومه لكون الشك فى المحصل، و هو مجرى الاحتياط.

و لكن عرفت بطلان هذا الاحتمال. هذا، و لكن الشرطية ممنوعة لوجهين:

الأول: إطلاق الاهلال بالحج الذى معناه الشروع فيه على الاحرام و هو لا يصح إلا اذا كان جزء للحج.

الثانى: ما ورد فى بعض النصوص من السؤال عن كيفية دخوله الى مكة متمتعاً أم مفرداً، و هو لا معنى له إذا لم يكن الاحرام جزء، إذ لم يبدأ فى اعمال الحج قبل الدخول الى مكة فلم يتلبس به بعد كى يسأل عن نحو ما تلبس به. و عليه، فيتعين ان يكون جزء. و إذا كان جزء فالوجه فى اعتبار قصد النوع

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ١٦: من ابواب الاحرام، ح ٢.

(٢)- الحكيم، السيد عبد الصاحب: منتقى الاصول، ج ٢: ص ٢٤٤، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٦٥

.....

أحد أمرين:

الأمر الأول: ان هذه الاعمال أمور قصديه تتقوم بالقصد نظير الظهر و العصر. و يستدل على ذلك بوجوه ثلاثة:

أولها: ما ورد من صحه العدول من بعضها الى الآخر، كالعدول من الافراد الى التمتع و بالعكس، فان ذلك ظاهر فى تباين العاملين لتقوم العدول بالاثنييه و هو لا يتحقق الا بالقصد. و من مثل ذلك استفيد مباينه صلاة الظهر لصلاة العصر.

ثانيها: ما ورد من استحباب اشتراط الاحلال و صيرورتها عمرة ان لم تكن حجة، فانه ظاهر فى مباينه العاملين.

ثالثها: ما ورد من الأمر بنية المتعة، كرواية احمد بن محمد، قال: قلت لأبى الحسن على بن موسى الرضا عليه السلام: «كيف أصنع اذا أردت ان أتمتع؟ فقال: لبّ بالحج و انو المتعة ...» (١).

و لكن شيئاً من هذه الوجوه لا نفى بالدعوى:

أما روايات العدول، فلانها إنما تدل على المدعى لو لم يكن هناك فرق ظاهري بين الاعمال، كما هو الحال بالنسبة إلى صلاة الظهر والعصر، فيكشف عن وجود خصوصية قصدية تكون منشأ الفرق. ولكن الحال فيما نحن فيه ليس كذلك لاختلاف هذه الاعمال بالاجزاء والشرائط، فاعمال التمتع ليست كاعمال الافراد والقران والعمرة المفردة. ومنه يظهر الاشكال في الوجه الثاني.

و أما ما ورد من الأمر بنية التمتع، فلا ظهور له في المدعى، إذ من المحتمل قوياً

(١)- وسائل الشيعه، ج ٩/ باب ٢٢: من ابواب الاحرام، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٦٦

.....

كون المراد به الارشاد إلى أولوية الاضمار لأجل التقيّة فقد ورد بيان محبوبية الاضمار و عدم اظهار التمتع.

الأمر الثاني:- مما استدل به على اعتبار قصد النوع- ان الاعمال اذا كانت متعددة و الاوامر كذلك لم يكن طريق إلى تعيين أحدها في مقام الامتثال إلا بقصد النوع و إلا لم يتعين الاحرام امتثالاً لأحدها لانه ترجيح بلا مرجح.

و هذا الوجه يبدو من كلام صاحب الجواهر «١» أولاً و أخيراً، و قد تعرض الى الوجه الأول في ضمن كلامه.

و هو لا ينهض على المدعى، فانه لا يتأتى في صورة وحدة الأمر لتعين أحد الافراد عليه، كما لو تعين عليه حج التمتع حجة الاسلام، فانه لا تعدد للأمر كي يتردد العمل في مقام الامتثال بين الأوامر.

كما انه في صورة تعدد الأمر يمكن للمكلف أن لا يقصد أحد الانواع حال احرامه، بل يقصد باحرامه امتثال الأمر الذي سيختار امتثاله عند وصوله الى مكة مثلاً، فانه اذا عيّن بعد ذلك عمله وقع الاحرام امتثالاً لذلك الأمر لتعيينه في علمه تعالى.

و النتيجة: انه لا دليل على اعتبار قصد النوع، فيجوز الاتيان بالاحرام بداعي الأمر الذي سيختار امتثاله بعد ذلك و له صرفه إلى إيها شاء.

و قد نسب ذلك إلى العلامة قدّس سرّه في «التذكرة «٢» و «المنتهى «٣» و ذهب إليه

(١)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٢٠٢، الطبعة الاولى.

(٢)- الحلّي، الحسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء، ج ٧: ص ٢٣٣، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٣)- الحلّي، العلامة الحسن بن يوسف: منتهى المطلب، ج ٢: ص ٦٧٥، الطبعة الحجرية.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٦٧

و لو نوى نوعاً و نطق بغيره عمل على نيته (١٨٣)، و لو أخلّ بالنية عمداً أو سهواً لم يصح احرامه (١٨٤).

في «المدارك «١» و نسبه في «الجواهر «٢» إلى بعض الاكابر.

(١٨٣) لا دليل على اعتبار اللفظ و ان ورد به الأمر لكنه ظاهر في بيان مشروعيته بقريته ما ورد من جواز النية، كرواية حماد بن عثمان،

عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: «إني أريد أن اتمتع بالعمرة إلى الحج فكيف أقول؟ قال:

تقول: اللهم إني اريد أن اتمتع بالعمرة إلى الحج على كتابك و سنة نبيك. و ان شئت أضمرت الذي تريد «٣». بل ورد ما يدل على

استحباب الاضمار، كرواية اسحاق بن عمار انه سأل أبا الحسن موسى عليه السلام، قال: «اصحاب الإضمار أحب إليّ فلبّ و لا تسم

شيئا «٤».

و عليه، فالمدار على النية لا على اللفظ سواء وافق النية أم خالفها.

(١٨٤) المراد بالنية:

إن كان هو الالتزام و القصد المقوم للحرام، فبطلانه بتركها عمدا أو سهوا لا كلام فيه لعدم الاتيان بالاحرام بدونها. و إن اريد بها نية التقرب، فبطلانه واضح مع تركها لكونه عباديا.

(١) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٢٥٨، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٢٠٥، الطبعة الاولى.

(٣) - وسائل الشيعه، ج ٩/ ١٧: باب ١٧: من ابواب الاحرام، ح ١.

(٤) - المصدر، ح ٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٦٨

و لو أحرم بالحج و العمرة و كان فى اشهر الحج (١٨٥)، كان مختيرا بين الحج و العمرة، اذا لم يتعين عليه احدهما. و ان كان فى غير اشهر الحج تعين للعمرة. و لو قيل بالبطلان فى الاول و لزوم تجديد النية، و أما اذا أريد من النية نية النوع، فان قلنا بانه يعتبر قصد النوع لاجل أنه عمل قصدى كان العمل باطلا لعدم اتيانه بالاحرام المطلوب. و إن كان اعتباره لاجل لزوم التعيين فى مقام الامتثال، فبناء على ما ذكرناه فى تقريب عدم لزوم القصد لا موجب للالتزام ببطلانه، لانه يتعين قهرا إذا كان ما بذمته معيناً لتمامية اركان الامتثال. و إن كان ما بذمته متعدداً صح أيضاً، لتعيينه إذا تعقبه اعمال أحد الأنواع، لانه قصد به امتثال الأمر الواقعى و هو مع تعقبه باعمال الحج التمتعى - مثلاً - لا تعدد له، إذ الاحرام المتعقب بعمل حج التمتع مأمور بأمر واحد واقعا. فلاحظ جيدا و تدبر.

(١٨٥) إذا كان المقصود امتثال الأمر المتعلق بالاحرام للحج و العمرة - بنحو الوحدة - كان احرامه باطلا لعدم ثبوت الأمر بذلك. و عليه، فلا وجه لما جاء فى المتن لان ما قصد لا ثبوت له واقعا و ما له ثبوت واقعا لم يقصد.

و ان كان قصده امتثال الأمر الواقعى و نوى ذلك من جهة الاشتباه فى التطبيق صح.

و أما ما ورد فى النصوص من قصد الحج و العمرة و قصة الامام عليه السلام مع عثمان فهو ناظر الى حج التمتع فى قبال غيره لا ناظر الى الحج و العمرة باحرام واحد.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٦٩

كان اشبه. و لو قال: كاحرام فلان، و كان عالما بما اذا احرم صح، و إن كان جاهلا، قيل: يتمتع احتياطا (١٨٦).

(١٨٦) لا يخفى أنه ينبغى ايقاع الكلام فى صورة الجهل دون صورة العلم، إذ مع العلم يتعلق القصد بالنوع بلا ريب، و لا يكون التلفظ إلا تعبيرا عن متعلق القصد لا أن القصد يتعلق بواقع اللفظ على ما هو عليه - كما هو الحال فى صورة الجهل -.

و عليه، فنقول بناء على ما عرفت من عدم لزوم قصد النوع و كفاية التعيين الواقعى يصح إحرامه لتعيينه واقعا.

و قد استدلل عليه بما ورد «١» عن الامام امير المؤمنين عليه السلام حين قدم من اليمن من أنه أحرم كاحرام الرسول صلى الله عليه و آله مع عدم علمه عليه السلام باحرامه صلى الله عليه و آله.

و ناقشه فى «الجواهر» (٢): بانه معارض بما ورد من أنه كان عالما بكيفية احرام الرسول صلى الله عليه و آله و انه ساق من الهدى أربعا و ثلاثين. و لو سلم عدم علمه، فهو حكم وارد فى خصوص الامام عليه السلام، فلعله من مختصاته عليه السلام، فالتعدى منه الى غيره مشكل، و يؤمى إليه افتخاره عليه السلام بانه ذبح هديه الرسول صلى الله عليه و آله إذ لو لا اختصاصه لما أتجه افتخاره.

و يؤيده عدم سياقه عليه السلام الهدى حال إحرامه مع أنه يشترط في حج القران ذلك.
و أنت بعد أن عرفت صحة الاحرام بحسب القواعد الأولية، فلا يهمنا

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٣: من ابواب اقسام الحج، ح ٣٢.

(٢)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٢١١، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٧٠

.....

التعرض الى تحقيق الحال فى هذه الواقعة.

هذا إذا انكشف له حال من علق إحرامه على إحرامه أما لو لم ينكشف له الحال لموت أو غيبه.

فنسب الى الشيخ قدس سره «١» أنه يتمتع احتياطاً، لانه ان كان متمتعاً فقد وافق و إن كان غيره، فالعدول عنه جائز.
و ناقشه فى «الجواهر (٢)»:

أولاً: بان العدول من حج الأفراد انما صح بحسب دليله و هو القدر الثابت منه صورة علمه بانه حج افراد، لظهور النص فى ذلك، فانه
قضية السؤال بقوله:

«رجل لبى بالحج مفردا ...».

و ثانياً: بأنه إنما يصح العدول مع عدم تعيينه عليه. و قد يستشكل فيه ...

ثالثاً: بانه يحتمل ان يكون الشخص المفقود أحرم بالعمرة المفردة و لا دليل على جواز العدول منها الى الحج.

وفيه: أن دليل جواز العدول ظاهر فى كون موضوعه حج الافراد من دون تقييد له بصورة العلم.

و أما دعوى عدم صحة العدول مع التعيين، فهى و ان كانت تامة لكنه لا يتلاءم مع الفرض الذى نحن فيه، إذ من المستبعد جدا ان
ينوى غيره مع تعيينه عليه، فنفس ترديده كاشف عن عدم تعيينه.

و أما العمرة المفردة، فقد تقدمت الاشارة إلى أنها لا- تختلف حقيقة و أمرا عن عمرة التمتع و الفرق بالتسمية بلحاظ تعقب العمرة
بالحج.

(١)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ١: ص ٣١٧، الطبعة الاولى.

(٢)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٢١٢، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٧١

و لو نسى بما ذا أحرم، كان مخيراً بين الحج و العمرة، اذا لم يلزمه أحدهما (١٨٧).

نعم، يبقى احتمال ان المفقود نوى القران، و لكنه حيث لم يسق الهدى معه- لعدم فرضه- يستكشف انه خارج عن موضوع التردد،
إلا أن يكون المحرم قد احتل ذلك، فساق الهدى رجاء، ففى مثل ذلك يشكل الأمر.

(١٨٧) التحقيق فى باب العدول أن نقول: إن افراد الحج إن كانت مختلفةً بالقصد كاختلاف الظهر و العصر لم يصح العدول من

أحدها الى الآخر إلا بدليل خاص، و ان كانت مختلفةً بالذات و الكيفية- كما هو الصحيح- من دون دليل على الاختلاف بالقصد ...

فتارة: يقصد المكلف باحرامه امتثال الأمر الواقعى من حيث انه أمر واقعى من دون لحاظ خصوصية. ففى مثل ذلك يصح عدوله من

عمل إلى آخر، لانه اذا عتّب احرامه بما يوجب تعيين الأمر الواقعى المقصود و رفع الابهام واقعا لم يكن وجه لعدم الصحة، لتعيين

الأمر الواقعي المقصود امتثاله بالاحرام، فان الأمر المتعلق بالاحرام المتعقب باعمال حج الافراد - مثلا - واحد متعين. و أخرى: يقصد المكلف امتثال الأمر المعين ثم يبدو له العدول.

فان التزمنا بما التزم به الفقيه الهمداني «١» و غيره من عدم توقف الامتثال على اضافة العمل من طريق الامر الذي يقصد امتثاله، بل تكفى اضافته الى المولى من أى طريق يكون مع كونه حسنا، صح العدول من الافراد الى التمتع و بالعكس، لانه جاء بالاحرام مضافا الى المولى، فيصح إحرامه.

(١) - الهمداني، الفقيه آغا رضا: مصباح الفقيه، ج ٢: ص ١٥٥، الطبعة الجديدة.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٧٢

.....

و ان لم نلتزم بذلك، بل قلنا كما يظهر من صاحب العروة «١» بتوقف الامتثال على قصد الأمر الذي يراد امتثاله و اسقاطه لم يصح العدول فيما نحن فيه.

و من هنا يظهر الحال في صورة النسيان، فان الغالب في المكلفين قصد الامر الواقعي بما هو أمر واقعي و ان قصد الاتيان بالعمل الخاص لكن المقصود امتثال الأمر الواقعي.

فمع تعيين احد الافراد عليه لزمه قصده فعلا، فان كان هو المقصود أولا فلا اشكال و إلا فقد عرفت انه يصح العدول من فرد إلى آخر. و إن لم يتعين عليه أحدها كان مخيرا بين الأفراد، لصحة اتيانه بكل منها و امكان عدوله من أحدها الى الآخر. و قد عرفت ان الاتيان بجميع اعمال أحد الافراد يعين الأمر الواقعي الذي يقصد امتثاله بالاحرام.

و أما اذا كان العدول على خلاف القاعدة، فان كان عليه فرض معين لا يصح غيره كان مقتضى قاعدة التجاوز الحكم بثبوته. و لا يقاس المورد بباب الصلاة حيث يحكم ببطالها مع الشك في المقصود بها، لان النية معتبرة في باب الصلاة بالنسبة الى جميع افعالها فاحراز تحققها سابقا لا ينفذ في احراز ما هو شرط اللاحق، بخلاف باب الحج فان النية معتبرة في حال الحدوث فقط، و لذا لو نوى العكس لاحقا لم يبطل احرامه. و لو كان يصح منه المتعدد كان مخيرا لا من جهة أنه كان كذلك قبل الشروع، لأن التخيير قبل الشروع لا يلازم التخيير استمرارا و بعده لاختلاف الموضوع و اعتبار التحلل عنه من الاحرام بالعمل الذي أحرم له، بل من جهة عدم تمكنه من الاحتياط و الجمع بين الاعمال، بضميمة العلم بعدم كون حكمه البقاء محرما الى الأبد، فتكون وظيفته التخيير

(١) - اليزدي، الفقيه السيد كاظم: العروة الوثقى / فصل في شرائط الوضوء: المسألة ٢٨.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٧٣

[الثاني: التلبات الأربع]

الثاني: التلبات الاربع (١٨٨)

بحكم العقل.

هذا تحقيق الكلام في صورة النسيان و به تظهر المناقشة لكلمات الاعلام في المقام.

(١٨٨) الكلام في التلبية من جهات:

الأول: في وجوبها، و هو مسلم بين الاصحاب لا يعرف فيه مخالف أو مشكك.

ولا- ظهور للنصوص فيه، فإن ظاهرها مشروعيتها لا أكثر و ان كان بعضها بلسان الامر، فان مثل قوله عليه السّلام: «لَبَّ بالحج و إنو المتعة (١)» لا يدل على الوجوب، لانه في مقام بيان كيفية التلبية المشروعة. و هكذا مثل قوله عليه السّلام- في رواية الحلبي- عن أبي عبد الله عليه السّلام: «ثم قم فامش حتى تبلغ الميل و تستوي بك البيداء فاذا استوت بك فلبه (٢)»، فانه محمول على الاستحباب للتسالم على عدم لزوم التلبية في البيداء و دلالة النصوص عليه.

نعم، رواية معاوية بن عمار (٣) المفصلة ظاهرة في لزوم التلبية فانه عليه السّلام بعد ان بين صورة التلبية قال فيها: «... و اعلم أنه لا بد من التليات الأربع التي كنّ في أول الكلام و هي الفريضة و هي التوحيد...»، فيمكن الاعتماد عليها في الفتوى بالوجوب.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٢٢: من ابواب الاحرام، ح ٤.

(٢)- المصدر/ باب ٣٥: من ابواب الاحرام، ح ٣.

(٣)- المصدر/ باب ٤٠: من ابواب الاحرام، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٧٤

.....

و يتأيد بارتكاز وجوبها و الاتيان بها بهذا العنوان بين المسلمين جميعا.

الثانية: في عدم انعقاد الاحرام إلا بها، فانه مسلم، فيجوز الاتيان بمحرمات الاحرام قبل التلبية من دون أى بأس، لدلالة النصوص الكثيرة عليه، ك:

رواية عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي عبد الله عليه السّلام في الرجل يقع على أهله بعد ما يعقد الاحرام و لم يلبّ، قال: «ليس عليه شيء (١)».

و روايته الاخرى، عن أبي عبد الله عليه السّلام: «انه صلى ركعتين في مسجد الشجرة و عقد الاحرام ثم خرج فأتى بخبيص فيه زعفران فأكل منه (٢)».

و بهذه النصوص يرفع اليد عن ظاهر رواية احمد بن محمد، قال: سمعت أبي يقول في رجل يلبس ثيابه و يتهيأ للاحرام ثم يواقع اهله قبل ان يهّل بالاحرام، قال: «عليه دم (٣)» لصراحتها و تطاؤها فان امكن الجمع فهو و إلا فتطرح.

و لكن وقع الكلام في انه هل يحتاج إلى تجديد الاحرام، أو لا؟

ذهب السيد المرتضى قدس سرّه (٤) إلى لزوم تجديده، و هو الصحيح، لما ورد في بعض النصوص من التعبير بالانتفاض الظاهر في البطلان، كرواية زياد بن مروان قال: قلت لأبي الحسن عليه السّلام: «ما تقول في رجل تهيأ للاحرام و فرغ من كل شيء إلا الصلاة و جميع الشروط إلا انه لم يلبّ أله أن ينقض ذلك و يواقع النساء فقال: نعم، (٥)».

و لان الاحرام كما عرفت هو الالتزام النفسى بترك المنهيات، ففعلها ينافى

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ١٤: من ابواب الاحرام، ح ٢.

(٢)- المصدر، ح ٣.

(٣)- المصدر، ح ١٤.

(٤)- علم الهدى، السيد المرتضى: الانتصار (سلسلة ينابيع الفقهية)، ج ٧: ص ١١٩.

(٥)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ١٤: من ابواب الاحرام، ح ١٠.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٧٥

.....

الالتزام. و انما دلّ الدليل على عدم قابليته للنقض بعد التلبية الذي يستكشف منه اعتبار الشارع استمرار الالتزام كما تقدم لا قبلها. و من هنا يظهر ما في «الجواهر» (١) من أن الاتيان بالمنافى لا يقتضى الابطال كما هو الحال فيما لو أتى به بعد التلبية. و أما ما ذكره في «المدارك» (٢) و تبعه في «الجواهر» (٣) من أن متعلق الالتزام هو ترك المنهيات بعد التلبية. ففيه: ان الالتزام بالترك المستقبل لا يصح صدق الاحرام فعلا فانه منتزع عن تحريم هذه الافعال على نفسه، و هو فعلا لم يحرمها عليه، بل حرّمها في المستقبل، مع ان المفروض صدق الاحرام قبل التلبية. ثم إنه يظهر أثر ذلك في ما لو نذر الاحرام قبل الميقات و قلنا بان مكان التلبية هو الميقات و ما بعده لا ما قبله، فانه اذا فعل ما ينافى الاحرام في طريقه قبل التلبية كان عليه العود إلى مكان النذر و الاحرام منه على المختار، و لم يكن عليه العود على مختار الجواهر. هذا و لكن الذي يظهر من بعض النصوص مشروعية التلبية في مكان الاحرام أيّا كان، فله التلبية قبل الميقات اذا نذر الاحرام منه و ينعقد احرامه بها. و مما ذكرنا يظهر ان التزام المسلمين بالتلبية لا يكشف عن لزومها بتقريب انها لو لم تكن لازمة لم يكن داع لتحريم المحرمات على أنفسهم و تقيدهم بتركها.

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٢٣٢، الطبعة الاولى.

(٢) - العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٢٧٣، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٣) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٢٣٢، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٧٤

.....

فان هذا التقريب يندفع: بان التزامهم يمكن ان يكون لأجل عقد احرامهم بحيث لا ينتقض بفعل المحرم كى يحتاجون الى العود الى الميقات لتجديد احرامهم. فتدبر.

الثالثة: هل الواجب التليات الأربع أم الخمس أم الست؟ الصحيح هو الأول لصراحة رواية معاوية بن عمار في ذلك. و عليه فما يظهر منه وجوب الخمس من النصوص يحمل على الاستحباب جمعا، و أما احتمال وجوب الست فلا شاهد عليه.

الرابعة: في صورة التلبية، فان فيها احتمالات متعددة:

منها: ما في المتن من أنها: «لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك».

و منها: هذه الصورة باضافة «أن الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك».

و منها: جعل هذه الاضافة بين التليتين الثالثة و الرابعة.

و الصحيح هو ما في المتن لظاهر رواية معاوية ابن عمار حيث جاء فيها:

«التلبية ان تقول: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، ان الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك لبيك [لبيك، خ

ل] ذا المعارج لبيك ...، ثم قال عليه السلام: و اعلم انه لا بد من التليات الأربع (١) فانه ظاهر في ما ذكرناه،

هذا، مع دلالة رواية عمر بن يزيد على عدم اعتبار هذه الاضافة فقد جاء فيها: «تقول: لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك.

لبيك ذا المعارج لبيك لبيك بحجة تمامها عليك (٢)».

فما يظهر من رواية عاصم بن حميد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ان

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٤٠: من ابواب الاحرام، ح ٢.

(٢)- المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٧٧

.....

رسول الله صلى الله عليه وآله لما انتهى الى البيداء حيث الميل قربت له ناقه فركبها فلما انبعثت به لبي بالاربع فقال: لبيك اللهم لبيك [لبيك، خ ل] لبيك لا شريك لك لبيك أن الحمد والنعمة لك والملك لك لا شريك لك [لبيك خ ل] ... «١» يحمل على الاستحباب مع انه لا ظهور له ان جميع ذلك هو التلييات الاربع بل غاية ما يدل على انه لبي بها، فتدبر.

وبذلك يلغو أثر البحث في ان لفظ «لك» مقدم على لفظ «الملك» أو مؤخر أو انه مكرر قبله و بعده.

الخامسة: في أن المعبر فيها خصوص هذه الصيغة؟ أو يجوز ما يؤدي معناها و لو بلفظ غير عربي؟

الظاهر من النصوص وجود خصوصية لهذا اللفظ و اعتبار خصوص هذه الصيغة. و منه يظهر ثبوت خصوصية للتلفظ، فلا يجزى عقد القلب بمؤداها.

ثم إنه هل يعتبر مضافا إلى التلفظ قصد المعنى او يكفي قراءتها و لو مع عدم فهم المعنى؟

الظاهر من الأمر بالتلبية بلفظ «لَبَّ» و نحوه اعتبار قصد المعنى لان الظاهر كون المطلوب واقع التلبية.

و لكن يضعفه انه من المحتمل قويا ان يراد بالتلبية هذه الصيغة للتعبير بها عنها، فيكون المطلوب التلفظ بهذه الالفاظ. و قد عرفت انه لا دليل صريح على وجوبها كي يعرف الظاهر منه. فيتعين الاحتياط بقصد المعنى، و مع عدم التمكن من فهم المعنى يأتي بالتلبية لفظا و يستتبع من يستطيع قصد المعنى.

السادسة: في حكم الأخرس. و قد جاء في رواية السكوني، عن أبي

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٣٦: من ابواب الاحرام، ح ٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٧٨

.....

عبد الله عليه السلام: «ان عليا عليه السلام قال: تلبية الأخرس و تشهد و قراءة القرآن في الصلاة تحريك لسانه و اشارته باصبعه «١».

و فيها مضافا الى عدم تصور الاشارة الى بعض المعاني إلا بنحو مضحك أنها ضعيفة السند.

و قد ورد في رواية زرارة: «ان رجلا قدم حاجا لا يحسن ان يلبي فاستفتى له أبو عبد الله عليه السلام فأمر له ان يلبي عنه «٢»». و لكنها ضعيفة السند أيضا.

فالمتمتعين إما سقوط التلبية عنه لقصور دليل وجوبها أولا و عدم التمكن منها ثانيا، أو الاحتياط بالاشارة بما يمكن و الاستنابة.

هذا، اذا لم يقم دليل عام على لزوم الاستنابة في جميع اعمال الحج غير المقدورة و إلا تعينت الاستنابة.

السابعة: في مقارنة التلبية النية، فقد ادّعا بعض «٣». و لعلّ الوجه فيه هو: ان الظاهر لزوم الاحرام من الميقات و كون المقصود الاحرام بجميع شئونه، فلا بد من اتيان التلبية مع النية.

و فيه: ان صريح كثير من النصوص جواز تأخير التلبية عن الميقات بل استحبابه في الجملة. فلاحظ «٤».

و قد اطال صاحب الجواهر قدس سرّه «٥» في بيان ذلك و اعترف أخيرا بعدم الاثر

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٣٩: من ابواب الاحرام، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٢.

(٣) - ابن إدريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ١: ص ٥٣٦، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

الشهيد الاول محمد بن علي اللمعة الدمشقية ٢/ ٢٢٩، ط النجف الاشرف.

(٤) - وسائل الشيعة/ باب ٣٤: من أبواب الاحرام.

(٥) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٢٢٢، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٧٩

.....

فيه بناء على ان المعتبر في النية هو الداعي لا الاخطار.

الثامنة: في لزوم تاخير التلبية عن الميقات.

ظاهر بعض النصوص ذلك، كرواية منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا صليت عند الشجرة فلا تلب حتى تأتي البيداء حيث يقول الناس يخسف بالجيش» (١).

و ظاهر بعضها التفصيل بين الراكب و الماشي، كرواية عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ان كنت ماشيا فاجهر باهلالك و تليبتك من المسجد و ان كنت راكبا فاذا علت بك راحلتك البيداء» (٢).

و ظاهر بعضها جواز التلبية في المسجد للراكب، كرواية اسحاق بن عمار، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «قلت له اذا أحرم الرجل في دبر المكتوبة أيلبي حين ينهض به بعيره أو جالسا في دبر الصلاة قال: أي ذلك شاء صنع» (٣).

فالمتمتعين حمل الأمر الوارد بالتأخير بالخصوص على الاستحباب خصوصا بقريته ما ورد «٤» من أن الرسول صلى الله عليه و آله إنما لبى في البيداء لاجل تعليم الناس كيفية التلبية الظاهر في انه غير لازم مع أنه كان راكبا.

و ظهور رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «اذا فرغت من صلاتك و عقدت ما تريد فقم و امش هينئة [هنيئة] فاذا استوت بك الارض ماشيا كنت او راكبا فلب» (٥) في تساوى الراكب و الماشي في الحكم، بضميمة

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٣٤: من ابواب الاحرام، ح ٤.

(٢) - المصدر، ح ١.

(٣) - المصدر/ باب ٣٥: من ابواب الاحرام، ح ٤.

(٤) - المصدر، ح ٢.

(٥) - المصدر/ باب ٣٤: من ابواب الاحرام، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٨٠

فلا- ينعقد الاحرام لمتمتع و لا لمفرد الا بها، و بالاشارة للأخرس مع عقد قلبه بها. و القارن بالخيار (١٨٩). إن شاء عقد احرامه بها، و ان شاء قلّد أو اشعر، على الاظهر. و بأيهما بدأ كان الآخر مستحبا.

و صورتها أن يقول: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك. و قيل يضيف الى ذلك، ان الحمد و النعمة لك و الملك، لا شريك لك، و قيل:

بل يقول: لبيك، اللهم لبيك، لبيك ان الحمد و النعمة لك و الملك، لا شريك لك لبيك، و الاول أظهر.

و لو عقد نية الاحرام، و لبس ثوبيه ثم لم يلب، و فعل ما لا يحل للمحرم فعله، لم يلزمه بذلك كفارة اذا كان متمتعا أو مفردا. و كذا لو كان قارنا و لم يشعر و لم يقلّد.

عدم لزوم التأخير للماشي للنص. فلاحظ جيدا.

(١٨٩) لا اشكال في كون كل واحد من الاشعار و التقليد بمنزلة التلبية في عقد الاحرام به، ل: رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «يوجب الاحرام ثلاثة اشياء التلبية و الاشعار و التقليد فاذا فعل شيئا من هذه الثلاثة فقد أحرم» (١).

و روايته الاخرى عنه عليه السلام، قال: «يقلدها نعلا خلقا قد صليت فيها و

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٢: من ابواب اقسام الحج، ح ٢٠.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٨١

.....

الاشعار و التقليد بمنزلة التلبية» (١).

و غيرهما من النصوص» (٢).

و قد وقع الكلام في لزوم التلبية بعدهما تكليفا، و مقتضى اطلاق دليل وجوبها - لو تم - ذلك، و عليه السيرة كما هو ظاهر فعل الرسول صلى الله عليه و آله لانه لبي و لا بد أن يكون قد أشعر لانه مستحب.

و لا منافي له سوى ما يحتمل من ان تنزيل الاشعار و التقليد منزلة التلبية ظاهر في انهما كالتلبية وضعوا و تكليفا.

و لكنه يندفع بان ظاهر التنزيل هو التنزيل بلحاظ الحكم الوضعي لا التكليفي، إذ لو كان الاشعار واجبا بنحو التخيير لكان الأنسب التعبير بانه بدل التلبية لا بمنزلة، هذا مع ظهور ذلك في رواية جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «اذا كانت البدن كثيرة قام فيما بين ثنتين ثم اشعر اليمنى ثم اليسرى و لا يشعر ابدا حتى يتهيأ للاحرام لانه اذا أشعر و قلد و جلل و جب عليه الاحرام و هي بمنزلة التلبية» (٣)، فان ظاهره ان المنظور في التنزيل هو جهة انعقاد الاحرام به، فلاحظ.

و بالجملة، فمقتضى دليل وجوب التلبية وجوبها مطلقا، كما ان النص صريح في مشروعيتها بعد الاشعار و هو رواية يونس بن يعقوب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إني قد اشتريت بدنة فكيف أصنع بها؟ فقال: انطلق حتى تأتي مسجد الشجرة - إلى أن قال: - ثم اخرج إليها فأشعرها من الجانب الايمن من

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٢: من ابواب اقسام الحج، ح ١١.

(٢) - المصدر، ح ١ و ٢ و ٣ و ٤.

(٣) - المصدر، ح ٧.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٨٢

[الثالث: لبس ثوبى الإحرام]

إشارة

الثالث: لبس ثوبى الاحرام و هما واجبان (١٩٠).

سنامها ثم قل: بسم الله اللهم منك و لك اللهم تقبل منى، ثم انطلق حتى تأتي البيداء فلبه» (١).

و أما الاشعار بعد التلبية، فلا دليل على استحبابه، إذ لا دليل على استحبابه بقول مطلق، فالقدر المتيقن من دليبه ما قبل التلبية.

نعم، التقليد بعد الاشعار مستحب، لظاهر رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «البدن تشعر في الجانب الايمن و يقوم الرجل في الجانب الايسر ثم يقلدها بنعل خلق قد صلى فيها (٢)». و اما الاشعار بعد التقليد، فلا دليل على استحبابه أيضا، فتدبر.

(١٩٠) لا- خلاف في أصل وجوب لبس الثوبين و لكن لا مستند له من النصوص سوى رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «اذا انتهيت الى العقيق من قبل العراق- الى ان قال:- ثم استك و اغتسل و البس ثوبيك (٣)». و لكن يوهن ظهورها في الوجوب عطف اللبس على ما لا يجب قطعاً، كالسواك و طلي العانة و قص الاظفار. و على كل حال، فلا- يسعنا التشكيك في وجوبه بعد كونه امراً مرتكزاً و عليه العمل، و ان كان يضعف ذلك ان ارتكازه من باب تعارف لبسهما بعد نزع

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٢: من ابواب اقسام الحج، ح ٢.

(٢)- المصدر، ح ٢.

(٣)- المصدر، ج ٩ / باب ٦: من ابواب الحرام، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٨٣

فلا يجوز الاحرام فيما لا يجوز لبسه في الصلاة (١٩١).

المخيط و عدم البقاء عارياً. و لاجل ذلك توقف في «كشف اللثام (١)» عن الحكم بوجوبهما ما لم يتم اجماع عليه لعدم المستند فيه غيره.

و لو تم وجوبه، فهو ظاهر في كونه وجوباً شرطياً كما هو الظاهر في مطلق الأوامر في باب المركبات فبدون اللبس لا يصح الاحرام، فلا وجه لما في «الجواهر (٢)» من انه واجب نفسى فلا يضر تركه في صحة الاحرام.

ثم إن الظاهر لزوم لبس ثوبين احدهما يكون ازاراً و الآخر رداءً لانه مورد السيرة العملية، كما هو ظاهر ما دل «٣» على جواز لبس القباء مقلوباً لو لم يكن لديه رداء و ظاهر السؤال عن جواز التردى «٤» بثوبين فان ظاهرهما لزوم الرداء في حد ذاته. و بالجملة، لزوم التعدد لا اشكال فيه.

(١٩١) مقتضى ذلك عدم جواز الاحرام في الحرير للرجل و الذهب له- أيضاً- و الميتة و المغضوب و ما لا يؤكل لحمه و النجس و الحاكي للعبوة.

و التحقيق: ان عدم جواز الاحرام في مثل الحرير مما دل دليل عام على حرمة لبسه على القاعدة، إذ حرمة تقيده أدلة الشرطية، كما هو الحال في باب الصلاة، فلا نحتاج فيها الى دليل خاص.

(١)- الفاضل الهندي، بهاء الدين: كشف اللثام، ج ٥: ص ٢٧٣، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٢٣٤، الطبعة الاولى.

(٣)- وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٤٤: من ابواب تروك الاحرام.

(٤)- المصدر / باب ٣٠: من ابواب الاحرام، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٨٤

.....

و منه يعلم الحال في الميتة لو دل دليل على حرمة استعماله مطلقا.

و أما النجس، فيدل على عدم جواز الاحرام فيه ...

رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «سألته عن المحرم يقارن بين ثيابه و غيرها التي أحرم فيها قال: لا بأس بذلك اذا كانت طاهرة» (١).

و روايته الاخرى عنه عليه السلام، قال: «سألته عن المحرم يصيب ثوبه الجنابة قال:

لا- يلبسه حتى يغسله و احرامه تام» (٢). و المراد من تمامية احرامه عدم انتقاضه بنزع الثوب حتى يغسله لا انه لا ينتقض اذا عصى و

لبسه نجسا و لم يغسله، كما استظهره في «الجواهر» (٣)، فانه خلاف الظاهر لانه ليس محط النظر في السؤال.

و قد شكك في «المدارك» (٤) في دلالة هذه الرواية بان مقتضاها عدم جواز لبس النجس في مطلق حال الاحرام و هو بعيد للاتفاق على عدم وجوب تطهير البدن و التفكيك بينهما مستبعد.

أقول: لم يثبت لدينا ظهور الملازمة بين وجوب تطهير الثوب و تطهير البدن لدى الاصحاح كي يكشف اتفاقهم على عدم وجوب تطهير البدن عن اعراضهم عن العمل بهذه الرواية، بل لعل البعض منهم لا يرى ذلك.

وعليه، فان لم تثبت الملازمة فلا اشكال. و ان ثبتت كانت هذه الرواية دليلا على وجوب تطهير البدن، و لا ينافيه الاتفاق لما عرفت.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٣٠: من ابواب تروك الاحرام، ح ٢.

(٢)- المصدر، ح ١.

(٣)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٢٤١، الطبعة الاولى.

(٤)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٢٧٥، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٨٥

.....

كما انه لا مجال للتشكيك في دلالة هذه الرواية بانها واردة مورد توهم المنع لاجل تخيل ان النجاسة كالوسخ تكره ازالته، إذ التعبير ظاهر في الالتزام كما لا يخفى.

وعليه، فلا اشكال في لزوم طهارة ثوبى الاحرام و هو - أيضا - مقتضى مفهوم «١» رواية حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كل ثوب تصلى فيه فلا بأس ان تحرم فيه» (٢). كما سيظهر.

و أما الاحرام فيما لا يؤكل لحمه و فى الحاكى، فلا دليل على عدم جوازه سوى رواية حريز بمفهومها.

و تحقيق الحال فيها: انها تحتل وجوها ثلاثة:

الأول: ان يكون المراد من قوله: «كل ثوب تصلى فيه» الثوب الذى تجب الصلاة فيه، فيختص موضوعها بالساتر لانه الذى تجب الصلاة فيه فقط.

وعليه، فتكون دالة على جواز الاحرام بالساتر فقط، فتعارض ما دل على لزوم الرداء.

الثانى: ان يكون المراد منه الثوب الذى تشرع الصلاة فيه، فتكون دالة على اعتبار جميع شرائط اللباس الوجودية و العدمية، و منها عدم كونه من غير مأكول اللحم و عدم كونه نجسا.

الثالث: ان يكون المراد منه الثوب الذى تشرع الصلاة فيه بما انه ثوب، فلا تدل إلا على اعتبار الطهارة لأنها هى المعبرة فى الثوب بعنوانه و إلا فغيرها غير معتبر فى الثوب بما انه ثوب، و لذا لا تجوز الصلاة فى شعر غير المأكول لو كان

(١) - ثبوت المفهوم للرواية بلحاظ «الفاء» الظاهر في الترتيب و التعليق.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٢٧: من ابواب الاحرام، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٨٦

و هل يجوز الاحرام في الحرير للنساء (١٩٢)؟ قيل: نعم، لجواز لبسهن له في الصلاة، وقيل: لا، و هو أحوط. على الثياب.

و الظاهر منها هو الثالث، لأخذ الثوب في الموضوع الظاهر في دخله في الحكم. فلا يبقى هناك دليل على اعتبار عدم كونه من مأكول اللحم. و أما الاحتمال الاول فضعيف جدا. فتدبر.

(١٩٢) ما يدل على جواز لبس الحرير للنساء:

رواية حريز المتقدمة بناء على الاحتمال الثاني.

و رواية يعقوب بن شعيب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «المرأة تلبس القميص تزره عليها و تلبس الحرير و الخز و الديباج فقال نعم، لا بأس به و تلبس الخلخالين و المسك» (١).

و رواية النضر بن سويد، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن المحرمة أى شىء تلبس من الثياب؟ قال: تلبس الثياب كلها إلا المصبوغة بالزعفران و الورس و لا تلبس القفازين» (٢).

و فى قبال هذه النصوص نصوص أخرى تدل على المنع عن لبس الحرير بقول مطلق أو اذا كان خالصا، ك:

رواية عيص بن القاسم قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام المرأة المحرمة تلبس

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٣٣: من ابواب الاحرام، ح ١.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٣٣: من ابواب الاحرام، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٨٧

.....

ما شاءت من الثياب غير الحرير و القفازين» (١).

و رواية اسماعيل بن الفضيل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة هل يصلح لها ان تلبس ثوبا حريرا و هى محرمة؟ قال: «لا و لها ان تلبسه فى غير احرامها» (٢).

و رواية ابى عيينة، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «سألته ما يحل للمرأة ان تلبس و هى محرمة فقال: الثياب كلها ما خلا القفازين و البرقع و الحرير قلت: أ تلبس الخز قال: نعم، قلت: فان سداه إبريسم و هو حرير. قال: ما لم يكن حريرا خالصا فلا بأس» (٣).

و رواية الحلبي، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس ان تحرم المرأة فى الذهب و الخز و ليس يكره الا الحرير المحض» (٤). و رواية سماعة، انه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرمة تلبس الحرير فقال: «لا يصلح ان تلبس حريرا محضا لا خلط فيه فاما الخز و العلم فى الثوب فلا بأس ان تلبسه و هى محرمة و ان مَرَّ بها رجل استترت منه بثوبها و لا تستتر بيدها من الشمس و تلبس الخز، أما إنهم يقولون: أن فى الخز حريرا و انما يكره المبهم» (٥).

و بهذه النصوص يقيد اطلاق رواية حريز مضافا الى ما تقدم من ظهورها فى اعتبار الطهارة فقط. كما يخصص بها عموم رواية النضر مع أنها ضعيفة السند.

و أما رواية يعقوب فلا صراحة لها في كون موضوعها المرأة المحرمة، فيحتمل ان

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٣٣: من ابواب الاحرام، ح ٩.

(٢)- المصدر، ح ١٠.

(٣)- المصدر، ح ٣.

(٤)- المصدر، ح ٤.

(٥)- المصدر، ح ٧.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٨٨

.....

يكون السؤال عن جواز لبس الحرير للمرأة بقول مطلق.

نعم، قد يستظهر ذلك من السؤال عن زر القميص لانه يحتمل التحريم في حال الاحرام فقط، فاذا تم كانت الرواية ظاهرة في الحلية حال الاحرام فتعارض بالمجموعة الكبيرة الدالة على المنع. و الترجيح لطائفة المنع للاطمئنان بصدورها.

ولا مجال للجمع للدلالى بينهما بدعوى أن رواية يعقوب نص في الحلية و غيرها ظاهر في التحريم، فيحمل على الكراهة.

إذ هي و ان كانت نصا في الحلية في حد ذاتها لكنها بلحاظ حال الاحرام ليست كذلك، إذ استفادة ورودها في حال الاحرام من ظهور الأضرار فهي ظاهرة في الحلية حال الاحرام، فلا يمكن الجمع، فتطرح.

هذا، مع انه لو سلمت دلالتها على المدعى و كانت نصا قيدت بما تكفل التفصيل بين الحرير المخروط و الخالص، لانه مطلقه من هذه الجهة و به ترفع اليد عن اطلاقات المنع.

و عليه، فالحق «١» هو التفصيل بين الحرير المخروط، فيجوز. و الخالص، فلا يجوز. هذا بالنسبة الى الانثى.

أما الخنثى المشكل، فحيث انها- مع غض النظر عن الحج- تعلم اجمالا بثبوت تكليف في حقها إما تكليف الرجل أو تكليف المرأة كان عليها الاحتياط، فلا- يجوز لها لبس الحرير احتياطاً، لكن هذا لا- ينفعنا في تحريم لبس الحرير عليها في حال الاحرام لو كانت استفادة مانعيته من باب أصل تحريمه كما تقدم، لعدم العلم بحرمته شرعاً بل هو حرام عليها عقلاً من باب الاحتياط. و يشكل

(١)- هذا كله يبتنى على القول بانقلاب النسبة فتأمل تعرف. (المقرر).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٨٩

و يجوز أن يلبس المحرم اكثر من ثوبين (١٩٣).

استفادة المانعية من تحريمه عقلاً.

و عليه، فان قام لديها علم اجمالى بثبوت تكليف ما بلحاظ الحج إما تكليف الرجل او المرأة تعين عليها الامتناع عن لبس الحرير لانه طرف العلم الاجمالي و إلا فأصالة البراءة تنفيه. هذا اذا التزم بجواز لبس الحرير للمرأة و إلا فهو حرام على الخنثى بلا كلام. فلاحظ.

(١٩٣) لا إشكال في هذا الحكم لدلالة النص عليه، ك:

رواية الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يتردى بالثوبين، قال:

«نعم، و الثلاثة ان شاء يتقى بها البرد و الحر «١»».

و رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام- في حديث- قال: «سألته عن المحرم يقارن بين ثيابه و غيرها التي أحرم فيها،

قال: لا بأس بذلك إذا كانت طاهرة «٢». و ظاهر هذه الرواية جواز لبس أكثر من ثوبين مطلقا و لو لم يكن مضطرا إليه. و لا تصلح الرواية الأولى لتقيدها لعدم ظهورها اما من جهة تقييد الحكم بالمشيئة أو لعدم ظهور تعلق المشيئة بقوله «يتقى...» بل تحتل ان يكون قوله المزبور جملة مستأنفة يانا لحكمة اللبس الزائد فى تقييد الحكم بالضرورة كما لا يخفى.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٣٠: من ابواب الاحرام، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٩٠

و أن يبدل ثياب احرامه (١٩٤)، فاذا اراد الطواف فالأفضل أن يطوف فيهما. و اذا لم يكن مع الانسان ثوبا الاحرام، و كان معه قباء، جاز لبسه مقلوبا، بأن يجعل ذيله على كتفيه (١٩٥).

(١٩٤) تدل على هذا الحكم النصوص، ك:

رواية معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا بأس بان يغير المحرم ثيابه و لكن اذا دخل مكة لبس ثوبى احرامه اللذين احرم فيهما و كره ان يبيعهما «١»».

و رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام- فى حديث- قال: «و لا بأس ان يحول المحرم ثيابه «٢»».

و الذى يظهر من رواية معاوية و جوب لبس الثوبين اللذين احرم فيهما اذا دخل مكة، فلا وجه لحملها على الاستحباب لعدم المعارض. و لم يثبت اعراض المشهور عنها لفتوى جماعة بالوجوب، مع ان المشهور التزموا بها من حيث السند و لذا أفتوا بالاستحباب لعدم دليل عليه ظاهرا غيره، ثم ان النص يدل على لبس الثوبين عند دخول مكة فتقيده بالطواف بلا وجه ظاهر.

(١٩٥) وقع الكلام فى المراد بالاضطرار و انه خصوص الاحتياج الى لبس القباء لاجل برد و نحوه او انه أعم من ذلك و من جهة فقد الرداء و الاحتياج إليه بدلا عن الرداء؟ كما وقع الكلام فى كيفية اللبس و انه بنحو التنكيس فقط أو مع

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٣١: من ابواب الاحرام، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٩١

.....

قلب ظاهره باطنه أو يجوز كل منهما؟

و التحقيق: ان النصوص فى الباب على طائفتين:

إحدهما: ما هو ظاهر فى لبس القباء بدلا عن الرداء المعتبر لبسه فى الاحرام فهى تتكفل حكم الاحتياج إليه من حيث الحكم التكليفى، ك:

رواية عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «يلبس المحرم الخفين اذا لم يجد نعلين، و ان لم يكن له رداء طرح قميصه على عنقه [عائقه، خ ل] او قباء بعد ان ينكسه «١»».

و رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام- فى حديث- قال: «و يلبس المحرم القباء اذا لم يكن له رداء و يقلب ظهره لباطنه «٢»».

و الأخرى: ما هو ظاهر فى لبس القباء فى حال الاضطرار الى لبسه لا من جهة عدم الرداء بل من جهة البرد، ك:

رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «وإن اضطر إلى قباء من برد ولا يجد ثوبا غيره فليلبسه مقلوبا ولا يدخل يديه في يدي القباء» (٣).
 ونحوها رواية علي بن أبي حمزة (٤).
 وعليهما يحمل ما ورد مما موضوعه الاضطرار بقول مطلق مع ظهوره فيه عرفا وان احتمل إرادة الأعم منه ومن الاضطرار من جهة الحكم التكليفي و

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٤٤: من ابواب تروك الاحرام، ح ٢.

(٢) - المصدر، ح ٧.

(٣) - المصدر، ح ٥.

(٤) - المصدر ح ٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٩٢

.....

البديئة عن الرداء، ك:

رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا اضطر المحرم إلى القباء ولم يجد ثوبا غيره فليلبسه مقلوبا ولا يدخل يديه في يدي القباء» (١).

و رواية مثنى الحنّاط، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من اضطر إلى ثوب وهو محرم وليس معه إلقاء فليلبسه و ليجعل أعلاه أسفله و يلبسه» (٢).

ومع وجود هاتين الطائفتين تعرف ان الحكم بجواز لبس القباء ثابت في كلتا صورتين أعني صورة فقد الرداء و صورة الاضطرار إلى لبسه عرفا لبرد و نحوه.

أما كيفية اللبس، فقد وردت في هذه النصوص بنحوين: أحدهما لبسه منكسا و الآخر لبسه مقلوبا بجعل ظهره باطنه. و مقتضى القاعدة لزوم الجمع بينهما، إلا ان ظاهر بعض هذه النصوص جواز عدم النكس و الاكتفاء بجعل ظاهره باطنه فقط لظهور قوله عليه السلام فيها: «و لا يدخل يديه في يدي القباء» في جواز عدم النكس.

وعليه، فنقول: ان كانت الطائفتان في مقام بيان الجواز لا- أكثر فلا- دلالة لهما على الجمع، بل كل منهما يدل على جواز احدي صورتين. و ان كانتا في مقام بيان الالتزام بالكيفية- كما هو الظاهر- حصل التنافي بينهما. و كان طريق الجمع بينهما هو رفع اليد عن خصوصية التعيين في كل منهما الاستفادة من الاطلاق، فتكون النتيجة هي التخيير.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٤٤: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٩٣

[أما أحكامه:]

إشارة

و أما أحكامه:

فمسائل:

[الأولى: لا يجوز لمن أحرم أن ينشئ إحراما آخر، حتى يكمل أفعال ما أحرم له.]

الأولى: لا- يجوز لمن أحرم أن ينشئ إحراما آخر، حتى يكمل أفعال ما أحرم له. فلو احرم متمتعا و دخل مكة، و أحرم بالحج قبل التقصير ناسيا، لم يكن عليه شيء (١٩٦)، و قيل: عليه دم، و حملة على الاستحباب أظهر. و ان فعل ذلك عامدا، قيل: بطلت عمرته فصارت حجة مبتولة، و قيل: بقي على احرامه الاول، و كان الثاني باطلا، و الاول هو المروى. هذا تحقيق الكلام فى المقام، كما انه ليس فى الطائفة الاولى من هذه الروايات تعرض لفقد الازار او كلا الثوبين بل موضوعها فقد الرداء فقط، فلاحظ.

(١٩٦) لا اشكال فى هذا الحكم بحسب القواعد الاولية لعدم الدليل على مشروعية الاحرام فى اثناء احرام آخر و قبل اكماله.

و أما موضوع البحث الآخر و هو ما اذا أحرم بالحج قبل التقصير الموجب للاحلال من احرام العمرة المتمتع بها فله صور ثلاث:

الأولى: ما اذا كان احرامه بالحج عن نسيان للتقصير.

و الثانية: ما اذا كان احرامه عن ترك عمدى للتقصير.

الثالثة: ما اذا كان عن جهل بالتقصير.

و مقتضى القاعدة الاولية بطلان الاحرام بالحج لعدم مشروعيته فى جميع هذه الصور لكن الحكم بلحاظ النص الخاص يختلف فيها.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٩٤

.....

أما صورة النسيان: فقد ورد النص بصحة احرامه و عمرته و عدم ثبوت شيء عليه، ك:

رواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام فى رجل متمتع نسي ان يقصر حتى أحرم بالحج، قال: «يستغفر الله عز و جل» (١).

و رواية عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا ابراهيم عليه السلام عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج فدخل مكة فطاف و سعى و

لبس ثيابه و أحل و نسي ان يقصر حتى خرج الى عرفات، قال: «لا بأس به بينى على العمرة و طوافها و طواف الحج على إثره» (٢).

و رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل اهل بالعمرة و نسي أن يقصر حتى دخل فى الحج قال

يستغفر الله و لا شيء، عليه و قد تمت عمرته» (٣).

نعم، فى رواية اسحاق بن عمار، قال: قلت لأبى ابراهيم عليه السلام: «الرجل يتمتع فينسى ان يقصر حتى يهل بالحج فقال عليه دم

يهريقه» (٤). و لكنها محمولة على الاستحباب لصراحة رواية معاوية فى عدم ثبوت شيء عليه.

و أما صورة العمد، فظاهر بعض النصوص بطلان المتعة و صحة الحج، ك:

رواية العلاء بن الفضيل، قال: «سألته عن رجل متمتع طاف ثم أهل بالحج قبل ان يقصر قال بطلت متعته هى حجة مبتولة» (٥).

(١)- وسائل الشيعه، ج ٩/ باب ٥٤: من ابواب الاحرام، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٢.

(٣)- المصدر، ح ٣.

(٤)- المصدر، ح ٤.

(٥) - المصدر، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٩٥

.....

و رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المتمتع اذا طاف و سعى ثم لبى بالحج قبل ان يقصر فليس له ان يقصر و ليس عليه متعة» (١).

و قد ذهب البعض «٢» الى بطلان الاحرام الثانى و البقاء على الأول عملاً بمقتضى القاعدة الأولى، كما حملت النصوص المزبورة على صورة المتمتع الذى عدل من الافراد ثم لبى بعد السعى فلا ترتبط بما نحن فيه. و لكنه لا يخفى انه لا مجال للأخذ بالقاعدة بعد ورود النص على خلافها، كما ان الحمل المزبور لا شاهد له اصلاً فهو تحكم فى مدلول الرواية.

ثم إنه لا يتجه إيقاع البحث فى ان التقصير جزء العمرة او محلل للاحرامها، لان قيام الاجماع على عدم جواز ادخال الحج على العمرة مرجعه الى عدم مشروعية إنشاء احرام فى اثناء احرام آخر، فما دام الشخص لم يتحلل من احرامه الاول قبل التقصير لم يشرع له إنشاء احرام آخر سواء كان التقصير جزءاً او محللاً فانه لا اثر له اصلاً. فتدبر.

و أما صورة الجهل، فلا بد من رفع اليد عن مقتضى القاعدة فيه بمقتضى هاتين الروايتين لاطلاق موضوعهما و شموله للجاهل، و لم يخرج عنه بالنص سوى الناسى و لا وجه للاحاق الجاهل به فانه قياس. ثم إنه يقع الكلام فى جهتين:

الأولى: فى لزوم تجديد الاحرام، فقد ادعاه بعض «٣». و لا وجه له، إذ لا دليل على انقلاب وظيفته مع بطلان احرامه بل ظاهر النص صحة احرامه و

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٥٤: من ابواب الاحرام، ح ٥.

(٢) - ابن إدريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ١: ص ٥٨١، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(٣) - السبزواري، محمد باقر: ذخيرة المعاد / كتاب الحج، ص ٥٨٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٩٦

[الثانية: لو نرى الافراد، ثم دخل مكة]

الثانية: لو نرى الافراد (١٩٧)، ثم دخل مكة، جاز أن يطوف و يسعى و يقصر و يجعلها عمرة يتمتع بها ما لم يلب. فان لبى انعقد احرامه. و قيل: لا اعتبار بالتلبية، و انما هو بالقصد (١٩٨). حجه فعلاً و ان بطلت متعته.

الثانية: فى اجزائه عن الحج الذى بذمته. و هو المتجه لظهور كون السؤال فى النص عن وظيفته الفعلية بلحاظ ما يروم تأديته، فاجاب عليه السلام بالصحة فلا تتجه دعوى عدم الاجزاء بعدم الدليل عليه و منافاته للاعتبار فى صورة العمد. كما لا تصل النوبة إلى التمسك بالإطلاق المقامى فى اثبات الاجزاء كى يستشكل فيه بان السكوت قد يكون اعتماداً على ما هو مقتضى القاعدة من عدم الاجزاء.

(١٩٧) قد تقدم جواز العدول من حج الافراد الى التمتع و بيان المورد الذى يصح فيه العدول. فراجع.

(١٩٨) و مما يدل على انعقاد الاحرام بالتلبية و عدم صحة العدول بعد التلبية رواية اسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه

السّلام: «رجل يفرّد الحج فيطوف بالبيت و يسعى بين الصفا و المروة ثم يبدو له ان يجعلها عمرة، قال: ان كان لئبي بعد ما سعى قبل ان يقصر فلا متعة له «١». و القول الآخر ينسب لابن ادريس «٢».

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٩: من ابواب اقسام الحج، ح ١.

(٢)- ابن إدريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ١: ص ٥٣٦، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٩٧

[الثالثة: اذا احرم الولي بالصبي]

الثالثة: اذا احرم الولي بالصبي، جرّده من فسخ (١٩٩)، و فعل به ما يجب على المحرم و جنبه ما يجتنبه (٢٠٠). و لو فعل الصبي ما يجب به الكفارة، لزم ذلك الولي في ماله (٢٠١).

(١٩٩) تقدم الكلام في ميقات الصبي، فراجع.

(٢٠٠) لرواية زرارة، عن احدهما عليهما السّلام، قال: «اذا حج الرجل بابنه و هو صغير فانه يأمره أن يلبي و يفرض الحج، فان لم يحسن أن يلبي لبوا عنه و يطاف به و يصلى عنه. قلت: ليس لهم ما يذبحون. قال: يذبح عن الصغار و يصوم الكبار، و يتقى عليهم ما يتقى على المحرم من الثياب و الطيب و ان قتل صيدا فعلى ابيه «١».

و يستفاد الحكم المزبور من غيرها فراجع وسائل الشيعة باب: ١٧ من ابواب اقسام الحج.

(٢٠١) الكلام في مقامين:

الأول: في انه لو فعل الصبي لما يوجب الكفارة كانت الكفارة من مال الولي.

الثاني: في بيان ان فعل الصبي هل يوجب الكفارة حتى يتحقق موضوع البحث الأول أولا يوجب، فلا موضوع له؟

أما المقام الأول، فقد مرّ تحقيق الكلام فيه في اوائل الكتاب، فراجع.

و أما المقام الثاني، فالحق فيه هو التفصيل بين ما يوجب الكفارة لو صدر عمدا و سهوا، كالصيد. و ما يوجبها لو صدر عمدا فقط. فتثبت الكفارة على

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ١٧: من ابواب اقسام الحج، ح ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٩٨

و كل ما يعجز عنه الصبي يتولاه الولي من تلبية و طواف و سعى و غير ذلك (٢٠٢)، و يجب على الولي الهدى من ماله - أيضا -

(٢٠٣)، و روى: اذا كان الصبي مميّزا جاز امره بالصيام عن الهدى، و لو لم يقدر على الصيام صام الولي عنه مع العجز عن الهدى.

الصبي في الأول دون الثاني و ذلك لانه اختصاص الكفارة بما لو صدر عن عمد يحتمل معه ان يكون ثبوتها لاجل حرمة العمل تكليفا و هي غير ثابتة على الصبي. بخلاف مورد عدم الاختصاص بحال العمل، فانه لا مجال لاحتمال كون السبب في ثبوت الكفارة هو الحرمة التكليفية بل مجرد تحقق العمل هو السبب، و معه لا يختلف الحال بين الصبي و غيره، فتثبت الكفارة على الصبي و بثبوتها عليه فتلزم الولي من ماله كما تقدم في رواية زرارة. و أما تسرية الحكم من الصيد الى نظائره مما يجب فيه الكفارة مطلقا فهو بالاجماع المركب.

و الى ما اخترناه ذهب صاحب المدارك «١» و لعل الوجه فيه ما عرفت.

فتدبر.

(٢٠٢) كما تدل عليه رواية زرارة المتقدمة و غيرها، فراجع.

(٢٠٣) الذى يظهر من المتن هو كون الهدى على الولى سواء كان الصبى قادرا عليه أو لم يكن قادرا، ومع العجز عنه يتعين الصيام. والتحقيق: ان مقتضى القواعد ان الصبى اذا كان ذا مال ثبت الهدى عليه و

(١) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٢٨٦، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٩٩

.....

يرجع به على الولى، لما تقدم فى الكفارة. و أما اذا لم يكن الصبى واجدا للهدى و كان وليه متمكنا عليه، فلا وجه لثبوت الهدى عليه لعدم ثبوته على الصبى، فله الانتقال الى بدل الهدى و هو الصيام.

هذا بحسب القاعدة الاولى و أما بحسب النص الخاص فلم يرد ماله ظهور فيما ذكره فى المتن، بل لا دلالة للنصوص الخاصة على اكثر مما هو مقتضى القواعد، بل هى:

ما بين ما هو ظاهر فى جواز الصوم عنه عند عدم وجدان الصبى الهدى، ك:

رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد الله عليه السلام - فى حديث - «و من لا يجد الهدى منهم فليصم عنه وليه (١)».

و رواية عبد الرحمن بن أعين، قال: «تمتعنا فاحرمنا و معنا صبيان فاحرموا و لبوا كما لبينا و لم يقدروا على الغنم قال: فليصم عن كل صبى وليه (٢)».

و بين ما لا ظهور له فى احد النحوين، بل موضوعه عدم وجدان الهدى المحتمل رجوع الضمير فيه الى الصبى او الى الولى. ك:

رواية عبد الرحمن بن أبى عبد الله، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «يصوم عن الصبى وليه اذا لم يجد له هديا و كان متمتعا (٣)».

و رواية عبد الرحمن بن أعين، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «الصبى يصوم عنه وليه اذا لم يجد هديا (٤)».

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٣: من ابواب الذبح. ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٤.

(٣) - المصدر، ح ٢.

(٤) - المصدر، ح ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٠٠

[الرابعة: اذا اشترط فى احرامه أن يحله حيث حبسه ثم أحصر]

الرابعة: اذا اشترط فى احرامه أن يحله حيث حبسه ثم أحصر، و قد استدل برواية زرارة المتقدمة على التفصيل بين المميز و غيره، فيصوم الاول و يذبح على الثانى و لعلها هى الرواية المقصودة بقول الماتن: «و روى اذا كان الصبى مميزا...». و الحق ان قوله عليه السلام (يصوم الكبار) لا ظهور له فى إرادة المميز من الصبيان. بل الظاهر من الرواية عدم وجود غنم يكفى لكل لا عدم وجود مال، فكان الجواب: ان الصبى يذبح عنه و الكبير يصوم، و لم يفرض فى السؤال وجود صبيان مميزين و غيرهم. فالمقصود بالكبار البالغون لا المميزون من الصبيان.

و بالجمله، لا ظهور للرواية فيما أفاده في المتن من لزوم الهدى على الولي مع عدم تمكن الصبي منه، اذ موضوعها ليس عدم وجدان الهدى للصبي بل عدم وجدان الهدى الكافي للمجموع من الكبار و الصغار مع غض النظر عن وجود مال للصبي و عدمه، فمرجع الضمير في قوله عليه السلام: «ليس لهم ما يذبحون» ليس خصوص الصغار بل مجموع الصغار و الكبار. و بهذا المضمون الذي ذكرناه وردت رواية عبد الرحمن بن أعين، قال:

«حججنا سنه و معنا صبيان فعزت الأضحى فاصبنا شاء بعد شاء فذبحنا لأنفسنا و تركنا صبياننا، فأتى بكبير أبا عبد الله عليه السلام فسأله فقال: انما كان ينبغي أن تذبحوا عن الصبيان و تصوموا أنتم عن أنفسكم فاذا لم تفعلوا فليصم عن كل صبي منكم وليه «١». فتدبر جيدا و الله موفق و هو حسبا و نعم الوكيل.

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٣: من ابواب الذبح، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٠١

تحلل، و هل يسقط الهدى؟ قيل: نعم، و قيل: لا، و هو الاشبه. و فائدة الاشتراط جواز التحلل عند الاحصار، و قيل: يجوز التحلل من غير شرط، و الاول أظهر (٢٠٤).

(٢٠٤) لا اشكال في استحباب الاشتراط لدلالة النصوص عليه، ك:

رواية فضيل بن يسار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المعتمر عمره مفردة يشترط على ربه أن يحله حيث حبسه، و مفرد الحج يشترط على ربه ان لم تكن حجة فعمرة «١».

و رواية حنان بن سدير، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «اذا أتيت مسجد الشجرة فافرض قلت: و أى شىء الفرض؟ قال: تصلى ركعتين ثم تقول: اللهم إني أريد ان أتمتع بالعمرة إلى الحج، فان أصابني قدرك فحلني حيث حبستني بقدرك، فاذا أتيت الميل فآتبه «٢».

و تدل عليه - أيضا - روايتنا «٣» معاوية بن عمار و عبد الله بن سنان، فلاحظهما.

و قد وقع الكلام في فائدة هذا الشرط فذهب البعض «٤» الى أن فائدته سقوط الهدى و التحلل بدونه بمجرد الاحصار.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٢٣: من ابواب الاحرام، ح ٢.

(٢) - المصدر، ح ٣.

(٣) - المصدر / باب ١٦: من ابواب الاحرام، ح ١ و ٢.

(٤) - ابن إدريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ١: ص ٥٣٣، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

علم الهدى السيد مرتضى. الانتصار / سلسلة ينابيع الفقهية ٧ / ١٢٨.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٠٢

.....

بيان ذلك: ان ما تفيداه الآية الكريمة: فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ «١» انه لا يجوز لمن أحصر التحلل من احرامه إلا بالهدى، ففائدة الاشتراط صحة التحلل بدون الهدى، بل له ان يتحلل بمجرد الاحصار، و يستدل له بوجوه:

الأول: الاجماع، فقد ذكر في «المدارك «٢» نقل السيد المرتضى و ابن ادريس اجماع الفرقة.

الثاني: انه معنى الشرط بضميمة امضاء الشارع لهذا الشرط كما يقتضيه دليل مشروعته و الأمر به.

الثالث: النص و هو: رواية ذريح المحاربي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل متمتع بالعمرة الى الحج و أحصر بعد ما أحرم كيف يصنع؟ قال: فقال: «أو ما اشترط على ربه قبل ان يحرم أن يحله من احرامه عند عارض عرض له من أمر الله؟ فقلت: بلى قد اشترط ذلك، قال: فليرجع الى أهله حلًا لا إحرام عليه ان الله أحق من و فى بما اشترط عليه. قال: فقلت: أفعليه الحج من قابل؟ قال: لا، (٣)».

و رواية البنزطى، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن محرم انكسرت ساقه أى شىء يكون حاله؟ و أى شىء عليه؟ قال: «هو حلال من كل شىء، فقلت: من النساء و الثياب و الطيب؟ فقال: نعم، من جميع ما يحرم على المحرم. ثم قال: أما

(١) - سورة البقرة، ٢: ١٩٦.

قمى، سيد محمد حسينى روحانى، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسه الجليل للتحقيقات الثقافيه (دار الجلى)، طهران - إيران، اول، ١٤١٩ هـ ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ٢، ص: ١٠٢

(٢) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٢٨٩، ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

(٣) - وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٢٤: من ابواب الاحرام، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٠٣

.....

بلغك قول أبى عبد الله عليه السلام: حلّنى حيث حبستنى لقدرك الذى قدرت على ... «١»

و هذه الوجوه كلها قابلة للمناقشة:

أما الاجماع، فهو غير محصل كما انه ليس تعديا.

و أما انه معنى الشرط، فغير مسلم، إذ الشرط لا يقتضى ذلك، بل مقتضاه صحة الاحلال عند الاحصار و عدم لزوم البقاء محرما الى ارتفاع العذر و اداء الاعمال، أما ان الاحصار سبب تام للاحلال فهو أجنبى عن مفاد الشرط. و لذا ورد هذا التعبير فى الروايات فى مورد عدم الاشتراط، كقوله عليه السلام فى رواية زرارة: «هو حل اذا حبسه اشترط أم لم يشترط» (٢).

و أما رواية البنزطى، فلا دلالة لها على المدعى لاطلاق صدرها، و أما ذيلها فلا يدل على ان موضوع الحكم هو صورة الشرط، إذ لعل المقصود بالاستفهام بيان معقولية هذا الأمر فى نفسه - أعنى: الاحلال عند الاحصار - و انه مما يطلب من الله تعالى، لا انه أمر غير ممكن التحقيق. فالرواية على عدم هذه الفائدة أدل و ظاهرة فى عدم الهدى مطلقا، فلاحظ.

و أما رواية ذريح المحاربي، فوجه دلالتها على المدعى حكم الامام عليه السلام بالاحلال مع سكوته عن لزوم الهدى الكاشف عن عدم لزومه و إلا لبيته.

و لكن يمكن ان يقال: انه عليه السلام ليس فى مقام بيان الوظيفة الفعلية بجميع خصائصها، بل الظاهر من الجواب ان السؤال كان عن جواز الاحلال عند الاحصار او لزوم التوقف و البقاء الى زمان ارتفاع العذر، فكان جوابه عليه السلام بالاحلال فعلا و عدم الانتظار الى زوال العذر، فهو ليس فى مقام البيان إلا من

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٨: من ابواب الاحصار و الصد، ح ١.

(٢)- المصدر/ باب ٢٥: من ابواب الاحرام، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٠٤

.....

هذه الجهة. أما شرائط التحلل فهو ليس في مقام بيانها كي يكون سكوته عن لزوم الهدى كاشفا عن عدم لزومه. و لو فرض انه كانت في مقام البيان من هذه الجهة أيضا، فسكوته لا يكشف عن عدم لزوم الهدى، إذ لعله عليه السلام اعتمد على ظهور الحكم من الآية الكريمة فلا يحتاج الى بيانه. و لعله لأجل هذه المناقشات ذهب البعض «١» الى عدم سقوط الهدى تمسكا بإطلاق الآية و بما ورد عن الامام الحسين عليه السلام من احلاله- عند احصاره- بالهدى «٢».

و لكن دلالة ما ورد عنه عليه السلام تتوقف على تمامية أمور كلها محل توقف و اشكال: أحدها: ان لا يكون عليه السلام قد ساق الهدى، كما هو ظاهر رواية أخرى، إذ مع سياقه لا اشكال في توقف الاحلال على ذبحه و كلامنا في غير السائق.

الثاني: ان يكون قد اشترط، و لم يثبت ذلك. و لا دليل على انه يلزمه الاثبات بجميع المستحبات قبل إمامته، و لو سلم فلم يثبت عدم المانع من اتيانه هذا المستحب.

الثالث: ان يكون هديه بنحو اللزوم بدعوى عدم الفصل بين المشروعية و الوجوب، و لكنه لم يثبت ذلك فقد يكون ذلك بنحو الاستحباب.

(١)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٢٦١، الطبعة الاولى.

الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: الخلاف ١/ ٤٤٥، المسألة: ٣٢٤.

العلامة الحلى الحسن بن يوسف. مختلف الشيعة ٤/ ٣٤٤، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(٢)- لاحظ رواية معاوية بن عمار باب ١: من ابواب الاحصار و الصد، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٠٥

.....

الرابع: عدم الفرق بين احرام العمرة و غيره.

ثم إن ظاهر الرواية الذبح فى محل الاحصار و هو خلاف ظاهر الآية الشريفة.

و أما اطلاق الآية الكريمة، فلا بأس بالتمسك به إذا لم يقم دليل على التقييد و قد عرفت المناقشة فيه.

هذا، و لكن الانصاف دلالة رواية المحاربي على سقوط الهدى لظهورها فى الحكم بالاحلال فعلا و عدم أى شىء عليه خصوصا بملاحظة انه عليه السلام سأل عن الاشتراط، و لو وجب عليه الهدى لم يكن فرق بين الاشتراط و عدمه للاحلال بعد الهدى فى الحالين، فلا وجه للسؤال و تذييله بان الله أحق من وفى بما اشترط عليه.

و قد التزم صاحب الجواهر «١» بان فائدة الاشتراط تعجيل التحلل لا سقوط الهدى، فالهدى واجب فى كلا الحالين لكنه يتحلل قبله فى صورة الاشتراط و ليس له ذلك فى صورة عدم الاشتراط.

و الوجه فيه: هو الالتزام بظهور رواية ذريح فى التعجيل و عدم ظهورها فى سقوط الهدى، و لا مانع من التفكيك، فيرجع فى لزوم الهدى الى اطلاق دليله.

و يشكل ان ذلك انما يتم لو فرض ان وجوب الهدى و التحلل به حكمان لا يرتبط احدهما بالآخر. فيدعى: ان الرواية ظاهرة في التحلل الفعلى. أما عدم وجوب الهدى فلا ظهور لها فيه و ليس المقام مقام بيانه، فيرجع فيه الى دليله. و لكن الأمر ليس كذلك، فان ظاهر الآية و النصوص ان وجوب الهدى

(١)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٢٦٣، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٠٦

.....

شرطى و ليس له وجوب نفسى مستقل عن وجوبه الشرطى، فاذا فرض ظهور الرواية فى تحقق الاحلال بدون الهدى كان ذلك مقتضيا لعدم وجوب الهدى و سقوطه بالاشتراط.

و بالجملة، فالالتزام بظهور الرواية فى التحلل بدون الهدى يقتضى الالتزام بسقوط الهدى. فتدبر جيدا.

ثم انه قد أشرنا الى وجود ما يدل على تحقق التحلل اشترط أم لم يشترط، كرواية زرارة المتقدمة و رواية حمزة بن حمران، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذى يقول: حلنى حيث حبستنى، قال: «هو حل حيث حبسه قال أم لم يقل «١»».

و المقصود بهذه النصوص:

تارة: يكون تحقق الاحلال الفعلى الفورى بمجرد الحبس.

و أخرى: يكون تحقق الاحلال بنحو الاجمال و عدم البقاء محرما الى وقت ارتفاع العذر.

و لا بد ان تحمل على الثانى لانها على الأول تصادم صريح القرآن الدال على اشتراط بلوغ الهدى محله. و حملها على المعنى الثانى لا يتنافى مع فورىة التحلل عند الاشتراط اذا دلّ عليه الدليل كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى الاشتراط و أثره، يبقى الكلام فى بعض خصوصياته نوكله الى محله فى مبحث الاحصار و الصد. فانتظر.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٢٥: من ابواب الاحرام، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٠٧

[الخامسة: اذا تحلل المحصور لا يسقط الحج عنه فى القابل إن كان واجبا]

الخامسة: اذا تحلل المحصور لا يسقط الحج عنه فى القابل إن كان واجبا، و يسقط إن كان ندبا (٢٠٥).

[ب: و المندوبات]

ب: و المندوبات ١- رفع الصوت بالتلبية للرجال (٢٠٦).

(٢٠٥) ما ذكره فى المتن حكم على طبق القاعدة، اذ لا وجه لتوهم لزوم الحج من قابل بمجرد الاحلال بالحصر. و قد وردت النصوص مختلفه:

فمنها: ما ظاهره وجوب الحج، كرواية أبى بصير (يعنى ليث بن البخترى) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشترط فى الحج أن يحله حيث حبسه أ عليه الحج من قابل؟ قال: «نعم، «١»» و يدل عليه غيرها.

و منها: ما ظاهره عدم وجوب الحج، كرواية ذريح المحاربى المتقدمة.

و منها: ما ظاهر التفصيل بين الحج المندوب، فلا يجب. و حجة الاسلام فيجب عليه الحج في القابل و هو مرسله المفيد قدس سره «٢» في «المقنعة».

(٢٠٦) كما ورد به النص، كرواية عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن كنت ماشيا فاجهر باهلالك و تليبتك من المسجد و ان كنت راكبا فاذا علت بك راحلتك البيداء «٣»». و يستفاد ذلك من غيرها. و قد يتوهم: ظهور النص في الوجوب لظهور الأمر فيه و لا يتنافى ذلك الأمر

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٨: من ابواب الاحصار و الصد. ح ٤.

(٢)- المصدر/ باب ١ الاحصار و الصد، ح ٦.

(٣)- المصدر/ باب ٣٤: من ابواب الاحرام، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٠٨

٢- و تكرارها عند نومه و استيقاظه (٢٠٧)، و عند علو الآكام و نزول الاهضام؛ فان كان حاجا فالي يوم عرفه عند الزوال، و ان كان معتمرا بمتعة فاذا شاهد بيوت مكة (٢٠٨)، و إن كان بعمرة مفردة، قيل:

كان مختيرا في قطع التلبية عند دخول الحرم، أو مشاهدة الكعبة، و به في التلبية المستحبة، إذ لا يتنافى الوجوب الشرطي مع الاستحباب. و يندفع: بانه ورد في بعض النصوص إنشاء الأمر الاستحبابي بالتلبية بالأمر بالجهر بها، كرواية عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا أحرمت من مسجد الشجرة فان كنت ماشيا لبيت من مكانك من المسجد تقول: ليك- الى ان قال:- و اجهر بها كلما ركبت و كلما نزلت و كلما هبطت واديا او علوت أكمه او لقيت راكبا و بالاسحار «١»»، فانه لا أمر بالتلبية في مجموع هذه الموارد بغير هذه الصيغة- أعنى: قوله «و اجهر بها»-

و من الواضح ان الاستحباب مولوي، فلا بد ان يكون الأمر بالجهر مولويا لا شرطيا، و إذا كان مولويا كان استحبابيا لوروده في مورد الاستحباب.

(٢٠٧) يدل على بعضه رواية عمر بن يزيد المتقدمة. و على غيره النصوص الأخرى.

(٢٠٨) الروايات «٢» الواردة في مكان قطع التلبية للمعتمر بمتعة مختلفه التعبير، فورد: في بعضها القطع عند مشاهدة بيوت مكة.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٤٠: من ابواب الاحرام، ح ٣.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٤٣: من ابواب الاحرام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٠٩

قيل: ان كان ممن خرج من مكة للاحرام، فاذا شاهد الكعبة، و إن كان ممن احرم من خارج، فاذا دخل الحرم، و الكل جائز.

٣- و يرفع صوته بالتلبية، اذا حج على طريق المدينة، اذا علت راحلته البيداء، فان كان راجلا فحيث يحرم. و يستحب التلفظ بما يعزم عليه، و الاشرط ان يحله حيث حبسه؛ و ان لم يكن حجة فعمرة. و ان يحرم في الثياب القطن، و أفضله البيض. و اذا حرم بالحج من مكة، رفع صوته بالتلبية، اذا اشرف على الأبطح.

إشارة

و يلحق بذلك:
تروك الاحرام:
و هي محرمات و مكروهات.

[أ- فالمحرمات:]

إشارة

أ- فالمحرمات:
و في بعضها القطع عند عروش مكة و هي ذى طوى.
و في بعضها اذا نظر إلى ذى طوى.
و في بعضها حين يدخل الحرم.
و في بعضها تحديد البيوت بعقبه المدنيين.
و هي ان كانت متحدة المئال، فلا اشكال و ان كانت مختلفة في البعد و القرب كان طريق الجمع هو الحمل على تعدد المراتب في عدم المشروعية، فلاحظ «١».

(١)- ثم ان سيدنا الاستاذ دام ظله أهمل الكلام عن باقى المستحبات لسهولة الخطب فيها، فلا حاجة للاطالة.
المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١١٠
عشرون شيئاً:

[١- فصيد البر اصطياداً، أو أكلاً]

١- فصيد البر اصطياداً، أو أكلاً؛ و لو صاده محل، و اشارة و دلالة، و إغلاقاً و ذبحاً (٢٠٩).

(٢٠٩) لا اشكال في حرمة الصيد بمعناه المصدرى.

و فى «المدارك» (١): «هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب». و تدل عليه الآية الكريمة: وَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا (٢) و لا اشكال فى حرمة ذبحه و قتله للآية الكريمة: وَ لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرْمٌ (٣)، كما لا اشكال فى عدم اختصاص التحريم بنفس الاصطياد بل يحرم الاشارة إليه و الدلالة عليه و كل ما يؤدي الى الاصطياد.
و قد وجه ذلك باعتبار دلالة الآية عليه فان الظاهر منها بدوا و ان كان هو الأكل، كما هو مقتضى حذف المتعلق و اضافة الحكم الى العين، لكن بضميمة فتوى الكل على تحريم هذه الشئون يعلم ان المراد بالآية الأعم.
أقول: لا يحتاج الى هذا التوجيه، إذ فى دلالة النصوص على العموم كفاية، ك:
رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تستحلن شيئاً من الصيد و انت حرام و لا و انت حلال فى الحرم و لا تدلن عليه

محلا ولا محرما فيصطاده. ولا تشر إليه فيستحل من اجلك فان فيه فداء لمن تعمده «٤»، فان قوله عليه السلام:

(١)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٠٤، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢)- سورة المائدة، ٥: ٩٦.

(٣)- سورة المائدة، ٥: ٩٥.

(٤)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ١: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١١١

و لو كان ذبحه كان ميتة حراما، على المحل و المحرم (٢١٠).

«يستحل من اجلك» ظاهر فى تحريم كل ما كان مؤديا إلى استحلال الصيد من جهته.

و رواية منصور بن حازم، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «المحرم لا يدل على الصيد فان دل عليه فقتل فعليه الفداء «١»».

و رواية عمر بن يزيد، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «واجتنب فى احرامك صيد البر كله و لا تأكل مما صاده غيرك و لا تشر إليه فيصيده «٢»».

وعليه، فسواء كان المراد بالآية الكريمة العموم أولا كان الحكم ثابتا.

و أما حرمة الصيد بمعنى المصيد، فيدل على حرمة أكله للمحرم و لو صاده محل النص، كرواية عمر بن يزيد المتقدمة و رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «لا تأكل شيئا من الصيد و انت محرم و ان صاده حلال «٣»». و نحوها روايته الاخرى.

(٢١٠) قال فى «المدارك «٤»»: «هذا الحكم مشهور بين الاصحاب». و الكلام فى حرمة على المحل باعتبار ذبح المحرم له- و ليعلم ان موضوع البحث ذبيحة المحرم بلحاظ ذبح المحرم لها مع قطع النظر عن كون الذبح فى الحرم أو فى الحل-. و يدل على ما فى المتن روايتان «٥»:

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ١ من تروك الاحرام، ح ٣.

(٢)- المصدر، ح ٥.

(٣)- المصدر/ باب ٢: من ابواب تروك الاحرام، ح ٢ و ٣.

(٤)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٠٦، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٥)- المصدر/ باب ١٠ من تروك الاحرام، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١١٢

.....

الأولى: رواية وهب عن جعفر عن أبيه عن على عليه السلام قال: «اذا ذبح المحرم الصيد لم يأكله الحلال و الحرام و هو كالميتة...».

الثانية: رواية اسحاق عن جعفر عليه السلام: «ان عليا عليه السلام كان يقول: اذا ذبح المحرم الصيد فى غير الحرم فهو ميتة لا يأكله محل و لا محرر...».

و حكى عن الصدوق قدس سره «١» حلية ذبيحة المحرم على المحل.

و يدل عليه نصوص متعددة، ك:

رواية منصور بن حازم، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: «رجل أصاب من صيد أصابه محرر و هو حلال، قال: فليأكل منه الحلال و

ليس عليه شيء إنما الفداء على المحرم «٢».

و رواية معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا أصاب المحرم الصيد في الحرم وهو محرم فإنه ينبغي له أن يدفنه ولا يأكله أحد و إذا أصاب في الحل فإن الحلال يأكله و عليه الفداء «٣».

و تدل عليه روايته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام، كما تدل عليه رواية حريز و رواية منصور ابن حازم «٤».

كما تدل عليه رواية الحلبي، قال: «المحرم إذا قتل الصيد فعليه جزاؤه و يتصدق بالصيد على مسكين «٥»»، فإن الأمر بالتصدق به ظاهر في كونه حلالاً للمسكين.

و هذه النصوص تامة السند و الدلالة، فإن المقصود بالاصابة بحسب الظاهر

(١)- الصدوق، محمد بن علي: من لا يحضره الفقيه، ج ٢: ص ٣٧٢/ ذيل مسألة ٢٧٣٢.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٣: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٣)- المصدر، ح ٢.

(٤)- المصدر.

(٥)- المصدر/ باب ١٠ من تروك الاحرام، ح ٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١١٣

.....

هو القتل خصوصاً بملاحظة ترتيب الدفن عليه أو الأكل منه، فلا وجه لتوهم ان المقصود بالاصابة أعم مما يلزم القتل و عدمه كي يدعى تقيداً بما يقابلها لو تم سندها.

و أما ما دل على التحريم فهو ضعيف السند، فلا تصلح لمعارضه هذه الطائفة من النصوص. فالقول بالجواز - خلافاً للمتنبهين - هو الوجه و المتعين.

ثم انه لو قلنا بحرمة اللحم لو ذبحه المحرم، فهل يحرم لو أشار المحرم الى الصيد فاصطاده المحلّ و ذبحه، أو لا؟

المتعين عدم التحريم لاختصاص دليل الحرمة بصورة ذبح المحرم، و عدم صدقه على إشارة المحرم من الواضحات.

و أما صيد الحرم، فظاهر النصوص حرمة على المحلّ و المحرم سواء ذبحه المحرم أم المحلّ، ك:

رواية معاوية بن عمار المتقدمة الظاهرة في حرمة على كل أحد اذا ذبحه المحرم.

و رواية الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن محرم أصاب صيداً و اهدى إلى منه، قال: «لا، إنه صيد في الحرم «١»».

و روايته الأخرى المتقدمة في حرمة الصيد على المحرم.

و رواية علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الرجل هل يصلح له ان يصعد بصيد حمام الحرم

في الحل فيذبحه فيدخله في الحرم فيأكله؟ قال: لا يصلح أكل حمام الحرم على كل حال «٢»».

و ما ورد في تعليل حرمة حمام الحرم بانه ذبح بعد ما دخل مأمنه، فانه

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٤: من تروك الاحرام، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١١٤

و كذا يحرم فرخه و بيضه (٢١١).

بعمومه ظاهر في حرمة مطلقا ذبحه المحرم او المحل. فلاحظ.

بل ظاهر بعض النصوص حرمة صيد الحل اذا ذبح في الحرم، كرواية الحلبي، قال: «سئل ابو عبد الله عليه السلام عن صيد رمى في الحل ثم ادخل الحرم و هو حي فقال: اذا ادخله الحرم و هو حي فقد حرم لحمه و امساكه و قال: لا تشتره في الحرم إلا مذبوها قد ذبح في الحل ثم دخل الحرم فلا بأس به» (١).

(٢١١) أما الفرخ، فهو داخل في عنوان الصيد فتشمله أدلته.

و أما البيض، فهو غير داخل في الصيد عرفا كما هو واضح جدا إذ لا يقال: «صاد البيض».

نعم، ورد في رواية تطبيق الصيد في الآية على أخذ البيض، فتكون دليلا حاكما و هي رواية احمد بن محمد، في قول الله تبارك و تعالى: **تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَ رِمَاحُكُمْ** «٢» قال: ما تناله الأيدي البيض و الفراخ، و ما تناله الرماح فهو ما لا تصل إليه الأيدي «٣» و لكنها غير تامة السند، فلا تصلح للاعتماد.

نعم، يستفاد تحريم أخذ البيض مما دل على ثبوت الكفارة فيه و لكنه لا ينفع في جعله من افراد الصيد كي ترتب عليه احكامه و آثاره بل يكون محرّما كسائر محرمات الاحرام.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٥: من تروك الاحرام، ح ١.

(٢) - سورة مائدة، ٥: ٩٤.

(٣) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ١: من تروك الاحرام، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١١٥

و الجراد في معنى الصيد البري (٢١٢)، و لا يحرم صيد البحر، و هو ما يبيض و يفرخ في المياه.

(٢١٢) الاشكال في الجراد من جهتين:

الأولى: في انطباق عنوان الصيد على أخذه. و على تقدير انطباقه حقيقة، فقد يدعى انصرافه عنه، كما لا يعبر عن اخذ العقرب و نحوها بالاصطياد. كما يدعى انصراف غير مأكول اللحم عن مثل البق و البرغوث و القمل و نحوها.

الثانية: في انه من صيد البحر و هو حلال على المحرم.

و لكن ورد تحريمه في النص و يظهر منه انه من صيد البر، فيرتفع الاشكال بكلتا جهتيه، و هو: رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «مرّ على صلوات الله عليه على قوم يأكلون جرادا فقال: سبحان الله و انتم محرمون، فقالوا: إنما هو من صيد البحر، فقال: لهم ارمسوه في الماء إذا» (١).

و رواية زرارة، عن أحدهما عليه السلام، قال: «المحرم يتنكب الجراد اذا كان على الطريق، فان لم يجد بدّا فقتل فلا شيء عليه» (٢).

و رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ليس للمحرم ان يأكل جرادا و لا يقتله ...» (٣).

ثم انه بناء على ما سيأتي من حلية صيد البحر، فما هو الحل بالنسبة الى الجراد البحري لتصادم ما دل على حرمة الجراد مع ما دل على حلية صيد البحر؟

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٧: من تروك الاحرام، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٢.

(٣) - المصدر، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١١٦

.....

و معرفة ذلك تقتضى البحث أولاً فى صيد البحر و تحديد المراد منه.

و قبل البحث فيه ينبغى تأسيس الأصل بالنسبة إلى ما يشك فى كونه من صيد البر و البحر.

فقول: ان كان لدينا عام يدل على حرمة الصيد بقول مطلق و كان دليل حلية صيد البحر بمنزلة المخصص كان المرجع فى مورد الشبهة المفهومية و فى غير مورد القدر المتيقن من صيد البحر هو العموم. و ان لم يكن لدينا عام كذلك كان المرجع فى مورد الاشتباه هو الأصل العملى.

و ظاهر «الجواهر (١)» وجود العموم و هو قوله تعالى: **وَلَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ** «٢».

و فيه: ان الآية الكريمة مسوقة لبيان حرمة قتل الصيد على المحرم و هو أخص من المدعى من حرمة الصيد بجميع انحائه و شئونه كما تقدم.

و أما قوله تعالى: **وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا** فموضوعها رأساً صيد البر.

و أما النصوص، فهى و إن ورد فيها لفظ الصيد بدون تقييد لكن لا يحرز إرادة الاطلاق منها بعد بيان الحكم بالآية بعنوان صيد البر و وضوح انهم عليه السلام فى مقام بيان الحكم الواقعى الثابت فى الكتاب لا أنهم فى مقام بيان حكم جديد.

و عليه، فمع الشك فى مورد انه من صيد البحر أو البر، فالمرجع فيه هو الاصل العملى.

و أما صيد البحر، فلا اشكال فى حليته للمحرم، للآية الكريمة **أَحَلَّ لَكُمْ**

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٢٩٤، الطبعة الاولى.

(٢) - سورة مائدة، ٥: ٩٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١١٧

.....

صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلنَّيَّارَةِ - الآية «١»، و للنصوص الدالة على ذلك و سيأتى ذكر بعضها.

و أما تحديده، فالروايات فيه مختلفة المضمون و هى أربعة:

رواية محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام المتقدمة فى الجراد.

و رواية معاوية، عن أبى عبد الله عليه السلام - فى حديث - و قال: «فصل ما بينهما كل طير يكون فى الآجام يبيض فى البر و يفرخ فى البر فهو من صيد البر، و ما كان من الطير يكون فى البحر و يفرخ فى البحر فهو من صيد البحر» «٢».

و رواية معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الجراد من البحر، و قال:

كل شئ أصله فى البحر و يكون فى البر و البحر فلا ينبغى للمحرم ان يقتله - الحديث «٣».

و رواية حريز، عن أبى عبد الله عليه السلام - فى حديث -: «... و فصل ما بينهما كل طير يكون فى الآجام يبيض فى البر و يفرخ فى البر فهو من صيد البر، و ما كان من صيد البر يكون فى البر و يبيض فى البحر فهو من صيد البحر» «٤».

و لا يخفى ان ما فى المتن يوافق رواية حريز.

وهي معارضة لرواية معاوية بن عمار لأنها تجعل المدار على الحياة الفعلية لا على الاصل، ورواية حريز تجعل المدار على الاصل. واما رواية محمد بن مسلم، فهي ليست في مقام التحديد ولا يستفاد منها اكثر من اعتبار قابلية الحياة

(١)- سورة مائدة، ٥: ٩٦.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٦: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٣)- المصدر، ح ٢.

(٤)- المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١١٨

[٢- والنساء وطنا]

إشارة

٢- والنساء وطنا (٢١٣).

تحت الماء، كما ان رواية معاوية الاولى لا تعارض غيرها لانها تتكفل حكم صورتين مما لا اشكال فيهما و ساكتة عن غيرهما. وبالجملة: لا يستفاد من النصوص ضابط رافع للشك، فالمرجع هو العرف، وهو يرى ان صيد البحر هو ما يعيش في البحر. أما غيره مما يعيش حول الماء، كطير الماء أو يعيش في البر ولكن أصله من البحر، فلا يحرز صدق صيد البحر عليه، فيرجع فيه الى الأصل. نعم، ورد النص في النهي عن صيد طير الماء. و أما الجراد، فاطلاق دليله شامل له بجميع انحائه، فلو فرض وجود جراد برى أصله من البحر فهو مشمول للدليل ولا حاجة الى التمسك باصل فيه حينئذ، فهو ليس كغيره من موارد الشك، فتدبر.

