

كتاب الحج

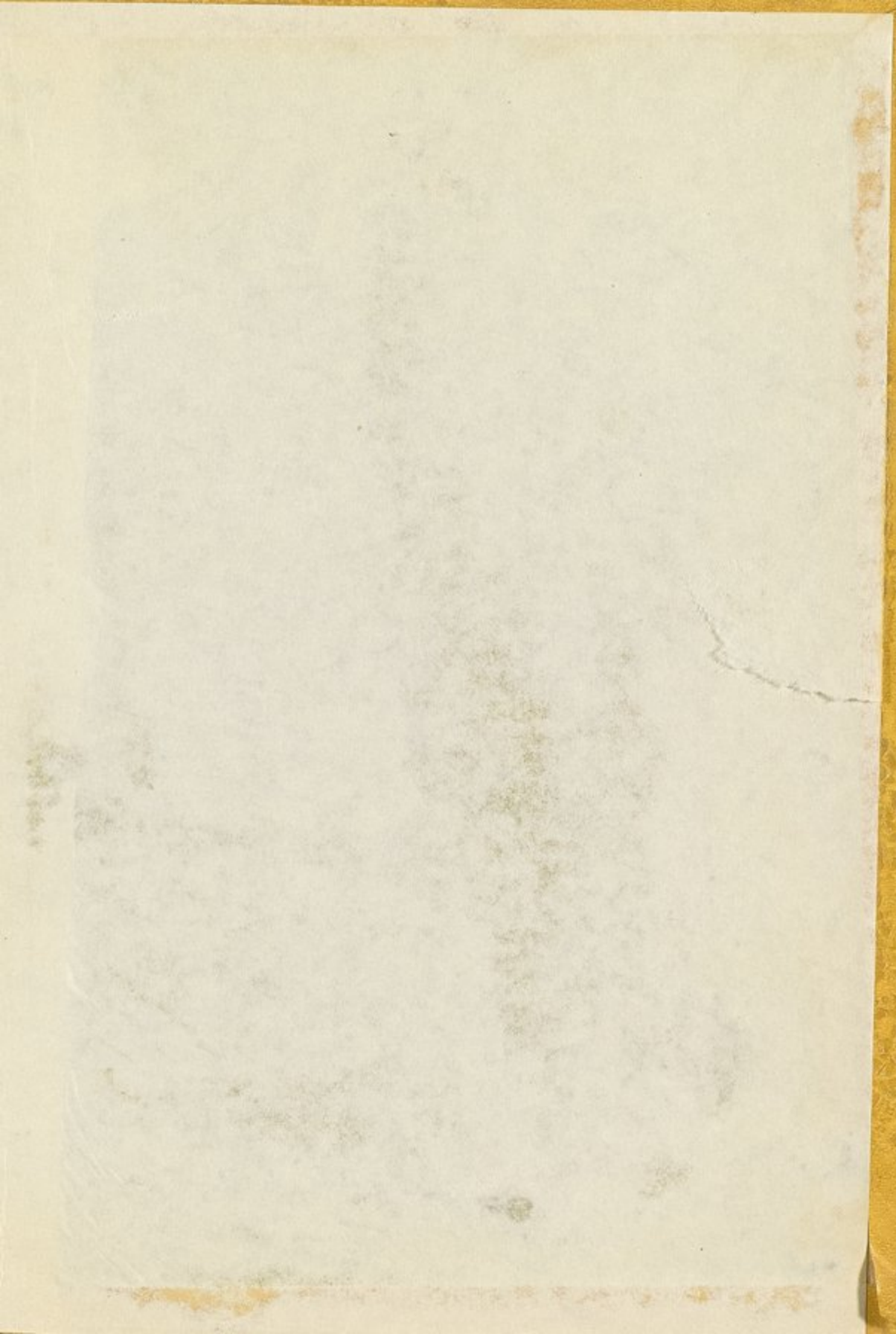
تقريرا لبحاث فقيه أهل البيت عليه السلام

أثير الله العظمى الحاج السيد محمد المحقق الديناني

تأليف

عبد الله الجواليقي إيطبر في الأمل

الجزء الأول





PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*

Jarādi Āmulī



كتاب الحج

تقرير ابحاث فقيه اهل البيت
آية الله العظمى الحاج السيد محمد المحقق (الداماد)
قدس سره

تأليف
عبدالله الجوادى الطبرى الآملی

الجزء الاول

(Arabic)

BP187

3

J38

ju2' 1

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

والحمد لله رب العالمين و صلى الله على جميع الانبياء و المرسلين
سيما خاتمهم محمد وآله الطاهرين

بعد فيقول العبد الفقير الى مولاه الجواد ، عبد الله بن ابوالحسن الجوادى
الطبرى الاملى رحمهما الله وعباده الصالحين :

لما من الله على بالهجرة الى اهم المراكز العلمية «قم المحمية» لتكميل ما انعم
به على من العلوم العقلية و النقلية فى آمل و طهران، الهمنى الحضور فى محاضرات
المشايع والاساطين فى التفسير و الحديث والحكمة الالهية والفقه والاصول وبلغت
حوزة قم يومذاك شأواً قاصياً و صارت مهبطاً للبركات القدسية و مطمحاً لانظار
القطا حل العلمية

وكان مما و فنى الله تعالى لتعلم الفقه هو الحضور فى درس فقيه اهل البيت
المتضلع فى الفقاها آية الله العظمى الحاج سيد محمد المحقق الشهير؛ (داماد)
قدسه. زهاء ثلثة عشر سنة الى ان ارتحل الى الجنة عند ملك مقتدر .

ومما ساعدنى التوفيق هو تقييد ما كان ره يمليه فى الدرس و يلقيه الى رواد
العلم بالكتابة وذلك بعد التمهيد والاشراف قبل الدرس مع تجمع خاطر وتحفظ

58-237245-1 (١٠١)

النقد والتحليل حين اللقاء و الاملاء والحث و الفحص بعده لثلا يفوت شيء مما افاده اويزيد عليه شيء تافه لم يفده فان خطر بالبال نقد عرضته عليه حتى يضبط ما هو الحاصل من الرأيين او الاراء بعد الحوار ويكتب ما هو المحصول من البحث والنظر بعد التدبر التام والغور البالغ ومن ذلك هذا السفر القيم الذي بين يدي القاري الكريم ولناخذ في تعريفه وكيفية تدريس سيدنا الاستاد ره اياه و سيرته العلمية واسلوبه الفني و خصائصه في الاملاء و تضلعه ره في ذلك ولنختتم بما انتهى اليه امر الطبع ، فاليك الامور التالية .

الاول - ان هذا السفر القيم يبحث عن مسائل الحج الذي بنى عليه و على غيره الاسلام و هو من قسم العبادات من الفقه الاسلامي حاوياً على احكام زيارة البيت العتيق الذي جعله الله مطافاً وقبلة وقياماً للناس وهدى للعالمين فيه آيات بينات مقام ابراهيم وجعله اماناً لمن دخله ثم دعا الناس اليه بقوله: «ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً» وامر نبيه ان يؤذن في الناس بالحج ليأتوه رجالاً او ركبناً على كل ضامر وليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في ايام معدودات .

الثاني - ان تنظيمه كان على نهج شرائع الاسلام لمؤلفه الفذ جعفر بن الحسن ابن ابي زكريا يحيى بن الحسن بن سعيد الهذلي الحلبي الملقب بالمحقق كانه وقف عليه - قد - حيث انه لم يشتهر احده سواه . وسر اختيار هذا الكتاب متناً هو اختصاصه بامور لم تجتمع في غيره منها التبويب حيث انه قسم الفقه فيه الى اقسام اربعة العبادات والعقود والايقاعات والاحكام .

ومنها الترتيب حيث انه ابتدئ فيه بالواجب ثم المندوب ثم المكروه ثم الحرام ان كان .

ومنها كونه اجمع المتون الفقهية في احتواء الفروع فلذا صار معظم الموسوعات الفقهية تدور مداره لانها اما شروح له او حواش وتعليق عليه بل قد اقتدى به في الوسائل حيث ان الروايات قد جمعت فيها على وزان الشرائع و نسجت على منواله

كتباً وابواباً .

ومن تلك الشروح هو هذا السفر القيم .

الثالث - سيرة سيدنا الأستاذ ره العلمية :

الف - وهو قد به حسب نفسه الزكية قد منح خلوصاً اعتقادياً و نبوغاً فكرياً فتجهز بجهازى العلم و العمل وتربى فى حوزة سامية و تلقى من الجهابذة العظام والفتاحل الكرام و رزق الحشر العلمى مع الاساتذة و المحققين الفخام فصارت حياته الطبية حياة علم و عدل فهو ره لم يكن ممن طواه الاجل و صار كان لم يغن بالامس بل له حياة خالدة .

ب - و كان تدريسه مشحوناً بالبركة لما تخرج من لدن محاضراته غير واحد من المجتهدين العظام اولى التدريس و التأليف ولهم مآثر و آثار قيمة كل ذلك من بركات درس سيدهم ومولاهم الفقيه السعيد .

ج - و كان اسلوبه الممتاز ومنهجه الفذ فى التدريس طرح المسئلة الفقهية وتحريرها اولا و بيان موضع الابهام والنقاش فيها ثانياً و تشريح الاحتمالات المعقولة فيها ثالثاً ونقل الاقوال المعتمد عليها رابعاً والاستدلال لها و عليها خامساً و نقد الزائف من تلك الادلّة و تأييد الراجح منها سادساً ولم يكن ذلك بالجمود على ما اشتهر بين القوم و صار ميراثاً ممن تقدمه زماناً بلانقض اوبرام اذهو تقليد فى زى الاجتهاد وحاشا ساحة تحقيق سيدنا الاستاذ ره بل كان يدقق فيما افاده غيره فان كان زائفاً ابطله وان كان معيباً صححه وان كان ناقصاً اتمه وان لم يجد هناك شيئاً نافعاً ابدعه و ابداه ممارزقه الله اذكم ترك الاول للآخر .

د - و كان سبكه قد به فى فقه الحديث بعد البحث عن الصدور وعن جهة الصدور هو الفحص عن المعانى المتصورة والسير فيها وتضعيف التافه و تقوية الراجح منها بالسبر والتقسيم بعد الانتهاء الى امرين لاثالث لهما حتى يتعين احدهما بابطال الاخر ثم الفحص عن المعارض او المؤيدان احتيج اليه فاذا تم نصاب التحقيق الداخلى

والخارجي ولم يوجد هناك ما يوهن شيئاً من أركان الحجية تحصل ما هو المراد واطمأنت به النفس واستقر عليه الفتوى . نعم لم يكن درسه قدسه بهذا النضد الساذج البسيط حتى يسهل تناوله لكل من حضر درسه وسمع أملائه بل كان ذلك كنزاً محتجباً في خبايا تحقيقاته و ثنايا أماليه الفذة فلذا صعب على غير واحد من شركاء بحثه الشاردين التلقى التام والضبط الكافل معتذراً بثقل البيان تارة وفقد النظم الصناعي أخرى ولكن السر هو مامر وأما من جدو اجتهد وتدبر ولم يأل جهداً في تلقي ما كان يمليه فقد ارتقى مرتقى عالياً لدروس وإبحاث قيمة قل ما يدانيها .

هـ - وكان قدسه متحاشياً عن مزج المباحث الأصولية والاصطلاحات الفنية بالمسائل الفقهية بعد أن كانت نصوص الباب قائمة عليها كافلة إياها إلا عند تأسيس الحاجة وحينذاك يتبين تضلعه في الأصول كتضلعه في الفقه وقد أوجبت تلك الجامعة التامة أن يضع كل شيء في موضعه بلامزج ولا تهميش .

ز - وهو قدسه كان أوحدياً قدانس بالدراسة وبارها بقلبه وقالبه والقي حبل الرئاسة على عاتقها لا بالمعنى المذموم منه وهو انفكاك الدين عن السياسة بل بالمعنى المعقول منه وهو التفرد بالمطالعة والتفرغ بالاملاء عند قيام من به الكفاية ولذا حوت أماليه من الفوائد الجمة ما كاد أن يخلو عنها أمالي غيره .

الرابع فاذا تبين ما هو سيرته العلمية فإن وافاها هذا التقرير الذي بين يديك ولم يشذ عنها بشيء هام فالله هو الولي الحميد وإن نقص عنها ولم يحكمها ولم يمثل جميع ما حققه والقاه فالمرجو أن يتم الله نوره وإن يعفو عمن هو فقير في غناه فكيف لا يكون فقيراً في فقره .

نعم قد فاتني عدة مباحث لم يتيسر لي الحضور عندها قصوراً لافتوراً وتقصيراً اذ المشتاق غيروان والعاشق غير هائن بل الأمر هائل والبلاء حائل والقلب كئيب والخاطر حزين اذ لم يمكن استدراكها حيث لم أجد تقريراً مبسوطاً ممثلاً لأماليه وحاوياً جميع محاضراته الفذة كما كنت أحسب هذا السفر القيم جامعاً إياها . أضف إلى ذلك

انه وقعت بعد ذلك ثورة اسلامية بايران لم يكديعهد مثلها في القرون والاعصار والامصار بقيادة قائدها الاعظم المؤسس للجمهورية الاسلامية بايران آية الله العظمى الخميني دام ظله العالي على رؤس كافة المسلمين بل المستضعفين بعد اضطهاد السوف من الشهداء والمعالي والمشردين ونسل الله ان ينصره وينصره دينه وان ينصر جميع المدافعين عن الاسلام والمسلمين وان يرفع درجات الذين استشهدوا في سبيله ويصعد بارواحهم اليه ويلقيهم تحية ورضواناً .

واما سر حزني واكتئابي على ما فاتني فلاجل ان الفقاهاة لا تكون زهرة الحياة الدنيا حتى لا يؤسى على فوتها ولا يفرح بحصولها بل كانت نعمة الهية توجب السعادة الخالدة فمن الحري ان يؤسى عليها الا عند من يقول من آثار الفقاهاة للفقاهاة فقد قال بالثاني ولكنه طور وراء طور طوبى لمن رزق ذلك الرزق الحسن ولكن معه لافقدان اصلاحتي يؤسى عليه «ماذا فقد من وجدك» كما انه لا وجدان لمن لم يرزقه حتى يفرح به «ماذا وجد من فقدك» وكيف كان فهذه هي غاية مجهودي المزجاة.

والسلام على من اتبع الهدى. كتبه وحرره بيمناه الدائرة عبدالله الجوادى الاملى

٢ فروردين ١٣٦٠ هـ ش

١٥ جمادى الاولى ١٤٠١ هـ ق



قال فى الشرايع :الثانية يقضى الحج من اقرب الاماكن وقيل

يستاجر من بلد الميت وقيل ان اتسع المال فمن بلده والا فمن

حيث يمكن والاوّل اشبه .

اقول :لا شبهة فى لزوم القضاء عمن استقر الحج فى ذمته ولم يأت به ومات ان
خلف ما يصلح له ، كما لا اشكال فى كون اجرتة من صلب المال لا خصوص الثلث
وتقدمه على الارث نحو سائر الديون وعدم جواز تصرف الوراث فيما ترك قبل اداء
تلك الفريضة او ما فى حكمه فى الجملة ، كما لا خلاف فى سقوطه بتبرع المتبرع
واتيانه بالحج البلدى او باستئجار من يحج عنه من البلد مع رضا الوراث وعدم المنع
فيه من جهة عدم بلوغ بعضهم او محجوريته باحد اسباب الحجر .

انما البحث عن لزوم القضاء عنه من البلد وتحتّمه حتى يجب على الوراث ذلك، ولم يتضح الامر في كلامهم كمال الاتّضاح من حيث ان هذا الوجوب المبحوث عنه هو خصوص التكليف او ما يشمل الوضع ايضاً بنحو لا تبرء ذمته بالحج الميقاتي الواحد لجميع مناسكه، واللازم ان يبحث عما هو مقتضى الاصل اولاً، ثم عما يستفاد من نصوص الباب مطلقاً ومقيدها ثانياً حتى يلوح الحق من ثنايا الكلام، فنقول :

اما الجهة الاولى فقد يشك في الحكم التكليفي مع القطع بان الميقاتي من الحج مبرء لذمة الميت من حيث لزوم الاستيجار من البلد وعدمه بان يكون متساويين من حيث الوضع ومتفاوتين من حيث التكليف، ومنشأ هذا الاحتمال هو احتمال تعبد الشارع امراً زائداً عما كان واجباً على الميت في زمن حياته حيث انه يكفيه الحج ولولم يكن من بلده فلو سافر الى بعض البلاد للتجارة ونحوها فاستطاع من حيث المال اليه سبيلاً او من حيث الطريق ونحوه مما يعتبر في حصول الاستطاعة لم يجب عليه الرجوع الى بلده ثم الشروع في الحج منه لاوضعا ولا تكليفاً وليس ذلك الا لعدم وجوبه من البلد. ثم انه على فرض وجوبه على الحي يحتمل عدم لزومه على الولي لان القضاء بامر آخر .

وكيف كان اذا شك في لزومه تكليفاً يحكم بعدمه لحديث الرفع وغيره لجريان البرائة في الاقل والاكثر المستقلين لعدم الارتباط كما هو المفروض، حيث انه لا يميز جوهرى بين الحج البلدى والميقاتي نظير ما بين حج التمتع والافراد مثلاً، اذ من البعيد جداً ان يحكم بدخالة التطرق من البلد في الحج مع انه انما يعتبر فيما يعتبر للتوقف فقط من دون ان يكون له موضوعية اصلاً. نعم لو كان ذلك بنحو الارتباط بين الاقل والاكثر يتوقف الحكم من حيث الاحتياط والبرائة على المبنى الخاص في الاصول. ثم على فرض لزوم الاحتياط لا يحكم بانه واجب واقعاً ولا يجوز اتيانه بقصد الورود والاستناد الى الشارع، اذ مقتضى عدم جريان قبح العقاب بلا بيان ولزوم دفع الضرر المحتمل انه لو اصاب الواقع وكان واجباً لم يكن الترك عن عذر فليس التارك معذوراً، بخلاف ما يجرى دليل البرائة فليس الحكم على الاحتياط ايضاً حكماً شرعياً،

هذا من حيث التكليف بمعنى الوجوب .

واما من حيث التكليف بمعنى جواز التصرف في المال الزائد عما يساوي الحج الميقاتي، فالتحقيق فيه بانه لاشك في عدم جواز التصرف في المال قبل اداء الواجب في الجملة وجوازه بعد ادائه من البلد. انما الكلام في جوازه بعد ادائه من الميقات فهل يجوز التصرف فيه ام لا؟ ومنشأه الشك في كفاية التعليق وان ما يجب قضائه عنه هل هو المطلق او المقيد بقيد البلد مع اشتراكهما في مرهونية التركة بتمامها وعدم جواز التصرف فيها قبل الاداء، فيشك بعد اداء الحج من الميقات بالمباشرة او بالاستيجار او بتبرع الغير في خلاص التركة عن تعلق ما هو نظير حق الرهانة وعدمه، لعدم العلم بكيفية الواجب، فبين هذين الشكين سببية و مسببية فلولم يجر الاصل في السبب ولم يثبت به ان اللازم هو المطلق او المقيد لاشكال في جريان الاصل المسببي وهو عدم جواز التصرف في المال اذ بمجرد الموت يتعلق حق الميت باصل التركة فلا يجوز التصرف في شيء منها، ثم يشك بعد اتيان الحج عنه من الميقات في جواز التصرف فيه فيستصحب عدمه، بل يستصحب بقاء نفس الحق فيترتب عليه عدم جواز التصرف فيه، هذا مجمل القول في الجهة الاولى .

واما الجهة الثانية فيمكن ان يستفاد عدم وجوب الحج البلدي وكفاية الميقاتي منه - كما هو القول الاول المشهور - من اطلاق نصوص القضاء عن الميت بعد استقرار الحج عليه ومن بعض نصوص باب الوصية .

اما الاول فنحو صحيحة معوية بن عمار قال : سئلت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يموت ولم يحج حجة الاسلام ويترك مالا ، قال (ع) : عليه ان يحج عنه من ماله رجلا ضرورة لامال له (١) .

تقريب الاستدلال هو اطلاق قوله (ع) «يحج عنه» الشامل للبلدي والميقاتي ولاضير في اشتماله على لزوم كون الاجير الحاج عنه ضرورة لامال له لما في محله

من عدم اثلام حجية حديث باشماله على قيد خاص لا يعمل به .
نعم يلزم احراز انه (ع) بصدد بيان هذا الحكم ايضاً للمجرد رد مثل ابي حنيفة
القائل بعدم الوجوب اذح لا يدل على ازيد من اصل الوجوب فلا اطلاق له حتى ينفي
به لزوم كونه من البلد .

وموثقة سماعة بن مهران قال: سئلت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يموت ولم يحج
حجة الاسلام ولم يوصى بها وهو موسر ، فقال (ع) : يحج عنه من صلب ماله ، لا يجوز
غير ذلك (١) والكلام فيه من حيث لزوم احراز الاطلاق للرد على المخالف مثل
ما تقدم ، وغير ذلك من مطلقات الباب .

واما الثاني فمارواه في الكافي عن سهل بن زياد عن احمد بن محمد بن ابي نصر
عن زكريا بن آدم قال : سئلت ابا الحسن (ع) عن رجل مات واوصى بحجة أيجوز
ان يحج عنه من غير البلد الذي مات فيه ؟ فقال : (ع) اما ما كان دون الميقات فلا
بأس (٢) .

ظاهر السؤال عن الجواز هو كون المستول عنه الحكم التكليفي ولكن المعلوم
بقريضة المقام والجواب هو الحكم الوضعي وفي بعض الكتب الفقهية : «أيجزيه» وظاهر
السؤال عن الاجزاء كون المطلوب هو الوضعي من الحكم ، وكيف كان لا وجه للسؤال
عن الحكم الوضعي من الصحة والفساد مثلاً الا فيما لم يكن الوصية واضحة الدلالة ،
ومنصرفه الى خصوص البلدي منه والافيعمل بالظهور والانصراف من دون احتياج الى
السؤال ، وسيأتي حكم ما لو تخلف عن الوصية با مكان صحة الحج الميقاتي وان لم
يعمل بالوصية فارتقب .

ولا يخفى ان المراد من قوله « دون الميقات » عدم التجاوز عنه للزوم كونه
قبله ، فالتحديد ناظر الى البعد لا القبل .

(١) الوسائل - الباب ٢٨ من ابواب وجوب الحج الحديث - ٤

(٢) الوسائل - الباب ٢ من ابواب النيابة في الحج الحديث - ٤

وتقريب الاستدلال على الكفاية بان اطلاق قوله «اوصى بحجة» يشمل الواجب والمندوب فاذا اوصى بحجة الاسلام الذي تكون عليه يحكم بالصحة اذا كان عند الميقات فلا يلزم البلدى منه ولا يحتمل ان ذلك لاجل خصوص الايصاء، اذ لو كان الحكم فيها هو لزوم البلدى منه عند الايصاء لكان لاحتمال الخصوصية مجال، لدعوى انصرافه اليه، واما الحكم بكفاية الميقاتى كما هنا فلا .

واما احتمال تعبد الشارع ذلك فى خصوص القضاء عن الميت فينبه اطلاق نفى البأس عما كان دون الميقات وان كان الايصاء بالنسبة الى حجة الاسلام التى كان على الوراثة اداؤها ولو لم يوصى بها .

ومارواه الشيخ فى الصحيح عن حريز بن عبد الله ، قال : سئلت ابا عبد الله (ع) عن رجل اعطى رجلا حجة يحج عنه من الكوفة فحج عنه من البصرة ، قال : لا بأس اذا قضى جميع المناسك فقد تم حجه (١) والظاهر تعلق قوله « من الكوفة » بالحج وان المراد كونها بدو السير ومبدء المسافة لتعلق غرض ما به، وان يحتمل ايضا تعلقه بالرجل المعطى بان يكون المراد انه اعطى رجل كوفى رجلا، آه، ويكون التخلف ح بان المنصرف اليه هو بلد المستاجر المعطى من دون ان يكون ظرف الاعطاء والمعاهدة معلوماً . اللهم الا ان يقال جرت العادة بكون اهل كل بلد فى بلده لندرة السفر بالنسبة الى الحضر سيما مثل هذا الاستئجار الذى قلما يتفق استئجار اهل بلد معين فى غيره للحج . واما كون الموجه من اى بلده فلا يستفاد من الحديث، ومجرد جعل البصرة مبدء لسيره لا يدل على انه - اى الموجه - كان بصرياً . ولا يخفى ما فى بعض ما ذكر من وهن الاحتمال . وكيف كان فقد ينعقد البحث عن تخلف الموجه وعدم وفائه بمقتضى عقد الاجارة تاماً من حيث لزوم التقسيط واسترداد ما به التفاوت وعدمه كما يأتى فى ابواب النيابة وقد ينعقد البحث عن حكم الحج من التكليف والوضع ، فيستفاد منه حكمه الوضعى وهو تمامية الحج عند الاتيان بجميع مناسكه ، وحيث ان السير ، سواء كان

من الكوفة او غيرها ، ليس جزء للحج ولا شرطاً له فلا يضر تخلفه بالنسبة الى تمامية الحج . نعم لا ارتباط لهذا الحديث بالمقام وهو القضاء عن الميت لظهوره فى كون المنوب عنه حياً . واما من حيث الغاء الخصوصية فيحتاج الى تأمل . واما من حيث كون الحج واجباً او مندوباً فيمكن الحكم بشمولهما جميعاً لجواز الاستنابة حال الحيوة فى بعض الموارد هنا ، كما ان الاستئجار للمندوب ايضاً غير عزيز ، ولو استأجر حياً ثم مات قبل ان يحج الموجه عنه فالمتمددى اليه بالقاء خصوصية حيوته عند اتیان اجيره بالحج غير خال عن النظر ، فالتمسك بهذا الحديث للمقام مشكل .

ومارواه فى الكافي عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابن رثاب عن ابي - عبدالله (ع) فى رجل أوصى ان يحج عنه حجة الاسلام فلم يبلغ جميع ما ترك الا خمسين درهماً ، قال : يحج عنه من بعض المواقيت التى وقتها رسول الله (ص) من قرب (١) . اطلاق الايضاء بحجة الاسلام يشمل الواجب والمندوب فلو كان واجباً لزم صرف اصل التركة وان لم يكن واجباً فمن ثلثها ، لاحتمال كفاية ثلث الخمسين من الميقات فى ذلك العصر ، ولو كان ظاهر الايضاء هو كونه من البلد ، لجاز من الميقات ايضاً وكفى لعدم وفاء اصل التركة وثلثها من البلد ولا بعد فيه من حيث عدم العمل بالوصية لاجل قصور المال ، ولا مجال لتوهم السقوط ان كان مندوباً فضلاً عما كان واجباً لعدم الارتباط بين السير من البلد وبين اصل مناسك الحج . نعم قد تحققت الارتباطية بالايضاء ولا يضر الانفكاك فيه نظير ما لا ارتباط له اصلاً ، كما لو اوصى باطعام مائة مسكيناً مثلاً وقصر الثلث الا عن اطعام سبعين لوجب الاقتصار عليه . ولكن المهم فى عدم جواز الاستدلال بهذا هو كونه فى قضية شخصية ولا تعلم جهاتها ، لاجل مجرد وروده فى الوصية اذ لو تعلق الوصية بما هو الواجب وجاز الاكتفاء بالحجة الميقاتية لصح الاكتفاء به عند عدم الوصية ايضاً .

ومارواه الشيخ فى الصحيح عن الحلبي عن ابي عبدالله (ع) انه قال : وان

اوصى ان يحج عنه حجة الاسلام ولم يبلغ ماله ذلك فليحج عنه من بعض المواقيت (١).
ان اطلاقه يشمل الايصاء بحجة الاسلام الواجبة عليه وحيث ان المال لا يبلغ
الحج من البلد الذى هو المنصرف اليه للوصية جازا لا كتفاء من بعض المواقيت، واما
انه لو بلغ المال ذلك فهل كان وجوب البلدى لاقتضاء ظهور الايصاء اولان الواجب
على تقدير السعة هو ذلك وان لم يكن ظهور للوصية لا اعتبار البلدى فى الاصل كما هو
الاحتمال او القول الاخر؟ فسيأتى الكلام فيه .

فتحصل من الجميع ان الواجب هو القضاء عنه من الميقات بلا وجوب آخر
تكليفاً او وضعاً كما هو مقتضى القواعد الاولى وأن فى المطلقات وكذا فى بعض نصوص
باب الوصية كخبر زكريا بن آدم ورواية الحلبي على تقريب ما كفاية كما هو المشهور
وهو القول الاول .

واما القول الثانى - وان لم يعرف قائله، بل نفاه بعضهم كما فى المستند - وهو
الوجوب من البلد فلا بد وان يكون مع سعة المال، واما مع ضيقه فالموجود فى كلام
بعضهم المتعرض له هو وجوب الحج الميقاتى ح وان لم يتعرض البعض الآخر له .
وفى المدارك : الموجود فيما وقفت عليه من كتب الاصحاب حتى فى كلام المصنف
فى المعتبر ان فى المسئلة قولين كما نقلناه وقد جعل المصنف هنا الاقوال ثلاثة ولا يتحقق
الفرق بين القولين الاخرين الاعلى تقدير القول بسقوط الحج مع عدم سعة المال
للحج من البلد على القول الثانى ولا نعرف بذلك قائلاً مع انه مخالف للروايات كلها،
انتهى .