(٢١٣) هذا مما لا اشكال فيه فتوى و نصا، إذ يدل عليه ما ظاهره تحريمه، و ما دل على ثبوت الكفارة فيه، و ما ورد في تفسير الرفث من انه الجماع.

فمن الأول: رواية علي بن أبي حمزة، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل محرم واقع أهله، قال: «قد أتى عظيما (١)». و من الثاني: رواية معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل محرم وقع على أهله، فقال: «ان كان جاهلا فليس عليه شيء و ان لم يكن جاهلا فان عليه ان يسوق بدنة ... (٢)».

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ١٢: من ابواب تروك الاحرام، ح ٢.

(٢)- المصدر/ باب ٣ من كفارات الاستمتاع، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١١٩

و لمسا بشهوة (٢١٤)، و عقدا لنفسه و لغيره (٢١٥).

و من الثالث: رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في بيان المراد من قوله تعالى: **فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ (١)** قال: «الرفث الجماع ... (٢)». ثم انه لا فرق في حرمة الوطء بين كونه في القبل او الدبر لاطلاق لفظ الجماع.

و أما وطئ البهيمة، فيستفاد حرمة مما يستفاد من النصوص الكثيرة من حرمة الاستمتاع الجنسي على المحرم. و أما لفظ الجماع، فهو

منصرف عن وطئ البهيمة قطعاً لو لم نقل بعدم شموله له.

(٢١٤) يدل عليه:

رواية مسمع أبي سيار، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «... و من مس امرأته بيده و هو محرم على شهوة فعلية دم شاء ...» (٣).
و رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «... قلت المحرم يضع يده بشهوة قال:
يهريق دم شاء ...» (٤).

(٢١٥) لا اشكال في حرمة تكليفاً و وضعاً، للنصوص الكثيرة، ك:

رواية ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ليس للمحرم ان يتزوج و لا

(١) - سورة البقرة، ٢: ١٩٧.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٣٢: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٣) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ١٧: من ابواب كفارات الاستمتاع في الاحرام، ح ٣.

(٤) - المصدر / باب ١٨: من ابواب كفارات الاستمتاع في الاحرام، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٢٠

.....

يزوج و ان تزوج أو زوج محلاً فتزويجه باطل (١).

و رواية معاوية بن عمار، قال: «المحرم لا يتزوج و لا يزوج فان فعل فنكاحه باطل (٢). و غيرهما.

و يقع الكلام في جهات:

الأولى: في توكيل المحرم المحل في العقد له. و الظاهر لحوقه بمباشرة العقد لصدق التزويج بذلك، فيحرم.

الثانية: في اجازة المحرم حال احرامه عقد الفضولي الواقع قبل الاحرام.

و تحقيق الكلام فيه: انه بناء على ان الاجازة ناقله تكون محرمة لتحقيق التزويج بها، و هكذا بناء على الكشف الحكمي أعنى تحقق

العقد فعلاً. و ترتب الآثار من السابق. و أما بناء على الكشف الحقيقي فلا- تحرم الاجازة، إذ هي ليست عقداً بل كاشفة عن تحقق

الزواج من حين عقد الفضولي و ذلك لا مانع منه.

الثالثة: في توكيل الجد في العقد لحفيده.

وقد ذهب في «القواعد (٣)» إلى صحته و جوازه على ما حكاه في «الجواهر (٤)»، و ذهب إلى صحة العقد اذا أوقعه الوكيل و الولي

محرم.

و لكنه غير وجيه، لانه يصدق أنه- أي الجد- زوج حفيده، فيكون الزواج باطلاً، كما تكون الوكالة باطلة لانها على أمر باطل.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ١٤: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٩.

(٣) - الحلبي، الحسن بن يوسف: قواعد الاحكام، ج ١: ص ٤٢٢، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

(٤) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٠٠، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٢١

و شهادة على العقد و اقامة (٢١٦)،- و لو تحملها محلا- و لا بأس به بعد الإحلال.
 الرابعة: فى التوكيل حال الاحرام على العقد بعده. و هو مما لا مانع منه، إذ لا يصدق التزويج على مجرد الوكالة، و تكون الوكالة صحيحة لاناطة صحتها على القدرة على متعلقها فى حينه لا فى حينها.
 الخامسة: فى ثبوت التحريم الأبدى بالتزويج حال الاحرام. و قد ادعى أنه مسلم و النص مختلف. و قيل ان طريق الجمع هو حمل ما دل على التحريم على صورة العلم، و الكلام فيه موكول الى محله من كتاب النكاح.
 ثم انه لا فرق فى حرمة التزويج بين الدائم و المنقطع لصدق التزويج عليهما معا.

(٢١٦) الشهادة لها معنيان:

أحدهما: الحضور و التحمل و منه الشهادة فى باب الطلاق.

و الآخر: إقامة الشهادة، كما يقال فلان شهد بكذا.

و الظاهر من لفظ الشهادة عرفا هو المعنى الثانى لا الأول.

و عليه، فنقول: ورد النص بالنهى عن الشهادة و هو:

رواية ابن [أبى، خ ل] شجرة- عمن ذكره- عن أبى عبد الله عليه السلام فى المحرم يشهد على نكاح محلين، قال: «لا يشهد، ثم قال: يجوز للمحرم ان يشير بصيد على محل «١»».

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ١: من ابواب تروك الاحرام، ح ٨.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٢٢

.....

و رواية الحسن بن على، عن بعض اصحابنا، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال:

«المحرم لا ينكح و لا ينكح و لا يشهد، فان نكح فنكاحه باطل «١»».

و الظاهر منه- على ما عرفت- اقامة الشهادة. و عليه فلا دليل على حرمة تحمل الشهادة.

و مما يساعد على الجزم بإرادة إقامة الشهادة هو امران أحدهما: تعدية الشهادة ب: «على» الظاهر فى الإقامة. و الآخر: تشبيه الشهادة

على النكاح بالاشارة الى الصيد و هو يتلاءم مع الإقامة لاستلزامها اثبات النكاح و استقراره كاستلزام الاشارة لتحقق الصيد.

و يؤيده وجهان استحسانيان:

أحدهما: ان الشهادة بمعنى الإقامة جزء متمم لاثبات التزويج المحرم على المحرم بخلاف التحمل.

و الآخر: ان التحمل لا دخل له أصلا فى النكاح و ليس النكاح كالطلاق فى اعتبار الشهادة فيه.

و بالجملة، الاعتبار و الظهور يساعدان على تحريم اداء الشهادة لا تحملها.

و أما الاجماع، فهو لا يصلح لاثبات حرمة التحمل لوضوح ان مستنده الروايتان لا الاطلاع على رأى الامام عليه السلام من طريق آخر.

نعم، هو صالح لاثبات صدور النص؛ فانهما ضعيفتا السند و لولاه لما صح الاستناد إليهما، فالاجماع يوجب الاطمئنان او الجزم بصدور

النص المزبور. و عليه، فالمتبع فى الدلالة ما يراه العرف و قد عرفته.

و لا يمكن الالتزام بإرادة معنى جامع لهما، إذ لا يتصور الجامع بين الاداء و

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ١٤: من ابواب تروك الاحرام، ح ٧.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٢٣

.....

التحمل، و ارادتهما معا من دون جامع تستلزم الاستعمال في اكثر من معنى و هو محال. ثم، انه لو كان المرجع في التحريم هو النص فيؤخذ بإطلاقه في موارد التشكيك. و أما اذا كان هو الاجماع، فهو دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن و يرجع في مورد الشك الى الأصل. و من موارد التشكيك: الشك في اختصاص حرمة التحمل بما اذا كان من قصده ذكر ابتداء أو يكون حراما مطلقا و لو كان من باب الاتفاق.

و قد ذهب في «المدارك (١)» الى الاختصاص. و ناقشه في «الجواهر (٢)» بان الدليل مطلق. و فيه: انه انما يتم لو كان مستند المدارك النص دون الاجماع و لكن مستنده الاتفاق. و من موارد التشكيك: الشك في اختصاص حرمة اداء الشهادة بما لو تحملها و هو محرم او عموم التحريم لصورة ما لو تحملها و هو محل. و قد نسب الى الشيخ رحمه الله «٣» الأول. ثم انه ذهب في «المدارك (٤)» الى انه انما تحرم إقامة الشهادة اذا لم يترتب على تركها محرم، فلو خاف به وقوع الزنا المحرم و جب عليه تنبيه الحاكم على ان عنده شهادة لتوقف الحكم الى احلاله، و لو لم يندفع إلا بالشهادة و جب اقامتها قطعاً.

(١)- العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣١١، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢)- النجفی، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٠١، الطبعة الاولى.

(٣)- الطوسی، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ١: ص ٣١٧، الطبعة الاولى.

(٤)- العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣١٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٢٤

و تقييلا (٢١٧).

و ناقشه في «الجواهر (١)» و لم يبين وجه المناقشة و كأنه لانه لا يجب على المكلف دفع الوقوع في الزنا و المحافظة على الفروج. و فيه: انه لم يثبت ان نظر المدارك الى ذلك، بل لعل نظره الى ان المستند في التحريم هو الاجماع و القدر المتيقن منه غير هذه الصورة. فتدبر جيدا.

ثم إنه لا وجه للتوقف في جواز خطبة النساء للحرم لعدم الدليل على حرمة، فتدبر.

(٢١٧) وقع الخلاف في أن المحرم هل هو مطلق التقييل أم خصوص التقييل بشهوة؟

و لا- يخفى ان موضوع البحث هو المورد الذي يقبل الانقسام عادة الى التقييل الشهوى و غيره، كالزوجة و الأجنبية. أما ما لا يقبله عادة، كتقييل أمه او اخته او نحوهما من المحارم، فهو غير محل البحث فانه يجوز، إذ الدليل الدال على حرمة التقييل موضوعه تقييل امرأته، فلا يشمل تقييل مثل الأم قطعاً، إذ ليس هو كتقييل الأجنبية كى يدعى الجزم بعدم الفرق بينه و بين تقييل زوجته. مضافا الى رواية ضعيفة السند تدل على جوازه معللة بانها قبله رحمة و هى رواية الحسين بن حماد «٢»، فلاحظها. و كيف كان: فما يدل على حرمة التقييل و لو لم يكن عن شهوة أمران:

(١)- النجفی، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٠٢، الطبعة الاولى.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ١٨: من ابواب كفارات الاستمتاع، ح ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٢٥

.....

أحدهما المطلقات، ك:

رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام- في حديث- قال: «سألته عن رجل قبل امرأته و قد طاف طواف النساء و لم تطف هي، قال: عليه دم يهريقه من عنده (١)».

و نحوها رواية زرارة و رواية الحلبي عنه عليه السلام- في حديث- قلت: «فان قبل. قال: هذا أشد ينحر بدنه (٢)».

و رواية علي بن أبي حمزة، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن رجل قبل امرأته و هو محرم قال: عليه بدنه و ان لم ينزل و ليس له ان يأكل منها (٣)».

و الآخر: رواية أبي سيار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا أبا سيار، ان حال المحرم ضيقه، فمن قبل امرأته على غير شهوة و هو محرم فعليه دم شاء، و من قبل امرأته على شهوة فأمنى فعليه جزور و يستغفر ربه- الحديث (٤)».

و لكن ادعى ان المنصرف من الاطلاق هو تقبيل الشهوة لانه الفرد العادي للتقبيل، بضميمة ما يستفاد من النصوص الواردة في المس و الضم و النظر و غيرهما من ان الملاك في المنع هو التلذذ بالمرأة.

و أما رواية مسمع، فالمراد من قوله «على غير شهوة» ليس غير مطلق الشهوة بل غير الشهوة بالحد الخاص المنتهية الى الامناء، بقرينة المقابلة، فيكون المقصود التفصيل بين من قبل بشهوة و لم يمن و من قبل بشهوة و أمنى.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ١٨: من ابواب كفارات الاستمتاع، ح ٢.

(٢)- المصدر، ح ١ و ٧.

(٣)- المصدر، ح ٤.

(٤)- المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٢٦

و نظرا بشهوة (٢١٨).

و فيه: ان دعوى الانصراف في المطلقات و لو كانت قريبة إلا- ان دعوى كون المراد من قوله «على غير شهوة» ما ذكر تحكم، فانه خلاف الظاهر.

و عليه، فالاعتماد على دلالتها متعين و يستفاد منها حكم التقبيل بشهوة من دون إماء بالاولوية. فلاحظ.

(٢١٨) أما النظر بلا- شهوة، فلا- اشكال في حليته للسيرة إذ لم يكن البناء عملا على عدم نظر الزوج الى زوجته اذا أحرم. و للأصل لاختصاص دليل المنع بما اذا كان عن شهوة.

و أما حرمة النظر بشهوة فيدل عليه- مضافا الى ما قيل من استفادة حرمة التلذذ بالمرأة في حال الاحرام- روايات متعددة. منها:

رواية أبي سيار قال: قال لى أبو عبد الله عليه السلام- في حديث-: «... و من نظر الى امرأته نظر شهوة فأمنى فعليه جزور ... (١)».

و رواية زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل محرم نظر الى غير أهله فأنزل، قال: «عليه جزور او بقره فان لم يجد فشاء (٢)».

و لكن ادعى معارضتها بروايتين:

إحدهما: رواية اسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في محرم نظر الى امرأته بشهوة فأمنى، قال: «ليس عليه شيء (٣)».

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ١٧: من ابواب كفارات الاستمتاع، ح ٣.

(٢) - المصدر، ح ١.

(٣) - المصدر، ح ٧.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٢٧

.....

والاخرى: رواية علي بن يقطين، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن رجل قال لامرأته او لجاريتته بعد ما حلق و لم يطف و لم يسع بين الصفا و المروة:

اطرحي ثوبك و نظر الى فرجها قال: لا شيء عليه إذا لم يكن غير النظر «١».

بضميمة ملازمة النظر الى الفرج لكونه عن شهوة.

وقد حملت رواية اسحاق على صورة السهو لاختصاص دليل التحريم بصورة العمد، كما هو ظاهر ثبوت الكفارة عليه، فلا تعارض. و اما رواية ابن يقطين فلم يعلم ان المقابلة بين النظر وغيره من الافعال كالجماع و نحوه، بل يمكن ان يكون المقصود نفى غير ذات النظر حتى جهة الشهوة و التلذذ، و هو خارج عن محل البحث.

ثم ان صاحب الجواهر «٢» ذهب الى لزوم تحكيم ما دل على التحريم و لو لم يمكن الالتزام بالحمل المتقدم لتظافره و كثرة الروايات فيه، فلا يصلح ما ذكر لمعارضته «٣».

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ١٧: من ابواب كفارات الاستمتاع، ح ٤.

(٢) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٠٥، الطبعة الاولى.

(٣) - أقول: النظر بشهوة مقيد في هذه النصوص بالانزال، فلا دلالة له على حرمة النظر بشهوة في نفسه، و لعل المراد من رواية ابن يقطين انه اذا تحقق النظر بدون انزال و ليس المنظور مقابلته مع الجماع، اذ ظاهر السؤال تحقق مجرد النظر دون الجماع، فلا يتجه جواب الامام عليه السلام إلا بإرادة عدم الانزال. و أما إرادة بالنظر بدون شهوة فهو بعيد جدا للملازمة العادية بين النظر الى الفرج و الشهوة، بل ظاهر مورد السؤال ذلك و انه لأجل التلذذ.

و أما الجواب عن الرواية المعارضة بتظافر النصوص على خلافها.

ففيه: ان موضوع النصوص المتظاهرة هو النظر الى غير أهله، فلا تعارض بينهما.

و أما الحمل على صورة السهو، فهو يناهى الظاهر لعدم ظهور لفظ «عليه» في كونه لاجل

الذنب كما لا يخفى و لذا يعبر به في كثير من موارد السهو.

نعم، قد يقال بان نفى الشيء عليه أعم من نفى الحرمة، فمع التساقط في المدلول المطابقي و هو ثبوت الكفارة يبقى المدلول الالتزامي، لما دل على ثبوت الكفارة و هو ثبوت التحريم على حاله. و لكن هذا يبتنى على صحة القول بالتفكيك بين المدلول الالتزامي و المطابقي في الحجية و لا يقول به السيد الاستاذ.

هذا، و قد أفاد السيد الاستاذ دام ظلّه - في وجه استفادة التحريم بانها تستفاد بطريقتين:

الأول: ان في بعض روايات النظر بشهوة قيدت بالامناء او الإماء.

وقد وقع التسالم على عدم خصوصية الامداء، فيكشف عن ان تمام الموضوع هو النظر بشهوة.

الثاني: ما ورد في روايات النظر إلى غير الاهل من تعليل ثبوت الكفارة بانه نظر إلى ما لا يحل له لا من جهة الامناء، فعموم التعليل

يفيد تحريم النظر بشهوة إلى الأهل أيضا.

ولكن يرد على الأول: ان ما ذكر فيه الامذاء رواية واحدة و هو رواية معاوية بن عمار (وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ١٧: من ابواب كفارات الاستمتاع، ح ١) وقد تكفلت بصدرها نفى الشيء عليه و لزوم الاستغفار، و تكفلت بذيلها الكفارة عند الامناء فقط، فهي متصادمة لا يمكن الالتزام بها الا بحمل صدرها على السهو و ذيلها على العمد فلا تفيد في الدعوى.

و يرد على الثاني: بان الظاهر منها الحرمة من حيث النظر إلى الأجنبية، فلا تفيد حكم النظر إلى الأهل، و ذلك: لان ظاهرها ثبوت الحرمة سابقا على الكفارة، و هي ليست ناظرة الى حرمة النظر إلى الأجنبية. اذ لم يثبت حرمة النظر من جهة الاحرام بطريق آخر. هذا مع انه عموم الحكم بالكفارة يتوقف على ثبوت تحريم النظر الأهل، و هو بعد محل تشكيك، فلا معنى لاثبات الحرمة بعموم العلة لانها تتوقف على الحرمة.

و دعوى: ان رواية النظر الى الأهل المقيدة بالامناء تدل على حرمة النظر بشهوة ضمنا فيثبت فيه الكفارة. تندفع:

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٢٩
و كذا الاستمنا (٢١٩).

(٢١٩) و هو استدعاء المنى. و حرمة على المحرم و لو كان حلالا في نفسه لا خلاف فيها. و يدل عليها:

رواية عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يعبث بأهله و هو محرم حتى يمني من غير جماع او يفعل ذلك في شهر رمضان ما ذا عليهما؟ قال: «عليهما جميعا الكفارة مثل ما على الذي يجامع» (١).

و رواية اسحاق بن عمار، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «قلت ما تقول في محرم عبث بذكره فأمنى؟ قال: أرى عليه مثل ما على من أتى أهله و هو محرم بدنه و الحج من قابل» (٢).

و بضميمة الفتوى و فهم الاصحاب و ما يستفاد من النصوص في الموارد المختلفة من حرمة الاستمتاع الجنسي تلغى خصوصية السبب الخاص و يلتزم بحرمة الاستمنا بأي سبب كان (٣).

أولا: بان ذات النظر محرم ضمنا أيضا، فيشمله الدليل و لا يلتزم به.

و ثانيا: ان الحرمة الضمنية ثابتة عند تحقق القيد و هو الانزال و بدونه لا يكون محرما ضمنا. فالنظر بشهوة انما يكون مشمولا لعموم العلة اذا انضم إليه الامناء و لا فائدة حينئذ.

هذا مع انه يستلزم ثبوت كفارتين إحداهما على المجموع بحسب النص و الآخر على النظر بشهوة بمقتضى التعليل بضميمة حرمة الضمنية، و حيث يقطع بعدم كفارتين يتردد الأمر بين عدم شمول العلة للحرمة الضمنية او كون المحرم هو النظر بشهوة من دون خصوصية للامناء و لا مرجح لاحدهما على الآخر فلا يثبت المطلوب. (المقرر).

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ١٤: من ابواب كفارات الاستمتاع، ح ١.

(٢) - المصدر / باب ١٥: من ابواب كفارات الاستمتاع، ح ١.

(٣) - لا قرينة قطعية على إلغاء خصوصية سبب الاستمنا خصوصا بضميمة ما دل على عدم الكفارة إذا أمني لاستماعه إلى الجماع مع أنه ظاهر في الاستمنا الاختياري. (المقرر)

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٣٠

[تفريع الأول: اذا اختلف الزوجان في العقد، فادعى احدهما وقوعه في الاحرام و انكر الآخر]

تفريع الأول:

إذا اختلف الزوجان في العقد، فادعى أحدهما وقوعه في الأحرام و أنكر الآخر، فالقول قول من يدعى الإحلال، ترجيحاً لجانب الصحة (٢٢٠).

و أما الامناء من دون قصد، فلا يثبت به شيء لقصور دليل الكفارة عن شمول هذه الصورة لظهور الكفارة في كونها عن الذنب و لا ذنب مع عدم القصد، و من هنا ظهر عدم تحريم الامناء لعدم كونه اختيارياً. هذا مضافاً إلى ما في بعض النصوص «١» من نفى الكفارة على الامناء غير الاختياري، كالناشئ من الاستماع إلى ما يهيج الشهوة، فلاحظ.

(٢٢٠) تحقيق الكلام: انه قد تقرر في محله بان المنكر من وافق قوله الاصل و المدعى من مخالفه. و هل المراد بالاصل هو الأصل الجارى في مصب الدعوى أو كان أثره مصبها. أو المراد به ما يعم ذلك و ما كانت نتيجته مع مصب الدعوى واحدة و إن كان أجنبياً عنه؟ فمثلاً- في الفرض المذكور اذا جرى الاصل في نفى العقد بالمرء كانت نتيجته مع دعوى الفساد واحدة و ان كان غير مرتبط بنفس الدعوى إذ مدارها صحة العقد و فساده لا عدم العقد. و الذى ثبت في محله أيضا هو الأول و ان الأصل لا بد و ان يرتبط بمصب الدعوى إما بنفس حجراه أو أثره. و مصب الدعوى فيما نحن فيه هو ترتب الاثر على العقد الواقع و عدمه. و

(١)- وسائل الشيعه، ج ٩/ باب ٢٠: من ابواب كفارات الاستمتاع.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٣١

.....

عليه فتشخيص المنكر منهما من المدعى يتوقف على بيان ما يحتمل جريانه من الأصول المتعلقة بالدعوى. فنقول: ما يقتضى الصحة فيما نحن فيه من الاصول اثنان:

الأول: أصالة الصحة في العقود، فانها تجرى في كل عقد شك في صحته و فساده و لو كان منشؤه الشك في تحقق بعض اركان العقد- كما قيل- فضلاً عما كان منشؤه الشك في تحقق شرائط الصحة، كما فيما نحن فيه.

الثانى: أصالة عدم تحقق الاحرام الى حين العقد، فانه يفيد نفى المانع عن صحة العقد فيرتب عليه أثره.

و قد استشكل صاحب المدارك «١» في جريان أصالة الصحة في المقام مطلقاً بدعوى أنها تختص بحال العلم، أما مع الجهل بالحكم فلا مجال لها.

و ناقشه في «الجواهر (٢)» بقوله: «و فيه: ان أصل الصحة في العقد و نحوه لا- يعتبر فيه العلم لاطلاقاً دليلاً. نعم، اصل عدم وقوع المعصية من المسلم يعتبر فيه العلم و هو غير أصالة الصحة التي هي بمعنى ترتب الاثر كما هو واضح».

و للتأمل فيما أفاده قدس سرّه مجال واسع، إذ دليل أصالة الصحة ليس لفظياً كى يتمسك بإطلاقه، بل هو لئبى و هو بناء العقلاء- كما حققنا ذلك في محله-، و مع الشك في شموله لحالتي العلم و الجهل يقتصر فيه على القدر المتيقن و هو صورة العلم، فالتمسك بأصالة الصحة مطلقاً فيه توقف، بل منع لمنع قيام السيرة عليها في صورة الجهل.

و أما الاصل الآخر: فان كان الاحرام مجهول التاريخ و العقد معلومه و قلنا

(١)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣١٥، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٠٩، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٣٢

.....

بجريان الاصل فى مجهول التاريخ كان الاصل المزبور جاريا. و هكذا إذا كان الاحرام معلوم التاريخ و العقد مجهوله و قلنا بجريان الاصل فيه. و إلا امتنع جريان الأصل.

و اذا كانا معا مجهولى التاريخ لم يجر الأصل أيضا بناء على كون المانع من جريان الأصل فى مجهولى التاريخ هو عدم شمول دليل «لا تنقض» لهما- كما عليه صاحب الكفاية «١»- و أما بناء على كون المانع هو التعارض، كما عليه الشيخ قدس سره «٢»، كان الاصل المزبور جاريا لعدم جريان أصالة عدم العقد إلى حين الاحرام لانه بنفسه لا يثبت الفساد المدعى، لانه ينفى العقد لا صحته و قد عرفت عدم تأثيره فيما نحن فيه. و بلحاظ ملازمته لوقوع العقد فى حال الاحرام أصل مثبت، فلا ينفع فى اثبات الأثر المطلوب. فلاحظ. هذا تحقيق الكلام بالنسبة الى الاصلين، فاذا امتنع جريانهما فى مورد كان الأصل فى جانب مدعى الفساد فيكون منكرا لجريان أصالة عدم ترتب الاثر على العقد.

و أما اجراء أصالة عدم العقد إلى حين الاحرام المقتضية للفساد- فلا تصل النوبة إلى أصالة الفساد لعدم جريان الأصل الحكى مع جريان الأصل الموضوعى-، فقد عرفت ما فيه. و مثلها أصالة عدم العقد فى حال الاحلال فلاحظ. هذا تحقيق الكلام فى المقام و به يتضح بعد بعض كلمات الاعلام عن المقام و تحقيقه فتدبر جيدا.

(١)- الخراسانى، المحقق محمد كاظم: كفاية الاصول، ج ٢: ص ٤٢١، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢)- الانصارى، المحقق الشيخ مرتضى: فرائد الاصول، ص ٣٨٨، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٣٣

لكن ان كان المنكر المرأة، كان لها نصف المهر، لاعترافه بما يمنع من الوطاء، و لو قيل: لها المهر كله كان حسنا (٢٢١).

(٢٢١) حكى القول بتنصيف «١» المهر عن الشيخ رحمه الله «٢» و ذكر فى توجيه امران:

أحدهما: ما فى المتن من ان اقرار الرجل بعدم الزوجية مانع له من الوطاء و اذا امتنع الوطاء كان للمرأة نصف المهر، فهو كما لو طلقها قبل الدخول.

و الآخر: ان العقد انما يملك نصف المهر و النصف الآخر انما يملك بالدخول أو الموت و كلاهما منتف حسب الفرض. و لكن كلا الوجهين ممنوعان:

أما الأول: فلانه لم يثبت كون استحقاق نصف المهر فى صورة الطلاق قبل الدخول لأجل انه مانع عن الوطاء كى يسرى هذا الحكم الى كل مانع، بل يحتمل أن يكون ذلك لخصوصية الطلاق، فما ذكر قياس باطل، هذا مع انه قياس مع الفارق.

و أما الثانى: فلان المهر يملك بالعقد جميعه لتحقيق الزوجية به و سقوط النصف فى باب الطلاق قبل الدخول لدليل خاص و لولاه لم يلتزم به. و لأجل ذلك كان المتعين ما استحسسه الماتن من استحقاق جميع المهر.

و لعل مراد الشيخ قدس سره ما ذكره فى «الجواهر «٣»» من قوله: «بل ربما احتمل

(١)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣١١، الطبعة الاولى.

(٢)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ١: ص ٣١٨، الطبعة الأولى.

(٣)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣١١، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٣٤

.....

كون مراد الشيخ النصف بعد الطلاق و اطلق بناء على الغالب من اختيار الزوج ذلك تخلصا من غرامه الجميع»، و ان كان غير ظاهر من كلامه المحكى، و على كل فهو احتمال حسن، إذ لا داعى للعاقل أن لا يطلق رجاء مع انكاره الزوجية، و يخسر جميع المهر. إلحاق: اذا حكم الحاكم بصحة العقد أو بفساده ثبت ذلك ظاهرا بمعنى ان الحكم الواقعى لا يتغير بحكم الحاكم و لزم على كل من الطرفين العمل بما يعلمه فيما بينه و بين الله تعالى.

و هذا أمر لا اشكال فيه. انما الاشكال فيما ذكره صاحب المسالك «١» من ان للزوج - اذا كان مدعيا للفساد و حكم بصحة العقد - التزويج باختها و خامسة بحسب الظاهر، لانها كالأجنبية بحسب دعواه. و علله بانها جمع بين الحقيين و عمل فى كل سبب بمقتضاه حيث يمكن.

و ناقشه فى «المدارك (٢)» بقوله: «أقول: ان اثبات هذه الاحكام مشكل جدا للتضاد خصوصا جواز تزويجه باختها مع دعواه الفساد، إذ اللازم منه جواز تزويجها بغيره إذا ادعت ذلك و هو معلوم البطلان». ثم قال: «و الذى يقتضيه النظر أنه متى حكم بصحة العقد شرعا ترتبت عليه لوازمه فيكون لها المطالبة بحقوق الزوجية ظاهرا و إن ادعت الفساد و لا يجوز له التزوج باختها و ان ادعى ذلك، لحكم الشارع بصحة العقد ظاهرا. و أما فى نفس الأمر فيكلف كل منهما بحسب ما يعلمه من حاله لكن لو وقع منهما أو من احدهما حكم مخالف لما ثبت فى الظاهر و جب الحكم ببطلانه كذلك».

(١)- الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ٢: ص ٢٥٠، ط مؤسسة المعارف.

(٢)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣١٧، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٣٥

[الثانى: اذا وكل فى حال احرامه فأوقع]

الثانى:

اذا وكل فى حال احرامه فأوقع (٢٢٢).

و استجوده فى «الجواهر (١)» لكن قال: «إلا قوله: فيجوز لها المطالبة ... الخ.

ضرورة كونه منافيا لاقرارها الذى هو ماض عليها بالنسبة الى حقها و غير ماض فى حق الغير ...».

و تحقيق الكلام بنحو يعلم الحق من هذه الكلمات و غيرها: ان حكم الحاكم - كما عرفت - انما يتكفل اثبات ما حكم به فى مرحلة الظاهر من دون تغيير الواقع فترتب عليه آثار الواقع ظاهرا، فاذا حكم بصحة العقد ظاهرا امتنع ترتيب ما ينافيه بحسب الظاهر.

نعم، من أقر بالفساد يؤخذ باقراره فى الحقوق الراجعة إليه لنفوذه على نفسه، فليس له حق المطالبة بحقه مع امتناع الطرف الآخر، لكن الاقرار انما يرفع الحق الثابت له و لا ينفى الحكم الشرعى المترتب على الصحة، فله ترتيبه و لو أقر بالفساد، فللزواج المقر بالفساد و طء الزوجة ظاهرا و بحسب حكم الحاكم بصحة العقد لكن ليس له المطالبة بالتمكين مع امتناع الزوجة لان التمكين حق و جواز الوطء حكم شرعى، فلا يثبت الأول بمقتضى اقراره و يثبت الثانى، إذ الاحكام لا ترتفع بالاقرار و على هذا فقس فتدبر، جيدا.

(٢٢٢) تحقيق الكلام في الوكالة على العقد: ان الوكالة:

تارة: تكون في حال الاحرام على العقد في حاله.

(١)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣١٤، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٣٦

فان كان قبل احلال الموكل بطل، و ان كان بعده صحّ، و يجوز مراجعته المطلقة الرجعية (٢٢٣).

و أخرى: تكون في حال الاحرام على العقد بعده.

و ثالثة: تكون في حال الاحلال على العقد بلا تقييد له في حال معين.

و لا اشكال في بطلان العقد في الصورة الاولى لصدق الترويج معه و نسبته الى المحرم، فتشمله النصوص.

و أما الصورة الثانية، فقد عرفت انه لا وجه للتشكيك في صحة الوكالة، إذ لا يعتبر فيها إلا القدرة على الموكل عليه في حينه، كما لا

يصدق عليها الترويج ما لم يقع العقد. و لو تنزلنا و قلنا ببطلان الوكالة بلحاظ اعتبار القدرة على متعلقها في حينها لا في حينه، فلا نقول

ببطلان العقد لو وقع في حال الاحلال، لانه وقع عن إذن الزوج، و لم يثبت سوى بطلان الوكالة دون الإذن.

و أما الصورة الثالثة، فالاشكال فيها لو أوقع الوكيل العقد في حال إحرام الموكل. و قد حكم ببطلان الزواج باعتبار استناده الى

الموكل و هو محرم فيبطل.

و لكن تنظر صاحب المدارك «١» في استفادة ذلك من الأخبار.

و لم نعرف الوجه في تنظره بعد اطلاق الأخبار و انطباق الترويج على المورد، فالحق ما ذهب إليه الأصحاب من البطلان.

(٢٢٣) قد يستشكل فيه بانه في حكم الزواج. و لكن لا وجه له، إذ المراجعة ليست ابتداء نكاح، إذ المطلقة الرجعية زوجة و لكن لا

يترتب عليها جميع

(١)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣١٧، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٣٧

و شراء الاماء في حال الاحرام (٢٢٤).

الآثار. و متعلق النهى هو الترويج، فلا يشمل المراجعة.

(٢٢٤) إذ لا يصدق عليه الترويج الذى هو العنوان المحرم مضافا الى وجود النص الصحيح الدال على الجواز و هو رواية سعد بن سعد

الأشعري القمى، عن أبى الحسن الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن المحرم يشتري الجوارى و يبيعهها قال:

نعم، «١».

و لا فرق بين الشراء بقصد التجارة- كما هو واضح- او بقصد الخدمة أو بقصد التسرى.

و ذهب صاحب المسالك «٢» الى حرمة الشراء بقصد المباشرة حال الاحرام.

و استشكل فيه فى «المدارك «٣» بانه غير منهي عنه بعنوانه، و ليس مقدمة توليدية للمباشرة، كى يحرم بحرمة المباشرة.

و هو على حق فى مناقشته، و نظيره بيع العنب ممن يعلم أنه يعمله خمرا الذى ورد النص بجوازه.

تذليل: لا- يخفى ان بعض موارد الاستمتاع المحرم كالتقبيل و النظر موضوعهما الرجل بنحو لا يمكن إلغاء خصوصية الذكورة من

الدليل و حمله على مطلق المكلف، إذ مثل قوله «رجل قبل امرأته او نظر إلى امرأته» غير قابل

- (١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ١٦: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.
 (٢)- الشهيد الثاني، زين الدين: مسالك الافهام، ج ٢: ص ٢٥٢، ط مؤسسة المعارف.
 (٣)- العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣١٨، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
 المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٣٨

[٣- و الطيب على العموم ما خلا خلوق الكعبة]

٣- و الطيب على العموم (٢٢٥) ما خلا- خلوق الكعبة، و لو فى الطعام. و لو اضطر الى اكل ما فيه طيب، أو لمس الطيب، قبض على أنفه. و قيل: انما يحرم المسك و العنبر و الزعفران و العود و الكافور و الورد، و قد يقتصر بعض على أربع: المسك، و العنبر، و الزعفران و الورد، و الأول أظهر.

للتجريد المطرد فى النصوص، و ليس هو مثل قوله «رجل عمل كذا...».

و مقتضى ما ذكرنا هو اختصاص الحكم المزبور بالرجل. لكن الاستفادة من هذه النصوص ان هذه الاحكام بلحاظ حالة الاحرام ليس إلاً، كما انه يستفاد العموم من الدعاء الوارد فى حال الاحرام و هو «أحرم لك بشرى...» فانه لا اختصاص له بالذكر دون الانثى و هو لا يتناسب مع المرأة إلا اذا حرمت عليها هذه الأمور. فلاحظ.

(٢٢٥) لا اشكال فى حرمة الطيب فى الجملة نفاً و فتوى. و انما الاشكال فى ان المحرم هو مطلق الطيب أو بعض انواعه؟

و من ذهب الى تخصيصه ببعض انواعه اختلفوا، فمن ذهب الى تحريم المسك و العنبر و الزعفران و الورد. و من ذهب الى تحريم هذه و زيادة العود و الكافور. و النصوص على طائفتين:

إحداهما: ما ظاهره تحريم الطيب بقول مطلق، كرواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «لا تمس شيئاً من الطيب و لا من الدهن فى احرامك و اتق الطيب فى طعامك و أمسك على أنفك من الرائحة الطيبة و لا تمسك عليه من

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٣٩

.....

الرائحة المنتنة فانه لا ينبغى للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة «١».

و الأخرى: ما يدل على حصر الطيب المحرم فى انواع معينة و هى مختلفة فى تعيين الانواع على قسمين:

أحدهما: ما يدل على حصره «٢» فى المسك و العنبر و الورد و الزعفران و هو رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد الله عليه السلام- فى حديث:- «... و انما يحرم عليك من الطيب أربعة اشياء المسك و العنبر و الورد و الزعفران ... «٣».

و الآخر: ما يدل على حصره فى المسك و العنبر و الزعفران و العود و هو رواية ابن أبى يعفور، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «الطيب المسك و العنبر و الزعفران و العود «٤».

و قد ذهب صاحب المدارك «٥» الى أن مقتضى الجمع بين هاتين الروايتين حصر المحرم من الطيب فى ثلاثه و هو ما اتفقتا عليه، و بعد ذلك قال: «و المسألة قوية الاشكال و الاحتياط للدين يقتضى تحريم الطيب لجميع انواعه».

أقول: مقتضى الجمع بين النصين هو الحكم بلزوم الاجتناب عن الخمسة.

بيان ذلك: ان النص:

تارة: يفهم منه أنه يتكفل بيان أمرين:
أحدهما: بيان انحصار الطيب في أربعة أنواع.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ١٨: من ابواب تروك الاحرام، ح ٥.

(٢) - أقول: تقدم منه دام ظلله الاشكال في استفادة الهد من الرواية، فكيف استدل به أخيراً.
(المقرر)

(٣) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ١٨: من ابواب تروك الاحرام، ح ٨.

(٤) - المصدر، ح ١٥.

(٥) - العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٢٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٤٠

.....

و الآخر: بيان المقصود بالاربعه.

و أخرى: يفهم منه بيان أمر واحد و هو حصر الطيب في الانواع المذكور فيه.

فعلى الاول: يكون الاختلاف بينهما في مرحلة التطبيق و إلا- فهما متفقان على حرمة أربعة أنواع، و مقتضاه حصول العلم الاجمالي بحرمة أحد الامرین إما الورس أو العود، و الاحتياط يقتضى بتركهما معاً.

و على الثانى: يكون لكل منهما مفهوم ينفي حرمة غير الامور المذكورة و هو مفهوم الحصر فيه، فتتحقق المعارضة بين منطوق كل منهما و مفهوم الأخرى. و مقتضى الجمع هو تقييد اطلاق المفهوم بالمنطوق، و نتيجة ذلك حرمة الخمسة.

ثم انه اذا ثبتت حرمة الكافور على المحرم لورود النص في حرمة بالنسبة الى الميت في حال احرامه، فتثبت حرمة للحى بطريق أولى، كان ذلك موجبا لرفع اليد عن اطلاق المفهوم بالنسبة إليه و نتيجته ثبوت حرمة مجموع الستة.

هذا و لكن الانصاف: ان رواية ابن أبي يعفور لا- ظهور لها في الحصر كى يستفاد منها نفى حرمة غير الاربعه المذكورة، بل من المحتمل قويا أن ذكرها من باب بيان بعض مصاديق الطيب و أظهر افراده.

و أما رواية معاوية بن عمار، فهى و ان كانت ظاهرة في الحصر لكنها ظاهرة في ثبوت الحكم للاربعه بما هى أربعة و هو يتنافى مع ما دل على حرمة الكافور لان فيه الغاء خصوصية الأربعة، و بما ان ثبوت الحكم فيه قطعى تعين رفع اليد عن ظهور لفظ «أربعة» فى كونها دخيلة فى موضوع الحكم، و معه لا يبقى للرواية مفهوم يتنافى مع حرمة الطيب بقول مطلق، و يوجب تخصيصه، فتبقى المطلقات على حالها، و يتعين الالتزام بحرمة الطيب مطلقاً.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٤١

.....

ثم ان ما يستفاد من النصوص فى تحريم الطيب هو تحريم إمساسه بالبدن أو بالثياب، و تحريم أكله، و تحريم شمه. و قد جمعتها رواية معاوية بن عمار المتقدمة بناء على ان المراد من المس التطيب ليعم من الثياب و البدن.

و الظاهر ان المحرم من الشم مطلق افراده لا خصوص الاستشمام، كما هو ظاهر الأمر بامساك الأنف و النهى عن التلذذ بالرائحة الطيبة الوارد فى النصوص.

و ظاهر حكاية إمساك الامام عليه السلام أنفه من الطيب حين نشر بين يديه لينظر إليه، كما وردت به رواية محمد بن اسماعيل «١».

و قد أستثنى من الطيب خلوق الكعبة، فقد وردت النصوص فى جواز كونه على الثياب و ابقائه، كرواية عبد الله بن سنان، قال: سألت

أبا عبد الله عليه السلام عن خلق الكعبة يصيب ثوب المحرم، قال: «لا بأس ولا يغسله فانه طهور» (٢). وغيرها من النصوص. وهي وان كان موضوعها ما عرفت من عدم وجوب غسله كسائر أنواع الطيب لكنها تدل على جواز شمه باعتبار الملازمة عادة بين بقائه على الثوب وشمه.

ثم انه لا يعرف المراد من لفظ: «الطهور».

وقد فسره في «المستند» (٣): بان المراد به أنه طاهر دفعا لتوهم وجوب غسله لنجاسته.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ١٨: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٢) - المصدر / باب ٢١: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٣) - النراقي، المولى احمد: مستند الشيعة، ج ١١: ص ٣٧٥، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٤٢

.....

ولكن هذا المعنى بعيد جدا، لعدم ورود هذا الاحتمال بالنسبة الى الكعبة.

مضافا الى كون المناسب هو التعبير بانه طاهر لا طهور الذي هو بمعنى المطهر.

وحمله في «الجواهر» (١) على كونه المنظور فيه الطهور المأمور به في الآية الكريمة و هي قوله تعالى: وَطَهَّرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ ... (٢). و ان الطهور الذي أمر الله به لا يجتنب عنه.

وهو معنى لا بأس به، لكنه لا دليل عليه.

وعلى كل حال، فعدم فهم المراد منه لا- ينافي ما نحن بصدده من استظهار جواز خلق الكعبة للمحرم من النص. كما أنه ورد في

بعض «٣» النصوص استثناء خلق القبر أيضا. ولا يعرف المراد به إذ لم يعهد وجود قبر يطل بالخلق يبتلى به المحرم.

ثم ان المراد بالخلق - كما قيل «٤» - من الطيب مائع فيه صفرة. وقيل «٥»: انه اخلاط خاصة فيها الزعفران.

وبالجملة، فالمستثنى نوع معين لا مطلق الطيب، فيحرم على المحرم غيره من انواع الطيب اذا طليت به الكعبة. نعم، يستفاد جواز شم

غيره من فحوى ما دل على جواز شم الريح الطيبة بين الصفا و المروة و هو رواية هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«سمعتة يقول لا بأس بالريح الطيبة فيما بين الصفا و المروة من

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٢٢، الطبعة الاولى.

(٢) - سورة البقرة، الآية: ١٢٥.

(٣) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٢١: من ابواب التروك الاحرام، ح ٣.

(٤) - الشرتوني، سعيد: اقرب الموارد، ج ١: ص ٢٩٧، الطبعة الاولى.

(٥) - الشهيد الثاني، زين الدين: مسالك الافهام، ج ٢: ص ٢٥٣، ط مؤسسة المعارف.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٤٣

.....

ريح العطارين ولا يمسك على أنفه «١»، فانه اذا جاز ذلك في السعي فجوازه في الطواف بالنسبة إلى الكعبة بطريق أولى، مضافا الى

غلبة العسر في التوقى عن شم طيب الكعبة. و ما قيل من أن إمساك الأنف يتنافى مع احترام البيت و مكانته الروحية. فتدبر.

فروع الأول:

في النبات الطيب، و موضوع البحث ما لا يعدّ منه طيباً في نفسه و إلا دخل في عنوان الطيب فيحرم، كالزعفران. و قد قيل انه على أقسام متعددة: فمنها: ما ينبت لرائحته و يتخذ منه الطيب، كالورد و الياسمين و نحوهما. و منها: ما لا ينبت للطيب و لا يتخذ منه الطيب، كالفواكه مثل التفاح و السفرجل و الأترج و الشيح و القيصوم و الإذخر. و منها: ما ينبت للطيب و لا يتخذ منه الطيب، كالريحان الفارسي و النرجس. كما أن بعضها لا ينبت للطيب و لكن يتخذ منه الطيب، كالقدّاح. و قد وقع الكلام في حكم كل منها، و قد عرفت ان محل البحث ما لا يعدّ منها طيباً و هو نبت، و جهة البحث هو حرمة شمّ مثل هذا النبات بأقسامه و عدم حرمة.

و منشأ الاشكال هو ان المحرّم إذا كان الطيب بعنوانه لا غير لم يدخل هذا

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٢١: من ابواب التروك الاحرام، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٤٤

.....

النحو من النبات في موضوع الحرمة، لعدم صدق الطيب عليه. و ان أخذ في موضوع التحريم شمّ الرائحة الطيبة، كان شمّ النبات الطيب الرائحة محرّماً مطلقاً.

و الذي يظهر من بعض النصوص حرمة شمّ الرائحة الطيبة بإطلاقه، ك:

رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: «لا- تمس شيئاً من الطيب و لا من الدهن في احرامك و اتق الطيب في طعامك و أمسك على أنفك من الرائحة الطيبة و لا تمسك عليه من الرائحة المنتنة فإنه لا ينبغي للمحرّم ان يتلذذ بريح طيبة» (١). و مثلها روايته الاخرى، فان قوله عليه السّلام و أمسك على أنفك ... ظاهر في لزوم الامساك من مطلق الرائحة الطيبة و بركة ظهوره في الوجوب يحمل التعليل على التحريم، لعدم ظهور «لا ينبغي» في نفسه في التحريم، بل هو ظاهر في مطلق المرجوحية. و رواية حريز- عن أخبره- عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: «لا يمس المحرّم شيئاً من الطيب و لا الريحان و لا يتلذذ به و لا بريح طيبة ...» (٢).

لكن لا يمكن الالتزام بظهور مثل رواية معاوية في حرمة شمّ مطلق الرائحة الطيبة لوجه:

الأول: ظهور روايته الاخرى في حصر المحرّم في اشياء معدودة و هي رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: «لا تمس شيئاً من الطيب و أنت محرّم و لا من الدهن، و أمسك على أنفك من الريح الطيبة و لا تمسك عليها من الريح المنتنة فإنه لا ينبغي للمحرّم ان يتلذذ بريح طيبة و اتق الطيب في زادك فمن ابتلى بشيء

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ١٨: من ابواب تروك الاحرام، ح ٥.

(٢)- المصدر، ح ٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٤٥

.....

من ذلك فليعد غسله و ليتصدق بصدقة بقدر ما صنع، و انما يحرم عليك من الطيب أربعة اشياء المسك و العنبر و الورد و الزعفران غير أنه يكره للمحرّم الادهان الطيبة إلا المضطر الى الزيت أو شبهه يتداوى به» (١).

فان صدر هذه الرواية كغيرها دالّ على حرمة شمّ مطلق الرائحة الطيبة، لكن ذيلها ظاهر في الحصر في اشياء معينة، فيدل على حرمة

غيرها بضميمة استفادة كون الموضوع في صدرها هو الرائحة الطيبة «٢».

الثاني: أن هذه النصوص ليست مسوقة لبيان وجوب الامساك عن الشّم كي يتمسك بإطلاقها، بل هي مسوقة لبيان وجود الفرق بين الرائحة الطيبة و المنتنة و انهما ليسا بحكم واحد بل يجب الامساك عن الطيبة دون المنتنة.

و عليه، فهي في مقام بيان أصل الوجوب، فلا اطلاق لها يشمل مطلق موارد الرائحة الطيبة.

الثالث: ما دلّ على حلية شّم الإذخر و نحوه مما له رائحة طيبة، ك:

رواية معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: «لا بأس ان تشّم الإذخر و القيصوم و الخزامى و الشيخ و اشباهه و أنت محرم» (٣).

و ما دل على جواز أكل الأترج معللا بانه ليس من الطيب بضميمة ملازمة

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ١٨: من ابواب تروك الاحرام، ح ٨.

(٢)- و ليس الموضوع متعددا و هو الطيب و الدهن و الرائحة الطيبة كي يقال بان الحصر بالإضافة الى افراد الطيب فلا يرتبط بالرائحة الطيبة. و الوجه في استفادة وحدة الموضوع هو تعدده في الرواية الكاشف عن عدم خصوصية في كل منها مع أن استدراك الادهان كاشف عن أخذ الطيب بالمعنى الاعم، فتأمل.

(٣)- وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٢٥: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٤٦

.....

الأكل للشّم عادة فيدل على جواز الشّم لانه ليس من الطيب «١»، كرواية عمار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: «سألته عن المحرم يأكل الأترج؟ قال: نعم، قلت: له رائحة طيبة، قال: الأترج طعام ليس هو من الطيب «٢».

فان وجود هذه النصوص يوجب رفع اليد عن ظهور تلك النصوص الظاهرة في التحريم و حملها على الرجحان. فلاحظ جيدا و تدبر.

الثاني:

هل يحرم الامساك عن الرائحة المنتنة، أو لا؟

قد يقال بوجوبها- كما حكى عن الشهيد في «الدروس «٣»- استنادا الى ظهور النصوص المتقدمة في الحرمة لانها ظاهر النهي.

و لكن المتجه عدم دلالة تلك النصوص على التحريم، لعدم ورودها في مقام بيان الحكم ابتداء، بل في مقام توهم الحضر و تخيل وجوب الامساك عن مطلق الرائحة طيبة كانت أو منتنة.

هذا مضافا الى ظهور التعليل الوارد في ذيل تلك النصوص و هو قوله عليه السّلام:

«فانه لا ينبغي للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة» فيما ذهبنا إليه. و ذلك لأنه إما تعليل لمجموع الحكمين و التفرقة بين الموردتين أو تعليل للحكم الأخير و هو عدم

(١)- فهو معارض بما دل على جواز أكله و وجوب امساك الانف عن الشّم، فلعل التعليل بانه ليس بطيب بلحاظ جواز الأكل لحرمة أكل الطيب لا بلحاظ مطلق احكام الطيب. فتدبر جيدا و لا تغفل. (المقرر)

قمي، سيد محمد حسيني روحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسه الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلي)،

طهران - إيران، اول، ١٤١٩ ه ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ٢، ص: ١٤٦

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٢٦: من ابواب تروك الاحرام، ح ٢.

(٣)- الشهيد الاول، محمد بن مكي: الدروس الشرعية، ج ١: ص ٣٧٤، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٤٧

.....

الامساك عن الريح المنتنة.

ولا معنى لكونه تعليلا لأحد الامرين إلا- أن يراد به بيان جهة اختصاص الوجوب في مورد دون آخر، إذ لا يصلح علة لتحريم

الامساك عن الريح المنتنة كما لا يخفى، و معه يكون الكلام ظاهرا في نفى الوجوب لا غير.

و احتمال انه تعليل للحكم الأول فقط و هو وجوب الامساك عن الريح الطيبة بعيد عن ظاهر الكلام و أساليبه، فلاحظ.

و عليه، فلا دليل «١» لدينا على التحريم، فالوجه هو الجواز تحكيما للأصل.

الثالث:

قد مرّ النهي عن مس الطيب في بعض النصوص، و قد ورد في بعض آخر «٢» جواز غسل الطيب أو مسحه عن ثوبه بيده، ك:

رواية ابن أبي عمير عن بعض اصحابنا عن أحدهما عليه السلام: «في محرم أصابه طيب فقال: لا بأس ان يمسه بيده أو يغسله».

و روايته الأخرى عن بعض اصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام «في المحرم يصيب ثوبه الطيب قال: لا بأس بان يغسله بيد نفسه».

و قد وقع الكلام في علاج هذه المعارضة بين الطائفتين.

(١)- ورد هذا الحكم في بعض الروايات الخالية عن التعليل، كرواية ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المحرم إذا مرّ على

جيفة فلا يمسه على أنفه. (وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٢٤: من ابواب تروك الاحرام، ح ٣)، الا أن يدعى قرينة التعليل على الحكم

في هذه الرواية.

و فيه ان التعليل كما عرفت ينفي الظهور في التحريم لا انه يعين الظهور في الكراهة في التعيين. فتأمل.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٢٢: من ابواب تروك الاحرام، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٤٨

.....

فذهب صاحب الجواهر «١»: الى عدم نهوض هذه النصوص لرفع اليد و للتصرف في النصوص الدالة على التحريم بقول مطلق قال: «و

يمكن حملها على حال الضرورة». و استقر ما في «الدروس «٢» من لزوم أمر الحلال بغسله أو غسله بآله.

و التحقيق: انه لا- معارضة بين الطائفتين، و ذلك لان المراد من المس ليس معناه اللغوي، بل المراد استعمال الطيب فيما اعد له و هو

التطيب، فهو نظير قوله تعالى: «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ» * «٣» كناية عن التصرف بالمال، و نظير ما يقال:

«لم أضع يدي في الأكل» كناية عن عدم الأكل. فالمس هاهنا كناية عن التطيب فلا معارضة بينها و بين النصوص المذكورة كما لا

يخفى.

و لو أبيت عن ظهور المس في نفسه فيما ذكرنا، فنفس النصوص المذكورة قرينة على كون المراد به ذلك.

و بذلك ترتفع المعارضة و لا تصل النوبة الى طرحها أو نحوه. بهذا البيان يستفاد حرمة جعل الطيب على الثياب من النهي عن المس.

فلاحظ و التفت.

الرابع:

إذا كان عنده ماء و دار أمر صرفه بين غسل الطيب الذى أصاب ثوبه به و بين صرفه فى الطهارة، كالغسل بان لم يكن كافيا إلا فى أحدهما.

(١)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٢٣، الطبعة الأولى.

(٢)- الشهيد الاول، محمد بن مكى: الدروس الشرعية، ج ١: ص ٣٧٤، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(٣)- سورة الانعام، ٦: ١٥٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٤٩

.....

فقد ذهب فى «المدارك (١)»: ابتداء الى صرفه فى غسل الثوب و يتيمم للطهارة لان للطهارة المائية بدلا و لا بدل للغسل الواجب.

و ذهب فى «الدروس (٢)»- كما حكى عنه فى الجواهر- الى تقديم الغسل على الطهارة الحديثة و الخبيث مع أنه لا بدل للطهارة الخبيث.

و احتمل فى «المدارك (٣)»- أخيرا- تقديم الطهارة لان وجوبها قطعى و وجوب الازالة فى هذه الحال مشكوك لاحتمال استثنائه للضرورة، كما فى خلوق الكعبة و طيب العطارين فى المسعى.

و فى «الجواهر (٤)»: بعد ان نقل ما عرفت قال: «و لا يخفى عليك ما فى ذلك كله و المتجه التخيير».

أقول: لا نعرف ما ينظر إليه صاحب الجواهر فى تنظره، لكن التحقيق موافقته فى المدعى.

و ذلك: لما تقرر فى موارد التزاحم من أن أحد المتراحمين اذا كان مشروطا بالقدرة الشرعية دون الآخر قدّم المطلق على المشروط و إذا كانا معا مقيدين بالقدرة شرعا قدّم الأهم لو كان و إلا فالتخيير.

و أما عدم وجود البدل لاحدهما فهو و ان ذكر من المرجحات لكن حققنا عدمه ما لم يرجع الى أخذ القدرة شرعا و عدمه «٥».

(١)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٢٦، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢)- الشهيد الاول، محمد بن مكى: الدروس الشرعية، ج ١: ص ٣٧٤، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(٣)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٢٦، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٤)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٣٢، الطبعة الأولى.

(٥)- الحكيم، السيد عبد الصاحب: منتقى الاصول، ج ٣: ص ٤٧، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٥٠

[٤- و لبس المخيط للرجال]

٤- و لبس المخيط للرجال (٢٢٦).

إذا عرفت ذلك، فنقول: لا اشكال فى تقييد وجوب الطهارة المائية الحديثة بالقدرة شرعا. أما إزالة الطيب، فالذى يظهر من تجويز

خلوق الكعبة و الطيب فى المسعى جوازه فى مورد الاضطرار للعلم بعدم خصوصية لطيب المسعى و انما الملاك الاضطرار.

و عليه، فهو مقيد بالقدرة أيضا، و لم يثبت لدينا وجه لأهمية أحدهما من الآخر و لا احتمال، فالمتجه هو التخيير.

و أما الطهارة الخبيث فى الصلاة، فهى مقيدة بالقدرة شرعا أيضا بمقتضى دليل «١»: الصلاة لا تسقط بحال، فيتعين القول بالتخيير بينهما

أيضا.

هذا تمام الكلام في الطيب و فروعه. و هناك فروع أخرى أهملنا ذكرها لوضوح الحكم فيها و دليبه.

(٢٢٦) الذي ورد في النصوص تحريم لبس أمور خاصة «٢»، كالثوب ذى الازرار و القميص و السراويل و القباء. و أما لبس المخيط بعنوانه فلم يرد في رواية.

و قد حكى عن الشهيد في «الدروس «٣» الاعتراف بذلك. و لم ينقل عن

(١)- لم نعثر على رواية بهذا المضمون و الّذى وجدت رواية زرارة ... و لا تدع الصلاة على حال ...- وسائل الشيعة/ باب ١: من ابواب الاستحاضة، ح ٥.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٣٥ و ٤٤ و ٤٥: من ابواب تروك الاحرام.

(٣)- الشهيد الاول، محمد بن مكى: الدروس الشرعية، ج ١: ص ٤٨٥، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٥١

.....

أحد العثور على رواية تدل على تحريم المخيط بقول مطلق.

و قد قال صاحب الوسائل رحمه الله «١»: «و قد نقل عن جماعة الاجماع على تحريم لبس المخيط للمحرم و الاحاديث غير صريحة فيه لكنه أحوط».

و لا- يمكننا دعوى الغاء خصوصية هذه العناوين الواردة في النصوص و ان المناطق كونه مخيطا، إذ من المحتمل قويا أن المقصود بها عدم كون المحرم بوضع منظم مرتب في لباسه، كأيامه العادية، كما يشعر به الأمر بقلب القباء لو اضطر الى لبسه و تحليل الطيلسان بشرط عدم زره.

و ممّا يساعد على التشكيك في حرمة لبس المخيط بقول مطلق و لو قلت الخياطة اطلاق دليل اعتبار الرداء و الازرار، و ما ورد في تحليل الطيلسان بشرط عدم الزر، مع ان فيه خياطة، و هى - كما قيل - خياطة الازرار. و تجوز لبس القباء مقلوبا في حال الاضطرار- و ان كان الأخير قابلا للمنع في دلالة على جواز المخيط، فتأمل تعرف-.

و على أى حال، فيكفينا عدم الدليل على التحريم. و عليه فيجوز لبس مثل الهميان و «الفتق بند» على الأصل و لا- يكون من باب الخروج عن الحكم لأجل الضرورة، و هكذا يجوز لبس الرداء المشتمل على بعض الخياطة في حاشيته. و أما الملبد و المنسوج من دون خياطة فان كان بشكل الثوب أو القميص أو نحوه من العناوين الممنوعة شمله دليل المنع بلا حاجة الى تكلف الحاقه بالمخيط في الحكم، و قد نبه على ذلك في «المدارك «٢»».

هذا، و لكن الانصاف يقضى بالالتزام بتحريم المخيط بقول مطلق و ان لم

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩: ص ١١٥/ باب ٣٥: من ابواب تروك الاحرام.

(٢)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٣٠، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٥٢

و فى النساء خلاف، و الاظهر الجواز، اضطرارا و اختيارا (٢٢٧).

يكن فى النصوص له عين و لا أثر، و ذلك لاجماع المتقدمين عليه فان إجماعهم يكشف عن كون السيرة العملية فى زمن المعصوم

هو ترك لبس المخيط و الالتزام بذلك لأجل حرمة، و إلا- فلو ثبت جوازه عملا- مع عدم دليل على المنع امتنع تحقق مثل هذا الاجماع، فهذا الاجماع من الموارد التي يقطع بملازمته لرأى الامام عليه السلام. و يساعده ما ورد «١» فى السؤال عن الهميان و الجواب بحليته لحفظ المال لا فى نفسه، فان نفس توهم السائل الحرمة لأجل الخياطة يكفينا فى اسناد المدعى. هذا و لكن المتيقن من الاجماع هو ما اذا كانت هيئة اللباس متقومة بالخياطة لا ما اذا كانت فيه خياطة و لو فى ذبوله. فتدبر.

(٢٢٧) ادعى عليه الاجماع، و نسب الخلاف إلى قول شاذ للشيخ قدس سره «٢»، بل ادعى انه عدل عنه فى ظاهر كلامه، و تحقيق ذلك ليس بمهم لوجود النصوص الدالة على جواز ذلك للنساء، ك: رواية يعقوب بن شعيب، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: «المرأة تلبس القميص تزره عليها و تلبس الحرير و الخز و الديداج، فقال: نعم، لا بأس به ... «٣»». و رواية النضر بن سويد، عن أبى الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن المحرمة أى

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٤٧: من ابواب تروك الاحرام. لكن الظاهر كون السؤال لأجل توهم الحرمة من جهة حرمة الشد و العقد لا من جهة كونه مخيطا. (المقرر).
(٢)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: النهاية، ص ٢١٨، الطبعة الاولى.
(٣)- وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٣٣: من ابواب الاحرام، ح ١.
المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٥٣
.....

شئ تلبس من الثياب؟ قال: تلبس الثياب كلها إلا المصبوغة بالزعفران و الورس و لا تلبس القفازين - الحديث «١».
و رواية عيص بن القاسم، قال: قال ابو عبد الله عليه السلام: «المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير و القفازين - الحديث «٢»».

و رواية الحلبي: انه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة إذا أحرمت أ تلبس السراويل، قال: «نعم، انما تريد بذلك الستر «٣»». و بهذه النصوص يرفع اليد عما دل على حرمة المخيط مما تقدم. و أما دعوى عدم شموله فى نفسه للنساء. ففيه: ان بعض النصوص موضوعها «المحرم» و المراد به الجنس، و بعضها و إن كان الخطاب فيه للرجل لكنه كسائر الخطابات لا ظهور له فى خصوصية الرجل.

و بعد وجود النصوص المتقدمة لا تنفع دعوى الاجماع، إذ لا يحرز انه اجماع تعبدى.

و منه تعرف ما فى «الجواهر «٤»» من اتعاب نفسه الزكية فى إثبات الاجماع و نفي المخالف.

ثم إنه قد أستثنى القفازين من عموم الجواز للمرأة و لذلك قيل بحرمتها.

و قد توقف فى «المدارك» «٥» فى ظهور النص فى التحريم، فقال: «و لو لا

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٣٣: من ابواب الاحرام، ح ٢.

(٢)- المصدر، ح ٩.

(٣)- المصدر / باب ٥٠: من تروك الاحرام، ح ٢.

(٤) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٤٢، الطبعة الأولى.

(٥) - العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٣٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٥٤

.....

ذلك (يريد به ظهور دعوى الاجماع من المنتهى) لأمكن القول بالجواز و حمل النهى الوارد عن لبسهما على الكراهة كما فى الحرير». و قد نقل فى «الجواهر (١)» عن بعض متأخرى المتأخرين القول بالكراهة معللاً له بأن القفازين إما «٢» أن يكونا من جنس الثياب، فيدخلان تحت عموم جواز الثياب كلها أو يكونا من جنس الحلّى و هى محللة اللبس مطلقاً للمرأة المحرمة.

و أورد عليه: بان ما دلّ على تحريم القفازين خاص يخص ما دلّ على حلية الثياب او الحلّى بعمومه.

و قد تعرض فى «الرياض (٣)» إلى هذا القول و ردّه بنفس الردّ.

و أما دعوى الكراهة لاجل وجود ما عبّر عنه بالكراهة من النصوص «٤»، فردّها فى الجواهر، بان الكراهة فى النصوص غير الكراهة الاصطلاحية، بل هى أعم من الحرمة و الكراهة الاصطلاحية. هذا مع ضعف النص المزبور سندا.

أقول: يمكن أن يكون منظور الجواهر و الرياض فى بعض متأخرى المتأخرين هو صاحب المدارك.

و يمكننا توجيه القول بالكراهة بوجهين:

الأول: أن قوله عليه السّلام فى النصوص: «ما خلا القفازين» و نحوه يمكن ان لا يكون المقصود به الاستثناء من الحكم، بل المقصود به تقييد موضوع الحكم

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٤١، الطبعة الأولى.

(٢) - هذا التردد ناش من الاختلاف فى حقيقة القفازين قال فى القاموس: «... و كرمان شىء يعمل لليدين يحشى بقطن تلبسهما المرأة للبرد، و ضرب من الحلّى لليدين و الرجلين...».

(٣) - الطباطبائي، السيد على: رياض المسائل، ج ٦: ص ٣٠٥، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(٤) - وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٣٣: من ابواب الاحرام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٥٥

و اما الغلالة فجائزة للحائض اجماعاً (٢٢٨).

بالجواز، فيكون المستثنى مسكوتاً عنه. نعم، ظاهر التقييد ثبوت خصوصية للقيّد، و لكنها لا- تلازم تحريم القفازين، إذ يكفى فى الخصوصية كراهة القفازين و إباحة غيرهما.

الثانى: أن القفازين فى بعض النصوص - كرواية العيص - معطوف على الحرير، و الحرير يكره لبسه فى نظر صاحب المدارك «١» فلا يفيد الاستثناء تحريم القفازين، بل يتنفى ظهوره فى ذلك و كلام المدارك يشير الى ذلك فلاحظه. نعم، لا يمتنع إرادة التحريم واقعا و لكن لا دليل من الخارج عليها. فتأمل «٢».

(٢٢٨) يعنى: حتى ممن يرى عدم جواز لبس المخيط للمرأة.

و قد ورد النص فى جوازها و هو رواية عبد الله بن سنان، عن أبى عبد الله عليه السّلام، قال: «تلبس المحرمة الحائض تحت ثيابها غلالة» «٣». و الغلالة - كما فى «المدارك (٤)» - بكسر الغين ثوب رقيق يلبس تحت الثياب.

و مما يقرب إلى الذهن بملاحظة هذا النص حرمة لبس شىء مخيط للمرأة المحرمة تحت ثياب إحرامها و لزوم مباشرة ثوبى الاحرام

لجسدها و لذا تبه على جوازه لخصوص الحائض باعتبار احترازها به عن تنجيس ثيابها. إذ لو لا

- (١)- العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٣٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
 (٢)- قد يدعى دلالة رواية النضر على ذلك لعدم العطف، كما انه بها يرد الوجه الاول للنهي الصريح فيها عن لبسهما.
 (٣)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٥٢: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.
 (٤)- العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٣٣، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
 المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٥٦
 و يجوز لبس السراويل للرجل، اذا لم يجد إزارا (٢٢٩)، و كذا لبس طيلسان له ازرار، لكن لا يزره على نفسه (٢٣٠).
 التحريم مطلقا لم يتناسب تخصيص الحكم بالحائض لانه جائز لها و لغيرها. و بالجملة: ففي النص إشعار فيما ذكرنا. فتأمل.

- (٢٢٩) هذا مما لا خلاف فيه بين العلماء- كما في «المدارك (١)»- و يدل عليه النص، كرواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام- في حديث- قال: «و لا تلبس سراويل إلا أن لا يكون لك إزار ... (٢)».
 (٢٣٠) للنص، كرواية يعقوب بن شعيب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يلبس الطيلسان المزور، فقال: «نعم، و في كتاب علي عليه السلام لا تلبس طيلسانا حتى ينزع أزراره فحدثني أبي أنه إنما كره ذلك مخافة أن يزره الجاهل عليه (٣)».
 و رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام- في حديث- قال: «و إن لبس الطيلسان فلا يزره عليه (٤)».
 و أما المراد بالطيلسان، فقد ذكر صاحب المدارك (٥): انه لم يقف في كلام أهل اللغة على معنى الطيلسان. و حكى عن المسالك (٦) تعريفه بأنه ثوب

- (١)- العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٣٣، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
 (٢)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٥١: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.
 (٣)- المصدر/ باب ٣٦: من ابواب تروك الاحرام، ح ٢.
 (٤)- المصدر، ح ٤.
 (٥)- العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٣٤، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
 (٦)- الشهيد الثاني، زين الدين: مسالك الافهام، ج ٢: ص ٢٥٦، ط مؤسسة المعارف.
 المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٥٧

[٥- و الاكتحال بالسواد على قول]

- ٥- و الاكتحال بالسواد على قول (٢٣١).
 منسوج محيط بالبدن. و عرّف بغير ذلك في كتب الفقه فراجع «الجواهر (١)».

- (٢٣١) القول للشيخ رحمه الله في «النهاية (٢)» و «المبسوط (٣)» و المفيد رحمه الله (٤) و سلا (٥) و ابن ادریس (٦) و ابن الجنيد و قال الشيخ رحمه الله في «الخلافة (٧)» أنه مكروه. كذا في «المدارك (٨)».
 و تحقيق المقام: أن بعض النصوص ظاهر في حرمة الكحل مطلقا، كرواية الكاهلي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن

رجل ضرير وانا حاضر فقال أكتحل اذا أحمرت؟ قال: لا، ... «٩».

ولكن بعضها ظاهر في الجواز في الجملة و ذلك، كرواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس ان يكتحل و هو محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه فأما للزينة فلا «١٠»».

- (١)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٤٥، الطبعة الاولى.
- (٢)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: النهاية، ص ٢٢٠، الطبعة الاولى.
- (٣)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ١: ص ٣٢١، الطبعة الاولى.
- (٤)- المفيد، محمد بن محمد بن نعمان: المقنعة، ص ٤٣٢، ط مؤسسة النشر الاسلامى.
- (٥)- سلا، حمزة بن عبد العزيز: المراسم العلوية (سلسلة الينايع الفقهية)، ج ٧: ص ٢٣٨.
- (٦)- ابن إدريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ١: ص ٥٤٦، ط مؤسسة النشر الاسلامى.
- (٧)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: الخلاف، ج ١: ص ٣٩٨/ المسألة ١٠٦، الطبعة الاولى.
- (٨)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٣٥، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
- (٩)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٣٣: من ابواب تروك الاحرام، ح ١٠.
- (١٠)- المصدر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٥٨

.....

وقد ورد في بعضها حصر الكحل المحرم بالكحل الأسود بقصد الزينة، كرواية زرارة، عنه عليه السلام، قال: «تكتحل المرأة بالكحل كله إلا الكحل الأسود للزينة «١»».

و موضوع الكلام هو الكحل الأسود، وقد عرفت دلالة رواية زرارة على حرمة إذا كان بقصد الزينة و يدل على ذلك رواية أبى بصير أيضا.

و لكن ورد تحريمه في بعض آخر مطلقا، ك:

رواية الحلبي، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الكحل للمحرم فقال: أما بالسواد فلا و لكن بالصبر و الحوض «٢»».

و رواية معاوية، عنه عليه السلام، قال: «لا يكتحل الرجل و المرأة المحرمان بالكحل الأسود إلا من علة «٣»».

و ورد في بعضها تعليل الحكم بأنه زينة، كرواية حريز، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «لا تكتحل المرأة المحرمة بالسواد، أن السواد زينة «٤»». و لاجل ذلك ذهب بعضهم «٥» الى حرمة الكحل بالسواد مطلقا لعموم العلة و هو كونه زينة سواء كان بداعى الزينة أم بداع آخر.

و لكن الذى نراه هو اختصاص التحريم بما إذا كان الاكتحال بداعى الزينة.

و ذلك لعدم ظهور التعليل بأنه زينة فى كون التحريم للزينة الواقعية، بل يمكن أن

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٣٣: من ابواب تروك الاحرام، ح ٣.

(٢)- المصدر، ح ٧.

(٣)- المصدر، ح ٢.

(٤)- المصدر، ح ٤.

(٥) - الحلبي، الحسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء، ج ٧: ص ٣٢٤، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

الشهيد الاول، محمد بن مكي: الدروس الشرعية، ج ١: ص ٣٨٥، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٥٩

و بما فيه طيب (٢٣٢).

يراد به بيان انحصار الداعي بالزينة عادة، فانه مع عدم الضرورة لا داعي له إلا الزينة، وهو استعمال متعارف، فلا ظهور له إلا في التحريم إذا كان بداعي الزينة.

و لو سلم أنه ناظر الى الجهة الواقعية في الكحل الأسود فيدل بظاهره على حرمة الكحل الأسود مطلقا، و لكن ظهور رواية زرارة في حصر غير الجائر في الكحل لأجل الزينة و ظهورها في ثبوت خصوصية لداعي الزينة مقيد لعموم هذه الرواية، كما لا يخفى.

هذا كله بلحاظ حال غير الضرورة و أما بلحاظ حال الضرورة، فهو جائز بلا اشكال لورود النص بذلك كرواية معاوية المتقدمة و غيرها، فراجع.

(٢٣٢) الذي يظهر من العبارة - كما قيل - أنه لا خلاف في هذا الحكم، و تدل عليه النصوص، كرواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر

عليه السلام، قال: «يكتحل المحرم عينيه إن شاء بصبر ليس فيه زعفران و لا ورس «١»». و رواية معاوية بن عمار المتقدمة و غيرهما.

و هذا الحكم مختص بحال عدم الاضطرار إليه. أما مع الاضطرار إليه فلا اشكال في جوازه لعمومات رفع الاضطرار و قوله عليه السلام: «ما من شيء حرمه الله إلا أحله في حال الضرورة».

و يؤيده تحليل غيره من محرمات الاحرام عند الضرورة بالنص و التسالم.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٣٣: من ابواب تروك الاحرام، ح ١٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٦٠

و يستوى في ذلك الرجل و المرأة (٢٣٣).

[٦- و كذا النظر في المرأة]

٦- و كذا النظر في المرأة، على الأشهر (٢٣٤).

و بذلك يظهر بطلان ما ذهب إليه البعض «١» من عدم جوازه في حال الضرورة.

و لعل منشأ هذا التوهم ورود النهي عن الاكتحال بما فيه الطيب في الحاجة، كرواية عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «يكتحل المحرم إن هو رمد بكحل ليس فيه زعفران «٢»».

و لكنه غفلة عن أن موضوع النهي هو الحاجة إلى أصل الكحل لا- إلى الكحل المشتمل على الطيب. فتدبره. فلا دلالة للنص على التوهم المزبور.

(٢٣٣) لعموم الدليل و لا خلاف فيه بين الاصحاب كما في «المدارك «٣»».

(٢٣٤) يدل على تحريمه النص، ك:

رواية حماد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تنظر في المرأة و أنت محرم فانه من الزينة «٤»».

و نحوها رواية حريز «٥».

(١)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: النهاية، ص ٢٢٠؛

الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ١: ص ٣٢١.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٣٣: من ابواب تروك الاحرام، ح ٥.

(٣)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٣٦، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٤)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٣٤: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٥)- المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٦١

.....

و رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تنظر المرأة المحرمة في المرأة للزينة» (١)».

و روايته الاخرى قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا ينظر المحرم في المرأة لزيئنه فان نظر فليلب» (٢)».

و لا يخفى ان التعليل بانه من الزينة تعليل تعبدى- و لعله بملاحظة كونه من مقدمات الزينة-

ثم أن المراد:

تارة: يكون الحاقه بالزينة مطلقا، فيكون له حكمها و هو عدم التحريم بلا قصدها.

و أخرى: يكون الحاقه بالزينة المحرمة و هى المقصوده، فيكون منزلا منزلتها. و هذا هو الظاهر لان ظاهر التنزيل بلحاظ الأثر الشرعى للمنزل عليه.

و عليه، يكون النظر محرما مطلقا عملا بعموم الدليل.

و أما تقييد الموضوع فى روايتى معاوية بن عمار بما إذا كان النظر لأجل الزينة فهو لا ينافى العموم، بل يكون من موارد المطلق و المقيد المتفقين و لا دليل على وحدة الحكم فيهما، إذ لعل التقييد بلحاظ أقوائيه التحريم.

و أما عموم الحكم للرجل و المرأة فهو واضح، للتنصيص على المرأة فى بعض النصوص المتقدمة فلاحظ.

ثم انه لا- يلحق بالمرأة سائر الاجسام الصيقلية الحاكية للصورة لاختصاص النص بها و لا وجه لدعوى عدم الخصوصية و لا سيما بملاحظة ان المتعارف فى

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٣٤: من ابواب تروك الاحرام، ح ٢.

(٢)- المصدر، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٦٢

[٧- و لبس الخفين:]

٧- و لبس الخفين: و ما يستر ظهر القدم (٢٣٥). فان اضطر جاز، و قيل: يشقهما، و هو متروك.

باب الزينة هو النظر إلى المرأة و دقة حكايتها بخلاف غيرها، فانه لا يحكى عن تمام الخصوصيات. فلاحظ.

(٢٣٥) وقع الكلام فى أن المحرّم هل هو خصوص الخف و الجورب أو مطلق ما يستر ظهر القدم. و الذى ورد فيه النص تحريم الخف

و الجورب بعنوانهما، ك:

رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «و لا تلبس سراويل إلا أن لا يكون لك إزار و لا خفين إلا أن لا يكون لك نعلان» (١)».

و رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «و أي محرم هلكت نعلاه فلم يكن له نعلان فله أن يلبس الخفين إذا اضطر إلى ذلك و الجورين يلبسهما إذا اضطر إلى لبسهما» (٢)».

كما وقع الكلام في عموم الحكم فيهما للمرأة و الرجل و اختصاصه بالرجل. فالكلام في جهتين:

الأولى: في عموم الحكم للرجل و المرأة و اختصاصه بالرجل. و تحقيق الحال فيها انه:

إن استفدنا حرمة لبس المخيط بقول مطلق للرجل من الروايات الواردة في الموارد المختلفة بحملها على بيان الفرد الظاهر، و كان تحريم الخفين من باب أنه

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٥١: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٦٣

.....

مخيط، و يلحق به ما كان مشابها له كالجورب. لم يثبت الحكم للمرأة لاستفادة حلية المخيط لها من تجويز الفرد الظاهر منه كالقميص و نحوه.

و إن استفدنا من تلك النصوص حرمة كون المحرم بنحو منظم من جهة لباسه و تحريم الخفين من هذا الباب، كان الحكم فيهما مختصا بالرجل أيضا لاستفادة حلية التنظيم في اللباس للمرأة من تجويز الفرد الظاهر له.

و إن لم نستفد كلا- الأمرين - كما هو الحق لعدم الدليل على أحدهما- و كان تحريم الخف و الجورب لموضوعيتهما، كان المتجه عموم الحكم للرجل و المرأة كسائر المحرمات لعدم الدليل على اختصاص الحكم بالرجل.

الثانية: في عموم الحكم لكل ما يستر ظهر القدم و عدمه، و تحقيق الحال: أنه إن قلنا بتحريم الخف لكونه مخيطا أو لكونه من لبس اللباس المنظم المرتب ألحق به لبس كل ما يستر الظهر مما كان مخيطا او غيره، إلحاقا له به، كالجورب. و لكن عرفت عدم الدليل على ذلك. و النص ورد بتحريم خصوص الخف و الجورب.

فعليه، فكل مورد يشابه أحدهما بكيفيته و ساتريته يمكن دعوى اليقين بلحوقه به في الحكم. أما ما يختلف عنهما، كلبس الحذاء الساتر للظهر من دون ساق أو نحو ذلك، فلا وجه للحوقة به.

و عليه، فلنا أن نقول بعدم تحريم كل ما يستر ظهر القدم، بل ادعى في «الجواهر» (١) أنه يمكن دعوى اختصاص الحكم بما يستر الظهر و الباطن و الساق، فلا يحرم ما يستر الظاهر دون الباطن.

ثم انه لا اشكال في جواز لبسهما مع الضرورة، كما تدل عليه رواية الحلبي المتقدمة.

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٥٠، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٦٤

.....

و انما الكلام في لزوم شقهما. و الكلام في جهتين: الاولى: في أصل لزوم الشق.

الثانية: في كيفية الشق.

أما لزوم الشق، فتدل عليه روايتان «١» ضعيفتا السند و هما رواية أبي بصير و محمد بن مسلم، كما أن هناك رواية عامية تدل على وجوب قطعهما إلى أسفل الكعبين.

و لكن ذلك لا- ينهض دليلا على اللزوم خصوصا بملاحظة ورود المطلقات في مورد الحاجة و عدم التقييد، فان تقييدها مع ذلك يحتاج إلى مقيد قوى الدلالة و السند.

و أما الكيفية، فالذي ورد في روايتنا: شق الظهر، و الذي ورد في رواية عامية: القطع إلى أسفل الكعبين. و مقتضى الجمع هو التخيير بإلغاء خصوصية التعيين في كل منهما المدلولة للاطلاق ببركة النص على خلافها.

و الذي يهون الخطب عدم اعتبار سند جميع هذه الروايات. فلاحظ.

ثم إنه هل يجوز للمختار لبس الخفين مع الشق أو لا- يجوز؟ فهل هو كالقباء لا يجوز لبسه اختيارا حتى مع قلبه؟ فالشق يختص بحال الضرورة، أو لا؟

قد يتخيل الجواز لعدم ستره ظهر القدم فعلا، نعم، لو كان المحرم ما يستره شأننا لم ينفع الشق كما قيل.

و لكن المتجه التحريم لعدم احراز كون الملا-ك في التحريم ستر ظهر القدم، مع بقاء عنوان الخف و الجورب معه، فلا يجوز لعموم الدليل.

و عليه، فلا نحتاج إلى البحث في أن المراد مما يستر ظهر القدم هل هو ما يستره فعلا أو شأننا. فلاحظ.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٥١: من ابواب تروك الاحرام، ح ٣ و ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٦٥

٨- و الفسوق:]

٨- و الفسوق: و هو الكذب (٢٣٦).

(٢٣٦) اختلف الاصحاب قدس سره في المراد بالفسوق، ففي المتن أنه الكذب و حكاها في «المدارك» «١» عن الشيخ رحمه الله «٢» و ابن بابويه «٣» و «٤» و جماعة. و حكى عن ابن البراج «٥» أنه الكذب على الله و رسوله و الأئمة عليهم السلام. و عن المرتضى رحمه الله «٦» و ابن الجنييد «٧» و جمع من الاصحاب أنه الكذب و السباب. كما حكى عن «التيان» «٨» أنه مطلق المحرمات التي نهى المحرم عنها.

و النصوص في ذلك مختلفة.

فمنها: ما يتكفل تفسير الفسوق بالكذب خاصة، كرواية زيد الشحام- المروية في «معاني الاخبار»- قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرفث و الفسوق و الجدال قال: «أما ألا تسمع لقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» (٩) «١٠».

و منها: ما يتكفل تفسيره بالكذب و السباب، كرواية معاوية بن عمار، قال:

(١)- العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٤٠، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ١: ص ٣٢٠، الطبعة الاولى.

- (٣) - حكاة عنه الشيخ الصدوق في «من لا يحضره الفقيه» (ج ٢: ص ٣٢٨ / ذيل ح ٢٥٨٧).
- (٤) - الصدوق، الشيخ محمد بن علي: المققع في الفقه (سلسلة الينايع الفقهية)، ج ٧: ص ٢٢.
- (٥) - ابن البراج، عبد العزيز: المهذب، ج ١: ص ٢٢١، ط مؤسسة النشر الاسلامي.
- (٦) - علم الهدى، الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل (سلسلة الينايع الفقهية)، ج ٧: ص ١٠٤.
- (٧) - حكاة عنه العلامة قدس سره في «المختلف الشيعة» (ج ٤: ص ٨٤).
- (٨) - الطوسي، محمد بن الحسن: التبيان في تفسير القرآن، ج ٢: ص ١٦٤، ط النجف الأشرف.
- (٩) - سورة الحجرات، ٤٩: ٦.
- (١٠) - الصدوق، الشيخ محمد بن علي: معاني الاخبار، ص ٢٩٤، ط مكتبة الصدوق.
- المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٦٦

.....

قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا أحرمت فعليك بتقوى الله و ذكر الله و قلته الكلام إلا بخير، فان من تمام الحج و العمرة أن يحفظ المرء لسانه إلا- من خير كما قال الله عز و جل، فان الله يقول: فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ «١»، فالرفث الجماع و الفسوق الكذب و السباب و الجدل قول الرجل لا و الله و بلى و الله «٢».

و منها: ما يتكفل تفسيره بالكذب و المفاخرة، كرواية علي بن جعفر عليه السلام، قال: «سألت أخى موسى عليه السلام عن الرفث و الفسوق و الجدل ما هو؟ و ما على من فعله؟ فقال: الرفث جماع النساء و الفسوق الكذب و المفاخرة، و الجدل قول الرجل لا و الله و بلى و الله - الحديث «٣».

و التحقيق: إن لفظ الفسوق مصدر لفسق. فيكون معناه هو الخروج عن الطاعة، و المعصية. و مقتضى اطلاقه في الآية الكريمة إرادة مطلق المعصية، فمقتضاها تحريم مطلق المعصية على المحرم. و ليس في النصوص ما يصلح لحصر المراد به بمعصية خاصة كالكذب او غيره. إذ لا ظهور للنصوص في أنها لتحديد المراد و بيان تمامه، بل هي في مقام تفسير الآية بيان أحد الافراد الشائعة الارتكاب، لاحتمال الغفلة عن كونه مرادا لتعارفه و عدم استنكاره عرفا، إذ ليس الكذب كالزنا عرفا بلا إشكال. و مثل هذا الاستعمال شائع، فمثلا إذا قال الطبيب للمريض «كل الزمان» فسأله المريض عنه فأشار إليه بأنه هذا مشيرا إلى ما في أحد الدكاكين، فليس معناه حصر المراد بالمرمان بما في ذلك الدكان، بل

(١) - سورة البقرة، ٢: ١٩٧.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٣٢: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٣) - المصدر، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٦٧

.....

المراد بيانه و تعريفه بيان أحد مصاديقه.

و بالجملة: النصوص لا تنهض لرفع اليد عن ظهور الآية في إرادة مطلق افراد الفسق.

و عليه، فما نسب الى التبيان هو الأوجه.

و لو تنزلنا عن ذلك و قلنا بان النصوص ظاهرة في كونها في مقام الحصر و التحديد، فقد عرفت اختلاف النصوص، و وقع الاختلاف فيما هو مقتضى الجمع بين ما دل على أنه الكذب و السباب و ما دل على أنه الكذب و المفاخرة. فاذا قلنا بان المراد من المفاخرة هو

الفرد المحرّم منها بقريئته جعلها تفسيراً للفسق، فيبعد أن يراد به الأعم من الحلال و الحرام فانه خلاف الظاهر جداً، إذ لا معنى لتفسير الفسق - بما هو محلّل شرعاً - لم تختلف عن السباب لان المفاخرة المحرّمة هي المشتملة على السباب، فلا تعارض حينئذ. و إن قلنا بان المراد منها مطلق المفاخرة حصل التعارض بين الروايتين. و ذهب صاحب الجواهر «١» إلى أن مقتضى الجمع هو تقييد اطلاق المفهوم في كل منهما بمنطوق الأخرى، لان مركز المعارضة هو المنطوق و المفهوم في كل منهما. و عليه، فيكون المحرم هو الكذب و السباب و المفاخرة، و ندد بما في «المدارك» «٢» من ان مقتضى الجمع هو الالتزام بحرمة الكذب خاصة، فانه مما لا وجه له مع أنه لا يسمى جمعاً بل هو طرح للدليلين في مورد المعارضة.

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٥٨، الطبعة الاولى.

(٢) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٤١، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٦٨

.....

و الذى يقتضيه التأمل هو موافقة «١» صاحب المدارك في مدعاه و إن كان كلام صاحب الجواهر جارياً على طبق القواعد الصناعية بدواً، و ذلك لان النصوص واردة في مقام تفسير الآية و بيان المراد من الفسوق في الآية. و من الواضح أنه يمتنع استعماله في الكذب و المفاخرة أو الكذب و السباب مع المحافظة على تعدد المعنى لاستحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بل لا بد من استعماله

(١) - أقول: ما ذكره في توجيه كلام المدارك يتوجه عليه:

أولاً: بان القاعدة الاولى أو الثانوية في مورد تعارض الروايات و عدم المرجح ان كانت هي التخيير فلا بد من الالتزام باحدهما فلا يتقيد الكذب، و ان كانت القاعدة هي التساقط فلا دليل على حرمة الكذب لان بيان الحكم كان بعنوان بسيط جامع و المفروض سقوطهما عن الدليّة. و لو قيل بالعلم الاجمالى بحجية احدهما كان المتقين هو الاحتياط بالجمع بين الثلاثة. و ثانياً: - و هو المهم - ان استفادة كون موضوع الحكم في كل من الروايتين عنوان جامع بين خصوص الأمرين إنما يكون من جهة استفادة حصر المحرّم بالأمرين و إلا فلعل موضوع الحكم هو الجامع بين الثلاثة، فلا يدفع هذا الاحتمال إلا أن يقال ان ظاهر الدليل هو تحريم الكذب و السباب مثلاً لا غير، فلا بد أن يكون الموضوع هو الجامع بينهما، و من الواضح ان استفادة كون المحرم هو السباب و الكذب لا - غير انما يكون بالمفهوم، و مع وجود دليل آخر يحرم غيره يخصص المفهوم، و تكون النتيجة هو استعمال اللفظ في الجامع بين الثلاثة.

و بالجملة، تخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر في مرحلة الكاشف عن الجامع المبهم.

فلا يتنافى مع هذا البيان.

و ثالثاً: ان النصوص المحددة للمراد ان كانت محددة للمراد الاستعمالى تم ما ذكر و أما إن كانت محدودة للمراد الواقعى مع كون المستعمل فيه اللفظ في الآية هو معناه العام لم يتم البيان السابق، اذ لا يكون إرادة كل منهما من إرادة المعنيين من اللفظ استعمالاً كى يكون محالاً و يمكننا ان نقول انها في مقام بيان المراد الاستعمالى لانها بيان لمعنى الآية و شرح لها و لذا كانت حاكمة عليها. فتأمل جيداً. (المقرر).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٦٩

٩- و الجدل، و هو قول: «لا و الله»، و «بلى و الله» (٢٣٧).

فى معنى واحد جامع بينهما.

و عليه، فكل من الروايتين تفيده إرادة معنى جامع من الفسوق يغير الآخر، فان الجامع بين الكذب و السباب غير الجامع بين الكذب و المفاخرة لتباين السباب و المفاخرة، و اذا ثبت ذلك كان التعارض بينهما فى المنطوق رأسا لدلالة كل منهما على إرادة معنى يغير الآخر، لا بين المنطوق و المفهوم. و مقتضاه هو التسايط و الأخذ بالقدر المتيقن و هو الكذب لتوافقهما عليه فتدبر. هذا ما يتعلق بمعنى «الفسوق». و أما تحريمه فلا اشكال فيه للآية الكريمة فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ (١)، و هذا مما لا خلاف فيه.

(٢٣٧) لا اشكال فى تحريم الجدل على المحرم للآية الشريفة و للنصوص الكثيرة التى ستمر عليك، و إنما الاشكال فى المراد منها.

فهل هو مطلق المخاصمة فى الكلام- كما هو معنى الجدل عرفا- أو خصوص المخاصمة مع اليمين؟

و هل المراد من اليمين مطلق القسم و لو بغير الله تعالى أو خصوص القسم بالله؟

و هل المراد هو القسم بالله بصيغة «لا و الله و بلى و الله» أو مطلق القسم به؟

ثم هل يختص الحكم باليمين الكاذب أو يعم الصادق و الكاذب؟

(١)- سورة البقرة، ٢: ١٩٧.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٧٠

.....

و الذى ورد فى بعض النصوص تفسير الجدل بقول «لا و الله و بلى و الله»، رواية معاوية بن عمار- فى حديث:- «... و الجدل قول الرجل لا و الله و بلى و الله» (١).

و روايته الأخرى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يقول لا لعمرى و هو محرم قال: «ليس بالجدال انما الجدل قول الرجل: لا و الله و بلى و الله، ...» (٢).

و رواية على بن جعفر قال: «سألت أخى موسى عن الرفث و الفسوق و الجدل ما هو؟ ... إلى ان قال: و الجدل قول الرجل: «لا و الله و بلى و الله...».

و الذى يمكن أن يستند إليه فى اثبات تحريم مطلق الجدل ما ورد فى النصوص من أخذ عنوان الجدل فى موضوع الحكم، ك:

رواية محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الجدل فى الحج فقال من زاد على مرتين فقد وقع عليه الدم فقيل له الذى يجادل و هو صادق؟

قال: عليه شاة و الكاذب عليه بقرة» (٣).