وناقش فى الجواهر بامكان التزام عدم السقوط بل ينتقل الى الميقات ولا يجب
من حيث يمكن مراعيّاً للاقرب فالاقرب . وكيف كان فالذى يمكن ان يستدل او
يستأنس به لهذا الاحتمال بعض نصوص باب الوصية :

(١) التهذيب ج ٥ ص ٤٠٥ الرقم ١٤١٠ وقد يقال ان الظاهر انه ليس من الصحيحة بل

الاول ما عن مستطرفات السرائر من كتاب المسائل بسنده عن عدة من اصحابنا قالوا : قلنا لابي الحسن - يعنى على بن محمد عليهما السلام - : ان رجلا مات فى الطريق وأوصى بحجة ومابقى فهو لك ، فاختلف اصحابنا فقال بعضهم : يحج عنه من الوقت فهو او فر للشئ أن يبقى عليه ، وقال بعضهم : يحج عنه من حيث مات ، فقال (ع) : يحج عنه من حيث مات (١) .

تقريب الاستدلال على لزوم كون الحج من البلد انه لما كان الواجب عليه هو ذلك ولقد تطرق بنفسه بعض المسافة من البلد لزم اتمامه وجعل منتهى سيره مبدء للسير الجديد الذى يسير به النائب عنه . واما احتمال ان المال الزائد لما كان للامام (ع) فحكم باتمامه من حيث مات لافضليته فاحسن (ع) بالنسبة الى الميت من دون اعتباره فى اصل الحج ، فهو خلاف الظاهر جداً ، لكونه (ع) بصدد بيان الحكم الشرعى لا الاحسان والتفضل .

ولكن الظاهر من قوله «مابقى فهو لك» ان الموصى عين مالا للحج لان ذلك بالنسبة الى جميع ماله واصل تركته لكون الزائد ح للوارث الا ان لا يكون له احد من طبقات الارث حتى يرث الامام (ع) وليس له اختصاص بحجة الاسلام لاطلاق الايضاء وعدم معلومية ان سفره ذلك الذى ادركه الموت فيه لاية حجة كانت من الواجب والمندوب .

ولاشك فى الاجزاء لو اتى به من الميقات اذا كانت حجة الاسلام لعدم دخالة الزائد عن الميقات من حيث الوضع بان يكون الحج بدونه باطلا وكذا اذا كان مندوباً فلا وجه لاختلاف الاصحاب بقول بعضهم بكفاية الميقات وقول آخرين بلزوم رعاية مكان الموت ، الا لاجل الايضاء على اطلاقه الشامل للواجب وغيره ، فمنشأ الاختلاف فيه هو الاختلاف فى الاستظهار من الوصية بالانصراف ونحوه ، فادعى بعض الانصراف الى مكان الموت ونفى ذلك آخرون وقالوا بكفاية الميقات ، والقدر المسلم انه لم يكن هناك

مابه الاتفاق عند العرف جزماً من الانصراف او غيره مثلاً. ونظير ذلك فى ادعاء الظهور لكل واحد من طرفى المسئلة ودعوى التبادر ما قد يتفق فى بعض مباحث الاصول من ادعاء كل من الفريقين التبادر لمذهبه .

ويحتمل ان يكون حكمه (ع) من باب الظهور والانصراف الى مكان الموت او البلد بالتقريب السابق ومعه لا وجه للتعدى الى المقام للميز الحقيقى بين المحفوف بالقرينة وبين غيره ، كما انه لا وجه للاستدلال بمادل على تجهيز الغير حال الحياة حيث ان التجهيز مستلزم لكونه من البلد، اذ فيه اولا انه مخصوص بزمن حياة المنوب عنه وثانياً لاستلزام بينهما لجواز التجهيز وامكانه من الميقات .

الثانى صحيح الحلبي عن ابي عبد الله (ع) انه قال : وان اوصى ان يحج عنه حجة الاسلام ولم يبلغ ماله ذلك فليحج من بعض المواقيت (١) .
تقريبه ان وجوب الحج من البلد على تقدير بلوغ المال وسعته كان مستفاداً من المفهوم ووجوبه من الميقات على تقدير بلوغه وسعته من المنطوق .

ولكن البحث فيه من حيث اطلاق الايصاء وشموله للواجب وغيره هو مامر ومن حيث ان ظاهر عدم بلوغ ماله هو انه عين مالا معلوماً للحج وكثيراً ما يستفاد من تعيين المال بمقدار زائد على الميقات او بقدر البلد تخميناً انه للحج البلدى، مع مقاله فى الجواهر من ان مفهومه عدم الوجوب من الميقات لا غيره .

واما مستند القول الثالث - وهو وجوب الحج البلدى عند اتساع المال وعند عدم اتساعه منه فمن حيث يمكن - فبعض نصوص باب الايصاء ايضاً :

الاول مارواه الكليني عن عمر بن يزيد قال : قلت لابي عبد الله (ع) : رجل اوصى بحجة فلم تكفه ، قال : فيقدمها حتى يحج دون الوقت (٢) .

تقريبه بأن المراد من الحجة هو المال المعين ومرجع الضمير هو الحج الموصى به

(١) التهذيب ج ٥ ص ٤٠٥ الرقم ١٤١٠ -

(٢) الوسائل الباب ٢ من ابواب النيابة فى الحج الحديث - ٧

المحذوف لقيام القرينة، أو الرجل الموصى باعتبار مقصوده، والمستفاد منه أن وجوب الحج البلدى على تقدير الكفاية كان مسلماً عند السائل، أما المجهول عنده ماذا لا تكفيه الحجة من دون أن يردده الامام (ع) بل اقتصر (ع) في الجواب على لزوم تقديم الحجة وصرف ذلك المال حيث ما يمكن دون الميقات لامن الميقات بنفسه.

والكلام فيه من حيث اطلاق الايصاء وان المنصرف منه غالباً الى الحج البلدى هو ما تقدم، فعليه يكون ارتكاز ذهن السائل انما هو لاقتضاء ظهور الايصاء للزومه فى اصل الحج وان لم يوص به، وكذا البحث عن خبره الآخر قال: قال ابو عبد الله (ع) فى رجل اوصى بحجة فلم تكفه من الكوفة: انها تجزى حجته من دون الوقت (١) وذكر الكوفة من باب المثال ولكونها بلد الموصى ولاخفاء فى ان حجية التقرير والامضاء انما هى بلحاظ خصوص ما ارتكز واستقر فى ذهن السائل لا غير كما اشير.

الثانى مارواه الكلينى ايضاً عن ابن مسكان عن ابى سعيد عن سأل ابا عبد الله (ع): عن رجل اوصى بعشرين درهماً فى حجة قال يحج بها رجل من موضع بلغه (٢) والمستفاد منه لزوم الشروع من اى مبدء يكفيه عشرون درهماً بلداً كان او غيره وبالجمله حيث ما يمكن، نعم البحث فيه من اطلاق الايصاء وشموله للواجب وغيره ومن حيث انصراف الايصاء الى البلد هو ما تقدم، فلا يثبت به اعتبار البلد فى القضاء عن الميت وضعاً ولا تكليفاً اذ لا مساس للسير المقدمى الى الميقات بالحج شرطاً ولا شرطاً كما مر.

الثالث مارواه الكلينى عن احمد بن محمد بن محمد بن ابى نصر عن محمد بن عبد الله قال: سئلت ابا الحسن الرضا (ع) عن الرجل يموت فيوصى بالحج من اين يحج عنه؟ قال: على قدر ماله، ان وسعه ماله فمن منزله وان لم يسعه ماله فمن الكوفة فان لم يسعه من الكوفة فمن المدينة (٣) قريب الاستدلال هو حكمه (ع) بترتب الحج من المنزل

(١) و (٢) الوسائل - الباب ٢ من ابواب النيابة فى الحج الحديث ٦ - ٥

(٣) الوسائل - الباب ٢ من ابواب النيابة فى الحج الحديث ٣

ثم من الكوفة ثم من المدينة بعد الالتفات الى ان ذكرهايتين المدينتين من باب المثال على مقدار المال سعة وضيقاً .

وفيه ان الظاهر من قوله «على قدر ماله» هو المال الذى عينه لاجميع امواله، والالزم انحصار كون الموصى به هو الحج الواجب الخارج من صلب المال لعدم خروج المندوب الامن الثلث، فلم يبق الا ماعين مالا للحج مشتر كآفيه الواجب وغيره وح يمكن كون ذلك لخصوصية الايضاء من دون ان يعتبر الترتب فى اصل حجة الاسلام، فيلائم ح الاطلاق الشامل للمندوب ايضاً .

الرابع موثق عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله (ع) انه سئل عن رجل اوصى بماله فى الحج فكان لا يبلغ ما يحج به من بلده قال (ع): فيعطى فى الموضع الذى يحج به عنه (١) تقريب الاستدلال ان المرتكز فى ذهن السائل مسلمية الحج البلدى على تقدير بلوغ المال وحيث لا يبلغه سئل عن مبدء السير والشروع، فاجاب (ع) بما يدل على لزوم رعاية الاقرب فالاقرب .

وفيه ان الظاهر من قوله «بماله» هو المال الخاص الذى عينه له لاجميع التركة والالزم الانحصار فى حجة الاسلام الواجبة عليه مع انه مطلق يشمل غيرها ايضاً . و الكلام فيه من حيث احتمال انصراف الايضاء الى البلدى هو ما تقدم وذلك هو الاشكال المهم فى التعدى الى حجة الاسلام الواجبة على الميت لان الوصية تدور سعة وضيقاً مدار الايضاء كك واين هو من لزوم ذلك فى اصل الموصى به بطبعه الاول .

فتحصل أنه ليس فى شىء من الروايات ما يطمئن به فى الحكم بلزوم قضاء الحج عن الميت من البلد مع ورود ما يدل عن كفاية الحج الميقاتى عنه فى الجملة وانه ليس فى ادلة الباب تعارض على ما فسرناها وانه ليس فى شىء منها ما يدل على الحكم الوضعى بحيث لو لم يحج من البلد او مما يسعه كان باطلا .

وانه ليس المراد من البلد على فرض اعتباره هو الوطن بل بلد الموت كما هو

الظاهر من بعض الروايات وانه ليس المراد مبادل عن الحج من الميت من ماله هو لزوم صرف ذلك المال بعينه فيه بل لو تبرع الغير كفى في برائة ذمته فضلاً عن الاستئجار بمال آخر. وينبغي التنبيه على امور:

الاول في صحة الحج من الميقات وان قلنا بلزومه من البلد .

ثم انه لا يستفاد من روايات الباب لزوم كون الحج من البلد وضعاً بحيث لو حج عنه من الميقات لم تبرء ذمته لفقدان ما هو شرط للصحة ولم يفت به الاصحاب ايضاً. نعم اورد في المدارك بعد نقل مقالة الدروس بانه لو قضى مع السعة من الميقات اجزاء وان اثم الوارث عليه بعدم الاتيان بالمأموره على وجهه على هذا التقدير فلا يتحقق الامتثال، انتهى .

وفيه انه اذا لم يكن للتطرق من البلد دخالة في المناسك لم يكن وجه لعدم حصول الامتثال ، مثلاً اذا قلنا بوجوب الاقامة للصلوة كما ذهب اليه بعض وعصى بتركها عمداً صحت صلواته بل اريب لعدم دخالتها في حقيقة الصلوة قيداً ولا تقيداً .

الثاني في حكم بقية المال على فرض الحج من الميقات مع سعته .

قال في محكى الدروس: ويملك (اي الوارث) الفاضل ولا يجب صرفه او بعضه في نسك اوفى وجوه البر، وفي الجواهر: وجهان اقويما عدم عند بعض الافاضل لانه حق متعلق للغير بمنزلة الدين فلا يملك الوارث وفيه ان ذلك بمنزلة ما لو تبرع عنه متبرع بالحج او بوفاء الدين. ثم على تقدير عدم لم تبرء ذمة الوارث بالقضاء عنه ثانياً لسقوط حجة الاسلام عنه .

اقول: لا اختصاص للبحث بما اذا كان على الميت حجة الاسلام بل يعمه وغيره من حيث ايصائه بالمندوب ايضاً وح فيلزم التفصيل بعين ما يعدم فيه اصل الموضوع بمجرد اتيانه من الميقات ولا يقبل التكرار كالموجب، وبين ما لا يعدم فيه ذلك بل يقبل

التكرار نظير المندوب من الحج فانه يلزم صرف المال ح فيه. نعم لو لم يقبله لاحتمل الجواز لان المال لم يكن بعينه للميت بل لمالم تبرء ذمته المشغولة تعلق حقه بالمال تعلقاً اوجب عدم جواز التصرف فيه ولكن لما برئت ذمته بالتبرع اونهوه لوجه لمرهونية المال بل يصير مستخلصاً فلاوجه لعدم جوازه فيجوز التصرف فيه بمقتضى القواعد الاولى من دون لزوم صرفه فى الامور البرية والمصارف الخيرة .

وقد يحتمل من بعض الروايات ما اختاره بعض الافاضل من عدم الجواز وهو خبر على بن يزيد صاحب السابرى قال: سئلت ابا عبد الله (ع) عن رجل مات وأوصى بتركته ان احج بها فنظرت فى ذلك ، فلم يكف للحج ، فسئلت من عندنا من الفقهاء فقالوا تصدق بها ، فقال (ع) ما صنعت بها؟ فقال : تصدقت بها ، فقال : ضمنت الا ان لا يكون

يبلغ ما يحج به من مكة ، فان كان لا يبلغ ما يحج به من مكة فليس عليك ضمان (١) بيانه ان عدم امكان صرف المال فى الحج هنا لسقوطه بالاتيان ولو من الميقات واما هناك اى مورد الرواية فلقصور المال فى نفسه الا انه يستفاد منه حكم مشترك وهو ان عدم امكان الصرف فى الحج لا يوجب انتقاله ميراثاً حتى يملكه الوارث فلو امكن صرفه فى الموصى به ولو اضطراراً اى اتيان المناسك من مكة لزوم ذلك. ولا ريب فى ان الاذن فى التصديق على تقدير عدم الامكان مع انه مصرف لم يوص به كاشف عن لزوم صرفه فيه ، اذ لا معنى لجواز التصرف فى مال الغير وهو الوارث لانه ح ملك للوارث فلاوجه للتصدق ، فيدل على لزومه. وانت خبير بانه اذا كان المال فى نفسه قاصراً عن البلوغ فيما اوصى به لزوم صرفه فى وجوه البر من دون حق للوارث يحكم به ايضا فيما اذا لم يكن فى نفسه قاصراً بل قصوره لاعمال سوء اختيار من الوارث باستئجار من يحج من الميقات فلاوجه لصيرورة الزائد ميراثاً يلزم صرفه فى وجوه البر اذا لم يقبل الموصى به التكرار. نعم انما المهم هو القاء الخصوصية والتعدى الى المقام .

الثالث فيما توقف الحج على كونه من البلد او قبل الميقات

لا اشكال فى لزوم اخراج مؤنة الحج البلدى من اصل المال ان قلنا بوجوبه، كما لا اشكال فى ان الخارج منه هو مؤنة الحج من الميقات فقط على القول به ، انما الكلام فيما لم يمكن الحج الا من البلد او ما يقرب منه قبل الميقات لعدم وجود النائب والموجر الا هنا مثلاً، فيقع البحث عن المؤنة الزائدة هل تكون من الاصل او الثلث بعد الجزم بان مؤنة الاستئجار ليست من الاصل كما لو استلزم الاستئجار طى مسافة ما، يحتاج الى كرى الدابة ونحوه ؟

قال فى المدارك بان اجرة الجميع خارجة من الاصل . واطنب فى الحقائق منكراً عليه ورده فى الجواهر وفاقاً للمدارك ولكن الظاهر ان الحق بحسب القواعد الاولى ما اختاره صاحب الحقائق . نعم فى الباب ما يمكن استفادة كونه من الاصل فانتظره . امام مقتضى القاعدة فلان الحج بمنزلة الدين فكما ان ادائه عنه اذا استلزم مؤنة لا تخرج من الاصل كك لو استلزم قضاء الحج عنه مؤنة زائدة عما هو الواجب وهو كونه من الميقات لا غيره .

واما بحسب بعض الاخبار فيحتاج الى نقله اولا حتى يلوح مقدار دلالة ثانياً وهى صحيحة بريد عن رجل استودعنى مالا وهلك وليس لولده شىء ولم يحج حجة الاسلام قال (ع) : حج عنه وما فضل فاعطهم (١) وهى وان كانت غير مرتبطة بالمقام من حيث الايصاء ونحوه الا ان ظاهر قوله «حج عنه» لزوم اتيانه من البلد سواء كان دالاً على المباشرة ام لا . وحيث ان الحكم بصرف ماله فى الحج من البلد كما هو المفروض يستلزم تفويت حق الوارث مع انه لاشىء له ، يحمل على خصوص صورة التوقف على البلد ، والا لم يكن وجهه لصرف الجميع فى المقدمات التى لا تكليف بها . واما انه ليس له ذلك لعدم كونه وصياً فلا وجه له لاحتمال الخوف من الوراثة

وهو خوف عدم تأدية الحج عنه بالعلم او ما هو كالعلم . نعم لا يلزم خصوص المباشرة اذا كانت لفظة «حج عنه» لفظة امر لجواز الاستنابة فيكون الامر ح لمجرد عدم ابراز ذلك للوراث ولا استلزام بين الاستنابة وبين الابراز اذ لا يلزم ان يعين الميت المنوب عنه بجميع اماراته وعلائمه ولا يلزم فى قصد النيابة ذلك تفصيلا لكفاية القصد الاجمالى .

واذا احطت خبراً بما اهديناه اليك تعلم ما هو الحق بحسب القواعد الاولى وهو عدم الخروج من الاصل وفاقاً للحدائق واما بحسب الدليل الخاص فان امكن استفادة شىء من هذا الحديث والغاء الخصوصية فهو والا فالحق هو مختار صاحب الحدائق .

تنبيه : لو استلزم الاستئجار مؤنة زائده عن مقدار الوصية او عن الحج من الميقات فهل يحكم بالسقوط او بخروج الزائد من الاصل ام لا ؟ لا اشكال فى عدم خروج مؤنة الاستئجار من الاصل واما مؤنة الاجير فان يعلم بامكان الاستئجار بنحو لا يستلزم زيادة المؤنة ولكن فى السنة الآتية او بعد سنتين تسقط الفورية والا فالبحث من حيث الخروج عن الاصل وعدمه هو ما تقدم .

قال : الثالثة من وجب عليه حجة الاسلام لا يحج عن غيره اجارة ولا

تطوعاً وكذا من وجب عليه بنذر او افساد .

اقول : ان تمام الكلام فى امور ثلاثة الاول : فى النيابة عن الغير ، والثانى فى التطوع لنفسه ، والثالث فيما كان الواجب عليه فوراً ما هو بالنذر او الافساد .

اما الامر الاول فلا دلالة لهذا التعبير وما يحذو وحذوه من عبائر القوم على ارادة خصوص الحكم التكليفى من عدم الجواز او الوضعى من عدم الاجزاء بل يصلح لكل منهما الا ان فى المدارك : انه قد قطع الاصحاب بفساد التطوع والحج عن الغير والحال هذه . انتهى . وكيف كان فاللازم نقل ما قيل فى المسئلة اولاً ثم بيان ما هو التحقيق ثانياً . والذى يستدل للقول المشهور امور :

الاول-ان الامر بشيء لما كان مقتضياً للنهي عن ضده فالأمر بالبحج عن نفسه منهي عن ضده الخاص الذي هو الحج عن الغير والنهي عنه مقتض لفساده لكونه عبادياً وعلى تسليم عدم اقتضاء النهي عنه يوجب قطعاً عدم الأمر به والا لزم اجتماع الضدين ومع عدم الأمر لا يكون صحيحاً كما انه على النهي يكون فاسداً. وفيه انه لاقتضاء له اولاً وعلى فرض الاقتضاء لادلالة له الاعلى النهي التبعية وهو لا يوجب فساد المنهي عنه ثانياً انه على تسليم عدم الاقتضاء للنهي وان لم يكن امر بالضد بناء على عدم صحة الترتب ولكن اصل المحبوبة كاف في صحة العبادة. هكذا قيل استدلالاً وجواباً ولما كان الاشتغال به خارجاً عن المقصد المهم فالاعراض عنه هنا جدير لما حققناه في الاصول.

الثاني-ان وقوع غير حجة الاسلام لمن تجب هي عليه نظير صوم آخر في شهر رمضان الذي عين لصومه الخاص، فلما كان الوقت غير صالح في نفسه لماعاداه وقوع غيره كالأوقوع باطل اذا وقع في وقته لان هذا الظرف الخاص قد اختص به مظهر في معين لا غير، فكذا المقام فيكون غير حجة الاسلام باطلاً. واورد عليه بان المعتبر في الحج هو الفورية واين هي من التوقيت اولا وعلى التسليم لا يلزم من مجرد التوقيت عدم صلوح الوقت لغير موقته نظير صوم رمضان ثانياً لجواز وقوع غير الواجب في وقته المضروب له نحو الايتان بالنافلة في وقت الفريضة. نعم غاية ما يستفاد من التوقيت عدم جواز ايتان ذلك الواجب في غير ذلك الوقت قبله او بعده لان في وقوع غيره فيه محذور، الا ان يرجع الى التعيين والانحصار لضيق الوقت عن غير موقته .

الثالث بعض الروايات الخاصة التي في الباب وقد استدلت بها كل واحد من الفريقين: احدهما المشهور القائل بالبطلان والآخر صاحب المدارك المائل بالصحة وان تردد بعد ذلك في المسئلة وهي هنا روايتان :

الاولى- صحيحة سعد بن ابي خلف رواها في الكافي قال سئلت ابا الحسن موسى (ع) عن الرجل الضرورة يحج عن الميت؟ قال : نعم اذا لم يجد الضرورة ما يحج به عن نفسه ، فان كان له ما يحج به عن نفسه فليس يجزى عنه حتى يحج من ماله

وهي تجزى عن الميت ان كان للضرورة مال وان لم يكن له مال (١) .

تقريب ما استفاده في المدارك من الصحة بان السؤال ليس له ظهور في الحكم الوضعي اى يصح حجه ويجزى ذلك عن الميت بل يصلح للحكم التكليفي ايضاً وهكذا جوابه (ع) بقوله «نعم اذا لم يجد» ومعنى قوله (ع) «فليس يجزى عنه حتى يحج من ماله» على فرض ان يكون له ما يحج به عن نفسه بالفعل هو عدم اجزاء الحج عن الغير عن حج نفسه الواجب عليه اصاله ومعنى قوله «وهي تجزى» ان حجته مجزية عن الميت وان اثم هو بنفسه حيث لم يحج بعد ومعنى قوله «من ماله» ليس للايجاب بان يجب عليه ان يحج من خصوص ماله بل لو حج من مال غيره بالبذل والهبه ونحوها صح لحصول الاستطاعة قبلاً ، ولاخلاف ظاهر بناء على هذا المعنى الا من حيث التفكيك بين الصدر والذيل لدلالة الصدر على الحكم التكليفي ودلالة الذيل على خصوص الوضعي وامان حيث ارجاع ضمير عنه الى نفسه اى النائب فلا خلاف ظاهر فيه بل هو الموافق لسائر الضمائر ويشهد له تصريح الميت بلا اكتفاء بالضمير حيث قال «وهي تجزى عن الميت» من دون ان يقال : تجزى عنه . نعم في رجوع ضمير عنه الى النائب خلاف السياق اذ العدة هو حكم المنوب عنه .

واما تقريبه بما يوافق المشهور من البطلان فبان يكون معنى قوله «فليس يجزى عنه» هو عدم اجزاء حجه عن المنوب عنه حتى يحج عن نفسه اولاً بماله . واما التهافت المترائي ح من الصدر والذيل لدلالة الصدر على عدم الاجزاء والذيل على الاجزاء فارتفاعه بان حج الضرورة عن الغير لا يجزى عنه اى عن الغير الا ان يحج الضرورة من ماله فاذا حج من ماله ثم حج عن الميت فهو يجزى عنه سواء كان له اى للنائب . بعد الحج عن نفسه مال اولم يكن . فيحتاج في استفادة ذلك الى بيان مفهوم الغاية وهي قوله «حتى يحج من ماله» فمفهوم ذلك انه اذا حج منه تجزى حجته عن الميت فالذيل كالتصريح لمفهوم ما قبله من دون الانفكاك بين الصدر والذيل من حيث الحكم .

نعم في ارجاع ضمير «فليس يجزى عنه» الى الميت مع رجوع غيره من الضمائر الى النائب خفاء سيما مع تصريح الميت في الذيل بالاسم الظاهر من دون ان يكتفى بالضمير مع انه احق بالاكْتفاء به مما قبله وان كان مناسباً لسياق الرواية حيث ان ظاهر السائل هو السؤال عن صحة الحج النيابي واجزائه للمنوب عنه . ثم انه قد بقي خلاف ظاهر آخر في الذيل وهو قوله «ان كان للصورة مال وان لم يكن له مال» حيث انه بعد الحج عن نفسه كما هو المفروض لا يكون ضرورة، اللهم الا باعتبار السابق حيث كان ضرورة .

الثانية ما عن الصدوق باسناده عن سعيد بن عبد الله الاعرج انه سأل ابا عبد الله (ع) عن الصرورة اي حج عن الميت ؟ فقال (ع) : نعم اذا لم يجد الصرورة ما يحج به فان كان له مال فليس له ذلك حتى يحج من ماله وهو يجزى عن الميت كان له مال او لم يكن له مال (١) ولا يأتي فيها بعض ما في الصحيحة الاولى كما نشير اليه .

وتقريبه على استفاده صاحب المدارك كما تقدم من حمل قوله «فليس له ذلك» على الحكم التكليفي والذيل باق بحاله من الظهور في الجواز الوضعي وهكذا بناء على المشهور الا انه لم يكن في الذيل هنا ما يمنع عن ارجاع ضمير «كان له مال او لم يكن» الى الميت فلاحتمال رجوعه اليه وجه بخلاف الصحيحة الاولى الناصبة بانه سواء كان للصرورة مال... فيحتاج تلك الى ارتكاب التجوز بعلاقة ما كان لانتفاء وصف الصرورة ح عن ح عن نفسه بخلاف هذه الصحيحة اذ لم يؤخذ فيها عنوان الصرورة في الذيل . ثم ان الصدر بناء على استظهار صاحب المدارك يدل على الجواز عند عدم وجدان المال وحيث انه مستلزم للاجزاء ضرورة فيستفاد به الحكمان معاً اللهم الا ان يقال ان مفاده على المشهور ذلك ايضاً والفرق بينهما انما هو في قوله «فليس يجزى عنه» كما في الصحيحة الاولى و«ليس له ذلك» كما في الثانية فعلى المشهور مفاده الوضع والبطلان وعدم الاجزاء عن الميت وعلى استظهار المدارك مفاده التكليف

فى الاول والوضع فى الثانى فمدلول صدر الصحيحة متفق عليه بين الفريقين، انما الاختلاف فى كيفية الاستظهار من غيره .

ثم انه حمل فى الجواهر تلك الصحيحة على ارادة بيان الاحوال الثلاثة للنائب وهى عدم جواز النيابة مع خطابه بحجة الاسلام وتمكنه منها والجواز مع عدم خطابه اصلا او مع خطابه وعدم تمكنه منها لتلف ماله مثلا فالاول هو الذى اشار اليه بقوله «فان وجد» والثانى والثالث اشار اليهما بقوله (ع) «وهو يجرى» والمراد جواز نيابته وان كان له مال فى السابق ووجب عليه حج الاسلام الا انه لم يجده حال النيابة. انتهى . وفيه انه لافرق بين قوله فان كان له ما يحج به عن نفسه فى الصدر وقوله ان كان للضرورة مال فى الذيل ويستفاد من الثانى ما يستفاد من الاول وبالعكس فالانفكاك بينهما خلاف الظاهر .

هذا هو ملخص القول فى فقهائين الصحيحتين ولم يستند فى الباب الى رواية خاصة اخرى عداهما ولم يتعرض غير واحد من القدماء لاصل المسئلة واما المتعرضون لها فقد عبر بعضهم بعدم الاجزاء مثل ابن حمزة فى الوسيلة ونحوه واما الباقيون منهم فقد عبر بعدم الحج عن الغير كما عبر به المصنف او بعدم الجواز كما فى تعبيرات الشيخ وعلى فرض تحقق الشهرة بين القدماء لم يعلم ان مستندهم ماذا لاحتمال كونه هو ما تقدم من الصحيحة او غيرها مما نتعرض له ونستظهر منه فلا يدري من اين اسند فى المدارك الى الاصحاب القطع بالفساد فلامحيص من العلاج بطريق آخر ولنمهد لذلك اصلا يكون هو المعتمد فى الجملة فى الجمع الدلالى بين المتعارضين وهو انه :

اذا كان هناك متعارضان ظاهر كسل منهما المباينة التامة للآخر فهما وان لم يصح الجمع بينهما بالجمع الدلالى من حمل الظاهر على الاظهر او النص او حمل العام على الخاص ونحوه ولكن له مجال بانضمام ما يفسرهما او يفصل بين المصاديق المشمولة لكل منهما. مثلا لا يمكن الجمع الدلالى بين قوله «ثمن العذرة سحت» وقوله «لابأس ببيع العذرة» لو خليا وطباعهما للتبائن المنافى له الا انه لو ورد

ما يفسر مصاديق السحت بانه عذرة غير مأكول ومصاديق ما لا بأس فيه بعذرة المأكول لارتفع التعارض وكذلك يرتفع لوورد «لا بأس ببيع عذرة المأكول» فانه لا ريب في تقدمه على قوله ثمن العذرة سحت لكونه خاصاً او مقيداً وذلك عاماً او مطلقاً وان لم يكن منافياً لقوله لا بأس ببيع العذرة لاتحادهما في الحكم .

فح يصير دليل المنع بعد تخصيص السحت بعذرة غير المأكول خاصاً بالنسبة الى المبائن الاخر فتقلب نسبة التباين الى نسبة العموم والخصوص المطلقين ولقد حققنا بلزوم رعاية النسبة المنقلب اليها بالنسبة المنقلب عنها اذا لم يكن لذلك المبائن المخصص مورد اصلا او كان قليلا ملحقاتاً بالعدم ومن المعلوم انه بعد خروج عذرة المأكول عن دليل التحريم لو عمل ح في عذرة غير المأكول بدليل الجواز وقدم على دليل المنع للزم ان لا يكون له اى للمنع مورد اصلا لخروج عذرة المأكول عنه بالنص الخاص وخروج غير المأكول عنه ايضاً بالعمل بذلك المبائن المجوز فلا يبقى لدليل المنع مورد اصلا فلا محيص ح عن رعاية النسبة المنقلب اليها وتقديم المنع على دليل الجواز لكونه ح خاصاً وذلك عاماً .

اذا تقرر هذا الاصل لديك فاعلم انه ان استفيد من بعض اخبار الباب عدم اجزاء حج الصلوة عن الغير مطلقاً سواء كان له مال او لم يكن واستفيد من بعض آخر اجزائه عن الغير مطلقاً ثم استظهر من بعض آخر التفصيل بين الصلوة الذي لا مال له والذي يكون له مال بالاجزاء في الاول دون الثاني يحكم بتقديم هذا الثالث وجعله شاهداً للجمع الدلالي بين ذينك المتباينين وهاتلك الطوائف الثلث من روايات الباب :

الاولى - وهى الدالة على عدم اجزاء حج الصلوة عن الغير مارواه في الاستبصار (ج ٢ ص ٣٢٠) عن محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن عيسى عن ابراهيم بن عقبة قال كتبت اليه اسأله عن رجل صلوة لم يحج قط حج عن ضرورة لم يحج قط أيجزى كل واحد منهما تلك الحجة عن حجة الاسلام أولاً؟ بين لى ذلك يا سيدى ان شاء الله فكتب (ع) لا يجزى ذلك (١) وعبرة الاستبصار «لا يجوز» والظاهر انه غلط لشهادة قول الشيخ ره بعد

سطين «ويحتمل ايضاً ان يكون قوله (ع) لايجوز ذلك يعنى عن الذى يحجج...» اذ من المعلوم عدم استعمال الجواز بالمعنى الشرعى مع لفظة عن فيحدث قوياً بانه لايجزى مضافاً الى النسخة المخطوطة منه «لايجزى» .

وبالجملة هذه الرواية ناظرة الى الحكم الوضعى وهو عدم اجزاء حجج الضرورة عن الغير والبيان بان قول السائل «اولاً» وان لايدل الاعلى رفع المجموع وهو الاجزاء عنهما جميعاً ورفع المجموع كما يتحقق برفع البعض كك يتحقق برفع الجميع ايضاً وهنا برفع الاجزاء عن كل منهما بمعنى انه لايجزى عن النائب ولا عن المنوب عنه فلا يصح الاستدلال به على عدم اجزائه عن المنوب عنه الا ان قوله (ع) فى الجواب لايجزى ذلك يدل على عدم اجزائه مطلقاً لا عن النائب ولا عن المنوب عنه اذ لو كان ناظراً الى خصوص عدم اجزائه عن نفسه وان كان مجزياً عن المنوب عنه لقل لايجزى عن نفسه وذلك لاشتهار الخلاف فى اجزائه عن النائب ايضاً فى ذلك العصر ويشهد له الرجوع الى مظانه المنقولة فيها آراء العامة فالحكم بعدم اجزاء ذلك بلا تقييد يدل على ما احتملناه .

ويؤيده مكاتبة بكر بن صالح رواها فى الاستبصار عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد عن علي بن مهزيار عن بكر بن صالح قال كتبت الى ابي جعفر (ع) ان ابني معى وقدامته ان يحجج امى اتجزى عنها حجة الاسلام؟ فكتب لا ، و كان ابنه ضرورة وكانت أمه ضرورة (١) وحيث انها غير خالية عن الغموض فلنبحث عن فقه الحديث اولاً ثم نشير الى وجه تأييده لما قلناه ثانياً .

ان الظاهر المتأخى بالنصوص كون الذيل وهو «كان ابنه ضرورة» مقول على ابن مهزيار وروى المكاتبة وهو حجة بلا كلام انما البحث فى كونه هو المانع المنحصر بحيث لا احتمال لمانعية ماسواه ظاهراً مع انه لم يعلم كون الام ميتاً ام لا ولا يعلم ايضاً ان الابن ذمال يحجج به عن نفسه ام لا او كان ممن استطاع ببذل الغير حيث صاحب اباه

فى السفر فوجب عليه الحج عن نفسه ام لا ، ولم يتضح انه كان بالغاملاً ، ولكن اكثر هذه الاحتمالات لا يتجاوز حد الاحتمال المنقذ بادىء الامر الزائل بالنظر الدقيق وذلك لان على بن مهزيار الذى هو من اجلاء فن الحديث والرواية ومن المتصلعين فى الاحكام الشرعية لا يذكر من بين المحتملات المانعة الا ما له تمام الدخالة فى الحكم اذ لو كان الابن ذامال وافر او مستطيعاً ببذل الاب له لبان لعل بن مهزيار لارتباطه معه لنقله غير واحدة من مكاتبات بكر بن صالح مع كون القضية شخصية وهكذا لم تخف حياة امه عليه كما انه يبعد احتمال عدم بلوغ الابن اطلاق الصرورة الذى هو عدم الملكة عليه اذ لا يطلق اصطلاحاً الاعلى من يكون شأنه الحج فعلاً ولم يحج بعد وهكذا قوله «وامرت» يدل على موت امه اذ لو لم تمت لم يكن وجه لامره اياه بل كان اللازم امرها اياه .

والحاصل انه لو لا قول ابن مهزيار ذلك لاحتمل كون المنع بجهة من تلك الجهات ولم يبعده شىء لكون القضية شخصية وكون بكر بن صالح معروفاً لديه (ع) لشهادة اصل المكاتبه والسؤال والجواب كتباً عليه مضافاً الى روايته غير واحد من الاحاديث عنه (ع). واما بعد ملاحظة قوله «وكان ابنه صرورة» يحدس جداً بانه المانع المنحصر لوجدان شرائط صحة النيابة من جهات اخرى حتى احتمال طرو الاستطاعة بالبذل لاحتمال كون اصل المعية والمصاحبة مشروطة بان يحج عن امه فلا استطاعة ح فلم يبق الاحتمال كون الابن صرورة ولم يحج عن نفسه فيدل على عدم اجزاء حج الصرورة عن الغير سواء كان الغير رجلاً ام امرئاً لالغاء الخصوصية قطعاً كما انه لا يتوقف الحكم بعدم الاجزاء على كون المنوب عنه صرورة فهو وغيره سواء فيه .

نعم لما لم يمكن الجزم بما ذكر قلنا انه مؤيد لمدلول الرواية المتقدمة لانه دليل بالاستقلال على المطلوب .

الثانية وهى الدالة على اجزاء حج الصرورة عن الغير مطلقاً مارواه فى الاستبصار عن حماد بن عيسى عن ربيع عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال: لا بأس

ان يحجج الضرورة عن الضرورة (١) ولا يخفاء في دلالتها على صحة نيابة الضرورة واجزاء حجه عن الغير اذ لو كان المراد من نفى البأس هو افادة الحكم الوضعي فهو والا فلا ريب في ان الحكم التكليفي اى الجواز هنا مستلزم للحكم الوضعي وهو الاجزاء ضرورة عدم معقولية الحكم بجواز الحجج عن الغير مع عدم صحته ونفوذه على ما قصد. فتكون هذه الرواية دالة على اجزاء حجج الضرورة مطلقاً عن الغير بعد الغاء خصوصية كون المنوب عنه ضرورة قبالة للطائفة الاولى الدالة على عدم اجزاء حجج الضرورة عن الغير مطلقاً .

الثالثة وهى المفصلة بين الضرورة الذى له ما يحجج به عن نفسه وبين الذى ليس له ذلك بالاجزاء فى الثانى دون الاول مارواه فى الاستبصار عن على بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) فى رجل ضرورة مات ولم يحجج بحجة الاسلام وله مال قال يحجج عنه ضرورة لا مال له (٢) .

ولاريب فى ان لهذا القيد الاخير وهو نفى المال مفهوماً دالاً على ان الضرورة الذى له مال لا يحجج عن الغير اما وضعياً فقط فلا يجزى حجه عن الغير واما وضعياً وتكليفاً معاً فلا يجوز ولا يجزى واما احتمال خصوص التكليف دون الوضع فمنفى بكون الكلام سؤالاً وجواباً مسوقاً للوضع فالمنطوق دال على اجزاء حجج الضرورة الذى لا مال له والمفهوم دال على عدم اجزاء حجج من له مال يحجج به عن نفسه ولم يحجج قط . وهناك رواية آخر دالة على اصل الاجزاء بالنسبة الى الضرورة الذى لا مال له وهى ما فى الاستبصار ايضاً عن محمد بن يعقوب عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن بعض اصحابنا عن عمرو بن الياس قال حججت مع ابي وانا ضرورة فقلت انا احب أن اجعل حجتي عن امي فانها قدماءت قال: فقال لى : حتى أسأل لك ابا عبد الله (ع) ، فقال الياس لابي عبد الله (ع) وانا اسمع : جعلت فداك ان ابني هذا

(١) الوسائل الباب ٦ من ابواب النيابة فى الحج الحديث ٦-

(٢) الوسائل الباب ٥ من ابواب النيابة فى الحج الحديث ٢-

ضرورة وقدمات امه فأحب ان يجعل حجته لها أفيجوز ذلك له؟ فقال ابو عبد الله (ع): يكتب ذلك له ولها ويكتب له اجر البر (١) .

اذلاخفاء في دلالتها على الترغيب والتحريض بالنسبة الى نيابة الضرورة بذكر الثواب لهما معاً ومن المعلوم ضرورة حرمة تأخير الحج عن نفسه ان كان مستقراً عليه فعدم اجتماع هذين اقوى شاهد على ان الابن كان ضرورة لامال له، فلامجال لاحتمال الشيخ ره استطاعة الابن وان احتمل غير ذلك ايضاً فتدل هذه الرواية على اجزاء حج الضرورة الذي لامال له عن الغير واما الذي له مال فهي ساكنة عنه اثباتاً ونقياً .

هذه هي الطوائف الثلاث الدال بعضها على عدم اجزاء حج الضرورة مطلقاً عن الغير وبعضها على اجزاء حجه عنه مطلقاً وبعضها الاخر على التفصيل بين من له مال وبين من لامال له بالاجزاء في الثاني دون الاول، وبعضها الاخر على اجزاء حج الضرورة الذي لامال له عن الغير ساكناً عن غيره ، فيجعل ذلك المفصل شاهداً على الجمع الدال على بين ذينك المطلقين بحمل المنع على من له مال والجواز على من ليس له ذلك مضافاً الى القسم الاخير ايضاً الذي لو كان شاهداً وحده لامكن ايضاً به الجمع بينهما حسب ما اشرنا اليه عند تمهيد الاصل اجمالاً. والمراد من المال وجدان ما يحج به عن نفسه بالفعل بالملكية او غيرها مما يصدق معه الاستطاعة والتمكن .

تنبيه - اذالم يفهم من صحيحة سعد بن ابي خلف معنى محصل لطرو الاجمال بقوله سواء كان للضرورة مال او لاستلزام حمله على الذي كان ضرورة بعلاقة ما كان خلافاً للظاهر جداً ولم يمكن الاستدلال بهالذلك لوجه لرفع اليد عن ظهور صحيح سعيد الاعرج اذلم يصرح فيه لمرجع الضمير في الذيل لقوله فيه كان له مال او هو دال على عدم الجواز تكليفاً اذا كان له مال وان كان مجزياً على العصيان .

هذا تمام القول بالنسبة الى الامر الاول وهو نيابة من عليه حجة الاسلام عن غيره واما الامر الثاني وهو تطوعه لنفسه فان قلنا باختلاف التطوع والفريضة في الحقيقة

فلا يجوز ذلك اما على الاعتماد على اقتضاء الامر بالشىء للنهى عن ضده فواضح لاتحاد الملاك وهكذا على التوقيت الخاص المانع من وقوع غير موقته فيه واما على الاعتماد على رواية الباب كما هو الحق فلا بد من الغاء الخصوصية وعدم الفرق فى تفويت الواجب بالاشتغال بعمل لنفسه او عن غيره .

وان قلنا باتفاقهما فى الحقيقة فلا وجه للبطلان ولالعدم الاجزاء بل هو - اى المأتى به - المأمور به واقعاً اذ المفروض انه لم يطلب الشارع ازيد من المأتى به واما حيثية الفرض والتطوع فخارجة عن حريم التكليف فلا يضر قصد التطوع او عدم قصد الفرض .

ومن هنا ينقدح البحث فى الامر الثانى وهو الكلام فىمن عليه الحج الواجب الفورى بالنذر او الافساد او نحوه اذ على اختلاف تلك الحقائق الواجب بعضها بالاصل وبعضها بالنذر وبعضها بالافساد مثلاً يحكم بعدم الاجزاء لو كان المستند فى البطلان فى الامر الاول هو اقتضاء الامر بالشىء للنهى عن ضده او نحو ذلك من القواعد لان النيابة عن الغير كما انها ضد للحج الواجب بالاصل كك ضد للواجب بالنذر او بالافساد او نحوه فمع فرض اقتضاء الامر بالشىء للنهى عن الضد تكون النيابة عن الغير هيئنا ايضاً منهيأ عنها فالحكم هو البطلان وعدم الاجزاء فى جميع تلك الصور . وان كان المستند للبطلان هناك هو النص الخاص فيحتاج الحكم بعدم الاجزاء هنا الى الغاء الخصوصية وان وجوب الحج واستقراره مطلقاً ، اى قسم كان ، مع وجدان ما يحجب به الآن مانع عن صحة حج آخر نيابة او غيرها سواء كان ذلك الواجب عليه حجة الاسلام او غيرها من الواجب بالنذر او نحوه .

فتحصل فى طى هذه الامور الثلاثة حكم النيابة عن الغير لمن عليه حجة الاسلام وحكم التطوع لمن عليه الحج الواجب بالاصل وكذا حكم النيابة او التطوع لمن عليه حج واجب بالنذر او نحوه .

قال :الرابعة لا يشترط وجود المحرم في النساء بل يكفي غلبة ظنها بالسلامة ولا يصح حجها تطوعاً الا باذن زوجها. نعم لها ذلك في الواجب كيف كان وكذا لو كانت في عدة رجعية نعم في البائنة لها المبادرة من دون اذنه.

اقول : تحقيق المطلب في طي مقامين : احدهما فيما يرجع الى الحج الواجب والاخر في المندوب . اما المقام الاول فتنتقيح المقال على ذمة البحث عن جهتين : الاولى بحسب القواعد الاولى والجهة الثانية بحسب النصوص الخاصة.

اما الجهة الاولى فالاحتياج الى المحرم قديكون لحصول الاستطاعة بحيث لولاه لم تحصل كالمرئة العفيفة التي تحجب عن اركاب الاجنبى اياها ومعاشرتها معه في الطريق ويكون ذلك شاقاً عليها مشقة شديدة وحرماً فلا بد لها ممن تستخدمه ويخدمها وقد يكون لدفع التهاجمات المحتملة الهاتكة لستر العفاف ، فلا بد لها ممن يحرسها زوجها كان او غيره، اذ ربما يتفق انه لا تأثير للزوج في الصحابة من حيث صيانة العرض والعفاف لكونه جباناً عند وصوله الاجنبى المهاجم وان كان خدوماً لها ومتكفلاً لشئونها الحيوتية .

ولاريب في عدم حصول الاستطاعة في هاتين الصورتين من دون الاحتياج الى دليل خاص وليس ذلك لاجل اشتراط ما هو الزائد عن الشرائط المعتبرة في حصول الاستطاعة بل لكونه محققاً لها في المرئة فحصول الاستطاعة لها موقوف على صحابة من يخدمها ان شق عليها بدونه وعلى معية من يحرسها ان خافت على نفسها. نعم لو غلب ظنها بالسلامة بنحو بلغ حداً يعتد به العقلاء لم يكن لها بأس عند عدم صحابة المحرم. نعم قديتصور هنا قسم آخر لا بد لاستفادته من الاستمداد بالنص الخاص وهو بان يكون المعترف في الاستطاعة هو الامن الواقعى وليس لقطعها فضلاً عن غيره كالظن الغالب دخالة الاكدخالة القطع في غيره من الموارد التي ترتب الحكم فيها على نفس الواقع فللشارع اعتبار الامنية الواقعية . وتظهر الثمرة بانه لو علم احد باخبار المعصوم او نحوه بعدم امنية الطريق كان له منعها عن السير وان قطعت بالامن لعدم كونه اى القطع

مداراً للحكم لدورانه مدار الامنية الواقعة فلا يجدى القطع بها فضلاً عن غيره كالظن الغالب . هذا مجمل القول فى اولى الجهتين وسيأتى بعض ما فيها فى الجهة التالية . واما الجهة الثانية فقد يستدل بروايات لا تخلو عن البحث والنظر فى الجملة . الاولى صحيحة صفوان الجمال قال : قلت لابي عبدالله (ع) : قد عرفتنى بعملى تأتىنى المرأة اعرفها باسلامها وحجها اياكم وولايتها لكم ليس لها محرم فقال (ع) اذا جاءت المرأة المسلمة فاحملها فان المؤمن محرم المؤمنة ، ثم تلا هذه الآية : والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض (١) .

ان المستفاد منها جواز كراء الدابة للمرأة المسلمة التى لا محرم لها وحملها وحدها من دون ان تكون ناظرة الى الحج وبيان شرائطه اصلاً ولم يكن تجويزه (ع) ذلك الا لجواز سماع صوت المرأة والتكلم معها بلا استلزامه زائداً عليه فاين ذلك بالمبحوث عنه لانه ناظر الى تكليفه - اى الجمال - لا تكليفها .

الثانية صحيحة معاوية بن عمار قال : سئلت ابا عبدالله (ع) عن المرأة تخرج (تحج) الى مكة بغير ولى فقال (ع) : لا بأس تخرج مع قوم ثقات (٢) .

ان الظاهر عدم موضوعية صحابة الثقة اذ لو علم الامن وكان واقعاً كك فما هو تأثير الثقة وصحابتها لبعد احتمال التعبد بالبحث فندل على لزوم الامنية نعم صحابة الثقات من احدى الطرق العقلائية لتحصيلها فح تدل على كفاية الوثوق بالامنية من دون لزوم الولى .

الثالثة صحيحة سليمان بن خالد على ما فى الكافى عن ابي عبدالله (ع) فى المرأة تريد الحج ليس معها محرم هل يصلح لها الحج ؟ فقال : نعم اذا كانت مأمونة (٣) . لا يخفى ظهور دلالتها على لزوم الامنية والمراد منها حفظ العفاف والعرض لا بالنسبة الى المال والنفس لاشتراك الرجل والمرأة فيها بلا اختصاص لهما بها .

(١) الوسائل الباب ٥٨ من ابواب وجوب الحج الحديث ١ -

(٢) و (٣) الوسائل الباب ٥٨ من ابواب وجوب الحج الحديث ٣ - ٢

الرابعة صحيحة معاوية بن عمار رواها في الكافي عن ابي عبد الله (ع) قال : سئلته عن المرأة تخرج مع غير ولي قال لا بأس فان كان لها زوج او ابن (او) اخ قادرين على ان يخرجها معها وليس لها سعة فلا ينبغي لها ان تقعد ولا ينبغي لهم ان يمنعوها (١) . والكلام في الصدر هو ما تقدم في الصحيحة الثانية واما الذيل فالتعبير بكلمة «لا ينبغي» انما هو لعدم اختصاص الحكم بحجة الاسلام فتشمل الرواية غيرها ايضاً فعليه يلائم ذلك التعبير لعدم اختصاص مفاده -اي لا ينبغي - بالمستحب حتى لا يشمل غيره فعليه يندرج ما لا يجوز للزوج ونحوه من المحارم من المنع تحت قوله «لا ينبغي» ولكن يلزم تقييد الصدر بما اذا كانت آمنة على نفسها وعرضها .

الخامسة: موثقة البجلي عن المرأة تحج بغير محرم فقال اذا كانت مأمنة ولم تقدر على محرم فلا بأس (٢) .

لا كلام في دلالتها على الجواز في خصوص صورة الامن وعدم الجواز اذالم تكن آمنة على عرضها للزوم تقييد اطلاق نحو قوله (ع) في الصحيحة الرابعة «لا بأس» بالاطلاق بمضمون قوله «اذا كانت مأمنة» المأخوذ قيداً في هذه الرواية. انما الكلام في القيد الاخير هل له مفهوم ام لا ؟ والظاهر انه محمول على الفضل والاولوية او على لوروده مورد الغالب لمفهوم له حتى يحمل على شيء اذا الغالب ان من يقدر على صحابة احد من الاولياء لا تخرج الى مسافة بعيدة مخوفة سيما في تلك الاعصار.

فتحصل أن المعتبر هو الامن الواقعي ولا دخالة للقطع او الاطمينان العقلاني الا كدخالة الطريق وأن الاستطاعة منتفية عند كشف الخلاف .

ثم إن هنا فروعاً ينبغي التعرض لها:

الاول اذا توقف حصول شرط الاستطاعة على استصحاب احد من المحارم مثلاً وجب ذلك ولو بالاستئجار ونحوه نعم لا يجب على ذلك المحرم القبول حتى البذل

(١) فروع كافي ج ١ ص ٢٤٣

(٢) الوسائل الباب ٥٨ من ابواب وجوب الحج الحديث ٦

ولاسبيل لها الى الزام ذلك عليه فى بعض الصور كما لواحتراجت الى الخدمة اذ لايفيها مجرد بذل المال وهبتها اذ على تقدير قبوله المال المبذول والموهوب لايجب على ذلك المقابل الخدمة كما انه لو خرج الزوج او غيره من الاولياء الى الحج ولم يرض لصحابتها فراراً عن كلفة الخدمة وغيرها لم يكن عليه شىء وبالجملة يجب عليها تحصيل المصاحب ولو بالاجرة فان وسع المال ح كانت مستطية والافلا وهكذا تحصيل الخادم عند الاحتياج فان وسعه المال ايضاً كانت مستطية .

الثانى لافرق فى هذا الحكم بين ذات البعل وغيرها ولو توقف حصول الشرط على تحصيل البعل او غيره من المحارم بتزويج ابنتها او بنت ابنتها مثلاً من غيرها المصاحب لها وامكن ذلك وجب اذالم يستلزم محذوراً آخر سيما على تزويجها بنفسها .

الثالث لو ادعى الزوج الخوف وانكرته الزوجة قال فى المدارك تبعاً للدروس يعمل بشاهد الحال مع فقد البينة ومع عدمهما يقدم قولها وفى اعتبار اليمين وجهان : من اصابة عدم سلطنته عليها فى ذلك ومن انها لو اعترفت لنفقه اعترافها وقرب فى (س) انتفاء اليمين وهو قريب وهل يملك الزوج والحال هذه منعها باطلاً قيل : نعم لانه محق عند نفسه وقيل : لا، لتوجه الوجوب اليها ومخاطبتها بالسفر شرعاً لظنها السلامة ولعل هذا اقرب . انتهى .

واستيفاء البحث على ذمة الفحص البالغ عن مصب الدعوى وبيان اجمالاً لحكم فصل الخصومة فى مثل المورد فنقول :

قديدى الزوج خوف نفسه عليها وتدعى هى عدم خوف نفسها فلاريب فى خروج هذا القسم عن البحث لعدم ترتب الاثر على خوف الزوج بما هو من اوصافه النفسانية وان كان راجعاً اليها .

وقديدى خوف نفسها وانها خائفة وتنكر هى ذلك لادعائها عدم خوف نفسها فمحصل الدعوى اعتقاد الزوج خوف الزوجة واعتقادها عدم خوفها اى يكذب الزوج اياها فى الاعتقاد بعدم الخوف اى ان معتقدها وهو عدم الخوف ليس محققاً بل هى خائفة ولكن

تنكره الزوجة شوقاً الى السفر وتحصيلاً لبعض الاغراض النفسانية وتكذب هي الزوج في اعتقاده الخوف اى انه وان اعتقد بخوفها ولكن معتقده وهو الخوف ليس محققاً في الخارج .

وح قديكون ذلك المنع لاجل النهى عن المنكر والامر بالمعروف حيث ان من شرائط الاستطاعة وهو عدم الخوف لما لم يكن حاصلًا فلا يجوز لها ذلك فللزوجة منعها عن السفر من باب النهى عن المنكر فلا ريب في خروجه عن المبحوث عنه الراجع الى قضاء الحاكم بالايمان والبيّنات لكونه في الحقوق لافي الاحكام نعم لا اختصاص بالحق المالى بل يعمه وغيره من الحقوق فلامجال للبيئة ولليمين .

وقديكون لاجل الدفاع عن حقه الفأنت بمسافرتها فالزوج في ادعائه وجود الخوف في نفسها وانها تنكره للدواعى النفسانية بصدد اثبات انتفاء شرط الاستطاعة وان الحج ح مندوب فله منعها حتى يستوفي حقه منها والزوجة في انكارها الخوف بصدد بيان حصول شرط الاستطاعة وتحتم الخطاب المتوجه اليها فليس له منعها اذ لاحق له عليها ح حتى يستوفيه منها بالمنع منها .

فعليه اذا ارتفع الامر الى من له ذلك فلا اشكال في امكان اليمين على عدم الخوف واما قيام البيئة على وجوده مع كونه من الامور النفسانية التي لا يعلم الا من قبل من لها ذلك فامكانه باقرارها الخوف عند بعض مثلاً او بشواهد اخر من الاضطراب ونحوه فح اذا قام الزوج بيئة على خوفها حكم به والافلا بد لها من اليمين فلا وجه لتقديم قولها بلايمين نحو غيره من موارد القضاء .

هذا اذا كان الخوف موضوعاً لاثر شرعى وان من شرائط الاستطاعة هو عدم خوفها بهذا الوصف النفساني وهو خلاف التحقيق لما مر ان المعتبر هو حصول الامن الواقعي بلا دخالة لغيره الا بنحو دخالة الطريق فح لا يستلزم الخوف ولا عدمه عدم حصول الاستطاعة ولا وجودها لعدم ارتباط بينهما، ارتباط المشروط بشرطه، اذ العلة انما هي بين الاستطاعة وبين الامن الواقعي كما تحقق في الجهة الثانية .

وقد يدعى الزوج عدم الامن الواقعى لشواهد لاحت وتدعى الزوجة وجوده لذلك ايضاً او لبعض الدواعى النفسانية فلا تخاف ح اذا اعتقدت الامنية الواقعية فعليه وان امكن قيام البينة ولكنه لا يعقل اليمين هنا اذ لا كذب ولا تكذيب هنا لتصديق الزوج الزوجة فى اصل عدم وجود الخوف فى نفسها وانها صادقة فى دعوى عدمه بمعنى عدم وجوده واقعاً فى نفسه كما ان الزوجة ايضاً لا تكذبه بل تدعى انه اى الزوج فى اصل اعتقاده بالوجود صادق بمعنى حصول هذا الاعتقاد فى قلبه ولكن كل منهما يخطئ الآخر فى اعتقاده الخاص فيدعى الزوج خطئها فى الاعتقاد لوجود الامن واقعاً وتدعى الزوجة خطئها فى الاعتقاد بعدم فعله لا يعقل اليمين فى المورد فهل يمكن الحكم عند قيام البينة او منحصر ذلك فيما يمكن اليمين ايضاً وامافى مورد لا تحقق الا لاحدهما فلا وجه له ؟

والظاهر عدم التلازم وجواز القضاء فيما لا امكان الا للبينة كالمقام والرجوع الى بابه اقوى شاهد له. فعليه اذا قامت البينة على عدم الامنية يحكم له بجواز المنع وعليها بعدم جواز السفر مع نهيه. واما اذا لم تقم البينة او احتملنا عدم نفوذها فيما لا يتيسر اليمين هناك فلا فصل خصومة فى البين فهل الامر من التنازع والتخاصم باق بحاله ان لم نقل بتقديم قولها ح لانها حصل لها الطريق الشرعى الى تكليفه او لابدله من فصل حسماً لمادة النزاع اللازمة لا يكال الامر الى الخصمين فح يرجع الى الحاكم لفصل الخصومة له على الجريان المشهور بل على رأيه واقتراحه فى تقديم من يشاء على الآخر اذ لم يكن هناك اصل يرجع به احدهما على الآخر وذلك مثل استصحاب عدم الخوف فيما يكون مؤثراً واصالة عدم طرو المانع من الامنية فى الطريق التى هى من الاصول العقلانية المعتمد عليها فى الشروع بالافعال التدريجية وهو ظاهر .