و رواية أبى بصير (٤)، عن أبى عبد الله عليه السلام: «إذا جادل الرجل و هو محرم فكذب متعمدا فعليه جزور».

و لكن كلاهما لا يصلحان للاستدلال، لعدم كونهما فى مقام بيان تحريم

(١)- وسائل الشيعه، ج ٩/ باب ٣٢: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ١.

(٣)- المصدر/ باب ١: من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ٦.

(٤)- المصدر/ باب ١: من ابواب بقیة الکفارات الاحرام، ح ٩.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٧١

.....

الجدال كى يتمسك بإطلاقه، بل هما فى مقام بيان التفرقة بين افراد الجدل المفروض تحريمه من حيث الكذب و الصدق أو المرء و المرات، أما ما هو الجدل المحرم فهما ليستا فى مقام بيانه.

و أما الاستناد للآية بإطلاقه، فباطل قطعاً للروايات الكثيرة المفسرة للجدال بأنه المخاصمة مع اليمين الخاص أو مطلق اليمين التى عرفت بعضها و ستعرف الأخرى.

إذن، فلنا أن نقول بوضوح بطلان هذا الاحتمال.

و أما احتمال إرادة مطلق اليمين، فقد يستدل عليه بروايات:

منها: رواية أبى بصير، عن أحدهما عليه السلام، قال: «إذا حلف بثلاثة أيمان متعمداً متتابعات صادقاً فقد جادل و عليه دم و إذا حلف بيمين واحدة كاذباً فقد جادل و عليه دم «١».

و منها: رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد الله عليه السلام- فى حديث:- «و الجدل قول الرجل لا و الله و بلى و الله، و أعلم ان الرجل إذا حلف بثلاثة أيمان و لاء فى مقام واحد و هو محرم فقد جادل فعليه دم يهريقه و يتصدق به و إذا حلف يمينا واحدة كاذبة فقد جادل و عليه دم يهريقه و يتصدق به قال: و سألته عن الرجل يقول لا لعمري و بلى لعمري؟ فقال: ليس هذا من الجدل و إنما الجدل قول الرجل: لا و الله و بلى و الله «٢».

و وجه الاستدلال بها: هو التمسك بإطلاق اليمين، فيشمل كل يمين.

و يناقش: بانه لو سلم كونها فى مقام بيان الجدل المحرم لا فى مقام بيان

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ١: من بقیة کفارات الاحرام، ح ٤.

(٢)- المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٧٢

.....

التفريق بين مورد الصدق و الكذب من الجدل المحرم و أن الجدل فى الصدق يحصل بثلاثة و فى الكذب بواحد، فهى مقيدة بما عرفته من النصوص المحددة للجدال بقول «لا و الله و بلى و الله».

و دعوى: انه يحتمل أن تكون هذه النصوص واردة فى مقام بيان المثال و أحد أفراد اليمين بلا خصوصية للفرد الخاص.

تندفع:

أولاً: بانه احتمال لا يدفع به ظاهر النصوص فى الحصر.

و ثانياً: بما دل على عدم كون القسم بغير الله تعالى من الجدل، كرواية معاوية المتقدمة، فانه قد نفى فيها كون قول «لا لعمري و بلى لعمري» من الجدل مع أنه يمين.

و أما احتمال عموم الحكم لمطلق اليمين بالله من دون اختصاص له بالصيغة الخاصة و هى «بلى و الله»، فقد يستدل له مضافاً إلى دعوى احتمال كون ذكر الصيغة الخاصة من باب المثال برواية أبى بصير (يعنى ليث بن البخترى)، قال:

«سألته عن المحرم يريد أن يعمل العمل فيقول له صاحبه و الله لا تعمله، فيقول: و الله لأعمله فيحالفه مراراً يلزمه ما يلزم الجدل؟ قال:

لا، إنما أراد بهذا إكرام أخيه إنما كان ذلك ما كان لله عزّ وجلّ فيه معصية «١»، فإنه عليه السلام علّل الحكم بأنه أراد إكرام أخيه ولو كان الحكم مختصاً بصيغة: «لا والله وبلى والله» لكان التعليل بان ما قاله ليس منه أنسب. ثم إنه قد يستدل بهذه الرواية - أيضاً - على اختصاص الجدل المحرّم بمورد الكذب، كما هو ظاهر الحصر في الذيل.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٣٢: من ابواب تروك الاحرام، ح ٧.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٧٣

.....

ولكن الذى نراه عدم دلالة الرواية على كلا الأمرين، فان تعليل الامام عليه السلام لعدم الكفارة بان المورد ليس من موارد الخصومة ظاهر فى اعتبار الخصومة فى تحقق الجدل المحرّم لا غير، أما أن الحكم عام لمطلق اليمين فلا نظر له إليه، مع أنها غاية ما تدل على إلغاء خصوصية أداة النفي والاثبات لا - على إلغاء خصوصية علم الجلالة لاشتغال موضوع السؤال عليه والتفكيك بينهما ممكن فلاحظ.

وأما الذيل، فالذى نستفيدة هو أن المشار إليه باسم الاشارة هو قوله: «والله لأعلمنه». والمراد أن هذا القول لا كفارة فيه لانه ليس من موارد الخصومة. والقول الذى يكون فيه الكفارة هو الذى يقع فى موارد الخصومة المحرمة وما يكون معصية لاجل تحريمه بالاحرام. فليس القصد التفصيل بين الجدل الصادق والكاذب، بل القصد التفكيك بين عدم الجدل، فلا حرمة. وبين الجدل المحرّم فى الكتاب. و بيان أن هذا المورد ليس من موارد الجدل، لكون القصد فيه هو الإكرام لا الخصومة، والقريضة على هذا الاستظهار هو نفس مقابلة هذه الجملة مع نفي الكفارة، لأنه أراد الاكرام. وعليه، فهى أجنبية عن محل الكلام بالمرّة، كما لا يخفى.

ولو تنزلنا وقلنا بأن المشار إليه هو الجدل المحرّم - كما هو مبنى الاستدلال -، فيكون المراد أن الجدل المحرّم فى الآية هو الذى يكون معصية لله تعالى وهو مورد الكذب، فيدل على خروج الجدل الصادق عن موضوع التحريم. ولكن وجود الروايات «١» المتعددة الدالة على ثبوت الكفارة مع اليمين الصادق - كما عرفت بعضها - ينافى هذه الرواية، وطريق الجمع الدلالي هو الالتزام بعدم حرمة اليمين الصادق و ثبوت الكفارة فيه، لأن هذه الرواية نص فى

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ١: من ابواب بقیة كفارات الاحرام، ح ٣ و ٤ و ٧.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٧٤

.....

نفي التحريم و ظاهر فى نفي الكفارة، و تلك النصوص نص فى اثبات الكفارة و ظاهرة فى عدم التحريم لملازمة نفي الكفارة لعدم التحريم ظاهراً، و مقتضى الجمع هو حمل الظاهر على النص، فتكون النتيجة ما عرفت، و قد احتملها بعض. ولكن لا - يخفى ان الظاهر الأولي أن المشار إليه هو الجدل الذى فيه الكفارة لأن السؤال عن الكفارة لا عن الحرمة، و انما التزمنا بإرادة الاشارة إلى الجدل المحرّم جمعاً بين نصوصه سائر الروايات فى اثبات الكفارة، فيلتزم بان الموضوع هاهنا هو الجدل المحرّم كى ترتفع المعارضة، فلو لم يلتزم بذلك بدعوى أنه ليس جمعاً عرفياً بل تبرعياً لأن الاشارة الى الجدل المحرّم ليس ظهوراً ثانوياً يمكن حمل الكلام عليه و صرفه إليه مع المعارض الأظهر، فلا محيص عن الالتزام بتعارض هذه الرواية لتلك الطائفة من الروايات لتكفلها نفي الكفارة و تكفل الطائفة اثباتها. فان كانت الروايات المثبتة للكفارة بحد الاستفاضة بحيث يطمئن بصدورها كانت محكمة، و إلّا جرت أحكام التعارض بين الخبرين فى المقام، فالتفت.

و بالجمله، أنه إذا لم يستفد من رواية أبي بصير عموم الحكم لمطلق اليمين بالله و لو لم يكن بلفظ اسم الجلالة، فلا طريق الى اثباته سوى دعوى أن وروده في النصوص من باب المثال، لكنها دعوى بلا دليل لكونه خلاف ظاهر أداة الحصر، مضافا إلى أن ذكره في مقام نفى حرمة مثل: «لا لعمرى...» كما في رواية معاوية يكشف عن أن المولى في مقام البيان، و تقييده الجدل بالصيغة الخاصة يكشف عن خصوصيتها.

يبقى الكلام في جهتين:

الأولى: في اعتبار لفظ «لا» و «بلى» في موضوع التحريم و عدمه.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٧٥

.....

فقد يدعى ان الموضوع هو القسم و هاتان اللفظتان خارجتان عنه، و انما هما مبرزان للخصومة.

و لكنه مجرد احتمال لا دليل عليه بعد ظهور النصوص في حصر الجدل في الصيغة الخاصة.

نعم، رواية أبي بصير فيها نوع ظهور في الغاء الخصوصية لظهور السؤال في المفروغية عن عدم اعتبار هاتين اللفظتين، لكون المسئول عنه خاليا عنهما و كون محط سؤاله لحوق اليمين في مورد الاكرام باليمين في مورد الجدل، فالأخذ بظهورها لا بأس به.

الثانية: في أن الجدل هل يتحقق باحدى الصيغتين أو يعتبر فيه كلتاهما؟

الظاهر الأول، فانه و ان ورد تحديد الجدل بهما في النص لكن من المعلوم بحسب العادة أن كلا من طرفي الخصومة لا ينطق إلا باحدهما، لانه إما أن يكون مثبتا فيقول «بلى» أو نافيا فيقول «لا» و قسمه بكلتيهما خلاف العادة، فيرجع ذكرهما معا في التحديد الى بيان طرفي الخصومة و المجادلة، و المنظور فيه ذلك، فتدبر جيدا.

ثم إنه لا مجال لتوهم حرمة صيغة «لا و الله» و «بلى و الله» في غير مورد الجدل و الخصومة، إذ ظاهر النصوص أنها في مقام تفسير الآية الكريمة، فتكون ظاهرة في بيان أن المقصود بعض أفراد الجدل و هو الجدل المشتمل على اليمين الخاص دون مطلق افراده، و لا ظهور لها في أن الجدل هو هذه الصيغة و لو لم تكن واقعة في مورد الخصومة. فلاحظ و التفنت.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٧٦

[١٠- و قتل هوام الجسد]

١٠- و قتل هوام الجسد، حتى القمل (٢٣٨).

(٢٣٨) تعرض في المتن إلى بيان حكم قتل القمل و نحوه من هوام و لم يتعرض الى حكم إلقائها، فالبحت يقع في كلا الأمرين: القتل و الالقاء.

أما قتل هوام الجسد، فقد ذكر في «المدارك» (١) أن القول بتحريمه هو المشهور بين الاصحاب سواء كان على الثوب أو الجسد. و الذي يستدل به على ذلك وجوه:

الأول: ما دل على حرمة القائها، فانه يدل بالأولوية على حرمة قتله، لان تحريمه إما لأجل حصول الراحة بإلقائه أو لأجل أنه يقتل، و على كل حال فهو يدل بالأولوية على حرمة القتل.

الثاني: عموم قوله عليه السلام في رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: ثم «اتق قتل الدواب كلها إلا الأفعى و العقرب و الفأرة...» (٢).

الثالث: الروايات الخاصة الواردة في القمل، ك:

رواية أبي الجارود: قال سألت رجل أبا جعفر عليه السّلام عن رجل قتل قملةً و هو محرم قال: «بئس ما صنع، قال: فما فداؤها؟ قال: لا فداء لها» (٣).

و رواية زرارة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام: «هل يحك المحرم رأسه؟ قال: يحك رأسه ما لم يتعمد قتل دابةً ...» (٤). فان الفرد المتيقن و الظاهر من الدابة هو

(١) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٤٣، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٨١: من ابواب تروك الاحرام، ح ٢.

(٣) - المصدر، ح ١.

(٤) - المصدر، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٧٧

.....

القمل.

و لكن جميع هذه الوجوه مخدوشة:

أما الأول: فلعدم ثبوت الأولوية بعد عدم العلم بملاك تحريم الإلقاء خصوصاً بملاحظة ثبوت الكفارة فى الإلقاء دون القتل، فانه يكشف عن ثبوت الفرق بين الموضوعين.

و من العجيب من صاحب الجواهر «١» فى التزامه بهذا الوجه مع عدم دفعه ما ذكرناه من وجود الفرق من جهة الكفارة.

و أما الثانى: فلانصراف الدابة عرفاً مع اطلاقها عن مثل القمل، فلا يشملها الاطلاق.

و أما الثالث: فلان رواية أبي الجارود و ان كانت تامة الدلالة لكنها ضعيفة السند. و لم يثبت عمل المشهور بها - لو سلم القول بجابرته لضعف السند - لاحتمال استنادهم إلى الوجوه الأخرى.

و أما رواية زرارة، فلأنه لا يمكن الأخذ بمضمونها لملازمة الحك للإلقاء غالباً، مع أن ظاهرها جواز ذلك إذا لم يتحقق القتل و هو ينافى ما دل على حرمة الإلقاء بنحو لا يقبل التشكيك.

ثم إنه لا يصلح الاستدلال على التحريم بما ورد فى بعض النصوص «٢» من التعبير ب: «لا ينبغى» لانه لا ظهور له فى التحريم، بل هو ظاهر فى مطلق المرجوحية. فلاحظ.

إذن، فلا دليل على حرمة قتل القمل و غيره من هوام الجسد، بل ظاهر

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٦٧، الطبعة الاولى.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٧٨: من ابواب تروك الاحرام، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٧٨

.....

رواية زرارة، عن أحدهما عليهما السّلام جواز قتل البرغوث و البق، إذ جاء فيها: «سألته عن المحرم يقتل البق و البرغوث اذا رآه؟ قال: نعم» (١).

و أما رواية معاوية بن عمار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام ما تقول فى محرم قتل قملة؟ قال: «لا شىء عليه فى القمل ...» (٢)، فلا يمكن الاستدلال بها على الجواز إلا بالالتزام بعموم الشىء للكفارة و التبعة الأخرى، و لكنه خلاف الظاهر، إذ الظاهر فى مثل هذا

التعبير نفى الكفارة.

و أما إلقاء الهوام، فقد وردت النصوص بتحريمه، ك:

رواية الحسين بن أبي العلاء، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا يرمى المحرم القملة من ثوبه ولا من جسده متعمداً فان فعل شيئاً من ذلك فليطعم مكانها طعاماً ...» (٣).

و رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المحرم يلقي عنه الدواب كلها الا القملة فانها من جسده ...» (٤).

و ما دل «٥» على عدم جواز القاء الحلمة عن البعير لانها بمنزلة القملة من جسده.

و ما دل «٦» على ثبوت الكفارة في الالقاء.

و لا يعارض هذه الروايات سوى رواية مرة - مولى خالد - قال: سألت

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٧٩: من ابواب تروك الاحرام، ح ٣.

(٢) - المصدر، ح ٢.

(٣) - المصدر / باب ٧٨: من ابواب تروك الاحرام، ح ٣.

(٤) - المصدر، ح ٥.

(٥) - المصدر / باب ٨٠: من ابواب تروك الاحرام، ح ٢.

(٦) - المصدر / باب ١٥: من ابواب بقیة كفارات الاحرام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٧٩

و يجوز نقله من مكان الى آخر من جسده (٢٣٩)، و يجوز القاء القراد و الحلم (٢٤٠).

أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يلقي القملة، فقال: «ألقوها أبعدها الله غير محمودة و لا مفقودة» (١)، فانها ظاهرة في جواز الالقاء، و لكنها إن تمت من حيث السند لا بد من طرحها أو تأويلها لمصادمتها للنصوص الكثيرة التي يحصل الاطمئنان بصدور بعضها.

و لا يمكن الجمع العرفي بحمل روايات النهي على الكراهة، لظهور قوله عليه السلام:

«أبعدها الله ...» في عدم البأس فيه أصلاً و هو يصادم نصوصية تلك النصوص لدلالاتها على المرجوحية بلا إشكال.

(٢٣٩) لعدم الدليل على تحريمه لاختصاصه بغير ذلك، مضافاً الى ما في رواية معاوية بن عمار «٢» من الحكم بالجواز لقوله عليه

السلام: «... و إن أراد أن يحول قملة من مكان الى مكان فلا يضره».

(٢٤٠) البحث في القاء القراد و الحلمة في جهتين:

الأولى: في القائه عن جسده.

و الثانية: في القائه عن البعير.

أما القاءه عن جسده، فقد ورد النص بتجويزه و هو رواية عبد الله بن سنان، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أ رأيت إن وجدت علي قراد أو حلمة

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٧٨: من ابواب تروك الاحرام، ح ٦.

(٢) - المصدر، ح ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٨٠

[١١- و يحرم لبس الخاتم للزينة]

١١- و يحرم لبس الخاتم للزينة- و يجوز للسنّة (٢٤١)-.

أطرحهما؟ قال: نعم، و صغار لهما انهما رقيقا في غير مرقاهما «١».

و أما القأوه عن البعير، فظاهر النصوص التفصيل بين القراد، فيجوز القأوه.

و الحلمة، فلا يجوز، كرواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن ألقى المحرم القراد عن بعيره فلا بأس ولا يلقى الحلمة «٢»».

و لكن ظاهر رواية عبد الله بن سعيد، قال: «سأل أبو عبد الرحمن أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يعالج دبر الجمل قال: فقال: يلقى عنه الدواب و لا يدميه «٣»»، جواز القاء الحلمة لأنها الفرد الظاهر من لفظ الدواب هاهنا كما لا يخفى.

و يمكن حملها على مورد الضرورة كما هو ظاهر قوله في السؤال «يعالج». فلاحظ.

(٢٤١) الذي تدل عليه النصوص هو جواز لبس الخاتم من دون تقييد بانه للسنّة، ك:

رواية نجیح، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «لا بأس بلبس الخاتم للمحرم «٤»».

و رواية محمد بن اسماعيل: «رأيت العبد الصالح و هو محرم و عليه خاتم و هو يطوف طواف الفريضة «٥»». و نحوها روايته الأخرى.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٧٩: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٢)- المصدر/ باب ٨٠: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٣)- المصدر، ح ٦.

(٤)- المصدر/ باب ٤٦: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٥)- المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٨١

و لبس المرأة الحلّي للزينة و ما لم يعتد لبسه منه على الأولى، و لا بأس بما كان معتادا لها، لكن يحرم عليها اظهاره لزوجه (٢٤٢).

نعم، ورد النهي عن لبسه للزينة في رواية ضعيفة السند و هي رواية مسمع، عن أبي عبد الله عليه السلام- في حديث- قال: «و سألته أ يلبس المحرم الخاتم؟ قال: لا يلبسه للزينة «١»».

و لكنها لا- تصلح لتقييد المطلقات و إن ذهب المشهور إلى التقييد، لكن لم يثبت أن عملهم كان بالرواية بل لعله كان من جهة استفادتهم مما ورد في الكحل و النظر في المرأة تحريم مطلق ما كان بقصد الزينة.

و مما يؤيد الجواز مطلقا، عمل الامام عليه السلام و ذلك لعدم امتياز اللبس للزينة او للسنّة إلا بالقصد و هو أمر قلبي لا ظاهري، فمن البعيد- جدا- ان يتصدى الامام عليه السلام لعمل مستنكر ظاهرا و يوجب الجراءة ممن يراه على اللبس بتخيل جوازه مطلقا، إذ ليس من المألوف سؤاله عليه السلام من كل أحد عن قصده.

و بالجملة: الصناعة لا تساعد على التحريم لاجل الزينة، بل تقتضى الجواز بقول مطلق.

فلو استفاد أحد تحريم مطلق ما يقصد به الزينة ثبت في الخاتم لكنه لا دليل عليه. نعم، تركه أحوط. فتدبر.

(٢٤٢) الذى عليه فتوى البعض تحريم لبس الحلى للمرأة إذا كان للزينة، او لم يكن معتادا لها لبسه، و بدون هذين القيدين يحل لبسه فيحل لها لبس المعتاد لا

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٤٦: من ابواب تروك الاحرام، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٨٢

.....

لأجل الزينة.

أقول: أما تحريم اللبس إذا كان بقصد الزينة، فما يستدل به عليه من النصوص هو رواية محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المحرمة تلبس الحلى كله إلا حليا مشهورا للزينة» (١).

ولكنها تقيّد الحلال بما إذا لم يكن مشهورا للزينة، و لم يقل أحد بحرمه الحلى المشهور - بمعنى الظاهر - و عليه فمقتضى ذلك سقوط الحديث بجميعة عن الحجية و لا معنى الالتزام به فى بعض مدلوله كما عليه الأصحاب.

و عليه، فلا دليل على تقيّد ما دل على جواز لبس الحلى بقول مطلق بعدم كونه للزينة.

نعم، رواية النضر بن سويد، عن أبي الحسن عليه السلام - فى حديث: «... و لا تلبس القفازين و لا حليا تترين به لزوجها ...» (٢) لا بأس بدلالاتها على التقيّد لكنها ضعيفة السند. و عليه، فان تم ما أشرنا إليه من استفادة تحريم لبس كل ما كان بقصد الزينة فهو، و إلا فالصناعة تقضى بجواز لبس الحلى بقصد الزينة. نعم، هو خلاف الاحتياط.

و أما تحريم لبس غير المعتاد، فلم يرد فى النصوص، بل الذى ورد فى بعض النصوص حلية لبس ما لم تحدثه بعد الإحرام، كرواية حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا كان للمرأة حلى لم تحدثه للإحرام لم تنزع حليها» (٣).

و به يقيد اطلاق التحريم فى مثل رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام - فى

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٤٩: من ابواب تروك الاحرام، ح ٤.

(٢)- المصدر، ح ٣.

(٣)- المصدر، ح ٩.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٨٣

.....

حديث - قال: «المحرمة لا تلبس الحلى و لا المصبغات ...» (١).

و أما رواية عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المرأة يكون عليها الحلى و الخلل و المسكة و القرطان من الذهب و الورق تحرم فيه و هو عليها و قد كانت تلبسه فى بيتها قبل حجها أ تنزعه اذا أحرمت أو تتركه على حاله؟ قال: «تحرم فيه و تلبسه من غير أن تظهره للرجال فى مركبها و مسيرها» (٢). فهى و ان كان موضوعها المعتاد لبسه، لكن لا دلالة لها على النهى عن غيره، فإذا ما استفاد من النصوص تحريم لبس الحلى إلا ما كانت تلبسه قبل إحرامها سواء كان للزينة أولا و سواء كان معتادا أو غير معتاد. فلاحظ جيدا.

هذا، و قد يدعى أن مقتضى ما ورد من تعليل الحكم بحرمه الاكتحال بالسواد و النظر فى المرأة بانه زينة عموم الحكم لكل ما يكون زينة، كلبس الحلى و الخاتم، فيكون لبسهما محرّما بهذا العموم.

و التحقيق: أنك قد عرفت المناقشة فيما ورد فى الكحل فى دلالة على تعليل الحكم بكون الاكتحال زينة واقعية، بل استظهرنا إلى أن

المقصود بالتعبير هو بيان أن المتعارف في الكحل كونه للزينة، فيرجع الى تحريم الاكتمال إذا كان بقصد الزينة و هو لا يدل على المطلوب.

و أما ما ورد في النظر إلى المرأة، فقد عرفت أن ظاهره الأولى تعليل الحكم بانه زينة واقعا و ان كانت المسامحة و التعبد بتطبيق الزينة على النظر في المرأة لانه ليس زينة واقعا بل من مقدماتها غالبا، فالدليل يدل على تنزيهه منزلة

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٤٩: من ابواب تروك الاحرام، ح ٢.

(٢)- المصدر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٨٤

.....

الزينة. و هذا يدل على حرمة مطلق الزينة، فان تعليل الحكم بذلك ظاهر في حرمة الموضوع الكلى. فلو لم يدل دليل على تحريم الزينة بقول مطلق فنفس هذا التعليل يكفى في الدلالة على الحرمة.

و لكن يمكننا أن نقول: إن المنظور في التعليل هو التعليل بأمر واقعي - لا تعبدى - و هو أن النظر غالبا يكون لأجل الزينة باعتبار أن المرأة من مقدماتها، فيحرم النظر لأجل أن المقصود به الزينة. فلا يدل إلا على حرمة النظر إلى المرأة بقصد الزينة. فلا يشمل ما نحن فيه. و دعوى إلغاء خصوصية هذين الموردین لا شاهد عليها و لا دليل. و عليه، فلا دليل ينهض على حرمة كل زينة و لا كل ما قصد به التزين.

ثم إن ما يحرم على المرأة اظهاره ما تلبسه من الحلی للرجال أعم من الزوج و المحارم و غيرهم، لظهور رواية عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة في ذلك و لا وجه لتخصيص الحكم بالزوج فقط كما في المتن.

و لا يختص تحريم الاظهار بالحلی المحللة اللبس و هى السابقة على الاحرام، بل تعم غيرها، لظهور الرواية في العموم و أن الاظهار حرام في نفسه مطلقا، فكانه قال: لبس الحلی المزبورة حلال ما لم يصل الى الاظهار.

و عليه، ففي لبس الحلی بعد الاحرام إذا أظهرتها للزوج حرمتان حرمة نفس اللبس، و حرمة الاظهار، و إذا أظهرتها لغير المحرم ثلاث حرمتان، حرمة اللبس و حرمة الإظهار الإحرامية و حرمة الاظهار للاجانب الذاتية.

هذا تحقيق الكلام في لبس الحلی للمرأة و خصوصياته، فالتفت و اعرف.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٨٥

[١٢- و استعمال دهن فيه طيب]

١٢- و استعمال دهن فيه طيب، محرّم بعد الاحرام، و قبله اذا كان ريحه يبقى الى الاحرام (٢٤٣).

(٢٤٣) الحكم بحرمة استعمال الدهن الذى فيه طيب بعد الاحرام مما لا اشكال فيه، لأنه من استعمال الطيب و هو محرّم كما تقدم.

و أما استعماله قبله و كانت رائحته تبقى إلى الاحرام فكذلك، لوجود النص الخاص الدال على حرمة مغلّلا بانه تبقى رائحته الى ما بعد الاحرام، و هو ظاهر في أن استعمال الطيب محرّم على المحرم احداثا أو بقاء، فلو شكك في قابلية ما دل على حرمة الطيب لتحريم إبقاء الطيب على المحرم فنفس هذه الرواية تدل على هذا المطلب، مضافا إلى رواية حماد بن عثمان «١» الأمر بنشر ثوبى الاحرام الملتقطين للرائحة من الاثواب المجرمة، لتذهب رائحتها. و فى الجملة: هذان الحكمان على طبق القاعدة و من باب حرمة أصل الطيب، و فى نظرنا أنهما واضحا لا يحتاجان إلى بحث.

و أما الأدهان بما ليس فيه طيب من الأدهان الطيبة الرائحة - يعنى: غير الكريهة - فهو جائز قبل الاحرام و محرم بعده، لرواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تدهن حين تريد أن تحرم بدهن فيه مسك و لا عنبر من أجل أن رائحته تبقى في رأسك بعد ما تحرم، و أدهن بما شئت من الدهن حين تريد أن تحرم، فإذا أحرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحلّ «٢»». و غيرها.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ١٨: من ابواب تروك الاحرام، ح ٤.

(٢) - المصدر / باب ٢٩: من ابواب الاحرام، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٨٦

و كذا ما ليس بطيب - اختياراً - بعد الاحرام، و يجوز اضطراراً (٢٤٤).

و بهذه الرواية يرفع اليد عن عموم رواية معاوية بن عمار «١» الظاهرة في كراهة استعمال الدهن بقول مطلق حيث ورد فيها: «... يكره للمحرم الادهان الطيبة الريح إلا المضطر الى الزيت أو شبهه يتداوى به» فان لفظ «يكره» فيها ظاهر في الكراهة الاصطلاحية لوروده في مقابل تحريم الطيب بلفظ الحرمة و هو قوله: «و إنما يحرم عليك من الطيب أربعة أشياء المسك و العنبر و الورد و الزعفران غير أنه يكره...».

و مقتضاه كراهة استعمال الدهن بقول مطلق - و به يرفع اليد عما دل بظاهره على حرمة استعمال الدهن، كقوله في رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«لا- تمس شيئاً من الطيب و لا- من الدهن في إحرامك ... «٢» و لولاه لقلنا بحرمة استعمال الدهن بكل نحو من أكل و تدهين و غيرهما مما هو من شئون الدهن.

و بالجملة، رواية الحلبي و غيرها تدل على حرمة التدهين بعد الاحرام فيها يرفع اليد عن عموم رواية معاوية، فتختص الكراهة بغير التدهين و يكون التدهين محرماً. فلاحظ.

(٢٤٤) لرواية معاوية بن عمار المتقدمة و رواية هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا خرج بالمحرم الخراج او الدمّل فليبطه و ليداوه بسمن

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ١٨: من ابواب تروك الاحرام، ح ٨.

(٢) - المصدر، ح ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٨٧

[١٣- و إزالة الشعر قليلة و كثيره]

١٣- و إزالة الشعر قليلة و كثيره (٢٤٥)، و مع الضرورة، لا اثم.

أوزيت «١».

و رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، قال: «سألته عن محرم تشقت يداه. قال: فقال: يدهنها بزيت أو بسمن أو إهالة «٢»» و غيره «٣».

(٢٤٥) ادعى في «الجواهر «٤»» الاجماع بقسميه عليه، و استدلت لتحريم ذلك بقوله تعالى: **وَلَا تَحْلِفُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ**

«٥». و مفهوم قوله تعالى: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ «٦».

و لكن للمناقشة في دلالتها على الحكم المزبور مجال واسع:

أما الأولى: فهي ظاهرة في النهى الإرشادي، لعدم تحقق الاحلال بحلق الرأس قبل بلوغ الهدى محله و لا ربط لها بالنهى التحريمي، فهي نظير ما يقال: لا تسلم قبل انتهاء أفعال الصلاة، في مقام بيان أنه لا يتحقق به الاحلال قبل انتهاء الأفعال. و أما الثانية: فهي ظاهرة التفرع على الآية السابقة، فيتضح الكلام فيها.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٣١: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٢.

(٣)- المصدر/ باب ٣١: من ابواب تروك الاحرام.

(٤)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٧٧، الطبعة الاولى.

(٥)- سورة البقرة، ٢: ١٩٦.

(٦)- سورة البقرة، ٢: ١٩٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٨٨

.....

و لو سلم أنها آية مستقلة، فهي تدل على حلية ما يحرم للمحرم في حال المرض و اختصاص حرمة بغير حال المرض - كما وردت بذلك بعض النصوص «١»- أما تعيين المحرم على المحرم فهي أجنبية الدلالة عليه كما لا يخفى. فإذن الآيتان أجنبيتان في دلالتها عن المدعى.

و على كل حال يمكن استفادة الحكم من النصوص الدالة على تحريم إزالة الشعر في الموارد المختلفة من البدن، ك:

رواية زرارة بن أعين، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من نتف إبطه أو قلم ظفره أو حلق رأسه ناسيا أو جاهلا فليس عليه شيء، و من فعله متعمدا فعليه دم شاء» (٢).

و رواية الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يحتجم، قال: «لا، إلا أن لا يجد بدا فليحتجم و لا يحلق مكان المحاجم» (٣).

و رواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن المحرم هل يصلح له ان يحتجم؟ قال: نعم، و لكن لا يحلق مكان المحاجم و لا يجزه» (٤).

و رواية حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس ان يحتجم المحرم ما لم يحلق او يقطع الشعر» (٥).

و رواية معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم كيف يحك

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ١٤: من ابواب بقیة كفارات الاحرام، ح ٢.

(٢)- المصدر/ باب ١٠: من ابواب بقیة الاحرام، ح ٦.

(٣)- المصدر/ باب ٦٢: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٤)- المصدر، ح ١١.

(٥)- المصدر، ح ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٨٩

.....

رأسه؟ قال: «بأظفيره ما لم يدم أو يقطع الشعر» (١)».

و رواية عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس بحك الرأس و اللحية ما لم يلق الشعر ...» (٢)».

وهذه النصوص وغيرها وان كانت واردة في موارد خاصة كالرأس و الأبط و مكان المحاجم، كما انه عناوين خاصة كالحلق و النتف و القطع، لكن من مجموع ذلك يصطاد الحكم الكلى خصوصا بملاحظة تقييد جواز الحجامه بعدم حلق الشعر أو قطعه، فانه ظاهر في أنه موضوع في نفسه و إن كان موضوعه خاصا.

و أما ما دل على عدم قطع شعر اللحية، فهو ضعيف الدلالة على التحريم لعدم ظهوره فيه، كما يأتي بيانه، و معارض بما دل على الجواز. و سيأتي التعرض الى شعر اللحية مستقلا، فانتظر.

و هذا كله غير مشكل، إنما الاشكال في حكم مورد الضرورة الى الحلق فانه لا اشكال في جوازه لأجل الاضطرار، لأدلة رفع الاضطرار و العسر و الحرج، بل عدم عموم أدلة حرمة الحلق لمورد الضرورة لعدم اطلاق لدليل الحرمة بعد كونها حكما مصطادا من الموارد المختلفة.

و أما ثبوت الفدية عليه، فقيل بوجوبها استنادا إلى الآية الكريمة: **فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ**، لكن عرفت انها متفرعة على آية: **وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ**.

و قد عرفت عدم تضمنها حرمة الحلق و انما الارشاد الى عدم تحقق

(١)- وسائل الشيعه، ج ٩/ باب ٧١: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٢)- المصدر/ باب ٧٣: من ابواب تروك الاحرام، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٩٠

.....

الاحلال بالحلق قبل بلوغ الهدى محله.

و عليه، فالآية الأخرى استثناء من هذا العموم، فتكون دالة على تحقق الاحلال قبل بلوغ الهدى محله مع المرض او الأذى من الرأس و وجوب الفدية في هذا الحال، فلا ترتبط بما نحن فيه. و قد وردت بعض النصوص بهذا المضمون.

و أما تطبيق الآية على ما نحن فيه، كما في رواية حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «مرّ رسول الله صلى الله عليه و آله على كعب بن عجرة الانصارى و القمّل يتناثر من رأسه (و هو محرم) فقال: أ تؤذيك هوامك فقال: نعم، قال: فأنزلت هذه الآية: **فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ**. فأمره رسول الله صلى الله عليه و آله بحلق رأسه و جعل عليه الصيام ثلاثة أيام و الصدقة على ستة مساكين لكل مسكين مدان و النسك شاء ...» (١)».

و نحوها مرسله الصدوق، فهو مشكل لا يمكن الأخذ بظاهره بعد أن عرفت أن الآية لا ترتبط بما نحن فيه.

و لو كانت الرواية بلسان تفسير الآية بما نحن فيه و بيان ان المراد منها ذلك لامكن الالتزام به تعبدا، و لكنها ليست بهذا اللسان. إذن، فلا بد أن نقول - بدلالة الاقتضاء - بان الانصارى كان محصورا و قد بعث هديه و لم يلتفت الراوى الى هذه الخصوصية. أو نقول بان الرواية مجملة يرّد علمها الى أهلها.

و عليه، فلا دليل على ثبوت الفدية عند الاضطرار. و الأصل ينفيه. و لكنه أحوط.

(١)- وسائل الشيعه، ج ٩/ باب ١٤: من ابواب بقیة كفارات الاحرام، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٩١

.....

ثم إنه بناء على ثبوت الفدية، فقد حكى عن «المنتهى» (١) التفصيل بين الضرر اللاحق من نفس الشعر فلا فدية عليه، كما لو نبت في عينيه أو نزل شعر حاجبيه بحيث يمنعه الابصار لأن الشعر أضرب به فكان له إزالته ضرره، كالصيد إذا صاد عليه. و الضرر اللاحق غير الشعر لكن يتوقف رفعه على حلق الشعر كالقمل و الصداع من الحر، فتثبت الفدية، فانه نظير أكل الصيد في المخصصة. و نظيره ما في «الدروس» (٢) من أنه لو نبت في عينه شعر أو طال حاجبه فغطى عينه فأزاله، فلا فدية، و لو تأذى بكثرة الشعر في الحر فأزاله فدى.

و لم يستوضح صاحب المدارك (٣) ما في المنتهى و ذهب إلى أن المتجه لزوم الفدية إذا كانت الازالة بسبب المرض أو الأذى الحاصل في الرأس مطلقا لاطلاق الآية الشريفة. و وافقه في «الجواهر» (٤).

و لكن من الممكن توجيه كلام المنتهى: بان ظاهر الآية الكريمة كون الموضوع هو الأذى في الرأس و هو لا يعم ما إذا كان الأذى بنفس الشعر، بل يختص بما إذا كان الأذى من عارض فيه يزول بالحلق، فما ذكره في المنتهى متجه، إذ لا دليل على ثبوت الفدية في غير هذا المورد لانحصار دليلها بالآية الكريمة.

ثم انه لو استفدنا حرمة إزالة الشعر قليلة و كثيرة، فلا عموم للحكم لمثل شعر اللحية الساقط بوضع اليد أو العبث بها، بل هكذا غير اللحية كالرأس. إذ غاية ما يستفاد هو حرمة النتف أو القطع أو الحلق بالآلة و نحوها من الاسباب

(١)- الحلبي، العلامة الحسن بن يوسف: منتهى المطلب، ج ٢: ص ٧٩٣، الطبعة الحجرية.

(٢)- الشهيد الاول، محمد بن مكي: الدروس الشرعية، ج ١: ص ٣٨٣، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

قمي، سيد محمد حسيني روحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلي)، طهران - إيران، اول، ١٤١٩ ه ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ٢، ص: ١٩١

(٣)- العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٥٣، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٤)- النجفی، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٨٠، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٩٢

.....

المتعارفة للازالة، أما العبث المستلزم للسقوط فلا تستفاد حرمة من الموارد المختلفة.

هذا مع ما دل على الجواز، ك:

رواية الحسن بن هارون، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إني أولع بلحيتي و انا محرم فتسقط الشعرات، قال: إذا فرغت من احرامك فاشتر بدرهم تمرا فتصدق به فان تمرة خير من شعرة» (١) فان ظاهرها تقريره عليه السلام لذلك و عدم رده عن العبث.

و رواية المفضل بن عمر، قال: «دخل الساجبي على أبي عبد الله عليه السلام فقال: ما تقول في محرم مسّ لحيته فسقط منها شعرتان؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام لو مسست لحيتي فسقط منها عشر شعرات ما كان عليّ شيء» (٢).

و أما ما دل على الإطعام، فلا ظهور له في التحريم و لا على لزوم الكفارة بل هو ظاهر في الأمر بالإطعام من باب أنه صدقة مستحبة

خصوصا بملاحظة التعليل في رواية الحسن بن هارون. و بملاحظة عدم تعيين مقدار الاطعام في بعض النصوص بل قال عليه السلام: «يطعم شيئا» مع أنها معارضة برواية المفضل.

فراجع تعرف.

يبقى الكلام في جهات:

الأولى: في جواز قطع المحرم شعر غيره. و أدعى الاجماع على عدم جواز إزالة شعر غيره المحرم.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ١٦: من ابواب بقیة كفارات الاحرام، ح ٤.

(٢)- المصدر، ح ٧.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٩٣

.....

و أضاف صاحب الجواهر «١» الى الاجماع دعوى ما يفهم من الأدلة من عدم جواز وقوع ذلك من أى مباشر كان. أقول: محل البحث هو حرمة إزالة المحرم شعر غيره المحرم من جهة كونه محرما، بحيث لو كان محلا لم يكن عليه حراما. فمصعب الحرمة المبحوث عنها هو الحالق لا المحلوق منه.

و ما ذكره من ان المفهوم من الأدلة عدم جواز وقوع ذلك من أى مباشر كان لا يرتبط بذلك، لانه يقتضى أن حلق الشعر المحرم على المحرم أعم من الحلق بنفسه أم بغيره و هو صحيح لإسناد الحلق إليه، لكنه لا يثبت حرمة الحلق على الحالق بل على المحلوق منه، و لذا لو كان الحالق محلا- كان حراما على المحرم المحلوق منه. فما ذكره خلط، إذ لا بد من استفادة عموم المتعلق للحلق من الدليل لا عموم جهة الصدور للمباشرة و التسبب.

و أما الاجماع، فلا يمكن الاعتماد عليه بعد استدلال صاحب الجواهر لاحتمال استناد المجمعين إليه.

و أما أخذ المحرم من شعر الحلال، فقد ورد النص بالنهى عنه، و هو رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «لا يأخذ المحرم من شعر الحلال» (٢). و منه يمكن دعوى الاطمئنان بحرمة أخذ شعر المحرم للأولوية، فتأمل.

الثانية: لو قطع ما فيه الشعر، كما لو قطع يده النائب عليها الشعر لا اشكال في عدم ثبوت حكم قطع الشعر لعدم صدق قطع الشعر عليه.

الثالثة: قد عرفت انه لو وضع يده على لحيته فوق منها شعر لا اشكال في

(١)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٨١، الطبعة الاولى.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٦٣: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٩٤

[١٤- و تغطية الرأس]

١٤- و تغطية الرأس (٢٤٦)، و فى معناه الارتماس.

جوازه، و مثله فى عدم الاشكال فيما لو وقع الشعر المنفصل اللاصق باللحية، لعدم صدق القطع و نحوه فيه، فالحكم فيه أوضح.

و بناء على عدم جواز قطع شعر اللحية بالعبث فيها، لو شك فى ان الساقط هل كان نابتا، فانقطع. أو كان لاصقا فوق؟

فقد استقرب فى «الدروس» (١) ثبوت الفدية، و لعله لاستصحاب عدم الانفصال الى حين وضع اليد. لكنه لا يثبت القطع و نحوه مما

هو موضوع الفدية إلا بالأصل المثبت و هو غير حجة.

فالصحيح عدم ثبوتها لأصالة البراءة فتدبر جيدا. و تأمل و الله سبحانه الموفق.

(٢٤٦) هذا الحكم لا اشكال فيه في الجملة، و في «الجواهر (٢)»: «بلا خلاف أجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه».

و تدل عليه النصوص الكثيرة البالغة حد الاستفاضة، ك:

رواية عبد الله بن ميمون، عن جعفر، عن أبيه عليه السّلام، قال: «المحرمة لا- تنتقب لا- إحرام المرأة في وجهها و احرام الرجل في رأسه» (٣).

و رواية حريز، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن محرم غطّى رأسه ناسيا، قال:

(١)- الشهيد الاول، محمد بن مكي: الدروس الشرعية، ج ١: ص ٣٨٣، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٨٢، الطبعة الاولى.

(٣)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٤٨: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٩٥

.....

«يلقى الفناع عن رأسه و يلي و لا شيء عليه (١)».

و رواية زرارة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: «المحرم يريد أن ينام يغطّي وجهه من الذباب قال: نعم، و لا يخمر رأسه ... (٢)».

و رواية الحلبي: أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يغطّي رأسه ناسيا أو نائما.

فقال: «يلبّي إذا ذكر (٣)».

و رواية عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: «لأبي و شكا إليه حرّ الشمس و هو محرم و هو يتأذى به، فقال:

تري أن أستتر بطرف ثوبي؟

قال: لا بأس بذلك ما لم يصبك رأسك (٤)».

و الكلام يقع في جهات:

الأولى: ان المراد بالرأس هل هو منابت الشعر حقيقة أو حكما، أو أنه مطلق ما فوق الرقبة؟ ذهب لكل فريق.

و الظاهر من الأدلة هو الأول و يجدى تحقيق ذلك بالنسبة الى غير المنابت من أجزاء الرأس بناء على أن ستر البعض كستر الكل.

لكن الظاهر أنه ليس في تحقيقه مزيد أثر، إذ لا اشكال في حرمة تغطية منابت الشعر و الأذنين للدليل الخاص عليهما. و أما غيرهما فلا

اشكال في عدم حرمة ستره، إذ لم يقل أحد بوجوب ستره. و السيرة على خلافه.

الثانية: هل المحرّم ستر مجموع الرأس أو يحرم ستر بعضه أيضا؟ يستدل على

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٥٥: من ابواب تروك الاحرام، ح ٣.

(٢)- المصدر، ح ١.

(٣)- المصدر/ باب ٦٧: من ابواب تروك الاحرام، ح ٦.

(٤)- المصدر، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٩٦

.....

الثانى بوجهين:

الأول: ما دل على عدم تغطية الأذنين و هو رواية عبد الرحمن قال: «سألت أبا الحسن عليه السّلام عن المحرم يجد البرد فى اذنيه يغطيهما؟ قال: لا «١»».

الثانى: رواية عبد الله بن سنان المتقدمه فان اطلاق قوله «ما لم يصبك رأسك» يشمل إصابة البعض.

و الأخير لا- بأس بالاستدلال به. و أما الأول فهو يتوقف على استفادة أن المنع عن الأذنين لا لموضوعيتهما بل إما لاجل أنهما جزء الرأس أو لأن تغطيتهما لازمة عادة لتغطية بعض الرأس و كلاهما محل منع. أما الأول فواضح، و أما الثانى فالإمكان تغطية الأذنين وحدهما عادة.

و على كل، فقد ظهر حرمة تغطية الأذنين لهذه الرواية.

الثالثه: هل تحرم تغطية الرأس بكل شىء و لو لم يكن معتادا، كالطين و الحناء و نحوهما. أو تختص الحرمة بالتغطية بما هو معتاد، كالثوب و القناع و الخمار و العمامة؟

ذهب فى «الجواهر ٢» إلى الأول مدعيا عدم وجدان الخلاف فيه.

و لم يستوضحه فى «المدارك ٣» بدعوى أن المنهى عنه فى النصوص تخمير الرأس و وضع القناع عليه و ستره بالثوب و نحوه لا مطلق الستر، بل لو تعلق النهى بالستر فلا بد من حمله على الفرد المتعارف.

(١)- وسائل الشيعه، ج ٩/ باب ٥٥: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٢)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٨٤، الطبعة الاولى.

(٣)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٥٤، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٩٧

.....

و استدل صاحب الجواهر «١» بوجوه:

الأول: اطلاق قوله عليه السّلام «احرام الرجل فى رأسه».

الثانى: ما ورد فى استثناء عصام القربة، مع انه ليس مما يعتاد الستر به، فهو ظاهر فى دخوله فى المستثنى منه.

الثالث: ما ورد من المنع عن تغطية المرأة وجهها بالمروحة بناء على أنه ليس متعارفا لتساويهما فى ذلك و ان اختلف موضع الاحرام.

الرابع: ما ورد من المنع عن الارتماس فى الماء و إدخال الرأس فيه بناء على أنه من باب تغطية الرأس.

و فى جميع هذه الوجوه نظر:

أما الأول: فلانه لا دلالة للنص إلا على أن موضع الاحرام هو الرأس أما ما به يتحقق الاحرام و ما هو الاحرام فلا نظر للنص إليه، كما لا يخفى.

و أما الثانى: فالأذن الاستدلال به يتوقف على أحد أمرين: إما كون تجويز عصام القربة من باب الاستثناء أو أنه جائز بلحاظ مورد الضرورة، فيدل على عدم جوازه فى غيرها. و كلاهما محل إشكال بل منع، إذ لا ظهور للنص فى كونه استثناء بل وقع مورد السؤال رأسا. كما لا- ظهور له فى الاختصاص بمورد الاضطرار، إذ التعليق على الاستسقاء لم يرد فى كلام الامام عليه السّلام بل فى كلام السائل.

فغاية ما فى الأمر أن الحكم موضوعه أو القدر المتيقن منه مورد الاضطرار أما أنه مختص به لا يتعداه إلى غيره فلا دلالة للنص عليه، و هو رواية محمد بن مسلم، انه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن المحرم يضع عصام القربة على رأسه إذا

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٨٢، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٩٨

.....

استسقى؟ فقال: «نعم (١)». هذا مضافا إلى أنه لم يثبت ان عصام القربة من الغطاء غير المتعارف بل هو غالبا يكون من الجلد و تغطية الرأس به متعارفة.

و أما الثالث: فلم يثبت ان التغطية بالمروحة غير متعارفة، مع انه لا- دليل على تساوى الرجل و المرأة فى كل محرم و انما الاختلاف بينهما فى الموضوع.

و أما الرابع: فلا- ظهور للدليل فى أن حرمة الارتماس من باب انه تغطية للرأس، بل يحتمل ان يكون لموضوعيته خصوصا بملاحظة عطف المحرم على الصائم، فان تحريم الارتماس ليس من باب أنه تغطية للرأس.

و عليه، فالأقرب اختصاص الحكم بالمعتاد لعدم الدليل على عموم الحكم لغيره.

ثم إنه ألحق بالتغطية الارتماس. و تحريمه لا اشكال فيه للنصوص الكثيرة الدالة عليه، ك:

رواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام- فى حديث:- «... و لا ترمس فى ماء تدخل فيه رأسك (٢)».

و رواية حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام- فى حديث- قال: «و لا يرمس المحرم فى الماء و لا الصائم (٣)».

و قد عرفت انه لا ظهور للنصوص فى أنه فى معنى التغطية، بل هو موضوع مستقل. فما ذكره فى المتن غير متجه.

ثم إنه هل تحرم إفاضة الماء على الرأس أولا؟

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٥٧: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٢) - المصدر/ باب ٥٨: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٣) - المصدر، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٩٩

.....

أما بناء على حرمة الارتماس من باب أنه موضوع مستقل، فلا دليل على تحريمه، لأنه ليس ارتماسا.

و أما بناء على حرمة من باب أنه تغطية و تعميم التغطية للتغطية بغير المتعارف، فقد يتخيل أنه تغطية، إذ لا يعتبر فى التغطية ستر الرأس بحيث لا تصدق بالشفاف كالزجاج.

لكن الحق أنه لا تشمله حرمة التغطية، لظهور الدليل فى حرمة التغطية المتعارفة و إن عممنا الحكم الى ما به التغطية.

و بالجملة: الحكم ثابت للتغطية المتعارفة من حيث الكيفية و ان كان عاما للتغطية بغير المتعارف.

هذا كله مع وجود النص الخاص على جوازه و هو قاطع للخصومة، ك:

رواية حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: إذا اغتسل المحرم من الجنابة صب على رأسه الماء يميز الشعر بأنامله بعضه من بعض (١)».

و رواية يعقوب بن شعيب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يغتسل فقال: «نعم، يفيض الماء على رأسه و لا يدلكه (٢)».

الرابعة: فى جواز ستر الرأس باليد، و قد وجّه الجواز بوجوه:

منها: عدم صدق الستر على الستر باليد و لذا لا يجزى ستر العورة باليد فى الصلاة.

وفيه: منع ذلك كما يشهد به الوجدان والاستعمال الكثير. وعدم أجزاء ستر العورة باليد في الصلاة لأجل الدليل الخاص لا لأجل عدم صدق الستر.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٧٥: من ابواب تروك الاحرام، ح.

(٢)- المصدر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٠٠

.....

ومنها: بدهاء جواز الوضوء في حال الاحرام مع ملازمته لستر بعض الرأس باليد بواسطة المسح.

وفيه: ان المعتبر في صدق التغطية هو الاستقرار، فستر الرأس باليد بواسطة المسح غير المستقر لا يعدّ تغطية، ولم يثبت جواز المسح بنحو الاستقرار.

ومنها: رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس أن يضع المحرم ذراعه على وجهه من حرّ الشمس ولا بأس ان يستر بعض جسده ببعض» (١).

وفيه: انه لم يعلم ان المقصود في موضوع الحكم هو التغطية، بل يمكن ان يكون المراد هو التظليل، فلا يرتبط بما نحن فيه.

فالأولى ان يقال: انه لا- يحرم ستر الرأس باليد لعدم كونه سترًا بالمتعارف، و لو سلم عموم الحكم لتغطية الرأس لغير المتعارف فلا يشمل التغطية باليد، لان العموم المزبور فهم من تتبع الموارد و من عدم القول بالفصل، فهو عموم اصطیادی، فلا يكون حجة في مورد الشك بل حاله حال الاجماع يؤخذ به في القدر المتيقن.

ومع وجود القول الكثير بحلية الستر باليد لا يمكننا دعوى عدم القول بالفصل و إلغاء الخصوصية، فلاحظ و تأمل.

الخامسة: في حكم تغطية الوجه، و في «الجواهر» (٢) ان المشهور جوازه، و حكي الاجماع عليه. و الوجه في استفادة التحريم رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المحرم اذا غطى وجهه فليطعم مسكينا في

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٦٧: من ابواب تروك الاحرام، ح ٣.

(٢)- النجفی، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٨٧، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٠١

.....

يده (١).

ولكن في قبال هذه الرواية ذكر للجواز وجوه:

منها: قوله عليه السلام في رواية عبد الله بن ميمون: «... لأن احرام المرأة في وجهها و احرام الرجل في رأسه» (٢)، فان التفصيل قاطع للشركة.

ومنها: ما ورد من جواز مسح الوجه بالمنديل بعد الوضوء، كرواية منصور بن حازم، قال: «رأيت أبا عبد الله عليه السلام وقد توضأ و هو محرم ثم أخذ منديلا فمسح به وجهه» (٣).

ومنها: ما ورد من جواز تغطيته عند النوم من الذباب، كرواية زرارة: قال:

قلت لأبي جعفر عليه السلام: «الرجل المحرم يريد أن ينام يغطي وجهه من الذباب قال:

نعم، و لا يخمر رأسه ...» (٤).

و منها: ما ورد في جواز تغطيته إلى الأنف، كرواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «يكره للمحرم ان يجوز بثوبه فوق أنفه، ولا بأس أن يمد المحرم ثوبه حتى يبلغ أنفه» (٥).
و في الجميع نظر.

أما الأول: فلأن الظاهر من التفصيل بلحاظ موارد المشقة من الاحرام فان الغالب في المرأة تغطيته وجهها و في الرجل تغطية رأسه. أما وجهه فالغالب فيه ان يكون مكشوفاً فلا مئونة كبيرة في تحريم ستره.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٥٥: من ابواب تروك الاحرام، ح ٤.

(٢) - المصدر، ح ٢.

(٣) - المصدر / باب ٦١: من ابواب تروك الاحرام، ح ٣.

(٤) - المصدر / باب ٥٥: من ابواب تروك الاحرام، ح ٥.

(٥) - المصدر / باب ٦١: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٠٢

.....

و أما الثاني: فلأن المسح بالمنديل لا يعد تغطية عرفاً، لعدم استقراره، كما انه لا ظهور له في مسح تمام الوجه دفعة واحدة بل الغالب تحقق المسح تدريجاً.

و أما الثالث: فلظهورها في الجواز في مورد النوم و الضرورة و هي أذية الذباب، كما تصرح بعض النصوص في أن الذباب يمنع من النوم.

و يمكن أن يستفاد من هذه النصوص تحريم تغطية تمام الوجه، فان السؤال بالكيفية المخصوصة ظاهر في أن المرتكز في ذهن السائل حرمة التغطية، و قد قرره عليه السلام، فيكون هذا وجهاً آخر للتحريم يضاف إلى رواية الحلبي.

و أما الرابع: فهو انما يدل على جواز ستر بعض الوجه. و موضوع الكلام ستر جميعه.

و أما ما ورد من جواز نوم المحرم على وجهه، كرواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن المحرم ينام على وجهه و هو على راحلته [زامله، زاملته خ ل] قال: لا بأس بذلك» (١)، فلا يدل على جواز التغطية لان النوم على الوجه ليس تغطية، مضافاً إلى أن موضوعها خصوص مورد النوم. مع أنه يمكن أن يستفاد من السؤال المذكور أن تحريم التغطية أمر مرتكز في ذهن السائل و قد قرره الامام عليه السلام و لم ينبهه على الجواز، و التقرير حجة.

و عليه، فالصناعة تقتضى القول بحرمة ستر جميع الوجه للرجل، لرواية الحلبي و للتقرير المستفاد من السؤال في الموارد المتعددة، فلاحظ.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٦٠: من ابواب تروك الاحرام، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٠٣

و لو غطى رأسه ناسياً، ألقى الغطاء واجباً، و جدد التلبية استحباباً (٢٤٧). و يجوز ذلك للمرأة (٢٤٨).

(٢٤٧) أما لزوم إلقاء الغطاء، فيقتضيه مضافاً إلى النص الخاص - و هو رواية حريز المتقدمة -، عموم تحريم التغطية للمحرم للابتداء و الاستدامة.

و أما استحباب التلبية، فيقتضيه روايتا حريز و الحلبي المتقدمتان، و ظاهرهما الوجوب.
 و لكن قيل: انه لا قائل به، و لكن في «الجواهر (١)» أنه حكى عن ظاهر الشيخ و ابني حمزة و سعيد.
 و على كل، فان حصل الاطمئنان بعدم إرادة الظهور فهو، و إلا فالمتعين القول بوجوب التلبية.
 و لا يخفى انه لا وجه للاستدلال على الاستحباب بانه فعل ما يتنافى مع الاحرام، فانه وجه استحسانى لا ينهض لإثبات الحكم الشرعى.
 فالتفت.

(٢٤٨) يعنى تغطية الرأس بلا-خلاف، كما في «الجواهر (٢)»، لعدم ما يقتضى التحريم لاختصاص النصوص الدالة على التحريم بالرجل، إذ لا-وجه لدعوى عموم لفظ «المحرم» الوارد فى النصوص المتقدمة للمرأة، فانه ظاهر فى الرجل و احتمال الخصوصية موجود.

و حملة على الجنس إنما هو فى الاحكام التى لا يختلف فيها الرجل مع المرأة لا ما يحتمل فيه الاختلاف.

(١)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٨٩، الطبعة الاولى.

(٢)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٨٩، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٠٤

لكن عليها أن تسفر عن وجهها (٢٤٩). و لو اسدلت قناعها على رأسها الى طرف انفها جاز.

(٢٤٩) ادعى فى «الجواهر (١)» الاجماع بقسميه على عدم جواز تغطية المحرمة و وجهها، و هو فى الجملة مسلم.
 و التحقيق: ان من النصوص ما ورد فى النهى عن النقاب و البرقع.

و منها ما ورد فى تجويز إسدال الثوب على وجهها مع الاختلاف فيها من حيث الحد من دون تناف بينها.
 و ينبغى ذكر كل الأخبار و الحديث عن كل واحد منها و هى:

رواية عبد الله بن ميمون، عن جعفر، عن أبيه عليهما السّلام، قال: «المحرمة لا تنتقب لان احرام المرأة فى وجهها و احرام الرجل فى رأسه (٢)».

و رواية عيص بن القاسم، قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام- فى حديث:- «كره النقاب- يعنى للمرأة المحرمة- و قال تسدل الثوب على وجهها، قلت: حدّ ذلك إلى أين؟ قال: إلى طرف الأنف قدر ما تبصر (٣)».

و رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: «مرّ أبو جعفر عليه السّلام بامرأة متنقبة و هى محرمة فقال: أحرمتى و أسفرتى و أرختى ثوبك من فوق رأسك فانك أن تنقبت لم يتغير لونك. قال رجل: إلى أين ترخيه؟ قال: تغطى عينها قال: قلت:

(١)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٨٩، الطبعة الاولى.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٤٨: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٣)- المصدر، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٠٥

.....

تبلغ فمها؟ قال: نعم، (١)».

و رواية أحمد بن محمد (بن أبي نصرخ)، عن أبي الحسن عليه السّلام، قال: «مرّ أبو جعفر عليه السّلام بامرأة محرمة قد استترت

بمروحة فأماط المروحة بنفسه عن وجهها «٢».

و رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تطوف المرأة بالبيت و هي متنقبة» «٣».

و رواية حريز، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «المحرمه تسدل الثوب على وجهها الى الذقن» «٤».

و رواية زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «ان المحرمه تسدل ثوبها الى نحرها» «٥».

و رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: «تسدل المرأة الثوب على وجهها من أعلاها إلى النحر اذا كانت راكبة» «٦».

و رواية يحيى بن أبي العلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام: «انه كره للمحرمه البرقع و القفازين» «٧».

و رواية سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سأله عن المحرمه فقال: إن مر بها

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٤٨: من ابواب تروك الاحرام، ح ٣.

(٢)- المصدر، ح ٤.

(٣)- المصدر، ح ٥.

(٤)- المصدر، ح ٦.

(٥)- المصدر، ح ٧.

(٦)- المصدر، ح ٨.

(٧)- المصدر، ح ٩.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٠٦

.....

رجل استترت منه بثوبها و لا تستر بيدها من الشمس «١».

و قد ورد في المنع عن البرقع روايات متعددة، فراجع.

أقول: الرواية الأولى تكفلت النهي عن التنقب و علته بان إحرام المرأة في وجهها، و مقتضى التعليل عموم النهي لكنه مجمل المراد، إذ ...

يحتمل أن يراد به تعليل جهة الستر في النقاب، فيعم الحكم كل سائر.

و يحتمل أن يراد به تعليل جهة ما في لبس النقاب، من مظاهر الترفه و الجلال المرغوب عنه في حال الاحرام- كما يظهر من ملاحظة بعض الموارد كلبس المخيط-، فيعم ما يكون مثل النقاب من هذا القبيل و لا يعم كل سائر.

و على الأول، يتنافى مع تحليل الاسدال دون الثاني لعدم كون مظهر الاسدال من مظاهر الجلال، بل فيه من المشقة على المرأة، و بالخصوص غير المعتادة ما لا يخفى.

و أما الرواية الثانية، فقد جمعت بين كراهة النقاب و جواز إسدال الثوب، و لعل وجهه ما تقدم من أن في إسدال الثوب من المشقة في مقام النظر و المشى ما ليس في النقاب، فتحريم النقاب من جهة الترفه. هذا مع عدم ظهور الكراهة في التحريم.

و أما قوله عليه السلام: «بقدر ما تبصر»، فلعل المراد منه إسدال الثوب إلى طرف الأنف الأعلى غير المانع من الابصار، و إلا فلا يظهر له وجه لو اريد منه طرف الأنف الأسفل لعدم إبصارها إلا برفع الثوب أو الانحناء برأسها و معه يتحقق الابصار و لو أسدلت الثوب الى ذقنها.

و أما الرواية الثالثة، فيمكننا ان نقول: أنها من المجملات، للأمر فيها

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٤٨: من ابواب تروك الاحرام، ح ١٠.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٠٧

.....

بالاسفار و تجويز ارخاء الثوب الى الأنف المنافى له، كما أنه يتنافى مع التعليل؛ بأنك إن تنقبت لم يتغير لونك، لسريانه في مورد الإرخاء لاستئثارها عن الشمس و الهواء، إلا أن يقال أن لصوق النقاب بالوجه يمنع من وصول الغبار و الهواء الحار إليه دون الإرخاء، لعدم لصوقه بالوجه بنحو يمنع من تخلل الهواء و الغبار.

و أما الرواية الرابعة، فلا ظهور لها في التحريم لأنه فعل، بل انما يدل على المرجوحية.

ثم إنه لم يعلم كون الاستئثار بنحو التغطية، بل يمكن أن يكون بنحو التظليل الجائز للمرأة جزماً.

و أما الرواية الخامسة، فهي تنهى عن التنقب و لا عموم لها.

و أما الروايات السادسة، و السابعة، و الثامنة، فهي تدل على جواز الاسدال و الاختلاف بينها لا يوجب التناهي بينها إذ ظاهر الكل أن جميع الانحاء جائز.

و أما تقييد الإسدال في رواية معاوية بحال الركوب، فلا مفهوم له، إذ الظاهر انه تقييد الموضوع بلحاظ أن الإسدال يحتاج، إليه في الطريق غالباً لا عند التوقف و في الخباء.

و أما الرواية التاسعة و نحوها مما دل على كراهة او حرمة البرقع، فلا عموم له و لم يعلم أنه من جهة التغطية، بل يحتمل قوياً ان يكون وجهه ما في التبرقع من الحشمة و الوقار و إلا فكيفه ستره لا تختلف عن ستر الثوب بالإسدال.

و أما العاشرة، فهي تقتضى جواز الستر بالثوب عند مرور الأجنبي و لا تنفى الجواز عن غير هذا المورد، كما أنها تتكفل النهى عن الاستئثار بيدها من الشمس، و هو مما لا يلتزم به أحد، بل هو جائز بحسب النصوص.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٠٨

.....

و بالجملة، لا- يمكننا أن نستفيد من هذه النصوص حرمة تغطية الوجه بقول مطلق كى ننع في مشكلة الجمع بينها و بين ما دل على جواز الإسدال الملتزم به لدى الاصحاب، بل الذى نستفيدة مرجوحية أمرين لا- اكثر و هما النقاب و البرقع، إذ لا عموم يدل على التحريم. كما انه يستفاد منها جواز الاسدال بقول مطلق، و أما غيرها فلا دليل على حرمة.

و اذا عرفت ذلك، فلا موقع للبحث حينئذ عن بعض الجهات المترتبة على القول بحرمة التغطية بعنوانها، كالبحث عن جواز الستر بغير المعتاد كالطين، و البحث عن جواز ستر البعض، و البحث عن جواز الستر باليد.

ثم إنه بناء على حرمة التغطية بقول مطلق يقع التراحم بين حرمة ستر الوجه و وجوب ستر الرأس فى الصلاة، لتوقف عدم ستر الوجه على كشف شيء من الرأس و هو يتنافى مع وجوب ستر الرأس فى الصلاة.

و قد ذهب فى «الجواهر» (١) إلى أن المتجه هو التخيير إن لم ترجح الصلاة بكونها أهم و أسبق حقا.

و لا يخفى أنه لم يعرف ما المراد بالأسبقية هل أسبقية التشريع أم التكليف، مع أن الأسبقية ليست من المرجحات كما حققناه فى باب التراحم. و أما الأهمية فهي لو سلمت فبالنسبة إلى أصل الصلاة لا بخصوصياتها، فمن الممكن ان تكون هذه الخصوصية بلحاظ الحج أهم. فالمتجه هو التخيير بلا توقف.

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٣٩٤، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٠٩

[١٥- و تظليل المحرم عليه سائراً]

١٥- و تظليل المحرم عليه سائراً (٢٥٠)، و لو اضطر لم يحرم. و لو زامل عليلاً أو امرأة، اختص العليل و المرأة بجواز التظليل.

(٢٥٠) الظاهر أن هذا القيد حقه أن يرجع لكل من التظليل و المحرم لا خصوص المحرم لجواز سير المحرم مع استقرار الظل. و على كل حال، فقد انعقد الاجماع على حرمة التظليل فى الجملة و لم ينسب الخلاف إلا إلى الاسكافى «١» من المتقدمين و صاحب الذخيرة «٢» من المتأخرين.

و انعقد الاجماع هو كون المحرم فى حال ركوبه تحت ظلال المحمل و نحوه و أما الخصوصيات الأخرى فهى محل كلام. و قد استدلت على تحريمه بالنصوص و هى كثيرة و يمكننا ان نوزعها إلى طوائف:

الأولى: ما تكفل النهى عن ركوب القبة و الكنيسة، ك:

رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، قال: «سألته عن المحرم يركب القبة؟

فقال: لا. فقلت فالمرأة المحرمة؟ قال نعم، «٣».

و رواية هشام بن سالم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يركب فى الكنيسة؟ قال: «لا، و هو فى النساء جائزة «٤».

الثانية: ما تكفل النهى عن التظليل و التستر من الشمس، ك:

(١)- حكاها عنه العلامة رحمه الله فى «مختلف الشيعة» (ج ٤: ص ٨٣).

(٢)- السبزوارى، العلامة محمد باقر: ذخيرة المعاد، ص ٥٩٨، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٣)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٦٤: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٤)- المصدر، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢١٠

.....

رواية إسحاق بن عمار، عن أبى الحسن عليه السلام، قال: سألته عن المحرم يظل عليه و هو محرم؟ قال: «لا، إلا مريض او من به علة و الذى لا يطيق حرّ الشمس «١».

و رواية إسماعيل بن عبد الخالق، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: «هل يستتر المحرم من الشمس؟ فقال: لا، إلا أن يكون شيخاً كبيراً. او قال: ذا علة «٢».

الثالثة: ما ورد فى مقام ردّ مثل أبى يوسف حين استهزأ بالفرق بين ظلّ المحمل و ظلّ الخباء حيث لا يجوز الأول و يجوز الثانى، من الاستدلال بفعل النبى صلى الله عليه و آله، كرواية محمد بن الفضيل و بشير [بشر، خ ل] بن اسماعيل، قال: «قال لى محمد ألا اسرك [أبشرك، خ ل] يا ابن مثنى؟ فقلت: بلى، فقمت إليه، فقال:

دخل هذا الفاسق آنفاً فجلس قبالة أبى الحسن عليه السلام ثم أقبل عليه فقال: يا أبا الحسن، ما تقول فى المحرم يستظل على المحمل؟ فقال له: لا، قال: فليستظل فى الخباء؟ فقال له: نعم، فأعاد عليه القول شبه المستهزئ يضحك يا أبا الحسن فما فرق بين هذا؟ فقال: يا أبا يوسف، إن الدين ليس بقياس كقياسكم أنتم تلعبون إنا صنعنا كما صنع رسول الله صلى الله عليه و آله و قلنا كما قال رسول الله صلى الله عليه و آله كان رسول الله صلى الله عليه و آله يركب راحلته فلا يستظل عليها و تؤذيه الشمس فيستر بعض جسده ببعض و

ربما يستر وجهه بيده و اذا نزل استظل بالخباء و فى البيت و بالجدار «٣».

الرابعة: ما ورد فى ثبوت الكفارة مع التظليل، ك:

رواية على بن محمد، قال: كتبت إليه: «المحرم هل يظل على نفسه إذا آذته

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٦٤: من ابواب تروك الاحرام، ح ٧.

(٢)- المصدر، ح ٩.

(٣)- و المصدر، ج ٩/ باب ٦٦: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢١١

.....

الشمس او المطر أو كان مريضاً أم لا، فان ظلل هل يجب عليه الفداء أم لا؟
فكتب: يظل على نفسه و يهريق دماً إن شاء الله «١».

و رواية على بن جعفر، قال: سألت أخى عليه السلام: «أظل و أنا محرم؟ فقال: نعم، و عليك الكفارة، قال: فرأيت علياً إذا قدم مكة
ينحر بدنه لكفارة الظل «٢»».

أقول: غاية ما نستفيده من مجموع أخبار المسألة هو تحريم ركوب مثل القبة مما يكون من مظاهر الجلال و العظمة و لزوم بروزه، أما
تحريم الاستظلال بقول مطلق، فلا يستفاد من هذه النصوص.

بيان ذلك: ان معقد الاجماع كما عرفت هو حرمة كون المحرم فى حال ركوبه تحت ظل المحمل و نحوه، و يبعد كون هذا لأجل
حرمة التظليل، بعد الفرق بين حال الركوب و حال السير فانه يجوز أن يكون تحت ظل المحمل، و بعد الفرق بين كون الظل على
الرأس أو كونه جانبياً فانه غير معقد الاجماع، و بعد الفرق بين كون الاستظلال بسقف المحمل المتعارف و كونه بخشبة، حيث دلّ
النص على جوازه بناء على أن يكون فى المحمل خشب عريض على السقف.

و على كل، فهذه استبعادات ليس إلا و هى لا تتأتى اذا كانت حرمة الاستظلال بالمحمل من جهة العظمة و الجلال، فان الاستظلال فى
حال السير تحت ظل المحمل ليس من مظاهر العظمة، كما أن الاستتار الجانبى مع انكشاف سقف المحمل كذلك و هكذا الاستتار
بالخشب.

و أما النصوص، فالطائفة الرابعة لا تدل على التحريم لأنها تدل على إثبات الكفارة فى مورد الجواز قطعاً و هو مورد الضرورة.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٦: من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢١٢

.....

و أما الطائفة الثالثة: فهى واردة فى مقام الاحتجاج على الخصم بفعل النبى صلى الله عليه و آله.

و من الواضح انه لا دلالة فيه على التحريم فلا يصح الاحتجاج به على الحرمة، فلا بد أن يكون مورد الخلاف هو الفرق بين المحمل و
الخباء، أما ان الفرق هو ثبوت التحريم دون الآخر او الكراهة فلا ظهور للنص فيه.

و أما التعبير بعدم الجواز فى بعض نصوص هذه الطائفة، فلا بد أن يحمل على عدم الإباحة و هو أعم من التحريم، فإذن لا تصلح هذه
الطائفة للدلالة على التحريم.

و أما الطائفة الأولى: فلم يتضح أن النهى فيها عن القبّة من جهة الاستئلال، بل لعله من جهة كونها من مظاهر العظمة و الجلال. و أما الطائفة الثانية: فمن الممكن ان يراد من التظليل إيجاد ما به التظليل المستقر المعبر عنه بالفارسية ب: «سايه بان» فيكون مساوقا للقبّة، فلا يشمل الاستتار بالثوب و نحوه، لا مطلق إيجاد الظل.

ثم إنه لو فرض عمومه في نفسه، ففي الروايات ما يظهر منه عدم لزوم الترك و انما هو أمر راجح ك: قوله عليه السّلام في رواية عبد الله بن المغيرة- بعد نهيه عن التظليل -: «أما علمت أن رسول الله صلّى الله عليه و آله قال ما من حاج يضحى مليبا حتى تغيب الشمس إلا غابت ذنوبه معها» (١)، فان مثل هذا يتعارف في مقام بيان المستحبات. و قوله عليه السّلام في رواية الحلبي - بعد سؤاله عن ركوب المحرم في القبّة -: «ما

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٦٤: من ابواب تروك الاحرام، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢١٣

.....

يعجبني ذلك إلا أن يكون مريضا (١)» فان ظاهره هو الكراهة لا الحرمة.

و رواية جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: «لا بأس بالظلال للنساء و قد رخص فيه للرجال [للرجل، خ ل] (٢)»، فانه ظاهر في الترخيص بقول مطلق. و لا وجه لحملة على صورة الضرورة بقريئة المقابلة، إذ لعل المقابلة يمكن ان تكون بلحاظ الكراهة للرجال دون النساء. و هذه الرواية باعتبار كونها نصا في الجواز توجب التصرف في ظهور النهى في التحريم، و يحتمل على الكراهة. و رواية قاسم [ابن، خ ل] الصيقل، قال: «ما رأيت أحدا كان أشد تشديدا في الظل من أبي جعفر عليه السّلام كان يأمر بقلع القبّة و الحاجبين إذا أحرم (٣)»، فان الأشدية لا معنى لها اذا كان التظليل حراما، بل هي تتناسب مع كراهة التظليل. و قوله عليه السّلام في رواية عبد الله بن المغيرة الثانية بعد أمره بالاضحاء: «أما علمت أن الشمس تغرب بذنوب المجرمين (٤)»، فانه مما يتعارف في الترغيب إلى المستحب لا إلى الواجب.

مع ما ورد في مكاتبة الحميري من تجويز إبقاء خشب العمارية بناء على أنه يكون عريضا بنحو يكون له ظلّ على الرأس. و جملة القول: أنه من ملاحظة مجموع ذلك لا يمكننا الجزم بل الاطمئنان بحرمة التظليل بعنوانه. نعم، القول بكراهته لا بأس به. بل يقوى في النظر حرمة مثل القبّة مما يكون من مظاهر الجلال و العظمة، بل لا بد من البروز فيها و رفع

(١)- المصدر، ح ٥.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٦٤: من ابواب تروك الاحرام، ح ١٠.

(٣)- المصدر، ح ١٢.

(٤)- المصدر، ح ١١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢١٤

.....

غطائها، و إن أمكن الاشكال في حرمتها أيضا باعتبار أن قوله عليه السّلام «ما يعجبني» الظاهر في الكراهة وارد فيها. يبقى الكلام في طائفتين يستظهر منهما الدلالة على المنع و هما ما دل على النهى عن التستر عن الشمس بثوب و نحوه أو بقول مطلق. و الأخرى ما دل على الأمر بالاضحاء فان ظاهره البروز للشمس أو للسما و هو يتنافى مع التظليل. و لكن في دلالة كلتا الطائفتين نظر.

أما ما دل على النهى عن التستر، فلأن التستر له فردان: التغطية والتظليل، وهما مختلفان حقيقة لان التغطية تقوم بملاصقة الغطاء للمغطى نفسه أو ما يلاصقه كملاصقته للخشب المثبت على أطراف الجسم. والتظليل يقوم بالانفصال والتجافى عن الجسم المظلل عليه. كما ان موضوع التظليل مطلق الجسد و موضوع التغطية بعضه و هو الرأس و لواحقه، كما تقدم الكلام فيه. و عليه، فالمستول عنه يتردد بين هذين الأمرين و لا ظهور له فى أحدهما فى بعض الروايات، كرواية إسماعيل بن عبد الخالق المتقدمة و مقتضاه حصول العلم الاجمالي بحرمة أحد الأمرين، فلا بد من اجتناب كليهما. لكن رواية عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لأبى و شكاً إليه حرّ الشمس و هو محرم و هو يتأذى به فقال: «تري ان أستتر بطرف ثوبى قال: لا- بأس بذلك ما لم يصبك رأسك» (١) «ظاهرة فى جواز التستر بمعنى التظليل و حرمة التغطية، فينحل العلم الاجمالي بها. و لا- وجه لحمل الضمير المستتر فى يصبك على الظل، فانه خلاف الظاهر، بل الظاهر رجوعه إلى الثوب. و أما حملها على صورة الاضطراب الراجع للحكم

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٦٧: من ابواب تروك الاحرام، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢١٥

.....

بلحاظ التعبير بالأذية، فيدفعه قرينتان:

إحدهما: أن التأذى من الشمس متعارف، فلعل السؤال عن أن التستر بداع رفع الأذى لا بداعى التجميل و العظمة. و الأخرى: انه لو كان الملحوظ صورة الضرورة لم يكن وجه لاستثناء التغطية لجوازها جزماً فى حالة الضرورة. و على هذا، فالرواية تدل على جواز التظليل بالثوب كما أنها تدل على جواز تظليل الرأس من استثناء الاصابة. ثم إنه لا- يمكن حمل التستر المستول عنه على كلا- فرديه، لما عرفت من اختلافهما موضوعاً و لم يثبت تحريم التستر بعنوانه، بل المحرّم أو المتوهم تحريمه هو عنوان التظليل و التغطية، فهو ملحوظ فى مقام بيان حكم أحدهما. فلا يمكن ان يراد به كلاهما. هذا مع ما عرفت من جواز التظليل بمقتضى رواية ابن سنان، فلا ينفع اثبات إرادة العموم. و أما ما دل على الأمر بالاضحاء، فهو روايتان:

إحدهما: رواية عبد الله بن المغيرة، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الظلال للمحرم، فقال: «أضح لمن أحرمت له قلت إنى محرور و إن الحر يشدد علىّ فقال:

أما علمت أن الشمس تغرب بذنوب المجرمين» (١) «.

و الأخرى: رواية الكلابى قال: قلت لأبى الحسن الأول عليه السلام: «إن على بن شهاب يشكو رأسه و البرد شديد و يريد أن يحرم، فقال: إن كان كما زعم فليظلل

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٦٤: من ابواب تروك الاحرام، ح ١١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢١٦

.....

و أما أنت فاضح لمن أحرمت له» (١) «.

و الاولى ظاهرة فى إرادة الإضحاء فى قبالة الدخول فى الظلال الذى هو عبارة عن ما به الظل المستقر، كالقبة و نحوها- أعنى:

«سايه بان»-، فيراد به عدم التخفى و البروز بقريئة مقابله للظلال التي هي اسم لمثل الخيمة و نحوها بقريئة التعبير ب: «يضر ب عليها الظلال» في بعض الروايات.

و هكذا الثاني بقريئة مقابله مع التظليل عن البرد و هو لا يتحقق إلا بالدخول تحت الظلال، و هو لا يرتبط بالتغطية و ان ورد الأمر به في قبالها في بعض النصوص، كما لا يرتبط بالتظليل من الشمس بانحائه، إذ المراد به لزوم البروز و عدم التخفى، و لعله لأجل ما في التخفى من العظمة و التجمل.

و لكنه بقريئة الذيل في الرواية الأولى ظاهر في كونه امرا استجابيا كما عرفت.

و يتلخص مما ذكرناه: انه لا دليل على حرمة التظليل بقول مطلق و لا الدخول تحت الظلال، كالدخول في القبة و نحوها.

و يؤيده ورود تجويزه بمجرد الأذية من الشمس مع أنها أمر عادي و غالبى و لا وجه لحملها على صورة الأذية الشديدة. فلاحظ.

و لو تنزلنا، فغاية ما يمكن استفادته تحريم الظلال لا أكثر.

و لو سلم تحريم التظليل، فيقع الكلام في جهات:

الأولى: في حرمة حال النزول و الاستقرار، فهل يجوز التظليل بالخيمة و البيت و نحوهما أم لا؟

ظاهر الروايات المتقدمة الواردة لحكاية فعل الرسول صلى الله عليه و آله جواز ذلك، لكن

(١)- المصدر، ح ١٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢١٧

.....

يظهر من الكلمات أنها ضعيفة السند بحيث جرت بالاجماع.

و هو في ما نحن فيه جابر لضعف السند، و لو لم نقل به كليه، لانه بنحو يوجب الاطمئنان، هذا مع ثبوت السيرة القطعية على ذلك، إذ لم يتعارف البقاء تحت السماء حال النزول.

الثانية: في حرمة حال السير ماشيا.

و الظاهر من بعض الفقهاء «١» جوازه و هو ظاهر رواية ابن بزيع، قال:

«كُتبت إلى الرضا عليه السلام هل يجوز للمحرم ان يمشى تحت ظل المحمل؟ فكتب:

نعم، «٢»».

و هو في الجملة مسلم. إنما الاشكال في جواز كون ما به الظل فوق رأسه، و لا- يمكن الجزم بجوازه، إذ السؤال في الروايات عن المشى تحت ظل المحمل لا تحت نفس المحمل. و الفرد العادي لذلك هو السير بجانبه بحيث يكون ظله على رأسه لان السير تحته نادر جدا لعدم ارتفاعه عادة بنحو يقبل السير تحته للرجل العادي. فالمتيقن هو جواز التظليل في حال السير على أن لا يكون ما به الظل فوق رأسه، لدخول غيره في مطلقات التحريم.

الثالثة: فيما يحرم من التظليل حال الركوب، فهل تختص بما اذا كان ما به الظل على الرأس أو تعم ما لو كان جانبيا.

(١)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: النهاية، ص ٢٢١، الطبعة الاولى؛

الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ١: ص ٣٢١، الطبعة الاولى؛

الشهيد الثاني، زين الدين: مسالك الافهام، ج ٢: ص ٢٦٥، ط مؤسسة المعارف الاسلامية؛ الشهيد الأول، محمد بن مكى: الدروس

الشرعية، ج ١: ص ٣٧٨، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٦٧: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢١٨

.....

مقتضى إطلاق النهي عن التظليل حرمة مطلقا، ولا موجب لرفع اليد عن اطلاقه سوى رواية الصيقل المتقدمة الحاكية لتشديد أبي جعفر عليه السلام بانه كان يرفع الحاجبين، فان ظاهر التشديد برفع الحاجبين كونه استحبابيا وإلا فلا معنى لكونه أشد من غيره. فمع الاعتماد على ظهور هذه الرواية فهو، وإلا فالمتجه القول بالتحريم مطلقا للمطلقات.

نعم، قد يستدل برواية الحميري، أنه كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام يسأله عن المحرم يرفع الظلال هل يرفع خشب العمارة او الكنيسة و يرفع الجناحين أم لا؟

فكتب إليه في الجواب: «لا شيء عليه في تركه رفع الخشب» (١) على جواز التظليل الجانبي بضميمة ظهور الحديث في كون الجناحين من الخشب لا من القماش، وإلا لكان السؤال قاصرا عن إفادة حكم الجناحين وهو خلاف الظاهر لوقوعها موقع السؤال. ولكن الرواية ضعيفة السند، فلا تصلح للاستدلال.

الرابعة: هل يحرم التظليل في الليل أو لا؟

ظاهر لفظ التظليل أولا- هو التظليل عن الشمس، ومقتضاه عدم الحرمة في الليل، لكن ورد استعمال التظليل عن المطر والبرد في الروايات مما يظهر منه أن المراد به الأعم لعدم الشمس مع المطر غالبا، خصوصا إذا اريد من التظليل الدخول تحت الظلال لا ايجاد الظل، فان الظلال اسم لما يتحقق به الظل شأننا لا فعلا و لذا يقال للخيمة أنها من الظلال و لو في الليل.

الخامسة: لو زامل عليلا او امرأة، فهل يجوز أن يظلل على نفسه مشاركة للعليل أو المرأة، أو لا؟

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٦٧: من ابواب تروك الاحرام، ح ٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢١٩

.....

يدل على عدم الجواز مضافا إلى المطلقات النص الخاص وهو رواية بكر بن صالح، قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: «إن عمتي معي و هي زميلتي و يشتد عليها الحر إذا أحرمت أفترى أن أظلل علي و عليها؟ فكتب: ظلل عليها وحدها» (١).

نعم، مرسله العباس بن معروف، عن أبي عبد الله عليه السلام [الرضا عليه السلام، خ ل] قال:

سألته عن المحرم له زميل فاعتل فظلل على رأسه أله ان يستظل فقال: نعم «٢»،

تدل على الجواز، لكنها لا تصلح لمعارضة ما سبق و لتقييد المطلقات لإرسالها، و أما التصرف فيها بارجاع ضمير «له» الى العليل، او بحمل الاستظلال على الاستظلال الجانبي فهو خلاف الظاهر جدا كما لا يخفى.

السادسة: أن المستفاد من أدلة التظليل هو حرمة في المورد الذي يكون رفع الظل فيه أمرا عاديا متعارفا لا مثنوئه فيه بان يكون للنقل فردان متعارفان أحدهما فيه المحمل و الآخر ليس فيه المحمل. فانه الظاهر من مورد السؤال، فانه يسأل عن التظليل و عدمه فعلا، فكأن كلاهما ميسور لديه و لا مثنوئه في عدم الظل من غير جهة الشمس. و أما إذا كان أمرا غير اعتيادي كما إذا انحصر الطريق الاعتيادي بما به الظل بحيث لا يسهل رفع ظله او يتعذر كالطائرة او السيارة، و كان تحصيل المكشوف أمرا يحتاج الى تكلف مشقة غير اعتيادية، فلا تشمله أدلة تحريم التظليل، بحيث يلزمه ترك الطائرة الى غيرها، أو تبديل طريقه الاعتيادي الى طريق آخر يتوفر فيه ما لا ظل فيه.

و عليه، فلا اشكال في نذر الاحرام قبل الميقات إذا توقف الطريق على

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٦٨: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٢٠

[١٦- واخراج الدم:]

١٦- واخراج الدم: الا عند الضرورة (٢٥١). وقيل: يكره، وكذا قيل: في حكّ الجلد المفضى الى إدمائه، وكذا في السواك، والكراهية أظهر.

ركوب مثل الطائفة، إذ قد اشكل بانه نذر لغير المشروع، إذ الاحرام يتقوم بهذه التروك، فلا يتحقق القصد الى الاحرام في النذر. ولو فرض أنه نذر غفلة، فمتعلق النذر غير مقدور عليه في ظرفه و القدرة شرط في صحة النذر.

ولا يخفى اندفاع الاشكال بجهته، لانه التظليل في مثل الفرض مما لا دليل على تحريمه، فيكون الاحرام مقدورا، فيتحقق قصده و يصح نذره. فتدبر.

كما ظهر انه لا اشكال في الاحرام في مثل السفن البحرية إذا انحصر فيها الطريق عادة لعدم دليل على تحريم التظليل فيها. فتدبر و لاحظ.

(٢٥١) حكى في «الجواهر» (١) ذلك عن «المقنعة» (٢) و «جمل العلم و العمل» (٣) و «النهاية» (٤) و «المبسوط» (٥) وغيرها. و التحقيق: انه لم يرد نص خاص يدل على تحريم إخراج الدم بهذا العنوان، وإنما ورد النهي عنه في موارد خاصة كاحتجام و حكّ الشعر و الجسد و السواك.

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٤٠٧، الطبعة الاولى.

(٢) - المفيد، محمد بن نعمان: المقنعة، ص ٤٣٢، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(٣) - علم الهدى، السيد مرتضى: جمل العلم و العمل (موسوعة النبايع الفقهية)، ج ٧: ص ١٠٥.

(٤) - الطوسى، محمد بن الحسن: النهاية، ص ١٨٠، الطبعة الاولى.

(٥) - الطوسى، محمد بن الحسن: المبسوط، ج ١: ص ٣٢١، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٢١

.....

فمما ورد فى الأول رواية الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يحتجم؟

قال: لا، إلا أن لا يجد بداً فليحتجم و لا يحلق مكان المحاجم (١)».

و مما ورد فى الثانى رواية معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم كيف يحك رأسه؟ قال: «بأظفيره ما لم يدم أو يقطع الشعر» (٢)».

و رواية عمر بن يزيد، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس بحك الرأس و اللحية ما لم يلق الشعر و يحك الجسد ما لم يدمه» (٣)».

و مما ورد فى الثالث رواية الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يستاك، قال: «نعم، و لا يدمى» (٤)»، مضافا الى ما ورد فى رواية عبد الله بن سعيد (٥) من تجويز معالجة دبر الجمل و النهي عن إدمائه.

و يمكن الجزم بحرمة مطلق الإدماء بطريقتين:
أحدهما: التقييد في روايات حَكَّ الجسد و الشعر و السواك بعدم الإدماء، فانه ظاهر في أن الإدماء بعنوانه محرم لا الإدماء الخاص و هو الإدماء بسبب الحك و نحوه. و بضميمة العلم بعدم ثبوت حكم خاص في الحجامة يثبت كون حرمتها من باب أنها إخراج للدم.
ثانيهما: ثبوت الحكم في الموارد المختلفة المتعددة، فانه يعلم حينئذ بعدم خصوصية للمورد، بل موضوع الحكم مطلق إخراج الدم. و عليه، فالحق هو حرمة الإدماء بقول مطلق.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٦٢: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٢)- المصدر، ج ٩/ باب ٧١: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٣)- المصدر، ج ٩/ باب ٧٣: من ابواب تروك الاحرام، ح ٢.

(٤)- المصدر، ح ٣.

(٥)- المصدر/ باب ٨٠: من ابواب تروك الاحرام، ح ٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٢٢

.....

ثم إنه لو استفدنا تحريم الإدماء بقول مطلق. فلو دل دليل على جوازه في بعض افراده كان دليلا على انتفائها عن جميع الافراد، إذ كما أن ما يدل على تحريم الحجامة مثلا يدل عليها بما أنها إدماء، كذلك ما يدل على تحليلها يدل عليه بما هي إدماء.
و أما إذا لم نقل بحرمة الإدماء مطلقا، فيقتصر في دليل الجواز على مورده الخاص و يبقى غيره موضوعا للتحريم بمقتضى دليله الخاص أيضا.

و عليه، فنقول: قد ورد ما يدل على جواز الحجامة و هو رواية حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس ان يحتجم المحرم ما لم يحلق، أو يقطع الشعر» (١).

و قد جمع بينها و بين ما دل على التحريم بحملها على صورة الاضطرار، إذ ما دل على التحريم دال عليه في غير هذه الصورة.
و لكن هذا الجمع ممنوع، لظهور الرواية في نفي البأس عن الحجامة بعنوانها. و حملها على مورد الاضطرار ينافي ذلك، لقيام الدليل العام الدال على حلية كل ما حرم الله في حال الضرورة، فلا موضوعية للحجامة و لا لغيرها، فيكون حملها على مورد الضرورة موجبا للتصرف في ظهورها في دخالة الحجامة و موضوعيتها و هو أقوى من ظهور صيغة النهي في التحريم، فحملها على الكراهة هو المتعين كما عليه المحققون.

كما أنه ورد ما يدل على جواز السواك مع الإدماء و هو رواية معاوية، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت: المحرم يستاك؟ قال: نعم، قلت: فان أدمى يستاك قال: نعم، هو من السنة» (٢).

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٦٢: من ابواب تروك الاحرام، ح ٥.

(٢)- المصدر/ باب ٧١: من ابواب تروك الاحرام، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٢٣

[١٧- و قص الاظفار]

١٧- و قص الاظفار (٢٥٢).

و لكن تعليقها جواز السواك بانه من السنة يعارض حمل النهى على الكراهة، فتصادم مع أصل ظهور رواية التحريم، و بما ان الاجماع قائم على مرجوحية السواك مع الإدماء، فهو قائم على عدم العمل بهذه الرواية، فتكون مطروحة إلا أن تحمل على ان السواك سنة اقتضاء، فيخفف من شدة مفسدة الإدماء، فكأنه كان حراما و السواك خففها الى الكراهة. فتأمل «١».

و أما ما ورد «٢» من جواز حكّ الجسد الأجرى و إن أدماه، فهو لا يدل على جواز الإدماء، لكون موضوعه إيذاء الجرب له. فلاحظه تعرف.

(٢٥٢) لا اشكال في حرمة.

و في «الجواهر» (٣): «الاجماع بقسميه عليه».