هذاتمام القول بالنسبة الى الترافع واما بالنسبة الى جواز المنع للزوج واقعاً عند اعتقاده بعدم حصول شرط الاستطاعة وان سفرها مفوت لحقه فهل يجوز له المنع واقعاً ام لا ؟ قد يحتل الجواز لقيام الطريق العقلانى عنده على عدم حصول شرط

استطاعتها وان سفرها مندوب لا واجب .

ويحتمل عدم الجواز لتامة حجة الشارع بالنسبة اليها بعد حصول الطريق
المعتبر الى حصول الاستطاعة. والذي يسهل الخطب هو لزوم الرجوع الى الحاكم
الرافع للخصومة على التفصيل المتقدم .

تنبيه : كما ان للزوج احتمال المنع وجواز النهي اذا كان المناط هو الامن
الواقعي على ما تحقق لعدم حصول الشرط بزعمه كك له ذلك ايضاً اذا كان المناط هو
عدم الخوف وان كان خلاف التحقيق لما مر من ان المناط هو الامن الواقعي اذ لو علم
الزوج أن في بعض الطريق ما يوجب سلب الامنية وطروا الخوف عليها له المنع لان المعتبر
بناء على عدم الخوف هو استمرار عدم الخوف الى ان يتم الحج بمناسكه لا مجرد عدم
الخوف حدوثاً فقط فعليه يكون العلم بعدم الامنية الواقعية او الاطمينان بعدمها مستلزماً للعلم
بعدم استمرار عدم الخوف بانقلابه الى الخوف قطعاً وحيث انه يعلم بالفرض عدم
تحقق شرط الاستطاعة فله ذلك . الى هنا انتهى البحث عن اشتراط وجود المحرم في
الاستطاعة .

واما المقام الثاني اى البحث عن صحة حجها تطوعاً وعدمها فيحتاج الى استيفاء
حقه من حيث جواز الانفكاك بين الحكم التكليفي والوضعي لما يترائي من الخلط
بينهما في بعض الكلمات وذلك بان نقول: ان لزوم اطاعة الزوجة للزوج يتصور على
وجهين .

الاول بان يجب عليها طاعته في الاستمتاع وتحصيل رضاه وعدم تفويت حقه
فيه عليها من دون سراية الحكم الشرعي الى العناوين الاخر بما هي كك . الثاني بان
يجب عليها الامتثال فيما يأمره به والانزجار عما ينهيها عنه نظير اطاعة الولد للوالدين
ان قلنا به هناك .

فعلى الاول لاحرمه لشيء آخر عليها وراء عنوان تفويت حق الزوج فلو فوتته ولو
مشتغلة بعمل آخر لا وجه لسراية الحرمة اليه كما حقق ذلك في باب اقتضاء الامر بالشيء

للهى عن الضد فلاوجه لبطلان الحج المستلزم لتفويت حقه ولاتأثير لنهايه بالنسبة اليه اى لايتعدى نهايه عن طور تفويت الحق الى عنوان آخر فلايقدر النهى عن الحج فى صحته فضلا عن عدم الاذن .

وعلى الثانى لاريب فى ترتب الحرمة على مانهى عنه فيلزمها الانزجار منه فلايكون ذلك العمل المنهى عنه مقرباً فيقع لامحالة باطلا ان كان عبادياً كما فى المقام اذ لو نهى عن الحج بعينه يصير حراماً فلامجال ح لصحته لعدم مقربيته (١) .

والحاصل انه لاصحة لاعمالها العبادية فى الجملة مع نهى الزوج اياها عنها بناء على هذا الوجه ولكن الكلام بعد فى اثبات الحق الكذائى له اذ ليس ذلك بحسب القواعد الاولى . نعم للشارع ان يتعبده . والغرض نفى التلازم وجواز الانفكاك بين التكليف والوضع فى الجملة فعليه لاتجاه للاستدلال على البطلان الذى افتناه المحقق وغيره بل ادعى عليه الاجماع وعدم الخلاف فى المنتهى والمدارك بان حق الزوج واجب فلايجوز لها تفويته بما ليس بواجب كما فى المدارك وغيره فلا بد من التماس دليل تعبدى آخر .

وقد يتمسك له بموثقة اسحق بن عمار عن ابي الحسن (ع) قال : سئلته عن المرأة الموسرة قد حجت حجة الاسلام تقول لزوجها أحجنى مرة اخرى أله ان يمنعه؟ قال: نعم ويقول لها: حقى عليك اعظم من حقك على فى هذا (٢) والمراد من الاحجاج

(١) ولا يخفى انه على هذا الوجه لا يلزم عليها الاعنوان الامثال والطاعة بماهى طاعته فاذانهى عن عمل محكوم بحكم خاص فى نفسه كالاستحباب مثلاً لاتنافى بين حكمه الاستحبابى الخاص وبين الحرمة المستفادة من النهى للتفاوت بين مركزى الحكمين اذ مركز النذب هو ذلك العمل المعنون بعنوانه الخاص ومركز الحرمة ليس هو عنوان ذلك العمل بما هو بل لما كان امثاله واجباً يلزم من ذلك وجوب الاجتناب عن ذلك العمل فمصب الحكم هو عنوان الامثال فقط .

اما الاجازة في الحج واما استصحابها معه فيه بان يكون الزوج عازماً للحج وتستدعي الزوجة منه ان يجعلها مصاحبة له .

فعلى الاول يمكن ان يكون المنع لاستلزام حجها تفويت حقه وعلى الثاني لا مجال لهذا الاحتمال اذ استيفاء حقه متوقف على استصحابها فالمنع منه مساوق لاغماضه عن حقه فيظهر ان المنع للاستيفاء الحق بل لان الشارع جعل له منعها عن ذلك .
نعم يحتمل كون المراد من الاحجاج على هذا المعنى تحميل مشاق السفر عليه فله ان يمنع ويمتنع منه فيكون اجنبياً عن المقصود الذي رماه . هذا بالنسبة الى السؤال .

واما الجواب فقد يحتمل ان يكون المراد من حق الزوج ما هو المجهول في نفس هذا الحديث بقوله (ع) «نعم» الدال على ان له المنع ويحتمل ان يكون ما هو المجهول خارجاً المعهود بين المتشرعة، فعلى الثاني لا يدل الحديث على ازيد من ان له الدفاع عن حقه بعدم الاذن او المنع حتى تفوت الزوجة حقه بالسفر وان فوتته به فقد ارتكبت محرماً وهو ترك حق الزوج وتفويته واما بطلان ذلك العمل الخارجي كالحج مثلاً فلا وجه له .

نعم يستفاد ذلك على الاول وحيث ان المتبادر من الجواب هو الثاني ولا قل من احتمال به نحو لا ينعقد ظهوره التام في الاول لا يمكن استفادة ان للزوج ان يمنع الزوجة عن الاعمال الخارجية عما عدى الواجب بعناوينها حتى يحرم الحج بالنهي ويطلع لكونه عبادة تفسيد بالنهي . هذا مضافاً الى انه مع تماميته يدل على البطلان عند المنع لا مجرد عدم الاذن على ما في الشرايع ونحوه . والظاهر ان قول الزوج لها «حقى عليك اعظم من حقك على فهذا» محمول على الحقوق المتعارفة التي يراعيها العرف للزوجة على الزوج والافلاح لها عليه حتى يقول «حقى عليك اعظم من حقك على» .

والحاصل انه لم يتم بعد الحكم بالبطلان مع النهي فضلاً عن عدم الاذن، لا بحسب

القواعد الاولى ولا بحسب النص الخاص .

قال فى المدارك قديقال ان الدليل الاول انما يقتضى المنع من الحج اذا استلزم تفويت حق الزوج والمدعى اعم من ذلك والرواية انما تدل على ان للزوج المنع ولا يلزم منه التوقف على الاذن الا انه لا خروج عما عليه الاصحاب . انتهى .

واورد عليه فى الجواهر بانه فى غير محله ضرورة اقتضاء علقه الزوجية سلطنته على ذلك كما يؤمى اليه قوله تعالى : الرجال قوامون على النساء . والخبر المزبور . بل يؤمى اليه ايضاً حق الاسكان الذى تعيينه الى الزوج . على ان الاحرام او الطواف وصلوته والسعى ونحوها منافية للاستمتاع الذى هو حقه بل السفر نفسه منقصر له وان صاحبها ، بل الظاهر ثبوت حقه فى ذلك على وجه المنع وان كان ممنوعاً من فعل الاستمتاع بمرض او سفر او احرام او نحو ذلك ، انتهى .

وفيه أولاً انه من اين اقتضت علقه الزوجية ذلك مع انه رده لا يلتزم به فى كتاب النكاح فراجع بل يمكن دعوى الضرورة على الخلاف لعدم توقف اعمالها التى لاتنافى حق الزوج على اذنه او عدم منعه ، مثلاً لا يتوقف تلاوتها القرآن والادعية والزيارات والاذكار على اذنه والبحث فى هذا القسم متمحض من حيث اقتضاء علقه الزوجية المنع ، فهو كما ترى .

وثانياً لا ايماء لقوله تعالى والرجال... اليه اذ الظاهر كونه ناظراً الى التكوين لا التشريع ولعله لذلك عبر قده بالايماء ولم يعبر بالدلالة وهكذا الامر فى ايماء الخبر المتقدم .

وثالثاً ان معنى حق الاسكان عبارة عما لو اختار كل واحد منها مسكناً مثلاً وكان كلاهما مناسباً لشأنها يقدم تعيين الزوج لكونه من حقه لان المراد منه هو المنع عن خروج البيت فهو اجنبى عن المقام .

ورابعاً ان تنافى تلك الامور لحق الاستمتاع انما يتصور على بعض الوجوه وهو بان يكون الزوج فى البلد وارادت الزوجة ان تحج واما اذا ارادت ان تصاحبه

فى السفر فلاتنافى ذلك ح مع انه لم نفهم من قوله ره بل السفر نفسه منقضى له محصلا
كما ان قوله فى الذيل بل الظاهر اه يحتاج الى الاثبات .

فتحصل من الجميع ان الثابت بمقتضى القواعد الاولى هو خصوص الحكم
التكليفى اى عدم الجواز ولا يثبت بالرواية ازيد منه فالحكم بالبطلان ليس الا لما فى
المدارك من انه لا خروج عما عليه الاصحاب لدعوى الاجماع عليه .

ثم انه يتفرع على ما قدمناه امور، نحو البحث عن الفرق فى الزوجة بين الصغيرة
وغيرها والمنقطعة وغيرها ، والبحث عن المطلقة رجعية وغيرها، والبحث عن الحج
الواجب بالاصالة نحو حجة الاسلام او بالنذر ونحوه ، والبحث عن الحج الواجب
وهل هو مستثنى مطلقا موسعا كان او غير موسع .

اما الاول فلا شك فى الفرق بين الصغيرة وغيرها ان مشينا على مقتضى القاعدة
من حرمة تفويت حق الغير وهو حق الاستمتاع الذى للزوج لعدم تصويره فى بعض
الزوجات الصغيرة وان مشينا على مقتضى الدليل الخاص فلا بد من ملاحظة العنوان
المأخوذ فى لسان ذلك الدليل حتى يتبين الشمول من عدمه. والعنوان المذكور فيه
ليس هو نفس الزوجة حتى يؤخذ باطلاقها الشامل للصغيرة ايضا كما يحكم بترتيب
آثار ام الزوجة من المحرمة ونحوها على ام الصغيرة المزوجة من الغير، بل العنوان
المأخوذ فيه هو المرأة المؤسرة ولا ريب فى عدم شمولها للصغيرة وان لو حظت كلمة
الزوج ايضا . نعم لادخاله لقيد الايسار ولا سبق حجة الاسلام بل لو اوردت التطوع
تسكعا يحكم فيه ايضا بعدم الجواز .

وهكذا الكلام بالنسبة الى الانقطاع والدوام حيث ان العنوان المأخوذ فى
الدليل لو كان هو الزوجة لاندرجت المنقطعة ايضا ولكن لما كان هو المرأة وهذا العنوان
سيما بناء على قلق وقوع العقد المنقطع فى ذلك الزمن خارجا حتى حكى قتل بعض
من الاصحاب لذلك ، يمكن الحكم بانصرافه الى خصوص الدائمة، مع عدم جريان
النشوز والحرمان من النفقة هنا فلا يصح الاستدلال بمادل على عدم جواز خروج

الزوجة عن البيت بغير اذن زوجها والافلا نفقة لها، لا اختصاصه بما تجب فيه النفقة لولا النشوز وهو النكاح الدائم .

واما الثانى فحيث ان المعتدة رجعية محكومة بحكم الزوجة من حيث لزوم الانفاق عليها وكذا الاسكان فليس لها ان تحج الاباذن زوجها مضافاً الى النص الخاص المفصل بينها وبين البائنة نقلها فى باب الطلاق من الوسائل وبه يقيد اطلاق نحو صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله (ع) فى المطلقة قال : ان كانت ضرورة حجت فى عدتها وان كانت حجت فلا تحج حتى تقضى عدتها (١) ويحمل المنع على الرجعية اولا ومع عدم اذن الزوج ثانياً والافلها ان تحج قبل انقضاء العدة ايضاً وهكذا غيرها مما دل على الحكم بنحو الاطلاق نحو صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال: سمعته يقول : المطلقة تحج فى عدتها ان طابت نفس زوجها (٢) وحيث ان هذه مقيدة من حيث الاذن وعدمه لا احتياج لها الى تقييد آخر وراء التقييد الاول بالحمل على المطلقة الرجعية .

كما ان الحكم فى المعتدة عدة الوفاة متضح من حيث جواز الحج لها مطلقاً من حيث الوجوب والندب اذ ليس لها زوج حتى يعتبر رضاه او يلاحظ حقه مضافاً الى استفاضة النصوص عليه نحو موثقة زرارة عن ابي عبد الله (ع) سئلته عن المرأة التى يتوفى عنها زوجها أتحج فى عدتها؟ قال (ع): نعم (٣) وذلك كالمطلقة البائنة حيث ان الزوج وان كان موجوداً حياً الا انه لانقطاع العلة الموجبة لرعاية حقه واشترط اذنه لامجال للتوقف على رضاه لبيئونها عنه فلها الحج مطابقاً لاقبال انقضاء العدة وبعده مع رضاه وعدمه فى الواجب والمندوب .

(١) الوسائل الباب ٦٠ من ابواب وجوب الحج الحديث ٢-

(٢) الوسائل الباب ٢٢ من ابواب العدد من كتاب الطلاق الحديث ٢-

(٣) الوسائل الباب ٦١ من ابواب وجوب الحج - الحديث ٢ وليس فيه قواه «فى عدتها»

بقى شيء وهو ان عدم جواز الحج للمطلقة الرجعية ليس لعدم جواز الخروج بنفسه في العدة لها كما لا يجوز اخراجها فيها حتى يتوهم عدم دخالة اذن الزوج وجوداً وعدمه اذ الحق هو جواز الخروج لها في العدة لكون صحيحة معاوية بن عمار ناصة في اصل الجواز مع طيب نفس الزوج فيحمل ما يدل بظاهره على عدم الكراهة للجمع الدلالي بين النص والظاهر مع ان الحكم وهو عدم جواز الخروج لها الا للضرورة ليس مشهوراً فضلاً عن كونه مجمعا عليه لاشتهار القول بالجواز ايضاً فلا يكون نادراً فراجع بل هو اى عدم جواز الحج للرجعية انما يستند بانها في حكم الزوجة مع ما تقدم من النص الفارق بينها وبين البائنة .

واما الثالث فلاريب كما لا خلاف في صحة حج الزوجة اذا كان واجباً عليها بلا اذن الزوج في الجملة ولكن المستفاد من تصريح بعض وظاهر بعض واطلاق بعض آخر هو عدم الفرق بين اقسام الواجب من الموسع والمضيق ومن الواجب بالاصل او بالعرض كالنذر او الافساد مع اختصاص العنوان المأخوذ في لسان الحديث بحجة الاسلام فلا محيص من الغاء الخصوصية او بالاستدلال بما ارسله المحقق وتلقاه الاصحاب بالقبول من انه «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» (١) ولكن الثانى محل التأمل اذ لو كان المراد من الاستطاعة المعتبرة في الحج هي الشرعية على ما هو الحق ونهى الزوج عن الحج لم يكن ترك الحج ح معصية اصلاً حتى يقال بعدم تقديم طاعة المخلوق في معصية الخالق فهناك واجبان مستقلان احدهما الحج والاخر اطاعة الزوج قد يتعارضان وقد لا يتعارضان فلا بد من دليل آخر يدل على رجحان احدهما على الاخر .

نعم لو استقرت حجة الاسلام في ذمتها فلا اعتداد ح بمنع الزوج فضلاً عن عدم اذنه نظير الواجبات الاخر كالصلوة والصوم وغيرهما مثل من استطاعت في العام الماضي ولم تحج فانه يجب عليه ذلك في هذا العام عند حصول الاستطاعة العقلية فقط فلا يعبأ ح بعدم موافقة الزوج اذ المعتبر من الاستطاعة الشرعية هو ما كان لحدوث الوجوب .

هذا بالنسبة الى حجة الاسلام واما بالنسبة الى النذر فلاريب ايضاً فى انه لو انعقد النذر او ماضاه واستقر الوجوب فى ذمتها لامجال للاعتداد بنهى الزوج .

نعم قديقع البحث من حيث ان اللازم فى انعقاد النذر هو رجحان المتعلق بلحاظ زمان الوفاء ولاقل من الجواز كما فى اليمين ان غمض البصر عن اعتبار رجحان متعلقه اى النذر . مثلاً لو حلف الآن بشرب هذا المايح المعلوم المسمى بالخل بعد شهرين وقد صار ذلك الحين خمراً ، لامجال لتوهم انعقاد يمينه وترتيب آثاره لان المعتبر هو الجواز فى ظرف الوفاء . فعليه لو استلزم الوفاء بنذر الحج فوت حق استمتاع الزوج لوجه لان عقاده ومعه لا وجوب للحج المنذور حتى يقال بتقديمه على حق الزوج لانه لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق .

والحاصل انه لو لم يرد نص خاص على تقدم حجة الاسلام مثلاً على حق الزوج يشكل الحكم بعدم التوقف ولكنه ورد غير واحد من النصوص عليه .

منها صحيحه زرارة رواها فى الكافى عن ابي جعفر (ع) قال : سئلته عن امرأة لها زوج وهى صرورة ولا يأذن لها فى الحج قال تحج وان لم يأذن لها (١) .

ومنها صحيحه محمد عن ابي جعفر (ع) قال : سئلته عن المرأة لم تحج ولها زوج وابى ان يأذن لها فى الحج فغاب زوجها فهل لها ان تحج ؟ قال (ع) : لا طاعة له عليها فى حجة الاسلام (٢) .

لا يدل هذا الذيل على مدلول المرسله المعبره وهى لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق بل هو مخصوص بحجة الاسلام فيدل على تقدمها على حق الزوج . واما النذر فلا يدل على تقدمه الا ان يدعى الغاء الخصوصية والا فلا بد من التمسك بالمرسله بعد فرض انعقاد نذر الحج .

واما الرابع فحيث انه لا تنافى بين الواجب الفورى وهو حق الزوج والواجب الموسع فلا وجه لتضييع الاول مع امكان الجمع بتقديمه على الثانى مع عدم القصور

للدليل الدال على لزوم رعاية حق الزوج فله المنع عن التعجيل، كما في سائر الواجبات الموسعة نحو الصلوة فان له المنع عن ادائها اول الوقت، وما يترأى من قيام السيرة على عدم الاستيذان فهو للقطع اوللاطمينان بالرضا القلبي الذى هو العمدة والاعتداد بالاذن ايضاً لكشفه عنه لالموضوعية له فى نفسه. ولانجد مورداً قد طالب الزوج بحقتها اول الوقت ولم تجبه الزوجة واشتغلت بصلواتها مع كونها متسرعة فضلاً عن قيام السيرة. فكما له المنع فى العام الاول كك له المنع عن الخروج مع الرفقة الاولى مع خروج الرفقة الثانية والثالثة وهكذا لتعلق الاغراض الشخصية بالتقديم والتأخير فيه .

قال قده :

القول فى شرائط مايجب بالنذر واليمين والعهد

وشرائطها اثنان الاول كمال العقل فلاينعقد نذر الصبى ولاالمجنون

الثانى الحرية فلايصح نذر العبد الاباذن مولاه ولو اذن له فى النذر فنذر

وجب وجازله المبادرة ولو نهاه وكك الحكم فى ذات البعل ...

اقول : قد استوفينا البحث عن الشرط الاول الراجع الى الصبى ونحوه من

حيث كون العمد فى مثله خطأ وقصده كلاقصد والى الحكم التكليفى والوضعى الناظر اليه حديث رفع القلم فى بعض المباحث الراجعة الى صوم الصبى وسائر عباداته فلا نعيده . انما المهم هو البحث عن الشرط الثانى من حيث لحوق الزوجة والولد بالعبد والالم يكن يهمنى التعرض لحال العبد لعدم الابتلاء به .

فالمتمجه ح بيان الاحتمالات المتصورة من حيث دخالة اذن هؤلاء اى السيد والوالد الزوج او اعتبار رضاهم او تأثير منعهم او حلهم لما برمه العبد والولد والزوجة

من النذر وما ضاهاه اولاً .

وبيان ماهوالمقتضى للقاعدة الاولى وما هوالمخالف لها ثانياً .
وافادة ماهوالمستفاد من نصوص الباب ثالثاً . وهاتلك الجهات الثلاث التى بعضها فوق بعض .

اما الجهة الاولى فقد يحتمل كون المراد من عدم صحة نذر العبد والولد والزوجة بدون اذن هؤلاء الاولياء هو عدم انعقاده رأساً نظير نذر المجنون بان يكون وجوده كالعدم غير صالح للحقوق ما يوجب مضيه ونفوذه وكان هباءً منثوراً .

وقد يحتمل كون المراد منه لزوم اذن هؤلاء اواجازتهم فى النفوذ والتأثير والا فلاثر لذلك النذر ونحوه فهو بحيث يصلح للحقوق ما يصححه ويمضيه فله الصحة التأهلية فى نفسه بمعنى انه ليس له حالة منتظرة بعد سبق الاذن اولحقوق الاجازة نظير البيع الفضولى على القول الحق . وقد يحتمل كون المراد منه هو جواز الحل لهؤلاء الاولياء فهو فى نفسه صحيح بالفعل فضلاً عن كونه صحيحاً بالقوة المعبر عنه بالصحة التأهلية بحيث لومات من له الحل قبل ان يحل ، أثر النذر جزماً ، فلا يحتاج الى سبق الاذن اولحقوق الاجازة اصلاً . والحل على وجهين : الاول ان يتعلق بنفس النذر ويجعله كالعدم منفسخاً من الرأس والثانى ان يتعلق بالمنذور ونهى الولي عن استمراره و الالتزام عليه . مثلاً لنذر الولد صيام عشرة ايام فقد تقع الحل بالنسبة الى اصل النذر وقد يتعلق بالنسبة الى بعض تلك الايام فحيث انه امور عديدة على الفرض فعلى العبد او الولد او الزوجة اتيان ما لم ينه عنه فكل يوم نهى عنه فلا صيام فيه وكل يوم لم ينه عنه يجب الاتيان عملاً بعموم الوفاء او اطلاقه .

وقد يحتمل كون المراد منه اشتراط اذن هؤلاء فى خصوص ما يفوت حقهم واما فيما لاتزاحم هناك اصلاً فلا اشتراط له اذنً ولا اجازة ولا غير ذلك من الانحاء المتصورة فى البين .

واما الجهة الثانية فلا ريب فى كون الاحتمال الاول مخالفاً للقاعدة كما ان الاخير موافق لها .

اما الاول فمن الواضح ان الزوجة والولد بل العبد ايضاً ليسوا مقهورين لهؤلاء بنحو تكون جميع حركاتهم وسكناتهم متوقفة على اذنتهم بحيث لم يكن لهم ان يندروا الصلوات على النبي كل ليلة عند النوم مرة واحدة او نحو ذلك من الاعمال التي لامساس لها بحقوق هؤلاء فوتاً او نقصاً لقيام السيرة وهكذا ارتكاز المتشعبة على الخلاف فليس اجرائهم صيغة النذر ونحوها كالعدم المحض بحيث لا ينفعها الحقوق الاجازة لكونها هباءً منثوراً. واما الاخير فلانه لما كان اعتبار رجحان المندور او الجواز في الملحوف عليه من الشرائط العامة لكل نذرو نحوه يحكم بعدم صحة النذر المستلزم لتفويت حق الزوج ونحوه لكونه مرجوحاً ومحرمّاً ح فلا جواز للمندور هنا فضلاً عن الرجحان فاشتراط اذن هؤلاء عليه موافق للقاعدة .

واما الاحتمال الثاني فلا خلاف قاعدة فيه الاتوهم عدم صلوح الايقاع للتعليق على شيء آخر وفيه ان ما هو المعتبر في جميع العقود والايقاعات هو التنجيز وان التعليق المنافي له مبطل اجماعاً لا ما هو كالبيع الفضولي المنجز من حيث هو ولكن تأثيره خارجاً متوقف على اجازة المالك فعليه ان تمت دلالة دليل من ادلة الايقاعات على مثل هذا التوقف فلا يرفع اليد عنه فهو تابع للدليل الخاص .

واما الاحتمال الثالث فهو ايضاً غير مستلزم لانخراص قاعدة من القواعد الاولى فالكلام بعد في تعيين شيء من هذه الاحتمالات واستظهاره من النصوص الخاصة والحاصل ان الاحتمال الاول مخالف للقاعدة والاحتمال الرابع موافق لها واما الاحتمال الثاني والثالث فليسا على خلاف القاعدة ولا على وفاقها .

واما الجهة الثالثة فقد ورد في غير واحدة من الروايات انه لا يمين للولد مع والده .

منها صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله (ع) قال : قال رسول الله (ص) لا يمين للولد مع والده ولا للمملوك مع مولاه ولا للمرأة مع زوجها ولا تنذر في معصية

ولايمين في قطيعة رحم (١) .

ومنها رواية القداح عن ابي عبد الله (ع) قال: قال (ع): لايمين لولد مع والده وللمرأة مع زوجها وللأممملوك مع سيده (٢) .

ومنها صحيحة منصور بن حازم ايضاً عن الصادق (ع) قال قال رسول الله (ص) لارضاع بعد فطام ، ولا وصال في صيام ، ولا يتم بعد احتلام ، ولا صمت يوم الى الليل ، ولا تعرب بعد الهجرة ، ولا هجرة بعد الفتح ، ولا طلاق قبل نكاح ، ولا عتق قبل ملك ، ولا يمين لولد مع والده ، ولا للمملوك مع مولاه ، ولا للمرأة مع زوجها ، ولا نذر في معصية ولا يمين في قطيعة (رحم نل) (٣) الى غير ذلك .

والظاهر انه ليس المراد من نحوقوله (ع) مع الوالد هو مجرد وجوده والالزم عدم الصحة مع اذنه ايضاً لعدم استثنائه في الرواية الا ان يدعى الانصراف مع انه يعبده مثل قوله وللأممملوك مع مولاه اذ لا انفكاك لعنوان المملوك عن وجود المولى فلم يكن لذكره اى ذكر المولى وجه ح لاسئلازم تحقق احد المتضايقين الاخر ضرورة تكافؤهما فلا يكون المقدر هو مجرد الوجود الخارجى حتى تكون الصحة في مورد الاذن للانصراف ومنشائه كون الحكم لاجل التأديب ، ومع الرضا وطيب النفس لامنافات للتأديب والتكريم ، اول للتخصيص برواية الحسين بن علوان الضعيفة المروية عن قرب الاسناد عن جعفر عن ابيه ان عليه عليهم السلام كان يقول : ليس على المملوك نذر الا باذن سيده (٤) .

بل الظاهر ان المراد هو انه لايمين للولد استبداداً بالنسبة الى والده وكك العبد والزوجة بنحو لادخاله لهؤلاء في نذور اولئك اصلاً ، كما هو المتبادر من امثال هذا التعابير الدارجة سواء كان المحلوف عليه مفوئاً لحق هؤلاء الاولياء ام لا ، لظهورها في

(١) و (٢) الوسائل الباب ١٠ من كتاب الايمان الحديث ٢-١

(٣) الوسائل الباب ١١ من كتاب الايمان الحديث ١-

(٤) الوسائل الباب ١٥ من كتاب النذر والعهد - الحديث ٢

اشتراكهم في إيمان الزوجة وغيرها من العبد والولد ونذورهم بناء على اللاحق على ما سنشير اليه ولا نظر لمثل هذا التعبير الى متعلقاتها مما يكون مفوتاً لحقهم ام لا فح تكون الروايات لتأسيس حكم تعبدى مخالف للقواعد الاولى اى غير موافق لها فلا مجال ح للاحتمال الاخير ايضاً .

وهكذا يشكل كون المراد هو الاحتمال الاول مع ان غير واحدة من تلك الكلمات التالية لكلمة «لا» ليس المراد منها بعد تلوها اياها الانفى آثار الصحة وضعاً لا غير، اذ المنفى من الرضاع بعد الفطام بعد تعذر الحمل على الحقيقة هو الوضع وترتيب آثار الصحة ، وكذا المنفى من اليتيم واما الصيام فالمنفى هو التعبد والتشريع ولكنه حكم تكليفي وكذا التعرب وان قيل في نفى الهجرة انه للوضع وهو مما لا بد ان يبحث عنه واما الطلاق قبل النكاح فلا يعقل له معنى محصل الا باعتبار الاستقبال بان يطلق زوجته التي يتزوجها بعد مشروطاً على امر لا بنحو يوجب تعليق الايقاع وخروجه عن حيز التأثير وهكذا في العتق قبل الملك اللهم الا ان يكون هناك امر متداول بين القوم نفاه (ص) وزجر عنه بمثل هذا اللسان فيحتاج الى فحص في التاريخ.

والحاصل انه ليس في شيء من تلك النصوص ما يستظهر منه الاحتمال الاول وهو ان استبداد الولد ونحوه يوجب لغوية الايقاع بنحو لا ينجحه لحق الاجازة مع انه يشكل اسناد هذا الاحتمال الى من عبر بعدم الصحة بان يكون مراده منه هو البطلان المحض كايقاع الصبي والمجنون. ويشهد له ان المصنف قد عهده مع تعبيره هنا بعدم الصحة ، قال في كتاب الايمان من الشرايع ايضاً :

ولا تنعقد من الولد مع والده الامع اذنه وكذا يمين المروءة والمملوك الا ان يكون اليمين في فعل واجب او ترك قبيح ولو حلف احد الثلاثة فسي غير ذلك كان للاب والزوج والمالك حل اليمين ولا كفارة. انتهى . فلا تلازم بين نفى الصحة والبطلان المحض لكون نفيها لازماً اعم منه ومما يكون نحو الفضولية ونحو العقد الجائز القابل للانحلال والعام لا يدل على الخاص بخصوصه ولا يستلزمه (١) .

(١) قد يورد على استثناء اليمين في فعل واجب او ترك قبيح بان كان توقف أيمان هؤلاء

ثم ان الحل قديكون باجراء صيغة دالة عليه، نحو حلت اوفسخت اوغير ذلك. وقديكون بالاعلام بعدم الارتضاء بالتزام الزوجة او العبد او الولد. وقديكون بمجرد عدم الرضاء ونفس الكراهة الباطنية بلاجراء للصيغة ولااعلام باللفظ. والظاهر تحققة باى منها اذ لا خصوصية لشيء مما عدا الرضاء الباطنى والكراهة الباطنية فلا اعتداد باجراء الصيغة او بالاعلام لاجل الكشف عن الامر القلبى كما ان ما استظهرناه آنفاً من ان المراد هو نفى صحة اليمين عند استبدال الحالف مع هؤلاء الاولياء وعدم استمراجهم فيه هو ايضاً كك اذ لا يعتبر فى الصحة ازيد من الرضاء الباطنى والاعتداد بالاذن انما هو بكشفه عنه نظير ماورد من عدم جواز التصرف فى مال الغير الا باذنه حيث انه لا يعتبر فيه الاذن بخصوصه بل يكفى مجرد طيب النفس والرضاء القلبى لقيام السيرة عليه للاستثناء طيب النفس ايضاً فى رواية اخرى والغرض ان عرض ذلك على العقلاء اقوى شاهد على عدم ارادة خصوص الاذن .

والحاصل انه لا مجال لحمل الرواية على الاحتمال الاول لبعده كما عرفت وهكذا على الاحتمال الاخير بان تكون موافقة للقاعدة وانقواه السيد الطباطبائى ره فى العروة لكونه مخالفاً لاطلاقها الشامل لما لاتزاحم فيه لحق هؤلاء اصلاً ويؤيده صحيح ابن سنان عن الصادق (ع): ليس للمرأة مع زوجها امر فى عتق ولا صدقة ولا تدبير ولا هبة ولا نذر

→ على الاذن لاجل تفويت حق من له الاذن فلا اختصاص له بهما بل يستثنى جميع موارد لا تفويت فيها لحقهم وان كان لاجل توقف اليمين بما انه يمين على اذنه فلا فرق بين ذينك وبين غيرهما اذ لامناطات بين بطلان اليمين بدون الاذن مع بقاء المحلوف عليه على حكمه الاول من الوجوب او غيره ولا كفارة ح عند عدم الاتيان ان كان واجباً او الاتيان ان كان قبيحاً .

ثم انه يمكن ان يؤيد ما قاله الاستاذ قده من عدم التلازم بين نفى الصحة وبين البطلان المحض وامكان اختيار الصحة الفضولية او العقد الجائز مع القول بعدم الصحة بلاذن بمعنى عدم ترتيب الاثر بدونه بقول المصنف ره هنا ايضاً حيث انه عبر عند فقدان الشرط الاول وهو كمال العقل بعدم الانعقاد وعند فقدان الشرط الثانى وهو الحرية او اذن المولى بعدم الصحة.

فى مالها الاباذن زوجها الا فى حج او زكاة او بر والديها او صلة قرابتها (١) اذ الظاهر رجوع قيد فى مالها الى جميع ماتقدم ومعه فلا تفويت فيه لحق الزوج لامالا كما هو واضح - مع ان تفويت مال الغير محتاج الى اذنه زوجاً كان او غيره - ولا غير مال من سائر الحقوق لعدم افتقار العتق مثلاً على ازيد من الايقاع الذى لا ينافى حقه .

والعجب منه ره حيث انه مع نقل هذا الصحيح قال قبله : «ان جواز الحل او التوقف على الاذن ليس فى اليمين بما هو يمين مطلقاً كما هو ظاهر كلماتهم بل انما هو فيما كان المتعلق منافياً لحق المولى او الزوج و كان مما يجب فيه طاعة الوالد اذا امر او نهى الخ» .

بل يمكن الحكم بعدم شمول هذه الصحيحة لما يجب فيه طاعة الوالد او الزوج فلا يدل قوله (ع) : «الاباذن زوجها» على ان اذنه موجب لانعقاد النذر حدوثاً وبقاءً بحيث لا يمكن للزوج حله مع ان اذنه كان بلحاظ اصل النذر لامن حيث المنذور المعبر فيه الرجحان لكونه بعد محل للتأمل .

ولا ينافى اشتمال هذه الصحيحة على ما يلتزم به ، لجواز العمل ببعض جملات الحديث الواحد دون بعض لتمامية الحجة فيه دونه . مع امكان حمل تلك الفقرات بالتوجيه الدلالى على ما صح ان يلتزم به وهو الحمل على شدة الكراهة والمرجوحية التى لا تبلغ حد الالتزام او الاعم منها ومن البالغة حده حتى تشتمل النذر بلاذن حيث يكون باطلا او يقال بعدم بطلانه ايضاً ، لاختصاص الدليل باليمين فلا يلحق به النذر كما قيل .

ثم انه اذا اذن الزوج مثلاً فى النذر من حيث هو نذر ولكن قد يرضى بفعل المنذور اذا لم يكن منافياً لحقه وقد لا يرضى به اذا كان كك مثل ان نذرت صيام عدة ايام فاذن اصل النذر من حيث هو نذر ولكن قد يرضى بصيام يوم وقد لا يرضى بصيام يوم آخر فالمنذور قد يكون مرجوحاً وقد يكون راجحاً فان قلنا بشمول دليل الوفاء بالنذر لمثله

فلاريب فى لزومه عند الرجحان كما لاشبهة فى عدمه عند المرجوحية . بل قد يتصور فرع آخر اصعب من ذلك وهو ان ياذن الزوج مثلاً باليمين او النذر من حيث هو نذر فلانقص له من حيث اصل النذر الذى جعل الشارع للزوج مثلاً سهماً فى انعقاده من حيث هو كك فاذا انعقد فهل على الزوج الالتزام بلوازمه وهو الرضاء بالمنذور من حيث هو كك بمعنى عدم تأثير لعدم رضاه ح او عدم تحقق الكراهة النفسانية؟ اوله الحل والرد ولعدم رضاه تأثير خارجى ؟ لم ارمن تعرض لهذا بخصوصه فمن اين حكم المصنف ره بجواز البدار مع نهى المولى او الزوج اذ لا تلازم بين تمامية شرائط النذر من حيث هو كك وبين تمامية شرائط المنذور ولا ريب فى ان اعتبار الرجحان فى المنذور واصل الجواز فى اليمين من الشرائط العامة للنذر واليمين فلا بد من احرازه .

اللهم الا ان يقال بان استثناء اذن الزوج فى صحيحة ابن سنان واذن المولى فى رواية ابن علوان دال على انه بعد الاذن يصير كالنذر المتعارف فيستدل على لزومه وعدم جواز خرقه باطلاق دليل الوفاء به وح لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق لاستقرار الواجب فى الذمة . ولكن فيه ان هذه الروايات الخاصة بصدد بيان ما هو شرط زائد بالنسبة الى المورد الخاص من دون ان يكون له لسان بالنسبة الى ازيد منه فعليه يكون مدلولها اعتبار اذن الزوج ايضاً فى نذر الزوجة وراء ما يعتبر فى اصل النذر والمنذور فى غير المورد وامانه لا يعتبر فى المنذور الرجحان فلا ، ومن المعلوم ان المنذور كالحيح مثلاً مع عدم طيب نفس الزوج به مرجوح فلا يصح النذر لاثبات رجحان ما هو لولا النذر لكان مرجوحاً فلا مجال للتمسك برواية خاصة اذ ليس له لسان نفى شرط الاذن من المولى او الزوج او الاب ونحوهم .

فتحصل اولاً ان اعتبار اذن هؤلاء فى ايمان العبد والزوجة والولد ليس بنحو يوجب فقد البطلان الصرف الخارج عن حيز الصلاحية للانعقاد بل حقوق الاجازة . وثانياً أن اعتباره ايضاً ليس فى خصوص ما يكون مزاحماً لحقوقهم لكونه

مخالفاً لاطلاق الادلة كما ان الاول مع كونه مخالفاً للقواعد الاولى لا يستفاد من الدليل ايضاً .

وثالثاً ان تحقق الاذن بالسبق اذ الحقوق ليس بنحو يوجب خروج اليمين المنعقد عن سيطرة من له الاذن واختياره حتى لا يتيسر له العدول .

ورابعاً ان حصول رضاه بالندربما هو نذر غير مستلزم لرضاه بالمنذور من حيث هو كك .

وخامساً ان المراد من الاذن هو الرضاء الباطنى لعدم موضوعية له بحيث يجب الاستيذان مع القطع بالرضاء الموجود فى نفسه تفصيلاً ان كان ملتفتاً واجمالاً ان كان ذاهلاً عن اليمين ولو التفت لرضى به جزماً . ولكن تلزم الاشارة الى بعض مامريضاً حاله اولا ثم البحث عن الفروع المتصورة فى المقام ثانياً .

اما الاول فلو اذن الزوج فى حلف الزوجة او نذرهما فحلفت او نذرت، فلا ريب فى ارتفاع المانع من انعقاد النذر من حيث هو نذر فان امكن التمسك بدليل الوفاء به يحكم بالوجوب اذالم يمكن التمسك بالدليل الخاص الدال على اعتبار اذنه فى نذر الزوجة بان يدل على عدم الصحة عند عدم الاذن وعلى وجودها عند وجوده فلا يحتاج ح لاثبات لزوم الوفاء به الى الدليل العام لكفاية الدليل الخاص الدال على صحته ولزوم العمل به على الفرض .

ولا يخفى ان المنذور فى هذا القسم على وجهين :

احدهما ما لا يكون منافياً لحقه، ثانيهما ما يكون منافياً بنفسه له او مستلزماً لفوات حقه وان لم يكن هو بنفسه منافياً له . فعلى الاول اذا تم الامر من حيث النذر بما هو نذر فلا حالة منتظرة ح فيتمسك بدليل الوفاء به واما على الثانى فلا ريب فى عدم جواز التمسك به، للزوم كون المنذور راجحاً فى نفسه لولا النذروكك المحلوف عليه جائزاً لولا الحلف ، واما اذا كان ذلك منافياً بعينه لحق الزوج كأن نذرت الصوم لعدة ايام ويكون منافياً للوقاع الذى يطالبه الزوج تنافياً بنفس الذات، اذالمعتبر فى صحة الصوم ترك

الوقاع، فلا وجه للتمسك به، اذ ليس المنذور بما هو منذور راجحاً (ح) و اما اذا كان مستلزماً لفوات حق - لانه بنفسه مفوت له كالفرض السابق حيث انه كان بنفسه مفوتاً له - فعدم جواز التمسك به متفرع على لزوم كون المنذور راجحاً في نفسه وغير ملازم لامر مرجوح حتى ينعقد ويجب الوفاء به، والا فلا. ولا فرق ح بين تخلل الرضاء المستكشف من الاذن وعدمه فكل يوم رضى به جازلها صومه بل وجب بخلاف الايام التي لم يرض بصيامها .

وحيث انه يمكن الانفكاك بين النذر بما هو نذرو وبين المنذور بما هو منذور فلو نذرت الزوجة صيام كل جمعة اذا مات زوجها او طلقها لا يعتبر فيه اذنه بالنسبة الى المنذور لخروج الزوجية في زمن الاتيان بالمنذور عن عيلولته الموجبة لحقه عليها بالموت او الطلاق .

نعم لا بد من اذنه في النذر بما هو نذرو لوقوعه في زمن الزوجية كما انه لو عكس الامر بان نذرت المرأة قبل التزويج بما يكون ظرف الوفاء به زمن الزوجية بان تزوجها رجل بعد ذلك فلا اعتداد باذن الزوج بالنسبة الى انعقاد النذر من حيث هو نذرو اكن لما كان الوفاء بالمنذور مفوتاً لحقه يحتاج فيه الى اذن الزوج لما قد حقق بان المعبر في انعقاد النذر رجحان المنذور في زمن الوفاء به لاطلاقاً بحيث يكفيه الرجحان في زمن النذر وان كان في زمن العمل به مرجوحاً .

والحاصل ان للانفكاك بينهما مجالا واسعاً فاذن الزوج في النذر بما هو نذرو لا يستلزم الصحة مطلقاً ، كما ان وجدان شرط من جهة لا يستلزم وجدان جميع الشروط من جهات اخر .

ومن هنا يظهر ما يرد على السيد الطباطبائي ره حيث افنى في العروة بوجود الوفاء بالنذر الذي نذرت المرأة حال عدم الزوجية ثم تزوجت، وان كان منافياً للاستمتاع بها وليس للزوج منعها من ذلك الفعل كالحج ونحوه .

ثم انه لا يخفى اختصاص ادلة الباب باليمين ولم يذكر في شيء منها النذر الا

في خبر الحسين بن علوان الضعيف وصحيحة ابن سنان المحتملة لما قلنا فاجراء حكم
اليمين عليه يحتاج الى دليل كاف .

وعمدة ما يمكن ان يقال ان تمت - هو ان المستفاد من تلك النصوص الغاء هؤلاء
اي الزوجة والعبد والولد من الاستقلال والاستبداد فليس لهم ما يوجب استقلالهم و
استبدادهم بلافاف في بين اليمين وغيره فلم يكن ذكر خصوص اليمين في الادلة للتعين
والاحتراز كما ان لانذر في معصية ولا يمين في قطعة رحم كك، مع اتحاد النذر واليمين
في كل ما وجب العمل به او جاز وما لم يجب او لم يجر، اذ كما انه لانذر في معصية كك لا يمين
فيها. وهكذا بالنسبة الى قطع الرحم، ولذلك قد ورد في بعض روايات اخر بالعكس .
وبالجملة اذا تم الغاء الخصوصية كما لا يبعد فهو والا فلا اعتداد بشيء مما يذكر نحو
اطلاق اليمين على النذر في كلام المعصوم (ع) وكك اطلاقه عليه في كلام السائل و
تقريره (ع) اياه .

اذ فيه اولا ان اطلاق اليمين على النذر في كلام السائل او المسئول مع وجود
القرينة لا يدل على ازيد من صحته معها ، لان المراد من اليمين في غير ذلك المورد ما
هو الاعم منه ومن النذر او النذر وحده .

وثانياً لا معنى للتقرير وعدم الردع هنا بعد علم المسئول بالمراد لاحتفاف
القرينة، بل يكفي العلم بمراد السائل وان لم تكن قرينة لعدم وجوب تصحيح استعمالات
السائل على المسئول، كما يتر ائى اليوم انه ليس المفتى بصدد ردع المستفتى عن
الاستعمال الغلط وتصحيح الفاظه ولاثم الافتاء ثانياً ، فلا يكون لمجرد الاطلاق محصل
هنا. مع ان المنقول في بعض نسخ الحديث ان الجواب هو قوله (ع) : «فبقولك»
لا «ف بنذرك» (١).

وحيث انه يلحق النذر باليمين على ما سلكناه فلا فرق فيه بين نذر الولد وغيره

(١) مضافاً الى انه اطلاق للنذر على اليمين لا اليمين عليه والثاني هو المبحوث عنه

كالزوجة والعبد وان ورد في نذر الاخيرين بالخصوص دليل وهو ما تقدم من خبر الحسين ابن علوان وصحيح ابن سنان اما الاول فلا يخلو عن الكلام لضعفه مع عدم اثبات الجبران بالشهرة واما الثاني فالكلام فيه قد مر مستوفاً.

بقي ههنا فروع ينبغي التعرض لها وهي فيما يلي :

الاول: ان شمول كلمة المراءة المأخوذة في الرواية للزوجة المنقطعة مع احتمال انصرافها الى خصوص الدائمة لانها التي تستحق النفقة والكسوة بالطاعة و تحرم عنهما بالنشوز اوجب التردد ، ولذلك ترى السيد الطباطبائي قده لم يجزم بشيء من الطرفين بل اكتفى بقوله : « وجهان » ، كما ان الامر في ولد الولد كك لشمول لفظة الولد المذكورة في النص اياه ولا انصرافها عنه كما يظهر بالرجوع الى المحاوراة حيث انه عند السئوال عن عدد الاولاد ، لا يعد المجيب سبطه ايضاً ، بل يقتصر على عد اولاده المتولدين منه بلا واسطة ولذا لم يجزم به هنا ايضاً بشيء من الطرفين .

نعم لافرق في الولدين الذكر والانثى ، لعدم الانصراف الى خصوص الذكر مع شمول اللفظ اياه . واما الحكم في المملوكة وكذا المالكة وان كان متحداً مع حكم المملوك وكذا المالك مع القطع بعدم شمول شيء من المملوك كذا المالك ان ذكر في النص لفظ المالك شيء من المملوكة والمالكة الا انه لالغاء الخصوصية بنحو يعلم بان ذكر المملوك من باب المثال ولا خصوصية له ، كما ان الامر في قوله : « الرجل يشك بين الثلث والاربع » كك لاندراج شك المراءة ايضاً . ولكن لا وجه لاحاق الام بالاب مع عدم شمول لفظة الوالد لها ، لاحتمال دخالة الخصوصية ، حيث ان له غير واحد من الاحكام والحقوق على الولد ليس شيء منها لها ، فمن اين يتحدان في الحكم فح لا يحتاج انعقاد نذر الولد الى اذن الام او اجازتها .

الثاني : لو حلف المملوك او نذر باذن المالك ثم انتقل الى غيره بالارث او البيع او نحوه ، قيل بقي على لزومه . ولقد حققنا سابقاً ان اذن المالك بالحلف من حيث هو حلف لا يستلزم رضاه بالمتعلق بما هو كك ، بل له الرضاء به وعدمه ، فاذا رضى لزم

واذا كره صار مرجوحاً غير جائزة. وح اذا مات المالك او باعه من غيره فانتقل الى المالك الجديد لاحق لذلك المنتقل اليه بنذره من حيث هو نذر لحدوثه قبل ملكيته ، واما بالنسبة الى المندور فحقه فيه كحق مولاه السابق بلافات. ولما كان المعتبر هو جواز المتعلق حين العمل لا خصوص الجواز حال الحلف او النذر فيلزم رضاه حتى يكون باقياً على وجوبه والافلا وجوب له ح. فما فتى ربه في العروة من البقاء على اللزوم بلافصيل لاوجه له، فمالم يرض به المالك الجديد لم يلزم وفائه .

الثالث: لو نذرت انها لو تزوجت بزيد مثلاً صامت كل خميس وكان المفروض ان زيداً ايضاً حلف ان يواقعها كل خميس اذا تزوجها، فلا اشكال في انعقاد نذرها من حيث هو نذر لتحققه قبل زمن الزوجية فلا يحتاج انعقاده الى اذن من تزوجها بعده. واما المندور فالبحث فيه وان لاح من مطاوى مساقده مناه الا ان التحقيق فيه ثانياً لا يخلو عن الفائدة .

فاعلم ان المسلم في محله لزوم رجحان المندور لولا النذر حتى ينقصد كما ان المسلم في باب اليمين عدم كون ترك المحلوف راجحاً بان يكون الفعل مكروهاً و ان لم يلزم فيه رجحان الفعل لكفاية الاباحة المصطلحة. وح قد يكون الزوج مع قطع النظر عن الوجوب الطارى من الحلف مطالباً لحقه وراضياً بالفعل و كارهاً للترك جداً، وقد لا يكون كك بل يكون مائلاً بالترك وراضياً به لولا الحلف. فعلى الاول يقدم حلفه على نذرها لانتهاء الرجحان في متعلق النذر بعد ان كان الزوج مطالباً لحقه بالفعل، مع ان المعتبر فيه هو الرجحان حين العمل بالمندور، فلا يجب الصوم عليها للتعذر المانع عن تأثير النذرية. وعلى الثاني يقدم نذرها على حلفه حيث انه لارجحان للوقوع بما هو وقاع مع كراهة الزوجة وعدم ميل الزوج بحيث لولا الالتزام لا يقدم عليه البتة، من دون فرق فيه بين تقدم احدهما على الاخر زماناً لتقدم حلف الزوج على نذرها على الاول وان وقع متأخراً عن النذر زماناً وتقدم نذرها على حلفه على الثاني وان وقع مقدماً على النذر زماناً. ومن هنا يظهر النظر في الاطلاق المشاهد في العروة، حيث حكم بتقديم نذرها

او حلفها على حلف الزوج بلا تفصيل كما تقدم.

الرابع : لا اشكال في لزوم رجحان مركز النذر ومصبه ، واما سائر الخصوصيات الحاققة به فعلى قول الشيخ (ره) ومن يحذو حذوه يلزم الرجحان فيها ايضاً ، وعلى القول الاخر - ولعله المشهور بين المتأخرين - لا يلزم لكفاية رجحان مصب النذر وحده . فعليه اذا نذر الحج من مكان معين كببلده او بلد آخر معين فحج من غير ذلك المكان لم تبرء ذمته ووجب ثانياً مطلقاً على الثانى اى سواء كان القيد راجحاً ام لا ، وخصوص ما اذا كان القيد و هو تعين المكان راجحاً على المبنى الاول ، الا ان يكون محدوداً بحسب الزمان ايضاً فحج فى ذلك الزمان من غير ذلك المكان ، فانه على المبنى الثانى لا يصح مطلقاً وعلى الاول خصوص ما اذا كان القيد راجحاً ولكن وجب عليه الكفارة دون القضاء والتدارك لعدم امكانه لكونه محدوداً بحسب الزمان ايضاً ، فكما لا يصح جعله وفاء للنذر كك لا يمكن التدارك اذا المأتى به غير المأمور به من حيث هو ، لان ذلك المأمور به لا يتحقق الابنحو واحد والفرض انتفائه فلا محيص من الكفارة هذا . ولو نذر الحج من غير تقييد بمكان ثم نذر نذراً اخر بأن يكون ذلك الحج من مكان كذا فحج من غيره ، اتفق الفريقان على لزوم رجحان خصوص ذلك المكان والابطال النذر الثانى لان ذلك القيد قد وقع هنا تلو النذر مستقلاً ، بخلاف ما تقدم لكونه من خصوصيات المنذور اذا النذر هناك على كلا القولين واحد ومعه لوجه لدعوى الاتفاق بخلافه هنا لكون القيد فى نفسه واقعاً فى تلو النذر ومركزه فيشترط فيه ما يشترط فى جميع النذور من الرجحان فاذا كان ذلك القيد راجحاً انعقد النذر الثانى ايضاً فلو لم يحج (ح) او حج من غير ذلك المكان تعددت الكفارة على الاول لحث النذرين واتحدت على الثانى وهو الحج من غير ذلك المكان لحث احدهما والوفاء بالآخر ومعه يترتب جميع آثار الصحة على ذلك لعدم الارتباط (ح) .

نانقدح لك ما فى العروة وان مبناه على ماذا ، فراجع . حيث ان مبناه عدم اعتبار الرجحان فى القيد الحاف بالمنذور فلذا حكم بعدم براءة الذمة اصلاً فى النذر الواحد المقيد وبعدم البرائة من خصوص احد النذرين فى الفرع الثانى .

قال قده : مسائل ثلاث : الاولى اذ انذر الحج مطلقا فمنعه مانع اخره حتى يزول المانع ولو تمكن من ادائه ثم مات قضى عنه من اصل تركته ولا يقضى عنه قبل التمكن فان عين الوقت فاخل به مع القدرة قضى عنه وان منعه عارض كمرض او عدو حتى مات لم يجب قضائه عنه ولو نذر الحج او افسد حجه وهو مقضوب قيل يجب ان يستنيب وهو حسن .

اقول : ان ظاهر تعليقه (ره) جواز التأخير على منع المانع هو لزوم الاتيان بالواجب المطلق فوراً لعدم جوازه اى التأخير عند عدم المنع . و هو على ما قويناه فى الاصول من استفادة العرف الفورية من الاوامر المطلقة المعراة عن اية قرينة عليها متجه ، والا فلا وجه له ، الا ان يكون المراد من المانع هو احدا الاعذار العرفية لا الواقعية ، فالمعنى هو ان جواز التأخير انما هو اذا ترتب عليه اثر جائز عند الشرع والعقل فيجوز الاكتفاء فى الترك والتأخير ببعض الاعذار التى منها الدواعى النفسانية . واما احتمال الانصراف فعلى صحته يكون خارجاً عن الفرض وهو ما اذا كان المنذور مطلقاً لمقيداً ، اذ مقتضى الانصراف هو كون الواجب هو خصوص المقيّد بالزمان المنصرف اليه ، لا ان الواجب باق فى غير ذلك الزمان على حاله فى اللابشرطية فلا اعتداد بدعوى الانصراف لكونه خارجاً عن الفرض (ح) .

واما الاخبار الناهية عن التفويت فمنصرفه الى خصوص حجة الاسلام هذا . ولا يخفى قرب المحمل الذى حملنا عبارة المصنف (ره) عليه ، من احتمال وجوب الفورية ، بخلاف ما فى المدارك عن الشارح قدس سره من ان وجه التقييد هو دفع توهم بطلان النذر مع المانع لكون المنذور غير مقدور عليه (ح) . و ذلك لان المعتبر فى بطلانه سلب القدرة فى جميع الاوقات التى تدخل تحت الاطلاق . ثم قال فيه : وهذا الوهم بعيد جداً ودفعه بهذا التقييد ابعد .

واما ما اختاره (ره) فى وجه التقييد فهو ان التقييد لترتيب ما بعده من الفروع

انتهى .

واما احتمال عدم جواز التأخير فقد يوجه مع الغض عن الاصل المعذر، و ذلك بان اشتغال الذمة بالواجب المخير يوجب حكم العقل بالاحتياط وحفظ الواقع فوراً ففوراً ، لثلا يفوت بطرو المانع .

نعم بملاحظة اصالة السلامة الجارية في نحو المقام لدى العقلاء يحكم بجواز التأخير عند الشك في زوال القدرة في المستقبل واما مع الاطمينان به او ما يقرب منه بحيث لا تجرى معه لديهم فلا. هذا بالنسبة الى التكليف واما بالنسبة الى الوضع بمعنى لزوم التدارك ثانياً والقضاء بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي - اذ هو لا يتصور في غير الموقت - فلا يتمشى في المبحوث عنه وهو النذر المطلق ، والبحث فيه على جهتين : الاولى من حيث اثبات اصل القضاء والثانية كونه من الاصل او الثالث .

الجهة الاولى : في وجوب القضاء . الظاهر وفاق الاصحاب على لزوم القضاء في الجملة و ان تامل فيه بعض المتأخرين مع مساعدة الاعتبار للقضاء ، حيث انه كان واجباً مطلقاً اشتغل ذمته به منجزاً وتمكن منه ولم يأت به فلا بد وان يقضى عنه ، الان يقال الظاهر منه هو اعتبار المباشرة اذ النذر في المقام قد تعلق بان يأتي بالمنذور نفس الناذر وشخصه لا غيره ، فاسقاط المباشرة و الحكم بلسرزم اتيان الغير بعده يحتاج الى الدليل كما في المدارك، حيث قال : وبالجمله فالنذر انما تعلق بفعل الحج مباشرة وايجاب قضائه من الثالث والاصل يتوقف على الدليل . انتهى . هذا بحسب القواعد الاولى و اما بملاحظة اتفاق الاصحاب ومادل على اخراجه من الاصل او غيره يتم الامر لانحلاله الى دالتين : احديهما الدلالة على اصل وجوب القضاء واخرهما فيما يخرج منه ، فلا كلام في اصل وجوب قضاء المنذور اذا مات الناذر مع تمكنه من الاداء في الجملة عند القوم ولكن للكلام فيه مجال يتضح في الجهة الثانية .