و تدل عليه النصوص، ك:

رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألت عن الرجل المحرم تطول أظفاره، قال: لا يقص شيئا منها إن استطاع، فان كانت تؤذيه فليقصها [فليقلّمها، خ ل] و ليطعم مكان كل ظفر قبضة من طعام» (٤).

و رواية إسحاق بن عمار، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألت عن رجل أحرم

(١) - يمكن ارجاع قوله: «هو» الى الادماء المغروس في ذهن السائل حرمة فالامام عليه السلام قال له: «انه سنة» يعنى غير مورد للالزام. فالتفت.

(٢) - وسائل الشيعه، ج ٩/ باب ٧١: من ابواب تروك الاحرام، ح ٣.

(٣) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٤١١، الطبعة الاولى.

(٤) - وسائل الشيعه، ج ٩/ باب ٧٧: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٢٤

.....

فنى أن يقلّم أظفاره، قال: فقال: يدعها قال: قلت: إنها طوال قال: و إن كانت ... «١».

و رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «من قلّم أظفيره ناسيا، أو ساهيا، أو جاهلا فلا شىء عليه و من فعله متعمدا فعليه دم» (٢). و نحوها غيرها.

و موضوع كثير من النصوص التقليم و هو أعم من القصّ الظاهر فى قطعها بالمقص، فيدل على تحريم مطلق الإزالة.

ثم إنه لو تأذى بظفره، فلا اشكال فى جواز قطعه فى الجملة. إنما الاشكال فى حد الأذية المبيحة للقطع.

و قد يدعى أن ظاهر قوله عليه السلام فى رواية معاوية: «فان كانت تؤذيه»، هو كون مطلق الأذية موجبا لجواز القطع و لو كانت أذية قليلة.

لكن الظاهر خلاف ذلك، لان قوله عليه السلام ورد فى مقام بيان صورة عدم الاستطاعة التى قيد بها النهى عن التقليم. و بهذه القرينة يكون ظاهرا فى إرادة الأذية الموجبة لرفع التكليف لا مطلق الأذية، إذ الاستطاعة العرفية عبارة عن عدم الحرج فى الفعل، خصوصا بملاحظة ارتفاع التكليف بها فى غير مورد من موارد محرمات الاحرام.

و بالجملة، تدور الأمر بين حمل الأذية على الضرورة المسوّغة للمحرم، و بين حمل الاستطاعة على عدم الأذية مطلقا.

و مما يعين الأول هو غلبة رفع التكليف فى غير مورد بالأذية الخاصة، فانه قرينة عامة على كون المراد بالأذية هاهنا الضرورة. حتى أنه ادعى ظهور لفظ

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٧٧: من ابواب تروك الاحرام، ح ٢.

(٢) - المصدر / باب ١٠: من ابواب بقیة كفارات الاحرام، ح ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٢٥

[١٨- وقطع الشجر والحشيش]

١٨- وقطع الشجر والحشيش (٢٥٣)، الا- أن ينبت في ملكه، ويجوز قلع شجر الفواكه، والإذخر، والنخل، وعودى المحالّة على رواية.

الأذية في حد نفسه في الضرورة، فلو لم تكن ظاهرة- كما ادعى- فلا أقل من إشعارها بذلك، فتدبر.

(٢٥٣) هذا الحكم في الجملة مما لا اشكال فيه. و موضوعه في بعض النصوص أعم من المحرم وغيره.

و ذهب في «الجواهر» (١) إلى قيام الاجماع بقسميه عليه.

و يدل عليه النصوص الكثيرة، ك:

رواية عبد الله بن سنان، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «المحرم ينحر بعيره، أو يذبح شاته؟ قال: نعم، قلت: له أن يحتش لدابته و

بعيره؟ قال: نعم، و يقطع ما شاء من الشجر حتى يدخل الحرم فاذا دخل فلا (٢)».

و رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، قال: «قلت: المحرم ينزع الحشيش من غير الحرم؟ قال: نعم، قلت: فمن الحرم؟ قال:

لا، (٣)».

و رواية حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كل شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس أجمعين إلا ما أنبتته أنت و غرسته

(٤)».

(١) - النجفی، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٤١٢، الطبعة الاولى.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٨٥: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٣) - المصدر، ح ٢.

(٤) - المصدر / باب ٨٦: من ابواب تروك الاحرام، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٢٦

.....

و رواية زرارة، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «أحرم الله حرمه أن يختلى خلاه أو يعضد شجره إلا الإذخر أو يصاد طيره

(١)».

و رواية سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام- في حديث- قال: «لا ينزع من شجر مكة شيء إلا النخل و شجر الفاكهة (٢)».

و غير ذلك مما يدل على حرمة قطع و قلع الشجر.

و قد وقع الاشكال في جهات:

الأولى: في أن المحرم في الشجر هل هو خصوص قطعها او قلعها أو أعم منهما و من انتزاع شيء منها؟

لا دليل على حرمة انتزاع شيء منها، إلا رواية سليمان بن خالد و مرسله عبد الكريم (٣) نحوها. و لا- يمكن حملها على نزع نفس

الشجرة لعدم تعارف إسناد النزع إليها بنفسها.
و لكنها ضعيفتا السند. و لا يخفى أنه لا يصدق على قطع الغصن و نحوه أنه عضد الشجر كى تشمله الروايات العامة، بل ظاهر عضد الشجر هو قطعها و لا يصدق قطعها على قطع الغصن منها.
كما أن الاختلاء نظير الاحتطاب جمع الحشيش، فلا يصدق على انتزاع و رده منه للشّم أو عود منه للتخليل.
و أما رواية حريز، فلا اطلاق لموضوعها من هذه الجهة، بل هي في مقام

الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: تهذيب الاحكام ٥/ ٣٨٠، المسألة: ٣٨٠.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٨٧: من ابواب تروك الاحرام، ح ٧.

و كلمة «إلا» موجودة في «تهذيب الاحكام».

(٢) - المصدر، ح ١.

(٣) - المصدر، ح ٩.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٢٧

.....

بيان شيء آخر، كما ستعرف.

الثانية: في جواز الانتفاع بما قطعه الغير أو قطعه نفس الشخص تعمدًا. و لا يخفى أن موضوع النصوص هو القلع و القطع و النزع، فلا يشمل الانتفاع بما هو مقطوع.

نعم، يمكن الاستدلال على حرمة مطلق الانتفاع برواية حريز المتقدمة، فان موضوعها النبات مطلقا، كما أنه حكم بتحريمه بقول مطلق و مقتضاه حرمة الانتفاع به.

وفيه: أن الرواية واردة في مقام تعميم الحكم الثابت المفروغ عنه لمطلق النبات و على مطلق الناس. و ليست في مقام إنشاء حكم جديد. و المفروض أن الحكم الثابت هو حرمة القلع و نحوه ليس إلّا.

الثالثة: في حرمة نزع الحشيش مطلقا أو خصوص الرطب منه. و منشأ التشكيك هو التشكيك في معنى «الخلاء»، فقيل: أنه الحشيش الرطب. و قيل: أنه اليابس.

و عليه، فتكون هذه النصوص مجمله و القدر المتيقن منها هو الرطب. كما انه لو استظهر إرادة الرطب منه لا يمكن نفي حرمة اليابس إلا بمفهوم الوصف.

و قد يتمسك لعموم الحكم لمطلق الحشيش برواية حريز لعموم موضوعها.

لكن فيه، أولا: أن موضوعها ما ينبت و هو ظاهر عرفا فيما كان له قابلية النمو، فلا يصدق على مثل الحشيش اليابس، إلا أن يقال بقابليته للنمو لو كانت جذوره رطبة، فيختص بما كانت جذوره يابسة أيضا، فانه لا يصدق عليه النبات عرفا و ان صدق عليه حقيقة.

و ثانيا: أن الرواية ليست في مقام التعميم من جهة الموضوع، بل في مقام

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٢٨

.....

التفصيل في الحكم بين ما ينبت من نفسه و ما ينبت بيد الشخص، فلا اطلاق لها من غير هذه الجهة، كما سيأتى توضيحه.

و لكن التمسك بما ورد في النهى عن نزع الحشيش في اثبات حرمة نزع اليابس إمّا بإطلاقه او بدعوى أنه ظاهر في خصوص اليابس، كرواية محمد بن مسلم المتقدمة.

و بعد ذلك يقع الكلام فيما أستثنى من عموم الحكم و هو امور:

الأول: ما ينبت في الملك، و قد وقع الكلام في أن المستثنى هو ما ينبت في ملك الانسان من الأرض، أو أنه ما أنبته هو بحيث كان النبات ملكه و لو لم يكن في مكان يملكه. أو أنه أعم مما نبت في ملك الانسان و مما أنبته الانسان بنفسه و لو في أرض مغصوبة؟
ظاهر بعض النصوص هو ثبوت الجواز في الأول، كرواية حماد بن عثمان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقلع الشجرة من مضره أو داره في الحرم فقال: إن كانت الشجرة لم تزل قبل ان يبنى الدار أو يتخذ المضرب فليس له أن يقلعها، و ان كانت طرية عليه فله قلعها «(١)».

و لا يخفى أنها ظاهرة في كون موضوعها النبات في المنزل أعم من مباشرته له أو تحققه من نفسه.
و مما يدل على الثاني رواية حريز، لكون موضوعها هو إنبات الشخص و غرسه من دون تقييد له بكونه في ملكه.
و الاقوى هو الأخير، لرواية حريز الدالة على أن موضوع الحكم ما ينبت في نفسه، فهي حاكمة على أدلة تحريم القطع.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٨٧: من ابواب تروك الاحرام، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٢٩

.....

و حينئذ فيخصص بما دل على جواز قطع ما كان في ملك الانسان من المضرب أو المنزل أو الدار أو غيرها بإلغاء الخصوصية، و ذلك كرواية حماد المتقدمة. و كرواية اسحاق بن يزيد: أنه سأل أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يدخل مكة فيقطع من شجرها، قال: اقطع ما كان داخلا عليك و لا تقطع ما لم يدخل منزلك عليك «(١)»، فان اطلاق «ما كان داخلا عليك» يشمل النبات في المنزل و لو كان نابتا من نفسه. فلاحظ.

الثاني: عودة المحالة و الناضح.

و يدل على الأول: رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «رخص رسول صلى الله عليه و آله قطع عودى المحالة، و هي البكرة التي يستقى بها من شجر الحرم، و الإذخر «(٢)».

و على الثاني: رواية زرارة، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «حرم الله حرمه ... و يعضد شجرها إلا عودى الناضح «(٣)».

و لكن الأولى ضعيفة السند. و الثانية موضوعها حرم المدينة. و سيجيء الكلام في حرم المدينة إنشاء الله تعالى و حكمه.

الثالث: الإذخر. و فيه روايات، كرواية زرارة: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول:

«أحرم الله حرمه أن يختلى خلاه او يعضد شجره إلا الاذخر ... «(٤)».

الرابع: النخل و شجر الفواكه. و يدل عليه روايتا سليمان بن خالد و

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٨٧: من أبواب تروك الاحرام، ح ٦.

(٢)- المصدر، ح ٥.

(٣)- المصدر، ح ٤.

(٤)- المصدر، ح ٧.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٣٠

١٩- و تغسيل المحرم لو مات بالكافور (٢٥٤).

[٢٠- و لبس السلاح لغير الضرورة]

٢٠- و لبس السلاح لغير الضرورة (٢٥٥)، و قيل: يكره، و هو الأشبه.

عبد الكريم المتقدمين. و لكن عرفت ضعف سندهما مع أنهما لا تدلان إلا على جواز نزع شيء منهما لا على جواز قلعهما أو قطعهما. فالعمدة في الدلالة على جواز قلعهما والاستفادة منهما هو رواية حريز المتقدمة، فان ظاهرها التفصيل بين ما ينبت من نفسه و ما ينبت بواسطة الشخص، و بضميمة ان المستثنى منه ثبوت الحرمة للناس أجمعين يثبت أن ما ينبت بواسطة الشخص ليس محرماً على الناس أجمعين. و بما ان المتعارف في النخل و شجر الفواكه غرسه و زرعه لإنباته من نفسه، فيثبت جوازهما إذا كان كذلك. و لعل حكم الاصحاب باستثناء النخل و شجر الفاكهة مستنده ذلك لا الروايتان.

(٢٥٤) بلا خلاف أجده فيه- كما في «الجواهر» (١)-.

و قد وردت فيه النصوص الكثيرة، كرواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام عن المحرم إذا مات كيف يصنع به؟ قال: «يغطي وجهه و يصنع به كما يصنع الحلال غير أنه لا يقربه طيباً» (٢). و الكلام في بعض جهاته يستوفى في كتاب الطهارة. (٢٥٥) حكى عن «كشف اللثام» (٣) نسبه الى المشهور.

(١)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٤٢١، الطبعة الاولى.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٨٣: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٣)- الفاضل الهندي، بهاء الدين: كشف اللثام، ج ٥: ص ٤٠٣، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٣١

.....

و يدل عليه النصوص المتعددة، ك:

رواية ابن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: «أ يحمل السلاح المحرم؟ فقال:

إذا خاف المحرم عدوا أو سرقاً فلبس السلاح» (١).

و روايته الأخرى، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المحرم إذا خاف لبس السلاح» (٢). و غيرهما.

و الاستدلال بها و غيرها على التحريم إنما هو بمفهوم الشرط.

و قد استشكل في «المدارك» (٣) في دلالة المفهوم بانه إنما يكون حجة إذا لم يظهر للتعليق فائدة غير الانتفاء عند الانتفاء و هنا ليس

كذلك، إذ لا يبعد ان يكون التعليق لاجل عدم الاحتياج الى السلاح في غير مورد الخوف.

و لعله لأجل ذلك ذهب في المتن الى أن الكراهة أشبه.

وفيه- كما في «الجواهر»:- بان هذا احتمال لا- ينفع في صرف الكلام عن ظاهره و إلا- لاشكل الأمر في كثير من الموارد بمجرد

احتمال وجود فائدة للشرط غير المفهوم.

ثم إن الظاهر عموم الحكم لبس السلاح و حمله، لوقوع السؤال عن الحمل.

و الجواب و ان كان بتجويز اللبس إلا أنه من باب بيان الفرد المتعارف الظاهر من الحمل، و الا لم ينسجم الجواب مع السؤال.

هذا، مع عموم قوله عليه السلام في رواية زرارة: «لا بأس بان يحرم الرجل و عليه سلاحه اذا خاف العدو»، لبعض افراد الحمل و ان لم

يشمل الحمل باليد. فالتفت.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٥٤: من ابواب تروك الاحرام، ح ٢.

(٢) - المصدر، ح ٣.

(٣) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٧٣، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٣٢

[والمكروهات عشرة]

إشارة

والمكروهات عشرة

[١- الإحرام فى الثياب المصبوغة بالسواد]

١- الإحرام فى الثياب المصبوغة بالسواد (٢٥٦)، و العصفر و شبهه (٢٥٧).

(٢٥٦) يدل عليه رواية الحسين بن المختار، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: «يحرم الرجل بالثوب الأسود؟ قال: لا يحرم فى الثوب الاسود، و لا يكفن به الميت (١)».

و لا يخفى أنه ظاهر فى الحرمة، و لا وجه لرفع اليد عن ظهوره إلا دعوى قيام الاجماع على جواز تكفين الميت بالثوب الأسود، فينتفى ظهور الكلام فى الحرمة.

لكنها انما تنفع لو كان النهى واحدا متعلقا بكلا الفعلين لا فى مثل المقام مما كان هناك نهيان، فاذا قام الدليل الخارجى على عدم إرادة أحد الظاهرين لم يكن وجه للتصرف فى الآخر.

نعم، لو كان الدليل على التصرف فى أحد النهيين فى نفس الكلام أمكن دعوى ظهور الكلام فى وحدة السياق، و لكن الأمر فيما نحن فيه ليس كذلك. و أما الاجماع على الكراهة، فلا يحرز أنه تعبدى و كاشف عن رأى المعصوم.

و بالجملة، لا وجه للجزم بالكراهة، فلا أقل من التوقف و الاحتياط - لزوما - بتركه. فالتفت.

(٢٥٧) لرواية أبان بن تغلب، قال «سأل [سألت، خ ل] أبا عبد الله عليه السلام أخى [أمى، خ ل] و أنا حاضر عن الثوب يكون مصبوغا بالعصفر ثم يغسل ألبسه و

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٢٦: من ابواب الاحرام، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٣٣

و يتأكد فى السواد (٢٥٨).

أنا محرم [محرمه، خ ل]؟ قال: «نعم، ليس العصفر من الطيب و لكن أكره أن تلبس ما يشهرك بين الناس (١)».

و رواية عامر بن جذاعة، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: «مصبغات الثياب يلبسها المحرم؟ فقال: لا بأس به إلا المفدّم المشهور و

القلادة المشهورة (٢)». و غيرهما. و هى ظاهرة فى الجواز. و الكراهية تستفاد من قوله «و لكن أكره...»

بناء على أن لبس المعصفر ونحوه مما يوجب الشهرة. وإلا- فلا- دليل على الكراهة لو كان قوله المزبور راجعا إلى بيان حكم على موضوع مستقل لا استدراك من جواز لبس المعصفر وتنبه على كراهته وان كان جائزا.

ثم ان ظاهر رواية عامر حرمة لبس المفدّم- وهو المصبوغ بالحمرة الشديدة- ولا معارض لها. والاجماع على عدم دخل الشهرة في القلادة في المحرمة لا يوجب سقوط الرواية في مدلولها جميعه بل في خصوص استثناء القلادة. والتفكيك بين جمل الحديث الواحد ليس بعزيز.

و المراد بالمشهور ما يستلزم الشهرة إما لأجل أنه من لباس العز و العظمة أو لأجل أنه لباس نادر لركاكته.

(٢٥٨) لا وجه لتأكدها فيه، لانه إما أن يؤخذ بظهور رواية الحسين المتقدمة، فيحكم بالحرمة. أو يتصرف فيها، فيحكم بالكراهة ولا وجه للتأكد على كلا التقديرين.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٤٠: من ابواب تروك الاحرام، ح ٥.

(٢)- المصدر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٣٤

[٢- و النوم عليها]

٢- و النوم عليها (٢٥٩).

[٣- و في الثياب الوسخة]

٣- و في الثياب الوسخة و ان كانت طاهرة (٢٦٠).

(٢٥٩) يعنى على الثياب المصبوغة بالسواد وغيره، و يستدل لم برواية المعلى بن خنيس، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «كره أن ينام المحرم على فراش أصفر أو على مرفقة صفراء» (١) و نحوها رواية أبى بصير.

(٢٦٠) لرواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يحرم في ثوب وسخ قال: لا ولا أقول إنه حرام ولكن تطهيره أحب إليّ و ظهوره غسله ...» (٢).

و نحوها رواية العلاء بن رزين «٣»، و هى ظاهرة فى الكراهة عرفا لتعارف التعبير عن الكراهة بذلك. و لا يحتاج فى دعوى ظهورها فى الكراهة إلى دعوى أنها واردة بعد النهى بقوله «لا»، بل هى ظاهرة فى نفسها فيها.

هذا بالنسبة إلى الاحرام بالثياب الوسخة. و أما لو توسخت فى الاثناء فظاهر رواية محمد بن مسلم المتقدمة المنع عنه لقوله عليه السلام بعد ذلك: «و لا يغسل الرجل ثوبه الذى يحرم فيه حتى يحل و إن توسخ إلا ان تصيبه جنابة او شىء فيغسله».

و مقتضى العمل بظهوره القول بتحريمه، و لا أقل من الاحتياط للزومى فى تركه لو قام اجماع و شبهه على عدم الحرمة.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٢٨: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٢)- المصدر/ باب ٣٨: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٣)- المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٣٥

[٤- ولبس الثياب المعلمة]

٤- ولبس الثياب المعلمة (٢٦١).

قمي، سيد محمد حسيني روحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسهُ الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلي)، طهران - إيران، اول، ١٤١٩ هـ ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ٢، ص: ٢٣٥

(٢٦١) أما جواز الاحرام فيها، فهو لا اشكال فيه من جهة النصوص و الفتاوى، و مما يدل من النصوص على جوازه رواية الحلبي: أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يحرم في ثوب له علم، فقال: «لا بأس به،» (١).
و أما كراهته، فتستفاد من رواية معاوية، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا بأس أن يحرم الرجل في الثوب المعلم و تركه أحب إليّ إذا قدر على غيره» (٢)، إذ قد عرفت ظهور التعبير المذكور عرفاً في الكراهة، و ان كانت الدقة في ملاحظة أفعل التفضيل و تركيب الكلام لا تساعده، بل تساعد رجحان كل من الأمرين و لكن الترك أرجح، لكن لا عبرة بالدقة في باب الظهورات.
و معه لا- حاجة في إثبات ذلك لملاحظة ورود مثل هذا التعبير بعد النهي في ما تقدم من الاحرام في الثياب الوسخة، كما ارتكبه صاحب الجواهر (٣).

كما أنه لا- دلالة لرواية ليث المرادى المذكورة في «الجواهر»، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثوب المعلم هل يحرم فيه الرجل؟ قال: نعم، انما يكره الملحم» (٤)، على عدم الكراهة بقرينة المقابلة، لاحتمال إرادة الحرمة من الكراهة و لا ظهور لها في الكراهة الاصطلاحية أو مطلق المرجوحية.

هذا، مع أنها مروية في «وسائل الشيعة» (٥): «إنما يحرم الملحم» بدل

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ ٩٩ باب ٣٩: من ابواب تروك الاحرام، ح ٤.

(٢)- المصدر، ح ٣.

(٣)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٤٢٨، الطبعة الاولى.

(٤)- الصدوق، الشيخ محمد بن علي: من لا يحضره الفقيه، ج ٢: ص ٣٣٦/ ح ٢٦٠٦.

(٥)- وسائل الشيعة، ج ٩/ ٩٩ باب ٣٩: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٣٦

[٥- و استعمال الحنء للزينة]

٥- و استعمال الحنء للزينة (٢٦٢)، و كذا للمرأة و لو قبل الاحرام اذا قارنته.
«يكره»، فلا دلالة لها على المدعى أصلاً.

(٢٦٢) قد يدعى تحريم استعمال الحناء بوجهين:

أحدهما: ما تقدم من تعليل تحريم الاكتحال بالسواد بأنه زينة، فإن مقتضى عموم العلة ثبوت الحكم في جميع مواردنا و منها استعمال الحناء.

و الآخر: رواية أبي الصباح الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألت عن امرأة خافت الشقاق فارادت أن تحرم هل تخضب يدها بالحناء قبل ذلك؟ قال:

ما يعجبني أن تفعل (١)». و وجه الاستدلال بها طريقان:

أحدهما: أن ظاهر السؤال كون استعمال الحناء محرماً و إنما يسأل عن ارتفاع الحرمة في مورد الضرورة.

الآخر: أن سؤاله عن استعمال الحناء للشقاق، فكأن استعماله لغيره كالزينة محرم في نظره.

و في قبال ذلك أدعى جوازه، لرواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألت عن الحناء فقال: إن المحرم ليمسه و يداوى به بغيره [بغيره، خ ل] و ما هو بطيب و ما به بأس (٢)».

و قد حكم صاحب الجواهر (٣) بتقديم هذه الرواية على عموم التعليل لان

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٢٣: من ابواب تروك الاحرام، ح ٢.

(٢) - المصدر، ح ١.

(٣) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٤٢٩، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٣٧

.....

النسبة و إن كانت هي العموم من وجه لكن تقدم هذه الرواية لاعتضادها بالشهرة. و فيه:

أولاً: أنه لا اطلاق للرواية يشمل مورد استعمال الحناء للزينة، إذ ظاهر السؤال بقريته التذييل بقوله «و ما هو بطيب» أنه عن حكم الحناء من جهة أنها من افراد الطيب و عدمه. أما استعمالها للزينة فليست محط نظر السؤال و الجواب، فلا اطلاق للمس و لا لنفى البأس.

و ثانياً: لو سلم اطلاقها، فلا وجه لتقديمها على عموم العلة، مع أن ظهوره لفظي و ظهورها في الاطلاق إطلاقي. و الاعتضاد بالشهرة لا ينفع ما لم يوجب قوة الدلالة.

و عليه، فلا تصلح الرواية لمناهضة عموم العلة. لكن عرفت فيما تقدم الاشكال في استفادة التعليل بالزينة، و عدم استفادة عموم الحكم لكل ما قصد به الزينة، فراجع.

و لكن تبقى رواية الكناني. و دلالتها على التحريم لا بأس بها خصوصاً بملاحظة كراهة الخضاب للمضطر فانه ظاهر في حرمة لغيره.

إلا- انه لا- يمكن الالتزام بعموم التحريم، بل يقتصر فيه على مورد الرواية و هو المرأة دون الرجل خصوصاً مع احتمال أن اختصاصه بالمرأة لأجل انه يوجب الزينة فيها و تهيج القوة الشهوية لمن ينظر إليها و ليس كذلك الرجل. كما انه يقتصر فيه على ما كان قبل الاحرام لاحتمال حرمة عند احداث الاحرام لا مطلقاً.

و بالجملة، القدر المتيقن من النص ذلك. و لا يمكن التعدي عن موردنا لغيره، إذ لا اطلاق لها بحيث تشمل مطلق الموارد. فتدبر.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٣٨

[٦- و النقاب للمرأة على تردد]

٦- و النقاب للمرأة على تردد (٢٦٣).

[٧- و دخول الحمام]

٧- و دخول الحمام (٢٦٤).

(٢٦٣) قد تقدم الحديث عن النقاب في البحث عن تغطية الوجه للمرأة. و قد عرفت أن المتيقن من أفراد التغطية من نصوص المسألة هو النقاب للنهي عنه صريحا. و انما الاشكال في عموم النهي لجميع الافراد أو اختصاص النهي به، بل ذكر في «المدارك» (١) ان حرمة لا خلاف فيها.

و لأجل ذلك يشكل الحال في تردد المصنف رحمه الله في حرمة مع التزامه بلزوم اسفار المرأة. و لعل الوجه فيه ما ورد في رواية عيص، عن أبي عبد الله عليه السلام من قوله: «... و كره النقاب ...» (٢). و لكنه يبتنى على ظهور لفظ الكراهة هاهنا في الكراهة الاصطلاحية. و ليس كذلك، إذ لا ظهور لها بنحو يصادم ظهور النهي في التحريم كى يحمل على الكراهة. فالالتزام بحرمة التنقب هو المتعين بعد ورود النهي عنه بعنوانه.

و ذهاب البعض (٣) من الأكابر إلى الكراهة لا يوجب التردد بعد الالتزام بلزوم الاسفار، فتدبر. (٢٦٤) لا اشكال في جوازه، لرواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

- (١)- العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٧٨، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
 - (٢)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٤٨: من ابواب تروك الاحرام، ح ٢.
 - (٣)- الصدوق، الشيخ محمد بن علي: المقفغ في الفقه (موسوعة الينايع الفقهيّة)، ج ٧: ص ٢٣.
- المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٣٩

[٨- و تدليك الجسد فيه]

٨- و تدليك الجسد فيه (٢٦٥).

[٩- و تلبينه من يناديه]

٩- و تلبينه من يناديه (٢٦٦).

«لا بأس أن يدخل المحرم الحمام و لكن لا يتدلك» (١).
 و أما كراهته، فهي مقتضى رواية عقبه بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:
 «سألته عن المحرم يدخل الحمام. قال: لا يدخل» (٢)، بعد حملها على الكراهة جمعا بينها و بين رواية معاوية.
 و قد ادعى في «الجواهر» (٣) عدم وجدان الخلاف فيها.

(٢٦٥) يعني في الحمام. و النصوص ظاهرة في الحرمة لظاهر النهي، كرواية معاوية و غيرها. و لا وجه للحمل على الكراهة إلا دعوى الاجماع على جوازه إذا كان بحيث لا- يدمى ولا- يقطع الشعر، و ظاهر مقعد الاجماع المزبور كونه مساوقا للحك و هو جائز قطعاً للنصوص.

و لكن كونه بمعنى الحك مشكل، بل ممنوع، لعدم ظهوره فيه عرفاً.

إذن، فالالتزام بكراهة التدليك خلاف الاحتياط.

(٢٦٦) ظاهر النص حرمة التلبية، كرواية حماد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«ليس للمحرم أن يلبي من دعاه حتى يقضى إحرامه ...» (٤).

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٧٦: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٢.

(٣) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٤٣٢، الطبعة الاولى.

(٤) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٩١: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٤٠

[١٠- و استعمال الرياحين]

١٠- و استعمال الرياحين (٢٦٧).

ولا موجب للتصرف فيه، إلا دعوى الشهرة أو الاجماع على الجواز، و رواية ضعيفة ذكرها في الجواهر منجبرة بعمل المشهور.

(٢٦٧) أو سَمَّها - كما في «الجواهر» (١) - و إلى الكراهة ذهب في «النافع» (٢) و «القواعد» (٣) كما حكيت (٤) عن الاسكافي (٥) و

«النهاية» (٦) و «الوسيلة» (٧). و في قبال ذلك قول بالحرمة حكى عن «المنتهى» (٨) و «التذكرة» (٩) و «التحرير» (١٠) و «المختلف

(١١) و نسبة في «الرياض» (١٢) إلى المفيد و جماعة.

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٤٣٣، الطبعة الاولى.

(٢) - المحقق الحلبي، جعفر بن الحسن: مختصر النافع (موسوعة الينابيع الفقهية)، ج ٨: ص ٦٧٠.

(٣) - الحلبي، الحسن بن يوسف: قواعد الاحكام، ج ١: ص ٤٧١، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

(٤) - و الظاهر ان الحكاية لا تطابق المحكى بالنسبة الى الاسكافي كما في «التذكرة» و «المختلف»؛ لانهم من القائلين بالحرمة فليراجع

«المختلف».

و يلزم ان تكون العبارة هكذا: و استعمال الرياحين، او سَمَّها و إلى الكراهة ذهب في «النافع» و «القواعد»؛ و في قبال ذلك قول

بالحرمة حكى عن الاسكافي و «التذكرة» و «المختلف» و في «التحرير» و «المنتهى» يقول بالإباحة.

(٥) - حكاه عنه العلامة رحمه الله في «مختلف الشيعة» (ج ٤: ص ٧١).

(٦) - الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن: النهاية، ص ٢١٩، الطبعة الاولى.

(٧) - ابن حمزة، محمد بن علي: الوسيلة (موسوعة الينابيع الفقهية)، ج ٨: ص ٤٣٠.

(٨) - الحلبي، العلامة الحسن بن يوسف: منتهى المطلب، ج ٢: ص ٧٨٥، الطبعة الحجرية.

(٩) - الحلبي، الحسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء، ج ٧: ص ٣٩٦، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(١٠) - الحلبي، العلامة الحسن بن يوسف: تحرير الاحكام، ج ١: ص ١١٣، الطبعة الحجرية.

(١١) - الحلبي، الحسن بن يوسف: مختلف الشيعة، ج ٤: ص ٧٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(١٢) - الطباطبائي، السيد علي: رياض المسائل، ج ٦: ص ٣٤٨، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٤١

.....

و وجه التحريم ما ورد في النصوص من النهي عن مسّ الرياحين عطفا على مسّ الطيب، كرواية حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا يمس المحرم شيئا من الطيب ولا الرياحان ولا يتلذذ به ...» (١) و ظاهر النهي الحرمة و لا موجب لرفع اليد عنها، إلا رواية معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا بأس ان تشمّ الإذخر و القيصوم و الخزامى و الشيخ و أشباهه و أنت محرم» (٢). لكن يندفع: بان الجواز ورد على عناوين معينة فيقتصر عليها، و لفظ «اشباهه» و إن كان يفيد العموم لكن يمكن أن يريد به مشابهه في كونه نبات الصحراء، فيختص التحريم بما ينبت الآدميون من الرياحين. و هذا التوجيه ذكره في «المدارك» (٣).

أقول: مقتضى اطلاق لفظ أشباهه إرادة كل ما يشابهه في كل شيء لكن حيث يعلم بعدم إرادة مثل هذا الاطلاق لوضوح عدم إرادة تحليل ما يشابهه في الجسمي، بل يراد به ما يشابهه في جهة معينة. و هو كما يحتمل إرادة مشابهه من جهة كونه ريحانا و ذا رائحة طيبة، كذلك يحتمل أن يراد به ما كان ريحانا خاصا و هو نبت الصحراء، أو غيره مما هو أخص منه. و لكن الأول متعين، لانه متيقن الإرادة فيؤخذ بإطلاق لفظ «اشباهه» و يعمم الحكم لكل ريحان. و بتعبير آخر: أن مقتضى اطلاق اللفظ تعميم الحكم لكل شبيهه، كما عرفت. و

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ١٨: من ابواب تروك الاحرام، ح ٦.

(٢) - المصدر/ باب ٢٥: من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

(٣) - العامل، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٨٠، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٤٢

[خاتمة]

خاتمة كل من دخل مكة و جب ان يكون محرما (٢٦٨).

انما ترفع اليد عن هذا الاطلاق بالمقدار المتيقن و هو الشباهة في غير الرياحانية و اعطاء الرائحة الطيبة. و أما الشباهة من جهة الرائحة الطيبة، فلم يعلم عدم ارادتها من اللفظ، فيكون ظهور اللفظ الدال على ارادتها محكما و يؤخذ بإطلاقه. و عليه، فيكون موضوع التحريم مساويا لموضوع الجواز، فتحمل روايات النهي على الكراهة جمعا. و يؤيده ما تقدم في مبحث تحريم الطيب من دلالة رواية معاوية بن عمار على حصر المحرم من الطيب بأربعة اشياء، بضميمة كون المراد من الطيب مطلق ذى الرائحة الطيبة، فراجع.

و عليه، فما اختاره في المتن و تبعه عليه في «الجواهر» (١) مصرا عليه هو المتعين بحسب الصناعة.

ثم ان المراد بالريحان و إن اختلفت فيه عبارات الاعلام الفقهاء و اللغويين و لكن يمكن أن يدعى أنه ظاهر عرفا في كل نبت لورقه و عروقه رائحة طيبة في قبال الورد الذي تكون الرائحة لورقه خاصة.

(٢٦٨) هذا الحكم لا اشكال فيه في الجملة و نفى في «الجواهر» (٢) و جدان الخلاف فيه.

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٤٣٥، الطبعة الأولى.

(٢) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٤٣٧، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٤٣

.....

و يدل عليه:

رواية محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام: «هل يدخل الرجل مكة بغير إحرام؟ قال: لا، إلا مريضاً أو من به بطن «١»». و رواية على 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 ملتياً و اذا خرج فليخرج محلاً «٢» و غيرهما.

و يقع الكلام فى جهات:

الأولى: ان موضوع الحكم هل هو دخول مكة أو دخول الحرم أو كلاهما؟

الذى يظهر من الروايات هو الأخير، إذ من الروايات ما ظاهره لزوم الاحرام لدخول مكة و هو ما تقدم. و منها ما ظاهره لزومه لدخول الحرم، كرواية عاصم بن حميد، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: «يدخل الحرم أحد إلا محرماً قال: لا إلا مريضاً أو مبطون «٣»»، و غيرها. و مقتضى ذلك كون كل من دخول مكة و الحرم موضوعاً للاحرام و لا وجه لالغاء أحدهما. و يترتب على ذلك أمران: أحدهما: انه لو دخل الحرم غير قاصد لدخول مكة لحاجته عنده لزمه الاحرام، و إن استشكل فى ذلك بان الاحرام لا يلزم إلا لمن قصد مكة، للسيرة و لفعل النبى صلى الله عليه و آله.

و الآخر: انه لو كان فى مكة و خرج منها و لم يخرج من الحرم لزمه الاحرام

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٥٠: من ابواب الاحرام، ح ٤.

(٢) - المصدر، ح ١.

(٣) - المصدر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٤٤

.....

لدخول مكة، لأنه يصدق عليه أنه يدخل الى مكة و ان لم يصدق عليه أنه يدخل الى الحرم، لكون دخول مكة موضوعاً على حدة.

و منه يظهر الاشكال فيما فى «المدارك «١»»: من عدم لزوم الاحرام فى هذه الصورة.

و قد ناقشه فى «الجواهر «٢»»: بانه إن كان ذلك لاجماع أو لسيرة قاطعة فذاك و إلا كان منافياً لاطلاق النص و الفتوى أو عمومهما.

الثانية: فى محل الأحرام لمن لم يمر على الميقات كما إذا خرج من مكة إلى ما قبل حدود الحرم، فهل يلزمه الاحرام من الميقات؟ أو يكفى احرامه من أدنى الحل أو أنه يجوز ان يحرم من مكانه؟

و تحقيق الكلام، أنه إن أستفيد من أدلة التوقيت عمومها لكل من يريد الاحرام كان مقتضاها لزوم الذهاب الى الميقات للاحرام، إلا أن يدل دليل على مشروعية الاحرام من أدنى الحل.

و إن لم يستفد العموم بالنحو المزبور، بل غاية ما أستفيد لزوم الاحرام منها لمن يمر عليها ممن كان يقصد مكة، فلا تشمل من كان منزله مكة.

فان دلّ دليل على مشروعية الاحرام من أدنى الحل بقول مطلق جاز الاحرام منه، و لكن لا دليل على ذلك إلا ما ورد فى احرام العمرة و أنه من الجعرانة أو التنعيم و هو لا يشمل ما نحن فيه.

نعم، قد يستدل على جواز الاحرام من حدود الحرم بما دل على تشريع الاحرام لأجل الحرم، فانه ظاهر في أنه لا يجوز تجاوز الحرم من دون احرام.

(١)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٨١، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٤٣٩، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٤٥

.....

و لكن فيه: أن ما دل عليه راجع الى بيان الحكمة لا العلة و لذا كان احرام الحج من مكة. و عليه، فالمرجع هو الاصول العملية. فاذا قلنا بجريان البراءة مع الشك في مكان الميقات لم يتعين حدود الحرم للاحرام، بل كل مكان يشك فيه تجرى البراءة من خصوصيته. فكما تجرى البراءة مما قبل حدود الحرم تجرى فيما بعدها إلى حدود مكة- في الصورة المفروضة-، كما انه لو قلنا بأصالة الاشتغال كان اللازم الاحرام من أحد المواقيت، لانها القدر المتيقن للمشروعية و غيرها من الأماكن مشكوك فيه.

و بالجملة، فلا فرق بين حدود الحرم و ما بعدها من حيث الأصل العملى.

ثم إن الأصل الجارى فى المقام هو الاشتغال لا البراءة، لأنك عرفت أن الاحرام عبارة عن الالتزام النفسى الذى يكون موضوعا للحكم الشرعى التكليفى أو الوضعى، فمع الشك فى أن موضوع الحكم الشرعى هل هو خصوص الالتزام الحاصل فى أحد المواقيت أو مطلق الالتزام و لو حصل فى غيرها من الأماكن، لم تجر البراءة لان البراءة إنما تجرى اذا كانت الخصوصية المشكوكه راجعه الى متعلق التكليف لا موضوع التكليف و ما نحن فيه من قبيل الثانى.

و عليه، فيتعين الاحرام من الميقات بمقتضى الأصل إن تمكن و إلا لحقه حكم من لم يتمكن من الاحرام من الميقات. فتدبر.

الثالثة: هل يلزم أن ينوى فى احرامه لدخول مكة او الحرم الحج أو العمرة أو لا؟

ذهب صاحب المدارك «١»: الى الأول و علله بان الاحرام عبادة و لا

(١)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٨١، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٤٦

.....

يستقل بنفسه.

و استشكل فيه فى «الجواهر «١»»: بانه إن كان اجماعا، فذاك. و إلا أمكن الاستناد فى مشروعيته بنفسه إلى اطلاق الأدلة فى المقام. و كونه جزء لا ينافى كونه مشروعاً فى نفسه. ثم استشهد على ذلك بما دل على علة تشريع الاحرام و أنه لاجل الحرم. أقول: الأدلة الواردة فى المقام لا تنهض لإثبات مشروعيته بنفسه، لأنها ليست فى مقام تشريع الاحرام، بل فى مقام بيان شرطية الاحرام المشروع لدخول مكة، و الاحرام المشروع هو الاحرام للعمرة او الحج، إذ لا دليل يدل على كونه مشروعاً فى نفسه. و أما ما استدل به من روايات تعليل تشريع الاحرام.

ففيه: مضافاً إلى ضعف سند الروايات أنها لا تدل على مشروعيته بنفسه، بل تدل على تعليل تشريعه فى المورد الذى شرع فيه. أما أن أى مورد شرع فيه فأجنبى عن مفادها. فما أفاده فى المدارك متجه، لأن القدر المتيقن من مشروعية الاحرام هو الاحرام للعمرة او الحج.

مضافا الى ما ذكره في «الجواهر (٢)» من وجود ما يدل على عدم تحقق الاحلال منه إلا بإتمام النسك و هو يكفى فى نفي استقلاله، إذ لا دليل على تحقق الاحلال بالوصول إلى مكة او بمجرد التقصير أو بغير ذلك.
الرابعة: لو عصى فترك الاحرام لدخول مكة، فهل يجب عليه القضاء أو لا؟
قد يوجه لزوم القضاء بوجهين:

(١)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٤٤٠، الطبعة الاولى.

(٢)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٤٤١، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٤٧

.....

أحدهما: عموم من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته (١).

و الآخر: ما دل على لزوم القضاء لمن أفسد حجه و لو كان ندبا.

و فى كلا الوجهين نظر، بل منع.

أما الأول: فلأن وجوب الاحرام هاهنا وجوب شرطى لا وجوب نفسى، إذ لم يرد الدليل بلسان أن من دخل مكة وجب عليه الاحرام كى يمكن دعوى ظهوره فى الوجوب النفسى و يكون موضوعه دخول مكة، نظير «من نظر الى الهلال و جب عليه التصديق». بل انما ورد بلسان المنع عن دخول مكة بدون احرام و ظاهره شرطية الاحرام فى إباحة الدخول إلى مكة، نظير شرطية الطهارة لمس القرآن. فليس الإحرام هاهنا فريضة.

و أما الثانى: فلأن إفساد الحج أو الاحرام باتيان ما ينافيه مع الشروع فيه غير تركه بالمرّة، فلا يقاس عليه. فتدبر.

الخامسة: فى عموم الحكم المزبور للمملوك.

و قد حكى عن الشيخ رحمه الله «٢» عدم عمومه للمملوك، فيجوز له دخول الحرم من غير احرام.

و استدلل له فى «المنتهى (٣)» بان السيد لم يأذن لهم بالتشاغل بالنسك عن خدمته و لذا لم يجب عليهم حج الاسلام لذلك فعدم وجوب الاحرام لذلك أولى.

و نفى عنه البأس فى «المدارك (٤)».

(١)- ابن ابى جمهور، محمد بن على: غوالى اللئالى، ج ٢: ص ٥٤/ ح ٢١٤٣.

(٢)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: الخلاف، ج ١: ص ٤٢٥، الطبعة الاولى.

(٣)- الحلى، العلامة الحسن بن يوسف: منتهى المطلب، ج ٢: ص ٦٨٩، الطبعة الحجرية.

(٤)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٨٢، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٤٨

الا أن يكون دخوله بعد احرامه، قبل مضى شهر (٢٦٩).

و لكن الحق وجود الفرق بين المورد و حج الاسلام، لاشتراط حج الاسلام بالاستطاعة و هى ترتفع بمنع السيد عن الحج، مع وجود الدليل الخاص الوارد على طبق القاعدة، و ليس الاحرام فيما نحن فيه كذلك.

هذا، مع أنه لا يتم فى مورد إذن السيد للذهاب إلى مكة، إذ الاحرام ليس خروجاً عن الطاعة و تصرفاً فى ملك المولى لأنه نية محضة.

و لا دليل على تسلط المالك على الأمور القلبية للعبد.

و عليه، فالمتجه هو عموم الحكم للمملوك لعموم دليله من دون مخصص.

(٢٦٩) أستدل على هذا الحكم بما دل على اعتبار الفصل بشهر بين العمرتين، و ببعض النصوص، كرواية حماد بن عيسى، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من دخل مكة متمتعاً في أشهر الحج لم يكن له أن يخرج حتى يقضى الحج فان عرضت له حاجة إلى عسفان أو إلى الطائف أو إلى ذات عرق خرج محرماً و دخل ملتبساً بالحج فلا يزال على إحرامه فان رجع إلى مكة رجع محرماً ... قلت: فان 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 و إن دخل في غير الشهر دخل محرماً. قلت فأى الإحرامين و المتعتين متعة الأولى أو الأخيرة قال: الأخيرة هي عمرته ... (١)».

و لكن هذه الرواية أجنبية عما نحن فيه، بل هي في مقام بيان لزوم وصل

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢٢: من ابواب اقسام الحج، ح ٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٤٩

.....

الحج بالعمرة و عدم الفصل بينهما، فإذا استمر على خروجه شهر لغيت عمرته السابقة و عليه عمرة أخرى. فسؤال السائل: «فيدخلها محرماً أو بغير إحرام» ناظر إلى أنه هل يلزمه الاعتمار ثانياً باعتبار تخيل أن خروجه بدون إحرام للحج يوجب للغويته أو لا يلزمه؟ فكان الجواب بان الفصل إذا زاد على الشهر وجبت العمرة ثانياً. و السؤال المتقدم و إن لم يكن له صراحة فيما ذكرنا لاحتمال ان يراد به السؤال عن الدخول محرماً لاحترام مكة و الحرم، لكن من السؤال الآخر «أى الإحرامين و المتعتين ...» يعلم أن جهة السؤال ما ذكرناه و إن الإحرام لاحترام مكة أجنبي عن ذهن السائل.

و جملة القول: أن الرواية لا ترتبط بما نحن فيه من جواز ترك الإحرام لدخول مكة إذا رجع قبل الشهر، بل ترتبط بعدم لزوم عمرة التمتع لعدم لغوية الأولى إذا رجع قبل الشهر. فالتفت.

كما ذكرت في مقام الاستدلال رواية اسحاق بن عمار، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المتمتع يجيء فيقضى متعته ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة و إلى ذات عرق أو إلى بعض المعادن، قال: «يرجع إلى مكة بعمرة ان كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، لان لكل شهر عمرة و هو مرتهن بالحج قلت: فانه دخل في الشهر الذي خرج فيه؟ قال: كان أبي مجاوراً هاهنا فخرج يتلقى [ملتقياً، خ ل] بعض الركبان فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج و دخل و هو محرّم بالحج (١)».

و قد اطال الكلام في «الجواهر (٢)» في هذه الرواية.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢٢: من ابواب اقسام الحج، ح ٨.

(٢) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٨: ص ٤٤٣، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٥٠

.....

و لكنها كسابقتها لا ترتبط بما نحن فيه، بل ترتبط بلزوم العمرة ثانياً و عدمه، فكان الجواب باعتبار الفصل بالشهر و أنه إذا رجع قبل الشهر لم يلزم الإحرام للعمرة بمقتضى المفهوم.

و أما الذيل، فهو غير واضح المراد و ارتباطه بالسؤال، و لأجل ذلك أطال الكلام فيها في الجواهر، و لا يهمنا تحقيقه فعلاً لعدم

ارتباطه بما نحن فيه.

ثم إن من النصوص ما يدل على جواز الدخول إلى مكة بغير إحرام، ك:

رواية ميمون، قال: «خرجنا مع أبي جعفر عليه السلام إلى أرض بطنية و معه عمر بن دينار و أناس من أصحابه، فأقمنا بطنية ما شاء الله - إلى أن قال:- ثم دخل مكة و دخلنا معه بغير إحرام» (١).

و رواية جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يخرج إلى جدة في الحاجة؟ قال: «يدخل مكة بغير إحرام» (٢).
و رواية ابن بكير، عن غير واحد من أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنه خرج إلى الربدة يشيع أبا جعفر عليه السلام ثم دخل إلى مكة حلالاً» (٣).

و الذي يستفاد من مجموع هذه النصوص جواز دخول مكة محلاً لمن خرج من مكة و هو قاصد للرجوع إليها. و مقتضى إطلاقها عدم تقيدها بشهر أو أقل.

و بها يخرج عن إطلاق ما دل على وجوب الاحرام لدخول مكة.

نعم، هي تختص بمن كان له نحو استقرار بمكة فعلاً إما لاجل أنه من سكانها أو مسافر لها فعلاً، كالمسافر للحج يخرج منها و يرجع إليها و هو في حال الحج و

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٥١: من ابواب الاحرام، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٣.

(٣)- المصدر، ح ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٥١

.....

السفر. فلا تشمل من ذهب إلى بلاده و في نيته الرجوع إلى مكة في العام الآتي، بل مثل هذا داخل في مطلقات وجوب الاحرام. و إذا ثبت هذا الأمر - أعني: عدم وجوب الاحرام لمن كان في نيته الرجوع إلى مكة - لم تكن الرواية الدالة على عدم وجوب احرام المتمتع إذا رجع قبل الشهر مخصصة للحكم العام، إذ هو حكم على طبق القاعدة، إذ المتمتع الخارج من مكة في نيته الرجوع إليها. و قد عرفت أن مثل ذلك خارج عن العمومات.

و بالجملة: الروايات المتقدمة لا تفيد تخصيصاً في العموم، لعدم ارتباطها به أولاً و لخروج موردها عن موضوع العموم ثانياً، فالتفت. ثم إنه يدل على تخصيص الحكم بعدم لزوم الاحرام لدخول مكة لقاصد الرجوع بما إذا كان دون الشهر رواية أبان بن عثمان و حفص بن البختري، 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 احرام فان دخل في غيره دخل باحرام» (١).
و لكنها مرسله فلا يعتمد عليها.

كما انه يظهر أن قوله عليه السلام في رواية حماد بن عيسى المتقدمة: «ان رجع في شهره دخل بغير إحرام». و قوله في مرسله الصدوق رحمه الله (٢) «و ان علم و خرج و عاد في الشهر الذي خرج دخل مكة محلاً» و ان كان له نحو ظهور في عدم لزوم الاحرام بالمرّة لا خصوص احرام العمرة المتمتع بها الذي هو موضوع الرواية، لكنه لا ينفع في اثبات التخصيص بعد أن عرفت أن موضوع الرواية قاصد الرجوع إلى مكة و

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٥١: من ابواب الاحرام، ح ٤.

(٢) - المصدر/ باب ٢٢: من ابواب اقسام الحج، ح ١٠.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٥٢

أو يتكرر كالحطاب و الحشاش (٢٧٠).

هو لا يجب عليه الاحرام مطلقا قبل الشهر و بعده.

و أما رواية موسى بن القاسم «١»، عن بعض أصحابنا: أنه سأل أبا جعفر عليه السلام في عشر من شوال، فقال: «إني أريد أن أفرد عمرة هذا الشهر فقال: أنت مرتهن بالحج فقال له الرجل أن المدينة منزلي و مكة منزلي و لى بينهما أهل و بينهما أموال فقال له أنت مرتهن بالحج فقال له الرجل فان لى ضياعا حول مكة و احتاج الى الخروج إليها فقال: تخرج حلالا و ترجع حلالا الى الحج «٢»، فهي من الروايات الدالة على جواز الدخول بغير احرام لمن كان قاصد الرجوع الى مكة، فتضاف إليها، و لكنها ضعيفة السند بالارسال.

و بالجملة، لم يثبت إلا استثناء قاصد الرجوع الى مكة بالنحو الذي عرفت، أما التقييد بمن رجع قبل الشهر فلا دليل عليه.

نعم، من يلتزم بعدم مشروعية العمرة بعد الأخرى قبل الشهر ثبت التقييد المزبور في مورد يتعين عليه احرام العمرة ثانيا لو اراد الاحرام. إذ لا يشرع الاحرام مستقلا كما عرفت.

و بالجملة، فالمدار في التقييد على زمان الفصل بين العمرتين من شهر أو عشرة أيام. و الكلام فيه كالكلام في المراد بالشهر موكول إلى محله من مبحث العمرة إن شاء الله تعالى. فانتظر.

(٢٧٠) يستدل على استثناء الحطاب و نحوه من العموم المتقدم برواية رفاعه بن

(١) - وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ٢٢: من ابواب اقسام الحج، ح ٣.

(٢) - المصدر، ج ٩/ باب ٥١: من ابواب الاحرام، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٥٣

و قيل: من دخلها لقتال، جاز أن يدخل محلا، كما دخل النبي عليه السلام عام الفتح و عليه المغفر (٢٧١).

موسى - في حديث - قال: و قال أبو عبد الله عليه السلام: «ان الحطابة و المجتلبه [و المختلبه، خ ل] أتوا النبي صلى الله عليه و آله فسألوه فاذن لهم أن يدخلوا حلالا «١».

و الانصاف: أنه يشكل استفادة حكم على خلاف العموم، لان موضوعها هم حطابة زمان الرسول صلى الله عليه و آله. و عليه فاما أن يكونوا من أهل مكة أو من غيرهم. فان كانوا من أهل مكة، فقد عرفت أن من يخرج من مكة و هو يقصد الرجوع إليها لا يلزمه الاحرام. و ان كانوا من غيرهم فلم يعلم كيفية مجيئهم الى مكة، فلعل مجيئهم كان يوما فيعسر عليهم الاحرام أو لأقل من عشرة أيام مع عدم مشروعية العمرة لاقبل من عشرة. فلا تثبت الرواية حكما متيقنا أكثر من نفي الاحرام مع العسر أو لدون العشرة و هو حكم على طبق القاعدة. فتدبر.

(٢٧١) نسب هذا القول للشيخ رحمه الله «٢» و ابن ادريس «٣» و في «المدارك «٤»: أنه قول مشهور بين الأصحاب.

و لكنه قول بلا دليل للعمومات المتقدمة الدالة على حرمة الدخول من دون احرام، و لم يرد إلا استثناء النبي صلى الله عليه و آله في ساعة من النهار بقوله: «... و إنما أحلت

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٥١: من ابواب الاحرام، ح ٢.

(٢)- الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ١: ص ٣٦١، الطبعة الأولى.

(٣)- ابن إدريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ١: ص ٥٧٧، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

(٤)- العاملی، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٣٨٤، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٥٤

و إجماع المرأة كإجماع الرجل الا فيما استثنيته (٢٧٢)، و لو حضرت الميقات، جاز لها أن تحرم و لو كانت حائضا، لكن لا تصلى صلاة الاحرام (٢٧٣).

لى ساعة من النهار ... «١»، فالتعدى عنه الى كل من يدخلها لقتال لا وجه له، كما ان النبي صلى الله عليه و آله لم يدخلها لقتال، إذ لم يكن حرب و قتال عام الفتح بل كان احتمال ذلك لوقوع الصلح مع المشركين. ثم إن المورد كان مورد خاص و هو القتال مع المشركين و فى بدء الدعوة، فالتعدى منه إلى كل قتال مشكل.

(٢٧٢) لعموم الأدلة و قاعدة الاشتراك، إلا موارد التخصيص.

(٢٧٣) لا- اشكال فى مشروعية الاحرام للحائض و لا يشترط فيه الطهر منه للنصوص الكثيرة، كرواية معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض تحرم و هى حائض؟ قال: «نعم، تغتسل و تحتشى و تصنع كما تصنع المحرمة و لا تصلى «٢»». و نحوها غيرها. و هى تدل على عدم مشروعية الصلاة فى حقها.

إنما الاشكال فى أمر و هو أنها لو كانت من أهل المدينة و جازت على مسجد الشجرة، فمن أى محل يكون إجماعها؟ و هذا الاشكال انما يكون بناء على ما هو الحق من ان الميقات هو مسجد الشجرة لا المنطقة التى يكون المسجد فيها.

(١)- البيهقي، احمد بن الحسين: السنن الكبرى، ج ٥: ص ١٧٧، ط بيروت.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٤٨: من ابواب الاحرام، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٥٥

.....

و قد تقدم أن قلنا بان الجحفة إن كانت ميقاتا اختياريا لأهل المدينة ارتفع الاشكال، كما انه لو لم تكن ميقاتا اختياريا لكن تمكنت من الاحرام فى حال الاجتياز فى المسجد بان كان له بابان لزمها الاحرام منه. و لو لم يكن له بابان و قلنا بحرمة الدخول و الخروج من باب واحد و لو مع عدم التوقف لعدم صدق الاجتياز، فان قلنا بجواز الاحرام من محاذى الميقات مطلقا أحرمت من محاذى مسجد الشجرة، و ان لم نقل بذلك بل قيدنا حكم المحاذة بصورة معينة كما تقدم، فان أحرمت قبل الميقات بالذم فهو و إلا أحرمت من الجحفة لأنها ميقات اضطرارى و المفروض تحقق الاضطرار. و الأحوط هو الجمع بين الاحرام منها و من محاذى مسجد الشجرة قريب منه.

هذا بلحاظ مقتضى القواعد الأولية، و لكن وردت رواية استدلت بها على جواز إجماع الحائض من ذى الحليفة بلا دخول للمسجد و هى رواية يونس بن يعقوب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض تريد الاحرام، قال: «تغتسل و تستنفر و تحتشى بالكرسف و تلبس ثوبا دون ثياب إجماعها و تستقبل القبلة و لا تدخل المسجد و تهل بالحج بغير الصلاة «١»».

و قد أولت بإرادة المسجد الحرام من المسجد، أو إرادة الدخول الاعتيادى من الدخول فيه و هو الدخول بلا اجتياز.

أقول: لو لا احتمال إرادة المسجد الحرام لكنت دلالتها على المدعى تامة لان النهى وارد فى مقام توهم الوجوب، فهو ظاهر فى عدم الوجوب و اشتراط المسجد بالنسبة إلى الحائض. لكن الاحتمال المزبور يوقفنا عن الاخذ بها. فالعمل بالاحتياط متعين.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٤٨: من ابواب الاحرام، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٥٦

و لو تركت الاحرام (٢٧٤) ظنا أنه لا- يجوز، رجعت الى الميقات و انشأت الاحرام منه. و لو منعها مانع، أحرمت من موضعها، و لو دخلت مكة، خرجت الى ادنى الحل، و لو منعها مانع، أحرمت من مكة.

[القول في الوقوف بعرفات]

إشارة

القول في الوقوف بعرفات (٢٧٥) و النظر في: مقدمته، و كيفيته، و لواحقه

[أما المقدمة:]

أما المقدمة:

فيستحب للمتعمق أن يخرج الى عرفات يوم التروية، و بعد أن و أما ما ورد من الروايات «١» في بيان احرام أسماء مع النبي صلى الله عليه و آله في حال نفاسها، فلا يدل على جواز احرامها خارج المسجد، بل من الممكن أن يكون احرامها من المسجد بنحو الاجتياز، إذ ظاهر فتوى المشهور باحرام الحائض مجتازة وجود باين للمسجد سابقا، بل من المحتمل قويا عدم وجود حائط عال للمسجد يمنع من العبور و الاجتياز. فتدبر.

(٢٧٤) تقدم الكلام في ذلك مفصلا فراجع. و الله سبحانه العالم.

(٢٧٥) و المراد بالوقوف هو المكث فيها سواء كان واقفا أو لم يكن.

(١) وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٤٩: من ابواب الاحرام، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٥٧

يصلى الظهرين (٢٧٦).

(٢٧٦) لا اشكال في جواز الخروج من مكة إلى منى قبل يوم التروية، ل:

رواية اسحاق بن عمار، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يكون شيخا كبيرا أو مريضا يخاف ضغط الناس و زحامهم يحرم بالحج و يخرج إلى منى قبل يوم التروية؟ قال: نعم، قلت: يخرج الرجل الصحيح يلتمس مكانا [أو] و يتروح بذلك المكان؟ قال لا، قلت: يعجل بيوم؟ قال: نعم. قلت بيومين؟ قال: نعم، قلت: ثلاثة؟ قال: نعم. قلت: أكثر من ذلك؟ قال: لا، «١».

و رواية احمد بن محمد بن أبي نصر، عن بعض أصحابه [أنه، خ ل] قال لأبي الحسن عليه السلام: «يتعجل الرجل قبل التروية بيوم أو يومين من أجل الزحام و ضغط الناس؟ قال: لا بأس «٢».

و بهما ترفع اليد عن ظهور رواية على بن يقطين، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذي يريد أن يتقدم فيه الذي ليس له وقت

أول منه، قال: «إذا زالت الشمس. و عن الذي يريد أن يتخلف بمكة عشية التروية إلى أية ساعة يسعه أن يتخلف؟ قال: ذلك موسع له حتى يصبح بمنى «(٣)».

فان ظاهرها لزوم الخروج عند الزوال فما بعد و لا يجوز قبله، و لكن ترفع اليد عن هذا الظهور ببركة ما تقدم مما يدل بالصرحة على جواز الخروج قبل التروية.

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٣: من ابواب احرام الحج، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٣.

(٣)- المصدر/ باب ٢: من ابواب احرام الحج، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٥٨

.....

كما أن ظاهر رواية ابن يقطين جواز تأخير الخروج عن الزوال إلى الغروب- مثلاً- و عليه، فالحكم بالخروج حين الزوال حكم استحبابي.

ثم إنه وقع الكلام في أن الخروج هل يستحب بعد صلاة الظهر أو بعد صلاة الظهرين؟ بمعنى أنه يعتبر في المستحب صلاة الظهرين أو يتحقق بمجرد الاتيان بصلاة الظهر و لو لم يصل العصر.

ففي المتن أختار الثاني، و ذهب غيره «١» إلى الأول.

و استدل على ما في المتن برواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«إذا كان يوم التروية- إلى أن قال:- ثم أقعد حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل في دبر صلاتك كما قلت حين أحرمت من الشجرة و أحرم بالحج ... «(٢)»

فإنها ظاهرة في استحباب الاحرام بعد المكتوبة و المراد بها صلاة الظهرين، فتدل قهراً على أن الخروج بعدهما لكونه بعد الاحرام.

هذا، مضافاً إلى ما ذكره العلامة رحمه الله «٣» من استبعاد تأخير صلاة العصر مع ان الاتيان بها في المسجد الحرام أفضل.

و في كلا الوجهين نظر:

أما الأخير: فمضافاً إلى أنه وجه استحساني لا يلزم استحباب الاحرام بعد الظهرين، بل يمكن الاحرام بعد صلاة الظهر و الاتيان بصلاة العصر بعد ذلك في المسجد تحصيلاً للفضيلة.

و أما الأول: فلأنه لا ظهور للفظ: «المكتوبة» في الظهرين، بل هي ظاهرة في

(١)- ابن إدريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ١: ص ٥٨٣، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ١: من ابواب احرام الحج، ح ١.

(٣)- الحلبي، الحسن بن يوسف: مختلف الشيعة، ج ٤: ص ٢٢٤، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٥٩

.....

إرادة صلاة الظهر.

هذا مضافاً إلى التصريح بكون الاحرام بعد صلاة الظهر في رواية علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن متمتع قدم يوم التروية قبل الزوال. قال:

يطوف و يحل فاذا صلى الظهر أحرم «١».

ثم إنه لا تنافى بين هذا النص و بين رواية ابن يقطين الظاهرة في استحباب الخروج عند الزوال، إذ ليس المراد حال الزوال بالدقة بل الحال العرفي و هو يصدق مع الاتيان بصلاة الظهر.

و بالجملة: لا دليل على ما ذهب إليه في المتن في كون المستحب هو الخروج بعد صلاة الظهرين.

هذا بالنسبة الى الخروج و أما الاحرام، فبلحاظ الروايات الخاصة لا يمكن أن يستفاد مشروعيتها من حيث المبدأ إلا قبل يوم التروية بثلاثة أيام، لما دل على جواز الخروج قبله بثلاثة أيام. و من حيث المنتهى إلا الى ما يدرك الصبح بمنى لرواية ابن يقطين المتقدمة. و أما بعد ذلك فلا دليل على مشروعيتها بالخصوص، فان ثبت وجود الاطلاق او السيرة القطعية على الاحرام بعد ذلك فهو و إلا أشكل الأمر.

و لا- يجب أن يكون الاحرام عند الزوال أو بعد صلاة الظهر و إن كان ظاهر رواية ابن جعفر و معاوية اللزوم، لكن يرفع اليد عن ظهورهما فيه برواية ابن يقطين و غيرهما مما دل على الجواز قبل التروية أو في مطلق يوم التروية فالتفت.

نعم، هو مستحب في يوم التروية و في ذلك الوقت للنص. فالتفت.

ثم إنه قد يدعى معارضة رواية عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢٠: من ابواب اقسام الحج، ح ١٧.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٦٠

.....

كان يوم التروية فأهل بالحج- إلى أن قال:- و صلّ الظهر ان قدرت بمنى «١» لرواية معاوية، لظهورها في استحباب الاحرام قبل الظهر كما لا يخفى.

و لكن الصحيح خلاف ذلك، لان رواية عمر إنما دلت على استحباب كون صلاة الظهر في منى من دون تعرض الحال الاحرام، و رواية معاوية تدل على استحباب كون الاحرام بمكة بعد صلاة الظهر، فكل منهما يدل على استحباب شيء، غاية الأمر هما مستحبان متراحمان و هو أمر ثابت في كثير من المستحبات. فلا معارضة بين النصين. فتدبر.

هذا كله بالنسبة الى غير الامام و أما الامام، فظاهر بعض النصوص تعين صلاة الظهر بمنى عليه في يوم التروية، ك:

رواية جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «على الامام أن يصلى الظهر بمنى و يبيت بها و يصبح حتى تطلع الشمس ثم يخرج الى عرفات «٢»». و نحوها رواية معاوية «٣».

و في روايته الأخرى: «... و الامام يصلى بها الظهر لا يسعه إلا ذلك ... «٤»».

و لكن في بعضها التعبير ب: «ينبغي» و «لا ينبغي»، و لا صراحة له في الاستحباب أو الكراهة بحيث يصلح لرفع اليد عن ظهور تلك النصوص في الوجوب. بل لا ظهور له فيه. و عليه، فالأخذ بظهور رواية الوجوب متعين لعدم الرفع.

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٢: من ابواب احرام الحج، ح ٣.

(٢)- المصدر/ باب ٤: من ابواب احرام الحج، ح ٦.

(٣)- المصدر، ح ٣.

(٤)- المصدر، ح ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٦١

إلا المضطر كالشيخ الهم و من يخشى الزحام (٢٧٧)، و أن يمضى الى منى، و يبيت بها ليلته الى طلوع الفجر من يوم عرفة (٢٧٨).
و المراد بالامام- على ما قيل- ليس الامام المعصوم، بل هو أمير الحاج الذى له تكاليف و شئون خاصة، و يشهد له رواية حفص المؤذن، قال: «حج اسماعيل بن على بالناس سنة اربعين و مائة فسقط أبو عبد الله عليه السلام عن بغلته فوقف عليه اسماعيل، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: سر فإن الامام لا يقف «١»». فالتفت.

هذا كله بالنسبة للمتمتع، أما القارن و المفرد، فالدليل الخاص لوقت مشروعية إحرامه من حيث المنتهى هو دليل المتمتع، لظهور ان السؤال لا- يختص بالمتمتع، مع أن موضوعه لو كان هو المتمتع، لكن من المعلوم ان السؤال عن حكم الاحرام فى نفسه لا- خصوص احرام المتمتع. و أما وقته من حيث المبدأ ففى الروايات ما يدل على جواز الاحرام عند رؤية هلال ذى الحجة و فيها ما يدل على جواز الاحرام عند الخامس، و فيها ما يدل على التفصيل بين الصرورة و غيره فى ذلك.

(٢٧٧) ظاهر العبارة عدم استحباب الخروج يوم التروية بعد الظهرين للمضطر، و الوجه فيه رواية اسحاق بن عمار المتقدمة.
(٢٧٨) ظاهر المتن و غيره هو استحباب المبيت بمنى و الذهاب إليها و لكن الذى يستفاد من كثير النصوص هو لزوم الوقوف بمنى و الذهاب إليها. و هذا المعنى يستفاد من بعض النصوص الواردة فى باب استحباب كون احرام المتمتع

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٥: من ابواب احرام الحج، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٦٢

.....

بالحج يوم التروية و باب عدول المتمتع الى الافراد مع ضيق الوقت. و هما بابا ٢٠ و ٢١ من ابواب اقسام الحج من «وسائل الشيعة». فانه يستفاد من ملاحظة تلك النصوص ان إدراك منى و المبيت بها أمر لازم للحج و مفروغ عنه، ك:
رواية أبى بصير، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: «المرأة تجيء متمتعاً فتطمث قبل ان تطوف بالبيت فيكون طهرها ليلته عرفة، فقال: ان كانت تعلم أنها تطهر و تطوف بالبيت و تحل من إحرامها و تلحق الناس بمنى فلتفعل «١»».

و رواية شعيب العرقوفى، قال: «خرجت أنا و حديد فاتتهينا الى البستان يوم التروية فتقدمت على حمار فقدمت مكة و طفت و سعت و أحللت من تمتعى ثم أحرمت بالحج و قدم حديد من الليل فكتبت الى أبى الحسن عليه السلام استفتيته فى أمره. فكتب إلى مره يطوف و يسعى و يحل من متعته و يحرم بالحج و يلحق الناس بمنى و لا يبيتن بمكة «٢»».

و رواية أبى بكير، عن بعض أصحابنا أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة متى تكون؟ قال: «يتمتع ما ظن أنه يدرك الناس بمنى «٣»».

و رواية الحلبي، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «المتمتع يطوف بالبيت و يسعى بين الصفا و المروة ما ادرك الناس بمنى «٤»».
و غيرها من الروايات الظاهرة أو المشعرة بما ادعيناه، بل يمكن ان نستفيد ذلك من روايات الباب المتقدمة قبل قليل، بل الروايات الواردة فى حكم الامام

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢٠: من ابواب اقسام الحج، ح ٣.

(٢)- المصدر، ح ٤.

(٣)- المصدر، ح ٦.

(٤)- المصدر، ح ٨.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٦٣

.....

في منى ظاهرة في وجوب المبيت بها له، كرواية جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «على الامام أن يصلى الظهر بمنى وبيت بها و يصبح حتى تطلع الشمس ثم يخرج الى عرفات (١)».

و بالجملة، إدراك منى أمر واجب بحسب مدلول النصوص، فلاحظها تعرف ذلك، و لا رافع لهذا الظهور أصلا خصوصا بعد أن كانت السيرة العملية في زمان الائمة عليه السلام على الخروج إلى منى و عدم التخلف بمكة.

و أما وقت احرام الحج، فلم يرد تعيينه و تحديده في كثير من النصوص، لكن المقدار الذي يمكن استفادته من النصوص هو يقين مشروعيته للمختار الى وقت ادراكه الناس بمنى و هو يكون غالبا سحر ليلة عرفه أما بعد ذلك فلا دليل على مشروعيته بالخصوص.

نعم، وردت بعض النصوص في بيان مشروعيته للمضطر الذي لم يستطع وصول مكة قبل ذلك الحين، و هذا لا ينفع في اثبات مشروعيته مطلقا. بل لعل الاستفادة من بعض النصوص عدم مشروعيته بعد وقت منى، فلاحظ نصوص البابين المزبورين تعرف ما ذكرناه.

و ليس لدينا اطلاق يدل على مشروعية الاحرام في أى وقت كان. و السيرة العملية كانت على الاحرام يوم التروية و الخروج الى منى. و عليه، فيشكل تأخير الاحرام بالحج اختيارا عن ليلة عرفه.

و لو فرض عدم تمكنه من الذهاب إلى منى، فهل يشرع له الاحرام يوم التروية و الذهاب الى عرفات أو لا يشرع لاحتمال كون صحة الاحرام يوم التروية لاجل الخروج الى منى لا مطلقا؟

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤: من ابواب احرام الحج، ح ٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٦٤

لكن لا يجوز وادى محسر إلا بعد طلوع الشمس (٢٧٩).

و يكره الخروج قبل الفجر إلا للضرورة كالمريض و الخائف. و الامام يستحب له الاقامة بها الى طلوع الشمس (٢٨٠).

و لكن الظاهر الأول، لظهور بعض النصوص في صحة الاحرام يوم التروية من دون تعليق له على الخروج الى منى، فراجع باب ٢٠ من ابواب اقسام الحج من وسائل الشيعة.

مع أن ما دل على جواز البدار في الخروج لاجل الراحة قبل التروية ظاهر في صحة الاحرام و لو لم يقصد تعقيبه بعبادة من واجب او مستحب. فيدل على ان المراد بيان وقت الاحرام و عدم ارتباط وقته بعمل آخر فانتبه.

نعم، قد يشكل الفصل بين الاحرام و الخروج بما هو اكثر من المتعارف لتعارف عدم الفصل بينهما، فلا دليل على مشروعية الاحرام مع الفصل الكثير غير المتعارف.

(٢٧٩) لرواية هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يجوز وادى محسر حتى تطلع الشمس (١)».

(٢٨٠) لرواية جميل بن دراج المتقدمة. و رواية اسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من السنة أن لا يخرج الامام من منى الى عرفه حتى تطلع الشمس (٢)».

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٧: من ابواب احرام الحج، ح ٤.

(٢) - المصدر، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٦٥
و يستحب الدعاء بالمرسوم عند الخروج (٢٨١)، و أن يغتسل للوقوف (٢٨٢).

[أما الكيفية]

إشارة

و أما الكيفية: فيشتمل على واجب و ندب.

[أ- فالواجب]

إشارة

أ- فالواجب فالواجب: التية (٢٨٣).

(٢٨١) لرواية معاوية بن عمار «١».
(٢٨٢) لرواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام- في حديث- قال: «فاذا انتهيت الى عرفات- إلى ان قال:- فاذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل وصل الظهر ... «٢» و ظاهر النص الوجوب و لا رافع لظهوره، فالتفت.
ثم إنه تعرض في «الجواهر» (٣) الى استحباب الطواف بالبيت قبل احرام الحج و القول به، و هو مما لا- دليل عليه، و بيتنى القول باستحبابه على قاعدة التسامح في أدلة السنن و الاكتفاء فيها بفتوى الفقيه. نعم، قد يدعى استحبابه من باب أنه تحية المسجد و هو أفضل من الصلاة و هو لا يرتبط بما نحن فيه.
و أما الطواف بعد الاحرام، فقد مرّ الكلام فيه فراجع.
(٢٨٣) لا اشكال في وجوب قصد القرية لكون العمل عباديا بالاجماع و ليس

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٨: من ابواب احرام الحج، ح ١.

(٢)- المصدر/ باب ٩: من ابواب احرام الحج، ح ١.

(٣)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ١٤، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٦٦

و الكون بها الى الغروب (٢٨٤).

في النية بحث زائد على ما تقدم في الاحرام.

نعم، وقع البحث في وقتها و لا- يخفى انه لا- دليل بالخصوص على تعيين وقتها، و إنما يدور توقيتها مدار أول وقت الواجب من الوقوف، فان كان هو الزوال اعتبر مقارنة النية له و لم يجز تأخيرها عنه. و سيأتى الكلام في تحديد أول وقت الواجب من الوقوف.

(٢٨٤) كما وردت بذلك النصوص، ك:

رواية معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إن المشركين كانوا يفيضون قبل أن تغيب الشمس فخالفهم رسول الله صلى الله عليه وآله و آله و أفاض بعد غروب الشمس» (١)».

و رواية يونس بن يعقوب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام متى تفيض من عرفات؟ فقال: «إذا ذهب الحمرة من هاهنا و أشار بيده إلى المشرق و إلى مطلع الشمس» (٢)».

و نحوها روايته الأخرى (٣)، و البحث في إرادة سقوط القرص أو ذهاب الحمرة هاهنا هو البحث فيه في باب الصلاة و الصوم. فليراجع.

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٢٢: من ابواب احرام الحج، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٢.

(٣) - المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٤٧

فلو وقف: بنمرة، أو عرنه أو ثوية، أو ذى المجاز، أو تحت الأراك، لم يجزه (٢٨٥).

(٢٨٥) لما دلت عليه الروايات من أن هذه الاماكن ليست من عرفه. و نحو ذلك مما يدل على عدم الاجزاء، ك:

رواية أبي بصير، قال: قال ابو عبد الله عليه السلام: «ان اصحاب الاراك الذين ينزلون تحت الاراك لا حج لهم» (١)».

و رواية سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «و اتق الاراك و نمرة و هى بطن عرنه و ثوية و ذى المجاز فانه ليس من عرفه فلا تقف فيه» (٢)».

و هذه الرواية ترفع التردد في مثل رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «و حدّ عرفه من بطن عرنه و ثوية و نمرة الى ذى المجاز. و خلف الجبل موقف (٣)»، إذ قد يتردد في أن المراد هل هو تعيين مواقع عرفات و أن هذه الاماكن أواخرها و نهايتها، أو المراد بيان ان هذه حدود عرفه فتخرج عنها؟

ثم إنه حكى عن «كشف اللثام (٤)» التوقف في صدق الوقوف بعرفة على الكون فيها راكبا.

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ١٠: من ابواب احرام الحج، ح ٣.

(٢) - المصدر، ح ٦.

(٣) - المصدر، ح ١.

(٤) - الفاضل الهندي، بهاء الدين: كشف اللثام، ج ٦: ص ٧٦، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٤٨

.....

و ناقشه في «الجواهر (١)» بأنه ينافى المفهوم العرفى و النصوص.

أقول: ليس المراد من الوقوف ما قد يفهم منه عرفا في بعض الاستعمالات من القيام في مقابل الجلوس و النوم، بل المراد هو السكون في مقابل الحركة.

فالمراد بالوقوف في عرفه الكون فيها و التوقف في أرضها و عدم تجاوزها الى غيرها. و من الواضح أنه كما يصدق في غير حال الركوب يصدق في حاله. بل تبادل القيام من لفظ الوقوف عرفا إنما ينشأ من بعض قرائن المقام.

هذا مضافا الى ما ورد (٢) من ان النبي صلى الله عليه و آله وقف على ناقته و الامام الصادق عليه السلام كان واقفا على بغلته. فما

ذكره في «كشف اللثام» ممنوع.

تنبيه: قد تقدم قريبا- في صدر الصفحة- تقريبا كون الاراك و نمره و ثوية و ذى المجاز و عرنة ليست من عرفات، و لكن الذى بدأ للنظر بعد التأمل فى نصوص الباب هو خلاف ذلك، و ان هذه الاماكن من عرفات. نعم، هناك موضع يقال له الموقف و قد يعبر عنه بلفظ عرفه هو غير هذه الاماكن. و يشهد لما ذكرناه:

رواية أبى بصير، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «لا ينبغي الوقوف تحت الاراك فأما النزول تحته حتى تزول الشمس و ينهض الى الموقف فلا بأس».

بضميمة ما سياتى من لزوم الكون فى عرفات من أول الزوال. فان الرواية ظاهرة فى عدم البأس فى الكون تحت الاراك عند الزوال، فيدل على أنه من

(١)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ١٧، الطبعة الاولى.

(٢)- ابن قدامة، موفق الدين: المغنى، ج ٣: ص ٤٣٦، ط دار الفكر.

وسائل الشيعة، ج ١٠/١٠ باب ١٢: من ابواب احرام الحج، ح ١.

- وسائل الشيعة، ج ١٠/١٠ باب ١٢: من ابواب احرام الحج و الوقوف بعرفة: ح ٧.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٦٩

.....

عرفات.

و رواية الحلبي، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا وقفت بعرفات فادن من الهضبات و هى الجبال فان رسول الله صلى الله عليه و آله قال اصحاب الاراك لا حج لهم يعنى الذين يقفون عند الاراك (١)».

فان الظاهر منها أن الاراك من عرفات، لظهورها فى لزوم الوقوف عند الهضبات و البعد عن سائر أماكن عرفات لقول الرسول صلى الله عليه و آله اصحاب الاراك لا حج لهم، و هو ظاهر فى أن الأراك من عرفات.

و رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «و إذا انتهيت إلى عرفات فاضرب خباك بنمرة و نمره هى بطن عرنة دون الموقف و دون عرفه، فاذا زالت الشمس يوم عرفه فاغتسل ... (٢)».

فان ظاهره فى ان نمره من عرفات و انه يجوز البقاء فيها الى ما بعد الزوال. و أما قوله: «دون عرفه» فلعل عرفات جمع عرفه- كما قيل «٣»- لانه يطلق على أماكن متعددة، و لكنه ظاهر عند اطلاقه فى الموقف أو مكان آخر معين. فالمراد دون الموقف أو غيره من

الاماكن- و مثلها ما دل «٤» على أن النبى صلى الله عليه و آله ضرب خباه بنمرة-.

و ما ورد فى تحديد عرفات من التعبير بالموقف، فانه ظاهر فى وجود مكان خاص من عرفه يسمى بالموقف لا أن الموقف هو عرفات لا ينقص عنها،

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/١٠ باب ١٠: من ابواب احرام الحج و الوقوف بعرفة، ح ١١.

(٢)- المصدر/ باب ٩: من ابواب احرام الحج و الوقوف بعرفة، ح ١.

(٣)- ياقوت الحموى، شهاب الدين: معجم البلدان، ج ٤: ص ١٠٤، ط بيروت.

(٤)- الصدوق، محمد بن على: من لا يحضره الفقيه، ج ٢: ص ٥٤٠، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٧٠

.....

كرواية أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «حد عرفات من المأزمين إلى أقصى الموقف» (١).
 ومنه يظهر أن رواية معاوية المتقدمة: «و حد عرفة من بطن ...» ظاهرة في كون المقصود تعيين مواقع عرفة - لوحدة التعبير في الروايتين - مضافا إلى أن التعبير بمن و إلى في مقام الاخبار عن الحدّ ظاهر في ذلك و إلا لقال حد عرفة كذا و كذا، نعم، لو قال عرفة من كذا إلى كذا لم يكن له ظهور فيما ادعينا.
 و ما ورد من تراحم الناس على الرسول صلى الله عليه و آله تخيلا منهم ان الموقف مكان ناقته فنبههم أن الموقف أوسع بالاشارة إليه، فكأن الموقف أمر مركز في الاذهان و إلا فلا يتوهم أحد أن عرفات بهذا الضيق.
 و جملة القول: أن من يلاحظ النصوص يرى أن هناك أمرين: أحدهما عرفات. و الآخر الموقف. و هو جزء من عرفات، و هذه الأماكن ليست من الموقف و لكنها من عرفات لا خارجة عنها.
 و أما رواية سماعه، فهي أولا ضعيفة السند. و ثانيا: أنها تتكفل النهي عن الوقوف في هذه الأماكن، و هو غير المتنازع فيه. و اما نفى كونها من عرفة فلعله لأجل ان عرفة اسم للموقف و لذا رتب عليه النهي عن الوقوف مباشرة. و قد عرفت احتمال أن يكون عرفة مفرد عرفات. فتدبر.
 ثم إنه إذا كانت عرفات هي الموقف و كانا متساويين، فما الفائدة في ضرب الخباء في نمرة و هي غير عرفات بعد فرض لزوم الكون في عرفات من الزوال الى الغروب ثم الافاضة بعد ذلك إلى المشعر؟ مع أن الظاهر كون ضرب الخباء في نمرة كان مألوفاً. فتدبر.

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / ١٠ باب ١٠: من ابواب احرام الحج و الوقوف بعرفة، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٧١

و لو أفاض قبل الغروب جاهلا أو ناسيا فلا شيء عليه (٢٨٦).

(٢٨٦) يدل على التفصيل بين العمد و بين الجهل و النسيان رواية مسمع بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أفاض من عرفات قبل غروب الشمس، قال: «ان كان جاهلا فلا شيء عليه، و ان كان متعمدا فعليه بدنة» (١).

ثم إنه هل يجب الرجوع لو التفت الناسى او علم الجاهل، وجهان مبنيان على ان الواجب هو الاستيعاب بنحو يكون كل جزء من الكون واجبا بنحو الاستغراق، فيجب العود. أو أن الواجب هو الاستيعاب بنحو يكون الاستمرار واجبا، فلا- يجب العود لانقطاع الاستمرار بالافاضة فلا يكون مقدورا.

و هكذا إذا لم يكن الواجب هو الاستيعاب بل كانت تحرم الافاضة قبل الغروب، فانه لا يلزم العود أيضا لتحقق الافاضة.

نعم، لو قلنا بأن الافاضة تجب بعد الغروب لا أنها قبله محرمة و جب العود من باب مقدمة الواجب.

و لعل ذلك مراد «الجواهر» (٢) من وجوب العود مقدمة لامثال حرمة الافاضة قبل الغروب. فلاحظ.

ثم إن الظاهر حرمة الافاضة قبل الغروب او وجوب تأخيرها بعده لا مطلق الخروج و لو لم يكن بقصد قطع العلاقة مع المكان، كما لو خرج بقصد الاحتشاش او الاحتطاب ثم الرجوع، فانه لا يقال عن ذلك إفاضة. فتدبر.

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / ١٠ باب ٢٣: من ابواب احرام الحج، ح ١.

(٢) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٢٨، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٧٢

و ان كان عامدا جبره ببدنه، فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما (٢٨٧)، و لو عاد قبل الغروب لم يلزمه شيء.

[أما أحكامه]

إشارة

و أما أحكامه:

فمسائل خمسة:

[الأولى: الوقوف بعرفات ركن]

الأولى: الوقوف بعرفات ركن، من تركه عامدا فلا- حج له و من تركه ناسيا، تداركه ما دام وقته باقيا، و لو فاته الوقوف بها، اجتزأ بالوقوف بالمشعر (٢٨٨).

(٢٨٧) كما هو مقتضى النص، كرواية ضريس الكنانى (١) عن أبى جعفر عليه السلام قال «سألته عن رجل أفاض من عرفات قبل ان تغيب الشمس قال: عليه بدنه ينحرها يوم النحر فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة او فى الطريق أو فى أهله». و البحث فى لزوم التتابع له محل آخر.

(٢٨٨) المراد بالركن فى باب الحج ما يبطل الحج بتركه عمدا. و يقع الكلام فى حكم ترك الوقوف بعرفات عمدا و نسيانا و جهلا. فنقول: القاعدة الأولى لا تقضى علينا بطلان الحج لو ترك الوقوف بعرفات و لو عمدا. و ذلك لعدم الجزم بجزئية هذه الاعمال لعمل واحد هو الحج بحيث لو انتفى أحدها انتفى المركب لتكون القاعدة الأولى بطلان الحج بترك الوقوف، لكثرة الحكم بعدم البطلان بالترك المنافى للجزئية، بل يحتمل أن يكون

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٢٣: من ابواب احرام الحج، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٧٣

.....

الحج اسما لواجبات استقلالية. و لو سلمت الجزئية، فلا اطلاق لدليل الوقوف بعرفات بحيث يشمل جميع الحالات كى يحتاج تصحيح العمل مع تركه لا عن عمد الى دليل خاص، بل دليله مجمل و القدر المتيقن منه صورة العمد، فلا يكون مقتضى القاعدة البطلان فى غير صورة العمد. هذا بالنظر إلى القاعدة الأولى.

أما بالنظر الى الدليل الخاص، فأما الترك عمدا فيدل على بطلان الحج به مضافا الى التسالم القطعى ما ورد من ان اصحاب الاراك لا حج لهم بناء على أن المراد منه بطلان الحج من جهة عدم الوقوف بعرفه كما هو الظاهر منه و المفسر به فى بعض الروايات، كما تقدم. و ليس المراد منه بيان مانعية الوقوف تحت الاراك لخصوصية فيه، كمانعية الجماع- مثلا.

و ما ورد فيمن فاته اختيارى عرفه من لزوم إتيانها ليلا و عدم تمامية الحج مع تركه و هو رواية الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي بعد ما يفيض الناس من عرفات، فقال: «إن كان فى مهل حتى يأتي عرفات فى ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس بالمشعر قبل أن يفيضوا فلا يتم حجه حتى يأتي عرفات من ليلته ليقف منها- الحديث (١)».

فانه يدل بالفحوى على ان الترك العمدى لاختيارى عرفه ناف لتمامية الحج و مبطل له.

و أما الترك لا عن عمد، كالترك نسيانا أو جهلا أو للعجز عن الوصول عقلا. فمقتضى ما ورد من ان اصحاب الاراك لا حج لهم هو

البطلان به لعمومها لمطلق الترك عمداً كان أو غيره، فلا بد في نفي بطلان الحج بالترك غير العمدى من دليل خاص. وهو أمران:

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ١٩: من ابواب احرام الحج، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٧٤

.....

الأول: ما ورد من أنه إذا لم يأت الشخص إلا - بعد إفاضة الناس من عرفات، فإن تمكن من الوقوف بها ليلاً لزمه ذلك وإلا وقف بالمشعر وتم حجّه، كرواية الحلبي المتقدمة ونحوها (١).

ولكن الظاهر من هذه النصوص أن موضوعها من لم يقف في عرفات من جهة العجز عن إدراكها لتأخر الوساطة في النقل، فلا تشمل الناسي والجاهل.

نعم، قد يدعى عموم الحكم فيها لهما بواسطة ما جاء في ذيل رواية الحلبي المتقدمة من أن الله تعالى أعذر لعبده. لكن المناسب هو العذر من جهة الذنب لا - الاجزاء مع انه لا يمكن الأخذ بعمومها من جهة الاجزاء والالزام منه تأسيس فقه جديد، إذ لا يلتزم احد بثبوت الاجزاء في مطلق موارد العذر، ومثله يقال فيما ورد (٢) في الاغماء في رمضان ... فالله أولى بالعذر.

الثاني: ما ورد من أن من أدرك المشعر فقد أدرك الحج، كرواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من أدرك جمعا فقد أدرك الحج» (٣).

فانه يدل بعمومه على تمامية الحج بادراك المشعر ولو فاته عرفات. بل ذهب في «الجواهر» (٤) إلى أنه شامل للعائد وخروجه بالاجماع نظير: «من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت كله» (٥).

وفيه: ان الظاهر من هذا التعبير هو التمكن من إدراك المشعر خاصة بحيث لم يتمكن من غيرها، فلا يشمل العائد لتمكنه من ادراك عرفات. وهكذا الكلام

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٢٢: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٢.

(٢) - المصدر، ج ٤ / باب ٢٤: من ابواب من يصح منه الصوم، ح ٦.

(٣) - المصدر، ج ١٠ / باب ٢٧: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

(٤) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٣٥، الطبعة الاولى.

(٥) - وسائل الشيعة، ج ٣ / باب ٣٠: من ابواب المواقيت لكن لم يذكر فيها لفظ الوقت.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٧٥

.....

فيمن أدرك ركعة.

وعليه، فيشكل عموم هذه النصوص للجاهل حكماً أو موضوعاً، إذ هو كان يتمكن من ادراك عرفات، ولم يقف فيها لجهله، وانما تختص بصورة العجز العقلي أو الغفلة التامة المانعة من تحقق الإرادة والانبعاث.

ولا - يختلف الحال بين الجهل عن قصور أو عن تقصير. ولو سلم عمومه للجاهل فلا - يختص بالجاهل لقصور، بل يعم الجاهل عن تقصير.

وبالجملة: الحكم بعدم البطلان انما يتم في مورد لا يتمكن من إدراك غير المشعر دون غيره. والمراد من التمكن هو التمكن العرفي ككل دليل يؤخذ في موضوعه التمكن. فتدبر.

ثم يقع الكلام في جهات ثلاث:

الأولى: في بيان أنه يجب الوقوف في المكان المسمى بـ: «الموقف» والمشهور به. و الوجه فيه الأمر به في بعض النصوص، كرواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «... ثم تأتي الموقف ... (١)». وما ورد من أن أصحاب الأراك لا حج لهم و الأمر بالدنو من الهضاب، بضميمة أن الأراك من عرفه، و ظهور انه كان مورد السيرة من المسلمين، كما لا يخفى على من لاحظ النصوص. و لا يقاوم ذلك سوى ما ورد «٢» من أن عرفات كلها موقف و سفح الجبل أفضل «٣».

لكن النص المزبور ضعيف السند، فلا يصلح لمقاومة ما ذكر. و هذا الأمر

(١) - وسائل الشريعة، ج ١٠ / باب ١٤: من ابواب احرام الحج، ح ١.

(٢) - المصدر / باب ١٦: من ابواب احرام الحج، ح ٢.

(٣) - المصدر / باب ١١: من ابواب احرام الحج، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٧٤

[الثانية: وقت الاختيار لعرفة من زوال الشمس الى الغروب]

الثانية: وقت الاختيار لعرفة من زوال الشمس الى الغروب، من يجزم به كل من أمعن النظر في نصوص الباب.

أما تحديد الموقف، فالظاهر أنه الطرف المتصل بنمرة، إذ كان المتعارف الانتقال من نمرة الى الموقف.

ثم إن الظاهر عدم لزوم الوقوف من أول الزوال الى الغروب فيه، فانه لا يتلاءم مع ضرب الخباء في نمرة، إذ لا أثر له اذا فرض استمرار الوقوف في الموقف من الزوال إلى الغروب، كما يبعده ما ورد من وقوف النبي صلى الله عليه و آله على البعير فانه من البعيد جدا أن يقف من الزوال الى الغروب على البعير. مما يكشف عن أن اللازم مقدار من الوقوف بحيث يدعو و يستغفر.