الجهة الثانية : في اخراجه من الاصل او الثالث . لاشكال في تقدم الدين على الارث وخروجه من الاصل لا الثالث ، ولا ريب ايضاً في ان المراد منه هو دين المخلوق لانصراف مثل قوله تعالى «من بعد وصية يوصى بها او دين» الى ذلك ، فلا يندرج دين

الخالق فيه. ولا اشكال ايضاً فى اطلاق الدين على مثل الصلوة ونحوها من العبارات وكذا الحج ولكنه لا يكفى فى ترتيب آثار دين المخلوق عليه الا ان يفهم منه التنزيل فى جميع الآثار او بعضها الخاص حتى يؤثر فى المقام من اخراج القضاء فى الاصل ان كان محكوماً بحكم الدين ، ومن الثلث ان لم يكن بحكمه ، فمجرد اطلاق الدين لا يفيد كما ان تنزيل بعض الواجبات منزلة الدين او اطلاقه عليه لا يوجب التعدى الى واجب آخر. فان ورد فى الحج مثلاً ما يدل على انه دين او بمنزلة لا يستلزم جرى ذلك الى الصلوة والصوم وغيرهما من الواجبات الصالحة للقضاء والايان ثانياً .

وجنح صاحب الجواهر فى كتاب الوصية عند شرح قول المحقق : « ولو اوصى بواجب مالى و غيره » الى الحاق الواجب البدنى بالواجب المالى فى الاخراج من الاصل مؤيداً باطلاق الدين على الصلوة فى غير واحد من الاخبار ومنصفاً الى ماورد فى الحج « ان دين الله احق ان يقضى » وقال فالمتجه - ان لم ينقد اجماع على خلافه - الحاق الواجب البدنى بالمالى فى الاخراج من صلب المال اذ لم يكن لهولى يخاطب بما يفوت المولى عليه من صوم او صلوة والاخطب هو به مالم يوص الميت باخراجه من ثلثه ، انتهى .

ولقد صرح السيد الطباطبائى (ره) فى العروة بان جميع الواجبات الالهية ديون الله تعالى سواء كانت مالا او عملاً مالياً او عملاً غير مالى ... الى ان قال : فالكل دين الله ودين الله احق ان يقضى ، كما فى بعض الاخبار ، ولازم هذا كون الجميع من الاصل الى ان قال : فتحصل ان مقتضى القاعدة فى الحج النذرى اذا تمكن وترك حتى مات وجوب قضائه من الاصل لانه دين الهى . الا ان يقال بانصراف الدين عن مثل هذه الواجبات وهو محل منع بل دين الله احق ان يقضى . انتهى .

واعلم انه لا تلازم بين مشروعية القضاء واجزائه فى الجملة وبين وجوبه ، لعدم دلالة الاول على ازيد من سقوط قيد المباشرة واما الايجاب فلا . كما انه لا تلازم بين مشروعيتها من الحى وبينها من الميت (فح) كما يحتاج اثبات الوجوب هناك الى

دليل آخر هكذا جواز القضاء عن الميت والتعدي اليه ايضاً يفتقر الى دليل آخر.

ثم انه قد ورد في بعض الروايات من غير طريقنا «ان دين الله احق» كما في مارواه المفيد في المقنعة عن فضل بن عباس ان رجلاً أتى النبي (ص) - وهكذا ما في المستدرک عن دعائم الاسلام من ان رجلاً او امرئاً أتى النبي (ص) - فسئلته عن ان اباهما قد ادر كته فريضة الحج وهو لا يستطيع الركوب فاجاب (ص) في هاتين الروايتين بالحج عنه، لقوله (ص) لها: فحجى عنه ، ثم قال اذا كان على ابيك دين فقضيت عنه اجزائه ذلك ودين الله احق (١) .

ولادلالة لمثل هذا التعبير مما نقل - اولم ننقله لعدم الاعتداد بالسند - على ازيد من مشروعية النيابة وصحتها في الجملة ، واما الوجوب فلا . واما الامر لها بالحج عنه فليس للوجوب ضرورة ، بل غاية ما يستفاد منه هو الجواز مع كون المنوب عنه حياً ، فالتعدي الى الميت يحتاج الى الغاء الخصوصية . ثم لادلالة لمثل قوله «ان دين الله احق» على لزوم القضاء اذ لم يثبت كون القضاء عن اصل دين المسئول عنه حقاً حتى يكون دين الله احق لعدم وجوب اداء دينه على غيره ، بل المستفاد من قبل ذلك انما هو الاجزاء لا القضاء ، اى اذا كان القضاء لدين المخلوق مجزئاً فدين الله احق من ان يجزى ، لا انه احق من ان يقضى فهو للدلالة على الوجوب للقضاء برىء واجنبى بمراتب قطعاً .

فتحصل ان لادلالة لرواية الخثعمية ولا غيرها المقارب لها في المضمون على وجوب القضاء بالنسبة الى الحج فضلاً عن غيره فلا وجه لما افتى به في العروة من ان جميع الواجبات ديون الهية ودين الله احق من ان يقضى فيلزم اخراج جميعها من الاصل . نعم قد ورد في خصوص حجة الاسلام ما يدل على خروجها من الاصل فلا يقاس به شيء آخر الا بان يقال ان النذر على وزان الحج اذ قول الناذر الله على ان الحج مثلاً بمثابة قوله تعالى : «ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً» فالحج

الله ومملوك له تعالى فهو دين لابد ان تخرج من الاصل ولكن للنظر فيه مجال اذ ليس الحج متقوماً بالمال حتى يكون ديناً خارجاً من الاصل كما نشير اليه ، والحق ان اخراج حجة الاسلام من الاصل تعبد خاص دل عليه الدليل المخصوص .

والذى يختلج بالبال لزوم التزام السيد(ره) بتوقف اداء الحج او غيره من الواجبات عن الميت بنية اداء الدين ولايكفيه مجرد القصد بكونه عنه اذ التبرع ايضاً كك من دون الفرق عليه بين اختلاف حقيقتى حجة الاسلام وغيرها اذ اداء الدين بنفسه مما يتقوم بالقصد لكونه من العناوين القصدية . الا ان يقال بعدم لزوم ترتيب جميع آثار الدين حتى فى كيفية الاداء فتبصر .

وحيث انجر الكلام الى هنا فاللزام تشقيق الصور المحتملة اولاً ، ثم بيان ما هو دين ومحكوم بحكمه من الخروج عن الاصل ثانياً فنقول :

اعلم ان الواجب المصروف فيه المال قديكون بنحو ليس الغالب منه محتاجاً اليه لتحقيقه بدونه فى اكثر الموارد وقديكون بالعكس بان يكون الاحتياج الى صرفه غالباً كما فى الحج بل الاحتجاج ايضاً وقديكون بالتساوى .

كما انه قد لا يكون الواجب الامجرد صرف المال ومتقوماً به كالخمس والزكاة ونحوهما .

والتحقيق أن الواجب المالى هو خصوص القسم الاخير منها لانه المتمحض فى المالية فقط والمتقوم بها لا غير لجواز الحج بلا صرف مال فيه كمن بمكة او ما يقرب منها . واما المؤنة فى ايام الحج فليست له بما هو حج بل لولم يكن الحج ايضاً للزم صرف تلك المؤنة فى الليل والنهار . بل الاحتجاج ايضاً كك لانه وان توقف على المال غالباً الا انه يجوز التماس الغير وتبرعه فيسقط الواجب بلا صرف المال . ولا يتوهم جريانه فى الخمس مثلاً اذ لا يتصور سقوطه بغير صرف المال وان كان من المتبرع ، بخلاف الاحتجاج لجواز عدم احتياج المتبرع الى المال لخصوص الحج . نعم لوندرا احتجاج الغير من خصوص ماله بان يجعل صرف المال فى الاحتجاج

تلوا للزذر لكان واجباً مالياً كنذر الصدقة بمال مخصوص . فتحصل ان الواجب المالى ما كان متقوماً به لاما يستلزمه ولو غالباً لعدم اخذه فى طبيعته والا لما امكن تحققه بدون المال .

فمن هنا ينقدح ما فى الجواهر ردأعلى المدارك بان الخطاب بالحج من الخطابات الدينية على معنى ثبوته فى الذمة نحو ثبوت الدين فيها، لانه مثل خطاب السيد لعبده يراد منه شغل الذمة بايجاده فى الخارج وان لم يثبت فى الذمة ثبوت دين . ومن هنا وجب فى حج الاسلام اخراج قيمة العمل من اصل التركة وبهذا المعنى كان واجباً مالياً لامن حيث احتياجه الى المقدمات المالية التى تخرج من اصل التركة مالم يوص بها . انتهى . اذ لا يكون الحج الاتلك المناسك الخاصة كما فى المدارك فعليه لوجه لكون خطابه دينياً فليست حجة الاسلام واجبة مالية فضلاً عن غيرها كالمندور الواجب بالعرض فح لا معنى لايخراجه من الاصل وان قام الاجماع على اخراج الواجب المالى من الاصل لعدم كونه صغرى له حتى يحكم بحكم الكبرى فيدور الامر بين عدم خروجه من الاصل وبين كونه تعبدأ خاصاً ، ان تم الدليل عليه .

فحان ان ننقل ما تمسك به فى المقام ونبحث عنه وهاتلك الروايات :

الاولى : رواية مسمع بن عبد الملك (نقلها فى نذر الواسائل) قال قلت لابي عبد الله (ع) : كانت لى جارية حبلى فنذرت لله عز وجل ان ولدت غلاماً ان احجه او احج عنه فقال ان رجلاً نذر لله عز وجل فى ابن له ان هو ادرك ان يحجه او يحج عنه فمات الاب وادرك الغلام بعد فاتى رسول الله (ص) ذلك الغلام فسأله عن ذلك فامر رسول الله (ص) ان يحج عنه مما ترك ابوه (١) .

يحتمل قوياً ان يكون قوله «او احج عنه» هو بصيغة التكلم من الثلاثى المجرد لا المزيد للزوم حذف المفعول وتقديره ح وعدم التقدير اولى فيدور الامر بين احجاج الاب الولد او حجه بنفسه عن الابن من باب التخيير بينهما وليس ذلك ترديداً كما يمكن

ان يتوهم .

والمراد من احجاج الولد هو بعد ادراكه لامجرد اعزاه وتجهيزه بالاحرام ونحوه و ليس فى الصدر ما يدل على عدم حصول الشرط المعلق عليه فى زمن حيوه الناذر بخلاف الذيل لدلالته على عدم حصول الشرط وهو ادراك الغلام قبل الموت بل حصل بعده وذلك الاحتمال ايضاً آت فى قوله اويحج عنه فالتخير بين احجاج الولد وبين حججه بنفسه عنه لا احتجاج غيره عنه .

ومعنى قوله فامر الرسول (ص) ان يحج عنه مما ترك ابوه هو ان يحج الولد لنفسه قاصداً بانه بمنزلة فعل الاب للولد وهو الاحجاج فالنباة انما هو فى اصل الاحجاج لانفس الحج فيحج الولد عن نفسه قاصداً بانه بمثابة اعزام الاب اياه .

ولا يدل قوله (ع) مما ترك ابوه، على خصوص الاصل بنحو لا يشمل الثلث لصديق «ما ترك» عليه ايضاً فلو حج الولد من الثلث لكفى ايضاً فليست دلالته على الخروج من الاصل ازيد من الاطلاق فح اذا دل دليل على الخروج من الثلث يقيد به بلامتناع على ما هو مقتضى الجمع الدلالى .

وليس الواجب بالنذر هنا على اى تقدير واجباً مالياً لما حقق سابقاً من دون فرق بين كون قوله «احج عنه» من باب الافعال او لم يكن اذا الاحجاج ايضاً ليس واجباً متقوماً بالمال كما مر . ولا يخفى ان امره (ص) بذلك مع عدم حصول شرط النذر فلعله لكفاية وجوده مطلقاً ولو بنحو الشرط المتأخر .

فتحصل انه لا يمكن الاستدلال به على الاخراج من خصوص الاصل او خصوص الثلث لاطلاقها الشامل لها معاً فمن ايها اخرج كفى .

الثانية : صحيحة ضريس الكناسى انه سأل ابا جعفر عليه السلام عن رجل عليه حجة الاسلام نذر نذر فى شكر ليحج رجلاً الى مكة فمات الذى نذر قبل ان يحج حجة الاسلام من قبل ان يفى بنذره الذى نذر ، قال عليه السلام : ان ترك ما لا يحج عنه حجة الاسلام من جميع المال واخرج من ثلثه ما يحج به رجلاً لنذره وقد وفى بالنذر وان لم يكن ترك

مالا الا بقدر ما يحج به حجة الاسلام حج عنه بما ترك ويحج عنه وليه حجة النذر ،
انما هو مثل دين عليه (١)

والظاهر رجوع التعليل وهو قوله «انما هو مثل دين عليه» الى خصوص صرف
المال المتروك في حجة الاسلام لتناسبه كونه ديناً اذا لما كان حجة الاسلام مثل الدين
يقدم على غيره و هو الحج المنذور بالاخراج من الاصل المتروك ثم الظاهر لزوم
حمل قوله «يحج عنه وليه» على التدب لعدم القول بوجوب ذلك على الولي و
لا ينافي ذلك بقاء ماعداه من الفقرات على ظاهرها من الوجوب .

والمنذور في هذه الصحيحة وان كان هو الاحجاج ولكن ليس واجباً مالياً فما
في المدارك وتبعه غيره من تمحضه في المالية لا وجه له .

وتقريب الاستدلال بها على ان قضاء الحج المنذور من الثلث لامن الاصل
بان قضاء الاحجاج المنذور مع كونه مالياً لما كان من الثلث الحج المنذور من الثلث
بنحو اولي فعدم خروجه الى الاحجاج من الاصل يوجب سريّة الحكم الى الحج المنذور
من باب الغاء الخصوصية وان لم نقل به فلا وجه لخروجه من الاصل ولا من الثلث
اذ لا دليل على لزوم قضائه الى الحج المنذور ح .

الثالثة صحيحة ابن ابي يعفور انه سأل الصادق عليه السلام رجل نذر لله ان
عافى الله ابنه من وجعه ليحججه الى بيت الله الحرام فعافى الله الابن ومات الاب
فقال الحجة على الاب يؤديها عنه بعض ولده قلت هي واجبة على ابنه الذي نذر
فيه فقال هي واجبة على الاب من ثلثه او يتطوع ابنه فيحج عن ابيه (٢)

والمراد من قوله فيحج عنه ابيه هو ان الذي يأتيه الولد المعهود وان كان
لنفسه الا انه يقصد النيابة من حيث الاحجاج الذي نذره الاب فالنيابة بالنسبة الى
الاحجاج لا الى نفس الحج .

والمستفاد منها هو خروجه من الثلث فيقيد ما دل على خروجه مما ترك ابوه
بلا تقييد بالثلث فلا تعارض (ح) بين هذه الصحيحة و رواية مسمع الدالة على انه
مما ترك ابوه ، اذ لا تعارض بين المطلق الناطق بان ذلك مما ترك ابوه ، والمقيد الدال
على انه من الثلث . ولاريب فى اختصاصها بالاحجاج و هو وان لم يكن متمحضاً
فى المالية كما مر ويشهد له جواز تطوع ابنه بل وان لم يلزم فيه صرف المال الا انه
بالمالية اقرب من نذر الحج لنفسه فاذا حكم فيه بالخروج من الثلث ففى المقام
بطريق اولى لالغاء الخصوصية ودعوى الاولوية .

ومن هنا يظهر ان لاتلازم بين قيام الاجماع على اخراج الواجب المالى من
الاصل وبين اخراج الاحجاج منه لعدم كونه واجباً مالياً .

فح لا يصح الحكم بعدم عمل الاصحاب بهاتين الصحيحتين فى مورد هما
فضلا عن التعدى وهونذر الحج لنفسه لكونه الاجنبى عن معقد الاجماع فينقدح
ما فى العروة من ان الاصحاب لم يعملوا بهما ، وكذا ما فى بعض الفروع الاتية
فى الجواهر حيث قال لم يعلم عمل الاصحاب بهما ، فلاوجه لشيء من ذلك لصدور
الصحيحين وفقاً للقاعدة من حيث عدم اخراج الحج المنذور من الاصل فلا تعبد
من هذه الجهة .

ثم انه ان امكن التعدى الى ما لانص فيه وهو الحج لنفسه فهو والا فلا يخرج
الحج المنذور من الاصل وهو واضح ولا من الثلث الامع الوصية به و مقتضاه عدم
وجوب اصل القضاء اذا اخراج من الثلث مع الوصية كما يكون بالنذر كك يكون لا
بالنذر ايضاً فلا خصوصية للحج المنذور اى لا قضاء له اصلاً وهذا هو المعهود الموعود
فى ذيل الجهة الاولى الباحثة عن اصل القضاء اللهم الا ان يثبت بالدليل الخاص كالاجماع
اصل وجوب القضاء .

فروع - بناء على لزوم قضاء الحج المنذور واخراجه من الاصل لا اشكال فيما
يسع المال لحجة الاسلام وللمنذور جميعاً ، نظير ما اذا تعلق دين الشخصين بما تركه

الميت مع اتساعه لاداء دين كل منهما واما اذا لم يسع كليهما معاً فيحتمل التقسيم بالحصص فيما يتصور التبعض في العمل كان يكون الواجب هو الحج من البلد مثلاً، ومع عدم اتساع المال يؤخذ بمناسكه فيعمل به من الميقات والافلاوجه للحصصة هنا لانه واجب واحد مرتبط بالاجزاء والشرائط يفوت بفوات بعضها، فلو لم يسع المال الا لاحدهما ولم يتصور فيه التقسيم بالحصص فهل تقدم حجة الاسلام على الوفاء بالنذر او يعكس الامر او يقرع بينهما وان لم يكن في البين واقع معين عند الله وغير معين عندنا لما ثبت من حكم بعض الاصحاب بالقرعة في مثل الشروع بالمضاجعة في الليلة الاولى لمن تزوج اربع زوجات دفعة وكذا ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله من اعمال القرعة لاستصحاب بعض زوجاته في السفر؟ وتمام البحث فيه مو كول الى محله حتى يتضح عدم جواز التمسك بدليلها الا في موارد الجبر بعمل الاصحاب او عدم جوازه في خصوص ما قام الاجماع على خلافه والا فالعموم حجة كما هو المختار (١). وبالجمله فالمتقدم لابدان يكون لجهة كما نشير اليها .

و تحقيقه في امرين احدهما ما يقتضيه القواعد الاولى و ثانيهما ما يدل عليه النصوص الخاصة .

اما الامر الاول ، فقد يحتمل تقدم حجة الاسلام على الوفاء بالنذر لانها فورية دونه .

وفيه ان الوفاء بالنذر في المقام وان لم يكن فورياً بحسب الذات الا انه لليأس عن التمكن بعد ذلك لعدم امكان تحصيل ما يفى بالنذر من المال بالنسبة الى الميت فلا يحصل له مال بعده فلا يرجى ذلك فح يكون الوفاء فورياً فلا تلازم بين فورية حجة الاسلام وتقدمها على الوفاء بالنذر هنا .

(١) للتأمل فيما اشار اليه الاستاد قده مجال اذ لاعموم لادلة القرعة اصلاحى يأتى فيه ماهو المشهور ومن ههنا باعراض الاصحاب بل هي لخصوص باب تزاحم الحقوق فراجع .

وقد يحتمل ايضاً ان حجة الاسلام لاهميتها تتقدم على الوفاء بالنذر، لورود ما يستفاد منه الوعيد الشديد والتهديد الاكيد على تاركها، بخلاف الوفاء به حيث لم يرد فى تركه شىء مما ورد فى تركها. وفيه ايضاً ان مجرد عدم ورود ما يكشف عن اهتمام الشارع به شديداً كالحج لا يدل على العدم واقعاً، لا مكان صدوره منه وعدم نيلنا به. والمقصود ان نفس عدم وجدان ذلك لا يدل على العدم، كما لا يدل مجرد عدم وجدان الدليل على وجوب شىء على عدم وجوبه والا لما احتيج الى اجراء البرائة فعدم الدلالة هناك على عدم اصل الوجوب على وزان عدم دلالة هنا على عدم حد خاص للوجوب وهو الاهمية فح يحتمل تساوى الوفاء بالنذر لحجة الاسلام التى ورد فيها غير واحد مما يكشف عن اهميتها .

ولا يتوهم ان اهميتها مقطوعة اذ المفروض دلالة ماورد فيها على اهميتها فى نفسها واهتمام الشارع بها شديداً وذلك لا يدل على اهميتها من غيرها كالوفاء بالنذر بل يحتمل تقدم النذر عليها كما يتوهم تقدمها عليه اذ لاتنافى بين اهمية الوفاء بالنذر فى حجة الاسلام وبين اهميتها فى نفسها عند الشارع المنكشفة تلك الاهمية فى النصوص.

والبحت عن القرعة للتعين هو ما تقدم. فعليه اذا احرز تقدم احدهما على الاخر يعمل به والا فالنخير بينهما سواء احرز التساوى ام لا .
كل ذلك بالنسبة الى القاعدة الاولى .

واما الامر الثانى اى ما يدل عليه النصوص الخاصة فيمكن استفادة تقديم حجة الاسلام على الوفاء بالنذر وذلك لصحيحة ضريس الكناسى لمكان قوله عليه السلام فيها: وان لم يكن ترك مالا الا بقدر ما يحج به حجة الاسلام حج عنه بما ترك ويحج عنه وليه حجة النذر، انما هو مثل دين عليه (١) ولا ينافيه اشتمال الذيل على ما لا نقول به لحجية ما عدا هذه الفقرة بعد التعدى من نذر الاحجاج الى نذر الحج. (٢)

(١) الوسائل - ابواب وجوب الحج - الباب ٢٩ - الحديث ١ -

(٢) وفيه ان المستفاد من صريح الحديث هو اخراج النذر من الثلث وعند استفراق حجة الاسلام

لتركه فلا ثلث اصلا والغرض ان لا تعارض بينها اصلا حتى يبحث عن التقدم لاجراج حجة الاسلام من الاصل والنذر من الثلث فتبصر .

هذا مجمل القول في هذا الفرع فلنرجع الى ما كنا فيه وهو ما اذا نذر الحج مطلقا فان مات قبل الوفاء بعد التمكن فقدم حكمه واما اذا لم يتمكن منه فصريح المصنف انه هو عدم وجوب القضاء .

وفيه اولا انه لا استبعاد فضلا عن الامتناع في وجوب القضاء على من نذر الحج وان لم يتمكن بعد ذلك منه الوفاء كما ورد في النص وجوب قضاء الصوم المنذور سنة مثلا بالنسبة الى ما يحرم الصيام فيه وهو العيد فلا تحاشي عنه اصلا وان كان ذلك خلاف القاعدة كما ان اصل القضاء مع التمكن ايضا كك .

وثانياً انه يمكن استفادة نظير هذا التبعيد من بعض ما تقدم من روايات الباب . وهي رواية مسمع بن عبد الملك اذ فيها قال عليه السلام : ان رجلا نذر لله عز وجل في ابن له ان هو ادرك ان يحججه او يحج عنه فمات الاب وادرك الغلام فأثنى رسول الله (ص) ذلك الغلام فسأله (ع) عن ذلك فامر رسول الله (ص) ان يحج عنه مما ترك ابوه (١) اذ المتيقن فيها هو عدم حصول المعلق عليه في زمن حياته ومعه لا قدرة له على الحج بما هو كك سواء كان ذلك على نهج الواجب المشروط او كان على وجه التعليق اذ الواجب المعلق ما يكون الوجوب فقط فعليا دون الواجب لكون وفائه هو بعد حصول شرطه فلا تمكن له بالنسبة الى حصوله ومع عدم حصول الواجب من حيث الوقت فلا تمكن له اصلا فاذا حكم عليه السلام بخروجه من الثلث يعلم عدم دخالة التمكن لاستقرار الفرض عليه وهو القضاء ولكن لا يكون عدم التمكن لاجل عدم المال او عدم استطاعة بدنية بل لما اشير اليه وهو عدم امكان اتيان الواجب قبل زمانه .

فما قاله السيد ره في العروة محل تأمل حيث قال : اذا نذر الحج معلقا على امر كشفاء مريضه او مجيء مسافر فمات قبل المعلق عليه هل يجب القضاء عنه ام لا ؟ المسئلة مبنية على ان التعليق من باب الاشتراط او من باب الوجوب المعلق فعلى

الاول لا يجب لعدم الوجوب عليه بعد فرض موته قبل حصول الشرط وان كان متمكناً من حيث المال وسائر الشرائط وعلى الثاني يمكن ان يقال بالوجوب لكشف حصول الشرط عن كونه واجباً عليه في الاول الا ان يكون نذره منصرفاً الى بقاء حيوته حين حصول الشرط . انتهى .

وفيه ان حديث الاشتراط والتعليق اجنبى عن المقام المفروض فيه ان عدم الوفاء بالنذر لاجل عدم التمكن ولا ريب في ان الواجب بناء على التعليق ايضاً ليس وعائه قبل الموت فرضاً لعدم حصول المعلق عليه قبله بل انما حصل بعده فلم يستقر الواجب وان استقر وجوبه ومعنى الواجب المعلق هو اتحاد زمانى الواجب ومعلق عليه فح يقال بان سنة حصول الشرط وهو شفاء المريض او مجيء المسافر هو عام الحج الواجب بما هو واجب وان تقدمه ظرف الوجوب .

ثم ان الظاهر من هذا الفرع الذى صورته ره هو الاشتراط لا التعليق كما لا يخفى على المراجع بالعرف (١) .

هذا بالنسبة الى نذر الحج مطلقاً واما اذا عين له وقتاً فلعل حكمه اتضح مما سلف فلا افتقار الى عقد بحث آخر .

فلنستغل بالبحث عن الفرع الاخر الذى عنوانه المصنف ره في الذيل وهو نذر المعصوب - اى الذى لا يستمسك على الراحلة للضعف - للحج وفساده حجه السابق في وجوب الاستنابة وعدمه فالكلام في مقامين احدهما بالنسبة الى الحج الذى يأتى لافساد ما تقدمه من الحج وثانيهما بالنسبة الى الحج المنذور .

(١) اعلم ان المستفاد من الجواهر في النذر هو ان القضاء واخراجه من المال خلاف القاعدة

في فرض الموت قبل حصول الشرط كما هو المستفاد من رواية مسمع بن عبد الملك فعليه لا يتعدى عن موردها .

اقول: نعم يجوز التعدى الى صورة التمكن قطعاً اذا القضاء عند عدم التمكن مستلزم له عند

وجوده واما حديث الاشتراط او التعليق فلا يكفى في المقام لانه غير متمكن على الفرض فالقضاء

خلاف القاعدة فيقتصر على مورد النص .

المقام الاولى فى استنباط المعضوب الذى افسد حجه

لاشكال فى ان المعتبر من الاستطاعة فى الحج الذى يأتیه المكلف لافساده حجة الاسلام الواجبة عليه فى العام القبل مثلهى الاستطاعة العقلية لا الشرعية المعتبرة فى حجة الاسلام الواجبة بالاصل على التحقيق ومعه لاحتياج الى حصول خصوص القدرة الشرعية فمن يقدر ان يحج متمسكاً كان عليه ان يرتكبه لحصول الشرط وهى القدرة العقلية الا اذا انجر الى الحرج المنفى . ورح ان قلنا بان الحج الكذائى هى حجة الاسلام بعينها ولكن على هذا النهج فيمكن الحكم بوجوب الاستنباط على المعضوب اذا فرق بين من لم يحج اصلاً ثم صار بعد استقرار الوجوب عليه معضوباً وبين الحج الافسادى المصطلح لعدم التفاوت فى نظر العرف بين من احرم و افسده بلا دخالة عنده للافساد وبين من لم يحج قط ثم صار معضوباً بعد استقرار وجوب الحج عليه ، فان امكن الغاء الخصوصية والتعدى من حجة الاسلام الى الحج الافسادى فهو الافلا دليل على قضائه اصلاً . واما ان قلنا بان الحج الثانى الذى يأتیه انما هو عقوبة من الشارع لافساده الحج السابق فلا ريب فى عدم جواز التعدى من حكم حجة الاسلام وهو لزوم الاستنباط عند طريان العضب الى الحج الثانى الذى يأتیه عقوبة من الشارع لافساده حجة الاسلام نظير جعله الكفارة لغير واحد من المعاصى اللهم الا ان يستظهر الاطلاق من بعض ادلة وجوب الاستنباط حتى لا تختص بحجة الاسلام فالحكم دائر مدار كون الحج الافسادى عقوبة من الشارع لافساده حجة الاسلام وكونه ليس لمجرد العقوبة بل ذلك محكوم بحكم حجة الاسلام واقعاً ، لانه هى ، اذ الافساد غير مستتب لشيء من وجوب الاتمام فى ذلك العام ولا فى الاستنباط لان اتمام الفاسد تعبد خاص يحتاج الى دليل مخصوص مفقود هنا . فان استظهر من دليل وجوبه ثانياً لافساده وانه عين ماوجب اولاً لا انه عقوبة امكن التعدى فى وجوب الاستنباط وجوازها عن حجة الاسلام اليه ، والا فلا مجال للتعدى الا ان يستفاد الاطلاق من ادلة الترخيص فى الاستنباط حياً .

المقام الثانى فى استنباط المعصوب الناذر للحج

ان الكلام هنا متمحض فيما اذا كان المنذور هو خصوص الحج بالمباشرة واما لو نذر خصوص الحج بالاستنباط او الاعم منه فلا اشكال فى وجوب الاستنباط تعييناً او تخييراً وان وجوبها للوفاء بالنذر لا للدليل آخر وبالجمله لا اشكال فى خروج غير ما صورناه عن البحث فلو نذر خصوص الحج بالمباشرة وهو معصوب فذلك يتصور على وجوه :

الاول ان يكون الناذر المعصوب عالماً بعدم تبدل حاله من العسر الى اليسر فلا يستطيع ابدأ ولا شك فى بطلان نذره لاشتراط انعقاده بمقدورية المنذور فلا بد وان يكون نذره برجاء البرء او رفع المانع حتى ينقضى نذره له مباشرة .
الثانى ان يكون راجياً حصول البرء من العصب ورفع المانع ولكن مات قبل التمكن .

والثالث ان يكون كك ولكن مات بعد التمكن .

اما الوجه الاول فلا كلام فيه لكونه باطلاً بنفسه كما اشير .
واما الثانى فالحق فيه انه باطل اذا المنذور هو الحج مباشرة ومع كشف الخلاف بالعلم بعدم الاستطاعة يحكم بالبطلان لان مقدورية المنذور لا بد و ان يكون كراجعيته لازماً متحققاً فى الخارج معه (فح) لا وجه للاستنباط اصلاً .
نعم ان ذلك يتصور على وجهين : احدهما ان يكون الانحلال والبطلان لعدم مقتضى الصحة نظير الطيران فى الهواء اذا تعلق النذر به .
وثانيهما ان يكون لاجل المانع والا فالحكم باق من حيث الاقتضاء ولكن

لا يكون مؤثراً صحيحاً. فعلى الاول يمكن الحكم بوجوب الاستئابة حيث ان وجوب الاستئابة في حجة الاسلام انما هو لعدم دخالة عنوان المباشرة ومع سقوطه فلا مانع في وجوب الاستئابة اذ في حجة الاسلام يتصور ذلك على وجهين: الاول ان يكون الحكم متوجهاً نحو المكلف بالمباشرة فاذا تعذر ذلك لا يحكم بالاستئابة الا للدليل الخارجى. والثانى ان يكون الخطاب متوجهاً الى ان الحج لا بد ان يعمل به فى مال المستطيع سواء كان الحاج هو المستطيع بنفسه او من ينوب عنه. و لكن الثانى مشكل لعدم تعلق الحكم بنفس المال اى تعلق كان فى زمن الحيوة. نعم يمكن ان يكون المال واسطة فى ثبوت الحكم فى الذمة ولكن على وجه الثانى بمعنى ان فى ذمة المكلف نفس الحج فعليه تفريغها اما بالمباشرة ان امكنت او بالاستئابة ان امتنعت (فح) لايحتاج وجوب الاستئابة الى الدليل المستأنف لكفاية الدليل الاول حيث يدل على ان التعلق على ماذا وبماذا فان كان النذر فى مثل المقام باطلا لعدم وجود المقتضى للانعقاد اصلاً فلا وجه للاستئابة وتحتملها وان كان لوجود المانع فى الانعقاد مع وجود المقتضى فلها وجه ولكن يحتاج الى الدليل الاخر اذ لما كان المنذور هو خصوص الحج بالمباشرة كان الوجه هو السقوط عند تعذرها و لا يلتفت الى احتمال تعدد المطلوب والانحلال الى المراتب حتى اذا لم يقدر على المرتبة العالية يأتى بالدانية .

نعم لو كان المنذور هو الحج مطلقاً بالمباشرة او غيرها، لوجبت بسلا كلام كما انه لو كان هو خصوص الاستئابة لوجبت ايضاً قطعاً و لكن قد تقدم خروج ذلك كله عن حريم البحث هذا تمام الكلام فيما اذا كان العضب فى حال النذر واما اذا طرأ العضب وعدم التمكن مع انه لم يكن كك حال النذر فالبحث فيه من حيث انحلال النذر و بطلانه هو ما تقدم، اذ المناط هو الواقع لا العلم فضلاً عن مجرد احتمال التمكن ورفع المانع، فبطر والعضب يكشف عن بطلان النذر و حيث انه باطل لا وجه للبحث عن جواز الاستئابة وعدمه .

واما الوجه الثالث وهو ان يكون النذر فى حال العضب ولكن طرأ التمكن

و اليسر فلاربب فى انعقاد النذر و به يتحتم الوفاء (فح) اذا حج فهو والا كان ديناً عليه، بناء على ممشى السيد الطباطبائى (ره) ومن يحدو حذوه، ولا بد من ان يخرج بعد موته من الاصل. والتحقيق فيه ان الحنث للنذر مستلزم للكفارة بلا كلام واما القضاء فقد ورد فى الصوم ما يدل عليه والغرض انه محتاج الى الدليل المستأنف والبحث فعلا متمحض فى الاستنابة وعدمها فنقول: لا تلازم بين تعلق الحكم الوجوبى بشىء فى الذمة و بين مشروعية الاستنابة حال الحيوية فضلا عن وجوبها كما ان الصوم والصلوة لمن تركهما كك حيث انه لا تشرع الاستنابة طول الحيوية مع اشتغال الذمة بها، واما بعد الموت فيخرج من الاصل على ذلك المبنى المشار اليه او الثالث او يجب على الولي. والغرض عدم مشروعية الاستنابة حال الحيوية فيما ذكر فلذلك طالب فى المدارك من قال بها بالدليل وغاية ما يستفاد من دليل الاستنابة هو مشروعيتها لمن ادر كته فريضة الحج سواء كان ذلك بالعنوان الاولى كما فى حجة الاسلام او الثانوى كما فى المقام. فان امكن استفادة الاطلاق من ادلتها سيما ما رواه على بن ابي حمزة، اوضح الغاء الخصوصية بين حجة الاسلام وما وجب بالنذر فهو والا فلا وجه لها اصلا. ثم على تقدير عدم جوازها الا بعد الموت فلاخراج انما هو من الاصل او الثالث على ما تقدم .

ولا يخفى عليك ان الافتقار الى الدليل فيمثل المقام مما يكون مخالفاً للقاعدة نحو القضاء والاستنابة واما ما يكون فيه موافقاً لها كما قد تقرر عند تحرير محل البحث فلا احتياج اليه لكفاية تلك القاعدة

* * *

قال (ره) الثانية اذا نذر الحج فان نوى حجة الاسلام تداخلا وان نوى غيرها لم يتداخلا وان اطلق، قيل: ان حج و نوى النذر اجزاء عن حجة الاسلام وان نوى حجة الاسلام لم يجزع عن النذر، وقيل: لا تجزعا احديهما عن الاخرى و هو الاشبه.

اقول: ان في المقام ثلث مسائل :

الاولى اذ انذر خصوص حجة الاسلام

الثانية اذا نذر خصوص غير حجة الاسلام

و الثالثة اذا نذر الحج بلاتعيين كونه حجة الاسلام او غيرها

اما المسئلة الاولى فالتحقيق هو انعقاده لاجل تشديد الامر على نفسه مضافاً الى ان له تأثيراً آخر وهو لزوم الكفارة وتعدد العقاب عند الحنث وعدم الاتيان بالواجب، خلافاً لما عن السيد المرتضى و ابي الصلاح في انكار انعقاد النذر على واجب . فعليه قديكون المنذور هو حجة الاسلام مطلقاً بلاتعيين كونه في عام الاستطاعة ام لا وقديكون المنذور هو حجة الاسلام في غير عامها كالسنة الثانية او الثالثة ولا اشكال في لزوم التعدد وعدم التداخل على الثاني اذا المنذور حيث كان مقيداً بغير عام الاستطاعة فلا وجه للتداخل البتة واما على الاول فالظاهر هو التداخل اذ لما كان المنذور صالحاً للانطباق على حجة الاسلام وليس المقصود الايجاد صرف الوجود منه الناقض للعدم يحكم بانها مصداق له ايضاً فلا تعدد ح . كما لو كان المنذور هو خصوص حجة الاسلام في عام الاستطاعة . ولا يجب تحصيل الاستطاعة اذا كان المنذور معلقاً على حصولها واما اذا وقعت هي في تلوا النذر بان يكون المنذور هو الحج عن استطاعة فيجب تحصيلها . والمراد من الاستطاعة هنا هي القدرة العقلية لا الشرعية المعبرة في حجة الاسلام و من هنا انقذ ان التداخل انما هو في بعض ماصورناه ويتضح احكام هذه الفروض في طي المطالب الاتية انشاء الله تعالى .

و اما المسئلة الثانية فان كان المنذور هو غير حجة الاسلام في غير عام الاستطاعة فلا اشكال في عدم التداخل ولزوم اتيانه بعد اتيان حجة الاسلام واما اذا كان المنذور هو غير حجة الاسلام مقيداً لسنة الاستطاعة ففيه كلام نشير اليه . ولكنه قديقال بانه ان لم يكن مستطيعاً حين النذر او علق نذره على زوال الاستطاعة ان كانت موجودة فينقذ والا فلا ولا يتوهم امتناع نحو ذلك اذ بمجرد حصول الاستطاعة المعلق عليها النذر تجب

حجة الاسلام ايضاً وان زالت الاستطاعة الموجودة حين النذر اذ المراد من الاستطاعة التى انيط بها النذر ووجوب الوفاء بهى الاستطاعة العقلية لا الشرعية فعليه يمكن تحقق ما علق عليه النذر فى الاستطاعة بلا وجوب لحجة الاسلام .

و الحق الصراح فيه هو بطلان النذر من جهتين :

الاولى من حيث عدم معقوليته فى مثل المقام . الثانية مرجوحية المنذور وفقدانه شرط انعقاد النذر .

اما الجهة الاولى فقد يقال بان المنذور مغاير لحجة الاسلام تغايراً بالنوع حيث ان كلا منهما عنوان قصدى غير متحقق الا بقصد عنوانه الخاص نحو صلوتى الظهر والعصر (فتح) يمكن تصوير نذر ما هو غير حجة الاسلام فيمكن امثال احدهما فقط دون الاخر . ولكن الظاهر ان الامر ليس كك اذ ليس الوفاء بالنذر عنواناً قصدياً بل توصلى محض وليس الحج الواجب بالاصالة ايضاً كك بل المطلوب فيه هو صرف الوجود الناقص للعدم فمجرد تحقق تلك المناسك الخاصة عن المستطيع شرعاً بقصد القرية مصداق للمأمور به فيما لم يقصد بها النيابة عن الغير سواء قصد بها عنوان حجة الاسلام ام لم يقصد . بل لو قصد بها الوفاء بالنذر ايضاً حاله ذلك ، لتحقيق صرف الوجود . فعليه اذا كان المنذور مقيداً بغير سنة حجة الاسلام فينقذ نذره بلا ارتياب . واما اذا كان مقيداً بسنتها كما هو المبحوث عنه فلا ريب فى بطلانه وانحلاله ، حيث انه لا يقدر فى تلك السنة ان يأتى بما لا يكون مصداقاً لحجة الاسلام و ان كان يصدد امثال امر الوفاء بالنذر خاصة وبصدد عصيان الامر بحجة الاسلام اذ لا يتحقق امثال ذلك ولا عصيان هذا بمجرد بنائه وقصده اذ كان انطباق المأتى به للمأمور به قهرياً ، شاء اولم يشأ بل شاء خلافه ، وذلك نظير التسبيحة المتحققة بمجرد صرف الوجود فنذر غيرها لا بالعدد - بان يأتى بها و فاع بعد ان اتى بها للحكم الاولى المتعلق بها - باطل لانه ينقذ ويتد اخلا اذ التداخل مسبق بصحة النذر و انعقاده لكونه متفرعاً على الامتياز المحقق للثنية حتى يبحث عن التداخل و عدمه .

و بالجملة لا ينعقد نذر الحج الذى هو غير حجة الاسلام هنا سواء علقه على زوال الاستطاعة الحاصلة حين النذر او اطلق بعد ان حصلت الاستطاعة الشرعية عند خروج الرفقة. و نظير ذلك ما عن الشيخ فى انه لو نوى من عليه حجة الاسلام الحج التطوع ينقلب واجباً و ان عصى و ان كان للكلام فى عصيانه والتأمل فيه مجال .

واما الجهة الثانية فلا ريب فى التزام بينهما - اى حجة الاسلام والحج المنذور - عند الامتنال بملاحظة عدم جواز الاتيان بازيد من حج واحد فى الاجل المضروب له وارتباط كل منهما بالآخر فى الجملة فى بادى النظر فيدور الامر بين ترجيح حجة الاسلام على النذر وبالعكس ولذا اختلف الحكم حيث افتى غير واحد بتقديم النذر على حجة الاسلام و بعض آخر بالعكس .

و تقرير الاشكال من الطرفين الناشئ من ارتباط كل من حجة الاسلام و النذر بالآخر بان النذر متوقف على رجحان المنذور فى ظرفه وحيث ان العمل به فى الفرض مفوت لحجة الاسلام فيستلزم و يقارن محرماً و هو ترك حجة الاسلام فلا رجحان له اذ لا يكون ما يستدعى ترك الواجب راجحاً و كما انه لا ينعقد نذر ترك الواجب مستقيماً كك لا ينعقد نذر ما يستدعيه لاتحاد وزانهما من حيث المرجوحية و مع عدم انعقاده يستقر وجوب حجة الاسلام بلا معارض ولا مزاحم .

وبان وجوب حجة الاسلام متوقف على حصول الاستطاعة الشرعية كالاستطاعة العقلية و كما ان المنع العقلى موجب لعدم حصول الاستطاعة كك المنع الشرعى فيتوقف وجوبها على ان لا يكون الجح واجباً فى تلك السنة بوجوب آخر نحو النذر. فعليه لو نذر الحج المغاير لحجة الاسلام فى عامها يجب امتثاله وفاء للنذر و مع وجوب صرف القدرة عليه شرعاً لا يستطيع عليها اى على حجة الاسلام كك و ان استطاع عليها عقلاً ولكن لما كان المانع الشرعى كالمانع العقلى فيمثل المقام فلا استطاعة له عليها اصلاً و معه ينعقد النذر ويجب الوفاء به فقط .

هذه غاية التقريب من الطرفين الا انه عند التحقيق تقرب بحسب بادى الامر و جليل النظر و اما بحسب دقيقه فلا توقف لحجة الاسلام على عدم انعقاد النذر اصلا بل التوقف انما هو له على عدم وجوب حجة الاسلام . و بيانه بان المنذور لابد وان يكون راجحاً فى ظرفه وان لم يكن كك عند النذر بل مرجوحته فيه لا يضر بانعقاده فضلاً عن مجرد عدم الرجحان ، و حيث ان حجة الاسلام تكون واجبة فى الظرف الخاص و هو اول عام الاستطاعة فلا يجوز تركها رأساً او بالحج الاخر كالنذرى . فيكون النذر ح بلحاظ ظرف المنذور مزاحماً للواجب بالتفويت له فالنظر الى متن الواقع يوجب الجزم بمرجوحية المنذور من حيث تفويت واجب آخر و ان لم يكن مرجوحاً بحسب الذات بل راجحاً بحسبه لان الظاهر اتفاقهم فى لزوم رجحان متعلق النذر ولو بحسب المقارنات الخارجية المرتبطة به فانعقاده متوقف على عدم وجوب حجة السلام والمفروض حصول الاستطاعة و تحققها فهى واجبة بلحاظ الواقع وان لم يعلم به فلا ينعقد النذر المزاحم له .

ولا يتأتى بمثل هذا البيان فى العكس و ذلك لان المانع الشرعى و ان كان كالمانع العقلى الا ان اللازم هو التأمل فى وجهه و سره اذ لم ينزل وحى ولم يرد نص عليه بل جهته ان ايجاب امر مخصوص على المكلف مع ايجاب ما يمنعه عنه كان تكليفاً بما لا يطاق و كما ان التكليف مع المانع العقلى عنه تكليف بما لا يطاق كك مع المانع الشرعى و من المعلوم انه متوقف على حصول الواجب الفعلى المنجز حتى يحكم بانه مانع شرعى عن ايجاب حجة الاسلام ، و اما مع عدمه فلا وجه لتزلزل الخطاب المتوجه نحوها و حيث ان انعقاد النذر كان متوقفاً على وجوبها فلا يكون الوفاء بالنذر واجباً فعلياً منجزاً حتى يمنع عن ايجاب حجة الاسلام فلا توقف لها على عدم انعقاده ، بخلافه فانه متوقف على عدم وجوبها ، فح يتمحض التوقف فى ناحية النذر و اما وجوب حجة الاسلام فباقية على اطلاقه (١)

(١) ولا يخفى تأتى مثل هذا التقريب فى العكس ايضاً اذ لا يتكفل المحكم و هو الوجوب لموضوعه و هى الاستطاعة فلا بد من احرازها مع قطع النظر عن الوجوب الطارىء على الموضوع فح لا تقدم للاستطاعة على النذر فللناذر اذالتها به . الا ان يقال بعدم جواز مثل ذلك بعد تحقق الاستطاعة لولا النذر فيلزم حفظ الموضوع من هذا الحيث .

ثم انه لو جازت ازالة الاستطاعة بمثل هذا الواجب بالعرض لجاز النذر بنحو
يوجب الفرار عن حجة الاسلام دائماً مثل ان ينذر التشرف باحد المشاهد المشرفة
نحو حائر الحسين عليه السلام يوم عرفة سيما للمستوطنين في كربلا الذين يسهل
لهم ذلك فيسقط الحج في حقهم وهذا من اسهل الطرق المشروعة لاسقاطه .
اذ لو فرض ان يقرض ماله المحقق للاستطاعة المالية غيره ديناً مؤجلاً بحيث لم يكن
له في موسم الحج مال الا في ذمة الغير يمكن ان يفرض هناك الاستطاعة ايضاً لجواز
بيع ما في ذمة الغير بثمن نقداً وذلك بخلاف النذر لوجوب وفائه بعد انعقاده . و
هكذا جاز نذر الحج عن احد الوالدين لرجحانه في نفسه ولا اظن القائلين بتقديم
النذر على الحج ان يلتزموا به في تلك الصور المشار اليها وهكذا للزوجة ان تنذر
الحج في الموسم فراراً عن حق الزوج او بنحو يستلزمه .

والحاصل انه ليس لمثل النذر هذا الاستيلاء والقدره حتى يوجب الفرار
عن مثل الحج الذي ورد في تاركه بعد الوجوب انه «يقال له مت يهودياً او نصرانياً»
وغير ذلك من التشديدات .

فتحصل ان نذر غير حجة الاسلام في عام الاستطاعة الواقعية شرعاً غير معقول
كما في الجهة الاولى وعلى تقدير معقوليته غير منعقد لمرجوحيته كما في الثانية نعم لو كان
المنذور هو كذلك في غير الاستطاعة كان له وجه (١)

واما المسئلة الثالثة وهي ما لو نذر الحج بلاتعيين كونه حجة الاسلام او غيرها
فالتحقيق فيها مسبوق بالبحث عن الاطلاق وقسميه وما يترتب على كل منهما اذ
الاطلاق قد يكون لحاظياً وقد يكون ذاتياً .

اما الاول فهو ان يلحظ القيود والعوارض ويلحظ تعلق الحكم على متعلقه
وان كان متحداً او مقارناً مع اى شىء منها فهو محكوم به كائنا ما كان من حيث

١- وهكذا لو كان المنذور هو غير حجة الاسلام بنحو الاطلاق من دون التقييد بعام
الاستطاعة حتى لا ينقداً وبغير عامها حتى ينقداً فلا يحمل على ما لا يعقل اولاً وينقداً بل يحمل (ح)
على خصوص القسم الصحيح منه .

الحالات. وتصوره فى المقام بان يلحظ الناذر حجة الاسلام وغيرها ايضاً ثم يندر طبيعة الحج لاحقاً لصلوحها للانطباق عليها وعلى غيرها فبتحقق اى منهما يتحقق المنذور (فح) تعبه بتطبيق المنذور على خصوص غير حجة الاسلام يكون رغباً لانه فلا اثر لقصدده ولحاظه فمالم يردعه الشارع برده قو لاوجه لانحصار الانطباق فى حجة الاسلام او غيرها فعليه ان كان كل من حجة الاسلام والحج النذرى عنواناً قصدياً لا يكف احدهما عن الآخر الا بقصدده ايضاً كما انه لو كان خصوص احدهما المعين قصدياً لا يكفى الآخر عنه الا ان ينويه و اما اذالم يكن شىء منهما قصدياً يكفى صرف الوجود للحج عنهما جميعاً لامن باب التداخل وان كان نظيره فى النتيجة .

واما الثانى فهو ان يلحظ مجرد الطبيعة معرفة عن كل قيد و عارض بنحو يرى الطبيعة من دون رؤيتها مقيدة بشىء من اللواحق ولا معرفة عنه لاوله الى القيد ايضاً وهو مؤنة زائدة وهذا هو الذى نتيجة اجراء مقدمات الحكمة كما فى الاصول اذ لو كان لقيد من القيود دخالة لبينه الحكيم بعد تصديه للبيان وكذا لحاظه ذلك القيد وغيره كما فى القسم الاول ثم انسحاب الحكم على المتعلق المصاحب لقيوده امر زائد ايضاً . نعم للشارع (ح) اى فى القسم الثانى تعبه بتطبيق المنذور على غير حجة الاسلام بلا استلزامه رغباً لانه فلا استبعاد فيه بخلاف القسم الاول .

ثم انه اذا كان كل واحد من حجة الاسلام والمنذور عنواناً قصدياً لا يكفى شىء منهما بلا قصدده عن نفسه فضلاً عن الآخر كما لا يكفى عن الآخر لو لم يقصدده وان قصد نفسه لاقتصار الكفاية بالنسبة الى خصوص نفسه فقط .

ومن هنا تشعبت الانظار فى التداخل وعدمه والتفصيل بين قصد النذر فيكفى عن حجة الاسلام ايضاً دون العكس ، وذلك مبنى على كون حجة الاسلام و كذا الحج المنذور عنواناً قصدياً وعدمه و لعل اختلاف مختارى الشيخ فى محكى الخلاف والنهاية لذلك وان نقل الاستدلال بالرواية لكفاية قصد النذر عن حجة-

الاسلام دون العكس ايضاً .

وحيث ان الحق هو كفاية كل منهما عن الاخر من دون ارتباطه بباب التداخل وان قاربه في الثمرة يلزم الخوض ولو اجمالاً في معنى التداخل ثم الاشارة الى براءة المقام عنه اصلاً .

فاما معنى التداخل وعدمه فبان صرف الوجود اذا كان واجباً عقيب سبب اولاً ثم وجب بمقتضى الدليل الاخر عقيب سبب آخر فعلى التداخل يحكم بوحدة الجزاء وان تعدد الشرط اذ الفرد الواحد في طبيعة الجزاء يصلح لكونه منطبقاً عليه لكلا الدليلين فيكون وزان ما يقبل التكرار وزان ما لا يقبله كالقتل فلا يتكرر الجزاء بتكرر الشرط فسببية الشرط الثاني بالاستقلال مشروطة بعدم تحقق الشرط الاول قبله وبعدم تقارنهما معالعدم السببية له اصلاً اذا سبق الشرط الاول ولعدم الاستقلال له عند تقارنهما بل كل منهما جزء السبب ح فلا يتعدد المسبب في شيء من الصورتين .

واما على عدم التداخل يحكم بتعدد الجزاء بحصص الشرط وتعددته حيث ان ظاهر الدليل الاول هو السببية التامة والعلية المستقلة للنوم مثلاً للوضوء وظاهر الدليل الثاني هي العلية التامة للبول له اللهم الا عند الاجتماع حيث لا يعقل اجتماع العلتين ومن هنا ترى البعض يفصل بين تقارنهما وعدمه بالتداخل على الاول وعدمه على الثاني وذلك لاستظهار السببية التامة من الدليل فيتحصص الجزاء بحصص الشرط فعند تعاقب الشروط والاسباب تتعاقب المشروطات والمسببات فمعنى قوله «ان ظهرت فاعتق رقة» و «ان افطرت فاعتق رقة» هو لزوم العتق الخاص المرتبط بالظهور ارتباط المعلول المعين بعلة الخاصة و لزوم العتق المخصوص المستند الى الافطار استناد المسبب الى سببه فلا محيص من التعدد (ح) وهذا معنى التداخل وعدمه و بيان الحق وتمييزه مو كول الى محله مع الاستظهار من الدليل الخاص .

هذا مجمل القول في التداخل .

واما براءة المقام عن باب التداخل وكونه اجنبياً عنه فهو بان المنذور لا يجب

بمجرد النذر مالم ينضم اليه دليل الوفاء بالنذر ومن الواضح ان دليله لا ينطبق الاعلى امضاء المنذور وتحتمه على ما هو عليه من الاطلاق والتقييد بالزيادة او النقص فلا نظره الى شىء من الخصوصيات اصلا فهو نظير دليل وجوب اطاعة الوالدين حيث لا تعرض له بالنسبة الى خصوصية الاعمال التى يأمرانه بها او ينهيانه عنها بل لمجرد ايجاب ما امراه كائنا ما كان وكذا تحريم ما نهيا عنه اذ لم ينته شىء من ذلك الى معصية الخالق . وبالجمله فدليل الوفاء تابع محض لكيفية النذر فى الاطلاق والتقييد فاذا كان المنذور مطلقاً بالذات لعدم دخالة شىء مما عدا الطبيعة فيه والمفروض انطباقه على حجة الاسلام ايضا فلا وجه للتعدد اذ ليس الوفاء بالنذر سبباً او شرطاً لايجاب شىء بخلاف الظهار والافطار للعتق والنوم والبول للوضوء كما تقدم فلا تأثير للوفاء من حيث هو كك اصلا فى الوجوب فلا يتأتى من قبله شىء حتى يبحث عن تداخله مع الواجب بالاصالة وعدمه فلا بد من ان يبحث عن المنذور وعن حجة الاسلام لا عنها وعن الوفاء بالنذر ولما كان المنذور صالحاً للانطباق على حجة الاسلام فبمجرد اتيانها يصلح انطباقه عليها فيحصل الامتثال لكليهما لما حقق انه ليس الوفاء بالنذر عنواناً قصدياً كصلوة الظهر والالزم الحنث اذا نذر ترك شرب التتن فتركه لاعتن التفات وكذا يلزم الحنث اذا نذر انفاق الوالدين فانفق عليهما غافلا عن النذر فتجب الكفارة مع انه لا يلتزم به من غير فرق فيه بين الاعمال والتروك ولكن ليس ذلك من باب التداخل اصلا وان كان مشابهاً له فى الاثر .

ومن هنا يتضح بطلان القول الثالث الذى اختاره المصنف (ره) فى المتن كما ان القول الاول وهو التداخل ايضاً كك لانه ليس من باب التداخل كما تقدم وان كان نظيراً له .

بقى الكلام فى القول الثانى المنسوب الى بعض كتب الشيخ (ره) و هو كفاية قصد الحج النذرى عن حجة الاسلام دون العكس . والحق انه لا وجه له بحسب القواعد اذ كما ان حجة الاسلام ليست من العناوين القصديّة كك الوفاء بالنذر لما

اشير اليه فلاوجه لكفاية احدهما المعين عن الاخر دون العكس الا ان يتم ذلك بحسب النص الخاص .

وذلك لما روى في صحيحة رفاعه بن موسى قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نذر ان يمشى الى بيت الله الحرام هل يجزيه ذلك عن حجة الاسلام؟ قال : نعم ، قلت : أرأيت ان حج عن غيره ولم يكن له مال وقد نذر ان يحج ماشياً أيجزى عنه ذلك من مشيه؟ قال عليه السلام : نعم (١) وفي صحيحة محمد بن مسلم سألت ابا جعفر عليه السلام عن رجل نذر ان يمشى الى بيت الله فمشى هل يجزيه عن حجة الاسلام؟ قال (ع) : نعم . (٢)

والحق ان صحيحة محمد بن مسلم وحدها غير كافية لاثبات المقصود لعدم اتضاح المراد اذ يمكن ان يكون المشى وحده متعلقاً للنذر لا للحج بل لغيره نحو الطواف او الصلوة ولاريب في رجحانه. ويمكن ان يكون المنذور هو الحج ماشياً بحيث كان المقيد مع قيده واقعاً في تلو النذر نظير نذر عتق الرقبة المؤمنة. ويمكن ان يكون المنذور هو اتيان ما هو الواجب عليه - اي حجة الاسلام - ماشياً فمتعلق النذر ليس واجباً بنفسه بل هو من متعلقات الواجب و خصوصياته الراجعة فاحراز ان المنذور هو القسم الثاني لا يخلو عن صعوبة حتى يحكم باجزاء الحج النذري عن حجة الاسلام بان يكون المراد من قوله ايضاً «فمشى» هو المشى بداعي النذر وقصده استظهاراً من لفظة الفاء المتخللة انه لم تكن لمجرد الترتب الخارجى بل للوفاء بالنذر. واما صحيحة رفاعه فالاجمال فيها اقل اذ الكلام فى صدرها و ان كان هو ما تقدم فى صحيحة محمد بن مسلم الا ان ذيلها يدل على بعض المقصود و هو قول السائل : « قلت أرأيت ان حج عن غيره ولم يكن له مال وقد نذر ان يحج ماشياً أيجزى ذلك عنه من مشيه قال (ع) : نعم » اذ لودل قوله فى الصدر على اجزاء الحج النذري عن حجة الاسلام دل قوله هنا فى الذيل على

اجزاء الحج عن الغير عن الحج النذرى و ليس ذلك الا لان الحج سواء كان حجة الاسلام او غيرها لا يعتبر فى حقيقته خصوص العنوان ولا ينافى اجزاء الحج عن الغير عن الحج الواجب بالنذر لعدم دخالة القصد العنوانى ولعدم تقييد النذر بما عداه بل اطلاقه باق بحاله ولا يستلزم الاطلاق كون ذلك الحج عن نفسه فقط بنحو لا تنفع المباشرة نيابة عن غيره بل لادليل على ازيد من هذا اذ يحتاج قيد كون ذلك الحج عن نفسه الى مؤنة زائدة فيكفى مجرد المباشرة وان كان عن الغير ولكن مع ذلك للتأمل فى الاستدلال مجال اذ لم يثبت ان اجزاء الحج النذرى عن حجة الاسلام لما ذاء، هل هو لمجرد قصد النذر وحيث انه فقط عنوان قصدى دون حجة الاسلام فيكفى مجرد ذلك لهما، او لا لمجرد بل لقصد حجة الاسلام ايضاً فيخرج عن الدلالة على مرامه (ره) .