الثانية: في أن الركن هو المسمى. و الذي يدل عليه ما ورد من عدم بطلان الحج بالافاضة قبل الغروب عمدا. و ما ورد من أن اصحاب الأراك لا حج لهم الذي هو دليل الركنية، فانه إنما يدل على البطلان بالوقوف تحت الأراك مستمرا، و إلا فلو وقف و لو قليلا في الموقف لم يعد من أصحاب الأراك. و ما ورد «١» في الموقف الاضطراري من أنه يقف قليلا.

ثم إن الظاهر اعتبار ما يصدق معه الوقوف، فالوقوف لحظة أو نحوها لا يعد و قوفا عرفا كما لا يخفى، فلا يجدي، فالمراد هو المسمى العرفي لا الدقي العقلي.

الثالثة: الوقوف الذي هو ركن هو الوقوف في الموقف دون غيره من أماكن عرفه، كما يدل عليه قول صلى الله عليه و آله: «أصحاب الأراك لا حج لهم» الذي هو دليل الركنية. فتدبر جيدا.

(١) - وسائل الشريعة، ج ١٠ / باب ٢٢: من ابواب الوقوف بالمشعر.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٧٧

تركه عامدا فسد حجه، و وقت الاضطرار الى طلوع الفجر من يوم النحر (٢٨٩).

(٢٨٩) هذه المسألة تضمنت أمرين:

أحدهما: أن مبدأ اختياري عرفه من الزوال و منتهاه غروب الشمس.

و الآخر: أن اضطراري عرفه يستمر الى طلوع الفجر من يوم النحر.

أما الأول: فقد عرفت الوجه في تحديده بالغروب، و أما كون بدايته الزوال فلا دليل عليه بالخصوص من النصوص. و ما يصح ان يتمسك به لذلك هو السيرة القطعية القائمة على كون الواجب هو الكون في عرفة عند الزوال، و ظهور المفروغية عن هذا المعنى عند المشرعة.

و أما الثاني: فالذى تدل عليه النصوص هو استمرار الوقوف إلى وقت يدرك به المشعر سواء كان قبل الفجر أم بعده. و لعل منشأ التقييد بالفجر، ما جاء في رواية الحلبي من قوله عليه السلام: «... ان كان في مهل حتى يأتي عرفات من ليلته فيقف بها...» (١) بناء على أن الليل اسم لما بين الغروب و طلوع الفجر. و لكن ذلك محل كلام، إذ قد ادعى أن الليل اسم لما بين الغروب و طلوع الشمس، و يتأتى نظيره في نصف الليل المأخوذ حدا لصلاة العشاء، و أن المراد نصف ما بين المغرب و طلوع الفجر أو نصف ما بينه و طلوع الشمس؟ و الحق: انه لا يمكننا الجزم باحد الأمرين لاستعمال الليل في كلا المعنيين، و

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٢٢: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٧٨

[الثالثة: من نسي الوقوف بعرفة]

الثالثة: من نسي الوقوف بعرفة، رجع فوقف بها، و لو الى طلوع الفجر من يوم النحر، اذا عرف أنه يدرك المشعر قبل طلوع الشمس، فلو غلب على ظنه الفوات، اقتصر على ادراك المشعر قبل طلوع الشمس و قد تم حجه. و كذا لو نسي الوقوف بعرفات، و لم يذكر الا بعد الوقوف بالمشعر قبل طلوع الشمس (٢٩٠).

لا قرينة هنا على إرادة أحدهما.

و أما الاستدلال على إرادة نصف ما بين المغرب و طلوع الشمس من نصف الليل بقوله تعالى: غَسَقَ اللَّيْلِ «١»، إذ المراد به شدة الظلمة و هي إنما تكون في هذا الوقت.

ففيه: أن العرف لا يلتفت الى أشد الظلمة في الآن الخاص، بل لا يرى فرقا في الظلام فيما قبله و بعده ساعة مثلا، كما لا يرى فرقا في نور النهار بين ما قبل الزوال و بعده، فلا يمكن ان يقصد باللفظ ما لا يدركه العرف. و بالجملة: لا دليل لدينا على أحد الطرفين، فالعمل بالاحتياط هنا و في كل مورد نظيره متعين.

(٢٩٠) الكلام في جهتين:

أحدهما: في تحديد موضوع الوقوف الاضطراري، و قد تقدم بيانه في المسألة الأولى، و قد عرفت أن ظاهر النصوص الواردة كون الموضوع صورة العجز عن إدراك اختياري عرفة.

(١) - سورة الإسراء، ١٧: ٧٨.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٧٩

.....

الأخرى: لا اشكال بحسب النصوص في لزوم الوقوف الاضطراري إذا علم ادراكه المشعر معه، كما لا اشكال في لزومه لو ظن بادراك المشعر، كما انه لا اشكال في لزوم البقاء في المشعر و عدم الوقوف بعرفة لو ظن فوات المشعر قبل طلوع الشمس. و إنما

الاشكال و الريب فى صورة التردد و الشك فهل يلزمه البقاء فى المشعر أم يلزمه الذهاب الى عرفات؟
و تحقيق الكلام: أن الحكم بلزوم الذهاب:

عَلَّقَ فى بعض النصوص على ادراك المشعر واقعا و هو رواية الحلبي المتقدمة.

و عَلَّقَ فى بعضها على المعرفة، و واضح أن الظاهر عرفا- بعد تعليقه على الواقع فى غيره- لحاظ المعرفة بنحو الطريقة، لا الموضوعية.
و عَلَّقَ فى بعضها على الظن، كما عَلَّقَ فيه لزوم البقاء على ظن عدم الادراك و هو رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «كان رسول الله صَلَّى الله عليه و آله فى سفر فاذا شيخ كبير، فقال: يا رسول الله، ما تقول فى رجل أدرك الامام بجمع؟ فقال له: إن ظن أنه يأتى عرفات فيقف قليلا ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فليأتها. و إن ظن أنه لا يأتىها حتى يفيض الناس من جمع فلا يأتها و قد تم حجه «(١)».

و عَلَّقَ فى بعضها على الظن، كما عَلَّقَ فيه لزوم البقاء على خشية عدم الادراك و هو رواية ادريس بن عبد الله، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أدرك الناس بجمع و خشى إن مضى إلى عرفات أن يفيض الناس من الجمع قبل أن يدركها، فقال: «إن ظن ان يدرك الناس بجمع قبل طلوع الشمس فليأت

(١)- الطوسى، محمد بن الحسن: تهذيب الاحكام، ج ٥: ص ٢٩٠/ ح ٩٨٣، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٨٠

.....

عرفات. فان خشى ان لا يدرك جمعا فليقف بجمع ثم ليفيض مع الناس فقد تم حجه «(١)».

و لا يخفى حصول الخوف مع الشك- بل ادعى بعضهم حصوله عند تحقق الوهم إذا كان المطلب مهما- و عليه فمقتضاها لزوم البقاء و عدم الذهاب الى عرفات فى محل الكلام.

و لكن مقتضى مفهوم رواية معاوية بن عمار لزوم الذهاب الى عرفات فى مورد الشك لتعليق الحكم بالبقاء على ظن الفوات، فمع عدم الظن يلزمه الذهاب الى عرفات.

و لكن هذا المفهوم معارض بمفهوم الصدر لتعليقه الحكم بالذهاب على الظن بعدم الفوات، فمع عدم الظن يلزمه البقاء. و مع تعارضهما فى نص واحد يعلم بان المورد لم يقصد فيه بيان الشرط المنحصر، و إنما قصد فيه بيان حكم الموضوعين لا أكثر، فليس للشراطين مفهوم.

و عليه، فيبقى التعليق على الخوف بلا معارض.

اللهم إلا أن يدعى معارضتها برواية معاوية الأخرى، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «قال فى رجل أدرك الامام و هو بجمع فقال: إنه يأتى عرفات فيقف بها قليلا ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فليأتها، و إن ظن أنه لا يأتىها حتى يفيضوا فلا يأتها و ليقم بجمع فقد تم حجه «(٢)».

إذ الشرط فى الذيل بلا معارض، فلا مانع من الالتزام بمفهومه، فيعارض منطوق رواية إدريس.

(١)- الطوسى، محمد بن الحسن: تهذيب الاحكام، ج ٥: ص ٢٨٩/ المسألة ٩٨٢، الطبعة الاولى.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٢٢: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٨١

[الرابعة: اذا وقف بعرفات قبل الغروب، و لم يتفق له ادراك المشعر الى قبل الزوال]

الرابعة: اذا وقف بعرفات قبل الغروب، و لم يتفق له ادراك المشعر الى قبل الزوال، صح حجه (٢٩١).
 و لكن هذه الرواية وردت في «الفقيه (١)» و «الكافي (٢)» بتعليق الصدر على الظن أيضا، كروايته المتقدمة. و يساعده عدم التمام متن الرواية المزبور بدون الشرط.
 و عليه، فالكلام فيها كالكلام في سابقتها. بل الشك يكفى في عدم الاعتماد على مفهومها، للشك في كون الصادر من الامام عليه السلام أى المضمونين، فلا جزم بالمفهوم.
 و عليه، فلا مانع من الأخذ برواية إدريس رحمه الله.
 و لو تمت المعارضة، فلا طريق لدينا الى تشخيص ما يلزم المتردد الشاك، فلو بقى كان عليه الحج بمقتضى قاعدة الاشتغال.
 و أما ما ذكره في «الجواهر (٣)» من لزوم البقاء امتثالا للواجب الفعلى فلا وجه له، إذ الاشكال في أصل وجوبه فعلا لاحتمال وجوب إدراك اضطرارى عرفه، و ليس المورد من موارد التزامه. فتدبر.

(٢٩١) الكلام في فرعين:

الأول: من أدرك اختياري عرفه و لم يدرك اختياري المشعر و أدرك

(١) - الصدوق، محمد بن علي: من لا يحضره الفقيه، ج ٢: ص ٤٧١ / ح ٢٩٩٥، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) - الكليني، محمد بن يعقوب: الفروع من الكافي، ج ٤: ص ٤٧٦ / ح ٢، الطبعة الاولى.

(٣) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٣٨، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٨٢

.....

اضطراريه.

الثاني: من أدرك اختياري عرفه خاصة و لم يدرك المشعر أصلا لا اختياريه و لا اضطراريه.

أما الأول: فلا إشكال في صحة حجه للنصوص «١» الكثيرة الدالة على أن من أدرك المشعر قبل زوال الشمس من يوم النحر فقد أدرك الحج و هي و ان كانت محل البحث في مدلولها إلا أن المورد متيقن الدخول فيها كما سيأتي.

و للنصوص «٢» الواردة في خصوص المقام، كرواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من أفاض من عرفات إلى منى فليرجع و ليأت جمعا و ليقف بها و ان كان قد وجد الناس قد أفاضوا من جمع». و نحوها روايته الأخرى.

و أما الثاني: فقد ادعى الاجماع على صحة الحج فيه، و نوقش في الاجماع - كما في «المدارك (٣)» - بوجود النافي و المتردد.

و لا يخفى أن محل البحث غير العامد، كالجاهل و الناسي و العاجز عقلا. أما العامد فلا اشكال في بطلان حجه كما سيتضح من طيات البحث.

و قد ورد النص في صحة حج الجاهل، كرواية محمد بن يحيى الخثعمي، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: «في رجل لم يقف بالمزدلفة و لم يبيت بها حتى أتى منى قال: أ لم ير الناس أ لم ينكر منى حين دخلها؟ قلت: فإنه جهل ذلك قال: يرجع.

(١) - وسائل الشيعه، ج ١٠ / باب ٢٣: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٦ و ٩.

(٢) - المصدر / باب ٢١: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

(٣) - العاملى، السيد محمد: مدارك الأحكام، ج ٧: ص ٤٠٦، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٨٣

.....

قلت إن ذلك قد فاته قال: لا بأس به «١». ونحوها روايته الأخرى «٢» عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام. وقد تعدى فى الحكم من الجاهل الى الناسى و المضطر بعدم القول بالفصل.

قمى، سيد محمد حسینی روحانى، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلى)، طهران - إيران، اول، ١٤١٩ هـ ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ٢، ص: ٢٨٣

ولكن لا يمكن الاعتماد على عدم القول بالفصل هاهنا لاحتمال ان يكون له منشأ معين و هو أحد وجوه ثلاثة أو جميعها: الأول: ما ورد من صحه حج من لم يلبث مع الناس بجمع متعمدا أو مستخفا و إن كان عليه بدنه، و هو رواية على بن رثاب: «إن الصادق عليه السلام قال: من أفاض مع الناس من عرفات فلم يلبث معهم بجمع و مضى إلى منى متعمدا أو مستخفا فعليه بدنه «٣». فانه اذا كان الترك العمدى غير مضر بالحج، فالترك عن نسيان او اضطرار أولى. الثاني: إلغاء خصوصية الجهل فى هذه النصوص و استظهار أن الموضوع مطلق ذى العذر و ذكر الجهل من باب المثال. الثالث: أولوية صحه حج الناسى و العاجز من حج الجاهل، إذ الجهل هاهنا جهل تقصير ظاهرا لانه جهل بالحكم الواجب فيه الفحص و قد قصر فى الفحص. و إذا صح حج الجاهل المقصر فحج الناسى و العاجز أولى بالصحة للعذر فيه. و كل هذه الوجوه مخدوشة. أما الأول: فلظهور الرواية فى كون الموضوع عدم استمرار الكون فى المشعر

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٢٥: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٦.

(٢) - المصدر، ح ٥.

(٣) - المصدر / باب ٢٦: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٨٤

.....

لا عدم الكون فيها بالمره الذى هو موضوع الكلام و اللبث اليسير يكفى فى إدراك الركن كما سيأتى، فصحة الحج لإدراك الركن من المشعر و الكفارة على ترك الواجب و أين هذا مما نحن فيه؟ و أما الثانى: فلا قرينه على استظهار عموم الموضوع و ظاهر النص كون الموضوع هو الجاهل بعنوانه. و أما الثالث: فلا دليل على الأولوية غايه الأمر هى ظنية، فلا تكون معتبرة. و عليه فلا وجه للتعدى من الجاهل الى غيره. ثم إنه قد عورضت هذه النصوص:

بما ورد «١» من أن من فاته المشعر أو المزدلفة فقد فاته الحج.

و بمفهوم: «من أدرك المشعر فقد أدرك الحج «٢»».

و بما دل «٣» على أن الوقوف بعرفة سنة و الوقوف بالمشعر فريضة، إذ المراد بالفريضة انه ركن بنحو يلزم بطلان الحج بتركه مطلقا و

هو الفارق بينه وبين عرفة.

ولكن جميع ذلك لا يصلح للمعارضة: أما ما دل على أن من أدرك المشعر فقد أدرك الحج، فلو سلم أن له مفهوما باعتبار أنه مسوق في مقام التحديد، لكن عرفت أن موضوعه من لم يدرك غير المشعر أصلا، فلا- يشمل مفهومه ما نحن فيه مما فرض فيه إدراك عرفة، لاتحاد موضوع المفهوم والمنطوق.

و أما ما ورد من أن من فاته المشعر فقد فاته الحج، فلاحتمال أنه وارد في

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٢٥: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٢.

(٣)- المصدر/ باب ٤: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٨٥

.....

مورد خاص لا ابتداء، فيمكن ان يكون مفاده عين مفاد: «من أدرك المشعر...»،

و لو سلم أنه بيان ابتدائي فهو حكم عام تخصصه الرواية الواردة في مورد الجهل، و مثله يقال في مفهوم روايات «من أدرك...» على تقدير تسليم عموم موضوعه.

و أما ما ورد من أن الوقوف بالمشعر فريضة، فلا ظهور له في شيء، فيمكن أن يراد به أن وجوب المشعر مما فرضه الله في القرآن «١»، و وجوب عرفات مما جاء به الرسول الاعظم صلى الله عليه و آله.

و لو سلم أن المراد به بيان الركنية بقول مطلق حتى في صورة العذر فهو مقيد بالنص لا أنه معارض له.

ثم إنه قد ادعى تقييد هذه النصوص - أعني نصوص الجهل - بما إذا مرّ بالمشعر و ذهب إلى منى، بمعنى: أن موضوعها ذلك، فلا تشمل من ذهب من عرفات الى منى رأسا من دون أن يمرّ بالمشعر أصلا.

و الوجه في التقييد رواية محمد بن حكيم، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلحك الله، الرجل الأعجمي و المرأة الضعيفة تكونان مع الجمال الاعرابي، فاذا أفاض بهم من عرفات مر بهم كما هم إلى منى لم ينزل بهم جمعا، قال: أليس قد صلّوا بها فقد أجزأهم. قلت: فان لم يصلّوا فقال: فذكروا الله فيها فان كانوا ذكروا الله فيها فقد أجزأهم «٢». و نظيرها رواية أبي بصير «٣». و تقييد النصوص الأخرى بها بلحاظ مفهوم قوله عليه السلام: «فان كانوا ذكروا الله...» فإنه ظاهر في أنه مع عدم

(١)- سورة البقرة، ٢: ١٩٨.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٢٥: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٣.

(٣)- المصدر، ح ٧.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٨٦

.....

ذكر الله فلا يجزئ.

و لكن الحق أن هذه الرواية أجنبية بالمرّة عما نحن فيه، إذ هي ظاهرة في بيان أقل ما يجزئ من الوقوف بالمشعر و أنه يكتفى به بذكر الله تعالى و أن صحة الحج في هذا الفرض من باب إدراك اختياري المشعر لا من باب التعبد به، و أي ربط لهذا المفاد بما نحن فيه مما كان السؤال فيه من عدم الوقوف بالمزدلفة عن جهل و لذا أمره بالرجوع ابتداء. فموضوع الروايتين مختلف، فلا- معنى لتقييد

إحداهما بالأخرى.

ومنّه يظهر ما في «الجواهر (١)» من صلاحيتها للتقييد، لكن يرفع اليد عنها لاجل عدم التزام الاصحاب به، واستلزامه الخروج عن ما نحن فيه، إذ يكون المورد من موارد إدراك الركن و هو مجز قطعاً.

لما عرفت من عدم صلاحية الرواية للتقييد أصلاً، وما ذكره ليس بمحذور على تقدير صلاحيته.

ولا يمكننا دعوى ظهور روايتي الخثعمي المتقدمتين في كون موضوعهما عدم استمرار الوقوف لا عدم المرور بالمشعر بالمرّة، بلحاظ التعبير بعدم المبيت الظاهر في عدم المكث لا عدم المرور بها أصلاً، فلا تشمل صورة من لم يمرّ أصلاً بالمشعر.

وبالجملة، يدعى أن هذه النصوص ظاهرة في أنفسها في أن موضوعها من مرّ بالمشعر، فلا يحتاج إلى دعوى التقييد التي مرّ الاشكال فيها، لا- يمكننا ان نقول بذلك، لورود التعبير بعدم المبيت في الروايات الآمرة بالرجوع قبل الزوال إلى المشعر، و هو ظاهر في عدم المرور أصلاً بالمشعر، إذ لو كان مارا بها و أدرك

(١)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٤٠، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٨٧

[الخامسة: اذا لم يتفق له الوقوف بعرفات نهارة فوقف ليلا، ثم لم يدرك المشعر حتى تطلع الشمس]

الخامسة: اذا لم يتفق له الوقوف بعرفات نهارة فوقف ليلا، ثم لم يدرك المشعر حتى تطلع الشمس، فقد فاته الحج (٢٩٢)، و قيل: يدركه و لو قبل الزوال، و هو حسن.

اختياري المشعر فلا يلزمه الرجوع لإدراك اضطراريه، فلا ظهور في التعبير بعدم المبيت فيما ادعى.

هذا، مع أمر الامام عليه السّلام بالرجوع الظاهر في كونه امرا شرطيا إرشادا لإدراك ما يصح الحج معه و هو الركن، فلا يجتمع مع فرض إدراك الركن.

و دعوى: عدم منافاة الأمر بالرجوع لفرض المرور المجرد بدون التوقف إذ لا- يتحقق الركن بالمرور فقط، كما تدل عليه بعض النصوص.

تدفع: بانه لا يحتمل دخل المرور بمجرد في الحكم بالصحة.

و عليه، فالالتزام بظهور روايات الجهل في كون موضوعها من لم يمرّ أصلاً لا مانع منه.

(٢٩٢) هذه المسألة تتكفل حكم من أدرك اضطراري عرفه و اضطراري المشعر من حيث صحة الحج و عدمه. و قد ذكر المصنف أن

في المسألة قولين أحدهما البطلان و الآخر الصحة و هو الذي استحسنته. و قواه في «الجواهر (١)».

و ما يمكن ان يستدل به من النصوص على الصحة هو:

رواية الحسن العطار، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: «إذا أدرك الحاج عرفات قبل طلوع الفجر فأقبل من عرفات و لم يدرك الناس بجمع و وجدهم قد أفاضوا

(١)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٤٢، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٨٨

.....

فليقف قليلا بالمشعر الحرام و ليلحق الناس بمنى و لا شىء عليه «(١)».

و ما ورد «٢» فى النصوص المتعددة من أن «... من أدرك المشعر يوم النحر قبل زوال الشمس فقد أدرك الحج...».

و رواية عبد الله بن المغيرة، قال: «جاءنا رجل بمنى فقال إنى لم أدرك الناس بالموقفين جميعا- الى ان قال:- فدخل إسحاق بن عمار على أبى الحسن عليه السلام فسأله عن ذلك، فقال: إذا أدرك مزدلفه فوقف بها قبل ان تزول الشمس يوم النحر فقد أدرك الحج «(٣)».

و رواية الفضل بن يونس، عن أبى الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن رجل عرض له سلطان فأخذه ظالما له يوم عرفه قبل ان يعرّف فبعث به الى مكة فحبسه، فلما كان يوم النحر خلى سبيله كيف يصنع؟ فقال: يلحق فيقف بجمع ثم ينصرف الى منى فيرمى و يذبح و يلحق و لا شىء عليه ... «(٤)».

أقول: دلالة رواية العطار على المدعى لا اشكال فيها.

و أما النصوص الدالة على أن من أدرك المشعر قبل الزوال فقد أدرك الحج، فقد يخدمش فى دلالتها بانها ليست فى مقام بيان أن من ادرك الاضطرارى و لم يدرك غيره من الأعمال، كى يتمسك بها فى المورد بالأولوية- و ان كانت مخدوشة كما ستعرف-، إلا رواية جميل بن دراج فانها ظاهرة فى ذلك بقرينة المقابلة بين إدراك المتعة و ادراك الحج. و انما هى فى مقام بيان أن إدراك المشعر فى

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٢٤: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

(٢)- المصدر/ باب ٢٣: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٨.

(٣)- المصدر، ح ٦.

(٤)- المصدر/ باب ٣: من ابواب الاحصار و الصد، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٨٩

.....

هذا الوقت يكفى فى إدراك المشعر فالمقابلة بين الاختيارى و الاضطرارى، فكأنه قال: من أدرك المشعر قبل الزوال و لم يدركه قبل طلوع الشمس يدرك الحج من جهة إدراك المشعر، أما اعتبار ان يكون قد أدرك غيره أولا فهذا ليس فى مقام بيانه، فتكون هذه النصوص أجنبية عما نحن فيه، و انما تتكفل بيان بديلة الوقوف فى هذا الوقت عن الوقوف قبل طلوع الشمس.

و دعوى: اثبات المدعى بإطلاق هذه النصوص اذ هى تدل على ادراك الحج بادراك اضطرارى المشعر سواء كان قد أدرك اختياري عرفه أو اضطراريه أو لم يدرك أحدهما.

مندفعة: بانها ليست فى مقام البيان من هذه الجهة، بل هى فى مقام بيان أصل البدلية، و التعبير بادراك الحج يقصد به ادراكه من ناحية إدراك المشعر المعتبر فى الحج، أما سائر النواحي المعتبرة فهى مسكوت عنها فى البيان. فهى نظير ما يدل على بديلة التيمم عن الطهارة المائية.

أما موارد البدلية، فالدليل لا يتكفل بيانها بل يحتاج فى تشخيصها عموما و خصوصا الى دليل آخر.

و أما رواية ابن المغيرة:

فان اريد من قوله «لم أدرك الناس بالموقفين» عدم ادراكه الاختيارى من عرفه و من المشعر- كما يشعر به قوله (الناس)- فيدل على ما نحن فيه بالإطلاق، إذ من لم يدرك الاختياريين، له فردان: أحدهما: من أدرك اضطرارى عرفه. و الآخر من لم يدرك اضطرارى عرفه.

و إن اريد منه إنه وصل متأخرا عن وقت الوقوفين مع الناس، فيكون موضوعها من لم يدرك سوى اضطرارى المشعر، فدلالته على ما نحن فيه

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٩٠

.....

بالأولوية، لأنه إذا فرض أن إدراك اضطرارى المشعر وحده يصح الحج فادراكه مع إدراك اضطرارى عرفه أولى فى تصحيح الحج. و أما رواية الفضل، فموضوعها من لم يدرك إلا اضطرارى المشعر بناء على كون المراد من يوم النحر ما بعد طلوع الشمس كما هو الظاهر. و حينئذ فدلالته على صحة الحج فيما نحن فيه بالأولوية.

و لكن الأولوية ممنوعة على إطلاقها، إذ صحة الحج فى فرض فوات اختيارى المشعر قهرا و اضطرارا لحبس و نحوه و إدراكه اضطراريه، لا تلازم صحة الحج فى فرض فواته اختيارا بالذهاب الى عرفه لادراك اضطراريها، إذ قد تكون وظيفته الواقعية فى هذا الحال هى الوقوف بالمشعر فى وقته الاختيارى، فتفويته و لو عن عذر يمكن ان يوجب فوات الحج، و ليس الحال كذلك فيما إذا فاته قهرا عليه و بدون اختياره. فلا وجه لدعوى الأولوية.

إذن، فالدليل على صحة الحج فيما نحن فيه ينحصر برواية العطار و رواية ابن المغيرة على الاحتمال الأول فيها الذى لعله الظاهر منها. و قد يدعى معارضة ما دل على صحة الحج فيما لو أدرك اضطرارى المشعر خاصة الذى استفيد منه حكم المقام بالأولوية بروايات أخرى دالة على عدم صحة الحج بادراك اضطرارى المشعر خاصة، ك:

رواية الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتى بعد ما يفيض الناس من عرفات، فقال: «ان كان فى مهل حتى يأتى عرفات من ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس فى المشعر قبل أن يفيضوا فلا يتم حجه حتى يأتى عرفات و إن قدم رجل و قد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام فان الله تعالى أعذر لعبده فقد تم حجه إذا أدرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس و قبل أن

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٩١

.....

يفيض الناس فان لم يدرك المشعر الحرام فقد فاتته الحج فليجعلها عمره مفردة و عليه الحج من قابل «١».

و رواية حريز، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل مفرد للحج فاته الموقفان جميعا، فقال له: «الى طلوع الشمس من يوم النحر فان طلعت الشمس من يوم النحر فليس له حج و يجعلها عمره و عليه الحج من قابل «٢»». و نحوها روايته الأخرى.

و رواية ضريس بن أعين، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل خرج متمتعا بالعمرة الى الحج فلم يبلغ مكة إلا يوم النحر فقال: «يقيم على احرامه و يقطع التلبية حتى يدخل مكة فيطوف و يسعى بين الصفا و المروة و يحلق رأسه و ينصرف الى أهله إن شاء ... «٣»».

و رواية محمد بن الفضيل، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الحد الذى إذا أدركه الرجل أدرك الحج، فقال: «إذا أتى جمعا و الناس فى المشعر قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج و لا عمره له و إن لم يأت جمعا حتى تطلع الشمس فهى عمره مفردة و لا حج له ... «٤»» و نحوها رواية ابن سنان «٥».

و رواية إسحاق بن عبد الله، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل دخل مكة مفردا للحج فخشى أن يفوته الموقف، فقال: «له يومه الى طلوع الشمس من يوم النحر فاذا طلعت الشمس فليس له حج فقلت له: كيف يصنع باحرامه؟ قال:

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٢٢: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٢.

(٢)- المصدر/ باب ٢٣: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

(٣) - المصدر/ باب ٢٧: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٢.

(٤) - المصدر/ باب ٢٣: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٣.

(٥) - المصدر، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٩٢

.....

يأتي مكة فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة فقلت له: إذا صنع ذلك فما يصنع بعد؟ قال: إن شاء أقام بمكة وإن شاء رجع إلى الناس بمنى وليس منهم في شيء وإن شاء رجع إلى أهله وعليه الحج من قابل «١».

و تحقيق الكلام في هذه النصوص و مقدار دلالتها على المدعى و تأثيرها في حكم موضوع الكلام هو أن نقول:

أما رواية الحلبي: فهي إنما تعارض ما دل على صحة الحج بأدراك الاضطراري لو كان المراد بقوله «فإن لم يدرك المشعر...» - الذي هو موضع الاستشهاد في هذه الرواية - أنه لم يستطع إدراك المشعر قبل طلوع الشمس، بأن قدم و قد فاتته ذلك، فيكون موضوعه من قدم و قد فاتته عرفات.

و لكن ظاهرها غير ذلك، بل ظاهرها أنه لم يأت بالوقوف بالمشعر الاختياري، فمعنى الرواية: أن من قدم و قد فاتته عرفات و جب عليه الوقوف بالمشعر، فإن وقف تم حجه، و إن لم يقف عمدا أو غير ذلك فلا حج له. فموضوع الحكم من فاتته عرفات و جب عليه الوقوف بالمشعر، و المراد بالادراك و عدم الاتيان بالوقوف و عدمه، إذ لا معنى لقوله: «و قد تم حجه إذا أدرك...»

بعد قوله فليقف بالمشعر، إلا - إن يراد به «إذا وقف بالمشعر» - و حينئذ فيكون قوله: «فإن لم يدرك» بمعنى «فإن لم يقف» إذ ضمير «يدرك» راجع إلى من و جب عليه الوقوف بالمشعر، فلا معنى لعدم الادراك إلا ما ذكرنا.

و على هذا تكون الرواية أجنبية عما نحن فيه و عن ادراك اضطراري المشعر خاصة تماما.

و أما رواية حريز: فإن أراد من قوله: «فاته الموقفان جميعا» أنه لم يدرك

(١) - وسائل الشريعة، ج ١٠ / باب ٢٣: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٩٣

.....

اختياري الموقفين، فالحكم بالبطلان إذا طلعت الشمس من يوم النحر كما ينافي ما دل على صحة الحج إذا أدرك اضطراري المشعر خاصة كذلك ينافي ما دل على صحة الحج إذا أدرك اضطراري عرفه و المشعر، لانه بإطلاقه يشمل كلا الفردين.

فهو يعارض رواية ابن المغيرة على الاحتمال الأول، لكن رواية العطار الواردة في خصوص من أدرك الاضطراريين تقيدها.

و إن أراد من قوله المزبور انه لم يصل إلا بعد فوات الموقفين، فيكون موضوعه من لم يدرك شيئا منهما سوى اضطراري المشعر، فتصادم ما دل على صحة الحج بأدراك اضطراري المشعر، كرواية الفضل.

و يمكن تقديم رواية الفضل باعتبار أن موضوعها أخص و هو من فاتته لا اضطرار عقلي كالحبس، و موضوع هذه الرواية لم يقيده، فيعم بإطلاقه كل من فاتته سواء كان لعمد أو لغيره.

و على كل حال، فنسبة الروايات السابقة إلى هذه الرواية نسبة المقيد إلى المطلق.

هذا، مع ما في التعبير في الرواية ب: «له إلى طلوع الشمس من يوم النحر» من عدم المناسبة بينه و بين فرض كون الرجل لم يدرك الموقفين الملازم لطلوع الشمس، إلا - أن يحمل قوله المذكور على بيان الحكم الكلي و تطبيقه على مورد السؤال لا بيان حكم مورد

السؤال عملا. فلاحظ.

و أما رواية ضريس: فهي أجنبية عما نحن فيه مطلقا بالمرء، و ذلك لأن موضوعها المتمتع، و قد تقدم اطباق الروايات على اختلافهما على انتهاء مشروعية المتعة بزوال يوم عرفة.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٩٤

.....

و عليه، فانقلاب التمتع الى الافراد يحتاج إلى دليل، فعمل الأمر بالطواف والسعى و التحلل باعتبار عدم كون المورد من موارد الانقلاب و إن أمكن إدراك الحج باعتبار خصوصية في تحقق الانقلاب إلى الافراد. و هذا لا يرتبط بصحة الحج بادراك المشعر قبل الزوال و عدم صحته.

و أما رواية ابن الفضيل: فصدرها يحتمل بدوا أن يراد به السؤال عن حدّ وقت المشعر الاختياري، فلا ترتبط بما نحن فيه. و لكن ذيلها يأبى هذا الاحتمال، فيكون صدرها ظاهرا في تحديد الوقت الذي يدرك به الحج إذا فاته بعض الأعمال و تأخر عن إدراكها، فتكون مما نحن فيه و داله على عدم اجزاء الاضطراري للمشعر.

و لكنها رواية ضعيفة السند لا تصلح لمعارضه غيرها الدال على الصحة.

و الذي يتحصل من مجموع ما تقدم: أن دليل صحة الحج بادراك الاضطراريين لا معارض له.

و يقع الكلام بعد ذلك فيما لو أدرك خصوص اضطراري المشعر و لم يدرك غيره أصلا، و قد عرفت ان الروايات فيه مختلفة.

و قد نسب الى المشهور القول بالبطلان و اختاره في «الجواهر» (١).

و على كل، فقد استدل على كلا القولين بروايات كثيرة، و لكن عرفت الخدشة في دلالة أكثرها، مما يدل على الصحة على ما عرفت هو رواية ابن المغيرة بالإطلاق على الاحتمال الأول فيها و بالخصوص على الاحتمال الثاني و رواية الفضل.

و في قبالتها رواية حريز و اسحاق بن عبد الله بعد توجيهها بما عرفت. فانها

(١)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٤٥، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٩٥

[ب- و المندوب]

ب- و المندوب و المندوبات: الوقوف في مسيرة الجبل (٢٩٣) في السفح (٢٩٤).

تدلان على البطلان و لكن رواية حريز لا تصلح لمعارضه رواية الفضل لعموم رواية حريز لما كان الفوات اختياريًا و اضطراريًا و اختصاص رواية الفضل بخصوص الفوات الاضطراري، فتخصص رواية حريز و يثبت المطلوب، و لا مجال لدعوى اختصاص رواية الفضل بخصوص المحبوس لوضوح أن المقصود بالسؤال هو الاضطرار لا خصوصية الحبس.

و بالجملة، فالصناعة تقتضى بصحة الحج بادراك اضطراري المشعر بخصوصه.

و من هنا ظهر ما في «الجواهر» (١) من تقديم روايات نفى الصحة لأنها أخص من روايات الصحة، لما عرفت من ان رواية الصحة أخص من رواية البطلان. فتدبر جيدا و تأمل.

(٢٩٣) يدل عليه رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قف في مسيرة الجبل فان رسول الله صلى الله عليه و آله

وقف بعرفات في مسيرة الجبل ... (٢)». و المراد مسيرة الجبل بالنسبة الى القادم. من مكة لأنه لأمر لهذا الشخص فاطلاقه يقتضى إرادة

ذلك، إذ غيره يحتاج إلى قرينة.

(٢٩٤) و هو أسفله أو أصله - كما قيل - و يدل عليه رواية مسمع، عن

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٤٧، الطبعة الأولى.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ١٠/١١ باب ١١: من ابواب احرام الحج و الوقوف بالعرفة، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٩٦

و الدعاء المتلقى عن أهل البيت عليهم السلام أو غيره من الأدعية، و أن يدعو لنفسه و لوالديه و للمؤمنين (٢٩٥).

أبي عبد الله عليه السلام، قال: «عرفات كلها موقف و أفضل الموقف سفح الجبل ... «١»».

(٢٩٥) لا اشكال في رجحان الدعاء و الذكر للنصوص الكثيرة الدالة على ذلك، و انما الاشكال في وجوبه فقد ادعى وجوبه و هي دعوى قريبة بلحاظ بعض النصوص «٢» الآمرة به الظاهر في الوجوب و قد حملت على الاستحباب بقرينة بعض النصوص الاخرى و هي:

رواية ابي الجارود، عن ابي جعفر عليه السلام، قال: «ليس في شيء من الدعاء عشية عرفة شيء موقت «٣»».

و رواية عبد الله بن جذاعة الأزدي، عن ابيه، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل وقف بالموقف فأصابته دهشة الناس فبقي ينظر الى الناس و لا يدعو حتى افاض الناس، قال: «يجزيه وقوفه ثم قال: أليس قد صلى بعرفات الظهر و العصر و قنت و دعا؟ قلت: بلى قال: فعرفات كلها موقف و ما قرب من الجبل فهو أفضل «٤»».

و رواية زكريا الموصلي، قال: سألت العبد الصالح عليه السلام عن رجل وقف بالموقف فأتاه نعي أبيه أو بعض ولده قبل ان يذكر الله بشيء أو يدعو فاشتغل

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠/١١ باب ١١: من ابواب احرام الحج الوقوف بالعرفة، ح ٢.

(٢) - المصدر/ باب ١٤: من ابواب احرام الحج و الوقوف بالعرفة.

(٣) - المصدر/ باب ١٦: من ابواب احرام الحج و الوقوف بالعرفة، ح ١.

(٤) - المصدر، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٩٧

.....

بالجزع و البكاء عن الدعاء ثم افاض الناس، فقال: «لا ارى عليه شيئا و قد ساء فليستغفر الله. أما لو صبر و احتسب لأفاض من الموقف بحسنات أهل الموقف جميعا من غير أن ينقص من حسناتهم شيء «١»».

و لكن جميع هذه النصوص لا تنفي الوجوب.

أما رواية ابي الجارود فهي لا تنفي لزوم الدعاء و انما تنفي تعيين دعاء معين خاص.

و أما رواية جذاعة فنفيها للوجوب - المدعى - بواسطة ظهور قوله «يجزيه وقوفه» في عدم وجوب غيره.

لكن يمكننا ان نقول إن دعوى ظهورها في الوجوب أقرب من دعوى نفيها للوجوب، بقرينة السؤال الظاهر في انه عن ترك أمر واجب، و تقرير الامام عليه السلام و بيان الاكتفاء بالدعاء اليسير و لو في الصلاة.

و أما قوله: «يجزيه» فيمكن ان يراد به بيان صحة الحج لادراك الركن و هو الوقوف. و الدعاء على تقدير وجوبه ليس بركن.

و اما رواية الموصلى فدلالته على الاستحباب بلحاظ قوله و لا ارى عليه شيئا و اما قوله: «و قد اساء ...» فهو ناظر الى الجزع، و لكن الظاهر من قوله «اساء» انه اساء فى ترك الدعاء و الذكر فتكون ظاهرة فى الوجوب و أما قوله «لا ارى عليه شيئا» فيمكن ان يكون المقصود به نفي الكفارة.

و بالجملة، لو لم نقل بظهورها تين الروايتين فى الوجوب فلا أقل من احتمالهما مساويا لظهورهما فى عدمه فتكونان مجملتين فلا ينفعان فى صرف ما دل على الوجوب عن ظاهره.

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ١٦: من ابواب احرام الحج و الوقوف بالعرفة، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٩٨

و أن يضرب خبائه بنمرة (٢٩٦)، و أن يقف على السهل (٢٩٧)، و أن يجمع رحله (٢٩٨) و يسد الخلل، به و بنفسه (٢٩٩).
و أما احتمال لزوم صرف الوقت جميعه فى الذكر و الدعاء فلا شاهد عليه أصلا من النصوص. و السيرة القطعية تنفيه فلاحظ.

(٢٩٦) تأسيا بفعل النبي صلى الله عليه و آله حيث ضرب خباه بها، كما تدل عليه رواية معاوية بن عمار و للأمر به كما تدل عليه روايته الأخرى «١»، و ان كان يحتمل ان يكون الأمر فيها فى مقام توهم الحظر.

(٢٩٧) يراد به مقابل الحزن لا سفح الجبل لتقدم ذكره، و قد وجه استحبابه بانه مقدمة للاجتماع و التضام المستحب فى الموقف، اذ غيره لا يتيسر فيه ذلك إلا بتكلف.

(٢٩٨) علله فى «المدارك (٢)» بكونه مساعدا على التوجه الى الدعاء.

(٢٩٩) قيل: ان المقصود ان المراد به انه يأكل ان كان جائعا و يشرب ان كان عطشانا.

و قيل: ان المراد به سد الفرج الكائنة على الأرض بان لا يدع بينه و بين أصحابه فرجة لتستتر الارض التى يقفون عليها، و هذا هو الظاهر من روايتي

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٩: من ابواب احرام الحج، ح ١.

(٢) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٤١٤، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٩٩

و أن يدعو قائما (٣٠٠).

و يكره الوقوف فى أعلى الجبل (٣٠١)، و راكبا، و قاعدا.

سعيد بن يسار و معاوية بن عمار فراجعهما «١».

(٣٠٠) لا دليل عليه من النصوص، و انما علل بانه اشق من الدعاء راكبا او جالسا و اشق الاعمال أحزمها «٢».
وفيه ما لا يخفى.

كما استدل عليه بالاجماع المدعى فى كلام العلامة رحمه الله «٣».

و فيه انه يشكل الاعتماد عليه بعد ما ورد «٤» من وقوف حج النبي صلى الله عليه و آله على ناقته، و الامام الصادق عليه السلام «٥» على بغلته.

و منه يظهر الحال فى دعوى كراهة الوقوف راكبا. فتدبر.

(٣٠١) لما ورد «٦» من الوقوف فيه عند الضيق فانه ظاهر في المرجوحية عند عدمه. هذا مع دلالة رواية اسحاق بن عمار، عليه قال: سألت أبا ابراهيم عليه السلام عن الوقوف بعرفات فوق الجبل أحب إليك أم على الارض؟ فقال: «على

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ١٣: من ابواب احرام الحج، ح ١ و ٢.

(٢)- السرخسي: المبسوط، ج ٣٠: ص ٥٢، ط بيروت.

المجلسي، محمد باقر بن محمد تقى: بحار الانوار، ج ٨٢: ص ٢٢٩، الطبعة الاولى.

(٣)- الحلبي، الحسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء، ج ٨: ص ١٦٩، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٤)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ١١: من ابواب احرام الحج، ح ١.

(٥)- المصدر / باب ١٢: من ابواب احرام الحج، ح ١.

(٦)- المصدر، ح ٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٠٠

[القول في الوقوف بالمشعر]

إشارة

القول في الوقوف بالمشعر و النظر في مقدمته، و كيفيته

[أما المقدمة:]

أما المقدمة:

فيستحب: الاقتصاد في سيره إلى المشعر، و أن يقول اذا بلغ الكثيب الاحمر عن يمين الطريق: «اللهم ارحم موقفي، و زد في عملي، و سلم لي ديني، و تقبل مناسكي (٣٠٢)»، و أن يؤخر المغرب و العشاء الى المزدلفة، و لو صار الى ربيع الليل (٣٠٣). الارض «١».

(٣٠٢) يدل على ذلك رواية معاوية بن عمار «٢»، و ظاهرها و ان كان هو الوجوب للأمر لكن السيرة القطعية بل الضرورة قاضية بعدمه.

(٣٠٣) أما التأخير: فتدل عليه:

رواية محمد بن مسلم، عن احدهما عليهما السلام، قال: «لا تصل المغرب حتى تأتي جمعا و ان ذهب ثلث الليل «٣»».

و رواية سماعه، قال: سألته عن الجمع بين المغرب و العشاء الآخرة بجمع فقال: «لا تصلحهما حتى تنتهي الى جمع و ان مضى من الليل ما مضى فان

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ١٢: من ابواب احرام الحج، ح ٥.

(٢)- المصدر / باب ١: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

(٣)- المصدر / باب ٥: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٠١

.....

رسول الله صَلَّى الله عليه وآله جمع بين الظهر والعصر بعرفات «١». وغيرهما.

و ظاهر هذه النصوص و ان كان النهي و مقتضاه عدم الصحة لو صلاهما في عرفات.

لكن الظاهر أن النهي ليس بلحاظ شرطية اصل الوقت حتى يكون دليلا على لزوم التأخير. بل بلحاظ أفضلية المبادرة إليهما، فيكون دليلا على أفضلية التأخير لا أكثر.

و يدل على عدم لزوم ايقاعهما في المزدلفة:

رواية هشام بن الحكم، عن ابي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس بأن يصلى الرجل المغرب إذا أمسى بعرفه» (٢).

و رواية محمد بن مسلم، عن ابي عبد الله عليه السلام، قال: «عثر محمل أبي بين عرفه و المزدلفة» منزل فصلى المغرب و صلى العشاء بالمزدلفة (٣).

و رواية محمد بن سماعه بن مهران، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يصلى المغرب و العتمه في الموقف، فقال: «قد فعله رسول الله صَلَّى الله عليه وآله صلاهما في الشعب» (٤).

و روايتا هشام و محمد بن مسلم و ان كان موضوعهما المغرب فقط لكنها يدلان على ان النهي السابق وارد في قبال الأفضلية لا أكثر، اذ موضوعه المغرب

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٥: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٢.

(٢)- المصدر، ح ٣.

(٣)- المصدر، ح ٤.

(٤)- المصدر، ح ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٠٢

و [إن، خ ل] لو منعه مانع صلى في الطريق (٣٠٤)، و أن يجمع بين المغرب و العشاء (٣٠٥)، بأذن واحد و اقامتين، من غير نوافل بينهما، و يؤخر نوافل المغرب الى بعد العشاء.

و العشاء، فلا بد ان يراد به معنى واحد لا معينين.

و أما حد التأخير: ففي رواية محمد بن مسلم المتقدمة حدد و لو بذهاب ثلث الليل، و في رواية سماعه حدد و لو بمضى ما يمضى من الليل.

أما ذهاب ربع الليل كما في المتن فلا أثر له في النصوص. و هو يبنى على كون وقت فضيلة المغرب و العشاء ينتهي به، و المصنف لا يلتزم به - كما في «الجواهر» (١) - فليس لما ذكره في المتن وجه ظاهر.

(٣٠٤) كما تدل عليه رواية محمد بن مسلم المتقدمة.

(٣٠٥) يدل على رجحان ذلك رواية سماعه المتقدمة.

و رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال: «لا- تصل المغرب حتى تأتي جمعا فصل بها المغرب و العشاء الآخرة باذان واحد و اقامتين ...» (٢).

و رواية عنبسه بن مصعب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الركعات التي بعد المغرب ليلة المزدلفة، فقال: «صلها بعد العشاء

الآخرة أربع ركعات «٣».

و رواية منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «صلاة المغرب والعشاء

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٦٢، الطبعة الأولى.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٦: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

(٣) - المصدر، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٠٣

[أما الكيفية:]

و أما الكيفية:

فالواجب النية (٣٠٦).

بجمع بأذان واحد و اقامتين و لا تصل بينهما شيئاً و قال: هكذا صلى رسول الله صلى الله عليه و آله «١» و غيرها.

و يدل على جواز عدم الجمع و التنفل بينهما و به ترفع اليد عن ظهور ما تقدم فى عدم المشروعية، رواية ابان بن تغلب، قال: «صليت خلف أبى عبد الله عليه السلام المغرب بالمزدلفة فقام فصلّى المغرب ثم صلّى العشاء الآخرة و لم يركع فيما بينهما ثم صليت خلفه بعد ذلك سنة فلما صلّى المغرب قام فتنفل بأربع ركعات «٢».

لظهور النص فى كون صلاته خلفه بعد سنة فى المزدلفة لا فى غيرها و إلا لم يحتج ذلك الى بيان لعدم توهم غيره فى غير المزدلفة.

(٣٠٦) ليس فى النية هاهنا بحث جديد غير البحث فيها فى سائر المقامات سوى انه لو قيل بلزوم الاخطار فى نية العمل و عدم تحقق المقربة بدونها، كان اللازم الاخطار فى نية الوقوف بالمشعر، و ان كان جزء، فانه و ان لم يعتبر الاستمرار فى الاظهار بالنسبة الى كل جزء جزء و باستمرار العمل.

و لكنه انما التزم بذلك فى الموارد التى قام الدليل القطعى على عدم لزوم الاخطار فى الاثناء كالصلاة و الصوم، و لم يثبت ذلك فى الحج خصوصاً لمثل الوقوف بالمشعر الذى يعدّ هو الركن الاساسى للحج و الذى به قوام العمل. فالتفت.

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٦: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٣.

(٢) - المصدر، ح ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٠٤

و الوقوف بالمشعر (٣٠٧)، و حدّه ما بين المأزمين الى الحياض، الى وادى محسّر (٣٠٨)، و لا يقف بغير المشعر، و يجوز مع الزحام الارتفاع الى الجبل (٣٠٩).

(٣٠٧) هذا الحكم من الضروريات فى باب الحج و لما ورد من ان الوقوف بالمشعر فريضة، و من الأمر بالوقوف به الظاهر فى الوجوب.

(٣٠٨) هذا التحديد هو نص التحديد الوارد فى رواية معاوية بن عمار «١»، و بنظيره حددت فى غيرها من الروايات «٢» الواردة فى هذا

الباب. و المراد بالمأزمين إما الجبلان الواقعان على جانبي الطريق الضيق او نفس الطريق بين الجبلين.

و على كل حال فلا اشكال فى خروجهما عن الموقف كخروج وادى محسر و الحياض، لظهور النصوص فى ذلك، و إن كان يأتى احتمال دخولها فيه فى الذهن باعتبار انه لا ظهور ل: «من و الى» فى عدم دخول مدخولهما فى المحدود، فلعل التحديد بلحاظ نهاية مدخولها لا بدايته.

(٣٠٩) هذا الحكم مقطوع به فى كلام الأصحاب- كما فى «المدارك (٣)»- و مستنده رواية سماعه قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام إذا كثر الناس بجمع و ضاقت

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٨: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

(٢)- المصدر.

(٣)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٤٢٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٠٥

و لو نوى الوقوف ثم نام، أو جنّ، أو اغمى عليه، صحّ وقوفه (٣١٠)، و قيل: لا، و الأول اشبه.

عليهم كيف يصنعون؟ قال: يرتفعون الى المأزمين «١».

و هذا الرواية غير صريحة فى المدعى إذ يمكن أن يراد بها بيان ان المشعر ينتهى بالمأزمين لا- بما قبله مما يلى منى، فلا يتحقق التحقيق على الحاج و انه للحاج ان يقف اين ما يشاء إلى المأزمين، و لذا لم يقل يرتفعون على المأزمين و إنما قال: الى. فتدبر.

(٣١٠) هذا إذا تحقق منه الوقوف بمقدار الركن. و أما لو لم يتحقق منه ذلك بان كان نومه و جنونه مستوعبا فلا يصح وقوفه و لو كان قد نوى الوقوف قبل نومه من حين وقته، إذ لم يتحقق منه الواجب الركنى العبادى، و قياسه بالصوم غير صحيح، لقيام الدليل الخاص عليه.

هذا، مع احتمال ان المطلوب فى الصوم مجموع التروك لا- جميعها احتمالا قويا، و هو يتحقق بقصد أحدها. كما تقدم تحقيقه فى محله فراجع.

ثم إنه لو كان يجب عليه الوقوف أزيد من المقدار الركنى لم يجز له النوم اختياريا، لعدم تحقق الواجب به بعد أن كان الواجب عباديا يتوقف على القصد المفقود فى حال النوم، و لا يقاس المورد بالصوم لما عرفت. فالتفت.

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٩: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٠٦

و أن يكون الوقوف بعد طلوع الفجر (٣١١).

(٣١١) يقع الكلام فى جهات ثلاث:

الأولى: فى تحديد وقت الركن من الوقوف بالمشعر و أنه هل يتدنى من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس أو يتدنى من الليل الى طلوع الشمس؟

الثانية: إنه على تقدير أن وقت الركن من الليل الى طلوع الشمس فهل يجب الوقوف بعد طلوع الفجر الى طلوع الشمس فيكون واجبا غير ركن أو لا يجب؟

الثالثة: انه هل يجب المييت في المشعر أو لا يجب؟

أما الجهة الأولى: فلا إشكال في أن امتداد الوقوف الركني الى طلوع الشمس، كما تدل عليه النصوص الكثيرة الدالة على إدراك الحج بادراك المشعر قبل طلوع الشمس، كما تقدم ذكرها.

و اما ابتدائه فلا دليل على ان وقته من طلوع الفجر بل الذي يظهر من النصوص «١» أن الوقوف الركني يتحقق بالوقوف قبل الفجر من الليل، و سيظهر ذلك واضحا في الكلام عن الجهتين الأخرتين.

و أما الجهة الثانية: فقد ادعى لزوم الوقوف بالمشعر بعد طلوع الفجر و عدم جواز الافاضة منه قبل الفجر، و استدل عليه بروايات: الأولى: رواية جميل بن دراج، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما عليه السلام، قال:

(١) - وجهه: ما يظهر من الروايات الآتية من صحة الحج مع الإفاضة قبل الفجر و لو كان عن عمد. و منه يظهر ان الركن هو المسمى و تحقق الوقوف و لو قليلا و لا يعتبر فيه الاستغراق.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٠٧

.....

«لا بأس أن يفيض الرجل بليل اذا كان خائفا» (١). فان مفهوم الشرط فيها دال على عدم جواز الافاضة في الليل مع عدم الخوف. الثانية: ما ورد «٢» من ان النبي صَلَّى الله عليه و آله رخص الافاضة بالليل للمرأة و المضطر، فان ظاهر الترخيص كون العمل في نفسه محرما.

الثالثة: رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أصبح على طهر بعد ما تصلى الفجر فقف ان شئت قريبا من الجبل و ان شئت حيث شئت ...» (٣)

الرابعة: رواية مسمع عن أبي إبراهيم [عبد الله، خ ل] عليه السلام في رجل وقف مع الناس بجمع ثم افاض قبل ان يفيض الناس، قال: «إن كان جاهلا فلا شيء عليه و ان كان أفاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاء» (٤). فان ظاهر جعل الكفارة بتحقيق الحرام او ترك الواجب منه.

الخامسة: رواية علي بن رثاب: ان الصادق عليه السلام قال: «من أفاض مع الناس من عرفات فلم يلبث معهم بجمع و مضى الى منى متعمدا أو مستخفا فعليه بدنة» (٥).

و لكن للخذشة في جميع ذلك مجال.

أما رواية جميل، فهي - على تقدير دلالتها و عدم المناقشة فيها بان «اذا» لم تسق ها هنا للشرطية بل للتوقيت و تحديد الموضوع لا غير، و بان اثبات البأس بواسطة المفهوم لا يلزم الحرمة بل هو أعم منها و من الكراهة و بانها غاية ما

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ١٧: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٧.

(٣) - المصدر / باب ١١: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

(٤) - المصدر / باب ١٦: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

(٥) - المصدر / باب ٢٦: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٠٨

.....

ثبت حرمة الافاضة ليلا و وجوب المبيت لا وجوب الوقوف بعد الفجر - مرسله لا تصلح للاعتماد عليها في اثبات الحكم. و أما ما ورد من ترخيص النبي صلى الله عليه و آله فهو لا - يدل على التحريم بالنسبة الى غير المرأة و المضطر، إذ الترخيص كما يتناسب مع التحريم يتناسب مع الكراهة.

هذا، مع انها لا تدل إلا على لزوم المبيت و البقاء ليلا، لا - وجوب الوقوف بعد طلوع الفجر الذي هو محل الكلام. و أما رواية معاوية بن عمار، فلا ظهور لها في ايجاب الاصبح، بل المسوق له الكلام هو الأمر بالطهارة عند الاصبح، فالأمر بالاصبح مسوق لبيان محبوبة الاصبح على طهر، لا أصل الاصبح، و هو أمر ندبي بلا إشكال، فيحتاج وجوب الاصبح الى دليل. و لذا أوردها صاحب الوسائل في باب استحباب الطهارة في الوقوف.

و أما رواية مسمع، فلأن ظاهر قوله عليه السلام: «و ان كان افاض ...» هو كونه تقسيما للجاهل فيكون المعنى ان الجاهل ان افاض بعد طلوع الفجر لا شيء عليه و ان افاض قبله فعليه شاء، لا انه بيان لحكم العامد العالم في قبال الجاهل. و حينئذ، فلا يكون اثبات الكفارة ظاهرا في التحريم هاهنا، و ان سلمنا ظهوره في نفسه، لان موضوعه الجاهل و هو معذور إلا ان يقال ان الجاهل هاهنا عن تقصير، إذ هو الظاهر في مثل هذه الموارد للتمكن من السؤال، فيمكن أن يكشف اثبات الكفارة عن ثبوت الحكم و عدم معذوريته فيه.

و عليه، فيتم المطلوب، لكن نقول أن ظهورها في المدعى - لو سلم - لا يناهض ظهور رواية هشام بن سالم و غيره، آ عن ابي عبد الله عليه السلام، انه قال: «في التقدم من منى الى عرفات قبل طلوع الشمس لا بأس به و التقدم من مزدلفة الى المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٠٩ فلو أفاض قبله عامدا (٣١٢).

منى يرمون الجمار و يصلون الفجر في منازلهم بمنى لا بأس، في الدلالة على جواز الافاضة قبل الفجر (١)». و أما رواية علي بن رثاب، فهي انما ترتبط بلزوم المبيت كما تقدم، هذا لو كان مفادها ما ذكرناه من تحقق الوقوف و عدم المبيت، و أما لو كان مفادها عدم تحقق الوقوف - كما استظهر ذلك منها - فبعدها عما نحن فيه أوضح. و الذي يتحصل بأيدينا: انه لا دليل على لزوم الوقوف بعد طلوع الفجر بل الدليل على خلافه.

و أما الجهة الثالثة: و هي المبيت ليلا، فلا دليل عليه من النصوص - أيضا - سوى رواية ابن رثاب على المفاد الذي استظهرناه منها. هذا، و لكن الانصاف هو لزوم المبيت و الوقوف بعد طلوع الفجر الى ما قبيل طلوع الشمس، لقيام السيرة القطعية على ذلك، كما قد تظهر من النصوص كرواية مسمع و الروايات الواردة في الالتزام بالوقوف ناظرة الى الالتزام بما هو المعروف المتداول فلا مجال للتمسك بإطلاقها، و الالتزام بوجود المسمى. فتدبر جيدا. هذا هو التحقيق، و عبارة المتن بظاهرها لا تخلو عن غموض و قد أشار إليه الأعلام المحشين و لا يهمنا التعرض إليه بعد أن عرفت تحقيق الحال.

(٣١٢) الوجه فيه رواية مسمع المتقدمة بناء على ظهورها في الاحتمال الآخر

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ١٧: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٨.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣١٠

بعد أن كان به ليلا - و لو قليلا - لم يبطل حجه، اذا كان وقف بعرفات، و جبره بشاء، و يجوز الافاضة قبل الفجر للمرأة، و من يخاف على نفسه من غير جبر (٣١٣)، فلو أفاض ناسيا لم يكن عليه شيء (٣١٤).

و يستحب الوقوف بعد أن يصلى الفجر (٣١٥)، و ان يدعو بالدعاء المرسوم (٣١٦).
الذى ادعينا أنه خلاف الظاهر.

(٣١٣) للنصوص الكثيرة كرواية على بن أبي حمزة، عن أحدهما عليهما السلام، قال:
«أى امرأة أو رجل خائف أفاض من المشعر الحرام ليلا فلا بأس فليرم الجمره...» (١).
(٣١٤) لادراكه الركن بالوقوف الليلي، و الكفارة تنفى بأصالة البراءة، أما اذا كان الواجب الركنى هو الوقوف بعد طلوع الفجر فيشكل الأمر و يكون من مصاديق من لم يقف بالمشعر عن نسيان و سيأتى الكلام فيه.
(٣١٥) الوجه فيه هو رواية معاوية بن عمار المتقدمة لقوله عليه السلام فيها «أصبح على طهر بعد ما تصلى الفجر فقف...» و قد عرفت الكلام فيها. فراجع.
(٣١٦) كما تدل عليه رواية معاوية بن عمار «٢» و غيرها.

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ١٧: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٤.
(٢)- المصدر/ باب ١١: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.
المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣١١
أو ما يتضمن الحمد لله و الثناء عليه و الصلاة على النبي و آله عليهم السلام، و أن يطأ الصرورة المشعر برجله (٣١٧)، و قيل: يستحب الصعود على قزح، و ذكر الله عليه.

[مسائل خمس:]

إشارة

مسائل خمس:

[الأولى: وقت الوقوف بالمشعر ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس]

الأولى: وقت الوقوف بالمشعر ما بين طلوع الفجر الى طلوع

(٣١٧) لرواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام- فى حديث- قال: «و انزل بطن الوادى عن يمين الطريق قريبا من المشعر و يستحب للصرورة ان يقف على المشعر الحرام و يطأه برجله» (١).
و لا يخفى أن ظاهر النص أن المراد بالمشعر مكان خاص لا المشعر الذى يجب الوقوف فيه، لقوله «قريبا من المشعر» و لعل المراد به الجبل المسمى بقزح كما قيل «٢».
و عليه، فلا يكون محل لقوله فى المتن بعد ذلك: «و قيل: يستحب الصعود على قزح».
و أما التعبير فى رواية سليمان بن مهران «٣» بوجوب وطء المشعر فليس المراد به الوجوب الاصطلاحي بل الوجوب بمعنى الثبوت،

كما هو معناه لغةً جمعاً بينه وبين رواية الحلبي وغيرها.

- (١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٧: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.
 (٢) - الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ١: ص ٣٦٨، الطبعة الأولى.
 (٣) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٧: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٣.
 المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣١٢
 الشمس، و للمضطر الى زوال الشمس (٣١٨).

[الثانية: من لم يقف بالمشعر، ليلاً ولا بعد الفجر، عامداً]

الثانية: من لم يقف بالمشعر، ليلاً ولا بعد الفجر، عامداً بطل حجه (٣١٩)، ولو ترك ذلك ناسياً لم يبطل، ان كان وقف بعرفات (٣٢٠).

(٣١٨) قد عرفت أن وقت الوقوف من الليل الى طلوع الشمس. و أما تحديد الاضطراري بزوال الشمس فهو الذي تدل عليه النصوص الكثيرة الدالة على إدراك الحج بادراك المشعر قبل زوال الشمس من يوم النحر التي تقدم ذكرها، و عليه الاجماع و ان كان يتوهم من كلام السيد المرتضى رحمه الله «١» امتداده إلى الليل لتعبيره باليوم، و لكن قيل انه يمكن أن يكون مراده إلى الزوال لصحة التعبير مع ذلك. فلا تثبت مخالفة السيد للاصحاب.

(٣١٩) لما دل «٢» على أن من فاتته المزدلفة فقد فاتته الحج. و المراد بها المزدلفة المشروعة في حقه، و هو الى طلوع الشمس، إذ دليل تشريع الاضطراري لا يشمل العامد.

(٣٢٠) تقدم الكلام فيما لو أدرك اختياري العرفة و لم يدرك اختياري المشعر، و ان له صورتين إحداها انه لم يدرك المشعر اصلاً و الأخرى أنه أدرك اضطراري المشعر.

و عرفت أن المختار صحة الحج في الثانية، و عدم صحته في الأولى، إلا للجاهل دون الناسي و غيره.

(١) - علم الهدى، السيد مرتضى: الانتصار/ المسألة ٢ (سلسلة النبايع الفقهية)، ج ٧: ص ١١٤.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٢٥: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣١٣

و لو تركهما جميعاً بطل حجه، عمداً أو نسياناً (٣٢١).

[الثالثة: من لم يقف بعرفات و أدرك المشعر قبل طلوع الشمس،]

الثالثة: من لم يقف بعرفات و أدرك المشعر قبل طلوع الشمس، صح حجه، و لو فاتته بطل، و لو وقف بعرفات، جاز له تدارك المشعر الى قبل الزوال (٣٢٢).

[الرابعة: من فاته الحج، تحلل بعمره مفردة]

الرابعة: من فاته الحج، تحلل بعمره مفردة (٣٢٣).

(٣٢١) إن كان المقصود بضمير التثنية ترك الوقوف بعرفات و المشعر، كما لعله الظاهر، فالحكم بالبطلان ظاهر. و لو كان المقصود ترك اختياري و اضطراري المشعر، فالحكم بالبطلان صحيح على المختار، و لكنه غير صحيح على مختار «الجواهر (١)» على ما تقدم، مع انه حكم هاهنا بالبطلان كما هو ظاهر عبارته.

(٣٢٢) هذه المسألة تتكفل امرين:

أحدهما: بطلان الحج بادراك اضطراري المشعر خاصة، و لكن تقدم تقريب صحته.

الثاني: صحة الحج بادراك اختياري عرفات و اضطراري المشعر و هو صحيح، كما تقدم، فراجع.

(٣٢٣) لا اشكال في مشروعية التحلل من إحرامه بعمره مفردة، للنصوص «٢» الكثيرة الدالة على ذلك، كرواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٨٥، الطبعة الاولى.

(٢) - وسائل الشريعة، ج ١٠/ باب ٢٧: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣١٤

.....

أدرك جمعا فقد أدرك الحج قال: و قال ابو عبد الله عليه السلام ايما حاج سائق للهدى أو مفرد للحج أو متمتع بالعمرة الى الحج قدم و قد فاته الحج فليجعلها عمرة و عليه الحج من قابل».

إنما الاشكال في أنه هل يلزمه ذلك أو انه له ذلك كما له البقاء محرما الى العام القابل فيحج باحرامه؟

ذهب صاحب الجواهر «١» إلى الأول و ادعى أنه لم يجد الخلاف فيه بيننا، نعم، حكى جوازه عن ابني حمزه و البراج «٢» مع عدم الاشتراط.

و يستدل على الوجوب بظهور الأمر بالعمرة في رواية معاوية و غيرها في الوجوب.

و لكن فيه: أن هذا الأمر وارد مورد توهم الحظر، إذ المتخيل لزوم البقاء و عدم المحلل، و معه لا يدل على اللزوم بل على أصل المشروعية، و لكن مع هذا الأقوى هو الالتزام بوجوب العمرة لا- لما ذكر، بل لما ورد في بعض النصوص من التعبير: «هي عمرة» الظاهر في تحقق الانقلاب القهري، كرواية محمد بن فضيل، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الحد الذي إذا أدركه الرجل أدرك الحج، فقال: «إذا أتى جمعا و الناس في المشعر قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج و لا عمرة له، و إن لم يأت جمعا حتى تطلع الشمس فهي عمرة مفردة و لا حج له ... «٣»».

ثم إنه وقع الكلام في لزوم تجديد النية في احرامه و عدمه.

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٨٦، الطبعة الاولى.

(٢) - لم نثر على هذه النسبة إليهما أما ابن حمزه فرأيه موافق للمشهور (الوسيلة/ سلسلة النبايع الفقهية، ج ٨: ص ٤٤٠). و أما ابن

البراج لم يتعرض لهذه المسألة إلا ان صاحب الجواهر نسب هذا الرأي إليهما (جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٨٦).

(٣) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٢٣: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣١٥

ثم يقضيه إن كان واجبا، على الصفة التي وجبت، تمتعا أو قرانا أو أفرادا (٣٢٤).

فقيل: بلزوم تجديدها وهو المحكى عن الفاضل «١» في جملة من كتبه، ولعله لأجل الأمر في النص بجعلها عمرة.

ولكن التحقيق: انه لا يلزم التجديد لما ذكرناه من ان الاحرام حكم وضعى مسبب عن الفعل الحدوثى الواقع، و اذا وقع لم يقبل الانعدام سواء نواه أو نوى عدمه الا بسبب خاص و ليس هو فعل المكلف استمراريا كى يكونه نية العمرة فيه. نعم، يلزمه نية العمرة فى الافعال المحللة كالطواف وغيره.

(٣٢٤) الذى يظهر من بعض النصوص هو لزوم القضاء من دون تقييد له بما اذا كان واجبا، كرواية معاوية المتقدمة و غيرها، فان ظاهر التعبير ب: «عليه الحج من قابل» لزوم الحج عليه.

كما أن ظاهر رواية ضريس بن أعين، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل خرج متمتعا بالعمرة إلى الحج فلم يبلغ مكة إلا يوم النحر، فقال: «يقيم على إحرامه و يقطع التلبية حتى يدخل مكة فيطوف و يسعى بين الصفا و المروة و يحلق رأسه (و فى «الفقيه» ٢): و يذبح شاته)، و ينصرف الى أهله إن شاء و قال:

هذا لمن اشترط على ربه عند احرامه فان لم يكن اشترط فان عليه الحج من قابل «٣» التفصيل فى وجوب القضاء بين صورة الاشتراط و عدمه.

(١) - الحلبي، الحسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء، ج ٨: ص ٤١٠، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢) - الصدوق، محمد بن علي: من لا يحضره الفقيه، ج ٢: ص ٣٨٥ / ح ٢٧٧٢.

(٣) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٢٧: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣١٦

[الخامسة: من فاته الحج، سقطت عنه افعاله]

الخامسة: من فاته الحج، سقطت عنه افعاله (٣٢٥)، و يستحب له هذا، إذا قلنا بان مفادها ما استظهره القوم منها بان يكون المراد من قوله:

«فان عليه ...» أن عليه الحج مضافا الى التحلل بالعمرة فى قبال المشترط الذى ليس عليه إلا العمرة المفردة.

ولكن الذى نستظهره منها هو كون المراد منها التفصيل بين صورة الاشتراط و عدمه فى التحلل بالعمرة على الأول و عدم التحلل بها على الثانى، بل يبقى محرما الى العام القابل فيحج باحرامه و يتحلل بالحج، فان المشار إليه بقوله:

«هذا» هو أصل التحلل بالعمرة، لا مجردة بلا انضمامه الى عمل آخر، فيدل على أن التحلل بالعمرة لا يكون لمن لم يشترط و إنما عليه الحج من قابل. و لكن هذا الظاهر لم يلتزم به و لذا تكون الرواية على هذا من المطروحات لانها تدل على ما لا يلتزم به أحد.

و على أى حال: فظاهر النصوص لزوم الحج بان يكون فوات الحج سببا من اسباب لزوم الحج نظير الافساد و لذا لا نلتزم باجزائه عن الحج الذى بذمته لو كان.

هذا، و لعل عدم الالتزام بوجوده هو حمل النصوص على الحكم الارشادى بان يكون مفادها أن حجه لما فات، فلا يكون إلا فى القابل

فاذا أراد أن يؤديه فعليه الحج من قابل. و لكن خلاف الظاهر كما عرفت.
و على كل، فالاحتياط يلزم بالحج من قابل فتدبر.

(٣٢٥) هذا لا اشكال فيه و لانه مقتضى فوات الحج و لدلالة النص عليه بالخصوص، كرواية حريز، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن مفرد الحج فاته الموقفان

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣١٧

الاقامة بمنى الى انقضاء أيام التشريق، ثم يأتي بافعال العمرة التي يتحلل بها (٣٢٦).

جميعا، فقال له: «الى طلوع الشمس من يوم النحر فان طلعت الشمس يوم النحر فليس له حج و يجعلها عمرة و عليه الحج من قابل، قلت: كيف يصنع؟ قال:

يطوف بالبيت و بالصفاء و المروة فان شاء أقام بمكة و ان شاء اقام بمنى مع الناس، و إن شاء ذهب حيث شاء ليس هو من الناس فى شىء (١)». و هذا مما لا كلام فيه.

إنما الكلام فى سقوط الهدى فقد ادعى عدم سقوطه، لانه بمنزلة المحصور و لرواية ضريس المتقدمة- على رواية الفقيه التي عرفتها- و لكن قياسه بالمحصور قياس مع الفارق.

و أما رواية ضريس، فقد استشكل فيها فى الجواهر (٢) بان اضافة الشاة إليه تشعر بأنه كانت معه شاة عينها للهدى بنذر و نحوه، و لكن لا- إشعار للاضافة فيما ذكره فى الجواهر، إذ يمكن ان تكون الاضافة باعتبار أنه من الواجبات عليه فى نفسه و قبل الفوات، فهو نظير إضافة سائر الاعمال إليه كالعمره و الحج و نحوهما.

و عليه، فيقرب الالتزام بلزوم الهدى عليه إذا كان متمتعاً للرواية.

(٣٢٦) لرواية معاوية بن عمار قال: قلت: لأبى عبد الله عليه السلام: «رجل جاء حاجا ففاته الحج و لم يكن طاف. قال: يقيم مع الناس حراما أيام التشريق و لا عمرة

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٢٧: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٤.

(٢)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٨٩، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣١٨

[خاتمة]

خاتمة اذا ورد المشعر، استحج له التقاط الحصى منه (٣٢٧).

فيها، فاذا انقضت طاف بالبيت و سعى بين الصفا و المروة ... (١)».

(٣٢٧) بلا خلاف أجده فيه- كما فى «الجواهر (٢)»- و استدلل له، ب:

رواية زرارة، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الحصى التي يرمى بها الجمار، فقال تؤخذ من جمع، و تؤخذ بعد ذلك من منى (٣)».

و رواية معاوية بن عمار، قال: «خذ حصى الجمار من جمع، و إن أخذته من رحلك بمنى أجزاءك (٤)».

بضميمة ما دل على الجواز من أى مكان من الحرم فان مقتضى الجمع حمل الأمر على الندب. ولكن الانصاف أنه لا ظهور لها فى المدعى، بل غاية ما تدلان عليه جواز التقاط الحصى من المشعر وغيره من دون خصوصية فيه، إذ قوله «تؤخذ...» و «خذ» واردان مورد توهم عدم الجواز، فهما لبيان الجواز لا غير، وانه لا فرق بين أماكن الحرم، كما انه لا ظهور فى قوله «بعد ذلك» فى رواية زرارة فى استحباب أخذ الحصى من منى بالرتبة الثانية، بل ظاهره إرادة البعدية الزمانية بمعنى أنه بعد أن تفارق المشعر خذ الحصى من منى.

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٢٧: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٣.

(٢)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٩١، الطبعة الاولى.

(٣)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ١٨: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٢.

(٤)- المصدر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣١٩

و هو سبعون حصاة، و لو أخذه من غيره جاز، لكن من الحرم عدا المساجد (٣٢٨)، و قيل: عدا المسجد الحرام، و مسجد الخيف (٣٢٩).

و بالجملة، لا ظهور للروايتين فى الأمر، بل هما ظاهرتان فى بيان الجواز.

(٣٢٨) لرواية زرارة، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «حصى الجمار إن أخذته من الحرم أجزاءك و ان أخذته من غير الحرم لم يجزئك... «١»». و يدل عليه غيرها فراجع.

(٣٢٩) حكى هذا القول عن الأكثر - كما فى «الجواهر ٢» - و قد يستدل له بعدم جواز اخراج الحصى من المسجد، و لكنه لو سلم حرمة اخراج الحصى منه فلا تقتضى حرمة الرمى به.

و دعوى أن الرمى به يستلزم تضييعه لاختلاطه بغيره فيكون سببا توليديا لاتلافه.

تندفع: بانها أخص من المدعى، لا مكان تعليم الحصى بعلامة يمكنه بها استخراجها من بين مجموع الحصى.

نعم، لو قيل بحرمة التصرف فيما هو من اجزاء المسجد إلا فيما يرجع لشئون المسجد من الصلاة و نحوها، و ليس الرمى منها، كان الرمى تصرفا محرما، فيكون المورد من موارد اجتماع الأمر و النهى.

و لكنها لا دليل عليها، إذ لا دليل على حرمة التصرف بالحصى بالرمى و

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ١٩: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

(٢)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٩٢، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٢٠

و يجب فيه شروط ثلاثة: أن يكون مما يسمى حجرا، و من الحرم، و أبكارا (٣٣٠). نحوه.

و بالجملة، لا ظهور فى كون الاستثناء على طبق القاعدة، و لكن النص يدل عليه و هو رواية حنان، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «يجوز أخذ حصى الجمار من جميع الحرم إلا من المسجد الحرام و مسجد الخيف «١»».

(٣٣٠)

الشرط الاول: فى الحصى أن تكون مما يسمى حجرا.

والذى يظهر من الحجر انه أعم من الحصى لانطباقه على الحجر الكبير جدا مع عدم صدق الحصى عليه، كما ينطبق على الصغير جدا ولا ينطبق عليه الحصى، ولعل مراده بالشرط المزبور مع سبق أخذ الحصى فى موضوع الحكم، وهو الوارد فى النصوص، هو ما يقابل الجواهر والكحل والزرنىخ والعقيق، فالكلام مسوق لبيان تحديد جنس الحصى فهو تقييد فى الحصى، فلا يتمسك بإطلاقه ويحكم بجواز الرمى بالحجر الكبير.

وبالجملة، المدار على صدق الحصى إذ هو الذى ورد فى النصوص ولا أثر للحجر فيها أصلا.

والشرط الثانى: ان تكون من الحرم و يدل عليه رواية زرارة المتقدمة و مرسله حريز، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «سألته من اين ينبغى أخذ حصى الجمار؟»

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ١٩: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٢١

و يستحب أن يكون برشا، رخوة (٣٣١).

قال: لا تأخذ من موضعين: من خارج الحرم و من حصى الجمار و لا بأس بأخذه من سائر الحرم «١».

والشرط الثالث: أن تكون أبكارا بمعنى أنه لم يرم بها الجمار رميا صحيحا، و يدل عليه مرسله حريز المتقدمة و نحوه خبر عبد الأعلى، كما استدل عليه بالسيرة و التأسى و الاجماع.

ولكن كل ذلك لا ينهض لاثبات الشرطية، لضعف سند الروايات، و السيرة لا تدل على اللزوم، إذ يمكن ان يكون بنحو الاستحباب و عمل النبى صلى الله عليه و آله لا يدل على اللزوم أيضا، و الاجماع لا يحرز كونه تعبديا بعد وجود هذه الوجوه و غيرها من الوجوه الاستحسانية التى ذكرها فى «الجواهر (٢)».

و عليه، فالحكم بشرطية كونها بكرا بنحو الاحتياط لا بأس به.

ثم الظاهر أن المراد بكونها بكرا أنها لم يرم بها فى ذلك العام لا مطلقا للعلم - ظاهرا - بان الحصى ينتشر فى أرض منى و غيرها و لم تقم السيرة و غيرها على التثبت من عدم تحقق الرمى بهذه الحصاة فى العام الماضى. فتدبر.

(٣٣١) لرواية هشام بن الحكم، عن أبى عبد الله عليه السلام فى حصى الجمار، قال: «كره الصم منها، و قال: خذ البرش (٣)».

و الأمر و ان كان فى الوجوب لكنه محمول على الندب بقربنة السيرة العملية

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ١٩: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٣.

(٢)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٩٥، الطبعة الاولى.

(٣)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ١٩: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٢٢

بقدر الأنملة، كحيلة منطقة ملتقطة (٣٣٢).

و يكره أن تكون صلبة، أو مكشرة (٣٣٣).

القطعية على خلافه و المراد بالبرش: ما كانت فيها نقط تخالف لونها، أو ما كانت متخالفة فى اللون بحيث يكون البرش بلحاظ

المجموع، وفسر بغير ذلك.

ولا يهم تحقيق ذلك بعد ما كان الحكم استحبابيا. وأما الرخوة، فيراد بها ما يقابل الصلادة والصلابة وهو المراد بالصم المكروه.

(٣٣٢) لرواية البنزطي، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «حصى الجمار تكون مثل الانملة ولا تأخذها سوداء ولا بيضاء ولا حمراء خذها كحليئة منقطة...» (١).

و يدل على الالتقاط رواية أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «التقط الحصى ولا تكسرون منه شيئا» (٢).

(٣٣٣) أما كراهة الصلابة فلرواية هشام المتقدمة. وأما كراهة كونها مكسرة، فلرواية أبي بصير المتقدمة وهي ظاهرة في أن الموضوع الكسر بلا خصوصية لضافته للرامي.

هذا، ولكن الرواية ظاهرة في النهي الظاهر في الإلزام لكنها ضعيفة السند، ولم يثبت عمل الأصحاب بها، إذ من الممكن أن تكون فتواهم بالاستحباب من باب قاعدة التسامح. فالتفت.

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ١٩: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٢.

(٢) - المصدر / باب ٢٠: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٢٣

و يستحب لمن عدا الامام، الافاضة قبل طلوع الشمس بقليل، و لكن لا يجوز وادى محسر الا بعد طلوعها (٣٣٤).

(٣٣٤) أما استحباب الافاضة قبيل طلوع الشمس فيدل عليه رواية إسحاق بن عمار، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام: «أى ساعة أحب إليك أن أفيض من جمع؟»

قال: قبل أن تطلع الشمس بقليل فهو أحب الساعات إليّ، قلت: فان مكثنا حتى تطلع الشمس؟ قال: لا بأس «(١)».

و أما عدم الجواز في وادى محسر إلا بعد طلوعها، فيدل عليه رواية هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تجاوز وادى محسر حتى تطلع الشمس» (٢).

هذا و لكن إذا كان المراد به ما حكم به المشهور من عدم الدخول في وادى محسر حتى تطلع الشمس فهو يتنافى مع الحكم السابق، إذ الافاضة مساوقة للخروج من المشعر و هو يساوق الدخول في وادى محسر.

و إن كان المراد به ما هو ظاهره من عدم مجاوزة و قطع وادى محسر قبل طلوع الشمس، فليس هو حكما جديدا، بل هو عبارة أخرى عن الحكم السابق، إذ الخروج من المشعر قبل طلوع الشمس بقليل يساوق عدم قطع الوادى إلا بعد طلوع الشمس، فكأنه قال يلزم ان يكون الخروج في وقت لا يجاوز وادى محسر حتى تطلع الشمس.

و عليه، فلا موقع للبحث عن كون المراد بالنهي الحرمة او الكراهة، بل يتعين

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ١٥: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٢٤

و الامام يتأخر حتى تطلع الشمس (٣٣٥)؛ و السعى بوادى محسر (٣٣٦)، و هو أن يقول: «اللهم سلّم عهدتي، و اقبل توبتي، و أجب

دعوتى، و اخلفنى فيمن تركت بعدى». و لو ترك السعى فيه، رجح فسعى استحبابا (٣٣٧).
إرادة الكراهة.

(٣٣٥) لرواية جميل بن دراج، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «ينبغى للامام أن يقف بجمع حتى تطلع الشمس ... «١»».
(٣٣٦) لرواية معاوية بن عمار «٢»، و المراد به الهرولة.
(٣٣٧) لرواية حفص بن البختري «٣» و غيرها «٤» ...

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ١٥: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ٤.
(٢) - المصدر / باب ١٣: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.
(٣) - المصدر / باب ١٤: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ١.
(٤) - المصدر، ح ٢.
المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٢٥

[القول فى نزول منى و ما بها من المناسك]

إشارة

القول فى نزول منى «١» و ما بها من المناسك فإذا هبط بمنى، استحج له الدعاء بالمرسوم. و مناسكه بها يوم النحر ثلاثة،

[هى رمى جمرة العقبة، ثم الذبح، ثم الحلق.]

إشارة

و هى رمى جمرة العقبة (٣٣٨)، ثم الذبح، ثم الحلق.

(٣٣٨) الذى يظهر من بعض العبارات قيام الشهرة على وجوب الرمي، كما يظهر من بعض العبارات عدم الخلاف فيه، بل الإجماع عليه.

و لكن لا دلالة من النصوص عليه، فإن عمدة ما سيق على إثبات الوجوب هو ما ورد فى المرأة أو الخائف الذى يفيض قبل الفجر من الأمر بالرمى الظاهر فى الوجوب، كرواية سعيد الأعرج، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، معنا نساء قال: أفض بهن بليل و لا تفض بهن حتى تقف بهن بجمع ثم أفض بهن حتى تأتى الجمرة العظمى فيرمين الجمرة ... «٢»».

(١) - كانت بداية البحث يوم الثلاثاء ٢٧ / شعبان المعظم / ١٣٨٨ هـ
(٢) - وسائل الشيعة / باب ١: من أبواب رمى جمرة العقبة، ح ١.
المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٢٤

ولا يخفى ان هذه النصوص لا تدلّ على الوجوب، إذ الأمر بها ارشادي الى ما هو المشروع و جواز اتيانه بالليل، فهو أمر في مقام بيان الجواز لأنه في مورد توهم الحظر لاحتمال عدم مشروعية الرمي الا في يوم النحر.

و أما ما دلّ «١» على الثواب على الرمي، فهو لا يدلّ على الوجوب، و انما يدلّ على مطلق الرجحان. بل لعل دلالته على الندب أقرب لتعارف الكناية عن الوجوب بثبوت العقاب على الترك.

و أما رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «خذ حصي الجمار ثم ائت الجمره القصوى التي عند العقبة فارمها من قبل وجهها و لا تركها من أعلاها ... «٢»، التي ذكرها في «الجواهر» (٣) من أدلة الوجوب، فلا دلالة لها على ذلك، إذ الظاهر ان الأمر بالرمي هاهنا شرطى بلحاظ الخصوصية و ليس أمرا بنفس الرمي، بل أمر بان يكون بالنحو الخاص، و هذا لا يدلّ على وجوب الرمي. و أما الاستدلال بالتأسي على الوجوب، ففيه ما لا يخفى، إذ التأسي لا يدل على أكثر من الرجحان.

و بالجملة، فلا دلالة لما ذكر على الوجوب، بل يقوى في النظر كونه نديبا، للروايات الدالة على الثواب. و لعدم وقوع السؤال عن حكم تركه بالمره عمدا أو نسيانا مما يقرب انه غير لازم و إلا لسئل عن حكم تركه، و لعدم كون تركه مما يترتب عليه شيء من كفارة او غيرها.

- (١)- وسائل الشيعة/ باب ١: من أبواب رمي جمره العقبة، ح ٩-٣.
 (٢)- المصدر/ باب ٣: من أبواب رمي جمره العقبة، ح ١.
 (٣)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ١٠٢، الطبعة الاولى.
 المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٢٧

أما الأول: [أي رمي جمره العقبة]

أما الأول:

فالواجب فيه التية (٣٣٩). و العدد و هو سبع (٣٤٠). و القاؤها بما يسمى رميا (٣٤١). و إصابة الجمره بها بما يفعله (٣٤٢).

(٣٣٩) لأنه عمل عبادي يتوقف على نية القربة، كغيره من الاعمال العبادية.
 و الكلام في اعتبار الاخطار أو كفاية الداعي هو الكلام في غيره.
 (٣٤٠) بلا- خلافه أجده فيه- كما في «الجواهر» (١)- و ليس في النصوص المعتبرة ما يدلّ عليه صريحا، و العمدة في دليله السيرة القطعية و المفروغية عن كون العدد سبعا في ارتكاز المسلمين.

و مما يمكن الاستدلال به على هذا المعنى ما ورد في بعض النصوص «٢» من السؤال: «... في رجل أخذ إحدى و عشرين حصاة فرمى بها فزادت واحدة فلم يدر أيهن نقص ...»، فانه ظاهر في ان كون العدد سبعا أمرا معلوما مفروغا عنه.

(٣٤١) لا اشكال في ذلك لان موضوع الحكم هو الرمي فلا يتحقق بدونه.

(٣٤٢) لأن الواجب هو رمي الجمره، فلو أصاب غيرها لا- يصدق الرمي، كما أنه لو أصابت الجمره بفعل الغير لم يجز، إذ لم يتحقق الفعل منه بل من غيره.

نعم، لو وقعت على مكان أولا- ثم أصابت الجمره من دون ان تتوقف فيه بحيث تحتاج الحركة ثانيا الى فعل آخر، جاز ذلك لصدق رميه الجمره و عليه

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ١٠٤، الطبعة الأولى.

(٢) - وسائل الشيعة/ باب ٧: من ابواب العود الى منى، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٢٨

.....

رواية معاوية بن عمار، عن ابي عبد الله عليه السلام- في حديث- قال: «فان رميت بحصاة فوقت في محمل فأعد مكانها، و إن أصابت انسانا او جملا ثم وقعت على الجمار أجزأك» (١).

ثم إنه ذهب في «الجواهر» (٢) الى وجوب التفريق في الرمي و عدم جواز رميها في السبع دفعة. و لا دليل عليه صريحا. نعم، قد يستفاد مما ورد (٣) من الأمر بالتكبير مع كل حصاة. و نفى اعتبار التعاقب في الاصابة.

فلو رمى الاولى ثم رمى الثانية فأصابت قبل الاولى حسب اثنتين.

و فيه: ان الرمي يتقوم بأمرين: دفع الحصى بالنحو الخاص و اصابة الجمره، فاذا اعتبرنا التعاقب في رمي الجمره، كان من اللازم تحقق مجموع الأمرين بنحو التعاقب في كل حصاة، فلا تعد رميتين في الفرض. فالتفت.

ثم المراد بالجمرة هل هو البناء الخاص أو موضعه أو كلاهما؟ وقع البحث فيه.

و الظاهر هو الأول، لرواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «خذ حصى الجمار ثم ائت الجمره القصوى التي عند العقبة فارمها من قبل وجهها و لا ترمها من اعلاها ... (٤)»، فإن عدم الرمي من أعلاها لا يتلائم الا مع كون الجمره هي البناء كي نتصور المواجهه، إذ لا نتصور المواجهه بالنسبة إلى الارض، بل لا بد من الرمي من أعلاه، كما هو واضح جدا.

(١) - وسائل الشيعة/ باب ٦: من أبواب رمي جمره العقبة، ح ١.

(٢) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ١٠٦، الطبعة الأولى.

(٣) - وسائل الشيعة/ باب ١١: من أبواب رمي جمره العقبة، ح ١.

(٤) - المصدر/ باب ٣: من ابواب رمي جمره العقبة، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٢٩

فلو وقعت على شيء و انحدرت على الجمره جاز، و لو قصرت فتممها حركة غيره من حيوان أو إنسان لم يجز، و كذا لو شك، فلم يعلم وصلت الجمره أم لا. و لو طرحها على الجمره من غير رمي لم يجز.

و المستحب فيه ستة: الطهارة (٣٤٣).

كما يظهر ذلك من رواية أبي غسان (١) الآتية و لكنها ضعيفة السند.

(٣٤٣) القول باستحباب الطهارة هو المشهور كما في «الجواهر» (٢)، و من النصوص ما ظاهره اللزوم، كرواية محمد بن مسلم، قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجمار فقال: لا ترم الجمار إلا و أنت على طهر» (٣).

و لكن يحمل على الاستحباب جمعا بينه و بين رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام- في حديث- قال: «و يستحب ان ترمي الجمار على طهر» (٤)، فان الاستحباب و ان كان لغة أعم من الوجوب و الندب و هكذا في اوائل زمان الشارع؛ لكن الظاهر انه

في مثل زمان معاوية يطلق و يراد به ما يقابل الوجوب، كما عليه الاصطلاح الفقهاء.

و عليه، فيتصرف في ظهور رواية محمد و تحمل على الاستحباب.

(١) - وسائل الشيعة/ باب ٢: من أبواب رمى جمرة العقبة، ح ٥.

(٢) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩، ص ١٠٧، الطبعة الأولى.

(٣) - وسائل الشيعة/ باب ٢: من أبواب رمى جمرة العقبة، ح ١.

(٤) - المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٣٠

و الدعاء عند إرادة الرمي و أن يكون بينه و بين الجمرة عشرة أذرع إلى خمسة عشر ذراعا (٣٤٤). و أن يرميهن خذفا (٣٤٥).

و يدل على النذب رواية أبي غسان حميد بن مسعود، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رمي الجمار على غير طهور؟ قال: «الجمار عندنا مثل الصفا و المروة حيطان إن طفت بينهما على غير طهور لم يضر ك و الطهر أحب إليّ فلا تدعه و انت قادر عليه «١»»، لكنها رواية ضعيفة السند.

و من هنا يظهر ما في «المسالك «٢»» من المناقشة في التصرف في رواية ابن مسلم بضعف رواية أبي غسان، إذ عرفت أن ما يقتضى التصرف في رواية ابن مسلم ليس رواية أبي غسان بل رواية معاوية بن عمار.

(٣٤٤) يدل على ذلك رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث: «... و تقول و الحصى في يدك اللهم هؤلاء حصياتي فأحصهن لي و ارفعهن في عملي ثم ترمى فتقول مع كل حصاة الله أكبر اللهم ادحر عنى الشيطان...» الى أن قال: و ليكن فيما بينك و بين الجمرة قد عشرة أذرع أو خمسة عشر ذراعا ... «٣».

(٣٤٥) يدل على ذلك رواية محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن عليه السلام، قال:

«حصى الجمار تكون مثل الانملة - إلى أن قال: - تخذفهن خذفا و تضعها على

(١) - وسائل الشيعة/ باب ٢: من ابواب رمى جمرة العقبة، ح ٥.

(٢) - الشهيد الثاني، زين الدين: مسالك الافهام ٢/ ٢٩٣، ط مؤسسة المعارف الاسلامية.

(٣) - وسائل الشيعة/ باب ٣: من أبواب رمى جمرة العقبة، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٣١

و الدعاء مع كل حصاة (٣٤٦). و أن يكون ماشيا، و لو رمى راكبا جاز (٣٤٧).

الابهام و تدفعها بظفر السبابة ... «١».

و بعد تفسير الخذف في هذه الرواية و بيان كيفية الرمي، فلا وجه و لا حاجة الى تحقيق معنى الخذف الذى اختلف فيه الفقهاء و اللغويون. فلاحظ.

(٣٤٦) كما تدل عليه رواية معاوية بن عمار المتقدمة.

(٣٤٧) فى الروايات ما يدل على تحقق الرمي ماشيا من المعصومين عليهم السلام، كرواية على بن جعفر، عن أخيه، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «كان رسول الله صلى الله عليه و آله يرمى الجمار ماشيا «٢»».

و منها ما يدل على تحققه فى حال الركوب منهم عليهم السلام، ك:

رواية احمد بن محمد بن عيسى: «انه رأى أبا جعفر عليه السلام رمى الجمار راكبا «٣»».

و رواية عبد الرحمن بن أبي نجران: «انه رأى أبا الحسن الثانى عليه السّلام رمى [يرمى، خ ل] الجمار و هو راكب حتى رماها كلها «٤٤». و مقتضى ذلك عدم خصوصية لأحدهما و جواز كل منهما.

(١) - وسائل الشيعة/ باب ٧: من ابواب رمى جمرة العقبة، ح ١.

(٢) - المصدر/ باب ٩: من ابواب رمى جمرة العقبة، ح ١.

(٣) - المصدر/ باب ٨: من ابواب رمى جمرة العقبة، ح ١.

(٤) - المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٣٢

و فى جمرة العقبة يستقبلها و يستدبر القبلة (٣٤٨)، و غيرها يستقبلها و يستقبل القبلة.

و ما قيل من ان المشى أفضل لانه أحمز و أشق.

فيه ما لا يخفى، لأن ما ورد «١» من ان أفضل الاعمال أحمزها، انما هو بلحاظ نفس العمل لا بلحاظ اختيار النحو الشاق منه اذا كان له نحوان و إلا لكان الأفضل الذهاب الى الجمرة زحفا لانه أشق من المشى.

كما ان ما ذكره فى «كشف اللثام» (٢) - كما فى «الجواهر» (٣) - من انه لو لا الاجماع على جواز المشى و كثرة المشاة بين يدي النبى صلى الله عليه و آله لوجب الركوب، لانه رمى راكبا، و قد قال: «خذوا عنى مناسككم».

غير سديد بعد وجود النصّ الدال على انه صلى الله عليه و آله كان يرمى راكبا و هكذا غيره من بعض المعصومين عليهم السلام.

قمى، سيد محمد حسيني روحانى، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسه الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلى)، طهران - إيران، اول، ١٤١٩ ه ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ٢، ص: ٣٣٢

(٣٤٨) استدل على ذلك برواية معاوية بن عمار المتقدمة: «ثم ائت الجمرة القصوى التى عند العقبة فارمها من قبل وجهها و لا ترمها من أعلاها». و لكن يشكل بانه لم يثبت أن وجهها مستقبل القبلة بحيث يكون الرامى من وجهها مستدبرا للقبلة.

هذا، مع أن المنظور فى الأمر بيان رجحان او لزوم المواجهة فى قبال الرمى من أعلى الجمرة، كما هو صريح الرواية، لا المراد الوجه فى قبال الخلف و غيره من الجوانب.

(١) - السرخسى: المبسوط، ج ٣٠: ص ٢٥٢.

(٢) - الفاضل الهندى، بهاء الدين: كشف اللثام، ج ٦: ص ١٢١، ط مؤسسه النشر الاسلامى.

(٣) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ١١١، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٣٣

إشارة

و أما الثانى:

و هو الذبح، فيشمل على أطراف:

[الأول: فى الهدى]

الأول: فى الهدى

و هو واجب على المتمتع (٣٤٩).

(٣٤٩) هذا الحكم اجماعى على ما قيل، و فى «الجواهر (١)» الاجماع بقسميه عليه. و ذكر فى «الوسائل» نصوصا كثيرة للاستدلال على وجوب الهدى على المتمتع لكن جميعها قابل للمناقشة.

أما رواية محمد بن مسلم، عن احدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن المتمتع كم يجزيه؟ قال: شاء (٢)»، فدلالته على لزوم الهدى تبتنى على ظهور السؤال عن الاجزاء فى الوجوب، و ذلك مصادرة إذ السؤال عن الاجزاء لا يظهر فى اكثر من مشروعية الهدى اما انه واجب او مستحب فلا ظهور له فيه. و يدل على ما ذكرنا ورود السؤال عن الاجزاء فى الاضحية فى بعض النصوص فى نفس الباب مع ان الاضحية مستحبة قطعاً.

و أما رواية عيص بن القاسم، عن أبى عبد الله عليه السلام: «انه قال فى رجل اعتمر فى رجب فقال: ان كان أقام بمكة حتى يخرج منها حاجا فقد وجب عليه هدى فان خرج من مكة حتى يحرم من غيرها فليس عليه هدى (٣)»، فلأنه لا ظهور

(١)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج، ج، ١٩: ص ١١٤، الطبعة الاولى.

(٢)- وسائل الشيعة/ باب ١: من أبواب الذبح، ح ١.

(٣)- المصدر، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٣٤

.....

لها فى كون موضوعها المتمتع، و لو سلم فظاهرها و وقوع عمره التمتع فى غير أشهر الحج و هو غير صحيح كما تقدم آنفاً. فتكون الرواية مطروحة، إلا ان يكون المقصود الاعتمار ثانياً عمره التمتع و لكنه خلاف الظاهر.

و أما رواية محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «يجزيه فى الاضحية هديه، فهى أجنبية بالمره عن الدلالة على الوجوب بل هى تدل على الاكتفاء بالهدى عن الاضحية (١)».

و أما رواية الحارث بن المغيرة، عن أبى عبد الله عليه السلام: «فى رجل تمتع عن أمه و أهل بحجه عن أبيه قال: ان ذبح فهو خير له و ان لم يذبح فليس عليه شىء لانه انما تمتع عن أمه و أهل بحجه عن أبيه (٢)». فدلالته تتوقف على استفادة مفهوم التعليل منها و انه ان كان الحج و العمرة عن واحد لزمه الهدى.

و لكن يشكل: بان حج التمتع عمل واحد لا يقبل التفكيك و التوزيع، فلا بد ان يكون المقصود من التمتع هو العمرة المفردة- مجازاً كما أطلق فى بعض الاخبار- و من الحج حج الافراد. و من الواضح انهما إذا كانا عن نفسه لا يجب الهدى لان الهدى انما يجب- على تقدير ثبوت وجوبه- على المتمتع لا على غيره.

هذا، مع ان ظاهر النص نفى الهدى المشروع فى نفسه عن هذا المورد للعللة المزبورة و مفهومه ثبوت الهدى المشروع فى غير مورد

التعليل و هو أعم من اللزوم.

لكن الانصاف عدم خلو هذه الرواية عن الظهور في اللزوم، إذ الرواية نفسها دليل تعبدى على قابلية حج التمتع للتوزيع في النية كما ورد ذلك في غير

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ١: من أبواب الذبح، ح ٣.

(٢)- المصدر، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٣٥

.....

رواية.

كما أن المنفى فيها بحسب الظاهر هو اللزوم- كما هو ظاهر قوله ليس عليه شيء- و قد ثبت الاستحباب في الفرض. فالمفهوم يقضى بلزوم الهدى في غيره.

و أما رواية معاوية بن عمار و نظائرها مما يتضمن ان يوم الحج الاكبر هو يوم النحر، فلا دلالة لها على لزوم النحر، كما لا يخفى. و أما رواية سعيد الأعرج، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من تمتع في أشهر الحج ثم أقام بمكة حتى يحضر الحج من قابل فعليه شاة، و من تمتع في غير أشهر الحج ثم جاور بمكة حتى يحضر الحج فليس عليه دم انما هي حجة مفردة و انما الاضحى على أهل الامصار (١)». فتشكل دلالتها بان ظاهرها بيان ثبوت الهدى المشروع في هذا الفرض لا بيان تشريع الهدى في الفرض كى يدعى ان ظاهرها الوجوب.

هذا، و لكن ملاحظة مجموع النصوص الواردة في الابواب المختلفة من ابواب الذبح و فى ابواب اقسام الحج يلازم استظهار لزوم الهدى من النصوص و انه أمر مركوز فى اذهان السائلين.

و يدل عليه رواية زرارة الواردة فى بيان كيفية حج التمتع، عن أبى جعفر عليه السلام، حيث قال عليه السلام فيها: «و عليه الهدى فقلت: و ما الهدى؟ فقال: أفضله بدنة و اوسطه بقرة و أخفضه شاة ... (٢)».

و العمدة فى الدلالة على لزوم الهدى الآية الشريفة، و هى قوله تعالى: فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ. و أما الاجماع، فلا حجية له، إذ لا يحرز انه تعبدى بعد وجود الآية

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ١٠: من أبواب أقسام الحج، ح ١.

(٢)- المصدر/ باب ٥: من أبواب أقسام الحج، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٣٦

و لا يجب على غيره، سواء كان مفترضا أو متنفلا. و لو تمتع المكي و جب عليه الهدى (٣٥٠).

و النصوص. فتدبر.

(٣٥٠) على المشهور شهرة عظيمة- كما فى «الجواهر (١)»- و هو مقتضى اطلاق ما دلّ على لزوم الهدى على المتمتع. و حكى عن الشيخ فى «المبسوط (٢)» جزما.

و فى «الخلافة (٣)» احتمالا عدم وجوب الهدى على المكي المتمتع استنادا الى الآية الكريمة: و ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، لرجوع اسم الاشارة الى قوله: فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ، لا- الى قوله: فَمَنْ تَمَنَّعَ- الآية إذ المسوق له الكلام هو لزوم

الهدى و التمتع اخذ بمنزلة الموضوع.
 و هذا المعنى و ان كان ظاهر الكلام فى نفسه لكن ينفىه الروايات «٤» الكثيرة الواردة فى نفي مشروعية التمتع للمكى معللة ذلك بالآية الشريفة فانما تقضى بان المراد من ذلك هو التمتع لا الهدى.
 و الأمر الغريب هو إغفال الشيخ هذه النصوص و عدم تعرضه لها و ليست هى من المخالف للكتاب كى تطرح، لانها واردة مورد التفسير و الشرح للكتاب العزيز.
 و هذا مما يوجب الوقفة فى النفس من هذا الحكم.

(١)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ١١٥، الطبعة الاولى.

(٢)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ص ٣٠٧، الطبعة الاولى.

(٣)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: الخلاف، ج ١: ص ٣٨٢/ المسألة ٢.

(٤)- وسائل الشيعة/ باب ٦: من ابواب اقسام الحج.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٣٧

و لو كان المتمتع مملوكا باذن مولاه، كان مولاه بالخيار بين أن يهدى عنه و أن يأمره بالصوم (٣٥١).

(٣٥١) بلا خلاف محقق معتد به اجده فيه عندنا- كما فى «الجواهر» (١)- و عن «المنتهى» (٢) و «التذكرة» (٣) الاجماع عليه. و تدل عليه النصوص المتعددة، ك:

رواية جميل بن دراج، قال: سألت رجلا أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل أمر مملوكه أن يتمتع قال: «فمره فليصم و ان شئت فاذبح عنه» (٤).

و رواية سعد بن أبى خلف، قال: «سألت أبا الحسن عليه السّلام قلت: أمرت مملوكى ان يتمتع فقال: إن شئت فاذبح عنه و ان شئت فمره فليصم» (٥).

نعم، رواية على بن ابى حمزة، عن أبى ابراهيم عليه السّلام، قال: «سألته عن غلام أخرجته معى فامرته فتمتع ثم أهلّ بالحج يوم التروية و لم أذبح عنه أفله أن يصوم بعد النفر؟ قال: ذهب الأيام التى قال الله، ألا كنت أمرته أن يفرد الحج.

قلت: طلبت الخير. قال: كما طلبت الخير فاذبح عنه شاء سمينه و كان ذلك يوم النفر الأخير» (٦).

ظاهرة فى لزوم الذبح عنه، لكنها محمولة على الندب بقريئة الروايات

(١)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٠: ص ١١٩، الطبعة الاولى.

(٢)- الحلّى، العلامة الحسن بن يوسف: منتهى المطلب، ج ٣: ص ٧٣٧، الطبعة الاولى.

(٣)- الحلّى، الحسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء ٨/ ٣٤٦- م ٥٨٦ ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(٤)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٢: من أبواب الذبح، ح ١.

(٥)- المصدر، ح ٢.

(٦)- المصدر، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٣٨

و لو أدرك المملوك أحد الموقفين معتقا، لزمه الهدى مع القدرة (٣٥٢)، و مع التعذر الصوم. و النية شرط فى الذبح (٣٥٣).

الأخرى المخيرة، مع انها ضعيفة السند لا تصلح للمعارضة.

(٣٥٢) لانه موضوع وجوب الهدى مع القدرة و موضوع وجوب الصوم مع عدمها، و لا تشمله هذه النصوص السابقة قطعا. و لو اعتق بعد الوقوفين و قبل الذبح، فهو مشمول للأدلة الأولية، إذ هذه النصوص لا تشمل لظهورها في كون موضوعها المملوك الذي لم يعتق بعد، كما يظهر من أمر المولى له بالصوم.

(٣٥٣) لانه عمل قربي فيعتبر فيه قصد القربة. و هل تجوز الاستنابة فيه، أولا؟

الحق جوازها لا لأجل ما ورد من جواز الذبح عن الخائف، أو المرأة، أو الصبي، فانها موارد خاصة لا يمكن استفادة حكم مطلق منها و الغاء خصوصياتها، و إنما هو لأجل ان وجوب الهدى حكم على جميع المكلفين مع قلته من يعرف الذبح منهم، بل الظاهر عرفا من الأمر بالذبح هو الأعم من المباشرة و التسبب نظير الأمر بالبناء المطلوب فيه احداث البناء منسوباً الى المأمور سواء بالمباشرة، أم بالتسبب.

ثم إن النية يتولاها الذابح، لان الذبح فعله الإرادي فيصح منه قصده و ترتب الداعي إليه، و لا معنى لاعتبار نية الموكّل إذ لا معنى لتعلق قصده و داعيه بفعل الغير الارادي.

نعم، يمكن تأتى القربة في قصد التوكيل منه و لكن لم يعتبره أحد.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٣٩

و يجوز أن يتولاها عنه الذابح. و يجب ذبحه بمنى (٣٥٤).

و لا تعتبر تسمية المنوب عنه في الذبح، بل يكفي فيه نية الذبح عن موكّله بعنوان الاجمالي و لو اشتبه الذابح فسّمى غير موكّله لم يقدح لأن العبرة بالنية. و قد ورد النص بذلك. و هو رواية على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام، قال: «سألته عن الضحية يخطى الذي يذبحها فيسمى غير صاحبها أ تجزى عن صاحب الضحية؟ فقال: نعم، انما له ما نوى (١)».

(٣٥٤) لا دليل عليه من النصوص سوى رواية ابراهيم الكرخي، عن أبي عبد الله عليه السّلام في رجل قدم بهديه مكة في العشر فقال: «ان كان هديا واجبا فلا ينحره إلا بمنى. و ان كان ليس بواجب فلينحره بمكة ان شاء، و ان كان قد اشعره او قلده فلا ينحره إلا يوم الأضحى (٢)»، لكنها ضعيفة السند.

و اما رواية عبد الأعلى، قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: «لا هدى إلا من الإبل و لا ذبح إلا بمنى (٣)»، فلا ظهور لها في اللزوم بقريته الجملة الاولى المعلوم من حالها بدوا. و بمنزلة القرينة المتصلة ان المراد بها الاستحباب، فانه يوجب الاخلال بظهور الثانية في اللزوم لوحدة الظهور عرفا من الجملتين، و ليس التصرف في الاولى بقريته منفصلة كي لا يخلّ بظهور الثانية كما مرّ نظيره. فالتفت. و أما رواية منصور بن حازم (٤) الواردة في الهدى الضال فسيأتى الكلام عن موضوعها إن شاء الله.

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٣٩: من أبواب الذبح، ح ١.

(٢)- المصدر/ باب ٤: من ابواب الذبح، ح ١.

(٣)- المصدر، ح ٦.

(٤)- المصدر/ باب ٢٨: من أبواب الذبح، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٤٠

و لا يجزى واحد في الواجب إلا عن واحد (٣٥٥).

ولا دلالة لرواية معاوية بن عمار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إن أهل مكة أنكروا عليك أنك ذبحت هديك في منزلك بمكة». فقال: إن مكة كلها منحر «١» على خلاف ما في المتن و جواز الذبح بمكة، إذ محطة الكلام فيها هو الذبح في المنزل حيث كان المتعارف الذبح بين الصفا و المروة.

أما المقصود من الهدى هل هو الهدى الواجب او المستحب فليس المقام مقام بيان من هذه الجهة ولا دلالة فيه على شيء عن ذلك، فعمل المقصود به الهدى المستحب. إذن فلا دليل على أحد الطرفين و الاحتياط يقضى بما في المتن. و إن كان التأمل في بعض النصوص الواردة في الابواب المتفرقة ينتهي الى استفادة الوجوب، فالتفت.

(٣٥٥) عند المشهور، كما في «الجواهر» (٢) و يدل على ذلك اطلاق دليل وجوب الهدى، كآية الكريمة المقتضى لثبوت وجوب الهدى لكل فرد بنحو العموم الاستغراقى.

و من الواضح عدم صدق الهدى على بعضه و إنما يصدق على الحيوان التام. و قد يستدل له بما ورد «٣» من انه يجزى فى الهدى شاء بناء على كون المراد بيان أقل ما يجزى من حيث النوع و الكمية. فتدل على ان أقل المجزى هو شاء واحدة كما هو ظاهر النكرة المنونة.

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤: من ابواب الذبح، ح ٢.

(٢) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ١٢١، الطبعة الاولى.

(٣) - انظر رواية محمد بن مسلم (وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ١: من ابواب الذبح، ح ١).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٤١

.....

أما اذا قيل انه فى مقام بيان أصل الاجزاء لا أقل ما يجزى، فلا دلالة له على عدم اجزاء أقل من شاء، إذ لا مفهوم له. و هكذا اذا قيل انه فى مقام بيان أقل ما يجزى من جهة النوع لا الكم فى قبالة الدجاج مثلا، فلا تدل على لزوم الشاة الواحدة. و يدل على الحكم أيضا روايات اخرى، ك:

رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «لا تجوز البدنة و البقرة إلا عن واحد بمنى «١»».

و رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «تجزى البقرة أو البدنة فى الامصار عن سبعة و لا تجزى بمنى إلا عن واحد «٢»» فان الحكم بعدم الاجزاء فيها مطلق لكن القدر المتيقن منه هو عدم الاجزاء فى الهدى الواجب فهما نص فيه.

و رواية محمد بن علي الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن نفر تجزيهم البقرة؟ قال: «اما فى الهدى فلا، و أما فى الأضحى فنعم «٣»» فهذا مجموع ما يستدل به على الحكم فى المقام و لا معارض له. نعم، ورد فى بعض النصوص «٤» بيان اجزاء البقرة او غيرها عن متعدد، لكن بعضها موضوعه الأضحى، فتكون أجنبية عما نحن فيه. و بعضها مطلقة من هذه الناحية و لكنها تحمل على المستحب بقرينة الروايات المتقدمة التى عرفت أن القدر المتيقن منها هو الواجب. أو على

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ١٨: من ابواب الذبح، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٣.

(٣) - المصدر، ح ٤.

(٤) - المصدر.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٤٢

.....

الأضحى بقريته رواية الحلبي الأخيرة، أو على مورد الضرورة على ما سيأتي البحث فيه.

ثم إنه ورد بيان أجزاء البقرة عن خمسة بمنى إذا كانوا أهل خوان واحد وهو رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «يجزى البقرة عن خمسة بمنى إذا كانوا أهل خوان واحد (١)».

كما ورد بيان أجزاءها عن جماعة في الضرورة إذا كانوا مترافقين وهو رواية عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن قوم غلت عليهم الأضاحى وهم متمتعون وهم مترافقون وليسوا بأهل بيت واحد وقد اجتمعوا في مسيرهم ومضربهم واحد ألهم ان يذبحوا بقرة؟ قال: «لا احب ذلك إلا من ضرورة (٢)».

وهاتان الروايتان إن كانتا ينظران الى موضوع واحد - كما هو الظاهر - وهو طبيعى المرافقة والاجتماع سواء كان بوحدة الخوان أم بوحدة المضرب، فكل منهما بالنسبة الى ما ذكر فيه من القيود مقيد للاخرى لأن كل منهما يثبت بعض القيود للموضوع الواحد والآخر مطلق من جهته.

وعليه، فيكون الحكم هو أجزاء بقرة عن خمسة في الضرورة مع وحدة الخوان والمضرب.

وإن كان كل منهما يتكفل حكماً لموضوع يمتاز عن موضوع الآخر بان يدعى ان الموضوع فى الأولى وحدة الخوان وفى الثانية وحدة المسير والمضرب، ثبت لكل موضوع حكمه عند ثبوته ولا تعارض بينهما، إذ لا مفهوم لكل منهما

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ١٨ :: من ابواب الذبح، ح ٥.

(٢) - المصدر، ح ١٠.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٤٣

وقيل يجزى مع الضرورة عن خمسة وعن سبعة، إذا كانوا أهل خوان واحد، والاول أشبه. ويجوز ذلك فى الندب (٣٥٦).

ولا يجب بيع ثياب التجميل فى الهدى، بل يقتصر على الصوم (٣٥٧).

ينفى الحكم عن غير موضوعه. فان الظاهر أن «إذا» فى الرواية الاولى توقيتية، لا- شرطية سيقى لتحديد الموضوع وبيانه لا أكثر. فالتفت.

ومن هنا تعرف منشأ القول المذكور فى المتن وانه يبتنى على استظهار وحدة الموضوع فى كلتا الروايتين وعدم الخصوصية.

نعم، الأجزاء عن سبعة لا دليل عليه بقيد وحدة الخوان، فانه لا ذكر له إلا فى رواية معاوية وقد تكفلت الأجزاء عن خمسة.

وقد ذكر فى «الجواهر (١)» الى انه لم يعرف القائل بهذا القول.

(٣٥٦) للنصوص الكثيرة المحمولة على المستحب جمعا، كما عرفت.

(٣٥٧) إذا كانت ثياب التجميل ضرورية عرفا للشخص بان كان ترك التجميل موجبا لنقده والاستنكار عليه عرفا، فعدم لزوم بيعها على القاعدة، لصدق عدم وجدان الهدى بالنسبة إليه.

و أما اذا لم تكن ضرورية له عرفا بحيث أمكنه الاستغناء عنها، فيجب بيعها على القاعدة، لصدق وجدان الهدى، ولا يجوز له الصوم.

لكن التزم بعدم لزوم بيعها والانتقال الى الصوم، لأجل ثبوت استثنائها فى

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ١٢٢، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٤٤

.....

دين المخلوق مع أنه أهم بنظر الشارع من دين الخالق.

وفيه: أنه لو سلم استثنائها في هذه الصورة في دين المخلوق، فلم تثبت الأهمية بنحو يحصل الجزم بثبوت الحكم في ما نحن فيه. و الظن به لا ينفع. و ل:

رواية على بن أسباط، عن بعض أصحابنا، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال:

«قلت (له): رجل تمتع بالعمرة إلى الحج وفي عيبته ثياب له أبيع من ثيابه شيئا ويشتري هديه؟ قال: لا، هذا يترين به المؤمن. يصوم و لا يأخذ شيئا من ثيابه (١)».

و رواية ابن أبي نصر، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المتمتع يكون له فضول من الكسوة بعد الذي يحتاج إليه فتسوى بذلك الفضول مائة درهم، يكون ممن يجب عليه، فقال: «له بد من كسر أو نفقه، قلت: له كسر أو ما يحتاج إليه بعد هذا الفضل من الكسوة، فقال: و أي شيء كسوة بمائة درهم؟ هذا ممن قال الله: فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامًا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةَ إِذٍ رَجَعْتُمْ ... (٢)».

و هاتان الروايتان لا بأس بدالتهما و الأولى و ان كانت ضعيفة السند لكن الثانية لا بأس بسندها.

و لو باع ثياب التجميل، فهو يجب عليه الهدى أو ان وظيفته الصوم فلا يجزيه الهدى؟

ذهب في «الدروس (٣)» إلى اجزاء الهدى. و نوقش بان الواجب في حقه هو الصوم و لم يأت به فلا يتحقق الامتثال.

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٥٧: من ابواب الذبح، ح ٢.

(٢) - المصدر، ح ١.

(٣) - الشهيد الاول، محمد بن مكي: الدروس الشرعية، ج ١: ص ٤٣٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٤٥

و لو ضل الهدى فذبحه غير صاحبه لم يجز عنه (٣٥٨).

و في «الجواهر (١)»: «لعل الاجزاء لا يخلو من قوة و لكن الاحتياط لا ينبغي تركه و لو بالجمع».

أقول: المتجه هو وجوب الهدى و اجزائه لتبديل الموضوع عند ما باع ثيابه لصيرورته واجدا لثمن الهدى فيجب عليه الهدى دون الصوم، فهو نظير ما لو لم يكن لديه مال و لا ثياب تجميل، فاعطاه شخص مالا بقيمة ثياب التجميل فانه يجب عليه الهدى و لا يجوز له الصوم، كما لا يجوز ان يشتري بالمال ثياب التجميل. فالتفت.

(٣٥٨) في «المسالك (٢)»: «أنه المشهور. و لكن في «الجواهر (٣)»: لم نجده لغير المصنف في الكتابين (يعنى «الشرائع» و «النافع»). و

حكى عن «كشف اللثام (٤)» ان المشهور الاجزاء عنه ان ذبحه بمنى.

و على كل، فيدل على الاجزاء لو ذبحه بمنى، رواية منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل يضل هديه فوجده رجل آخر فينحره، فقال: «ان كان نحره بمنى فقد أجزأ عن صاحبه الذي ضل عنه و ان كان نحره في غير منى لم يجز عن صاحبه (٥)». و استدلال عليه - أيضا - برواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام.

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ١٢٧، الطبعة الاولى.

(٢) - الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ٢: ص ٢٩٦، ط مؤسسة المعارف الإسلامية.

(٣) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ١٢٧، الطبعة الأولى.

(٤) - الفاضل الهندى، بهاء الدين: كشف اللثام: ج ٦: ص ١٧٦، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(٥) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٢٨: من ابواب الذبح، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٤٦

.....

- فى حديث - قال: «و قال: إذا وجد الرجل هديا ضالا فليعرّف يوم النحر و الثانى و الثالث، ثم ليذبحها عن صاحبها عشية الثالث «(١)». و قد وقع الكلام بلحاظ هذه الرواية فى اعتبار التعريف فى الاجزاء باعتبار ان ظهور الاوامر فى المركبات فى الشرطية، و عدم اعتباره و حمله على النذب كما ذهب إليه صاحب الجواهر تقديمًا لرواية منصور - مع انها مطلقة من هذه الجهة و مقتضى القواعد تقييدها برواية ابن مسلم -.

و لكن الذى أراه ان رواية محمد بن مسلم أجنبية عما نحن فيه و عن رواية منصور و لا معنى لتقييد أحدهما بالآخرى. بيان ذلك: ان رواية منصور موضوعها هو الرجل الذى فقد الهدى و نحره الغير الظاهر فى علمه بذلك و لذا يسأل عن حكمه من حيث اجزاء المنحور من قبل غيره عنه و عدمه، فهى لبيان حكم من ضل هديه و عرف أن الغير نحره. أما نحر الغير كان له بأى مجوز شرعى من قطعه بالرضا أو يأسه عن وجود صاحبه أو غير ذلك، فذلك مما لا تتعرض له الرواية بقليل و لا كثير. و أما رواية ابن مسلم، فموضوعها هو واجد الهدى و السؤال عن تكليفه بالنسبة الى ما وجدته، و قد بين له الامام عليه السلام حكما على طبق القاعدة و هو التعريف حتى يحصل اليأس، إذ مع التعريف ثلاثة أيام مع اجتماع الحجيج و صغر المكان، و عدم وجدان صاحب الحاجة يكون موجبا عادة لليأس عن العثور عليه بعد ذلك عند ما يتفرق الحجيج و يذهب كل لبلاده و شأنه. و أما الذبح عن صاحبه، فمن باب علمه برضاه بهذا العمل القربى بعد تهيئته لذلك، فهو نظير لزوم التصديق باللقطة عن صاحب المال فى سائر الموارد الذى

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٢٨: من أبواب الذبح، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٤٧

.....

يقال انه حكم على القاعدة من باب انه إحسان يصل ثوابه الى صاحب المال فهو يرضى به قطعا لأنه أقرب طرق اىصال المال إليه. و ليس فى الرواية تعرض للاجزاء عن صاحب الهدى بل هى تكفلت الأمر بالذبح لا أكثر، و ما الأثر من الحكم بالاجزاء؟ بعد فرض عدم علم صاحب المال بذلك كما هو المفروض، إذ الغرض اليأس عادة عن العثور على صاحب المال. و بالجملة، الرواية أجنبية عما نحن فيه، إذ هى تتكفل حكم الواجد لا الفاقد، فلا تعرض لها للاجزاء فلا معنى لأخذ التعريف شرطا فى الاجزاء و لا مستحبا فى هذا المقام. فالتفت و تدبر.

و عليه، فالدليل على الاجزاء ينحصر برواية منصور بن حازم.

ثم ان هناك من النصوص ما يقتضى اجزاء الهدى بمجرد سرقة أو هلاكه، كرواية معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى أضحية فماتت أو سرقت قبل أن يذبحها؟ قال: «لا بأس و ان ابدلها فهو أفضل، و ان لم يشتر فليس عليه شيء «(١)»، و بمضمونها روايات اخرى ضعيفة السند.

و الظاهر انه لا خصوصية للسرقة و الموت و انما الموضوع هو ذهابه من اليد سواء كان بهما أم بضياع، كما ورد التصريح به فى بعض النصوص «(٢)».

و لا يخفى ان ظاهر هذه النصوص ينافى رواية منصور بن حازم، إذ لا معنى للتفصيل فيها في الاجزاء بين الذبح بمنى و بمكة بعد ان كانت مجزئة بضياعها كما هو ظاهر هذه الطائفة.
و لكن يمكن الجمع بان موضوع هذه الطائفة هو فوات العين بنحو لا يمكن

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٣٠: من ابواب الذبح، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٤٨

و لا يجوز اخراج شىء مما يذبحه عن منى (٣٥٩).

تحصيله، كالموت و السرقة. و موضوع رواية منصور العثور على واجد العين و تمكنه من أخذ بدلها، و الحكم بالاجزاء فى الصورة الاولى لا يلزم الحكم فى الاجزاء فى الصورة الثانية.

و عليه، فلا تنافى بين التفصيل فى الاجزاء فيها و اطلاق الحكم بالاجزاء فى الصورة الاولى. فالتفت.

ثم إنه قيد الحكم بالاجزاء بما اذا نواه عن صاحبه، مع أن رواية منصور مطلقه من هذه الجهة. و لعله لاجل ظهورها فى صورة النية عن صاحبه لانه المتعارف، أو لانه الجائر فى حق الناحر، إذ ذبحه عن غير صاحبه لا يجوز له. كما هو ظاهر رواية ابن مسلم، أو لأجل عدم كونها فى مقام البيان من هذه الجهة و القدر المتيقن هو صورة نية الذبح عن صاحب الهدى.

(٣٥٩) فى «المدارك (١)»: هذا مذهب الأصحاب لا أعلم فيه مخالفا.

و لكن الذى يستفاد من النصوص هو عدم جواز اخراج اللحم من الهدى.

لرواية معاوية بن عمار، قال: قال ابو عبد الله عليه السلام: «لا تخرجن شيئا من لحم الهدى (٢)».

و المناقشة: فى دلالتها بانه لم يبين فيها ما يخرج عنه فعل المقصود به الحرم.

تندفع: بان الظاهر من الاطلاق مع فرض ان للذبح مكانا مخصوصا و هو

(١)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٨: ص ٢٥، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤٢: من ابواب الذبح، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٤٩

.....

منى، هو النهى عن الاخراج عن منى.

و أما إخراج غير اللحم، فلا مانع من إخرجه لعدم الدليل على حرمة، بل رواية على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن جلود الأضاحى هل يصلح لمن ضحى بها أن يجعلها جرابا؟ قال: لا يصلح ان يجعلها جرابا الا ان يتصدق بثمنها (١)».

و رواية معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الاهاب فقال:

«تصدق به أو تجعله مصلى تنتفع به فى البيت و لا تعطه الجزارين ... (٢)».

و رواية اسحاق بن عمار، عن أبى ابراهيم عليه السلام، قال: «سألته عن الهدى أى يخرج شىء منه عن الحرم؟ فقال: بالجلد و السنم و الشىء ينتفع به ... (٣)».

تدل على جواز اخراجه.

و هكذا يجوز اخراج اللحم من غير الهدى، لرواية محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن اخراج لحوم الاضاحى من منى، فقال: كنا نقول لا يخرج منها بشيء لحاجة الناس إليه فأما اليوم فقد كثر الناس فلا بأس باخراجه «٤»». و هى مطلقة تشمل الهدى و غيره و لكن خرج الهدى برواية معاوية المتقدمة الأولى. هذا لو لم نقل بان ظاهر لفظ الأضحى غير الهدى. فلاحظ.

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤٣: من ابواب الذبح، ح ٤.

(٢) - المصدر، ح ٥.

(٣) - المصدر، ح ٦.

(٤) - المصدر، ح ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٥٠
و يجب ذبحه يوم النحر (٣٦٠)، مقدا على الحلق، فلو أخره أثم و أجزأ.

(٣٦٠) فى «المدارك (١)» أنه قول علمائنا و اكثر العامة.

و يستدل عليه بوجوه:

الأول: الاجماع. و نوقش بانه ان اريد به الاجماع على ذلك فى قبال تقديمه على يوم النحر، فمسلم.

و ان اريد به فى مقابل تأخيره عنه، فهو ممنوع لتصريح بعض «٢» بجواز التأخير. و ظاهر آخرين ذلك - راجع «الجواهر (٣)» -.

و الثانى: التأسى، فان النبى صلى الله عليه و آله نحر فى يوم النحر بضميمة قوله صلى الله عليه و آله: «خذوا عنى مناسككم».

وفيه: مضافا الى ما يشير إليه فى «الجواهر» - من ان الذبح او النحر لا بد له من زمان يقع فيه و لم يثبت ان النحر فى هذا اليوم باعتبار

انه منسك، بل يمكن ان يكون من باب المسارعة الى الواجب الموسع - ان النبى صلى الله عليه و آله كان قارنا فى حجه، مع احتمال

أن يكون حكما مختصا بالقارن لا ينفعا فيما نحن فيه، بل يظهر ذلك من بعض النصوص الآتية.

الثالث: تسمية اليوم بيوم النحر، و عدم دلالة على الوجوب واضح.

(١) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٨: ص ٢٧، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢) - و هو الشيخ و ابن ادريس و ابن زهرة (النهاية)، ص ٢٥٦؛ سرائر، ج ١: ص ٥٩٥؛ غنية النزوع، ص (١٩١).

(٣) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ١٣٣، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٥١

.....

و عليه، فالأصل البراءة من الخصوصية. هذا مع وجود النص الدال على جواز التضحية فى غير اليوم العاشر الشامل بإطلاقه الهدى

الواجب، ك:

رواية على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الأضحى كم هو بمنى؟ فقال: أربعة أيام، و سألته عن

الأضحى فى غير منى، فقال:

ثلاثة أيام ... «١».

و نحوها رواية عمار الساباطى «٢».

و رواية منصور بن حازم «٣»، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعتة يقول: النحر بمنى ثلاثة أيام فمن أراد الصوم لم يصم حتى تمضى الثلاثة أيام و النحر بالامصار يوم فمن أراد ان يصوم صام من الغد» و هى ظاهرة فى كون موضوعها «٤» هدى المتمتع للتعرض فيها للصوم الذى هو بدل عن هدى المتمتع، و ان نوقش فى دلالتها على المدعى بأنه حكم خاص لمن لم يجد الهدى و انه يجب عليه الانتظار هذا الوقت.

و فى مضمونها من ان النحر بمنى ثلاثة أيام رواية محمد بن مسلم «٥» و رواية كليب الاسدى «٦».

و على كل، فهذه النصوص تتكفل امتداد وقت الذبح بمنى ثلاثة أيام أو

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٦: من ابواب الذبح، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٢.

(٣)- المصدر، ح ٥.

(٤)- تمكن المناقشة فيها من هذه الجهة، بان المراد بالصوم ليس الصوم بدل الهدى بل مطلق الصوم بقريته الذيل، فهى تتكفل تحريم الصوم أيام التشريق بمنى دون الامصار.

(٥)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٦: من ابواب الذبح، ح ٧.

(٦)- المصدر، ح ٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٥٢

.....

أربعة و هو ينافى وجوب الذبح يوم النحر. و يؤيد ما ذكرنا انه ليس لهذا الحكم عين و لا أثر فى النصوص.

كما أن عدم الوجوب ظاهر رواية ابراهيم الكرخى، عن أبي عبد الله عليه السلام: فى رجل قدم بهديه فى العشر، فقال: «ان كان هديا واجبا فلا ينحره إلا بمنى، و ان كان ليس بواجب فينحره بمكة ان شاء. و ان كان قد اشعره أو قلده فلا ينحره الا يوم الأضحى «١»، فان تعرضه لزوم النحر يوم الأضحى لهدى القران بالخصوص مع أن الموضوع فى السابق هو الهدى الواجب مطلقا، ظاهر فى عدم لزومه فى هدى المتمتع. و انما هو من مختصات هدى القران.

و مما يدل على لزوم ذبح هدى القران يوم النحر من دون تعرض لغيره من انواع الهدى. رواية مسمع، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا دخل بهديه فى العشر فان كان أشعره و قلده فلا ينحر إلا يوم النحر بمنى ... «٢»».

نعم، لو ثبت وجوب الحلق يوم النحر كان ذلك دليلا على وجوب الذبح فيه لقيام الدليل على لزوم تأخير الحلق عن الذبح كما سيأتى إن شاء الله، و لكن لم يثبت ذلك.

ثم إنك عرفت اختلاف النصوص فى تحديد وقت الذبح بين الأربعة الأيام و الثلاثة. و عليه، نقول: ان مفاد النصوص:

تارة: يكون هو مجرد تحديد الوقت، فيتحقق التعارض بينهما لأن إحداهما مضمونها ان الحد هو آخر الثلاثة و الاخرى مضمونها انه آخر الاربعة، و هما متنافيان، فيرجع فيهما الى قواعد المعارضه. نعم، هما بالنسبة الى نفي الثالث و هو

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤: من ابواب الذبح، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٥٣

و كذا لو ذبحه فى بقية ذى الحجة جاز (٣٦١).

جواز الذبح بعد الأربعة متفقان، إما بالدلالة الالتزامية على رأى الشيخ «١»- أو باحدهما- على رأى الآخوند «٢»- كما يحقق فى محله. و اخرى: مفادها الحكم المحدد يعنى تتضمن كل من الطائفتين بيان جواز الذبح فى هذه الأيام و أنها ثلاثة أو أربعة، فبالنسبة الى ذات الثلاثة أيام لا- تعارض بينهما و انما التعارض يقع بينهما فى اليوم الرابع، فان احدهما تجوزه و الاخرى تمنعه. و لكن منعها ليس بالإطلاق كى يتقيد بالاخرى، بل بنفس عنوان الثلاثة، فيكون جواز الذبح فى اليوم الرابع منافيا للعنوان فالتعارض بين النصين، فاذا تساقتا تعين القول بجواز الذبح فى ثلاثة أيام لا اكثر، اذ لا تعارض بينهما بالنسبة الى الثلاثة. فالتفت.

(٣٤١) هل المراد بالجواز، الجواز التكليفى أم الوضعى؟ وقع الكلام فى ذلك و إرادة الجواز التكليفى تنافى و جوب الذبح يوم النحر الذى مرّ منه قدس سرّه.

و على كل، فالذى تقتضيه النصوص المتقدمة أن وقت النحر أربعة أيام أو ثلاثة، فلا يجوز تأخيره عنها، و لم يدل دليل على جواز التأخير إلا فى بعض موارد الضرورة كصورة عدم وجدان الهدى و وجدان ثمنه، كما سيأتى البحث فيه إن شاء الله تعالى.

(١)- الانصارى، المحقق الشيخ مرتضى: فرائد الاصول، ص ٤٣٩، الطبعة الاولى.

(٢)- الخراسانى، المحقق محمد كاظم: كفاية الاصول، ص ٤٣٩، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٥٤

[الثانى: فى صفاته]

الثانى: فى صفاته و الواجب ثلاثة،

الأول: الجنس، و يجب ان يكون من النعم (٣٤٢): الابل، أو البقر، أو الغنم.

الثانى: السن. فلا يجزى من الابل الا الثنى (٣٤٣)، و هو الذى له خمس و دخل فى السادسة. و من البقر و المعز، ماله سنة و دخل فى الثانية، و يجزى من الضأن الجذع لسنته.

(٣٤٢) هذا مما لا خلاف فيه بين العلماء- كما فى «المدارك» «١»- و يدلّ عليه رواية زرارة بن أعين، عن أبى جعفر عليه السلام فى المتمتع، قال: «و عليه الهدى. قلت:

و ما الهدى؟ فقال: أفضله بدنه و أوسطه بقرة و آخره شاة «٢»، و السيرة القطعية على عدم تعدى النعم فى الذبح و ظهور مفرغيته فى الاذهان و الروايات.

نعم، ورد جواز التضحية بالجاموس «٣».

(٣٤٣) ما ذكره فى المتن من اعتبار الثنى فى الهدى إلا الضأن فيجوز فيه الجذع هو مذهب الأصحاب- كما فى «المدارك» «٤»-.

و نقل عن بعض لزوم الثنى مطلقا، و عن آخرين اجزاء الجذع مطلقا إلا

(١)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٨: ص ٢٨، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ١٠: من ابواب الذبح، ح ٥.

(٣)- المصدر/ باب ١٥: من ابواب الذبح، ح ١.

(٤)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٨: ص ٢٨، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٥٥

.....

المعز. و بما في المتن ورد النص، ك:

رواية العيص بن القاسم، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن علي عليه السلام: «انه كان يقول: الثنية من الإبل و الثنية من البقر و الثنية من المعز و الجذعة من الضأن» (١).

و رواية ابن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «يجزى من الضأن الجذع و لا يجزى من المعز إلا الثني» (٢).

و رواية حماد بن عثمان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: أدنى ما يجزى من اسنان الغنم في الهدى. فقال: «الجدع من الضأن. قلت: فالمعز؟ قال: لا يجوز الجذع من المعز. قلت: و لم؟ قال: لأن الجذع من الضأن يلحق و الجذع من المعز لا يلحق» (٣).

و هذا واضح لا اشكال فيه، انما الاشكال في المقصود بالثني و الجذع. أما في الإبل، فقيل: انه ما دخل في السادسة، و هو غير مخالف فيه.

انما الاختلاف في معنى ثني البقر و المعز، فهل هو ما دخل في الثانية أو الثالثة؟ و الأول هو المشهور بين الفقهاء «٤» و الثاني هو المشهور بين اللغويين «٥».

كما وقع الاختلاف في معنى الجذع، فهل هو ما كمل له ستة أشهر، أو سبعة، أو ثمانية، أو سنة، و على الأخير لا يختلف عن ثني المعز على تفسير الفقهاء. و هو ينافي ما يظهر من رواية حماد من وجود الاختلاف بينهما في السن.

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/١١ باب ١١: من ابواب الذبح، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٢.

(٣)- المصدر، ح ٤.

(٤)- العامل، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٨: ص ٢٨، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٥)- الفيروز آبادي، مجد الدين: القاموس المحيط، ص ١٦٢٧، ط بيروت.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٥٦

الثالث: أن يكون تاما (٣٦٤).

و على هذا، فالحكم مشكل، إذ ليس لدينا ما يرجح أحد المعاني على الآخر، فتكون النصوص مجملة من هذه الجهة و المرجع هو الأصل العملي.

و تحقيقه: انه و ان كان عنوان الثني أو الجذع اسم للحيوان بلحاظ بلوغه سنًا خاصا فالاصل يقضى الاكتفاء بالأول، و ذلك للعلم بوجود الهدى البالغ حدا من الزمان و هو سنة مثلا، أما انه هل يعتبر فيه خصوصية اخرى و هي إكمال سنة اخرى أو لا؟ و الأصل البراءة من هذه الخصوصية.

و بعبارة اخرى: انه بأدلة التحديد نعلم بالتضييق في متعلق الحكم من حيث الزمان بالمقدار الأقل كسنه- مثلا- و عدم اجزاء ما دونه، اما التضييق زائدا على ذلك فهو مجهول فينفي بالبراءة.

و أما ان كان اسما بلحاظ حالة خاصة واقعية من حالاته و خصوصية من خصوصياته المتبدلة، فدار أمرها بين خصوصيتين متباينتين- كما هو الظاهر- فالأصل يقضى بعدم الاكتفاء إلا بالأكثر للشك عند تحقق السنة في تحقق تلك الخصوصية الواقعية المستلزمة للتسمية، و مقتضى الاستصحاب عدم تحققها.

(٣٦٤) في «المدارك» (١): «هذا الحكم مجمع عليه بين العلماء».

وقد ورد بذلك روايتان (٢) «نويتان لكنهما ضعيفتا السند، فالمهم في مدرك

(١) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٨: ص ٣٠، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٢١: من ابواب الذبح، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٥٧

فلا يجزى العوراء، ولا العرجاء البين عرجها (٣٦٥)، ولا التي انكسر قرنهما الداخلة (٣٦٦).

هذا الحكم هو رواية على بن جعفر (١) انه سأل أخاه موسى بن جعفر عليهما السلام عن الرجل يشتري الأضحى عوراء فلا يعلم إلا بعد شرائها هل تجزى عنه؟ قال:

«نعم، إلا ان يكون هديا واجبا، فانه لا يجوز ان يكون ناقصا». فإن إطلاق قوله:

«لا- يجوز ان يكون ناقصا» يدل على اعتبار التمامية في الهدى الواجب. والمراد به هو النقصان العرفى وهو نقصان ظاهر الحيوان بحيث يعد عند العرف ناقصا، فلا يشمل المرض او النقص الداخلى الذى لا يضر بمظهر الحيوان جزء و صفه، و عليه فيكون العور مانعا مطلقا سواء كان بانخساف العين أم بيباض فيها لانه نقص مطلقا.

و بالجمله، كل ما يعد ناقصا بنظر العرف لا يكون مجزيا.

(٣٦٥) لان العرج نقص و لا فرق بين البين المفسر بالمتفاحش و غيره لانه نقص مطلقا. نعم، ورد التقييد بالبين فى احد النبويين و لكن عرفت ضعف سنده.

(٣٦٦) دون الخارج لانه يعدّ من الزوائد نظير الظفر الطويل فلا- يكون عدمه نقصا، هذا مع ورود النص فيه بالخصوص و هو رواية جميل، عن أبى عبد الله عليه السلام:

«فى الأضحى يكسر قرنهما، قال: ان كان القرن الداخلى صحيحا فهو يجزى (٢)».

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٢١: من ابواب الذبح، ح ١.

(٢) - المصدر/ باب ٢٢: من أبواب الذبح، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٥٨

ولا المقطوعة الاذن (٣٦٧). و لا الخصى من الفحول (٣٦٨). و لا المهزولة، و هى التى ليس على كليتها شحم (٣٦٩).

(٣٦٧) لأنه نقص عرفا، فتشمله رواية على بن جعفر. هذا مع رواية محمد بن ابى نصر، باسناد له عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سئل عن الاضحى اذا كانت الاذن مشقوقة او مثقوبة بسمه، فقال: ما لم يكن منها مقطوعا فلا بأس (١)».

و أما مشقوقة الاذن، فمقتضى رواية البرنطى اجزائها، لكن رواية الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الضحية تكون الاذن مشقوقة، فقال: «ان كان شقها و سما فلا بأس، و إن كان شقا فلا يصلح (٢)» ظاهرة فى تقييد المشقوق المجزى بما كان لأجل الوسم، و لكن الانصاف ان ظهور «لا يصلح» فى التحريم غير مسلم.

(٣٦٨) و هو المسلول الخصى- كما فى «المدارك» (٣)- و يدل على عدم اجزائه مضافا الى رواية على بن جعفر لانه نقص، رواية عبد الرحمن بن الحجاج، قال:

«سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يشتري الهدى فلما ذبحه اذا هو خصى محبوب و لم يكن يعلم ان الخصى لا يجزى فى الهدى هل يجزيه أم يعيده؟ قال: لا يجزيه الا ان يكون لا قوة به عليه «(٤)».

(٣٦٩) لرواية الحلبي، عن ابي عبد الله عليه السلام، قال: «اذا اشترى الرجل البدنة

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٢٣: من ابواب الذبح، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٢.

(٣)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٨: ص ٣٣، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٤)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ١٢: من ابواب الذبح، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٥٩

و لو اشتراها على أنها مهزولة فخرجت كذلك لم تجزه (٣٧٠).

مهزولة فوجدها سمينه فقد اجزأت عنه و ان اشتراها مهزولة فانها لا تجزى عنه «(١)».

و أما المراد بالمهزولة، فقد فسرت- كما فى المتن- بانها التى ليس على كليتها شحم. و هو وارد فى رواية الفضل «(٢)» لكنها مضمرة و ضعيفة السند، و ادعى عمل المشهور بها و هو غير جابر بنظرنا.

اذن، فالمرجع فى تحديد الهزال هو العرف، و لعله هو ان تكون الشاة دون الحد المتوسط المتعارف من الشكل.

و عليه، فيكون الهزال نقصا مشمولاً للرواية العامة.

(٣٧٠) ما فى المتن مضمون رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام- فى حديث- قال: «و ان اشترى اضحية و هو ينوى أنها سمينه فخرجت مهزولة اجزأت عنه، و ان نواها مهزولة فخرجت سمينه اجزأت عنه، و ان نواها مهزولة فخرجت مهزولة لم يجز عنه «(٣)» و نحوها رواية منصور «(٤)» و موضوعها الهدى.

و قد استظهر بعض الفقهاء «(٥)» ان المراد من الوجدان هو الوجدان بعد الذبح و أنه حكم على خلاف القاعدة.

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ١٦ من أبواب الذبح، ح ٥.

(٢)- المصدر، ح ٣.

(٣)- المصدر، ح ١.

(٤)- المصدر، ح ٢.

(٥)- هو صاحب المدارك رحمه الله (- مدارك الاحكام، ج ٨: ص ٣٥).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٦٠

و لو خرجت سمينه اجزأت، و كذا لو اشتراها على أنها سمينه فخرجت مهزولة. و لو اشتراها على أنها تامة فبانت ناقصة لم يجزه (٣٧١).

لكن يبعد ذلك ان ذبح السمينه بما هى مهزولة لا يمكن ان يقصد به القرية إلا بنحو التشريع المحرم لعدم مشروعيتها فى نفسه. فكيف يتحقق به الاجزاء مع اعتبار قصد القرية فيه؟

و الذى نراه ان المقصود من الوجدان هو الوجدان بعد الشراء و قبل الذبح، اذ هو ظاهر الرواية، فيكون حكماً على طبق القاعدة بالنسبة الى ما اذا نواها مهزولة فبانت سمينه و على خلافها بالنسبة الى ما اذا نواها سمينه فبانت مهزولة.

يبقى شيء وهو: انه لو كان المراد هو الوجدان قبل الذبح فلا يحتاج ذلك بالنسبة الى أولى الصورتين الى بيان لوضوح الاجزاء. والجواب: أنه يمكن ان يكون منشؤه أحد وجهين: أحدهما: هو تخيل لزوم قصد السمينه حال الشراء و المعامله و في مقام دفع المال لكي لا تحصل له حالة البخل عن ذلك، فالبيان لدفع هذا الخيال و ان المعتبر هو السمن حال الذبح. و الآخر: هو تخيل بطلان المعامله فلا تجزى لعدم كونها مملوكه له. فكان البيان لدفع هذا التخيل و ان الشاء ملك فتجزى. فتدبر.

(٣٧١) هذا الحكم هو مقتضى اعتبار عدم النقصان الذى هو مفاد رواية على بن جعفر المتقدمه، إلا أن فى المقام روايه تدلّ على التفصيل بين نقد الثمن و عدمه

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٦١

و المستحب أن تكون سمينه، تنظر فى سواد و تبرك فى سواد و بالاجزاء فى الأول دون الثانى و هى روايه الحلبي، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «من اشترى هديا و لم يعلم ان به عيبا حتى نقد ثمنه ثم علم فقد تم «١»». و أصرح منها فى التفصيل روايه معاويه بن عمار، عن أبى عبد الله عليه السلام فى رجل يشتري هديا فكان به عيب عور أو غيره. فقال: «إن كان نقد ثمنه فقد أجزأ عنه و ان لم يكن نقد ثمنه رده و اشترى غيره «٢»».

و لكن رواها الشيخ رحمه الله «٣» بحذف: «فقد أجزأ عنه و ان لم يكن نقد ثمنه» فتكون معارضة لروايه الحلبي. و حملها فى «التهديب» على صورة ما اذا علم العيب قبل نقد الثمن ثم نقد الثمن بعد ذلك.

و الذى يهون الخطب ما قيل من عدم العمل بروايه الحلبي من قبل الاكثر حتى الشيخ رحمه الله فى باقى كتبه مما يوجب الاطمئنان بسقوطها عن الحجية و لا تصل النوبه الى الجمع و حلّ التعارض.

و إن كان الأصل و الاعتبار يساعد على كون روايه معاويه بالنحو الأول لا بروايه الشيخ لعدم انتظام المعنى فى نفسه على روايه الشيخ رحمه الله، فتأمل تعرف.

و لو سلمنا حجيه الروايه، فحمل روايه معاويه- على روايه الشيخ رحمه الله- على الاستحباب حسن، كما فى «الاستبصار».

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٢٤: من أبواب الذبح، ح ٣.

(٢)- المصدر، ح ١.

(٣)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: الاستبصار، ج ٢: ص ٢٦٩/ باب ١٨٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٦٢

تمشى فى مثله (٣٧٢)، أى يكون لها ظلّ تمشى فيه. و قيل: أن يكون هذه المواضع منها سودا، و أن تكون مما عرّف به (٣٧٣).

(٣٧٢) ل:

روايه عبد الله بن سنان، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «كان رسول الله صلى الله عليه و آله يضحى بكبش أقرن فحل ينظر فى سواد و يمشى فى سواد «١»».

و روايه معاويه بن عمار- فى حديث- قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: اشتر فحلا سميئا للمتعة ... «٢» و غيرهما.

و قد وقع الكلام فى تفسير: «تنظر فى سواد و يمشى فى سواد و تبرك فى سواد» و المنقول فيه معان ثلاثه:

الأول: ان يكون لها ظلّ كبير تمشى فيه و تنظر فيه و تبرك فيه كناية عن كثرة السمنه.

الثاني: ان تكون هذه المواضع منها سوداء.

الثالث: ان تكون حياتها دائما في الزرع. كناية عن كثرة السمنة - أيضا.

و الأمر سهل بعد كونه مستحبا.

(٣٧٣) لرواية البزنطي: «... قال: لا يضحى إلا بما قد عرف به (٣)».

و نحوها رواية ابي بصير (٤) المحمولتين على الاستحباب، لرواية سعيد بن

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ١٣: من ابواب الذبح، ح ١.

(٢) - المصدر / باب ١٢: من ابواب الذبح، ح ٧.

(٣) - المصدر / باب ١٧: من ابواب الذبح، ح ١.

(٤) - المصدر، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٦٣

و أفضل الهدى من البدن (٣٧٤)، و البقر الاناث. و من الضأن و المعز الذكران، و أن ينحر الايل قائمة (٣٧٥)، قد ربطت بين الخف و

الركبة، و يطعنهما من الجانب الأيمن، و أن يدعو الله تعالى عند الذبح (٣٧٦).

يسار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اشترى شاة لم يعرّف بها، قال: «لا بأس بها عرّف أم لم يعرّف (١)».

وقيل: انه يكتفى بقول البائع في ذلك، لرواية سعيد بن يسار، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنا نشترى الغنم بمنى و لسنا ندرى

عرّف بها أم لا؟ فقال: إنهم لا يكذبون لا عليك ضح بها (٢)».

(٣٧٤) يدل عليه رواية معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أفضل البدن ذوات الارحام من الإبل و البقر و قد تجزى

الذكورة من البدن و الضحايا من الغنم الفحولة (٣)». و غيرها.

(٣٧٥) لرواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز و جل: و فَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ، قال: «ذلك حين

تصف للنحر يربط يديها ما بين الخف الى الركبة. و وجوب جنوبها اذا وقعت على الارض (٤)». و غيرها.

(٣٧٦) لرواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «اذا اشتريت هديك

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ١٧: من ابواب الذبح، ح ٤.

(٢) - المصدر، ح ٣.

(٣) - المصدر / باب ٩: من ابواب الذبح، ح ١.

(٤) - المصدر / باب ٣٥: من ابواب الذبح، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٦٤

و يترك يده مع يد الذابح. و أفضل منه أن يتولى الذبح بنفسه إذا أحسن.

و يستحب أن يقسمه أثلاثا، يأكل ثلثه، و يتصدق بثلثه، و يهدى ثلثه، و قيل: يجب الأكل منه، و هو الاظهر (٣٧٧)، و يكره: التضحية

بالجاموس، و بالثور، و بالمجوء.

فاستقبل به القبلة و انحره او اذبحه و قل: وجهت وجهي للذي فطر ... (١)»، و مثلها رواية ابن أبي عمير و ظاهر الأمر فيهما للوجوب لو

لا عدم القول به. فالتفت.

(٣٧٧) اختلفت كلمات الاصحاب قدس سره في هذه المسألة و تحقيق الكلام في هذه المسألة يكون بالكلام في جهات:

الأولى: في ثبوت التقسيم الثلاثي المذكور في المتن.

الثانية: في وجوب الأكل و التصدق.

الثالثة: انه على تقدير وجوب التصدق، فلو أتلفه فهل يثبت في حقه الضمان أو لا؟.

الرابعة: في مصرف الصدقة.

أما الجهة الاولى:

فتحقيقها انه لم يرد ذكر للتقسيم المزبور في النصوص و ليس له عين و لا أثر إلا في روايتين:

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٣٧: من ابواب الذبح، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٦٥

.....

إحداهما: تتضمن أصل التقسيم من دون تعرض للثالث و هي ما رواه الصدوق عن علي عليه السلام في خطبة له في الأضحى، قال: «و

إذا ضحيتم فكلوا و أطمعوا و اهدوا و احمداوا الله على ما رزقكم من بهيمة الانعام» (١).

و الثانية: رواية العرقوفى، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «سقت في العمرة بدنة فأين انحرها؟ قال: بمكة، قلت: أى شىء اعطى

منها؟ قال: كل ثلثا و اهد ثلثا و تصدق بثلث» (٢).

و لكن الاولى موضوعها الاضحى و الثانية موضوعها هدى العمرة، فلا تصلحان لرفع اليد عن ظهور الآية الكريمة في عدم التثليث و

الروايات المطلقة. و لو سلم ان ظاهرهما البدوى كان ما يعم الهدى، فلا بد من تخصيصه بالاضحية او غير ذلك لظهور انها ليست

واردة في مقام بيان حكم تعبدى لم يبين في القرآن، كما أنها ليست في مقام تفسير الآية تعبداء، فتحمل على غير مورد الآية لعدم

تعرض للتقسيم المذكور في الآية.

و جملة القول: لا دليل على التقسيم المذكور، فالمرجع هو الآية الكريمة و هي تتضمن الأمر بالأكل و اطعام البائس الفقير او القانع و

المعتر.

و عليه، فيقع الكلام في وجوب الأكل - و هو الجهة الثانية:

من الكلام - فنقول: انه قد يدعى وجوبه كما في المتن باعتبار الأمر به في الآية و هو ظاهر في الوجوب.

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤٠: من ابواب الذبح، ح ٢٣.

(٢)- المصدر، ح ١٨.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٦٦

.....

و تندفع هذه الدعوى: بان الأمر هاهنا في مقام توهم الحظر، إذ كان الهدى محرّما في الجاهلية على الحاج - كما حكى عن «الكشاف

» (١) - فلا - ظهور له في الوجوب بل في الترخيص نظير: إِذْ إِحْلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا. و لو لم نقل بانه في مقام توهم الحظر فهو غير ظاهر في

الوجوب - أيضا - باعتبار ان الهدى يلحظ فيه انه للفقراء، فقد تأبى النفوس المستعلية عن الاقدام على الأكل منه تعففا عن مشاركة

الفقراء، و الأمر في مثل هذا المقام لا ظهور له في الوجوب بل هو ظاهر في عدم المنع عن مشاركة الفقراء في ما كلهم.

و بالجمله، لا ظهور للأمر بالأكل في الآية الكريمة في وجوبه و يؤيده ما ورد في بعض النصوص «٢» من حكاية للأكل عن النبي صلى الله عليه و آله من دون تعرض الى ان المسلمين تابعوه على ذلك مما يظهر انه لم يكن بواجب. و أما اطعام البائس الفقير، فهو واجب لظهور الأمر به في الوجوب بل ظهور كون الهدى هدياً لله في سبيله في ذلك، و ليس المراد بالاطعام الطبخ لهم بل يكفى اعطاؤهم اللحم و هم يطبخونه و يأكلونه أو يتصرفون به كيفما يشاءون. و أما الجهة الثالثة:

فالضمان و عدمه يدوران مدار تحقيق ان الهدى بذبحه يتعين للفقراء بحيث يكون ما لهم، أو انه يملكه الذابح و لكن يجب عليه تكليفاً صرفه على الفقراء؟

فعلى الأول يضمن باتلافه دون الثاني، و الاستفادة من النصوص الكثيرة في

(١)- الزمخشري، محمود بن عمر: الكشاف، ج ٣: ص ١٥٣ / سورة الحج، الآية ٢٨.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٨ / باب ٢: من ابواب الذبح، ح ٤.

أيضاً نفس المصدر، ج ١٠ / باب ٤٠: من ابواب الذبح، ح ٢- ١١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٦٧

[الثالث: في البذل]

الثالث: في البذل من فقد الهدى و وجد ثمنه، قيل: يخلفه عند من يشتريه طول ذى الحجة، و قيل: ينتقل فرضه إلى الصوم، و هو الأشبه (٣٧٨).

الابواب المتشعبة هو الأول.

و عليه، فيثبت الضمان مع الاتلاف.

و أما الجهة الرابعة:

فالظاهر ان مصرف الهدى هو الفقير بقول مطلق لظهور ذكر القانع و المعتر في آية و ذكر البائس الفقير في اخرى في ان الموضوع هو الجامع و هؤلاء مصاديقه. و قد ورد في الروايات تفسير القانع و المعتر، فراجع «١».

(٣٧٨) ذهب المشهور الى القول الأول. و حكى عن ابن ادريس «٢» انه ذهب الى لزوم الصوم و وافقه المصنف في المتن. و البحث

في المسألة تارة: بلحاظ القاعدة- اعنى: الحكم الذى تتكفله الآية الكريمة-. و اخرى: بلحاظ الدليل الخاص.

أما القاعدة: فقد يتخيل ان الوجدان أعم من وجدان العين و وجدان ثمنها، إذ ليس المراد ملكية العين. و إلا لزم صدق عدم الوجدان إذا كانت العين موجودة قبل ان يشتريها اذا كان لديه ثمنها.

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤٠: من ابواب الذبح، ح ١.

(٢)- ابن ادريس الحلبي، أبي جعفر محمد: السرائر، ج ١: صص ٥٩٢- ٥٩١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٦٨

.....

و فيه: أن المراد من الوجدان هو التمكن العرفي من تحصيل الهدى في ظرف الذبح- و هو الثلاثة أيام أو الأربعة على ما تقدم- و هو

يصدق مع ملكية العين أو وجدان ثمنها مع وجود العين و تمكنه من شرائها، أما وجدانه ثمن العين و عدم وجودها في هذه الأيام فلا يصدق انه واجد للهدى و متمكن منه عرفا.

وعليه، فما نحن فيه موضوع لوجوب الصوم بمقتضى الآية الشريفة.

و أما الدليل الخاص: فقد وردت روايتان تدلان على ما ذهب إليه المشهور.

احدهما: رواية حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام في تمتع يجد الثمن و لا يجد الغنم، قال: «يخلف الثمن عند بعض أهل مكة و يأمر من يشتري له و يذبح عنه و هو يجزى عنه فان مضى ذو الحجة أخر ذلك الى قابل من ذى الحجة (١)».

والاخرى: رواية البنزطي، عن النضر بن قرواش، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج فوجب عليه النسك فطلبه فلم يجده و هو مؤسر حسن الحال و هو يضعف عن الصيام فما ينبغي له أن يصنع؟

قال: يدفع ثمن النسك الى من يذبحه بمكة ان كان يريد المضى الى أهله و ليذبح عنه في ذى الحجة. فقلت: فانه دفعه الى من يذبح عنه فلم يصب في ذى الحجة نسكا و أصابه بعد ذلك. قال: لا يذبح عنه إلا في ذى الحجة و لو أخره الى قابل (٢)».

ولكن في الرواية الثانية خدستان:

أحدهما: من جهة سندها لضعف النضر بن قرواش.

والاخرى: من جهة دلالتها، إذ فرض في موضوعها الضعف عن الصيام

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤٤: من ابواب الذبح، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٦٩

.....

فيصير من قبيل فاقد الطهورين.

و قد تقضى عن كلتا الخدشتين: بان المشهور عمل بها، فهو يجبر ضعف سندها، كما يكشف عن فهمهم عدم الخصوصية للضعف عن الصيام.

هذا، مع ان الرواية للبنزطي و هو من أصحاب الاجماع الذين أجمعت العصابة على تصحيح ما صح عنهم - كما عن الكشي (١) -.

و لكن كل ذلك لا ينفذ في رفع الأشكال، لعدم الجزم بعمل المشهور بها بعد وجود الرواية الاولى التامة السند، مع ان عملهم لا يجبر الضعف بنظرنا و لا يجدى في الغاء الخصوصية، إذ لا حجية لفهمهم ما لم يصل الى حد القطع.

و أما رواية البنزطي له: فلم يعلم ما المراد من تصحيح ما صح عنه، فلعل المراد - كما قيل (٢) - الاجماع على صحته و وثاقته لا صحة روايته و لو كان ينقل عن غير ثقة أو مجهول.

و بالجملة، ففي الرواية الاولى كفاية. و لكن قد يتوهم معارضتها برواية أبي بصير، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدى حتى اذا كان يوم النفر وجد ثمن شاء أن يذبح أو يصوم؟ قال: بل يصوم، فان أيام الذبح قد مضت (٣)»، و قد

حملت على ما اذا كان قد صام الثلاثة أيام، كما تشهد به بعض النصوص.

و لكنه لا داعى الى هذا التكلف، بل موضوعها يغير موضوع رواية حريز، فان موضوعها من لم يتمكن من الهدى في وقت الذبح، و وجد ثمنه بعد مضيتها.

(١) - الكشي.

(٢) - و هو السيد الخوئي في مقدمة رجاله (ج ١: ص ٧٤، الطبعة الأولى).

(٣) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤٤: من ابواب الذبح، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٧٠

و اذا فقدهما صام عشرة أيام (٣٧٩).

و أما رواية حريز، فموضوعها من كان واجدا لثمن الهدى في أيام الذبح، فلزوم الصوم في مورد رواية أبي بصير لا ينافي لزوم الاستنابة في الذبح في مورد رواية حريز، إذ هما موضوعان متغايران. فتدبر.

(٣٧٩) لِلآيَةِ الْكَرِيمَةِ: فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ.

و يتحقق عدم الوجدان بفقدان العين او الثمن و عدم تمكنه عرفا من الاستدانة أو بيع ما يزيد عن حاجته من دون حرج و عسر. و لو تمكن من بيع ما يزيد عن حاجته بثمن أقل من ثمن المثل. قيل «١»: يسقط عنه وجوب الهدى و يلزمه الصوم لأنه ضرر منفي بقاعدة نفى الضرر.

و قد ورد النص «٢» بلزوم ذلك في خصوص الوضوء، فلا يتعدى عنه الى غيره.

و لكن التحقيق: انه ان كان يبيعه بأقل من ثمن المثل مضرا بحاله و حرجا عليه سقط عنه الهدى و وجب عليه الصوم لصدق عدم الوجدان في حقه. و ان لم يكن مضرا بحاله لم يثبت في حقه الصوم، إذ قاعدة نفى الضرر انما تنفي - على تقدير تطبيقها - وجوب الهدى و لكنها لا تثبت وجوب الصوم، بل هو دائر مدار تحقق موضوعه، و موضوعه عدم الوجدان و هو غير صادق في الفرض.

(١) - الحلّي، الحسن بن يوسف: منتهى المطلب، ج ٢: ص ٧٣٧.

(٢) - وسائل الشيعة/ باب ٢٦: من ابواب التيمم، ح ٢ - ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٧١

ثلاثة في الحج متواليات [متتابعات، خ ل] يوما قبل التروية و يوم التروية و يوم عرفة (٣٨٠).

و حيث يعلم بلزوم شيء عليه يثبت عليه الهدى لا الصوم لعدم تحقق موضوعه.

و من هنا تعرف ان الحكم الوارد في باب الوضوء حكم على طبق القاعدة، إذ موضوع التيمم عدم وجدان الماء و هو غير صادق مع تمكنه من الشراء و لو بمال كثير إذا لم يستلزم اضراره بحاله.

(٣٨٠) المراد من كون الثلاثة في الحج أنها في ذى الحجة لا أثناء عمل الحج، كما يستفاد من النصوص المتعددة، كرواية رفاعه بن موسى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتمتع لا يجد الهدى قال: يصوم قبل التروية و يوم التروية و يوم عرفة. قلت: «فانه قدم

يوم التروية قال: يصوم ثلاثة أيام بعد التشريق قلت: لم يقم عليه جماله. قال: يصوم يوم الحصبه و بعده يومين قال: قلت: و ما الحصبه؟

قال: يوم نفره، قلت: يصوم و هو مسافر؟ قال: نعم أليس هو يوم عرفة مسافرا، إنا أهل بيت نقول ذلك لقول الله عز و جل: فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ

أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ يَقُولُ: فِي ذِي الْحِجَّةِ «١».

و أما اعتبار التوالي، فهو ظاهر بعض النصوص، ك:

رواية رفاعه المتقدمه، فانه ظاهر قوله: «يومين بعده».

و رواية العيص بن القاسم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن متمتع

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤٦: من ابواب الذبح، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٧٢

.....

يدخل يوم التروية وليس معه هدى، قال: فلا يصوم ذلك اليوم ولا يوم عرفة ويتسحر ليلة الحصبه فيصبح صائما وهو يوم النفر و يصوم يومين بعده «(١)»، فان ظاهر النهى عن صيام يومين قبل العيد لأجل انتفاء الموالاة.

و صريح اخرى، كرواية اسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تصوم الثلاثة الايام متفرقة» (٢)، و رواية عبد الرحمن بن الحجاج الآتية «(٣)».

و أما صوم هذه الثلاثة في اليوم السابع و الثامن و التاسع، فقد وردت به النصوص المتعددة، كرواية رفاعه المتقدمة.

و رواية عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سأله عباد البصرى عن متمتع لم يكن معه هدى قال: يصوم ثلاثة أيام قبل التروية بيوم و يوم التروية و يوم عرفة، قال: فان فاته صوم هذه الأيام فقال: لا يصوم يوم التروية و لا يوم عرفة و لكن يصوم ثلاثة أيام متتابعات بعد أيام التشريق «(٤)»، و غيرها.

و رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن متمتع لم يجد هديا، قال: يصوم ثلاثة أيام في الحج يوما قبل التروية و يوم التروية و يوم عرفة. قال: قلت: فان فاته ذلك. قال: يتسحر ليلة الحصبه و يصوم ذلك اليوم و يومين بعده، قلت: فان لم يقيم عليه جماله أ يصومها في الطريق؟ قال: ان شاء صامها في الطريق و إن شاء إذا رجع إلى أهله «(٥)».

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤٦: من ابواب الذبح، ح ٣.

(٢) - المصدر / باب ٥٢: من ابواب الذبح، ح ١.

(٣) - المصدر / باب ٥١: من ابواب الذبح، ح ٤.

(٤) - المصدر، ح ٤.

(٥) - المصدر / باب ٤٦: من ابواب الذبح، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٧٣

و لو لم يتفق اقتصر على التروية و عرفة، ثم صام الثالث بعد النفر (٣٨١).

و قد استشكل في ذلك: بانه لا معنى للبدل قبل تحقق الخطاب بالمبدل مع أن الآية ظاهرة في كون الموضوع عدم الوجدان عند إرادة الذبح.

وفيه: انه بعد ورود النصوص بجواز ذلك لا مجال لهذا الاشكال. و لا ينافى ما ورد في النصوص ما تتكفله الآية من ان الموضوع عدم الوجدان عند الذبح، إذ ذلك لا يلزم كون الصوم عند ذلك، و لا ظهور للنصوص في كون الموضوع هو عدم الوجدان في حال الصوم. بل عدم الوجدان في وقت الذبح موضوع للصوم قبل ذلك. فتدبر.

(٣٨١) هذا الحكم مشهور بين الاصحاب - كما في «المدارك» (١) - و هو غير تام بلحاظ اعتبار التوالى في الثلاثة الذى عرفت دلالة النصوص عليه.

و لكن استدل عليه بقيام الدليل الخاص على جواز الفصل بين اليومين و الثالث بالصيد و أيام التشريق و هو روايتان:

احدهما: رواية عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي عبد الله عليه السلام: «فيمن صام يوم التروية و يوم عرفة، قال: يجزيه أن يصوم يوما آخر «(٢)».

والاخرى: رواية يحيى الأزرق، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن رجل قدم يوم التروية متمتعا و ليس له هدى فصام يوم التروية و يوم عرفة، قال:

(١)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٨: ص ٥٠، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٥٢: من ابواب الذبح، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٧٤

.....

يصوم يوما آخر بعد أيام التشريق «١».

و لكن فى سندها ضعف ادعى جبره بعمل المشهور. و بذلك رفعت اليد عما ظاهره النهى عن صوم هذين اليومين قبل العيد، كروايتى العيص و عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمين فى التعليقة السابقة.

و لكن الإنصاف انهما غير دالتين على اجزاء الصوم إلا- فى مورد الجهل، لان ظاهر السؤال فيهما هو السؤال عن الصوم الواقع (المتحقق) فهو سؤال عن حكم الجاهل بالموضوع كمن لا- يعلم ان اليوم يوم تروية و تخيل انه اليوم السابع او الجاهل بالحكم. إذ العالم بالحكم لا يسأل.

و عليه، فهما لا تدلان على مشروعية الصوم للملتفت ابتداء. و لا تنافيان ظهور ما دل على النهى و التحريم، بل تدلان على انه لو وقع الصوم جهلا صحح و أجزأ. فالروايتان مضافا الى ضعف سندهما ضعيفتا الدلالة على المدعى. و عليه فما هما ظاهران فيه لم يأخذ به المشهور.

و بالجملة، ما هما ظاهران فيه لم ينجر بعمل المشهور و ما انجر بعمل المشهور ليس ظاهرهما. فتدبر.

ثم إنه لو جاز الفصل بالعيد. فهل يجوز الفصل بيوم عرفة نظرا الى ما دل على النهى عن الصوم فيه لكونه يوم دعاء؟ الظاهر العدم لاختصاص الدليل - على تقدير تماميته- بالفصل بالعيد. فلا يشمل الفصل بيوم عرفة، فيندرج تحت عموم اعتبار الموالاة.

ثم إنه هل يسوغ الفصل للمرض بحيث لا يجب عليه الاستئناف بعد زواله، أو لا يسوغ؟ قد يدعى تسويغه تمسكا بعموم: «هذا مما غلب الله عليه و ليس على

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٥٣: من ابواب الذبح، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٧٥

و لو فاته يوم التروية، أخره الى بعد النفر (٣٨٢). و يجوز تقديمها من أول ذى الحجة، بعد أن تلبس بالتمتع (٣٨٣).

ما غلب الله عز و جل عليه شيء» الوارد فى ذيل الحكم بعدم الاستئناف لمن عليه شهران متتابعان فصام خمسة و عشرين يوما و مرض. و لكن التمسك بعموم التعليل يستلزم تأسيس فقه جديد و لأجل ذلك لا بد من الاقتصار فيه على موارد تطبيقه لا غير، إذ يكون مما يرد علمه الى أهله. كما اشرنا الى ذلك فى ما تقدم، فراجع.

(٣٨٢) ظاهر النصوص المتقدمة جواز الصوم يوم النفر و هو يوم الثالث عشر المعبر عنه بيوم الحصة. و يتعين الالتزام به. و الجمع بينه و بين ما دل على عدم جواز الصوم أيام التشريق هو ان النهى عن صومها مختص بمن كان فى منى، فمن يخرج منها و لو فى اثناء اليوم يمكن ان يكون الصوم فى حقه مشروعاً و هو مدلول هذه النصوص.

و عليه، فلا وجه لما حكى عن الشيخ رحمه الله «١» من أن ليلة الحصة هى ليلة الرابع عشر. إذ هو خلاف ظاهر النصوص، فانها ظاهرة

في أنها ليلة الثالث عشر. فلاحظ.

(٣٨٣) لرواية زرارة، عن أحدهما عليهما السلام، أنه قال: «من لم يجد هدياً و أحب أن

(١) - الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ١: صص ٣٨٠ - ٣٧٠ الظاهر أن هذه النسبة لا تطابق الواقع و لم نجد لفظه (ليلة) في العبارة.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٧٦
و يجوز صومها طول ذى الحجة (٣٨٤).

يقدم الثلاثة الايام في أول العشر فلا بأس «(١)»، و لإطلاق الآية الكريمة بضميمة ما ورد من النصوص «(٢)» في تفسيرها بذى الحجة. و قد استشكل في الاتيان بها قبل التلبس بالحج باعتبار انها مبدل عن الهدى و هو لا يجب قبل الحج، فلا معنى للاتيان ببدله قبل سبب الوجوب.

أقول: الذي يظهر من الآية الكريمة بدوا لزوم وقوعها في الحج و لكن فسرتها النصوص بإرادة ذى الحجة لا نفس الحج من قوله: «في الحج». و مقتضى اطلاق النصوص جواز الاتيان بها قبل التلبس بالحج. نعم، لا يجوز الاتيان بها قبل التلبس بالتمتع لأن ظاهر الآية ان الهدى انما يجب بعد التلبس بالتمتع لتعليق وجوبه على التمتع. و عليه، فلا معنى للاتيان بالبدل قبل تحقق سبب وجوب المبدل منه. و هذا المعنى لا يتنافى مع صريح النصوص، بل يقيد اطلاقها لو كان.

(٣٨٤) هذا قول علمائنا- كما في «المدارك» (٣). و يدل عليه الآية الكريمة بضميمة ما ورد في تفسيرها بذى الحجة، كما يدل عليه رواية زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، انه قال: «من لم يجد ثمن الهدى فأحب ان يصوم الثلاثة الايام في العشر الأواخر فلا بأس بذلك» (٤).

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤٦: من ابواب الذبح، ح ٢.

(٢) - المصدر، ح ١.

(٣) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٨: ص ٥٣، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٤) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤٦: من ابواب الذبح، ح ١٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٧٧

و لو صام يومين و أظفر الثالث لم يجزه (٣٨٥) و استأنف، الا أن يكون ذلك هو العيد، فيأتى بالثالث بعد النفر و لا يصح صوم هذه الثلاثة الا في ذى الحجة، بعد التلبس بالتمتع. و لو خرج ذو الحجة و لم يصمها، تعين الهدى (٣٨٦).

(٣٨٥) لما دل على لزوم التتابع مما تقدم. و قد عرفت الكلام فيما اذا كان الثالث العيد، فلا نعيد.

(٣٨٦) هذا قول علمائنا- كما في «المدارك» (١).

و تحقيق الكلام فيه: ان مقتضى القاعدة هو سقوط كل من الصوم و الهدى بخروج ذى الحجة.

أما الصوم، فلأن زمانه ذو الحجة، فاذا فات، فات الصوم نظير كل موقت.

و أما الهدى، فلأن موضوعه الواحد في الايام معينة و المفروض انه لم يكن واجداً.

و أما بحسب النصوص الخاصة، فقد ادعى دلالة بعض النصوص على ثبوت الهدى عليه و سقوط الصوم ك:
رواية منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من لم يصم في ذى الحجة حتى يهل هلال المحرم فعليه دم شاء و ليس له
صوم و يذبحه بمنى «٢»».
و رواية الحلبي، قال: «سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل نسي ان يصوم الثلاثة الايام التي على المتمتع اذا لم يجد الهدى حتى
يقدم أهله قال: يبعث بدم «٣»».

(١) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٨: ص ٥٥، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤٧: من ابواب الذبح، ح ١.

(٣) - المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٧٨

.....

كما ادعى أن ظاهر بعض النصوص جواز الصوم بعد ذى الحجة، كرواية معاوية بن عمار، قال: حدثني العبد صالح عليه السلام، قال:
«سألته عن المتمتع ليس له اضحية وفاته الصوم حتى يخرج و ليس له مقام، قال: يصوم ثلاثة ايام فى الطريق إن شاء و ان شاء صام
عشرة فى أهله «١»»، بضميمة ان الغالب كون الوصول الى بلده بعد ذى الحجة. و بذلك حملت الروايات السابقة على إرادة الكفارة
بلحاظ لزوم الفورية بنحو تعدد المطلوب.

و عليه، فيجب عليه الصوم و الكفارة. و بناء على ظهور السابق فى الهدى جمع بينهما بالتخير و انه يلزمه أحد الأمرين من الهدى و
الصوم، بإلغاء خصوصية التعيين من كل منهما.

و الحق: أن رواية منصور ظاهرة فى إرادة الكفارة لتعارف التعبير بذلك فى موارد الكفارات، و لأن الهدى لا يتعين بالشاء، فلا وجه
لتخصيصه بالذكر. و أما الأمر بذبحه بمنى، فهو غير ظاهر فى إرادة الهدى، إذ كفارة افعال الحج تذبح بمنى فى قبال كفارة اعمال
العمرة فانها تذبح بمكة.

كما أنها ظاهرة فى عدم الصوم و سقوطه عنه.

و أما رواية معاوية و نحوها، فدلالته على مشروعية الصوم بعد ذى الحجة تتوقف على مقدمتين:

احدهما: ان لا يكون فى اطراف مكة و المدينة من يعمل برأى الامام عليه السلام، و لو بنحو الموجبة الجزئية.

و الاخرى: ان يكون قطع المسافة بين مكة و العراق مركز الشيعة، أو غيره من مراكزهم يحتاج الى انتهاء ذى الحجة.

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤٧: من ابواب الذبح، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٧٩

و لو صامها ثم وجد الهدى و لو قبل التلبس بالسبعة، لم يجب عليه الهدى، و كان له المضى على الصوم، و لو رجع الى الهدى، كان
أفضل (٣٨٧).

و لكن كلتا المقدمتين مخدوشتان لا- يقبلان التسليم و بالأخص الاولى. و الذى نستظهره من هذه النصوص أنها فى مقام الغاء
خصوصية المكان من دون نظر الى ما يعتبر من الزمان، فالمرجع فيه القواعد.

و نتيجة ما ذكرناه: انه يسقط عنه الصوم لفوات وقته و لرواية منصور المتقدمة، و يلزمه شاء كفارة عما فوته من الصوم.

و لا تظهر لنا فعلا ثمرة عملية على الفرق بين لزوم الشاء بنحو الكفارة، أو بنحو الهدى. فتأمل. بخلاف الحال على الرأى السابق الذى

ناقشناه، فالتفت.

(٣٨٧) الكلام تارة: بحسب القاعدة الأولى. و أخرى: بحسب النص الخاص الوارد في خصوص المسألة. أما بحسب القاعدة، فظاهر الآية الكريمة أن موضوع وجوب الصوم و سقوط الهدى هو عدم وجدان الهدى في أيام الذبح و وقته المعين، فوجوده في غير وقت الذبح سابقا أم لاحقا لا ينفع في نفي وجوب الصوم. و عليه ... فإذا لم يكن واجدا للهدى في وقته ثم وجده بعد ذلك و لم يكن قد صام أصلا لم يكن عليه هدى بل يلزمه الصوم، و منه يظهر حكم من كان قد صام ثلاثة، أو أكثر.

و إن وجد الهدى في وقته وجب عليه و سقط الصوم و ان كان قد صام الثلاثة

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٨٠

.....

أيام قبل العيد.

فالمدار في وجوب الصوم و عدمه هو فقدان الهدى في أيام الذبح المعينة- التي مر الكلام فيها- و وجدانه. هذا ما تقتضيه القاعدة.

أما النصوص، فقد ذكر لعدم سقوط الصوم لو كان قد صام ثلاثة أيام ثم وجد الهدى روايتان:

إحداهما: رواية أبي بصير، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدى حتى إذا كان يوم النفر وجد ثمن

شاة أذبج، أو يصوم؟ قال: بل يصوم فإن أيام الذبح قد مضت «١» بضميمة حملها على من تحقق منه صوم الثلاثة أيام.

و الاخرى: رواية حماد بن عثمان، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تمتع صام ثلاثة أيام في الحج ثم اصاب هديا يوم خرج

من منى. قال: أجزاء صيامه «٢».

و هاتان الروايتان ضعيفتا السند و ادعى جبرهما بعمل المشهور.

و لكن انجبارهما بعمل المشهور كما انه مخدوش كبيريا، كذلك مخدوش صغويا، إذ لم يعلم استناد المشهور إليهما مع كونه

حكما على طبق القاعدة فلعلهم استندوا الى القاعدة.

مع ان الاولى لا دلالة لها على المدعى إلا بالحمل المزبور، و هو مما لا شاهد عليه خصوصا و قد رويت «٣» بطريق آخر مقيدة بعدم

صوم الثلاثة أيام.

و على كل، فلا ينفعا اثبات سندهما بعد كونهما موافقتين للقاعدة إلا في مقام

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤٤: من ابواب الذبح، ح ٣.

(٢)- المصدر، ح ١.

(٣)- المصدر، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٨١

و صوم السبعة بعد وصوله إلى أهله، و لا يشترط فيها الموالاة على الأصح (٣٨٨).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ٢، ص: ٣٨١

معارضة ما استدلل به على لزوم الذبح ولو كان قد صام الثلاثة أيام و هو رواية عقبه بن خالد، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تمتع و ليس معه ما يشتري به هديا، فلما أن صام ثلاثة أيام في الحج أيسر أ يشتري هديا فينحره، أو يدع ذلك و يصوم سبعة أيام اذا رجع الى أهله؟ قال: يشتري هديا فينحره و يكون صيامه الذي صامه نافله له «١»، و لكنها ضعيفة السند و ضعيفة الدلالة على المطلوب، إذ لم يظهر منها أنه أيسر بعد زمان الذبح. فمن الممكن أنه أيسر في وقته و قد كان صام الثلاثة أيام قبل العيد كما هو المستحب، فلا تكون مخالفة للقاعدة.

و لو سلمنا دلالتها و اعتبار سندها، فلا بد من طرحها لأنها مخالفة للكتاب، إذ ظاهر الكتاب ان عدم وجدان الهدى في وقت الذبح مسقط لوجوبه و موجب للصوم، فما يدل على ثبوته لو وجده بعد وقت الذبح و سقوط الصوم مناف له، بضميمة عدم احتمال خصوصية لتحقق صوم الثلاثة أيام منه في قبال من صام العشرة، أو لم يصم أصلا. فلا بد من طرحها بمقتضى ما دل على طرح الخبر المعارض للكتاب.

و من هنا ظهر ان الحكم بأفضلية الهدى لا وجه لها صحيح، إذ القاعدة تقضى بعدم اجزائه فضلا عن كونه أفضل.

(٣٨٨) الذي يدل على ان المراد من الرجوع هو الرجوع الى أهله مضافا الى

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤٥: من ابواب الذبح، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٨٢

.....

ظهوره من اللفظ عرفا، النص، كرواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى: فَصِيَّامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةَ إِذٍ رَجَعْتُمْ، قال: اذا رجعت الى أهلك «١».

و أما اعتبار التوالى و عدمه، فالمشهور على عدمه. و يستدل عليه بإطلاق الآية الكريمة، و برواية اسحاق بن عمار، قال: «قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: انى قدمت الكوفة و لم أصم السبعة الأيام حتى فرغت في حجة الى بغداد؟ قال: صمها ببغداد. قلت: أفرقها؟ قال: نعم، «٢» المنجبر ضعف سندها بعمل المشهور.

و لكن رواية على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: «سألته عن صيام الثلاثة الايام في الحج و السبعة أ يصومها متواليه، أو يفرق بينهما؟ قال:

يصوم الثلاثة (الأيام) لا يفرق بينها و السبعة لا يفرق بينها و لا يجمع بين السبعة و الثلاثة جميعا «٣» تدل على لزوم التوالى، و لكن في سندها محمد بن أحمد العلوى و هو مجهول الحال.

و لكن قيل ان العلامة رحمه الله «٤» يصحح الروايات الواقع في طريقها، فلا بد من ملاحظة ان ذلك كان اعتمادا على توثيق السند او اعتمادا على القرانين الموجبة للتوثيق بصدور الرواية لا اكثر.

ثم إنه على تقدير ان ذلك يرجع الى توثيق رجال السند، فهل مثل توثيق

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤٦: من ابواب الذبح، ح ١٦.

(٢)- المصدر / باب ٥٥: من ابواب الذبح، ح ١.

(٣)- المصدر / باب ٤٦: من ابواب الذبح، ح ١٧.

(٤) - القائل السيد الخوئي قدس سرّه في «معجم رجال الحديث» (ج ١٥: ص ٦٢ / سلسلة ١٠١٧٥).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٨٣

و لو [فان، خ ل] أقام بمكة، انتظر قدر وصوله إلى أهله، ما لم يزد على شهر (٣٨٩).

العلامة رحمه الله يعتمد عليه، أو لا؟ و قبل الفحص عن ذلك يتعين الاحتياط بالمتابعة و عدم التفريق، لأنها مقيدة للاطلاق على تقدير تمامية السند، فتدبر.

(٣٨٩) البحث في جهات:

الأولى: في أن المعتمر مضى مقدار زمان وصول أهل بلده، أو مضى شهر، أو كلاهما، إذ يظهر من العبارات اختلاف الآراء.

الثانية: في مبدأ حساب الشهر، أو زمان سير القافلة، فهل هو بعد أيام التشريق، أو من دخوله إلى مكة، أو من قصده الإقامة، أو غير ذلك.

الثالثة: في شمول الحكم لمن قصد الإقامة في غير مكة، كالمدينة و نحوها.

و تحقيق الجهات الثلاث يتوقف على بيان ما يستفاد من الآية الكريمة، فنقول: المستفاد منها هو لزوم الصوم عند الرجوع إلى الأهل و البلد - إما بنحو الواجب المشروط أو المعلق -، فمن لم يرجع إلى أهله لا تتكفل الآية ببيان حكمه و ساكتة عنه سواء قصد الإقامة في مكة أو غيرها.

و قد يحتمل بعيدا في الآية إرادة الرجوع إلى مقره و مستقره لا إلى خصوص بلده. و عليه، فيشمل الحكم فيها كل بلد أقام فيه و لكن ذلك يتنافى مع الروايات الدالة على لزوم الانتظار شهرا أو مقدار مضى زمان تصل القافلة فيه البلد عادة فيما إذا قصد الإقامة بمكة، إذ مقتضى الآية على ذلك جواز الصوم بمجرد الإقامة و الاستقرار.

كما يحتمل بقرينة الروايات المزبورة أن لا يراد بالآية الرجوع إلى أهله

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٨٤

و لو مات من وجب عليه الصوم و لم يصم، و جب أن يصوم عنه وليه، الثلاثة دون السبعة، و قيل: بوجوب قضاء الجميع، و هو الأشبه (٣٩٠).

حقيقته، بل حكما بأن يراد بها مضى زمان بمقدار الرجوع. و على هذا، أيضا لا يختص الحكم بمن أقام في مكة فقط.

و لكن هذا الاحتمال خلاف الظاهر جدا لا ظهور للروايات فيه قطعي، إذ لم ترد في مقام بيان المقصود بالآية و تفسيرها، فيكون حمل الآية على ذلك من التفسير بالرأى. و عليه، فظاهر الآية ما عرفت.

و أما الروايات، فهي مختصة بمن يقيم في مكة، فلا تشمل غيره إذ لا وجه لالغاء خصوصية الإقامة بمكة و حملها على التمثيل، و ذلك ك:

رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «و ان كان له مقام بمكة و اراد ان يصوم السبعة ترك الصيام بقدر مسيرة إلى أهله أو شهرا، ثم صام بعده» (١).

و رواية أبي بصير، قال: «سألته عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدى فصام ثلاثة أيام فلما قضى نسكه بدا له ان يقيم بمكة سنة، قال: فليتنظر منهل أهل بلده فاذا ظن أنهم قد دخلوا بلدهم فليصم السبعة الايام» (٢).

و عليه، فالحكم المذكور يختص بمن أقام في مكة.

(٣٩٠) القول بوجوب قضاء الجميع حكاه في «المدارك» (٣) عن ابن

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٥٠: من ابواب الذبح، ح ٢.

(٢) - المصدر، ح ٣.

(٣) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٨: ص ٦٠، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٨٥

.....

إدريس «١» و أكثر المتأخرين «٢».

و يدل عليه ما دل على وجوب قضاء الصيام عن الميت مع فواته الشامل بإطلاقه الصوم بدل الهدى، كما يدل عليه النص الوارد فى خصوص المورد، كرواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «من مات و لم يكن له هدى لمتعته فليصم عنه و ليه «٣»». و حكى عن الشيخ رحمه الله «٤» القول بلزوم قضاء الثلاثة دون السبعة استنادا الى رواية الحلبي، عن أبى عبد الله عليه السلام: «أنه سأله عن رجل تمتع بالعمرة و لم يكن له هدى فصام ثلاثة أيام فى ذى الحجة ثم مات بعد ما رجع الى أهله قبل ان يصوم السبعة الأيام أعلى و ليه أن يقضى عنه؟ قال: ما أرى عليه قضاء «٥»».

و يمكن الخدشة فى دلالة الرواية بأن محل الكلام ما اذا تمكن من صيام السبعة، و من ذهب الى وجوب قضائها ذهب إليه فى هذا الفرض لاختصاص دليل القضاء به، اما مع عدم التمكن من صيامها فلا يقول أحد بوجوب قضائها. و عليه، فلم يعلم ان المقصود من الرواية هل هو فرض التمكن من الصيام أو عدم التمكن بل مات بمجرد الوصول الى أهله؟ و على الثانى لا- تنفع فى التخصيص. و قوله: «قبل ان يصوم السبعة»، و إن كان بظهوره الأولى أجنبيا عن فرض عدم التمكن، لكن مثله يستعمل فى الكناية عن عدم ادراك زمان صوم السبعة.

(١) - ابن ادريس، محمد بن منصور: السرائر، ص ١٣٩، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(٢) - كالعلامة فى «المنتهى» (ج ٢: ص ٧٤٦) و الشهيد فى «الدروس» (ص ١٢٨).

(٣) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤٨: من ابواب الذبح، ح ١.

(٤) - الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: التهذيب، ج ٥: ص ٤٠ / ح ١١٨.

(٥) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤٨: من ابواب الذبح، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٨٦

و من وجب عليه بدنة فى نذر أو كفارة و لم يجد، كان عليه سبع شياه (٣٩١)، و لو تعين الهدى، فمات من وجب عليه، أخرج من أصل تركته (٣٩٢).

و على كل، فالرواية مجملة من هذه الجهة، فلا تصلح لاثبات المدعى، فالالتزام بالقول الأول متعين.

(٣٩١) المستند فى ذلك، رواية داود الرقى، عن أبى عبد الله عليه السلام فى رجل يكون عليه بدنة واجبة فى فداء، قال: «اذا لم يجد بدنة فسيح شياه فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة أو فى منزله «١»». و هى ضعيفة السند مع اختصاصها بالفداء، فلا وجه للتعدي منها الى النذر، كما انه لا وجه للحكم باجزاء السبعة عن البقرة إذا وجبت باعتبار ان البدنة أهم فاذا اجزأت الشياه السبعة عنها فاجزأها عن البقرة من باب الأولى؛ لأنه قياس. فتدبر.

(٣٩٢) هذا يبتنى على كون الهدى من الحقوق المالية، و هو و ان كان غريبا اعتبارا، لكن لا طريق لدينا صناعى لاثباته من النصوص،

و لو سلّم أنه كذلك فلو لم تف التركة به بسائر الديون و لم تكن حصته وافية بالهدى الكامل، فهل يشتري بها بعض الهدى لقاعدة الميسور أو يتصدق بها أو ترجع ميراثا؟
الأقوى هو الأخير، لان بعض الهدى لا يعد ميسورا من الهدى فان مقدارا من اللحم يبين الشاء. هذا مع منع الدليل على القاعدة، و لزوم التصديق به لا دليل عليه، فيعود ميراثا. فالتفت.

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٥٦: من ابواب الذبح، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٨٧

[الرابع: في هدى القران]

الرابع: في هدى القران لا يخرج هدى القران عن ملك سابقه، و له ابداله و التصرف فيه، و ان أشعره أو قلده.
لكن متى ساقه، فلا بد من نحره بمنى، إن كان لإحرام الحج، و ان كان للعمرة فبفناء الكعبة بالحزورة (٣٩٣).

(٣٩٣) وقع الكلام في عبارة المتن لوجود التدافع ظاهرا بين جواز ابدال هدى القران و تعيين ذبحه بمنى بعد السياق. و قد اختلفت عبارات الشراح و غيرهم في تفسير العبارة و توجيهها بنحو يرتفع التنافي، و هذا لا يهمنا كثيرا.

إنما المهم بيان حكم هدى القران فان انطبق على العبارة، فهو و إلا فعلمها في صدر كاتبها، فنقول:

هدى القران ما دام لم يشعر او يقلد لا- يخرج عن ملك صاحبه و له التصرف به كيفما شاء و ان عينه صاحبه للهدى و نادى عليه بذلك ليلا و نهارا حتى اذا كان منذورا لا بعينه، بل النذر تعلق بكلى الشاء- مثلا- فان تطبيقه المنذور على الشاء المعينه لا يعينها قبل الذبح، بل له أن يبدلها بغيرها. نعم لو نذرها بعينها تعينت.
أما اذا اشعره لم يكن له حينئذ تبديله الا في ظروف خاصة- كما سيجيء إن شاء الله تعالى-، بل يتعين عليه ان ينحره بمكة او بمنى- على ما سيجيء تحقيق ذلك-.

و يدل على ما ذكرناه رواية الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري البدنة ثم تضل قبل أن يشعرها و يقلدها فلا يجدها حتى يأتي منى فينحر

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٨٨

.....

و يجد هديه؟ قال: «ان لم يكن قد اشعرها فهي من ماله ان شاء نحرها و ان شاء باعها، و ان كان اشعرها نحرها (١)».

و قد استشكل صاحب المدارك (٢) في دلالتها بانها تختص بموضوع خاص و هو الهدى الضال الذي وجد في منى دون مطلق الهدى المشعر.

و ردّه صاحب الجواهر (٣) بانها مناقشة لا تستأهل ان تستطر، ضرورة ظهوره و صراحته في ان المدار على الاشعار و عدمه. و الحق مع صاحب الجواهر في استظهاره ما عرفت.

هذا بالنسبة الى تعين الذبح بعد الاشعار. و أما بقاؤه على ملكه و عدمه فظاهر رواية الحلبي المتقدمة خروجه عن ملكه بالاشعار إما لمفهوم قوله: «ان لم يكن قد اشعرها فهي من ماله»، او لأجل انه و إن لم يكن له مفهوم باعتبار وروده في السؤال فيكون مسوقا لبيان الموضوع.

لكن ظاهر المقابلة و ايجاب النحر عند الاشعار بعد عدم ايجابه قبله من باب انه باق على ملكه فله التصرف فيه كيفما يشاء، هو ان

ايجاب النحر لانتفاء موضوع التخيير و هو الملكية الثابت قبل الاشعار، فالتفت.
و عليه، فالالتزام بخروج الهدى عن ملك سائقه بالاشعار متجه و لا محذور فيه.
و أما مكان الذبح أو النحر، فقد ذهب في المتن الى انه منى لهدى الحج و مكة

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٣٢: من ابواب الذبح، ح ١.

(٢)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٨: ص ٦٣، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٣)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ١٩٣، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٨٩

.....

لهدى العمرة، و ظاهر بعض النصوص «١» انه منى للهدى الواجب و مكة ان شاء للهدى المندوب.

و لكن الأقوى أنه منى مطلقا إذا كان قد أشعره أو قلده سواء كان هدى عمرة أم هدى حج، و سواء كان مندوبا أم واجبا ل:

رواية ابراهيم الكرخي، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل قدم بهديه مكة في العشر، فقال: «ان كان هديا واجبا فلا ينحره الا بمنى، و ان كان ليس بواجب فلينحره بمكة ان شاء، و ان كان قد اشعره او قلده فلا ينحره الا يوم الأضحى «٢»، فان ذيلها ظاهر في كونها استدراكا عن جواز ذبح المندوب بمكة كما لا يخفى، و هي و ان لم يصرح فيها بالذبح بمنى لكن قوله: «يوم الاضحى» ظاهر في ذلك. مضافا الى رواية مسمع، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «اذا دخل بهديه في العشر فان كان اشعره و قلده فلا ينحره إلا يوم النحر بمنى و إن كان لم يقلده و لم يشعره فلينحره بمكة اذا قدم في العشر «٣»».

و إن لم يشعره أو يقلده، بل كان قد ساقه فقط، فمقتضى رواية ابراهيم المتقدمة التفصيل بين الواجب و المستحب، كما أن ظاهر رواية شعيب العرقوفى، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «سقت في العمرة بدنة فأين أنحرها؟ قال: بمكة ... «٤»»
ان الهدى المسوق في العمرة يذبح بمكة.

و على كل، فما يذبح بمكة لا يختص بمكان و ان كان ظاهر رواية معاوية

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٤: من ابواب الذبح.

(٢)- المصدر، ح ١.

(٣)- المصدر، ح ٥.

(٤)- المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٩٠

و لو هلك لم يجب اقامه بدله، لانه ليس بمضمون. و لو كان مضمونا كالكفارات، و جب اقامه بدله (٣٩٤).

اختصاصه بالجزورة و لكن يرفع اليد عنها بروايته الاخرى، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن أهل مكة أنكروا عليك أنك ذبحت هديك في منزلك بمكة فقال: إن مكة كلها منحر «١»».

(٣٩٤) ظاهر هذا الكلام جواز ان يكون هدى القران متعلقا لحكم آخر كالكفارة أو النذر فيكون وفاء للنذر أو الكفارة، و هو ظاهر النصوص أيضا، و على كل فيدل على التفصيل المذكور في المتن النصوص المتعددة، ك:

رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن الهدى الذى يقلد أو يشعر ثم يعطب؟ قال: ان كان تطوعا فليس

عليه غيره و ان كان جزاء او نذرا فعليه بدله «٢».

و رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل اهدى هديا فانكسرت، فقال: إن كانت مضمونة فعليه مكانها و المضمون ما كان نذرا أو جزاء أو يمينا و له أن يأكل منها فان لم يكن مضمونا فليس عليه شيء «٣» و غيرها.
و بما أن الظاهر من لفظ المضمون ما كان في الذمة في قبال المعين الشخصي، لم يشمل الحكم المنذور المعين بل حكمه حكم التطوع في عدم وجوب اقامه بدله

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٤: من ابواب الذبح، ح ٢.

(٢)- المصدر/ باب ٢٥: من ابواب الذبح، ح ١.

(٣)- المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٩١

و لو عجز هدى السياق عن الوصول، جاز أن ينحر أو يذبح، و يعلم بما يدل على انه هدى. و لو أصابه كسر، جاز بيعه، و الافضل أن يتصدق بثمنه أو يقيم بدله (٣٩٥).

لانه ليس بمضمون.

و بالجملة، لا يظهر من الروايات انها تتكفل حكما على خلاف القاعدة الأولية، فتدبر.

(٣٩٥) تكفل هذا الكلام الجمع بين أمرين:

أحدهما: انه لو عجز هدى السياق عن الوصول إلى محل النحر، أو الذبح جاز أن ينحر و يذبح و يعلم أنه هدى.

و الآخر: انه لو أصاب الهدى كسر جاز أن يبيعه، او يقيم بدله و الأفضل أن يتصدق بثمنه لو باعه.

و قد استشكل في الجمع بين هذين الحكمين، إذ جواز البيع ينافي لزوم الذبح.

ثم إن التردد بين البيع و اقامة البدل ليس له في النصوص عين و لا أثر بل الموجود على ما ستعرف الجمع بينهما، و قد حاول بعض

الشراح «١» في توجيه العبارة و دفع التنافي بان الحكم الأول لمطلق العطب و الحكم الثاني لخصوص الكسر.

و لكن هذا و ان كان ظاهر العبارة لكن لا شاهد له من النصوص، إذ ما

(١)- الشهيد الثاني، زين الدين: مسالك الافهام، ج ٢: ص ٣١٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٩٢

.....

تضمن الحكم الأول صرح فيه بالكسر، كما ان ما تضمن الحكم الثاني صرح فيه بالعطب.

و على كل، فتحقيق الكلام ان يقال: إن هناك نصوصا تضمنت الحكم الأول، ك:

رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الهدى اذا عطب قبل ان يبلغ المنحر أ يجزى عن صاحبه؟ فقال:

ان كان تطوعا فينحره و ليأكل منه و قد أجزأ عنه بلغ المنحر او لم يبلغ فليس عليه فداء، و إن كان مضمونا فليس عليه أن يأكل منه بلغ

المنحر أو لم يبلغ و عليه مكانه «١».

و رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أى رجل ساق بدنة فانكسرت قبل ان تبلغ محلها أو عرض لها موت أو هلاك

فلينحرها ان قدر على ذلك، ثم ليلطخ نعلها التي قلدت به بدم حتى يعلم من مرّ بها أنها قد ذكيت فيأكل من لحمها ان أراد و إن كان

الهدى الذى انكسر و هلك مضمونا فان عليه ان يتناع مكان الذى انكسر أو هلك. و المضمون هو الشيء الواجب عليك فى نذر أو غيره، و ان لم يكن مضمونا و إنما هو شيء تطوع به فليس عليه ان يتناع مكانه إلا ان يشاء ان يتطوع «٢». و نحوهما فى بيان لزوم النحر غيرهما «٣»، فلاحظ.

كما أن من النصوص ما ظاهره جواز البيع و لزوم التصدق بثمنه و إقامة بدله كرواية الحلبي، قال: سألته عن الهدى الواجب إذا أصابه كسر أو عطب أبيع صاحبه و يستعين بثمنه على هدى آخر؟ قال: يبيعه و يتصدق بثمنه و يهدى

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٢٥: من ابواب الذبح، ح ٣.

(٢) - المصدر / باب ٣١: من ابواب الذبح، ح ٤.

(٣) - المصدر، ح ٥ و ٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٩٣

.....

هديا آخر «١». و نحوها رواية محمد بن مسلم «٢».

و طريق الجمع بين الطائفتين هو ان نقول: ان الطائفة الثانية تتكفل حكمين:

احدهما: جواز البيع و لزوم التصدق بثمنه. و الآخر: لزوم الهدى الآخر، و موضوعها هو الهدى الواجب.

و الطائفة الأولى تتكفل ببيان لزوم النحر و إقامة البدل فى المضمون.

فان اريد من الواجب فى الطائفة الثانية ما يساوق المضمون يعنى الواجب بالأصالة لا بالاشعار او التقليد.

فلا تنافى بين الطائفتين فى الحكم الآخر، إذ هما متوافقان على لزوم إقامة البدل. و أما بالنسبة الى الحكم الأول، فالجمع يكون بالحمل

على التخيير بين الذبح و بين البيع و التصدق بثمنه. و أما التطوع، فيتعين ذبحه.

و إن اريد من الواجب الأعم من الواجب بالأصل أو بالعرض لأجل الاشعار او التقليد - كما هو الظاهر فى قبال هدى التمتع - فيجمع

أيضا بين الطائفتين بالحمل على التخيير بين الذبح و بين البيع و التصدق بثمنه و لا- تنافى حينئذ، و لو كان الظاهر من الواجب هو

الأول، فيمكن التعدى فى الحكم بجواز البيع و التصدق بثمنه الى التطوع بالاولوية. فانه اذا جاز بيع الواجب المتعين فجواز بيع

المندوب أولى.

و ان كان يمكن الخدشة فى ذلك بانه يمكن ان يكون لاعطاء اللحم خصوصية و بما انه حاصل فى الواجب لزوم إقامة البدل جاز بيع

المكسور فيه، أما المندوب فلا يجب إقامة البدل، فتجوز بيعه بلغى اعطاء اللحم. فالأولوية غير ظاهرة.

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٢٧: من ابواب الذبح، ح ١.

(٢) - المصدر / باب ١٠: من ابواب الذبح، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٩٤

و لا يتعين هدى السابق للصدقة الا بالنذر (٣٩٤).

و على كل حال، فالجمع بين الطائفتين يقتضى لزوم إقامة البدل فى الواجب المندوب و التخيير مطلقا بين الذبح و بين البيع و التصدق

بثمنه.

و من هنا يظهر: ان الحكم فى المتن بأفضلية التصدق عند البيع ليس كما ينبغي، بل هو لازم بمقتضى النص، كما أن الحكم بالتخيير

بين البيع و إقامة البدل لا وجه له إلا حمل الواو فى النص على معنى «أو» و هو خلاف الظاهر و لا قرينة عليه.

كما أنه لا وجه للاستشكال في جواز البيع بعد تعيينه بالأشعار، فانه اجتهاد في مقابل النص. فلاحظ.

ثم إنه قد استشكل في الحكم بلزوم ذبحه من جهتين:

إحداهما: ان مصرف الهدى الصدقة وهو لا يعلم بتحقيق ذلك، إذ قد تأكله الوحوش، فكان اللازم الأمر بالانتظار مع المكنة حتى تمر قافلة اخرى.

وفيه: ان النص حاكم على مثل هذه التوقفات.

الثانية: انه كيف تعلم القافلة المارة ان هذا اللحم مذكي؟. فلا يمكنها الانتفاع به، فذبحه في الطريق و تركه اتلاف له.

وفيه: انه ورد في النص الاعلام بالتذكية بحيث يعرف المار بواسطة ما به الاعلام- من كتابه أو نحوها- أنه قد ذكي. و ذلك يكفى في الامارية على التذكية بحكم النص. فلا يعد اتلافا للمال مع الاطلاع على الامارية فتدبر.

(٣٩٦) الظاهر من العبارة انه لا يلزم التصديق بجميع الهدى لما سيأتى منه من استحباب التثليث نعم لو نذر التصديق به جميعه أو كان هو مندورا للصدقة تعين

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٩٥

و لو سرق من غير تفريط لم يضمن (٣٩٧)، و لو ضلّ فذبحه الواجد عن صاحبه أجزأ عنه (٣٩٨).

لها. و قد حملت العبارة على معان اخر خلاف ظاهر العبارة جدا. و لا ثمره في ذكرها و إن شئت الاطلاع، فراجع «الجواهر» (١)».

(٣٩٧) هذا الحكم موافق للقاعدة سواء قلنا إنه بالأشعار يخرج عن ملكه أم يبقى فيه. نعم لو كان مضمونا بمعنى أنه كان مصداقا للواجب في الذمة كالكفارة و النذر المطلق، لم يتحقق الامتثال بدون الذبح فيلزمه هدى آخر.

و قد ورد بما في المتن بعض النصوص، كرواية معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى اضحية فماتت أو سرقت قبل أن يذبحها؟ قال:

«لا- بأس، و إن أبدلها فهو أفضل، و إن لم يشتر فليس عليه شيء (٢)». و غيرها بناء على عموم الاضحية لما نحن فيه أو عدم الفرق بينهما.

و أما مع التفريط، فالضمان واضح مع الالتزام بخروجه عن ملكه و دخوله في ملك الفقراء.

و أما مع الالتزام ببقائه في ملكه و انما اللازم ذبحه، فالحكم بالضمان غير واضح لأنه تصرف في ملكه لا في ملك غيره و تفريط بما يملكه، فلا ضمان.

(٣٩٨) لا يخفى أنه لا معنى للأجزاء بعد تعيينه و عدم كونه في الذمة، لعدم ضمانه بالتلف و ذبح الغير اتلاف له. و لكن قد ورد النص بذلك و هو رواية منصور بن

(١)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٢٠٤، الطبعة الاولى.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٣٠: من ابواب الذبح، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٩٦

و لو ضاع فأقام بدله، ثم وجد الاول، ذبحه و لم يجب ذبح الاخير. و لو ذبح الاخير، ذبح الاول ندبا (٣٩٩)، الا أن يكون مندورا.

و يجوز: ركوب الهدى ما لم يضرب به (٤٠٠)، و شرب لبنه ما لم يضر بولده (٤٠١).

حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام المتقدمة، و يمكن حملها على هدى التمتع أو على الهدى المضمون، فراجع.

(٣٩٩) ظاهر النص وجوب ذبح الأول مع الذبح الاخير لو كان قد أشعره و عدم وجوبه لو لم يكن أشعره و هو رواية الحلبي المتقدمة. و عليه فالمدار على الاشعار و عدمه، فما أشعره منهما لزم ذبحه و لو كان كليهما و ما لم يشعره لم يجب ذبحه. فاطلاق المتن في كون ذبح الأول مندوبا مستدرك. فتدبر.

(٤٠٠) حتى لو قلنا بأنه يخرج عن ملكه بالاشعار و يدخل في ملك الفقراء لعدم منافاة الركوب لحقهم مع عدم الاضرار، نظير التصرف في الوقف، كالمسجد فيما لا يزاحم ما وقف عليه من العبادة. هذا مع وجود النص الخاص فيه، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(٤٠١) بلا خلاف أجده فيه - كما في «الجواهر» (١) - و يدل عليه النص ك:

رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن البدنة تنتج

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٢٠٩، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٩٧

و كل هدى واجب كالكفارات، لا يجوز ان يعطى الجزار منها شيئا، و لا أخذ شيء من جلودها، و لا أكل شيء منها (٤٠٢)، فان أكل تصدق بثمان ما أكل.

أ يحلبها؟ قال: احلبها حلبا غير مضر بالولد ثم انحرهما جميعا. قلت: يشرب من لبنها؟ قال: نعم، و يسقى ان شاء «١».

و رواية منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كان على عليه السلام يحلب البدنة و يحمل عليها غير مضر «٢». و غيرهما.

ثم ان الحكم موافق للقاعدة بناء على عدم خروجها عن ملكه و ليس موافقا لها بناء على خروجها، كالمختار.

و هل يجب ذبح ولدها، أو لا؟ المتجه انه إن كان مولودا قبل السياق فلا يجب الا ان يقصد سوقه مع أمه و يشعره، و ان كان بعد السياق وجب ذبحه للنص، كرواية ابن مسلم المتقدمة.

و رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل ساق بدنة فنتجت، قال: «ينحرها و ينحر ولدها، و ان كان الهدى مضمونا فهلك اشترى مكانها و مكان ولدها «٣». و غيرهما.

و لا يختلف بين القول بخروجها عن ملكه بالاشعار و عدمه للنص. فتدبر.

(٤٠٢) وفاقا للمشهور - كما في «الجواهر» (٤) - و يدل على عدم جواز اعطاء

(١) - وسائل الشريعة، ج ١٠ / باب ٣٤: من ابواب الذبح، ح ٧.

(٢) - المصدر، ح ٤.

(٣) - المصدر، ح ١.

(٤) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٢١٢، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٩٨

.....

الجزار منها في قبال عمله ..

رواية جعفر بن البختری، عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «نهى رسول الله صلّى الله عليه وآله أن يعطى الجزار من جلود الهدى و جلالها شيئاً» (١).

و رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: «ينتفع بجلد الاضحية و يشتري به المتاع و ان تصدق به فهو أفضل و قال نحر رسول الله صلّى الله عليه وآله بدنه و لم يعط الجزارين (من) جلودها و لا قلائدها و لا جلالها و لكن تصدق به. و لا تعط السّلاخ منها شيئاً و لكن اعطه من غير ذلك» (٢). و غيرهما.

لكن ظاهر رواية صفوان بن يحيى المروية في «العلل» قال: «قلت لأبي ابراهيم عليه السّلام: الرجل يعطى الاضحية من يسلخها بجلدها، قال: لا بأس به إنما قال الله عز و جل: فَكُلُوا مِنْهَا وَ اطْعَمُوا* و الجلد لا يؤكل و لا يطعم» (٣). و نحوها مرسله الصدوق قدّس سرّه.

جواز ذلك و لكن ضعف سندها يمنع من الأخذ بها. و أما اخذ الجلد، فظاهر رواية معاوية بن عمار المتقدمة جوازه و ان التصدق به أفضل. و هكذا هو ظاهر روايته الاخرى قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الاهاب فقال: «تصدق به او تجعله مصلاً تنتفع به في البيت و لا تعطه الجزارين ...» (٤). و أما أكل كل شيء منها، فظاهر بعض النصوص النهي، ك:

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤٣: من ابواب الذبح، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٢.

(٣) - الصدوق، الشيخ محمد بن علي: علل الشرائع، ج ٢: ص ١٤٦ / باب ١٨٢.

(٤) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤٣: من ابواب الذبح، ح ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٩٩

.....

رواية عبد الرحمن، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: «سألته عن الهدى ما يأكل منه أ شيء يهديه في متعته أو غير ذلك؟ قال: كل هدى من نقصان الحج فلا يأكل منه و كل هدى من تمام الحج فكل» (١).

و رواية الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن فداء الصيد يأكل من لحمه؟

فقال: «يأكل من اضحيته و يتصدق بالفداء» (٢)، و غيرهما.

و لكن في قبالتها نصوص دالة على الجواز، ك:

رواية الكاهلي، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: «يؤكل من الهدى كله مضمونا كان أو غير مضمون» (٣).

و رواية جعفر بن بشير، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: «سألته عن البدن التي تكون جزاء الإيمان و النساء و لغيره يؤكل منها؟ قال: نعم، يؤكل من كل البدن» (٤). و غيرها.

و مقتضاها حمل ما دل على التحريم على الكراهة جمعاً بين النص و الظاهر.

و هذا من جهة الحكم التكليفي، و أما الحكم الوضعي أعني: ضمان ما يأكله، فهو مدلول.

رواية حرير - في حديث يقول في آخره: «ان الهدى المضمون لا يؤكل منه اذا أعطب فان أكل منه غرم» (٥).

و رواية السكوني، عن جعفر، عن أبيه عليهما السّلام، قال: «اذا أكل الرجل من الهدى

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤٠: من ابواب الذبح، ح ٤.

(٢) - المصدر، ح ١٥.

(٣) - المصدر، ح ٦.

(٤) - المصدر، ح ٧.

(٥) - المصدر، ح ٢٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٠٠

و من نذر أن ينحر بدنه: فإن عيّن موضعها وجب، و إن أطلق نحرها بمكة (٤٠٣).
 تطوعا فلا شيء عليه و إن كان واجبا فعليه قيمة ما أكل «١». و لا مانع من الالتزام به.
 و قد حملت روايات النهى عن الأكل على الأكل بقصد عدم الضمان. و هو غير واضح.
 و ما ذكرناه من طرق الجمع أفضل و أوجه عرفا. فلاحظ.

(٤٠٣) هذا هو المشهور بين المتقدمين و ورد فيه خبر اسحاق الأزرق الصائغ، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل جعل لله عليه بدنه ينحرها بالكوفة في شكر.

فقال لى: «عليه أن ينحرها حيث جعل لله عليه و إن لم يكن سمى بلدا فإنه ينحرها قبالة الكعبة منحر البدن «٢». كما استدل عليه بان البدنة اسم لما يذبح في مكة فيحمل مع عدم القرينة عليه.

و التحقيق: ان القاعدة في باب النذر تبعيته لقصد الناذر فاذا أطلق المكان و لم يعيّن كان له أن يذبحه في أى مكان شاء.
 و أما الرواية، فضعيفة السند، و لا يعلم عمل المشهور بها، إذ لعل ذهابهم الى ذلك اعتمادا على ما صرح به بعض اللغويين «٣» من ان البدنة اسم لما يذبح في مكة

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤٠: من ابواب الذبح، ح ٥.

(٢) - المصدر / باب ٥٩: من ابواب الذبح، ح ١.

(٣) - الشرتونى، سعيد الخورى: أقرب الموارد، ج ١: ص ٣٤ / مادة «بدن».

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٠١

و يستحب أن يأكل من هدى السياق، و أن يهدى ثلثه (٤٠٤)، و يتصدق بثلثه، كهدى التمتع، و كذا الاضحية (٤٠٥).

الخامس: فى الأضحية (٤٠٦)

و وقتها بمنى أربعة أيام، أولها يوم النحر.

لا عملا بالرواية.

و هذا التصريح غير ثابت عندنا و مقتضى الشك فى تعيين الخصوصية اجراء أصالة البراءة منها. و لعل لذلك ذهب مشهور المتأخرين الى عدم تعيين النحر بمكة مع الاطلاق. فتدبر.

و إن نذر هديا فالظاهر انه ظاهر فيما يذبح بمكة أو منى، فيتعين ذلك.

و أما لو نذر دما، فلا اشكال فى عدم تعيين ذبحه بمكة، إذ لا وجه له أصلا.

(٤٠٤) لرواية شعيب العرقوفى قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: «سقت فى العمرة بدنه فأين أنحرها؟ قال: بمكة. قلت: أى شيء

أعطى منها؟ قال: كل ثلثا و اهد ثلثا و تصدق بثلث «١». و قد مرّ عدم مشروعية التثليث فى هدى التمتع، فراجع.

(٤٠٥) لرواية الصدوق، عن أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة له: «وإذا ضحيتم فكلوا واطعموا واهدوا...» (٢)».

(٤٠٦) لا اشكال في استحباب الاضحية بل الاجماع بقسميه عليه - كما في

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٤٠: من ابواب الذبح، ح ١٨.

(٢) - المصدر، ح ٢٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٠٢

و في الأمصار ثلاثة (٤٠٧).

«الجواهر (١)» - و ظاهر بعض النصوص «٢» وجوبها. و لكن يرفع اليد عنه للسيرة القطعية على عدم الوجوب، مع أن وجوبها مما يعلم لو كان لكثرة الابتلاء بها.

(٤٠٧) الاجماع بقسميه عليه، كما في «الجواهر (٣)»، و يدل عليه رواية على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن الأضحى كم هو بمنى؟

فقال: أربعة أيام، و سألته عن الأضحى في غير منى؟ فقال: ثلاثة أيام. فقلت: فما تقول في رجل مسافر قدم بعد الأضحى بيومين، أله

أن يضحي في اليوم الثالث؟

فقال: نعم «(٤)»، و نحوها رواية عمار الساباطي «(٥)».

و لكن ورد في نصوص اخر أنه ثلاثة أيام في منى و يوم واحد في الأمصار ك:

رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الأضحى يومان بعد يوم النحر و يوم واحد بالامصار «(٦)»».

و رواية منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعتة يقول: النحر بمنى ثلاثة أيام فمن اراد الصوم لم يصم حتى تمضي

الثلاثة أيام، و النحر بالامصار يوم،

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٢١٩، الطبعة الاولى.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٦٠: من ابواب الذبح، ح ٥.

(٣) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٢٢٣، الطبعة الاولى.

(٤) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٦: من ابواب الذبح، ح ١.

(٥) - المصدر، ح ٢.

(٦) - المصدر، ح ٧.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٠٣

.....

فمن اراد أن يصوم صام من الغد «(١)».

و يمكن الجمع بينهما بحمل النصوص الأخيرة على بيان ما لا يشرع فيه الصوم، كما هو ظاهر رواية منصور. و حمل الأولى على بيان ما

يشرع فيه التضحية. فكل من الطائفتين يتكفل بيان حكم من الحكمين، فلا منافاة بينهما.

و أما مشروعية صوم اليوم الرابع، فبلحاظ أنه يوم النفر الذي عرفت جواز الصوم فيه.

و بالجملة، للأضحى حكمان أحدهما مشروعية الذبح فيه. و الآخر عدم مشروعية الصوم فيه، فالطائفة الاولى لبيان الحكم الأول و

الثانية لبيان الحكم الثاني.

و الشاهد على هذا الجمع ان الطائفة الاولى نص في كون الملحوظ فيها الحكم الأول كما لا يخفى على من لاحظ رواية على بن جعفر. و الطائفة الثانية ظاهرة بالإطلاق فيه و المتيقن منها بيان حكم الصوم، فيحمل الظاهر على النص. ثم إنه هل يتعين في يوم العيد وقت مخصوص أو لا؟. مقتضى اطلاق النصوص المتقدمة الثاني. و لكن قد يظهر من رواية سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قلت له: «متى تذبح؟» قال: اذا انصرف الامام. قلت: فاذا كنت في أرض ليس فيها إمام فأصلي بهم جماعة؟ فقال: اذا استعلت الشمس «٢»، اعتبار انصراف الإمام أو استعلاء الشمس. و لكنها محمولة على الندب و الأفضلية لوضوح جواز التأخير قطعاً بمقتضى

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٦: من ابواب الذبح، ح ٥.

(٢)- المصدر، ج ٥/ باب ٢٩: من ابواب صلاة العيد، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٠٤

[و يستحب الأكل من الأضحية] و لا بأس بادخار لحمها (٤٠٨).

النصوص المتقدمة و السيرة، فالسؤال عن أفضل الاوقات.

هذا، و لكن يمكن ان يدعى ان السؤال بلحاظ مبدأ الذبح، و جواز التأخير لا ينافي وجوب الذبح بعد الصلاة- نظير مبدأ زكاة الفطرة- و لا سيرة على خلافها إذ وقت الذبح غالباً بعد استعلاء الشمس، فلا وجه لحملها على الندب.

(٤٠٨) ظاهر بعض النصوص النهي عن الادخار، كرواية على بن أبي حمزة، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «لا- يتزود الحاج من اضحيته و له أن يأكل منها بمنى أيامها «١»».

و لكن ظاهر نصوص اخر جواز ذلك بعد ثلاثة أيام و أنه كان منهيًا عنه في السابق ك:

رواية جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: «أمرنا رسول الله صلى الله عليه و آله أن لا نأكل لحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام ثم أذن لنا أن نأكل و نقدد و نهدي الى أهلينا «٢»».

و رواية أبي الصباح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عن لحوم الاضاحي بعد ثلاثة أيام ثم أذن فيها، و قال: كلوا من لحوم الاضاحي بعد ذلك و ادخروا «٣»».

و بها يرفع اليد عن النهي الوارد في رواية على بن أبي حمزة.

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٤٢: من ابواب الذبح، ح ٣.

(٢)- المصدر/ باب ٤١: من ابواب الذبح، ح ٢.

(٣)- المصدر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٠٥

و يكره أن يخرج به من منى (٤٠٩)، و لا بأس باخراج ما يضحيه غيره (٤١٠).

و يجزى الهدى الواجب عن الاضحية (٤١١)، و الجمع بينهما أفضل.

(٤٠٩) ظاهر كثير من النصوص جوازه و عدم الكراهة فيه، كرواية محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن اخراج لحوم الاضاحى من منى فقال: كنا نقول: لا يخرج منها بشيء لحاجة الناس إليه. فأما اليوم فقد كثر الناس فلا بأس باخراجه» (١) و غيرها.

و لعل الوجه فى الكراهة رواية على بن أبى حمزة المتقدمه الناهية عن التزود الظاهر فى استلزامه الاخراج من منى و بها تقييد هذه الروايات النافية للباس و تحمل على الاخراج للفقراء خارج منى.

(٤١٠) إذ ظاهر النهى التزود من اضحيته نفسه لا اضحية غيره.

(٤١١) لرواية محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «يجزيه فى الاضحية هديه (٢)». و لا- ظهور للفظ الاجزاء فى الوجوب لصحة التعبير به عن المستحب.

ثم إن ظاهر الاجزاء سقوط استحباب الاضحية و تحقق امثاله. فلا- وجه لما فى المتن من ان الجمع بينهما أفضل. و لعله لأجل فهم الرخصة من لفظ الاجزاء لا العزيمة و هو خلاف الظاهر.

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٤٢: من ابواب الذبح، ح ٥.

(٢)- المصدر/ باب ٦٠: من ابواب الذبح، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٠٦

و من [لو، خ ل] لم يجد الاضحية تصدق بثمانها (٤١٢). فان اختلفت اثمانها، جمع الأعلى و الاوسط و الادنى، و تصدق بثلاث الجميع. و يستحب: أن تكون التضحية بما يشتره. و يكره بما يربيه (٤١٣).

(٤١٢) لرواية عبد الله بن عمر، قال: «كنا بمكة فأصابنا غلاء فى الاضاحى فاشترينا بدينار ثم بدينارين ثم بلغت سبعة ثم لم توجد بقليل و لا- كثير فرفع هشام المكارى رقعة الى أبى الحسن عليه السلام فأخبره بما اشترينا، ثم لم نجد بقليل و لا كثير فوقع انظروا الى الثمن الأول و الثانى و الثالث، ثم تصدقوا بمثل ثلثه (١)»، و المقصود هو جمع الاثمان المتعددة و التصدق بقيمة تكون نسبتها الى المجموع نسبة الواحد الى عدد القيم، فالثالث من الثلاث و الربع من الاربعة و هكذا.

و ما جاء فى المتن من ملاحظة الثلث إنما هو تبعاً للرواية المختصة بالثلاث، و إلا فلا خصوصية لها. فالتفت.

(٤١٣) لرواية محمد بن الفضيل، عن أبى الحسن عليه السلام، قال: «قلت له: جعلت فداك كان عندى كبش سمين لاضحى به فلما أخذته و اضجعتة نظر إلى فرحمته و رققت عليه ثم انى ذبحته. قال: فقال لى: ما كنت احب لك ان تفعل، لا تربين شيئاً من هذا ثم تذبحه (٢)».

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٥٨: من ابواب الذبح، ح ١.

(٢)- المصدر/ باب ٦١: من ابواب الذبح، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٠٧

و يكره أن يأخذ شيئاً من جلود الأضاحى، و أن يعطيها الجزار (٤١٤)، و الأفضل أن يتصدق بها.

الثالث: في الحلق و التقصير (٤١٥)

(٤١٤) لرواية معاوية بن عمار المتقدمة، فراجع.

و لا يخفى أن النهى عن اعطاء الجلد للجزار ظاهر في الحرمة كما في الهدى.
فلاحظ.

(٤١٥) الكلام في جهتين:

إحدهما: في أصل وجوب أحدهما و هو مما لا اشكال فيه فتوى و سيرة و نضا.

الآخرى: في وقته و انه هل يلزم أن يكون في يوم النحر أو يجوز تأخيره عنه؟.

نسب إلى المشهور الأول، و إلى أبي الصلاح «١» جواز تأخيره إلى آخر أيام التشريق. و هو الأقوى بناء على ما تقدم من جواز تأخير الذبح ثلاثة أيام، بضميمة لزوم تأخير الحلق عن الذبح - كما سيأتي -، فانه يدل بالملازمة على جواز تأخير الحلق ثلاثة أيام أيضا. و لو لا هذا لا دليل على أحد الطرفين.

فالأحوط إيقاعه يوم النحر لأن مقتضى الشك في ذلك تكليفا و إن كان هو البراءة إلا ان الأصل بلحاظ التحلل بالحلق يقتضى عدم تحقق التحلل لو أوقع في

(١) - الحلبي، ابو الصلاح: الكافي في الفقه، ص ٢٠١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٠٨

فاذا فرغ من الذبح، فهو مخير، إن شاء حلق، و ان شاء قصّر و الحلق أفضل. و يتأكد في حق الضرورة، و من لبّد شعره، و قيل: لا يجزيه إلا الحلق، و الأول أظهر (٤١٤).

غير يوم النحر، إذ التحلل يترتب على الحلق المشروع، فمع الشك في مشروعية الحلق في غير يوم النحر يشك في تحقق التحلل، و مقتضى الاستصحاب هو البقاء محرما.

(٤١٦) الكلام في مقامين:

المقام الأول: في وظيفة غير الضرورة و من لبّد شعره و المعقوص شعره. و قد ادعى الاجماع على أن الوظيفة هي التخيير بين الحلق و التقصير.

و يدل عليه رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا أحرمت فعقصت شعر رأسك أو لبّدته فقد وجب عليك الحلق و ليس لك التقصير و ان أنت لم تفعل فمخير لك التقصير و الحلق في الحج و ليس في المتمعة الا التقصير «١»».

و رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعت يقول: من لبّد شعره او عقصه فليس له أن يقصر و عليه الحلق و من لم يلبده تخير ان شاء قصّر و إن شاء حلق و الحلق أفضل «٢»» و غيرهما.

المقام الثاني: في وظيفة الضرورة و من لبّد شعره و من عقصه. فقد ذهب

(١) - وسائل الشريعة، ج ١٠ / باب ٧ من أبواب الحلق و التقصير، ح ٨.

(٢) - المصدر، ح ١٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٠٩

.....

جمع، بل المشهور إلى ان وظيفتهم التخيير، و ذهب آخرون «١» إلى ان وظيفتهم الحلق.

و التحقيق: أما الصرورة فيدل على وجوب الحلق عليه روايات «٢» ك:

رواية أبي سعيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «يجب الحلق على ثلاثة نفر، رجل لئبد، و رجل حج بدوا لم يحج قبلها، و رجل عقص رأسه «٣»، بناء على ظهور الوجوب في الاصطلاحى منه.

و رواية عمار الساباطى، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل برأسه قروح لا يقدر على الحلق؟ قال: إن كان قد حج قبلها فليجز شعره و ان كان لم يحج فلا بد له من الحلق «٤».

و رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «على الصرورة ان يحلق رأسه و لا يقصر انما التقصير لمن قد حج حجة الاسلام «٥».

و رواية سليمان بن مهران- فى حديث- انه قال لأبى عبد الله عليه السلام: «كيف صار الحلق على الصرورة واجبا دون من قد حج؟ قال: ليصير بذلك موسما بسمه الآمين ألا تسمع قول الله عز و جل: ... لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُسَكُمْ وَ مُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ- الآية «٦» و مقصرين لا

(١)- منهم الشيخ قدس سره فى «النهاية» (ص ٢٦٢) و العلامة قدس سره فى «مختلف الشيعة» (ج ٤: ص ٢٩٣).

(٢)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٧: من ابواب الحلق و التقصير.

(٣)- المصدر/ باب ٧: من ابواب الحلق و التقصير، ح ٣.

(٤)- المصدر، ح ٤.

(٥)- المصدر، ح ٥.

(٦)- سورة الفتح، ٤٨: ٢٧.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤١٠

.....

تخافون «١».

و هذه الروايات و إن كانت ضعيفة السند لكنها تبلغ حد الاستفاضة و هو يكفى فى اثبات المطلوب. و قد تناقش دلالتها:

بدعوى أن «عليه» لا ظهور له فى التعيين لكثرة استعماله فى النذب.

أو بدعوى «أن لفظ ينبغى» الوارد فى رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ينبغى للصرورة ان يحلق و إن كان قد حج فإن شاء قصر و إن شاء حلق فاذا لئبد شعره أو عقصه فان عليه الحلق و ليس له التقصير «٢»،

ظاهر فى الاستحباب فيكون قرينة على التصرف فى ظهور غيرها من الروايات فى الوجوب.

أو بدعوى ان التعبير بالوجوب فى روايتى ابى سعيد و سليمان لا ظهور له فى المعنى الاصطلاحى له.

و تندفع الدعوى الاولى: بان حمل «عليه» على النذب خلاف الظاهر و ان استعملت فيه بقرينة.

و تندفع الثانية: بان «ينبغى» لو لم تكن ظاهرة فى اللزوم فهى ظاهرة فى مطلق الرجحان لا- فى خصوص النذب، فلا- تنافى روايات الوجوب.

و تندفع الثالثة: بأن الوجوب و ان كان بمعنى الثبوت و هو أعم من الوجوب و النذب اصطلاحا لكن الثبوت بقول مطلق ظاهر فى اللابدية.

و بالجمله، فهذه المناقشات غير تامة، فيتم ظهور النصوص المتقدمة في الوجوب.

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٧: من أبواب الحلق و التقصير، ح ١٤.

(٢)- المصدر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤١١

.....

لكن الانصاف: أنه يمكن المناقشة في دلالتها بما يمنع من بلوغها حد الاستفاضة.

أما رواية أبي بصير، فمن المحتمل قويا أن تكون عين روايته في مورد آخر قال: «سألته عن رجل جهل أن يقصر من رأسه أو يحلق حتى ارتحل من منى قال: فليرجع الى منى حتى يحلق شعره أو يقصر و على الصرورة أن يحلق (١)»، و هي ظاهرة في ثبوت التخيير للصرورة و استحباب اختيار الحلق، لأن موضوعها الجاهل بوجوب أحد الأمرين و هذا لا يتصور إلا في الصرورة، إذ غيره لا بد و ان يسأل عن حكم حجه السابق. و قد قرر الإمام عليه السلام صراحة مفروغية التخيير في ذهن السائل.

و لو كوبر و ادعى دلالتها على وجوب الحلق، فهي انما تدل عليه في الموضوع الخاص و هو الجاهل الذي ارتحل من منى، فلا إطلاق لها يشمل كل شخص.

و مع احتمال وحدة الروايتين لا يمكن البناء على استقلال تلك الرواية و امتيازها عن هذه، للزوم احراز التعدد في تحقق الاستفاضة. إذ المفروض أن الاعتماد على تلك النصوص من طريق الاستفاضة لا من طريق سند كل منها. فلاحظ.

و أما رواية سليمان، فظاهر السؤال فيها ان وجوب الحلق أمر واضح لا اشكال فيه و هو ممنوع كما لا يخفى.

ثم إن التعليل لا يتناسب مع الوجوب الاصطلاحي، كما أن الاستشهاد بالآية الكريمة لا يعرف له وجه ظاهر بعد التردد فيها بين الحلق و التقصير، فهي

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٥: من أبواب الحلق و التقصير، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤١٢

و ليس على النساء حلق، و يتعين في حقهن التقصير (٤١٧)، و يجوزن منه و لو مثل الانملة.

مما يرد علمه الى أهله.

و أما رواية عمار، فدلاليتها تامة، لكن لا يلتزم بمضمونها، إذ على تقدير وجوب الحلق هو ساقط عند الحرج، كغيره من أحكام الحج.

تبقى رواية أبي سعيد و هي ضعيفة السند.

هذا كله، مع ان ظاهر لفظه «ينبغي» في رواية معاوية بقريته بيان حكم الملبد في الذيل بلفظ «عليه» إرادة الاستحباب، فتكون قريته في التصرف فيما دل على الوجوب لو تم سنده و يحمل على تأكيد الاستحباب.

و عليه، فلا دليل على لزوم الحلق على الصرورة. نعم، هو موافق للاحتياط.

و أما الملبد و المعقوص، فيدل على لزوم الحلق عليهما رواية أبي سعيد و معاوية بن عمار و الحلبي المتقدمة و غيرها و لا معارض لها، فالالتزام بمدلولها متعين. فتدبر.

و أما أفضلية الحلق في مورد ثبوت التخيير، فيدل عليه رواية الحلبي المتقدمة و ما ورد «١» أن رسول الله صلى الله عليه و آله استغفر للمحلقين ثلاث مرات و للمقصرين مرة واحدة.

(٤١٧) ادعى الاجماع عليه، و يدل عليه:

رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ليس على النساء حلق و يجزيهن

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٧: من أبواب الحلق و التقصير، ح ١١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤١٣

.....

التقصير «١».

و رواية علي بن أبي حمزة، عن أحدهما عليهما السّلام - في حديث - قال: «و تقصر المرأة و يحلق الرجل و ان شاء قصر ان كان قد حج قبل ذلك «٢».

و رواية حماد بن عمرو و انس بن محمد، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السّلام - في وصية النبي صلى الله عليه و آله لعلي عليه السّلام - قال: «يا علي، ليس على النساء جمعة - الى ان قال: - و لا استلام الحجر و لا حلق «٣»، و المراد به الحلق في باب الحج بقريته مقابلته لاستلام الحجر.

و بالجملة، الحكم المذكور من المسلمات. و قد ادعى حرمة الحلق على النساء مطلقا و لو مع الاحلال، و عليه فلا يتحقق به الامتثال لحرمة، إذ الظاهر مشروعيته في الحج مع التمكن و مع حرمة لا تمكن منه.

ثم إنه يجري مسمى التقصير و لا يتحدد بحد لاطلاق دليله و عدم الدليل على التقييد، فتحديده بالقبضة أو بالأنملة لا وجه له إذا صدق بالأقل منه.

و لعل في رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال له: «اني لما قضيت نسكى للعمرة أتيت أهلي و لم أقصر. قال: عليك بدنة. قال: قلت: اني لما اردت ذلك منها و لم تكن قصرت امتنعت فلما غلبتها قرضت بعض شعرها باسنانها، فقال: رحمها الله كانت أفقه منك عليك بدنة و ليس عليها شيء «٤».

دلالة على اجزاء الأقل، فان القرض بالاسنان عادة لا يأخذ مقدار الانملة

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٨ من أبواب الحلق و التقصير، ح ٣.

(٢)- المصدر، ح ٢.

(٣)- المصدر، ح ٤.

(٤)- المصدر، ج ٩ / باب ٣: من أبواب الحلق و التقصير، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤١٤

.....

فضلا عن القبضة، فتأمل.

ثم إن التقصير انما يصدق بأخذ الشعر دون مجرد قص الاظفار كما لا يلزم قص الظفر لاطلاق الأدلة و ظهور رواية الحلبي المتقدمة في عدم اعتباره.

كما ان الظاهر كون موضوع التقصير هو الرأس لظهور الأدلة في أن موضوع الحلق و التقصير واحد و هو الرأس.

و لو حلق المرأة فهل يجزى عن التقصير، أو لا؟ قيل: بالاجزاء لأن أول جزء من الحلق تقصير.

ولانه لم يرد في نصوص من حلق في عمره التمتع لزوم التقصير عليه مع بيان الكفارة عليه.
 وفيه: ان التقصير يباين الحلق، فانه يتوقف على ابقاء شيء من الشعر لانه جعل الشعر قصيرا. و عدم بيان لزوم التقصير لعله لأجل
 الاعتماد على دليله الأولى فلا حاجة الى بيانه ثانيا.
 و أما الخنثى المشكل، فيلزمها التقصير على القول بالتخير للرجل الصرورة و غيره.
 و أما على القول بتعين الحلق على الرجل الصرورة و الملبد و المعقوص شعره، فان كانت حرمة الحلق على النساء تشريعية فعلتهما معا
 بنحو الاحتياط، لتحصيل العلم بالاحلال. و إن كانت ذاتية تخيرت بين الأمرين لدوران الأمر بين الوجوب و الحرمة في كل منهما.
 المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤١٥
 و يجب تقديم التقصير على زيارة البيت لطواف الحج و السعى (٤١٨). و لو قدم ذلك على التقصير عامدا، جبره بشاء، و لو كان ناسيا
 لم يكن عليه شيء، و عليه اعادة الطوف على الأظهر.

(٤١٨) بلا خلاف أجده فيه، كما في «الجواهر (١)» و قد ادعى دلالة الاخبار الكثيرة عليه، و لكن توقف فيه في «الرياض (٢)» لوجود ما
 دل على عدم الوجوب و لأجل ذلك علق الحكم لا على ثبوت الاجماع عليه.
 و تحقيق الحال: أن ما يمكن ان يستدل به على لزوم الترتيب المزبور روايات بمضامين ثلاثة:
 الاولى: رواية جميل بن دراج، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يزور البيت قبل أن يحلق قال: «لا ينبغي إلا أن يكون
 ناسيا (٣)».

الثانية: رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في رجل زار البيت قبل أن يحلق. فقال: «إن كان زار البيت قبل أن يحلق
 رأسه و هو عالم ان ذلك لا ينبغي له فان عليه دم شاء (٤)».
 الثالثة: رواية علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المرأة رمت و ذبحت و لم تقصر حتى زارت البيت فطافت وسعت
 من الليل ما حالها و ما حال الرجل اذا فعل ذلك؟ قال: «لا بأس به يقصر و يطوف للحج ثم يطوف للزيارة

- (١)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٢٣٨، الطبعة الاولى.
 (٢)- الطباطبائي، السيد علي: رياض المسائل، ج ٦: ص ٥٠٦، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
 (٣)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٣٩: من ابواب الذبح، ح ٤.
 (٤)- المصدر/ باب ٢: من أبواب الحلق و التقصير، ح ١.
 المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤١٦

.....

ثم قد أحلّ من كل شيء (١)».

أما رواية جميل، فتحتمل وجوها ثلاثة:

الأول: ان يراد به الحرمة التكليفية بلحاظ فقدان الشرط لا بلحاظ الحرمة الذاتية لبعده جدا.

الثاني: الحرمة الارشادية الى المانعية.

الثالث: الاستحباب.

أما الاحتمال الأول، فهو يلازم الصحة لانه لو كان العمل باطلا و يتمكن من تداركه لا معنى لتحقيق الحرمة، بل يكون هو كالصلاة بلا
 طهارة، فالتحريم ملازم لصحة العمل و كونه غير قابل للعود لكن فانت بعض مصلحته، نظير موارد الجهر في موضع الاخفات جهلا عن

تقصير.

و أما الاحتمال الثانى، فهو الظاهر فى باب المركبات لكن لا يتلاءم مع ثبوت الدم عليه إذ لم يفعل عملاً محرماً لتمكنه من التدارك بالاعادة، فاما ان يتصرف فى ظهور «لا ينبغي» بحمله على الحرمة التكليفيه و هو الاحتمال الأول. أو فى ظهور ثبوت الدم بحمله على الاستحباب. و مع عدم الأظهر يكون الكلام مجملاً من كلتا الجهتين.

و أما رواية ابن يقطين، فهى مطلقة من حيث العلم و النسيان و الجهل، فتقيد برواية جميل، فيثبت الحكم للعالم فقط. إلا ان يدعى ان القدر المتيقن منها هو الناسى فتحمل على الاستحباب حينئذ لصراحة رواية جميل فى عدم لزوم الترتيب مع النسيان، فلا دليل على لزوم الترتيب مطلقاً.

و أما اعادة الطواف مع تقديمه على الحلق فى صورة العمدة او النسيان فبناء

(١) - وسائل الشيعه، ج ١٠ / باب ٤: من أبواب الحلق و التقصير، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤١٧

و يجب أن يحلق بمنى، فلو رحل، رجع فحلق بها. فان لم يتمكن حلق أو قصر مكانه، و بعث بشعره ليُدْفَن بها (٤١٩).

على ما قربناه من عدم الدليل على لزوم الترتيب، فلا وجه له.

و أما بناء على لزومه، فقد عرفت ان غاية ما يدل عليه الدليل هو اعتباره فى صورة العلم فلا يشمل صورة النسيان، لصراحة رواية جميل فى عدم اعتباره، و عليه فلا وجه للالتزام بلزوم الاعادة على الناسى، إلا إطلاق رواية على بن يقطين المقيدة برواية جميل.

و منه ظهر الحال فى الجاهل لعدم الدليل على اعتبار الترتيب فى حقه كى تلزمه الاعادة لو أخل، فلا وجه لاطالة الكلام فى أنه هل يلحق بالناسى بإلغاء خصوصيته أو يلحق بالعالم.

هذا كله مع وجود النصوص الكثيرة «١» الواردة فى نقل فعل المسلمين الذين حجوا مع الرسول صلى الله عليه و آله و تقديمهم ما ينبغى تأخيرهم و حكم الرسول صلى الله عليه و آله بعدم الحرج فانها ظاهرة فى نفي الإعادة عليهم. و المتيقن من تلك الموارد صورة النسيان و الجهل. فلاحظ.

و أما لزوم الدم على العامد، فقد عرفت انه مدلول رواية محمد بن مسلم و عرفت الكلام فى انه يعارض ظهور لا ينبغى فى المانع. فلاحظ.

(٤١٩) هذه العبارة تكفلت أحكاماً متعددة:

(١) - وسائل الشيعه، ج ١٠ / باب ٣٩: من ابواب الذبح، ح ٤ و ٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤١٨

.....

أحدها: لزوم الحلق بمنى

و لا دليل عليه من النصوص سوى ما دل على الأمر بالرجوع الى منى لمن نسي او جهل أن يحلق بها حتى ارتحل، كرواية الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أن يقصر من شعره أو يحلقه حتى ارتحل من منى؟ قال: «يرجع الى منى حتى يلقى شعره بها حلقاً كان أو تقصيراً» (١) و غيرها.

و لكن الاستدلال بهذه النصوص مخدوش من وجهين:

الأول: ان ظاهر الأمر فيها كونه متفرعا على نحو مشروعيه الحلق بمنى، فلا دلالة له على الوجوب بل هو تابع لأصله، فان كان واجبا أو مستحبا كان كذلك، فالسؤال عن فوات ما هو مشروع في حقه و الجواب بإمكان تداركه بالرجوع، فلا ظهور له في وجوب الرجوع لو تركه ناسيا فضلا عن أصل وجوب الحلق بمنى.

الثاني: ما ورد من النصوص مما ظاهره عدم وجوب الرجوع، فيحمل ما دل على الوجوب في نفسه- لو سلم- على الاستحباب جمعا، و ذلك ك:

رواية مسمع، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل نسي أن يحلق أو يقصر حتى نفر. قال: يحلق اذا ذكر في الطريق أو أين كان.» (٢).

و رواية الكنانى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أن يقصر من شعره و هو حاج حتى ارتحل من منى. قال: «ما يعجبني أن يلقي شعره إلا بمنى ...» (٣) و ظهور «ما يعجبني» في عدم اللزوم مما لا ينكر.

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٥: من أبواب الحلق و التقصير، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٦.

(٣)- المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤١٩

.....

ثانيها: لزوم العود الى منى لو أخل بالحلق فيها

و الذى يدل عليه ما تقدم من النصوص و قد عرفت المناقشة فيه، فلا نعيد.

ثالثها: لو لم يتمكن من العود و حلق مكانه يلزمه بعث شعره الى منى

و يستدل له بقاعدة الميسور، إذ الواجب الحلق و القاء الشعر بمنى فاذا تعذر أحد الأمرين بقى الآخر.

و ببعض النصوص ك:

رواية حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل يحلق رأسه بمكة قال: يرد الشعر الى منى» (١).

و رواية ابن أبي حمزة، عن أحدهما عليهما السلام- فى حديث- قال: «و ليحمل الشعر اذا حلق بمكة الى منى» (٢).

و رواية أبى بصير (٣)، عن أبي عبد الله عليه السلام: «فى رجل زار البيت و لم يحلق رأسه قال: يحلق بمكة و يحمل شعره إلى منى و

ليس عليه شيء» (٤).

و فى كلا الوجهين نظر.

أما قاعدة الميسور: فهى ممنوعة صغرى- مضافا إلى منعها كبرى- لأن الالتقاء ليس ميسورا عرفا. بل الحلق هو الواجب لا غير و أى

ربط للالتقاء به.

و أما النصوص: فهى معارضة برواية الكنانى المتقدمة لظهور قوله عليه السلام: «ما يعجبني» فى عدم اللزوم، فتحمل نصوص الأمر به

على الاستحباب جمعا.

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٦: من أبواب الحلق و التقصير، ح ١.

(٢)- المصدر، ح ٢.

(٣)- المصدر، ح ٧.

(٤) - هذه تدل على عدم وجوب العود الى منى للحلق.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٢٠

و لو لم يمكنه لم يكن عليه شيء. و من ليس على رأسه شعر، أجزاءه امرار موسى عليه (٤٢٠).

هذا، مع ظهور نصوص الأمر بالرد انه تابع لحكم الأصل من الحلق بمنى، فلا دلالة على اللزوم لعدم العلم بما هو الحكم فى الأصل.
رابعها: لزوم دفن الشعر بمنى

ولا- دليل عليه سوى بعض النصوص الظاهرة فى استحبابه بلا أى اشعار فى لزومه، كرواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «كان على بن الحسين عليهما السلام يدفن شعره فى فسطاطه بمنى ... «١»». فتدبر. فالأحكام المذكورة فى المتن كلها احتياطية.

(٤٢٠) الاقوال بالنسبة الى الاجزاء و عدمه و بالنسبة الى التفصيل بين العمرة و الحج مختلفه و الروايات الواردة فى المقام ثلاثة:
الاولى: رواية زرارة: «إن رجلا من أهل خراسان قدم حاجا و كان أقرع الرأس لا يحسن أن يلبى فاستفتى له أبو عبد الله عليه السلام فأمر له أن يلبى عنه و ان يمر موسى على رأسه فان ذلك يجزى عنه «٢»».
الثانية: رواية أبى بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتمتع اراد أن يقصر فحلق رأسه؟ قال: «عليه دم يهريقه فاذا كان يوم النحر أمر موسى على رأسه حين يريد أن يحلق «٣»».

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٦: من أبواب الحلق و التقصير، ح ٥.

(٢) - المصدر/ باب ١١: من أبواب الحلق و التقصير، ح ٣.

(٣) - المصدر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٢١

و ترتيب هذه المناسك واجب يوم النحر: الرمي، ثم الذبح، ثم الحلق (٤٢١).

الثالثة: رواية عمار الساباطى، عن أبى عبد الله عليه السلام- فى حديث- قال:

«سألته عن رجل حلق قبل أن يذبح. قال: يذبح و يعيد موسى، لان الله تعالى يقول: **وَلَا تَخْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ** «١»».

أما رواية زرارة فدلالته على الاجزاء واضحة تامه. و لا وجه لما فى «الجواهر «٢»» من احتمال الاجزاء عن الحلق الحقيقى لا مطلق الفرض، فانه خلاف الظاهر. لكنها ضعيفة السند.

و أما رواية أبى بصير، فالأمر فيها لا دلالة له على الاجزاء بل ظهوره فى التعيين يقتضى كونه للاستحباب إذ الفرض هو التخيير بين الحلق و التقصير.

و أما رواية عمار، فهى تتكفل حكما استحبابيا، إذ الحلق قبل الذبح مجز للنصوص الدالة عليه و سيجىء الحديث فيه. فانتظر.

(٤٢١) نسب وجوب الترتيب الى أكثر المتأخرين «٣». و يدل عليه الآية الكريمة: **وَلَا تَخْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ**؛ و جملة من النصوص الواردة فى افاضة النساء ليلا من المشعر. و بعض النصوص الاخرى ذكرها فى «الجواهر «٤»».

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ١١: من أبواب الحلق و التقصير، ح ٢.

(٢) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩، ص ٢٤٥، الطبعة الاولى.

(٣) - منهم البحراني رحمه الله في «الحدائق الناظرة» (ج ١٧: ص ٢٤٧) و النراقي رحمه الله في «مستند الشيعة» (ج ١٢: ص ٣٨٥) و الشهيد الاول قدس سره في «اللمعة الدمشقية» (ج ٢: ص ٣٠٩).

(٤) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٢٤٨، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٢٢

فلو قدم بعضها على بعض، أثم ولا إعادة (٤٢٢).

و بالجملة، يستفاد من هذه المجموعة ان الترتيب لازم.

و لكن ذهب في «الخلافاً» (١) و «السراير» (٢) الى الاستحباب.

و لعل وجهه ما ورد «٣» من نفى الحرج من قبل النبي صلى الله عليه و آله لمن عكس الترتيب.

لكنها منصرفه عرفا الى الناسي و الجاهل فلا تشمل العالم، و لو لم تكن منصرفه فالقدر المتيقن منها ذلك، كما أن القدر المتيقن من أدلة الترتيب هو العالم، فلا تعارض بينهما عرفا.

و قد يستند في دعوى الاستحباب إلى اجماع الأصحاب على عدم العود مع مخالفة الترتيب فانه لا ينسجم مع الوجوب الشرطي.

و فيه: ان ذلك لا يتنافى مع شرطية الترتيب لو دل الدليل على كل منهما، بل يكون في ذات الاعمال مع عدم الترتيب مصلحة ملزمة لا يمكن معها تدارك مصلحة الاعمال مع الترتيب، نظير تقريب شمول حديث: «لا تعاد» للعامد و عدم منافاته لأدلة الجزئية و الشرطية عقلا.

(٤٢٢) بلا- خلافاً محقق أجده فيه- كما في «الجواهر» (٤)- و يدل عليه نفى الحرج من قبل الرسول صلى الله عليه و آله المتقدم ذكره.

(١)- الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن: الخلافاً، ج ١: ص ٤١٢، الطبعة الاولى.

(٢)- ابن ادريس، محمد بن منصور: السراير، ج ١: ص ٦٠٢، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٣٩: من أبواب الذبح، ح ٤ و ٦.

(٤)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٢٥٠، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٢٣

[مسائل ثلاث]

إشارة

مسائل ثلاث

[الأولى: مواطن التحليل ثلاثة:]

إشارة

الأولى:

مواطن التحليل ثلاثة:

[الأول: عقيب الحلق أو التقصير]

الأول: عقيب الحلق أو التقصير، يحل من كل شيء، إلا الطيب و النساء و الصيد (٤٢٣).
 وقد وقع الكلام في أن وجوب الترتيب شرطى أم نفسى استقلالى. وقد ذهب صاحب الجواهر «١» إلى الثانى لدعوى منافاة الشرطية مع عدم الاعادة عمدا.
 ولكن عرفت عدم المنافاة، و تحقق الاثم بلحاظ تفويته المصلحة الملزمة فى الترتيب. فالالتزام بظهور الوجوب فى الوجوب الشرطى لا مانع منه كسائر الاوامر فى باب المركبات.

(٤٢٣) فى النصوص ما يدل على أنه بالحلق، او التقصير يحل له كل شيء إلا الطيب و النساء، كرواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «إذا ذبح الرجل و حلق فقد أحل من كل شيء أحرم منه إلا النساء و الطيب ...» (٢).
 وفيها: ما يدل على أنه بالحلق و التقصير يحل له الطيب، ك:
 رواية سعيد بن يسار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتمتع، قال: «إذا حلق

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٢٥٠، الطبعة الاولى.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ١٣: من أبواب الحلق و التقصير، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٢٤

.....

رأسه قبل ان يزور البيت يطليه بالحناء؟ قال: نعم، الحناء و الثياب و الطيب و كل شيء إلا النساء ردها على مرتين أو ثلاثا. قال: و سألت أبا الحسن عنها قال:

نعم، الحناء و الثياب و الطيب و كل شيء إلا النساء «١».

وفيها: ما يدل على جواز الطيب لغير المتمتع و عدم حليته للمتمتع كرواية محمد بن حمران، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحاج غير المتمتع يوم النحر ما يحل له؟ قال: كل شيء إلا النساء. و عن المتمتع ما يحل له يوم النحر؟ قال: كل شيء إلا النساء و الطيب «٢».

و رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «سئل ابن عباس هل كان رسول الله صلى الله عليه و آله يتطيب قبل أن يزور البيت؟ قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه و آله يضمده رأسه بالمسك قبل ان يزور «٣».

و قد وقع الكلام فى الجمع بين ما دل على حلية الطيب و ما دل على عدم حليته و قد ذكرت وجوه متعددة:

منها: حمل الدال على الحلية على غير المتمتع و الدال على عدم الحلية على المتمتع بقرينة رواية محمد بن حمران المفصلة بين الفردين.

و منها: حمل التحريم على الكراهة و هو الذى لم يستبعده صاحب المدارك «٤».

و منها: حمل نصوص الجواز على التقيّة.

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ١٣: من أبواب الحلق و التقصير، ح ٧.

(٢) - المصدر / باب ١٤: من أبواب الحلق و التقصير، ح ١.

(٣) - المصدر، ح ٢.

(٤) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٨: ص ١٠٤، ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٢٥

.....

و منها: تقييد نصوص الجواز بما اذا زار البيت فانها مطلقة من هذه الجهة فتقيد بما دل على اعتبار طواف الزيارة.

و فى جميع هذه الوجوه نظر:

أما الأول: فهو لا بأس به لو لا كون موضوع بعض نصوص الحلية هو المتمتع بالصرحة، كرواية سعيد المتقدمة.

و رواية الخزاز، قال: «رأيت أبا الحسن عليه السلام بعد ما ذبح حلق ثم ضمده رأسه بسك [بمسك خ ل] و زار البيت و عليه قميص و كان متمتعاً «١»».

و رواية عبد الرحمن بن الحجاج، قال: «ولد لأبى الحسن عليه السلام مولود بمنى فارسل إلينا يوم النحر بخييص فيه زعفران و كنا قد خلقنا. قال عبد الرحمن:

فأكلت أنا، و أبى الكاهلى و مرازم أن يأكلا منه و قالوا: لم نزر البيت. فسمع أبو الحسن عليه السلام كلامنا. فقال لمصادف و كان هو الرسول الذى جاءنا به فى أى شىء كانوا يتكلمون؟ فقال: أكل عبد الرحمن و أبى الآخران، فقالوا: لم نزر بعد البيت. فقال: أصاب عبد الرحمن. ثم قال: أما تذكر حين اتينا به فى مثل هذا اليوم فأكلت أنا منه و أبى عبد الله أخى أن يأكل منه فلما جاء أبى حرّشه علىّ. فقال: يا ابيه، ان موسى أكل خييصا فيه زعفران و لم يزر بعد. فقال أبى: هو أفقه منك أليس قد حلقتم رءوسكم «٢»»، و هى و إن لم يصرح فيها بكون الموضوع هو المتمتع، لكن من البعيد جدا أن يكون الإمام عليه السلام فى كلتا سفرتيه و اصحابه غير متمتعين مع الحث الاكيد منهم على التمتع.

و أما الثالث: فهو يبتنى على استقرار المعارضة و الالتزام بالترجيح فى مخالفة

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ١٤: من أبواب الحلق و التقصير، ح ٣.

(٢) - المصدر / باب ١٣: من أبواب الحلق و التقصير، ح ١٠.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٢٦

.....

العامه و هو خلاف التحقيق.

و أما الرابع: فهو خلاف نص رواية سعيد و الخزاز و عبد الرحمن، فانها تتكفل جواز الطيب قبل الزيارة.

و أما الثانى: فتقريبه أن نصوص الجواز نص فى الاباحة و نصوص الحرمة ظاهرة فيها، فتحمل على الكراهة جمعا بين النص و الظاهر.

لكن فيه: ان روايات النهى على طائفتين:

إحدهما: ما كان بلسان النهى عن الطيب، كرواية منصور بن حازم قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل رمى و حلق أ يأكل شيئا فيه صفرة قال: لا حتى يطوف بالبيت و بين الصفا و المروة ... «١»».

و الاخرى: ما كان بلسان عدم حلية الطيب، كرواية معاوية بن عمار المتقدمة و نحوها.

و هذا الجمع انما يتأتى بلحاظ الطائفة الاولى دون الثانية لتتحقق التعارض عرفا بين قوله: «يحل له الطيب» و قوله: «و لا يحل له الطيب»

نظير «يعيد» و «لا يعيد».

ومع تحقق التعارض العرفي تصل النوبة إلى اجراء القواعد في باب المعارضة، و المختار هو التخيير، و الأحوط هو اختيار نصوص التحريم لشهرتها بين الأصحاب - أعنى شهرة الحكم بها- و لمخالفتها للعامة و احتمال الترجيح بها، فاذا التزم بها الفقيه كان له الحكم بحرمة الطيب بعد الحلق و قبل الزيارة.

ثم إنه قد نسب إلى ابن بابويه «٢» و ولده «٣» كون التحلل الأول بالرمل و هو

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ١٣: من أبواب الحلق و التقصير، ح ٢.

(٢)- لم نعثر على رسالته، لكن حكاه العلامة قدس سره عنه في «مختلف الشيعة» (ج ٤: ص ٢٨٩).

(٣)- الصدوق، محمد بن علي: من لا يحضره الفقيه، ج ٢: ص ٥٤٩، مؤسسة النشر الاسلامي.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٢٧

.....

خلاف النصوص المتقدمة و لا دليل عليه سوى رواية «٤» ضعيفة.

ثم إن ما ذكرناه من حرمة الطيب انما هو للمتمتع؛ و أما غيره، فهو جائز له للنص المتقدم.

قمي، سيد محمد حسيني روحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلي)، طهران - إيران، اول، ١٤١٩ هـ ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ٢، ص: ٤٢٧

و أما الصيد، فمقتضى اطلاق النص أو عموم حليته بالحلق، و لكن في المتن عدم حليته به.

و يستدل على عدم حليته بوجهين:

الأول: الأصل، فان استصحاب عدم حليته أو حرمة يقتضى ذلك.

الثاني: قوله تعالى: **لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ** و تحريم الطيب و النساء يوجب صدق المحرم على المكلف، فيشملة اطلاق الآية الكريمة.

و لكن في كلا الوجهين نظر:

أما الأصل: فلأنه لا مجال له مع العمومات المقتضية للجواز.

و أما الآية: فلعدم صدق الاحرام بحرمة الطيب و النساء و التحلل من كل شيء كما لا يخفى.

نعم، يحرم الصيد عليه من جهة كونه في الحرم، لكن الفرق بين الحرمة الحريمية و الحرمة الاحرامية يظهر في أكل لحم الصيد، و فيما لو خرج من الحرم لحاجته، و مضاعفة الكفارة.

و هذا- أعنى التحريم من جهة الحرم لا الاحرام- هو المراد من رواية معاوية بن عمار «٥» التي جاء فيها: «و اذا طاف طواف النساء فقد أحل من كل

(٤)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ١٣: من أبواب الحلق و التقصير، ح ١١.

(٥)- المصدر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٢٨

[الثاني: اذا طاف طواف الزيارة]

الثاني: اذا طاف طواف الزيارة، حل له الطيب (٤٢٤).

شئ أحرَم منه إلا الصيد، إذ إرادة الصيد الاحرامى تتنافى مع صدر الرواية حيث حكم فيها بحلية كل شئ الا النساء و الطيب لمن حلق أو قصر. مع كثرة العمومات بهذا اللسان و لم يتعرض احدها للتقييد و استثناء الصيد إلا هذه الرواية.

(٤٢٤) فى «الجواهر (١)» لا أجد فيه خلافا. و تدل عليه النصوص. كرواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «اذا ذبح الرجل و حلق فقد أحل من كل شئ أحرَم منه الا النساء و الطيب، فاذا زار البيت و طاف و سعى بين الصفا و المروة فقد أحل من كل شئ أحرَم منه إلا النساء ... (٢)». و غيرها.

ثم إنه يقع البحث فى جهات:

الاولى: انه اذا فرض توقف الحل من الطيب على الطواف، فهل يكتفى بمجرد الطواف أو يعتبر فيه الاتيان بصلاة الطواف؟ قولان يبتنيان على ان المنصرف من اطلاق الطواف إرادته أيضا بلحاظ أنها كجزء من أجزاءه، نظير التعقيب بالنسبة الى الصلاة. أو انه لا ينصرف منه ذلك بلحاظ أنها مستقلة عن الطواف فاطلاق الطواف لا يشملها. و لا طريق لدينا فعلا لتعيين أحد الاحتمالين، فالاحتياط متعين.

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٢٥٧، الطبعة الاولى.

(٢) - وسائل الشريعة، ج ١٠/١٣ باب ١٣: من أبواب الحلق و التقصير، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٢٩

.....

الثانية: فى انه هل يعتبر فى حل الطيب السعى بين الصفا و المروة، او لا؟

ظاهر اطلاق بعض النصوص عدم اعتباره، كرواية منصور بن حازم: «اذا كنت متمتعا فلا تقربن شيئا فيه صفره حتى تطوف بالبيت (١)». و لكنها تقيد بمثل رواية معاوية بن عمار المتقدمة، فيعتبر السعى فى حلية الطيب. و حينئذ فيلغو النزاع الأول لاعتبار كون السعى بعد صلاة الطواف.

الثالثة: فى حكم من قدّم الطواف و السعى على الوقوف، فهل يحل له الطيب أو يتوقف على الحلق؟. حكى الأول عن بعض (٢) و استوجهه فى «المسالك (٣)».

و التحقيق: انه ليس لدينا اطلاق فى ان الطواف بالبيت يكون سببا لحلية الطيب. كى يتمسك بإطلاقه فى الطواف المتقدم على الوقوف. بل الثابت فى الروايات كرواية عمار المتقدمة هو فرض الطواف بعد الحلق موجبا للتحلل من الطيب لا مطلق الطواف. و بما انه لا يمكن الأخذ بخصوصية البعدية و إلا لزمه طواف آخر بعد الحلق لحلية الطيب و هو مما لا يقول به أحد، بل هو خلاف الاجتزاء بالطواف المتقدم.

فيدور الأمر بين احتمالين:

أحدهما: ان يكون موضوع التحلل من الطيب هو المجموع المركب من الحلق و الطواف من دون لحاظ البعدية، فيكون للتحلل مراتب يحقق الحلق وحده إحداها و يحقق مع الطواف مرتبة اخرى.

و عليه، فلا يتحقق التحلل من الطيب بمجرد الطواف لعدم تحقق الجزء الآخر.

- (١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ١٨: من أبواب الحلق و التقصير، ح ١٢.
 (٢) - الشهيد الاول، محمد بن مكي: الدروس الشرعية، ج ١: ص ٤٥٦.
 (٣) - الشهيد الثاني، زين الدين: مسالك الافهام، ج ٢: ص ٣٢٦، ط مؤسسة المعارف.
 المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٣٠

[الثالث: إذا طاف طواف النساء]

الثالث: إذا طاف طواف النساء، حلّ له النساء (٤٢٥)،

ثانيها: ان يكون الموضوع هو ذات الطواف أين ما وقع فيتحقق التحلل به خاصة و لو كان متقدما. و لا- طريق لنا الى الجزم بأحد الوجهين، و تعيين الأول يحتاج الى دليل ليس بأيدينا. فلاحتماء متعين.

(٤٢٥) في «الجواهر (١)» الاجماع بقسميه عليه. و يدل عليه رواية معاوية بن عمار المتقدمة و غيرها.

و الكلام في اعتبار صلاته و عدمه هو الكلام في طواف الزيارة.

هذا، مع ان ظاهر رواية معاوية بن عمار اعتبار الصلاة في التحلل في كلا الموردين و هي روايته عن أبي عبد الله عليه السلام- في حديث- قال: «فاذا أتيت يوم النحر فقم على باب المسجد- الى ان قال:- ثم طف بالبيت سبعة اشواط كما وصفت لك يوم قدمت مكة ثم صل عند مقام ابراهيم ركعتين ... ثم اخرج الى الصفا فاصعد عليه و اصنع كما صنعت يوم دخلت مكة ثم ائت المروة فاصعد عليها و طف بينهما سبعة اشواط تبدأ بالصفا و تختم بالمروة فاذا فعلت ذلك فقد أحللت من كل شيء أحرمت منه الا النساء، ثم ارجع الى البيت و طف به اسبوعا آخر ثم تصلى ركعتين عند مقام ابراهيم عليه السلام ثم قد أحللت من كل شيء و فرغت من حجك كله و كل شيء أحرمت منه (٢)».

و يقع البحث في جهات متعددة:

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٢٥٨، الطبعة الاولى.

(٢) - وسائل الشيعة/ باب ٤: من أبواب زيارة البيت، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٣١

.....

الأولى:

في انه هل يعتبر طواف النساء للنساء في حلّ الرجال لهن، أو لا؟ قد يتخيل عدم اعتباره لأجل تقييد الحل في النصوص بحل النساء و هو يختص بالرجال بالنسبة الى النساء و لا يشمل العكس.

وفيه:

أولاً: ان الملحوظ بالنساء هو الكناية عما حرّم بالاحرام من هذه الجهة و المحرّم هو الجماع على مطلق المحرم رجلا كان أو امرأة. فليس النساء بعنوانه موضوع الحكم، بل الجماع و نحوه و هو لا يختص بأحد الصنفين.

و ثانياً: وجود النص على توقف حل الرجل على المرأة على طواف النساء و هو رواية العلاء بن صبيح و عبد الرحمن بن الحجاج و

على بن رثاب و عبد الله بن صالح، كلهم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المرأة المتمتع إذا قدمت مكة ثم حاضت تقيم ما بينها وبين التروية فان طهرت طافت بالبيت وسعت بين الصفا والمروة، وان لم تطهر الى يوم التروية اغتسلت واحتشيت ثم سعت بين الصفا والمروة، ثم خرجت الى منى فاذا قضت المناسك و زارت البيت طافت بالبيت طوفا لعمرتها، ثم طافت طوفا للحج، ثم خرجت فسعت فاذا فعلت ذلك فقد أحلت من كل شيء يحل منه المحرم الا فراش زوجها، فاذا طافت طوفا آخر حل لها فراش زوجها» (١).

الثانية:

في كفاية طواف الصبي المميز وغيره في حلية النساء له بعد البلوغ و عدم

(١) - وسائل الشيعه، ج ٩ / باب ٨٤: من أبواب الطواف، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٣٢

و يكره لبس المخيط، حتى يفرغ من طواف الزيارة (٤٢٤).

كفايته لأجل عدم مشروعية عبادة الصبي، و عدم تحقق النية من غير المميز فيبطل طوافه فيصير الاحرام نظير الحدث الذي لا بد من رفعه بعد البلوغ لثبوته عند الصبا.

و التحقيق: انه لا- وجه لهذه التعليلات العقلية بعد وجود النص على صحة الاحرام به و انه يتقى ما يتقى منه المحرم و أنه يطاف به و نحو ذلك من أحكام الحج، فانه دليل تعبدى على أن شأنه في احرامه و غيره كالبالغ. فيتحلل كما يتحلل البالغ، و كما ينعقد الاحرام بالاحرام به كذلك يتحلل بالطواف به فتدبر.

و إلا فلو فرض عدم صحة الطواف من غير المميز، فاحرامه غير صحيح أيضا فلا يلزم التحلل.

الثالثة:

في المقصود من حرمة النساء قبل طوافه، فهل يراد به خصوص الاستمتاع أو الأعم منه و من العقد عليهن.

قد يوجه العموم بان حذف المتعلق يفيد العموم من جهة كل محرم يرتبط بالنساء فيشمل الجماع و سائر الاستمتاع و الزواج بهن و كل محرم يرتبط بهن.

و فيه: أن حلية العقد حلية و ضعية و حلية الاستمتاع حلية تكليفية فإرادة [تعيين من لفظ واحد ممنوع].

(٤٢٤) لرواية ادريس القمي، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ان مولى لنا تمتع فلما حلق لبس الثياب قبل أن يزور البيت. فقال:

بئس ما صنع. قلت: أ عليه شيء؟

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٣٣

.....

قال: لا، «١»، و هي محمولة على الكراهة جمعا بينها و بين ما دل على الجواز بالخصوص، كرواية العلاء قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «تمتعت يوم ذبحت و حلقت فألطح رأسي بالحناء؟ قال: نعم، من غير أن تمس شيئا من الطيب. قلت: أ فألبس القميص؟ قال: نعم، اذا شئت. قلت: أ فأعطي رأسي؟ قال: نعم «٢».

و كذلك يكره تغطية الرأس قبل زيارة البيت جمعا بين ما دل على الجواز كرواية العلاء و ما دل على النهي، كرواية منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام، انه قال: «في رجل كان متمتعا فوقف بعرفات و بالمشعر و ذبح و حلق قال: لا يغطي برأسه حتى يطوف بالبيت و بالصفا و المروة فان ابى كان يكره ذلك و ينهى عنه. فقلنا فان كان فعل قال: ما أرى عليه شيئا و ان لم يفعل كان أحب إلى

«٣».

ثم إن هذا الحكم يختص بالمتمتع، لأن موضوع روايات النهي يختص بالمتمتع فلا يشمل المفرد. مع ورود التفصيل في النهي بين المتمتع و المفرد في رواية سعيد الأعرج، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل رمى الجمار و ذبح و حلق رأسه أ يلبس قميصا و قلنسوة قبل ان يزور البيت؟ فقال: ان كان متمتعا فلا. و إن كان مفردا فنعم «٤».

فلا- وجه لتسرية الحكم الى المفرد و الالتزام بكونه أخف كراهة، فانه لا- دليل عليه أصلا. نعم لو كان هناك اطلاق يشمل المفرد أمكن دعوى الكراهة بالنسبة إليه و حمل رواية الأعرج على بيان أخفية الكراهة، و إن أشكل ذلك بانه خلاف الظاهر، فلو كان هناك اطلاق لقيده رواية الأعرج.

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ١٨: من أبواب الحلق و التقصير، ح ٣.

(٢)- المصدر/ باب ١٣: من أبواب الحلق و التقصير، ح ٣.

(٣)- المصدر/ باب ١٨: من أبواب الحلق و التقصير، ح ١.

(٤)- المصدر، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٣٤

و كذا يكره الطيب، حتى يفرغ من طواف النساء (٤٢٧).

[الثانية: إذا قضى مناسكه يوم النحر]

الثانية:

إذا قضى مناسكه يوم النحر، فالأفضل المضى الى مكة للطواف و السعى ليومه. فان أخره، فمن غده. و يتأكد ذلك في حق المتمتع، فان أخره أثم (٤٢٨).

(٤٢٧) فانه مقتضى الجمع بين ما دل على حلية الطيب بمجرد طواف الزيارة و السعى مما تقدم، و ما دل على النهي عنه قبل طواف النساء، كرواية محمد بن اسماعيل، قال: «كتبت الى أبي الحسن الرضا عليه السلام: هل يجوز للمحرم المتمتع أن يمس الطيب قبل ان يطوف طواف النساء؟ فقال: لا «١»».

(٤٢٨) الاحتمالات في وقت زيارة البيت الواجب ثلاثة:

الأول: انه يلزمه زيارة البيت يوم النحر و لا يجوز له التأخير لغير عارض و يستدل له، ب:

رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن المتمتع متى يزور البيت؟ قال: يوم النحر «٢»».

و رواية منصور بن حازم، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا يبيت المتمتع يوم النحر بمنى حتى يزور البيت «٣»».

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ١٩: من أبواب الحلق و التقصير، ح ١.

(٢)- المصدر/ باب ١: من أبواب زيارة البيت، ح ٥.

(٣)- المصدر، ح ٦.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٣٥

.....

الثاني: ما في المتن من أفضلية الزيارة في يوم النحر ولا يجوز التأخير عن الغد. و يستدل له برواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام - في زيارة البيت يوم النحر - قال: «زره، فان شغلت فلا يضرك ان تزور البيت من الغد ولا تؤخر ان تزور من يومك فانه يكره للمتمتع أن يؤخر و موسع للمفرد أن يؤخره «١»، و نحوها روايته الأخرى «٢».

الثالث: جواز تأخيره الى يوم النفر و يستدل له ب:

رواية 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، و لكن لا تقرب النساء و الطيب «٣».

و رواية هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس ان اخرت زيارة البيت الى ان يذهب أيام التشريق الا انك لا تقرب النساء و لا الطيب «٤».

و رواية اسحاق بن عمار، قال: سألت أبا ابراهيم عليه السلام عن زيارة البيت تؤخر الى يوم الثالث، قال: «تعجيلها أحب إلي و ليس به بأس إن أخرته «٥».

و هذه النصوص تكون موجبة للتصرف في النصوص المتقدمة بحملها على الاستحباب و حمل النهي عن التأخير على الكراهة. و قد ادعى حملها على بيان حكم المفرد بقريته ما في بعض النصوص من التفصيل بين المتمتع و المفرد في التأخير و عدمه، كرواية معاوية بن عمار، عن

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ١: من أبواب زيارة البيت، ح ١.

(٢) - المصدر / باب ٢: من أبواب زيارة البيت، ح ٨.

(٣) - المصدر / باب ١: من أبواب زيارة البيت، ح ٢.

(٤) - المصدر، ح ٣.

(٥) - المصدر، ح ١٠.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٣٦

و يجزيه طوافه و سعيه (٤٢٩).

أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن المتمتع متى يزور البيت؟ قال: يوم النحر أو من الغد و لا يؤخر، و المفرد و القارن ليسا بسواء موسع عليهما «١».

و قد ناقشها صاحب الجواهر «٢» بوجهين:

الأول: ان بعض نصوص الجواز موضوعها المتمتع بقريته استثناء الطيب الذي عرفت انه لا يحل للمتمتع خاصة.

الثاني: أن حملها على المفرد ليس بأولى من حمل نصوص المنع على الكراهة خصوصا بعد التصريح بها في رواية معاوية المتقدمة.

أقول: الوجه الأول متين لكن الثاني ممنوع، إذ الرواية المتكفلة للتفصيل بين المفرد و المتمتع تقيّد روايات الجواز بالمفرد و روايات المنع بالمتمتع، فيختلف موضوعاهما، فلا تصل التوبة الى الجمع بالحمل على الكراهة.

و على أي حال، فالعمل بهذه الطائفة من النصوص متعين، و الالتزام بالاحتمال الثالث متجه.

(٤٢٩) يعني لو أوقعه بعد الوقت المحدد له الذي عرفت ان أكثره يوم النفر.

و هذا الحكم مشكل لو استفيد من النصوص لزوم ايقاع الطواف في أيام التشريق، إذ لا دليل حينئذ على مشروعيته بعدها.

و أما لو كان المستفاد جواز التأخير الى آخر أيام التشريق مع السكوت عما بعد أيام التشريق - كما لعله الظاهر من النصوص اذ لا يظهر

أكثر من ذلك - فمقتضى أصالة البراءة نفى اعتبار الوقت الخاص، فيشرع الاتيان به بعد أيام

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ١: من أبواب زيارة البيت، ح ٨.

(٢) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٢٦٥، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٣٧

و يجوز للقارن و المفرد تأخير ذلك، طول ذى الحجّة على كراهية (٤٣٠).

[الثالثة: الأفضل لمن مضى إلى مكة للطواف والسعى: الغسل، و تقليم الاظفار، و أخذ الشارب]

الثالثة:

الأفضل لمن مضى إلى مكة للطواف و السعى: الغسل، و تقليم الاظفار، و أخذ الشارب (٤٣١).

التشريق و يترتب عليه آثاره من التحلل لاطلاق قوله: «فاذا طاف ...» الوارد في روايات التحلل بالطواف.

(٤٣٠) قد يستدل له برواية معاوية بن عمار المتقدمة لاطلاق قوله عليه السلام: «موسع للمفرد ان يؤخره».

و لكن الانصاف ان الملحوظ التوسعة بلحاظ الحكم الذى أثبت للمتمتع و هو لزوم او استحباب المبادرة و كراهة التأخير عن الغد.

و بعبارة اخرى: أنها في مقام نفى الحكم الثابت للمتمتع عن المفرد، اما خصوصية حكمه فليست في مقام بيانه، فلا اطلاق للرواية.

و عليه، فيشكل تأخيره عن يوم النفر إلا أن يتمسك بأصالة البراءة، كما تقدم في المتمتع. فتدبر.

(٤٣١) لرواية عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ثم احلق رأسك و اغتسل و قلم اظفارك و خذ من شاربك و زر

البيت ... «(١)».

(١) - وسائل الشيعة / باب ٢: من أبواب زيارة البيت، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٣٨

و الدعاء إذا وقف على باب المسجد (٤٣٢).

و اغتسل و قلم اظفارك و خذ من شاربك و زر البيت ... «(١)».

(٤٣٢) لرواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «فاذا أتيت يوم النحر فقم على باب المسجد قلت:

اللهم أعني على نسكك ... «(٢)».

و الحمد لله رب العالمين «(٣)».

(١) - وسائل الشيعة، ج ١٠ / باب ٢: من أبواب زيارة البيت، ح ٢.

(٢) - المصدر / باب ٤: من أبواب زيارة البيت، ح ١.

(٣) - انتهى هذا المبحث في الاثني عشر / ٢٨ / ١٢ / ١٣٨٨ هـ.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٣٩

[القول في الطواف]

إشارة

القول في الطواف «١» وفيه ثلاثة مقاصد

[المقصد الأول: في المقدمات]

الأول: في المقدمات وهي واجبة و مندوبة.

فالواجبات: الطهارة (٤٣٣).

(٤٣٣) لا- اشكال بحسب الفتوى في اعتبار الطهارة من الحدث الأصغر و الأ- كبر في الطواف الواجب و في «الجواهر (٢)»: الاجماع بقسميه عليه.

و يدل عليه من النصوص رواية معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا بأس أن يقضى المناسك كلها على غير وضوء إلا الطواف بالبيت و الوضوء أفضل (٣)».

و رواية محمد بن مسلم، قال: سألت أحدهما عليهما السلام عن رجل طاف طواف

(١)- كان الشروع في يوم ١٧ / ١ / ١٣٨٩ ق.

(٢)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٢٦٩، الطبعة الأولى.

(٣)- وسائل الشيعة/ باب ٣٨: من أبواب الطواف، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٤٠

.....

الفريضة و هو على غير ظهور قال: «يتوضأ و يعيد طوافه، و إن كان تطوعاً توضحاً و صلى ركعتين (١)» و غيرهما.

و هذه النصوص و إن كانت واردة في خصوص الطهارة من الحدث الأصغر لكن يستفاد منها اعتبار الطهارة من الحدث الأكبر باعتبار أنه ناقض للوضوء أيضاً و بلحاظ الدليل الخاص يكتفى بغسل الجنابة عن الوضوء.

و قد يستدل على اعتبارها برواية علي بن جعفر، عن أخيه أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن رجل طاف بالبيت و هو جنب فذكر و هو في الطواف، قال:

يقطع الطواف و لا يعتد بشيء مما طاف (٢)».

و لكن يمكن المناقشة في دلالة هذه الرواية على المطلوب ببيان: أن الكون في المسجد محرّم على الجنب و إذا حرم الكون بطل طواف الجنب و ذلك لامتناع اجتماع تحريم الكون في المسجد و وجوب الطواف في المسجد.

و عليه، فبطلان طواف الجنب على القاعدة. نعم لا يبطل الطواف على القاعدة في صورة نسيان الجنابة لعدم تحريم الكون في المسجد عليه في هذا الحال، فلا مانع من صحة طوافه.

و في هذه الصورة تظهر فائدة اعتبار الطهارة من الحدث الأكبر، إذ في صورة العلم عرفت بطلان الطواف على القاعدة.

و عليه، نقول: الأمر بقطع الطواف عند تذكر الجنابة في أثناء الطواف الوارد في رواية علي بن جعفر عليه السلام يمكن أن يكون

بلحاظ عدم تمكنه شرعا من البقاء في المسجد لأنه جنب و لزوم الخروج عليه، فيكون حكما على طبق القاعدة فلا يفيد

(١)- وسائل الشيعة/ باب ٣٨: من أبواب الطواف، ح ٣.

(٢)- المصدر، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٤١

.....

اشتراط الطهارة في الطواف. كما يمكن أن يكون بلحاظ أن الطهارة شرط و المفروض فقدانها، فيدل على اعتبارها و لا ظهور له في الثاني.

و هكذا قوله عليه السلام: «لا يعتد بشيء مما طاف» يمكن أن يكون ناشئا من فقدانه للشرط و هو الطهارة من الحدث الأكبر، و يمكن أن يكون ناشئا من فوات الموالاة بالخروج من المسجد و الغسل و الرجوع للطواف، فيكون من أدلة اعتبار الموالاة بين أشواط الطواف.

و بالجملة، لا ظهور في الرواية في إفادة شرطية الطهارة من الحدث الأكبر بعد امكان تطبيقها على القاعدة.

و أما الطواف المستحب، فلا يعتبر فيه الطهارة من الحدث الأصغر للنصوص المتعددة، كرواية محمد بن مسلم المتقدمة و بها تقييد اطلاقات ما دل على اعتبارها في الطواف بقول مطلق.

و أما الطهارة من الحدث الأكبر، فلا دليل على اعتبارها أيضا الا من جهة كونه على طبق القاعدة لحرمة الكون في المسجد. و لكن عرفت ان مقتضى ذلك صحة الطواف مع نسيان الجنابة.

نعم، لو التزمنا بدلالة رواية علي بن جعفر المتقدمة على شرطية الطهارة من الحدث الأكبر للطواف فهي دالة على شرطية لمطلق «١» الطواف الواجب و المندوب، و لا مقيدها لان النصوص المتقدمة المشار إليها إنما تتكفل نفى اعتبار الوضوء في الطواف المستحب لا أكثر فلا تنافي اعتبار الطهارة من الحدث الأكبر فيه بمقتضى اطلاق رواية علي بن جعفر عليه السلام.

(١)- في عمومها للطواف المندوب اشكال يظهر من ملاحظة ذيل الرواية.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٤٢

.....

و من هنا يظهر الاشكال في التزام صاحب الجواهر قدس سره «١» بدلالة الرواية على الشرطية و التزامه بعدم اعتبار الطهارة من الحدث الأكبر في الطواف المندوب للأصل، فانه لا مجال للاصل مع اطلاق رواية علي بن جعفر عليه السلام. فلاحظ.

هذا مع أن إجراء الأصل مع إنكار الاطلاق يبتنى على الالتزام بجريان البراءة في المستحبات. و الذي حققناه عدم جريانها فيها.

و عليه فاللازم الاحتياط في الطواف المستحب بالنسبة الى الطهارة من الحدث الأكبر.

ثم انه ذكر صاحب الجواهر «٢» أن الوضوء أفضل في الطواف المستحب و استدلل عليه برواية معاوية المتقدمة و النبوي العامي: «الطواف بالبيت صلاة «٣»».

و يشكل بأنه قوله عليه السلام في رواية عمار: «و الوضوء أفضل» راجع الى المستثنى منه و هو مطلق المناسك غير الطواف، لاستثناء الطواف منها.

و أما النبوي، فانما يتم الاستدلال به لو فرض عدم اعتبار الطهارة في صلاة النافلة و انما هي مستحبة فيها، كي يكون التنزيل شاملا لهذا

الأثر، و الأمر ليس كذلك لأن الطهارة معتبرة في صلاة النافلة، فلا يكون التنزيل ناظرا الى الطهارة لما عرفت من عدم اعتبار الطهارة في الطواف.

إذن، فلا دليل على أفضلية الوضوء. فتدبر.

ثم إنه في موارد اعتبار الطهارة لو لم يتمكن من الطهارة المائية هل يصح

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٢٦٩، الطبعة الأولى.

(٢) - المصدر، ص ٢٧٠.

(٣) - البيهقي، احمد بن الحسين: السنن الكبرى، ج ٥: ص ٨٧، ط بيروت.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٤٣

و ازالة النجاسة عن الثوب و البدن (٤٣٤).

الطواف مع الطهارة الترابية، أو لا؟

و تحقيق الكلام في ذلك: أنه إن قلنا بان التيمم يفيد الطهارة و رافع للحدث.

و تيمم المكلف لغاية يشرع لها التيمم قطعاً، كصلاة فريضة، أمكنه الطواف به لأنه متطهر فيكون طوافه مع الطهارة.

و أما لو قلنا بان التيمم غير رافع و انما هو مبيح، فلا ينفع التيمم لغاية معينة في صحة الطواف، إذ غاية ما ينفع التيمم في استباحة تلك

الغاية المعينة لا الطواف إذ لا دليل على مشروعيته بالنسبة إليه، ثم أنه لو ثبت اطلاق للدليل مشروعية التيمم بحيث يشمل مثل الطواف

فانما ينفع بالنسبة الى الحدث الأصغر لا الأكبر، و ذلك لأنه مع الحدث الأكبر يحرم عليه الكون في المسجد الحرام.

و التيمم على تقدير كونه مبيحا انما يستباح به العمل الواجب المشروط بالطهارة، لا- العمل المحرم بدون طهارة كمس القرآن و

الدخول في المسجد و غيرهما.

و عليه، فالتيمم يستباح به الطواف من جهة شرطية الطهارة له و لا يستباح به الطواف من جهة حرمة الكون في المسجد.

نعم، لو كان مطهرا و رافعا للحدث تم ذلك، لعدم كونه محدثا مع التيمم.

فتدبر.

(٤٣٤) العمدة في ذلك رواية يونس بن يعقوب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

« رأيت في ثوبي شيئا من دم و أنا أطوف قال: فاعرف الموضع ثم أخرج فاغسله

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٤٤

و أن يكون مختونا، و لا يعتبر في المرأة (٤٣٥).

ثم عد فابن علي طوافك «١»، و هي ضعيفة السند لكن ادعى انجبارها بعمل الاصحاب و تسالمهم حتى ممن يبني على عدم العمل

بأخبار الآحاد كابن ادريس، فان ذلك يوجب الاطمئنان بالصدور.

لكن التحقيق انه لم يثبت استناد الكل إليها، إذ علل بعضهم الحكم المذكور بحرمة إدخال النجاسة في المسجد و قد علل ذلك بأن

فيه هتكا للمسجد. و مع وجود هذا التعليل يحصل التشكيك في الصغرى، هذا مع الاشكال في أصل الكبرى و هي جابرية عمل

المشهور لضعف السند. و أما الاستدلال على الحكم المذكور بالنبوى العامي: «الطواف بالبيت صلاة» ففيه ما لا يخفى.

(٤٣٥) يدل على ذلك النص، ك:

رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الأغلف لا يطوف بالبيت ولا بأس أن تطوف المرأة» (٢).
و رواية حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس أن تطوف المرأة غير المخفوضة، فاما الرجل فلا يطوف إلا وهو مختن» (٣).

و هذا مما لا إشكال فيه. إنما الاشكال في جهات:

الاولى: في الخنثى المشكل بناء على أنها جنس ثالث غير الرجل و المرأة، فهل يجب عليها الاختتان، أم لا؟

(١) - وسائل الشيعة/ باب ٥٢: من أبواب الطواف، ح ١.

(٢) - المصدر/ باب ٣٣: من أبواب الطواف، ح ١.

(٣) - المصدر/ باب ٥٢: من أبواب الطواف، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٤٥

.....

التحقيق: عدم الوجوب لعدم شمول النص لها بعد اختصاصه بالرجل و المرأة، فأصالة البراءة محكمة. إلا ان صاحب الجواهر (١) التزم بعدم جريان البراءة بناء على ان الفاظ العبادات أسماء للصحيح منها، اذ مع الشك في اعتبار الاختتان يشك في صدق الطواف بدونه و هو مورد قاعدة الاشتغال.

و هذا الأمر تعرض له في الاصول و اجيب عنه بما لا مزيد عليه و اثبت ان البراءة يمكن جريانها حتى على القول بالصحيح.

و الغريب ان صاحب الجواهر لم يذكر هذا المطلب الا هنا و التزم بالأصل في غير مورد، كما تقدم منه في الطواف المستحب، فراجع.

الثانية: في الصبي، فهل يجب عليه الاختتان في طوافه، أم لا؟

قد يدعى عدم اعتباره إما لأجل اختصاص موضوع الحكم بالرجل و هو غير صادق على الصبي. و إما لأجل ان دليل الشرطية هو النهي عن الطواف بدون الاختتان و النهي لا يتوجه الى الصبي.

و في كلا الوجهين نظر:

أما الأول: فلأن ظاهر المقابلة بين الرجل و المرأة إرادة جنس الرجل من لفظ «الرجل» بمعنى الذكر في قبال الانثى.

و أما الثاني: فلما ذكر مكرراً من أن الأوامر و النواهي الواردة في باب المركبات ظاهرة في الارشاد الى الشرطية و المانع و ليست ظاهرة في البعث و الزجر و التكليف.

و عليه، فهي كما تشمل البالغ تشمل غيره.

و نظير هذه الدعوى ما ادعى من سقوط الشرطية أو الجزئية مع عدم

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٢٧٤، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٤٦

.....

القدرة إذ كان دليلها بلسان الأمر لسقوط الأمر مع عدم القدرة.

و قد اجيب عنها بما عرفت من ان الأوامر هذه إرشادية، فلا تختص بصورة التمكّن.

الثالثة: مع عدم التمكّن من الاختتان لضيق الوقت هل يسقط لزوم الاختتان أم يسقط الحج؟

الحق هو الثانى، لان عدم التمكّن من الاختتان و هو شرط يلزم عدم تحقق الاستطاعة، فلا يجب الحج.

ولا وجه للأول إلا ما عرفت من سقوط الأمر مع عدم التمكن، فلا دليل على الشرطية و جوابه ما عرفته قبل قليل. ثم إنه وقع الكلام في لزوم ستر العورة في الطواف وقد استدلل له بما ورد من الروايات الكثيرة من تبليغ أمير المؤمنين عليه السلام عن النبي الأعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ: «لا يطوف بالبيت عريان» (١). وفي هذا الاستدلال نظر، إذ بين العري و كشف العورة عموم من وجه فقد يصدق ستر العورة و يصدق العري، كما إذا كان متزرا فقط بدون رداء.

وقد يصدق عدم العري و يصدق كشف العورة، كما إذا كان ساترا لجميع بدنه و كاشفا لعورته فقط. وعليه، فهذه الروايات تفيد اشتراط ستر البدن و عدم العري، و هو مما لا بأس بالالتزام به، بل يوافق الاعتبار لما فيه من الاحترام و المحافظة على كرامة الطواف و المسجد، فيكون هذا الشرط أشبه باشتراط ستر المرأة جسمها في الصلاة.

(١) - وسائل الشيعة/ باب ٥٣: من أبواب الطواف، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٤٧ و المندوبات ثمانية: الغسل لدخول مكة (٤٣٦).

(٤٣٦) وقع الكلام في أن المستحب غسلان: أحدهما لدخول الحرم، و الآخر لدخول مكة. أو انه غسل واحد يتخير في ايقاعه بين أول الحرم و أول مكة و منزله في مكة.

الذي اختاره في «الجواهر» (١) هو الأول، فاستشهد على استحباب الغسل لدخول مكة برواية الحلبي، قال: «أمرنا أبو عبد الله عليه السلام أن نغتسل من فسخ قبل ان ندخل مكة» (٢).

و مثلها في الدلالة رواية عجلان أبي صالح، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا انتهيت إلى بئر ميمون أو بئر عبد الصمد فاغتسل و اخلع نعليك و امش حافيا و عليك السكينة و الوقار» (٣).

و استشهد على استحباب الغسل لدخول الحرم برواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا انتهيت إلى الحرم ان شاء الله فاغتسل حين تدخله و إن تقدمت فاغتسل من بئر ميمون أو من فسخ أو من منزلك بمكة» (٤).

و برواية أبان بن تغلب (٥) الحاكية فعل الإمام عليه السلام حين اراد دخول الحرم.

و ذهب في «المدارك» (٦) إلى الثاني، لرواية ذريح المحاربي، قال: «سألته عن

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩، ص ٢٧٩، الطبعة الأولى.

(٢) - وسائل الشيعة/ باب ٥: من أبواب مقدمات الطواف، ح ١.

(٣) - المصدر، ح ٢.

(٤) - المصدر/ باب ٢: من أبواب مقدمات الطواف، ح ٢.

(٥) - المصدر/ باب ١: من أبواب مقدمات الطواف، ح ١.

(٦) - العامل، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٨، ص ١٢١، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٤٨

.....

الغسل في الحرم قبل دخوله، أو بعد دخوله؟ قال: لا يضرك أي ذلك فعلت. و إن اغتسلت بمكة فلا بأس، و إن اغتسلت في بيتك

حين تنزل بمكة فلا بأس «١»، فقد ذهب إلى أن المستفاد من مجموع هذه النصوص هو استحباب غسل واحد يتخير في إيقاعه بين المواضع المذكورة فيها. نعم، يستفاد منها أن إيقاع الغسل قبل دخول الحرم أفضل.

و ناقشه صاحب الجواهر «٢»: بأن ظاهر النصوص استحباب غسلين أحدهما لدخول الحرم و الآخر لدخول مكة و التخيير لا ينافي ذلك، بل ما يظهر من أجزاء غسل واحد عنهما بعد دخول مكة لا ينافي التعدد فإنه من باب التداخل.

أقول: الذي يظهر من رواية ذريح أن الغسل المشروع نفسه لا بأس بإيقاعه بعد دخول الحرم و في مكة و في المنزل بمكة، لا أنه من باب التداخل. و عليه، فلا يبقى ظهور للنصوص في تعدد الغسل المستحب، بل تكون ظاهرة في استحباب غسل يتخير في إيقاعه بين مواضع أولها قبل دخول الحرم.

و لا صراحة لرواية الحلبي و لا لرواية عجلان في استحباب الغسل لدخول مكة بهذا العنوان كما لا يخفى.

و يتأكد ما ذكرناه بملاحظة رواية معاوية، و أن له إيقاع الغسل المشروع لدخول الحرم في بئر ميمون أو فخ أو المنزل. مع أنه لا معنى لذلك لو كان الغسل لأصل الدخول لتحقيق الدخول منه.

فالمستفاد من مجموع النصوص استحباب غسل واحد لدخول الحرم لا

(١) - وسائل الشيعة/ باب ٢: من أبواب مقدمات الطواف، ح ١.

(٢) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٢٨٠، الطبعة الأولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٤٩

فلو حصل عذر اغتسل بعد دخوله (٤٣٧). و الأفضل أن يغتسل من بئر ميمون، أو من فخ (٤٣٨)؛ و إلا - ففي منزله، و مضغ الإذخر (٤٣٩) و أن يدخل مكة من أعلاها (٤٤٠).

بمعنى الشروع في الدخول، بل بمعنى الكون في الحرم، فلا ينافي ذلك تأخيره إلى منزله بمكة قبلاً. نعم يستحب إيقاعه قبل الدخول لرواية أبان و غيرها و لا بأس بتعدد الغسل رجاء و لكن لا يترتب عليه ما يترتب على الغسل المستحب من الطهارة و الاكتفاء به عن الوضوء لو قيل به.

(٤٣٧) لعله لاستفادته من رواية معاوية بن عمار المتقدمة و لكن لا ظهور لها في حصول العذر بل مطلق التأخير و لو كان لا عن عذر، فلاحظها.

(٤٣٨) لعله لروايتي الحلبي و عجلان المتقدمتين.

(٤٣٩) لرواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا دخلت الحرم فخذ من الإذخر فامضغه «١». و نحوها رواية أبي بصير «٢».

(٤٤٠) لرواية يونس بن يعقوب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «من أين أدخل مكة و قد جئت من المدينة؟ قال: ادخل من أعلى مكة و إذا خرجت تريد المدينة فاخرج من أسفل مكة «٣»، و رواية معاوية «٤» الحاكية لفعل النبي صلى الله عليه و آله.

(١) - وسائل الشيعة/ باب ٣: من أبواب مقدمات الطواف، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٢.

(٣) - المصدر/ باب ٤: من أبواب مقدمات الطواف، ح ٢.

(٤) - المصدر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٥٠

و أن يكون حافيا، على سكينه، و وقار (٤٤١)، و يغتسل لدخول المسجد الحرام (٤٤٢) و يدخل من باب بنى شيبه (٤٤٣)، بعد أن يقف عندها، و يسلم على النبي عليه السلام، و يدعو بالمأثور (٤٤٤).

(٤٤١) لرواية عجلان المتقدمه «١»، و غيرها فراجع «٢».

(٤٤٢) قال في «الجواهر (٣)»: «لم نعث في النصوص على ما يدل عليه لكن يكفي فيه ما عن «الخلاف (٤)» و «الغنيه (٥)» من الاجماع عليه».

أقول: هذا المقدار يكفي في اثباته بعنوان الاحتياط، فلا يترتب عليه آثار الغسل المستحب.

(٤٤٣) لخبر سليمان بن مهران، عن الصادق عليه السلام - في حديث المأزمين -: «...»

فصار الدخول الى المسجد من باب بنى شيبه سنه لأجل ذلك «٦».

(٤٤٤) يدل على جميع ذلك روايتا معاوية «٧» و ابى بصير «٨» فلاحظهما.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٥: من أبواب مقدمات الطواف، ح ٢.

(٢) - المصدر / باب ٨ و ٧: من أبواب مقدمات الطواف.

(٣) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٢٨٠، الطبعة الاولى.

(٤) - الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن: الخلاف، ج ١: ص ٣٨٨، الطبعة الاولى.

(٥) - الحلبي، حمزة بن علي: غنية النزوع، ص ١٦٩.

(٦) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٩: من أبواب مقدمات الطواف، ح ١.

(٧) - المصدر / باب ٨: من أبواب مقدمات الطواف، ح ١.

(٨) - المصدر، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٥١

[المقصد الثاني: في كيفية الطواف]

إشارة

المقصد الثاني: في كيفية الطواف و هو يشتمل على واجب و ندب

فالواجب سبعة: النية (٤٤٥)، و البدأة بالحجر و الختم به (٤٤٦).

(٤٤٥) لا اشكال في وجوب النية و الحديث في ان المعبر الاخطار أم الداعي هو الحديث في غيره. و الذي يقرب في الذهن هو اعتبار

الاخطار، كما حققناه في باب الصوم.

و قد يدعى ان المعبر و إن كان هو الاخطار لكنه يكفي تحققه في أول الاحرام نظير الاكتفاء بالداعي بالنسبة الى اجزاء الصلاة عند

من يعتبر الاخطار في نيتها أول العمل.

و يندفع ذلك: بان الاكتفاء بالداعى المعبر عنه بالاستدامة الحكيمية فى باب الصلاة و نحوها من جهة الدليل الخاص و لا يمكن تسرية الحكم الى مثل افعال الحج مما كانت أفعالا مستقلة فى أنفسها مفصولة عما بينها باعمال خارجة عن حقيقة الحج. و قد مرّ منا أنه لم يعلم ان أفعال الحج نظير اجزاء سائر المركبات الارتباطية. فراجع ابحاث الوقوف فى عرفات و المشعر.

(٤٤٦) هذان هما الواجب الثانى و الثالث. و يدل عليهما الاجماع، و من النص رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «من اختصر فى الحجر الطواف فليعد طوافه من الحجر الأسود الى الحجر الأسود» (١).

و الكلام يقع فى جهات:

(١) - وسائل الشيعية، ج ٩ / باب ٣١: من أبواب الطواف، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٥٢

.....

الاولى: فى أنه هل يعتبر قصد الابتداء من الحجر الأسود أو لا يعتبر؟.

التحقيق عدم اعتباره، إذ هو شرط لا جزء. و قد حقق فى محله عدم لزوم قصد القرية فى الشروط و لذا لو تحقق منه الشرط غفلة بل مع علمه بعدمه و تخيل عدم شرطية صح العمل، فلو صلى باعتقاد انه عار جهلا بلزوم الستر و تبين أنه مستور صح عمله.

الثانية: انه هل يعتبر عنوان الابتداء من الحجر و هو الحدوث بعد العدم أو لا يلزم سوى تحقق الطواف بهذا المقدار أعنى من الحجر الى الحجر و لو كان مسبقا بمقدار من الطواف؟ لا وجه لتخيل اعتبار عنوان البدأ بحيث يخلّ به قصد الطواف سهوا مما قبل الحجر الا- التعبير «بمن» فى النص و لكنه لا- ينفع فى اثبات ذلك إذ لا- ظهور ل «من» و «الى» فى ذلك بل هى ظاهرة فى بيان حد الشىء الملازم للابتداء و الانتهاء فى بعض الاحيان. و يشهد لما ذكرنا استعمالهما فى موارد لا يطلب فيها عنوان الابتداء بلا مسامحة و لا عناية، كما إذا قال له: «يحسن لك أن تمشى من الكوفة الى النجف»؛ فانه لا يفهم منه انه لا بد ان يكون ابتداء المشى هو الكوفة بل يصح أن يبدأ مما قبلها، بل قد لا يستفيد أن يكون اتجاه الحركة هو النجف بل أعم من ان يكون اتجاهها النجف او الكوفة، فيفهم ان المطلوب ليس إلا المشى بهذا المقدار كان الابتداء من النجف أو بالعكس.

و عليه، فلا دليل على اعتبار عنوان البدأ من الحجر الأسود، فلا يضر الابتداء مما قبله.

الثالثة: انه هل يكفى الابتداء من أول الحجر و الانتهاء بآخره بحيث لا- يتحقق الدوران بالحجر أو لا يكفى ذلك؟. ذهب صاحب المدارك «١» الى الأول

(١) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام ١٢٧ / ٨، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٥٣

.....

لصدق الطواف من الحجر الى الحجر.

و الحق الثانى، لأن المطلوب الطواف بالبيت و هو اسم المجموع و كونه من الحجر الى الحجر شرط. و مع عدم الدوران بالحجر، يبقى جزء من البيت لم يطف به، فلا يصدق الطواف بالبيت. فتدبر.

ثم إن كيفية الابتداء من الحجر حيث إنها تشكل جدا خصوصا فى زماننا الذى يكثر فيه الزحام، فالأولى أن يتأخر عن الحجر ثم يبدأ بالطواف و ينوى عند ابتدائه تحقق الطواف منه عند محاذاته الواقعية للحجر من باب المقدمة العلمية، نظير غسل مقدار زائد على الوجه فى الوضوء و تستمر النية الى ان يجوز الحجر حتى يتحقق الاخطار فى أول جزء من اجزاء العمل.

و عليه، فلا يلزم أن يقف محاذيا للحجر بتمام بدنه بحيث يكون كل جزء من اجزاء بدنه أو أول اجزاء بدنه محاذيا للحجر، بل قد قال صاحب الجواهر «١»:

«ربما كان اعتباره ماثرا للوسواس كما أنه من المستهجنات القبيحة نحو ما يصفه بعض الناس عند إرادة النية للصلاة بناء على أنه الاخطار من الاحوال التي تشبه احوال المجانين».

فرع:

لو ابتدأ الطائف سهوا بغير الحجر الأسود، ففي «القواعد» (٢) لم يعتد بذلك الشوط الى أن ينتهي الى أول الحجر فمنه يتبدئ الاحتمال ان جدد النية للاتمام مع احتمال البطلان.

(١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٢٩٠، الطبعة الاولى.

(٢) - الحلبي، الحسن بن يوسف: قواعد الاحكام، ج ١: ص ٤٢٥، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٥٤

و أن يطوف على يساره (٤٤٧).

وقد أطال في «كشف اللثام» (١) في تحقيق هذا الفرع بيان شقوق متعددة و علل احتمال البطلان، وقد قال صاحب الجواهر «٢» بعد ذكر كلامه الطويل: «لا يخفى عليك ان ذلك كله متعبه لا فائدة فيها». ثم ذكر ان صحة الطواف في الفرع المذكور لأجل اتيانه بأركانه و شروطه من دون اخلال، اذ الزيادة المخلة هي الزيادة بعد اتمام الطواف لا قبله - كما يأتي تحقيقه ان شاء تعالى.

و أما احتمال البطلان، فلعله لأجل وجوب قصد البداية بالحجر، و لم يتحقق منه. و ذكر أن الأقوى عدم اعتباره، لصدق الواجب بدونه. أقول: الوجه في عدم وجوب قصد البداية ما عرفته ما عرفته من أن البداية على تقدير اعتبارها من الشروط و هي غير متوقفة على قصد القرية، كما تقدم.

(٤٤٧) هذا هو الواجب الرابع، و يدل عليه الاجماع بقسميه و ليس في النصوص تصريح بذلك. نعم، يستفاد من بعضها ان نحو الطواف و جهته ذلك بمعنى ان الدوران على اليسار لا على اليمين.

ثم إن الدليل على هذا الحكم حيث كان هو الاجماع، فلا دلالة له على أكثر من تعيين جهة الطواف في قبال الطواف من جانب اليمين او مستدبرا أو مستقبلا البيت، و لا يدل على لزوم كون المنكب الأيسر، أو الشق الايسر مقابلا للبيت دائما كما يفعله كثير من المتشرعة في زماننا مما يؤدي الى الحرج بل إلفات النظر إليه.

(١) - الفاضل الهندي، بهاء الدين: كشف اللثام، ج ٥: ص ٤١٤، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٢٨٨، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٥٥

و أن يدخل الحجر في الطواف (٤٤٨)، و ان يكمله سبعا (٤٤٩).

(٤٤٨) هذا هو الواجب الخامس، و يدل عليه الاجماع بقسميه و النصوص، كرواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «رجل طاف بالبيت فاختر شوطا واحدا في الحجر، قال: يعيد ذلك الشوط» (١)، و غيرها.

ثم إنه لا يهم البحث في ان الحجر من البيت، أم من خارجه فانه لا يرتبط بالبحث المزبور الذي نحن فيه، فايقاعه بلا طائل.

ثم إنه لو طاف بينه وبين الحجر فهل يعيد طوافه بأجمعه أم يعيد الشوط نفسه؟ ظاهر النصوص الثاني، كرواية الحلبي المتقدمة. و لكن في خبر ابراهيم بن سفيان «٢» الأمر بالإعادة مطلقا، و يحمل بضميمة تلك النصوص على إرادة إعادة الشوط. فتدبر.

(٤٤٩) هذا هو الواجب السادس. و يدل عليه الاجماع بقسميه و النصوص الكثيرة المستفادة منها ذلك، كرواية الحسن بن عطية، قال: «سأله سليمان بن خالد و أنا معه عن رجل طاف بالبيت ستة أشواط؟ قال أبو عبد الله عليه السّلام: و كيف طاف ستة أشواط؟ قال: استقبل الحجر، و قال: الله أكبر، و عقد واحدا. فقال أبو عبد الله عليه السّلام: يطوف شوطا، فقال سليمان: فانه فاته ذلك حتى أتى أهله قال:

يأمر من يطوف عنه «٣».

-
- (١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٣١: من أبواب الطواف، ح ١.
- (٢) - المصدر / باب ٩: من أبواب الطواف، ح ٤.
- (٣) - المصدر / باب ٣٢: من أبواب الطواف، ح ١.
- المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٥٦
و ان يكون بين البيت و المقام (٤٥٠).

(٤٥٠) هذا هو الواجب السابع، و قد قال في «الجواهر» «١»: «لا خلاف معتد به أجده في وجوب كون الطواف بينه و بين البيت، بل عن «الغنية» «٢» الاجماع عليه.»

و ليس في النصوص ما يدل عليه سوى رواية محمد بن مسلم، قال: «سألته عن حد الطواف بالبيت الذي من خرج عنه لم يكن طائفا بالبيت؟ قال: كان الناس على عهد رسول الله صَلَّى الله عليه و آله يطوفون بالبيت و المقام و أنتم اليوم تطوفون ما بين المقام و بين البيت فكان الحد موضع المقام اليوم فمن جازه فليس بطائف. و الحد قبل اليوم و اليوم واحد قدر ما بين المقام و بين البيت من نواحي البيت كلها فمن طاف فتبعد من نواحيه أبعد من مقدار ذلك كان طائفا بغير البيت بمنزلة من طاف بالمسجد لانه طاف في غير حدّ و لا طواف له «٣». و هذه الرواية ضعيفة السند و لكن ادعى انجبارها بعمل الاصحاب.

و في قبالتها رواية صحيحة السند تدل على جواز الطواف خلف المقام و هي رواية الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الطواف خلف المقام؟ قال: «ما أحب ذلك و ما أرى به بأسا فلا تفعله؛ إلا ان لا تجد منه بدا «٤».

و نسب الى ظاهر الصدوق «٥» الفتوى بمضمونه، و لكن ادعى انه مطروح من قبل الاصحاب و هو مضعف للخبر.

-
- (١) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٢٩٥، الطبعة الاولى.
- (٢) - الحلبي، حمزة بن علي: غنية النزوع، ص ١٧٢، ط مؤسسة النشر الاسلامي.
- (٣) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٢٨: من أبواب الطواف، ح ١.
- (٤) - المصدر، ح ٢.
- (٥) - الصدوق، محمد بن علي: من لا يحضره الفقيه، ج ٢: ص ٣٩٩ / ح ٢٨٠٩.
- المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٥٧
لو مشى على أساس البيت او حائط الحجر لم يجزه (٤٥١).

و لكن لم يثبت عمل الاصحاب بالأول و اعراضهم عن الثاني صغرى، إذ لم يكن في كلمات بعضهم تعليل الحكم به فلعله من جهة

الاحتياط. كما انه لم تثبت جابريه العمل و مضعفیه الاعراض كبرى.

و بالجمله، فالصناعة تدعو الى العمل بروايه الحلبي، نعم الاحتياط يدعو الى العمل بروايه محمد بن مسلم و ان كان فيه مخالفة للاحتياط من جهة كثرة الزحام في الحد المزبور بحيث لا تكون حركته في بعض الاوقات إرادية، فليحتط بطوافين احدهما داخل الحد و الآخر خارجه.

و نسب الى أبي علي «١» أجزاء الطواف خارج المقام للضرورة، و لا- دليل عليه ظاهر إذ روايه الحلبي ظاهرة في الاجزاء مطلقا على كراهه في حال الاختيار. فلاحظ.

ثم إن المراد بالمقام محله هذا اليوم، كما هو ظاهر روايه ابن مسلم، فلا يهمننا التعرض الى ما تعرض إليه الاعلام من ان كون المقام في هذا المحل هل هو في عهد النبي صلى الله عليه و آله أو بعده؟. فان شئت الاطلاع، فراجع «الجواهر» (٢).

(٤٥١) للزوم ان يطوف بالبيت فان مشى على اساس البيت لم يصدق الطواف بالبيت بمجموعه.

و للزوم ان يكون يدخل الحجر في طوافه فلو مشى على حائطه لم يصدق ادخاله بمجموعه أيضا.

(١)- لم نعثر على كتابه، لكن حكاه عنه في «مختلف الشيعة» (ج ٤: ص ١٨٣).

(٢)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٢٩٦، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٥٨

و من لوازمه ركعتا الطواف و هما واجبتان في الطواف الواجب (٤٥٢).

(٤٥٢) على المشهور بين الأصحاب نقلا و تحصيلا شهرة عظيمة، و استدلل له من النصوص بما دل على الأمر بهما بعد الطواف، ك:

روايه معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا فرغت من طوافك فأت مقام إبراهيم عليه السلام فصل ركعتين ... «١»».

و بما دل من النصوص الكثيرة «٢» على الأمر بقضائهما لو نسيهما أو لزوم العود للآتيان بهما، و هو ظاهر في وجوبهما.

و في كلا الدليلين نظر:

أما الأول: فلعدم ظهور في النص في الأمر بهما، بل ظاهرهما الأمر بايقاعهما في المقام، و هذا لا يلازم وجوبهما و لا ظهور له فيه، نظير الأمر بالطهارة في الصلاة المستحبة.

و أما الثاني: فلأن الأمر بالقضاء أو العود لا ظهور له في الوجوب في نفسه، بل هو يتبع في الظهور في الوجوب و الاستحباب الأصل.

فان كان الأصل مستحبا كان هو مستحبا، اذ ظاهر الأمر بالعود هو الارشاد الى إمكان تحصيل ما فاته إن واجبا أو مستحبا.

و عليه، فلا دليل لدينا على وجوب الصلاة.

هذا و لكن الحق وجود الدليل على وجوبها و هو ذيل روايه معاوية بن عمار

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٧١: من أبواب الطواف، ح ٣.

(٢)- المصدر/ باب ٧٤: من أبواب الطواف، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٥٩

و لو نسيهما وجب عليه الرجوع، و لو شق قضاهما حيث ذكر (٤٥٣).

المتقدمة فقد جاء فيها: «و هاتان الركعتان هما الفريضة ليس يكره لك ان تصليهما في أي الساعات [أي ساعة، خ ل] شئت عند طلوع

الشمس و عند غروبها». و يدل عليه أيضا ما ورد من عد صلاة الطواف من فروض الحج و من عدّها مما على المتمتع من الاعمال، فراجع.

هذا، و الذى يظهر من نصوص الصلاة انها واجب مستقل عن الطواف و ليس من توابعه بحيث لا يتحقق الاحلال المترتب عليها إلا بها. فلاحظ و تدبر.

(٤٥٣) الاحتمالات متعددة فى هذه المسألة:

فاحتمال التفصيل بين صورة المشقة و عدمها فيجب عليه الرجوع فى المقام الثانى دون الاول.
 و احتمال التفصيل بين صورة التعذر و عدمه، فيجب عليه الرجوع فى الثانى دون الأول.
 و احتمال التفصيل بين الكون فى البلد و بين الارتحال، فيجب عليه الرجوع فى الأول دون الثانى.
 و احتمال الرجوع الى المقام، فان تعذر فحيث شاء من الحرم فان تعذر فحيث أمكن من البقاع.
 و احتمال لجواز الاستنابة ان خرج و شق عليه الرجوع الى المقام.
 و أما الاحتمال الثانى و الرابع، فلا شاهد عليه من النصوص أصلا.
 و أما الأول، فليس فى النصوص ما يمكن أن يستدل له به سوى رواية
 المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٦٠

.....

أبو بصير (يعنى المرادى)، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل نسى أن يصلّى ركعتى طواف الفريضة خلف المقام و قد قال الله تعالى: وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ ﴿١﴾ حتى ارتحل، قال: «ان كان ارتحل فانى لا اشق عليه و لا آمره ان يرجع و لكن يصلّى حيث يذكر ﴿٢﴾».

و يمكن الخدشة فى الاستدلال بها انه لا ظهور لها فى عدم الأمر بالرجوع عند حصول المشقة، بل هى ظاهرة فى عدم تحقق الأمر بالمرّة لأجل ما فيه من الكلفة و المشقة، فالمراد بالمشقة هاهنا المشقة الحاصلة عادة من التكليف لا المشقة الزائدة الرافعة للتكليف، فالرواية نظير ما ورد عن النبى صلّى الله عليه و آله: «لو لا ان اشق على امتى لأمرتهم بالسواك عند وضوء كل صلاة ﴿٣﴾».

أما الاحتمال الثالث، فالنصوص ظاهرة فيه، ك:

رواية عمر بن البراء، عن أبى عبد الله عليه السّلام: «فيمن نسى ركعتى طواف الفريضة حتى اتى منى انه رخص له أن يصليهما بمنى ﴿٤﴾».

و رواية عمر بن يزيد، عن أبى عبد الله عليه السّلام: «انه سأله عن رجل نسى أن يصلّى الركعتين ركعتى الفريضة عند مقام ابراهيم حتى أتى منى؟ قال: يصليهما بمنى ﴿٥﴾».

و رواية أبى الصباح الكنانى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل نسى أن يصلّى الركعتين عند مقام ابراهيم عليه السلام فى طواف الحج و العمرة؟ فقال: «ان كان

(١)- سورة البقرة، ٢: ١٢٠.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٧٤: من أبواب الطواف، ح ١٠.

(٣)- وسائل الشيعة، ج ١/ باب ٣: من ابواب السواك، ح ٤.

(٤)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٧٤: من أبواب الطواف، ح ٢.

(٥) - المصدر، ح ٨.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٦١

.....

بالبلد صلى ركعتين عند مقام ابراهيم عليه السلام فان الله عز وجل يقول: وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ وَإِنْ كَانَ قَدِ ارْتَحَلَ فَلَا أَمْرَهُ أَنْ يَرْجِعَ «(١)».

و رواية معاوية بن عمار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل نسي الركعتين خلف مقام ابراهيم عليه السلام فلم يذكر حتى ارتحل من مكة؟ قال: «فليصلهما حيث ذكر، وان ذكرهما وهو في البلد فلا يبرح حتى يقضيتهما» (٢) و غيرها.

و أما رواية احمد بن عمر الحلال، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل نسي ان يصلى ركعتي طواف الفريضة فلم يذكر حتى أتى منى؟ قال: «يرجع الى مقام ابراهيم فيصلهما» (٣)، فهي محمولة على الاستحباب بقريته تلك النصوص.

و أما ما دل على الرجوع لو ذكر بالأبطح، كرواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سئل عن رجل طاف طواف الفريضة و لم يصل الركعتين حتى طاف بين الصفا و المروة ثم طاف طواف النساء و لم يصل لذلك الطواف حتى ذكر و هو بالأبطح؟ قال: يرجع الى المقام فيصلى ركعتين» (٤).

فلا ينافي ما ذكرنا، إذ الأبطح من توابع مكة فيصدق أنه بالبلد، و لو سلم أنه غير مكة فهي بالنسبة الى النصوص السابقة خاص فتخصصها بغير الأبطح.

و بالجملة، ففتوى المتن و تبعه عليه في «الجواهر» (٥) لا دليل عليها.

و أما الاستنابة، فهي جائزة مع الخروج و لو بدون مشقة، ل:

رواية عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام: «فيمن نسي ركعتي الطواف حتى

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٧٤: من أبواب الطواف، ح ١٦.

(٢) - المصدر، ح ١٨.

(٣) - المصدر، ح ١٢.

(٤) - المصدر، ح ٥.

(٥) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٣٠٣، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٦٢

و لو مات قضاها الولي (٤٥٤).

ارتحل من مكة، قال: إن كان قد مضى قليلا فليرجع فليصلهما، أو يأمر بعض الناس فليصلهما عنه» (١).

و رواية ابن مسكان قال: «حدثني من سأله عن الرجل ينسى ركعتي طواف الفريضة حتى يخرج فقال: يوكل».

و الرواية الثانية ضعيفة السند و في الاولى الكفاية.

(٤٥٤) الكلام: تارة: في مشروعية القضاء عن الميت و اخرى في لزومه على الولي.

أما الأول: فقد يستدل له بالأولية لجواز القضاء عن الميت فيما لا تجوز الاستنابة فيه و هو حي، فجوازه فيما تجوز فيه الاستنابة في حال حياته أولى.

و فيه: انه قياس لا شاهد عليه. فالأولى التمسك له بعموم ما دل على قضاء الصلاة الفائتة عنه - لو كان - و برواية محمد بن مسلم، عن

أحدهما عليهما السلام، قال:

«سألته عن رجل نسي أن يصلي الركعتين؟ قال: يصلي عنه «٢»، فإنها ظاهرة في كون موضوعها الميت للبناء على المجهول و عدم توجيه الخطاب إليه و لقصر الأمور به بالصلاة عنه مع انه لو كان حيًا كان مخيرًا، كما عرفت. و برواية عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من نسي أن يصلي ركعتي طواف الفريضة حتى خرج من مكة فعليه ان يقضى، أو يقضى عنه وليه، أو رجل

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٧٤: من أبواب الطواف، ح ١.

(٢) - المصدر، ح ٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٦٣

.....

من المسلمين «١»، و هذه الرواية ظاهرة في مشروعية التبرع.

و لكن هل يشرع مع وجود الولي كما قد يستظهر من الترديد بأو في النص، أو لا يشرع إلا مع فقد الولي؟. قد يقرب الثاني بملاحظة أن «يقضى عنه وليه» معطوف على «يقضى» مع انهما ليسا في مرتبة واحدة، بل يراد انه لو لم يكن موجودا فيقضى عنه وليه، و بهذه الملاحظة لا يبقى ظهور ل «أو رجل من المسلمين» في كونه في عرض قضاء الولي بل يكون احتمال أنه في طوله قويا فيكون الكلام مجملا من هذه الجهة، و القدر المتيقن هو مشروعية التبرع مع فقد الولي.

و أما الثاني: فيتمسك له بما دل على لزوم القضاء على الولي فليراجع في محله، و اما رواية عمر بن يزيد فلا ظهور لها في لزومه على الولي لعطف قضاء رجل من المسلمين عليه و هو غير واجب قطعا.

ثم إن هذا الكلام كله في الناسي.

أما الجاهل، فهو كالناسي، لرواية جميل بن دراج عن أحدهما عليهما السلام: «ان الجاهل في ترك الركعتين عند مقام ابراهيم بمنزلة الناسي «٢»».

و أما العامد، فقد ذكر في «المسالك «٣»» ان الذي يقتضيه الأصل هو لزوم العود مع الامكان، و مع التعذر يصلحها حيث أمكن.

و استشكل في «المدارك «٤»» في الاكتفاء بالصلاة في غير محلها مع تعذر الرجوع، إذ لا دليل عليه. كما أضاف الى ذلك الاشكال في صحة ما يقع بعدها

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٧٤: من أبواب الطواف، ح ١٣.

(٢) - المصدر، ح ٣.

(٣) - الشهيد الثاني، زين الدين: مسالك الافهام، ج ٢: ص ٣٣٥، ط مؤسسة المعارف.

(٤) - العامل، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٨: ص ١٣٦، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٦٤

.....

من أعمال.

و دفع صاحب الجواهر «١» كلا الاشكالين:

أما الأول: فلقيام الدليل على ان حكم الجاهل حكم الناسي، و هو يشمل الجاهل المقصر و هو كالعامد، فيثبت حكم الجاهل للعامد.

و أما الثاني: فلأن ظاهر الأدلة وجوب الصلاة بعد الطواف لا أكثر من دون دخل لها في صحة الطواف أو غيره و لذا لم يؤمر باعادة السعى و غيره مع ترك الصلاة نسيانا أو جهلا.

و فى كلا وجهيه نظر:

أما الأول: فلأن الدليل - و هو الاجماع - انما قام على ان الجاهل المقصر بحكم العامد من حيث استحقاق العقاب و نحوه و هو لا يقتضى كون العامد بحكم الجاهل فى مطلق الاحكام الشرعية، إذ لم يقيم الاجماع على الملازمة بينهما فى جميع الآثار و الأحكام كيف؟ و لا يلتزم بصحة الاخفات فى موضع الجهر عن عمد مع التزامهم بالصحة عن جهل و لو كان عن تقصير.

و أما الثاني: فلأن مقتضى لزوم الترتيب بين الصلاة و السعى انه مع الاخلال به يبطل السعى لفقدان شرطه. و ما ورد من عدم الأمر بالاعادة فى صورة النسيان لا ينهض على المدعى، إذ لعله حكم خاص بصورة النسيان و الجهل بان يكون شرطا ذكريا، نظير الترتيب بين اجزاء الصلاة.

نعم، قد يدعى ان المستفاد من موارد الحج المختلفة ان الاخلال بالترتيب لا يضر فى أصل العمل، فيكون للحج حكم خاص به و قاعدة ثانوية غير القاعدة فى باب المركبات. و اعتبار الترتيب بين أجزائها. فلاحظ و تدبر.

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٣٠٧، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٦٥

[مسائل ست]

إشارة

مسائل ست

[الأولى: الزيادة على سبع فى الطواف الواجب، محظورة]

الأولى:

الزيادة على سبع فى الطواف الواجب، محظورة (٤٥٥) على الأظهر.

(٤٥٥) الزيادة تارة: تتكون ببعض الشوط و لو كانت خطوة. و اخرى: تكون شوطا واحدا بأن يأتى بثمانية أشواط. و الكلام فى الزيادة العمدية.

أما الزيادة بالنحو الأول، فالكلام فيها تارة: بحسب القواعد الأولية من دليل أو أصل. و اخرى بحسب الدليل الخاص.

أما بحسب القاعدة الأولية، فما يتوهم الدلالة على كونها مخللة فى تحقق الواجب ما ورد فى النص من لزوم الطواف من الحجر الأسود الى الحجر الأسود باعتبار ظهوره فى التحديد بذلك، فلا يجوز الزيادة لعدم صدق المأمور به.

و لكن نقول: انه قد ثبت فى محله فى مفهوم العدد ان التحديد بالعدد و نحوه لا يفيد أكثر من التحديد بلحاظ ما هو أقل منه لا ما هو أكثر منه، فهو يعتبر بمعنى انه لا يجرى ما دونه أما ما فوقه فلا دلالة لا على نفيه.

و عليه، فمع الشك فى جواز الزائد يرجع الى الأصل العملى، و مقتضاه جواز الزائد. بيان ذلك: ان الجامع يعلم تعلق الطلب به و انما يشك فى اعتبار خصوصية معينة و حد خاص لا أكثر منه، فينفى بأصالة البراءة من اعتبار الخصوصية.

و نتيجة ذلك ان يكون الواجب لا بشرط من جهة الزيادة، فيجوز الاتيان بالزائد بداعي الأمر لصدق المأمور به- و هو الجامع- على مجموع العمل مع

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٦٦

.....

الزيادة.

و لو فرض الشك في مانعية الزيادة بمعنى انها تكون مانعة عن تحقق العمل، فالأصل أيضا ينفي المانعية إذ مرجع المانعية الى أخذ عدمها شرطا في الواجب و مع الشك فيه تجرى أصالة البراءة من الشرطية.

و نتيجة ما ذكرنا: ان الزيادة في الطواف غير مخلة في العمل بل يمكن قصد الأمر بها. فلاحظ. هذا بحسب القاعدة الأولية.

و أما بحسب القاعدة الثانوية، فقد يستدل على اخلال الزيادة في الطواف ...

بالنبوي: «الطواف بالبيت صلاة»، فكما تضر الزيادة في الصلاة تضر في الطواف لأنه بمنزلتها في الآثار و الأحكام.

و برواية عبد الله بن محمد، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة إذا زدت عليها فعليك الاعادة و كذلك السعي» (١).

و فيه: أن الاولى لا تصلح للاستدلال للشك في صدق الزيادة في الطواف بعد جريان أصالة البراءة من الخصوصية و احتمال انطباق المأمور به على الجامع بين ما فيه الزيادة على السبعة اشواط، و خصوص السبعة.

و بذلك يחדش في دلالة الثانية مع ضعف سندها و انجبارها بعمل الأصحاب غير ثابت صغويا، كما ستعرف ان شاء تعالى، مع أنه محل الاشكال كبرويا.

و النتيجة: انه لم يثبت ما ينفي مقتضى القاعدة الأولية، فالالتزام بها وجيه.

و أما الزيادة بالنحو الثاني، فالكلام فيها أيضا تارة بلحاظ القاعدة الأولية و اخرى بحسب القاعدة الثانوية.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٣٤: من أبواب الطواف، ح ١١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٦٧

.....

أما بحسب القاعدة الأولية، فالحديث فيها هو الحديث في الزيادة بالنحو الأول بلا افتراق فلا نعيد.

و أما بحسب القاعدة الثانوية، فقد يدعى اخلال هذه الزيادة للنبوي المتقدم و رواية عبد الله بن محمد.

و لكن قد عرفت الخدشة في دلالتها على ذلك. نعم وردت طائفة من النصوص فيمن طاف ثمانية أشواط بأنه يضيف إليها ستة فتصير طوافين، و بما أن الأمر في مثل ذلك ظاهر في الشرطية لا في الأمر الاستقلالي النفسى، كانت هذه النصوص ظاهرة في بطلان الطواف بالزيادة المذكورة لو اقتصر عليها.

و قد ورد الأمر بالاعادة في بعض هذه النصوص، ك:

رواية أبي بصير- في حديث- قال: قلت له: «فان طاف و هو متطوع ثمانى مرات و هو ناس قال: فليتمه طوافين ثم يصلى اربع ركعات، فأما الفريضة فليعد حتى يتم سبعة أشواط» (١).

و روايته الاخرى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف بالبيت ثمانية أشواط المفروض، قال: «يعيد حتى يشبهه» (٢) و لكنها مروية بنحو آخر و هي «حتى يستتمه» و هي غير ظاهرة في الاعادة من رأس بل في اكمال الطواف الثانى. و عليه، فتكون مجملة من هذه الجهة.

ثم إن الأمر بالاعادة و إن كان ظاهرا في التعيين لكنه يرفع اليد عن ذلك بالطائفة الاولى الموجبة لاكمال طوافين، فيكون الاستفادة من مجموعهما ان الاقتصار على الثمانية غير مجد بل لا بد في أداء الوظيفة العملية إما من الاعادة أو

(١)- وسائل الشيعه، ج ٩/ باب ٣٤: من أبواب الطواف، ح ٢.

(٢)- المصدر، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٦٨

و في النافله مكروهه (٤٥٦).

إضافة ستة أشواط الى الشوط الزائد، فيصير المجموع طوافين.

و بالجملة، مجموع هذه النصوص يدل على اخلال الشوط الثامن في الطواف في حد نفسه و لكن موضوعها الناسي، فالتعدى منها الى العامد انما يكون بالأولوية القطعية.

لكن الثابت بالأولوية هو اخلال الشوط الثامن أما علاجه بإضافة ستة أشواط فلا أولوية، فلا يثبت هذا الحكم للعامد. فلاحظ.

و قد يدعى عموم بعض النصوص الآمرة بإضافة ستة للعامد في نفسها لعدم أخذ النسيان في موضوعها، و لكن لا يمكن الالتزام به لما سيجيء من مانعية القرآن في طواف الفريضة و القدر المتيقن منه حال العمد، فلا بد أن تحمل هذه النصوص على الناسي جمعا. فلاحظ و تدبر جيدا.

(٤٥٦) يعنى الزيادة، و استشكل فيه في «الجواهر (١)» بناء على مسلكه في حرمة الزيادة في الفريضة من كونه تشريعا، فانه وجه سار في النافله- أيضا- فتكون الزيادة فيها محرمة، و لكن عرفت تقريب حرمة الزيادة لا من باب التشريع. و الوجوه المتقدمة لا تشمل النافله، فيكون الحكم فيها بالكرهه من باب قاعدة التسامح في أدلة السنن بلحاظ ثبوت الفتوى بكرهتها في النافله.

ثم إنه وقع الكلام في جواز القرآن بين طوافين بمعنى عدم الفصل بينهما بصلاة

(١)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٣١٠، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٦٩

.....

الطواف.

و قد نسب الى أكثر علمائنا عدم جوازه في طواف الفريضة و بطلان الطواف به. و قد استشكل في ذلك:

تارة: بان القرآن يصدق بالطواف الثانى، فاذا حرم القرآن حرم الطواف الثانى فيبطل لا الأول، فلا وجه لبطلان الثانى.

و اخرى: بان الطواف الثانى حيث انه موجب لفوات الموالاة المعتبرة في صلاة الطواف فيكون منهيا عنه لان الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، فيبطل الطواف الثانى. و فى كلا الوجهين نظر:

أما الثانى، فلما ثبت فى محله من انكار استلزام الأمر بالشىء للنهى عن ضده.

و أما الأول، فلأن النهى عن القرآن نهى ارشادى الى مانعيته للطواف، فيكون مانعا عن الطواف الأول فيبطله و ليس هو نهيا نفسيا متعلقا بخصوص الطواف الثانى، إذ الأصل الثانوى فى الأوامر الواردة فى باب المركبات هو ظهورها فى الارشاد.

و على كل، فظاهر النصوص مانعية القرآن فى طواف الفريضة دون النافله، لرواية محمد بن ادريس عن كتاب حريز، عن زرارة، عن

أبي جعفر عليه السلام - في حديث - قال: «و لا قران بين اسبوعين في فريضة و نافله «١»». وهى و ان كانت ظاهرة فى النهى عن القران مطلقا لكن يرفع اليد عنه و يحمل على الكراهة ببركة ما ورد من التفصيل فى بعض النصوص بين النافله و الفريضة، كرواية زرارة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «انما يكره ان يجمع الرجل

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٣٦: من أبواب الطواف، ح ١٤.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٧٠

[الثانية: الطهارة شرط فى الواجب دون الندب]

الثانية:

الطهارة شرط فى الواجب دون الندب (٤٥٧)، حتى أنه يجوز ابتداء المنسوب مع عدم الطهارة، و ان كانت الطهارة أفضل.

[الثالثة: يجب أن يصلى ركعتى الطواف فى المقام، حيث هو الآن]

الثالثة:

يجب أن يصلى ركعتى الطواف فى المقام، حيث هو الآن، و لا يجوز فى غيره، فان منعه زحام، صلى وراءه، أو الى أحد جانبيه (٤٥٨). بين الاسبوعين و الطوافين فى الفريضة و اما فى النافله فلا بأس «١» و المراد من الكراهة هاهنا هو الحرمة لا الكراهة بالمعنى المصطلح او الجامع، للاجماع على كراهة القرآن فى النافله و لبعض النصوص الظاهرة فى ذلك كالرواية المتقدمة، فلا يمكن ان يراد بالكراهة إلا الحرمة كى يصح التفكيك. فتدبر.

وقد وردت بعض النصوص فى ان الامام عليه السلام كان يقرن بين اسبوعين لكن تحمل على التقيّة لما ورد صريحا فى بعض النصوص الاخرى من انه يفعل ذلك تقيّة، فالتفت.

(٤٥٧) تقدم تحقيق الكلام فى ذلك فى مقدمات الطواف.

(٤٥٨) الكلام فى مقامين:

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٣٦: من أبواب الطواف، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٧١

.....

الأول: فى مكان صلاة الطواف فى حال الاختيار.

الثانى: فى مكانها مع الاضطرار كوجود الزحام.

أما المقام الأول:

فالأقوال ثلاثة:

الأول: انها عند مقام ابراهيم عليه السلام.

الثانى: أنها لا تجب ان تكون عنده، بل تجوز فى غيره و هو المحكى عن «الخلاف «١»».

الثالث: التفصيل بين طواف النساء و غيره، فيجوز إتيانها فى أى موضع من المسجد فى الأول دون غيره. و هو المحكى عن الصدوقين

«٢».

أما القول الأول: وهو المشهور وبه وردت النصوص الكثيرة. إلا أن ظاهر بعض النصوص لزوم أن تكون الصلاة خلف المقام و
استشهد فيها بالآية الكريمة، ك:

رواية صفوان بن يحيى - عمن حدثه - عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث طويل - قال: «ليس لأحد أن يصلي ركعتي طواف
الفريضة إلا خلف المقام لقول الله عز وجل: وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ فَان صليتها في غيره فعليك إعادة الصلاة» (٣).
ورواية معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا فرغت من طوافك

(١) - الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن: الخلاف، ج ١: ١/ ص ٤٠٤، الطبعة الأولى.

(٢) - الصدوق، محمد بن علي: من لا يحضره الفقيه، ج ٢: ص ٥٥٢. وحاكاه عن والده في «مختلف الشيعة» (ج ٤: ص ٢١٠).

(٣) - وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٧٢: من أبواب الطواف، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٧٢

.....

فأنت مقام إبراهيم عليه السلام، فصل ركعتين واجعله إماما (١)».

وبهذه النصوص يقيد إطلاق ما ورد من أن الصلاة عند مقام إبراهيم، إذ العندية أعم من الخلف وغيره، كرواية زرارة، عن أحدهما
عليهما السلام، قال: «لا ينبغي أن تصلي ركعتي طواف الفريضة إلا عند مقام إبراهيم عليه السلام ...» (٢).

وعليه، فيلزم أن تكون الصلاة خلف المقام بالنحو الذي يصدق أنه عنده، جمعا بين كلا القيدين، فلا تصح الصلاة وراء المقام مع
بعده عنه بنحو لا يصدق أنه عنده.

وأما القول الثالث: فذكر في «الجواهر» (٣) أنه لا دليل عليه غير رواية مروية في «فقه الرضا» (٤)، وهي غير حجة لعدم صحته نسبه إلى
الرضا عليه السلام.

وأما القول الثاني: فقد استدلل له بأصالة البراءة عن شرطية المكان الخاص والآية لا دلالة لها على الاشتراط إذ ظاهرها كون نفس
الصخرة مصلى وهو ممتنع، فلا بد أن يراد من المقام المسجد.

وهذا الوجه باطل بعد وجود النصوص الآمرة بالصلاة خلف المقام والمفسرة للآية بذلك، فسواء كانت الآية ظاهرة أو مجملة، لا يهم
ذلك بعد وجود النصوص.

وأما المقام الثاني:

فمقتضى القواعد الأولية سقوط الصلاة مع الاضطرار لتركها خلف المقام

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٧١: من أبواب الطواف، ح ٣.

(٢) - المصدر/ باب ٧٣: من أبواب الطواف، ح ١.

(٣) - النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٣١٦، الطبعة الأولى.

(٤) - فقه الرضا عليه السلام (سلسلة ينابيع الفقهية)، ص ٧.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٧٣

.....

لفقدان الشرط، إلا أنه يقطع للضرورة والاجماع بعدم سقوطها، فيقع الكلام في مكانها.

فقد ادعى انه يصلى الى أحد الجانبين و لكنه مما لا دليل عليه سوى ما يتوهم من رواية الحسين بن عثمان، قال: «رأيت أبا الحسن عليه السلام يصلى ركعتي الطواف الفريضة بحيال المقام قريبا من ظلال المسجد» (١).

و لكن حيال المقام فى ما نحن فيه لا يصدق إذا كانت الصلاة الى أحد جانبيه قريبا من الظلال للزوم انحرافه الى الكعبة، فلا بد أن يراد به أنه وراء المقام بعيدا عنه و فى قبالة.

فالمتمتعين لزوم أن يكون خلف المقام و إن بعد عنه تحفظا على قيد الخلفية المعبر و ان انتفى قيد العندية للضرورة. و لا يخفى ان الانتقال الى هذه المرحلة إنما يصح إذا كان يفوت وقت الصلاة لو اراد الانتظار الى خفة الزحام و ارتفاع الاضطرار.

و اذا عرفت تحقيق المقام تعرف ما فى عبارة المتن من لزوم كون الصلاة فى المقام، فلو منعه زحام صلى وراءه أو الى أحد جانبيه، إذ عرفت ان ظاهر النصوص لزوم كون الصلاة خلف المقام اختيارا لا أنه قيد فى حال الضرورة.

قَمَى، سيد محمد حسینی روحانی، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسهُ الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلى)، طهران - إيران، اول، ١٤١٩ هـ ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ٢، ص: ٤٧٣
فالتفت و لا تغفل.

أما أن المراد بالمقام حيث هو الآن، فيدل عليه رواية ابراهيم بن أبي محمود، قال: قلت للرضا عليه السلام: «أصلى ركعتي طواف الفريضة خلف المقام حيث هو الساعة أو حيث كان على عهد رسول الله صلى الله عليه و آله، قال: حيث هو الساعة» (٢).

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٧٥: من أبواب الطواف، ح ١.

(٢)- المصدر/ باب ٧١: من أبواب الطواف، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٧٤

[الرابعة: من طاف فى ثوب نجس مع العلم، لم يصح طوافه]

الرابعة:

من طاف فى ثوب نجس مع العلم، لم يصح طوافه، و ان لم يعلم ثم علم فى اثناء الطواف، أزاله و تتم. و لو لم يعلم حتى فرغ، كان طوافه ماضيا (٤٥٩).

(٤٥٩) قد تقدم من التشكيك فى اعتبار الطهارة الخبثية فى الطواف باعتبار عدم مساعدة دليل قوى عليه، اذ غاية دليله النبوى العامى: «الطواف بالبيت صلاة» و رواية يونس بن يعقوب المتقدمة، و هما ضعيفتان و لم يثبت عمل المشهور بهما.

و على أى حال، فتكلم الآن فى فروع المسألة بناء على الالتزام بشرطية الطهارة الخبثية. فنقول: لو طاف فى النجس عن علم بها و بالحكم، بطل طوافه لاجل فقدان الشرط، أو وجود المانع، و قد علله فى «الجواهر» (١) و «المدارك» (٢) باستلزام النهى الفساد.

و لا- يخفى ما فيه. أما أولا، فلعدم اشتمال رواية يونس على النهى. و أما ثانيا فلأن النهى فى مثل هذه المقامات ارشادى الى مانعية النجاسة لا مولوى ينشأ عن المبعوضة الواقعية كى يستلزم الفساد لمنافاته القربة.

نعم، لو كان دليل مانعية النجاسة ما دل على حرمة ادخال النجس الى المسجد ببيان أنه يكون من قبيل اجتماع الأمر و النهى، إذ الأمر

بالطواف في الثوب النجس مع النهي عن ادخاله الى المسجد لا يجتمعان فهو منهى عنه، كان

(١)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٣٢٠، الطبعة الاولى.

(٢)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٨: ص ١٤٤، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٧٥

.....

لما ذكرناه وجهه، لكن ذلك مما لا يلتزمان به و لا دليل عليه معتبر، إذ لا دليل على حرمة ادخال النجاسة غير المتعدية، فتدبر. و لو طاف فى النجس عن جهل به و التفت بعد الطواف، فمقتضى الشرطية و إن كان بطلان طوافه لكن ذلك لو كان دليل الشرطية له إطلاق يشمل حال الجهل، و الأمر ليس كذلك، إذ النبوى يفيد تنزيل الطواف منزلة الصلاة. و من الواضح ان الطهارة شرط ذكرى فى الصلاة، فلا دلالة له على أكثر من اشتراط الطهارة فى الطواف فى حال العلم. و أما رواية يونس، فهى ظاهرة فى عدم مخلية النجاسة مع الجهل بها، هذا مع رواية ابن أبى نصر، عن بعض أصحابه، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «قال: قلت له: رجل فى ثوبه دم مما لا تجوز الصلاة فى مثله فطاف فى ثوبه. فقال: أجزاءه الطواف ثم ينزعه و يصلى فى ثوب طاهر «١» و هى و إن كانت مطلقة بالنسبة الى جميع الحالات حتى حال العمى، و لكن لم يعمل بها فيه، فالقدر المتيقن منها غير حاله فتشمل حال الجهل.

و عليه، فلا وجه لبطلان الطواف حال الجهل لأجل قصور دليل الشرطية أولاً و وجود النص على الصحة ثانياً. هذا لو طاف مع الجهل بالنجاسة، و لو طاف عن نسيان لها فالحال كذلك لقصور دليل الشرطية مع شمول رواية البرزنى لحالة النسيان.

نعم، قد يتخيل أن مقتضى النبوى مانع النجاسة مع النسيان إذ الحال كذلك فى الصلاة. و لكن عرفت أن النبوى لا يصلح للاعتماد إلا بلحاظ استناد المشهور إليه،

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٥٢: من أبواب الطواف، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٧٤

.....

و لم يثبت عمل المشهور به، بل الثابت خلافه للفتوى بعدم بطلان الطواف فى النجاسة مع النسيان مما يكشف انه لم يعمل به. فهذه هى عمدة المناقشة.

و أما المناقشة فى انها لا اطلاق لها إلا من حيث اثبات أصل الشرطية لا خصوصيات الشرط، فهى كما ترى.

نعم، الظاهر أن رواية يونس بن يعقوب تشمل بإطلاقها حال النسيان فانها تثبت الشرطية لمن علم بالنجاسة مطلقاً و لو نسى بعد ذلك. و عليه فمقتضاها بطلان الطواف مع النجاسة ناسياً، فاذا بنى على عمل المشهور بها تعين التمسك بإطلاقها. و أما لو علم بالنجاسة فى الأثناء، فظاهر رواية يونس بن يعقوب المتقدمة أنه يقطع الطواف ثم يخرج لغسل النجاسة و يعود فيبنى على طوافه و مقتضاها صحة الطواف مع الجهل فى النجاسة و الالتفات فى الاثناء. و النبوى قاصر كما عرفت عن اثبات اعتبار الطهارة مع الجهل فيكون الطواف صحيحاً من جهة اعتبار الطهارة فيه.

نعم، لو كان الوجه فى اعتبار الطهارة الالتزام بحرمة ادخال النجاسة الى المسجد و لزوم اخراجها و قلنا بان ارتفاعها ظاهراً بالجهل لا يجدى فى تصحيح العمل بل المبعوضيية الواقعية مؤثرة فى الفساد، كان اللأزم البناء على بطلان الطواف فى هذه الصورة، و لكن عرفت

انه لا دليل على حرمة ادخال النجاسة الى المسجد.

وعليه، فيصح الطواف في صورة الجهل والالتفات في الاثناء من جهة شرطية الطهارة. ولكن هناك اشكال من جهة اخرى و هي جواز قطع الطواف و عدمه.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٧٧

.....

وقد ادعى انه لا يجوز قبل تجاوز النصف، لما ورد في الحديث من لزوم اعادة الطواف لو كان بعد النصف.

وفيه: انه قياس، إذ قيام الدليل على مبطلية الحدث للطواف قبل النصف لا يستلزم بطلانه بالخبث.

وهناك اشكال من جهة ثالثة، و هي فقدان الموالاة المعتبرة في الطواف بالخروج للتطهير او التبديل. وقد يدعى أن مقتضى رواية يونس جواز الفصل الكثير. لكن الحق أنها لا إطلاق لها من هذه الجهة، فانها ناظرة الى بيان عدم مانعية النجاسة أما سائر الشروط المعتبرة في الطواف فلا نظر لها الى نفيها، فالقدر المتيقن دلالتها على جواز الخروج اذا لم تفت به الموالاة.

فلذلك لا معارضة بينها وبين ما دل على اعتبار الموالاة و عدم جواز الفصل الكثير.

و أما رواية حبيب بن مظاهر، قال: «ابتدأت في طواف الفريضة فطفت شوطا واحدا فاذا إنسان قد أصاب أنفى فأدماه فخرجت فغسلته ثم جئت فابتدأت الطواف فذكرت ذلك لأبي عبد الله عليه السلام، فقال: بئس ما صنعت، كان ينبغي لك أن تبني على ما طفت ...» (١).

فهى - أيضا - غير ناظرة الى جواز الفصل الكثير، مع انها ضعيفة السند.

و نتيجة ما ذكرنا: ان الجهل بالنجاسة مع الالتفات إليها في الاثناء لا يضر من حيث شرطية الطهارة لكنه يضر من حيث اعتبار الموالاة في الطواف. نعم لو استطاع التطهير او التبديل بلا فوات الموالاة صح عمله. و لا يخفى أن هذه الجهة من الاشكال لا تتأتى لو علم بالنجاسة بعد العمل. فلاحظ.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٤١: من أبواب الطواف، ح ٢.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٧٨

[الخامسة: يجوز أن يصلى ركعتي طواف الفريضة]

الخامسة:

يجوز أن يصلى ركعتي طواف الفريضة، و لو في الاوقات التي تكره، لابتداء النوافل (٤٦٠).

و لو طاف في النجاسة عن جهل بالحكم، فهو كجاهل الموضوع لقصور الدليل مع شمول مرسله البنظى له، فتدبر.

(٤٦٠) بلا- خلاف و لا اشكال كما في «الجواهر (١)» و استدلل له بإطلاق أدلة صلاة الطواف و خصوص ما دل على الجواز في هذه المسألة، ك:

رواية رفاعه، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يطوف الطواف الواجب بعد العصر أ يصلى الركعتين حين يفرغ من طوافه؟ فقال: «نعم، أما بلغك قول رسول الله صلى الله عليه وآله: يا بني عبد المطلب، لا تمنعوا الناس من الصلاة بعد العصر فتمنعوهم من الطواف (٢)».

و رواية معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا فرغت من طوافك فأت مقام إبراهيم فصل ركعتين - الى ان قال: - و

هاتان الركعتان هما الفريضة ليس يكره لك أن تصليهما في أى الساعات [أى ساعة، خ ل] شئت عند طلوع الشمس و عند غروبها، و لا تؤخرها ساعة تطوف و تفرغ فصلهما «٣» و غيرهما.

و رواية معاوية تتكفل بصراحة نفي الكراهة، فتعارضها رواية محمد بن

(١) - النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ٣٢٤، الطبعة الاولى.

(٢) - وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٧٦: من أبواب الطواف، ح ٢.

(٣) - المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٧٩

.....

مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن ركعتي طواف الفريضة؟ فقال: وقتها اذا فرغت من طوافك، و أكرهه عند اصفرار الشمس و عند طلوعها «١»».

و أما روايته الاخرى، قال: «سئل عن أحدهما عن الرجل يدخل مكة بعد الغداة أو بعد العصر قال: يطوف و يصلى الركعتين ما لم يكن عند طلوع الشمس أو عند احمرارها «٢»»، فلا تعارض رواية معاوية لأن موضوعها مطلق الطواف أعم من الفريضة و النافلة، فيمكن تقييدها برواية معاوية.

و قد حملت روايته الاولى على التقية. و فيه أن ظاهر بعض النصوص ان العامة تبني على عدم الكراهة و انها لم تأخذ عن الحسين عليهما أفضل الصلاة و السلام سوى ذلك فكيف يحمل ما دل على الكراهة على التقية؟! فالمتعين الجمع بينهما بما فى «المدارك «٣»» من ان رواية معاوية تنفى المرتبة الشديدة من الكراهة و رواية محمد بن مسلم تثبت مرتبة اخرى من الكراهة.

و الاختلاف بين النصوص نفيا و اثباتا بلحاظ تعدد المراتب فى الحكم التزهي غير عزيز. هذا بالنسبة الى صلاة طواف الفريضة.

و أما صلاة طواف النافلة، فمقتضى الجمع بين مثل رواية معاوية و رواية محمد بن مسلم الثانية كراهة ايقاعها عند طلوع الشمس و عند احمرارها، و قد ورد النهى عنها بالخصوص فى رواية ابن بزيغ، قال: سألت الرضا عليه السلام عن صلاة طواف التطوع بعد العصر فقال: «لا، فذكرت قول آباءه ان الناس لم يأخذوا عن

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ٧٦: من أبواب الطواف، ح ٧.

(٢) - المصدر، ح ٨.

(٣) - العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٨: ص ١٤٧، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٨٠

.....

الحسن و الحسين عليهما السلام الا الصلاة بعد العصر بمكة، فقال: نعم، و لكن إذا رأيت الناس يقبلون على شىء فاجتنبه، فقلت: إن هؤلاء يفعلون، فقال: لستم مثلهم «١»». و عدم وضوح المقصود «٢» من قوله: «فقلت: إن هؤلاء...» لا يضر بدلائنها على المدعى بلحاظ صدرها.

ثم إنه قد يتخيل منافاة رواية على بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الذى يطوف بعد الغداة و بعد العصر و هو فى وقت

الصلاة أ يصلى ركعات الطواف نافله كانت أو فريضة؟ «قال: لا (٣)»، لمثل رواية معاوية بن عمار.

و لكن الظاهر ان موضوعها يختلف عما نحن فيه، فان السؤال فيها عن مشروعية صلاة الطواف مع وجوب فريضة الوقت. و لا نظر لها الى كون الوقت مما تكره فيه النافلة.

ثم إنه لو التزمنا بظاهر رواية ابن يقطين تعين الحكم بعدم جواز صلاة الطواف مع عدم اتيان فريضة الوقت، و على أى حال فهو حكم آخر و لعله يأتي الكلام فيه فى مجال آخر، و لا وجه لحمل النص على صورة تضيق وقت الحاضرة لعدم القرينة عليه. فتدبر.

(١) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٧٦: من أبواب الطواف، ح ١٠.

(٢) - اذ لا - معنى للاخبار عن فعل هؤلاء بعد فرض فعلهم قبله، ثم ما هو المراد من الجواب اعنى قوله: «لست مثلهم؟!» و أى جواب هو؟ هذا مع ما فى قوله: «و لكن اذا رأيت ...» من الخفاء مما لا يخفى إذ لا يمكن الالتزام بهذه الكلية مع فرض ان استنادهم فى العمل الى من يصح الاستناد إليه و هو المعصوم. فالتفت.

(٣) - وسائل الشيعة، ج ٩ / باب ٧٦: من أبواب الطواف، ح ١١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٨١

فهرس الموضوعات

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٨٣

المقدمة الرابعة فى المواقيت ٧

العقيق ميقات اهل العراق ٧

مسجد الشجرة ميقات اهل المدينة ٩

حكم احرام الجنب الذى لا يتمكن من الغسل ١٠

الجحفة ميقات اختيارى لاهل المدينة أم لا؟ ١٢

الجحفة ميقات اهل الشام ١٦

ميقات من منزله أقرب من الميقات ١٧

اهل مكة من حيث احرامهم ١٨

محاذاه اقرب المواقيت: ميقات من لم يمر على المواقيت ٢٢

من لم يمر على الميقات و لا على محاذيه يحرم من محل بينه و بين مكة ٢٤

حكم من حج عن طريق الجوّ ٢٦

حكم احرام الصبيان من فخ ٢٨

عدم انعقاد الاحرام قبل هذه المواقيت ٢٩

نذر الاحرام قبل الميقات ٣٠

حكم احرام من اراد درك عمره رجب خاف فوت الشهر ٣١

حكم من اخر احرامه عن الميقات لمانع ثم زال العذر ٣٢

لزوم العود الى الميقات فى الفرض المذكور ٣٥

حكم المغمى عليه عند الميقات ٣٧

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٨٤

حكم ترك الاحرام من الميقات ناسيا ٣٨

حكم من تجدد له إرادة النسك ٣٩

حكم من اراد النسك و لم يحرم من الميقات عمدا ٤٠

حكم من نسبى الاحرام حتى اكمل مناسكه ٤٢

تفضيل عن المحقق الثانى رحمه الله بين كون المنسى هو نية الاحرام أو التلبية ٤٤

الركن الثانى: فى افعال الحج القول فى الاحرام ٤٨

مستحبات الاحرام ٤٩

الغسل للاحرام واجب أم مستحب؟ ٥٠

بدلية التيمم عن الغسل مع عدم التمكن من الماء ٥١

لزوم الغسل لو اتى بما لا يجوز على المحرم او عدمه ٥٢

تقديم الغسل على الميقات ٥٢

عدم لزوم اعادة الغسل لو نام بعد الغسل ٥٣

لزوم اعادة الاحرام لو اتى به من غير غسل ثم ذكر ٥٤

لزوم الاحرام عقيب الفريضة ٥٥

عدم مشروعية صلاة الاحرام فى وقت الفريضة ٥٦

حقيقة الاحرام ٦٠

واجبات الاحرام: النية ٦٣

اعتبار قصد النوع من حج او عمره ٦٤

حكم ما لو نوى نوعا و نطق بغيره ٦٧

حكم الاخلال بالنية عمدا أو سهوا ٦٧

ما لو علق نية احرامه على احرام الغير مع الجهل بالنوع ٦٩

مناقشة صاحب الجواهر الشيخ فى العدول عن الافراد ٧٠

ما لو نسى بما ذا احرم ٧١

وجوب التلبية ٧٣

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٨٥

عدم انعقاد الاحرام إلا بالتلبية ٧٤

صورة التلبية ٧٤

اعتبار خصوصية الصيغة المعروفة ٧٧

لزوم تأخير التلبية عن الميقات ٧٩

لزوم التلبية بعد الاشعار أو التقليد للقارن ٨٠

وجوب لبس ثوبى الاحرام ٨٢

حكم الاحرام فيما لا يجوز لبسه فى الصلاة ٨٣

- حكم الاحرام فى الحرير للنساء ٨٦
لبس اكثر من ثوبين ٨٩
لبس القباء للمحرم ٩٠
كيفية لبس القباء ٩٢
الاحرام بالحج قبل التقصير ٩٣
انعقاد الافراد بالتلبية ٩٦
احرام الصبى ٩٧
هدى الصبى على الولي ٩٨
اشتراط الاحلال عند الحصر ١٠١
وجوه استدلال بها على التحلل بمجرد الاحصار و المناقشة فيها ١٠٢
كلام صاحب الجواهر فى فائدة الاشتراط و المناقشة فيه ١٠٥
وجوب الحج من القابل على المحصور ١٠٧
مندوبات الاحرام ١٠٧
تروك الاحرام: ١- صيد البر ١١٠
حكم ذبيحة المحرم على المحل ١١١
حكم لحم الصيد لو اشار المحرم الى الصيد ١١٣
حرمة فرخ الصيد و بيضه ١١٤
جراد صيد برى ١١٥
المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٨٦
تأسيس الاصل عند الشك فى كون المصيد برىا بحريا ١١٦
٢- النساء و طئا و لمسا بشهوة ١١٨
حرمة العقد على المحرم له و لغيره ١١٩
حكم الشهادة على العقد للمحرم ١٢١
حكم التقبيل بالشهوة ١٢٤
النظر بالشهوة ١٢٦
حرمة الاستمنا على المحرم ١٢٩
لو اختلف الزوجان فى العقد و مقتضى الاصل فيه ١٣٠
قول بتنصيب المهر عند إنكار المرأة وقوع العقد فى الاحرام ١٣٣
الوكالة فى العقد ١٣٥
حكم شراء الامه فى حال الاحرام ١٣٧
٣- الطيب ١٣٨
استثناء خلوق الكعبة من الحرمة ١٤٣
حكم ثبات الطيب ١٤٣

مناقشة فيما استدل به على حرمة شم مطلق الرائحة الطيبة ١٤٤

حكم الامساك عن الرائحة المنتنة ١٤٦

كيفية الجمع بين النهي عن مس الطيب و جواز غسله بيده ١٤٧

حكم دوران الامر بين صرف الماء في الطهارة، أو غسل الطيب ١٤٨

٤- لبس المخيط للرجال ١٥٠

استثناء القفازين من عموم الجواز للمرأة ١٥٣

جواز لبس الغلالة للحائض ١٥٥

٥- الاكتحال بالسواد ١٥٧

٦- النظر في المرأة ١٦٠

٧- لبس الخفين ١٦٣

٨- الفسوق ١٦٥

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٨٧

٩- الجلال ١٦٩

١٠- قتل هوام الجسد ١٧٦

نصوص تدل على حرمة إلقاء الهوام ١٧٨

جواز إلقاء القراد و الحلم ١٧٩

١١- لبس الخاتم للزينة ١٨٠

حكم لبس لامرأة الحلى للزينة ١٨١

١٢- استعمال دهن فيه طيب ١٨٥

١٣- ازالة الشعر ١٨٧

ثبوت الفدية ١٨٩

حكم قطع المحرم شعر غيره ١٩٢

١٤- تغطية الرأس ١٩٤

ما المراد من الرأس ١٩٥

حرمة التغطية تشمل التغطية بكل شيء أم لا ١٩٦

الحاق الارتماس بالتغطية ١٩٨

ستر الرأس باليد ١٩٩

حكم تغطية الوجه ٢٠٠

جواز التغطية للمرأة ٢٠٣

تغطية المرأة المحرمة وجهها ٢٠٤

١٥- التظليل ٢٠٩

المناقشة في النصوص الدالة على التحريم ٢١١

المناقشة في الاستدلال على التحريم بما دل على الاضحاء ٢١٥

- عدم حرمة التظليل في حال النزول و الاستقراء ٢١٦
- التظليل الجانبي ٢١٧
- التظليل في الليل ٢١٨
- عدم جواز تظليل زميل العليل ٢١٨
- المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٨٨
- اخراج الدم ٢٢٠
- ١٧- قص الاظفار ٢٢٣
- ١٨- قطع الشجر و الحشيش ٢٢٥
- ما استثنى من حرمة القطع ٢٢٨
- ١٩- تغسيل المحرم بعد الموت بالكافور ٢٣٠
- ٢٠- لبس السلاح ٢٣١
- مكروهات الاحرام: ١- الاحرام في الثياب المصبوغة بالسواد ٢٣٢
- ٢- النوم مع الثياب المصبوغة بالسواد ٢٣٤
- ٣- الاحرام في الثياب الوسخة ٢٣٤
- ٤- لبس الثياب المعلمة ٢٣٥
- ٥- استعمال الحناء للزينة ٢٣٦
- ٦- النقاب للمرأة ٢٣٨
- ٧- دخول الحرم ٢٣٨
- ٨- تدليك الجسد في الحمام ٢٣٩
- ٩- تلبية من يناديه ٢٣٩
- ١٠- استعمال الرياحين ٢٤٠
- وجوب الاحرام لدخول مكة ٢٤٢
- وجوب الاحرام لدخول الحرم ٢٤٢
- محل الاحرام لمن لم يمر على الميقات ٢٤٤
- لزوم نية الحج او العمرة لدخول مكة ٢٤٥
- حكم القضاء عند ترك الاحرام لدخول مكة ٢٤٦
- جواز دخول المملوك الحرم بغير احرام ٢٤٧
- جواز ترك الاحرام لدخول مكة اذا نوى الرجوع ٢٤٨
- حكم الحطاب و الحشاش ٢٥٢
- المرأة تحرم عند الميقات و لو كانت حائضا ٢٥٤
- المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٨٩
- الوقوف بعرفات ٢٥٦
- استحباب الخروج يوم التروية ٢٥٧

- استحباب الخروج بعد صلاة الظهرين ٢٥٨
- استحباب المبيت بمنى ٢٦١
- مشروعية الاحرام فى يوم التروية و الذهاب الى عرفات ٢٦٣
- استحباب الاقامة فى منى الى طلوع الشمس للامام ٢٦٤
- واجبات الوقوف: النية ٢٦٥
- الكون بها الى الغروب ٢٦٦
- تحديد العرفات ٢٦٧
- الافاضة قبل الغروب ناسيا او جاهلا ٢٧١
- مبدأ اختيارى عرفه و منتهى اضطرارية ٢٧٧
- حكم الذهاب الى عرفات ما لو شك فوات المشعر قبل طلوع الشمس ٢٧٩
- من ادرك اختيارى عرفه خاصة و لم يدرك المشعر اصلا ٢٨٢
- تعديده الحكم من الجاهل الى الناسى و المضطر ٢٨٣
- صحة جمع من ادرك اضطرارى عرفه و اضطرارى المشعر ٢٨٧
- روايات تدل على عدم صحة الجمع بادراك اضطرارى المشعر خاصة و المناقشة فيها ٢٩٠
- ما لو ادرك خصوص اضطرارى المشعر ٢٩٤
- مندوبات الوقوف: الوقوف فى ميسرة الجبل فى الفسح ٢٩٥
- الدعاء ٢٩٦
- كراهة الوقوف فى اعلى الجبل ٢٩٩
- وقوف بالمشعر ٣٠٠
- مستحبات اخرى للوقوف ٣٠٠
- واجبات الوقوف: النية ٣٠٢
- حد المشعر ٣٠٤
- ما لو جن او نام او اعنى عليه و نية الوقوف ٣٠٥
- المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٩٠
- تحديد وقت الركن من الوقوف بالمشعر ٣٠٦
- افاضة قبل الفجر ٣٠٦
- المبيت ليلا فى المشعر ٣٠٩
- استحباب الوقوف بعد صلاة الفجر ٣١٠
- وقت الوقوف بالمشعر للمختار و المضطر ٣١١
- حكم من لم يقف بالمشعر اصلا ٣١٢
- من فاته الحج تحلل بالعمرة المفردة ٣١٣
- استحباب الاقامة لمن فاته الحج ٣١٦
- استحباب التقاط الحصى بالمشعر ٣١٨

- شروط ثلاثة للحصى ٣٢٠
- مستحباته و مكروهاته ٣٢١
- استحباب الافاضة قبل طلوع الشمس لمن عد الامام ٣٢٣
- القول في نزول منى ٣٢٥
- مناسك منى: الاول الرمي ٣٢٥
- واجباته ٣٢٧
- مستحباته ستة ٣٢٩
- الثانى: الذبح ٣٣٣
- الواجب على المتمتع هو الهدى ٣٣٣
- وجوب الهدى على المكي المتمتع ٣٣٦
- تخيير المولى بين الهدى عن المملوك أو أمره بالصوم ٣٣٧
- النية شرط فى الذبح ٣٣٨
- وجوب الذبح بمنى ٣٣٩
- عدم اجزاء هدى واحد فى الواجب الا عن واحد ٣٤٠
- عدم وجوب بيع ثياب التجميل فى الهدى ٣٤٣
- عدم اجزاء ذبح هدى الضال عن صاحبه ٣٤٥
- المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٩١
- حكم اخراج شىء مما يذبحه عن منى ٣٤٨
- وقت الذبح ٣٥٠
- صفات الهدى ٣٥٤
- صفات لم تجز الهدى معها ٣٥٧
- مستحبات الهدى ٣٦١
- تقسيمه اثلاثا ٣٦٤
- الثالث: فى البدل ٣٦٧
- حكم من فقد الهدى و ثمنه ٣٧٠
- لزوم توالى صوم الثلاثة ٣٧١
- لزوم جعل الثالث بعد النظر لو لم يتفق التوالى ٣٧٣
- جواز تقديم صوم الثلاثة ٣٧٥
- لزوم وقوع الثلاثة فى ذى الحجة ٣٧٧
- وجه ان الهدى بعد صوم ثلاثة ايام ٣٧٩
- صوم سبعة ايام و لا يشترط فيها الموالاة ٣٨١
- قضاء الجميع أم خصوص الثلاثة عن من مات و لم يصم ٣٨٤
- الهدى من الحقوق المالية ٣٨٦

- الرابع: فى هدى القران ٣٨٧
 مكان ذبح أو نحر الهدى ٣٨٨
 صحة جعل الهدى كفارة أو نذر ٣٩٠
 ما لو عجز هدى السياق عن الوصول إلى محل النحر ٣٩١
 التصديق بالهدى ٣٩٤
 اجزاء ذبح واجد الهدى عن صاحبه ٣٩٥
 ركوب الهدى و شرب لبنه ٣٩٦
 الهدى كالكفارات ٣٩٧
 الخامس: فى الاضحية ٤٠١
 المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٩٢
 وقتها فى الامصار ثلاثة ايام ٤٠٢
 جواز ادخار لحم الاضحية ٤٠٤
 اجزاء الهدى الواجب عن الاضحية ٤٠٥
 الثالث: فى الحلق و التقصير ٤٠٧
 الكلام فى وجوبه و وقته ٤٠٧
 حكم الصرورة ٤٠٨
 تعيين التقصير على المرأة ٤١٢
 وقت التقصير ٤١٥
 مكان الحلق ٤١٧
 حكم من ليس على رأسه شعر ٤٢٠
 لزوم الترتيب بين اعمال منى ٤٢١
 مواطن التحليل ٤٢٣
 تحليل الطيب بعد طواف الزيارة ٤٢٨
 تحليل النساء بعد طواف النساء ٤٣٠
 كراهة لبس الخيط قبل طواف الزيارة ٤٣٢
 وقت زيارة البيت ٤٣٤
 وقت زيارة البيت للقارن و المفرد ٤٣٧
 القول فى الطواف ٤٣٧
 واجباته: الطهارة ٤٣٩
 الطهارة واجب لطواف المستحب أم لا ٤٤١
 لزوم ازالة النجاسة عن الثوب و البدن ٤٤٣
 عدم اعتبار الختان فى المرأة ٤٤٤
 فى حكم اختان الصبى للطواف ٤٤٥

لو دار الامر بين لزوم الاختتان و سقوط الحج ٤٤٦

مندوبات الطواف: الغسل ٤٤٧

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٤٩٣

افضلية الغسل من بئر ميمون او من فخ ٤٤٩

مستحبات لدخول مكة ٤٥٠

واجباته: الاوّل: النية ٤٥١

الثاني: البداءة بالحجر ٤٥٢

الثالث: الختم به ٤٥٢

الرابع: ان يطوف على يساره ٤٥٤

الخامس: ادخال الحجر في الطواف ٤٥٥

السادس: اكمال السبع ٤٥٥

السابع: ان يكون بين البيت و المقام ٤٥٦

وجوب صلاة الطواف في الطواف الواجب ٤٥٨

وجوب القضاء عند النسيان ٤٥٩

لزوم القضاء على الولي ٤٦٢

حكم الجاهل و العامد بالصلاة ٤٦٣

الزيارة في الطواف ٤٦٥

حكم الزيارة في الطواف النافلة ٤٦٨

محل صلاة الطواف في حال الاختيار ٤٧٠

محل صلاة الطواف مع الاضطرار ٤٧٢

الطواف في ثوب النجس ٤٧٤

جواز اتيان صلاة الطواف في اى وقت شاء ٤٧٨

الفهرس ٤٨١

قمي، سيد محمد حسيني روحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسه الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلي)، طهران - إيران، اول، ١٤١٩ ه ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهدوا بأموالكم و أنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (التوبة/٤١).

قال الإمام علي بن موسى الرضا - عليه السلام: رَحِمَ اللهُ عَبْدًا أَحْيَا أُمَّرْنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَسَادِرُ الْبِحَار - في تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عُيُونُ أَخْبَارِ الرُّضَا(ع)، الشيخ الصدوق، الباب ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧).

مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصفهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - "رَحِمَهُ اللهُ" - كان أحدًا من جهايزة هذه

المدينة، الذي قد اشتَهَرَ بِشَعْفِهِ بأهل بيت النبي (صلواتُ الله عليهم) ولاسيما بحضرة الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحة صاحب الزمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجه الشريف)؛ ولهذا أسس مع نظره و درايته، في سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسه و طريقه لم ينطفئ مصباحها، بل تتبَع بأقوى و أحسن موقِفٍ كل يوم.

مركز "القائمة" للتحري الحاسوبى - بأصبهان، إيران - قد ابتدأ أنشيطته من سنة ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحة آية الله الحاج السيد حسن الإمامى - دام عزه - و مع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلميه و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالات شتى: ديتيه، ثقافيه و علميه...

الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافه الثقلين (كتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشباب و عموم الناس إلى التحري الأذق للمسائل الدينيه، تخليف المطالب النافعه - مكان البلايتى المبتدله أو الرديئه - فى المحاميل (=الهواتف المنقوله) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضيه واسعة جامع ثقافيه على أساس معارف القرآن و اهل البيت -عليهم السلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلاب، توسعه ثقافه القراءه و إغناء أوقات فراغه هواء برامج العلوم الإسلاميه، إناله المنابع اللازمه لتسهيل رفع الإبهام و الشبهات المنتشرة فى الجامعه، و...

- منها العدالة الاجتماعيه: التى يمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثه متصاعده، على أنه يمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - فى آكناف البلد - و نشر الثقافه الاسلاميه و الإيرانيه - فى أنحاء العالم - من جهه أخرى.

- من الأنشطة الواسعه للمركز:

(الف) طبع و نشر عشرات عنوان كتب، كتيبه، نشره شهريه، مع إقامة مسابقات القراءه

(ب) إنتاج مئات أجهزة تحقيقيه و مكتبيه، قابله للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

(ج) إنتاج المعارض ثلاثيه الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحركه و... الأماكن الدينيه، السياحيه و...

(د) إبداع الموقع الانترنتى "القائمة" www.Ghaemiyeh.com و عدّه مواقع أخرى

(ه) إنتاج المنتجات العرضيه، الخطابات و... للعرض فى القنوات القمرية

(و) الإطلاع و الدعم العلمى لنظام إجابة الأسئلة الشرعيه، الاخلاقيه و الاعتقاديّه (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)

(ز) ترسيم النظام التلقائى و اليدوى للبلوتوث، ويب كَشِك، و الرسائل القصيره SMS

(ح) التعاون الفخرى مع عشرات مراكز طبيعیه و اعتباریه، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلميه، الجوامع، الأماكن الدينيه كمسجد جَمكران و...

(ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع "ما قبل المدرسه" الخاص بالأطفال و الأحداث المشاركين فى الجلسه

(ى) إقامة دورات تعليميه عموميه و دورات تربية المربى (حضوراً و افتراضاً) طيله السنه

المكتب الرئيسى: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيد" / ما بين شارع "بنج رمضان" و "مفترق" و فائى / بنايه "القائمة"

تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية)

رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهويه الوطنيه: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المتجر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ٢٥-٢٣-٢٣٥٧٠٢٣-٢٣٥٧٠٢٣ (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١)

مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التجارية و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)

ملاحظة هامة:

الميزاتية الحالية لهذا المركز، شعبيته، تبرعته، غير حكوميته، و غير ربحيته، اقتنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنها لا توافي الحجم المتزايد و المتسع للامور الدينيه و العلميه الحالية و مشاريع التوسعه الثقافيه؛ لهذا فقد ترجى هذا المركز صاحب هذا البيت (المسمى بالقائمية) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحه بقيه الله اعظم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) ان يوفق الكل توفيقاً متزائداً ليعانتهم - في حد التمكن لكل احد منهم - ايانا في هذا الامر العظيم؛ ان شاء الله تعالى؛ و الله ولي التوفيق.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
الغمامة اصححان

WWW



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