والحاصل انه لا يستفاد من الرواية ما هو خلاف القاعدة السدالة على كفاية كل منهما عن الاخر اذ نطاقها لا يفيد الحصر فى اجزاء الحج النذرى عن حجة الاسلام حتى يدل عدم عكسه بل لا يدل الاعلى كفاية النذرى عنها مضافاً الى امكان دلالتها على العكس ايضاً حيث يدل على كفاية الحج النيابى عن النذرى والغالب منه هو النيابة فى حجة الاسلام .

قال: الثالثة اذا نذر الحج ماشياً وجب ان يقوم فى مواضع العبور فان ركب طريقه قضى، و ان ركب بعضاً ومشى بعضاً قيل يقضى و يمشى مواضع ركوبه وقيل يقضى ماشياً لاخلاله بالصفة المشترطة وهو اشبه. ولو عجز قيل يركب و يسوق بدنة ، وقيل يركب و لا يسوق ، وقيل ان كان مطلقاً توقع المكنة من الصفة وان كان معيناً بوقت سقط فرضه لعجزه والمروى الاول والسياق ندب .

اقول ان البحث الان متمحض فى نذر الحج ماشياً بان يكون المنذور مقيداً واما نذر المشى لما وجب عليه من الحج، بان كان المنذور هو صرف المشى للحج

الواجب بلاد خالة للحج في النذر فيه بحث آخر لعله أيضاً يتضح في ثنايا الكلام فنقول :

قال العلامة (ره) في القواعد في الفصل الثاني من كتاب الايمان: « لو نذر الحج ماشياً و قلنا المشى افضل انعقد الوصف والافلا » وفي محكي ايضاح فخر- المحققين: « انعقد اصل النذر اجماعاً وهل يلزم مع القدرة فيه قولان مبنيان على ان المشى افضل من الركوب او العكس » .

واورد عليه اولاً بان المنذور مقيد بقيد خاص لولاه لم يكن ذلك المنذور بنفسه منطبقاً على مجرد المقيد بدون القيد اذ ليس نذره منحلاً الى نذرين حتى لا يضر عدم انعقاد احدهما بانعقاد الاخر . وثانياً بان المعتبر في انعقاد النذر ليس ازيد من رجحان المتعلق في نفسه لا ارجحيته في كل ماعداه وحيث ان الحج ماشياً راجح في نفسه ينعقد نذره لامحالة . هذا .

ولكن يمكن ان يقال لاريب في استلزام المشى للتعب الشديد دون الركوب فلا يصدر نذره ممن يصعب عليه الابتوهم كونه افضل من الركوب وارجح منه لعدم تصدى العاقل الملتفت الى نذر ما يعسر عليه مع افضلية ما يقابله ميسراً له بلا صعوبة او تساويه فلو كان الركوب افضل او مساوياً مع المشى في تمام الجهات لا يتحقق نذر الحج ماشياً من العاقل فلعل نظر الفاضلين الى ذلك لا الى لزوم كون المنذور او قيد من قيوده افضل من جميع ماعداه بل تلك الكبرى الكلية الدالة على كفاية الرجحان في المتعلق في نفسه كانت مسلمة عندهما ومن يحذو حذوهما (١).

والتحقيق ان البحث عن انعقاد نذر المشى وعدمه بعد ورود عدة من الروايات

(١) اقول: ليس مقصود العلامة ره هو افضلية الركوب على المشى بل هو بيان لزوم كون المتعلق هنا افضل من مقابله حيث قال بعد ذلك الذي نقلناه في الصدر: ولو نذر الحج راكباً فان قلنا انه افضل انعقد الوصف والافلا واذ لم ينعقد الوصف فيهما انعقاد صل الحج .
والشاهد ره كلام في المسالك لا يخلو عن الفائدة فراجع .

الدالة على انعقاد نذر المشى بالامر بالامضاء الدال على النفوذ اجتهد فى مقابلة النص الخاص مضافاً الى العمومات والنص الخاص نحو صحيحة رفاة قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل نذر ان يمشى الى بيت الحرام، قال: فليمش (١) والمندور فيه ان كان هو الحج المقيد بالمشى فهو عين المقام وان كان هو خصوص المشى وحده ولو كان المقصد بعده هو الحج مثلاً فيدل على المقام بالاولوية فيكشف عن رجحانه فى الجملة بنحو يوجب الانعقاد فلامجال ح للبحث عن كونه افضل او الر كوب افضل. نعم لو كان تعباً عليه ورد الترخيص بالركوب، فراجع روايات الباب .

واما صحيحة ابي عبيدة الحذاء فلا تعارض ادلة الباب وذلك لانه سأل ابا جعفر عليه السلام عن رجل نذر ان يمشى الى مكة حافياً فقال (ع) : ان رسول الله (ص) خرج حاجاً فنظر الى امرأة تمشى بين الابل فقال (ص) : من هذه ؟ فقالوا : اخت عقبة بن عامر نذرت ان تمشى الى مكة حافية ، فقال رسول الله (ص) يا عقبة انطلق الى اختك فأمرها فلتركب فان الله تعالى غنى عن مشيها وعن حفاها قال : فركبت (٢) ولا يخفى ان المندور هنا غير المبحوث عنه لانه فى خصوص نذر الحج ماشياً من دون تقييد المشى بالحفا وعدمه بخلاف المستفاد من هذه الصحيحة اذ المسئول عنه فيها هو نذر المشى الى مكة حافياً (٣) .

والظاهر من الجواب -و هو نقل فعل النبى (ص) وقوله- يدل على خصوصية السؤال ايضاً كما حققناه من انه قد لا يعلم المراد من السؤال الا بذكر الجواب كما ان السؤال عن الصلوة مثلاً مجمل والجواب بان زوال الشمس عن دائرة نصف النهار محقق لوقتها يبين ان المسئول عنه هو وقت الصلوة لا غيره من الجهات الراجعة اليها وهكذا السؤال عن الكنز وبالجمله قد تعلم خصوصية السؤال اعتماداً على وضوح

(١) الوسائل - ابواب وجوب الحج الباب ٣٤ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب وجوب الحج - الباب ٣٤ - الحديث ٤

(٣) قال فى المنتهى ان تلك الرواية حكاية حال فلامعوم واشكل عليه بعدم ملائمة نقل

تلك الحكاية للجواب عن سؤال الرجل .

المراد للمجيب وبجوابه يظهر للغير ان المسئول عنه ماذا ، فبدل ذلك الاصل المعتمد عليه في المحاورات على ان المنذور كان عسراً للناذر بقرينة كون منذورها عسراً وتعباً عليها واما كونه عسراً عليها فلبعض ما في الرواية مما يشهد له .

اما الاول فالتعبير عن حال النبي (ص) بانه نظر الى تلك المرأة ، يوجب كونها في التعب والعسر ، اذ لم يكن مشى النساء حفاة امراً غريباً يوجب نظر مثل النبي (ص) اليها ، بل كان امراً متداولاً سيما عند السفر من المدينة الى مكة فكانت تلك المرأة في حالة متعبة جالبة للتوجه .

واما الثاني من تلك الشواهد فالتعبير بقوله «تمسى بين الابل» اذ المشى بينه انما هو للاستظلال بظله والاتكاء عليه احياناً كما يشاهد في الخارج صوتاً عن حرارة الارض وما عليها من الحصة ونحوها اذ لو لم يكن لمشيها بين الابل خصوصية اصلاً لم يفتر الى ذكره في كلام المعصوم (ع) بل لهذه الخصوصية المشار اليها .

والحاصل ان تعبها والعسر عليها اوجب حكمه (ص) بامرائها اياها بالركوب لغناء الله تعالى عن مشيها وعن حفاها ولعل عدم الامر هنا بالتنعل والنجاة عن الحفاء والامر بالركوب لاجل اتحاد المنذور وهو المشى حافياً لا تعدده فاذا لم يجب الوفاء بالقيد فلم يجب بالمقيد ايضاً . وان ابيت الاعن عدم اختصاص هذه الصحيحة بصورة المشقة الشديدة فغاية ما يتصور لها الاطلاق الشامل لصورة اليسر ايضاً وانه نادر يحمل على الغالب وهو ما كان عسراً ومع ذلك فالروايات المفصلة بين القدرة وعدمها شاهدة للجمع بين هذه الصحيحة وتلك المطلقات بلا تعارض اصلاً .

ثم انه وقع الكلام في ان مبدء المشى اين هو وكذا منتهاه فالبحت من جهتين: الجهة الاولى - لاريب في تبعية وجوب الوفاء لقصد الناذر فان قصد مبدءاً خاصاً من بلد النذر او بلد الناذر او غير ذلك فهو وح لا مجال للبحث عن مبدئه بعد تعيينه . والعجب من صاحب المدارك حيث قال: والذي يقتضيه الوقوف مع المعنى

المستفاد من اللفظ وجوبه من حين الشروع فى افعال الحج وانتهاءه بآخر افعاله وهو رمى الجمار لان ماشياً وقع حالاً من فاعل احج فيكون وصفاً له وانما يصدق حقيقة بتلبسه به . انتهى . اذليس هنا موضع الاستظهار من اللفظ الواقع فى صيغة النذر وعلى التسليم لا يكون اللفظ دائماً بتلك العبارة الدالة على كونه حالاً من الفاعل ولا يتصور ان يحكم الشارع بلزوم المشى من موضع معين خلاف ما عينه الناظر رغمًا لانفه، لعدم دلالة دليل الوفاء على ازيد من وجوب العمل على طبق النذر كائناً ما كان .

نعم قد يتصور الاحتياج الى اللفظ الصادر منه حين النذر كما اذا لم يأت فى ذلك العام فوجب القضاء او كان مطلقاً وتعلل الى ان زالت عن ذهنه صورة النذر فاحتاج الى استحضار قصده المشخص لمبدء مشيه ولا يمكن ذلك الا بالاستظهار من اللفظ الواقع فى صيغة النذر . فعليه لا يبعد اعتبار ظهوره لنفسه اى للناظر كما يعتبر لغيره كما اذا اوصى او مات وقلنا باخراج النذر من الاصل فاختلف الورثة فيرجع فى تعيين المنذور الى لفظ النذر الظاهر فى انه هو اتيان نفس افعال الحج ماشياً او مع مقدماته ايضاً من بلد النذر او الناظر .

ولا يخفى ان المتبادر من نذر المشى فى شروعات السفر ليس هو بلد النذر والناظر بل مكان خروج القافلة وسير الرفقة فعليه لو اتفق ان كان الناظر هناك لا يحتاج الى الرجوع الى بلد النذر او بلد الناظر ثم السير منه ماشياً الى ذلك المكان بل يخرج منه اى من ذلك المكان ماشياً بلا احتياج الى الرجوع الى بلده او بلد نذره . مع ان الاعتداد ببلد النذر لاوله غالباً الى بلد الناظر . مع ان كون المراد هو ما هو يستوطن فيه محل اشكال وتأمل .

واما الجهة الثانية فعن المشهور ان المنتهى هو رمى الجمار و فى مقابله -وقيل انه المشهور- القول بانه طواف النساء والتحقيق فيه ان ذلك يتصور على اقسام ثلثة :
الاول ان ينذر المشى الى مكة او بيت الله بالخصوص ولاخفاء فى عدم دخول

شيء من افعال الحج فيه .

والثاني ان ينذر المشى في الحج اجمالاً بلا استحضار لافعاله تفصيلاً .

والثالث ان ينذره مع استحضارها تفصيلاً .

لاريب في تبعية الوفاء سعة وضيقاً لكيفية النذر سعة وضيقاً في الجملة. انما الكلام في جهة اتفاق غير واحد من الاصحاب على انقطاع المشى برمي الجمار فله ان يركب (ح) للزيارة ونحوها .

والذى لا غبار عليه هو جواز الركوب في غير افعال الحج في الجملة لخروجه عن حريم النذر مثلاً لو اراد ان يشتري مركباً في الموقف واراد اختباره في السير فركبه امتحاناً اذلاشبهة في عدم تحقق الحنث بمجرد وكذا لو احتاج الى تحصيل ماء الشرب لانصرافه عن ذلك كله. والذى لا محيص عنه هو انه لو قلنا بانقطاع المشى بالرمى مطلقاً وان كان نذره لما بعده ايضاً بنحو يشمل العود الى البيت العتيق بعد الرمي فلا يجب الوفاء به بل يجب الوفاء بخصوص ما قبله، لزم الاعتراف بان التفكيك لمجرد التعبد والافلاوجه لانعقاد النذر بالنسبة الى بعض دون بعض مع وحدته الاتصالية المساوقة للوحدة الشخصية الا ان يكون النذر ناظر الى ما هو المشروع الراجح على ما هو عليه فيكون تعيينه من الشارع فلا تعبد (ح) .

و بالجملة و الذى فى الباب عدة روايات ليس شيء منها فى خصوص نذر الحج ماشياً او المشى له بل لادلالة لبعضها عليه من حيث العموم او الاطلاق بل لاستنباط ان الراجح من المشى اى مقدار هو فينتج من جهة انعقاد ما زاد عن ذلك الحد وعدمه . نعم لبعضها دلالة عليه من حيث الاطلاق وهى هذه :

الاولى - صحیحۃ اسمعیل بن ہمام عن ابی الحسن الرضا علیہ السلام قال: قال ابو عبد الله عليه السلام: فى الذى عليه المشى فى الحج اذارمى الجمره زار البيت راكباً و ليس عليه شيء (١)

لارىب فى ان الظاهر من قوله «عليه المشى فى الحج» هو وجوبه عليه سواء كان بالعنوان الاولى او الثانوى مع انه لايجب المشى من حيث هو فى الحج الا بلحاظ طار من الطوارى كالنذر فيدل على انقطاع المشى المنذور برمى الجمرة فيجوز له الركوب بعد ذلك ومقتضى الاطلاق هو شمول الحكم لما اذا كان النذر على الوجه الثالث اى التفصيل مع اندراج ما بعد الرمى تحت نذره ايضاً و (ح) يكون تعبداً صرفاً. نعم لو كان على وجه الاجمال وهو نذر ما هو الراجح عند الشارع من المشى فى الحج او الحج ماشياً لم يكن من باب التعبد. ومعنى زيادة البيت راكبا هو ما كان بعد رمى الجمرات باسرها لاصرف الوجود لرمى الجمرة وان وقعت كلمة الجمرة فى الحديث و لكن بشهادة قوله زار البيت راكبا يحكم بمحدودية المشى الى حين السير لزيارة البيت وذلك بعد رمى تلك الجمار كما يكون بعد الحلق ايضاً اذ لا يحتاج الى الركوب بين الحلق وبين منتهى رمى الجمار فلا تنافى بين هذه الصحيحة و ما يحذو حذوها وبين ما دل على انقطاع المشى بالرمى والحلق فتبصر (وليس معنى قوله (ع) زار البيت راكبا هو وجوب الركوب بل ترخيص فيه و دلالة على عدم الكفارة ونحوها اذ اركب لكونه وارداً فى مورد يؤهم الحظر).

الثانية - صحيحة جميل قال ابو عبد الله عليه السلام: اذا حججت ماشياً و رميت الجمرة فقد انقطع المشى (١).

وهذه وان لم تدل على ان المشى كان واجباً ولكن يستفاد منها ان المشى لارجحان له بعد الرمى (فح) يستفاد منها ان النذر ايضاً كك اذا لبد للمنذور من الرجحان فى نفسه وهكذا صحيحة الحلبي انه سأل ابا عبد الله (ع) عن الماشى متى ينقض مشيه؟ قال (ع) اذا رمى الجمرة و اراد الرجوع فليرجع راكبا فقد انقضى مشيه وان مشى فلا بأس (٢) و فى الذيل تصريح بما تقدم من الترخيص فى المشى ايضاً و كذا بعض ما لم ننقله .

و لا يتوهم رجحان المشى مطلقاً و افضليته عن الركوب لكونه احمز منه والاحمز افضل اذ ليس معنى افضلية الاحمز هو اقتراح الاحمز وانتخاب ما هو الاصعب لتحصيل شئ واحد كان يصلى صلوة الليل فى المكان البارد شديداً مع تيسر المكان الملائم عادة وذلك نظير المقام اذ مع تيسر الوصول الى البيت راكباً لاوجه لاقتراح المشى مع صعوبته .

نعم لو كانت هناك اعمال مختلفة ذوات مراتب من حيث الصعوبة والسهولة بالطبع الاولى كان الاحمز افضل فلا اعتداد بما ارتكز فى الاذهان من تكلف ما هو اصعب واتعب مع التمكن مما هو سهل بالطبع الاولى .

فتحصل ان المشى ينقطع بانقطاع الرمى لاغيره من طواف النساء او الافاضة من عرفات اذا كان الرمى اخر تلك الاعمال بحسب الاختيار و اما ما قد يطرأ السهو والنسيان او نحو ذلك الموجب لتوسط الرمى بين تلك الاعمال وتاخر بعضها عنه فلا .

واما الافاضة من عرفات فقد اشتمل عليه خبر يونس بن يعقوب المروى فى قرب الاسناد قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام متى ينقطع مشى الماشى ؟ قال (ع) : اذا افضت من عرفات (١) ولكنه لم يعلم العمل به لعدم القول به من احد .

الى هنا انتهى البحث عن اصل نذر الحج ماشياً او المشى الى الحج من حيث انعقاده ومن حيث مبدئه ومنتهاه . واما ما يتخلل فى البين من ركوب المركب الذى به يعبر عن البحر او الشط مثلاً فقد يقال بوجوب القيام فى مواضع لا يمكن فيها المشى كما فى نفس المعبر و آلة العبور كالسفينة وقد يقال باستحبابه وذلك الوجوب اما مطلقاً او عند الاضطرار الى الركوب لانحصار الطريق .

واللازم الاشارة الى ما يتصور من الحكم بالقيام و تنزيله منزلة المشى اولا ثم الاشارة الى وجهه ثانياً .

اما الاول فقد يكون الناذر عالماً بعدم امكان المشى فى مواضع خاصة فيكون

نذره منصرفاً عنه الى خصوص ما يمكن فيه ذلك و قد لا يكون كك بل لا يعلم تلك المواضع اصلاً او يعلم ولكن ينذر المشى فيها ايضاً. ومقتضى القاعدة فى الاخير هو البطلان لعدم انعقاد نذر ما لا يقدر عليه فلو حكم الشارع عليه (ح) بالقيام فى آلة العبور والمركب كان من باب جعل البديل وتصحيح النذر بذلك ولا استبعاد فى جعل المغاير بدلاً عن المغاير تعبدأ بعد ان كان له فى الشرع نظائر فى الابواب المتفرقة كما ان الحكم بوجود القيام على الوجه الثانى تعبد محض بعد ان كان ذلك الموضوع الخاص خارجاً عن حريم نذره بحسب الواقع وان لم يكن عالماً به لما مر من اناطة الحكم بالواقع لا العلم .

و اما الثانى فلما رواه السكونى عن جعفر عليه السلام عن ابيه (ع) عن آباءه (ع) ان علياً سئل عن رجل نذر ان يمشى الى بيت الله فعبّر فى المعبر قال (ع) : فليقم فى المعبر قائماً حتى يجوزه . (١)

والسند مخدوش بالسكونى المختلف فيه حيث كان قاضياً للعامة و لكن يستفاد من بعض القرائن حبه وخلوصه لائمة اهل البيت عليهم السلام و يعمل بما رواه فى الفقه فى غير واحد من الابواب .

اما الدلالة فالظاهر انصراف المعبر عن مثل السفينة وما يركب فيه لمسافة بعيدة بل يتبادر منه خصوص ما يوصل به من الساحل الى السفينة التى فى البحر او يعبره من الشطوط والانهار فلا يشمل ما به يعبر من البحر وظاهر اطلاق هذه الرواية هو الشمول لغير واحدة من الصور :

الاولى ما اذا كان جاهلاً بان فى الطريق ما يحتاج الى المعبر .

و الثانية ان يكون عالماً بمواضع الاحتياج الى المعبر و معه يقصد نذر مشى الجميع .

و الثانية ان يكون عالماً بها ولكن استثنى تلك المواضع المعلومة بالتفصيل

او الاجمال .

و الرابعة ان لا يكون السبيل منحصرة بما يحتاج الى المعبر بل هناك جسر يمشى عليه و لكن تركه بسوء اختياره الى ان ابتلى بالاحتياج اليه بعد ان كان مستغنياً عنه في بادي الامر لتعدد الطريق .

الخامسة الصورة بحالها بمعنى عدم انحصار الطريق بما يحتاج الى المعبر ولكن حسب ان هذا الطريق لا يحتاج اليه فاتفق في الاثناء الاحتياج اليه بحيث بان له ان المفتقر اليه هو هذا الطريق لاذك الطريق .

و الحاصل انه لا وجه لانحصار اطلاق الرواية ببعض هذه الصور دون بعض الابدعوى الانصراف عن مثل ذلك البعض مع ان من المستبعد جداً تحقق النذر على بعض تلك الصور لانصرافه الى المشى فيما يمكن فيه المشى والركوب وان جرت العادة به اى بالركوب ، فلا يشمل ما لا بد فيه من الركوب . ولكن لا وجه لدعوى اختصاصها بصورة الاضطرار بعد ان كانت مطلقة مع عدم المنشأ لهذا الدعوى و هذا بخلاف مثل الصورة الثانية اذ مقتضى القاعدة فيها هو البطلان كما اشير اليه سابقاً فالحكم فيها ببديلية القيام فى المعبر عن المشى المنذور خلاف القاعدة بحيث لو ترك القيام كان كمن ترك المشى فى بعض الطريق مع امكانه ، كما يأتى فى بعض الفروع الاتية كما صرح به فى المتن .

ثم ان المراد من الامر بالقيام فى المعبر اما الاشارة الى بديليته عن المشى وان من شرائط الصحة ذلك بحيث لو اخل به كان كمن اخل ببعض المشى مع نذر مشى جميع الطريق من ترتب القضاء والكفارة . واما الدلالة على خصوص الحكم التكليفى اى الوجوب الصرف بلا دخالة له من حيث الوضع فلو عصى ولم يقم صح نذره ولا شىء عليه .

لاريب فى بعد الوجه الاول و كونه خلاف ظاهره بل الظاهر هو الحكم النفسى الوجوبى و ليس فى المسئلة شهرة معتمد عليها فضلاً عن الاجماع لعدم تعرض

كثير من القدماء له وان عنوانه المتأخرون و اشتهر بينهم ولكن لا اعتداد بالشهرة الحاصلة لديهم فما ادعاه فى الحدائق من الشهرة لاثريها عند القدماء ظاهراً .

ولا يبعد ان يؤيد احتمال النفسية لا الوضعية بالتعبير عن ذلك فى السؤال بالفعل الماضى حيث قال « فمر فى المعبر » سواء كان ذلك بالقيام فى ذلك المعبر ام لا والجواب بلزوم القيام للدلالة على المعصية عند عدم القيام وان كان مجزياً فتأمل .

وبالجملة اثبات الحكم الوضعى بهذا الخبر فى غاية الصعوبة ولذلك ترى المحقق ومن يحذو حذوه افتوا بالوجوب تارة وبالتدب اخرى لاضطرابه من حيث استفادة الحكم عنه كما ان اثبات الوجوب النفسى ايضاً لا يخلو عن غموض لبعد التعبد بالحكم النفسى فى خلال امر آخر . نعم للاستحباب وجه مناسب للتعظيم للشعائر والتكريم لها مع ما فى سند الخبر من الاختلاف . فتحصل انه يشكل الثبوت بهذا الخبر .

واما التمسك بمثل قاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور» فلا اتجاه لها اصلاً بعد ان لم يتقوم المشى بالقيام لتحقيقه راعياً كمن يمشى كك للحصاد وقطع السنابل وكك لا يتقوم به ايضاً لصدقه مع الجلوس وكذا على البطن اى المشى عليه ، ضرورة تحقيقه فى جميع تلك الموارد . والحاصل ان المعتبر فى تلك القاعدة هو كون الميسور معدوداً من مراتب ذلك المعسور المتقوم به وبغيره من الاجزاء مثلاً وحيث ان القيام لا يكون معتبراً فى المشى اصلاً فليس ميسوراً له .

ثم انه قد فرع فى الجواهر هنا فرعين لا يخلوان عن النظر :

الاول - لو اضطر الى ركوب البحر من بلده الى مكة سقط القيام قطعاً للخرج والخروج عن لفظ النص والفتوى . انتهى ، لاريب فى ان الاضطرار سواء كان متحققاً حين النذر او طارئاً بعده موجب لانحلاله عند غير واحد من المحققين ولا يبعد صحته كما قيل ومعه لا وجه للتعبير بسقوط القيام بل لابدان يعبر بانحلال النذر وبطلانه لانه منعقد ولكن لا يشمل الخبر الخاص حتى يعمل بمقتضى القاعدة الاولى بل الحكم

هنا الانحلال لما افاده ره .

الثانى لو تعارض العبور فى سفينة وجسر تعين الثانى اذا لم يحصل ما يسقط معه التكليف انتهى . لاشبهة فى عدم صلوح السفينة لتعارض الجسرى بناء على القاعدة مع قطع النظر عن الرواية لصدق المشى وامكانه فى الجسر دونها بل يقدم عليها بلا كلام وانما البحث عن تعارضهما والعلاج بينهما بلحاظ الرواية فتقديم الجسر ح لا بد لاجل حمل الرواية على صورة الاضطرار والا فلا وجه له مع اطلاقها بل لا محيص الا التخيير مضافاً الى عدم اندراج السفينة تحت عنوان المعبر كما اشير اليه لاختصاص المعبر بغيرها فلا تعارض بينهما اصلاً نعم لو تعارض المعبر والجسر لكان الحكم التخيير اذا كان الاطلاق باقياً بحاله .

فتحصل من الجميع ان اثبات وجوب القيام بالرواية صعب وجبر ضعفها بعمل المشهور لم يثبت لان الشهرة المحققة انما هى بين المتأخرين (١) ولم يتعرض غير واحد من القدماء لهذا الفرع اصلاً فابن يعلم اعتمادهم عليها واثبات الحكم الوضعى بها اصعب وان الرواية على حجيتها غير مختصة بالاضطرار من حيث عدم صلاح الطريق للمشى كالبحر والشط ونحوهما واما الاضطرار من حيث الشخص للتعجز الطارى ففيه كلام سيأتى .

هذا تمام البحث بالنسبة الى القيام فى مواضع العبور فى المعبر .

واما لو تخلف الناذر عن نذره بان ركب فى الجملة ففيه مباحث مترتبة على ركوب جميع الطريق وعلى ركوب بعضه قادراً على المشى او عاجزاً عنه والفرق بينهما فالبحث ح فى فروع :

(١) وقد تعرض الشيخ ره فى كتابى الحج والايمان من النهاية وحكم بالقيام مواضع العبور وكذا المفيد فى المقنعة وفى السرائر وغير ذلك فالجبر متحقق اذا الفتوى بمضمون الخبر مع انه لم تدل عليه قاعدة معتمد عليها كاشف عن العمل به واما الاختلاف من حيث الوضع او الوجوب والندب فلاختلاف فى الاجتهاد .

الاول مار كب طريقه اى جميع ذلك فى قبال الفرع الا تى . ان ظاهر المصنف وجوب القضاء والمراد منه هو القضاء المصطلح فى بعض الصور و اتيان الفعل ثانياً فى بعضها .

فاللازم تشقيق الصور التى فى البين حتى يترتب عليها الاحكام الخاصة بها :
الاولى من تلك الصور ان يكون المندور هو اتيان خصوص حجة الاسلام ماشياً .
الثانية ان يكون هو اتيان خصوص غير حجة الاسلام فى سنة معينة ماشياً .
الثالثة ان يكون هو اتيان حج ، بلا تعيين للسنة ، ماشياً .

وحيث انه لا يعقل القضاء فى بعض الصور لا بمعناه المصطلح ولا بمعناه الاعم فلا بد من بيان وجهه وما امكن ان يقال فى تحقيقه . و ذلك لان القضاء المصطلح لا يتصور فى غير الثانية لعدم تصور انقضاء الوقت فى الثالثة حيث لا يكون الوقت فيها معيناً ولعدم استلزام الفورية للتوقيت فى الاولى اذ حجة الاسلام التى تعلق بها النذر وان كانت فورية ولكنها ليست موقته ، ففى اى سنة اتى بها تكون صحيحة و واقعة فى موقعها كما لو وقعت فى السنة الاولى من الاستطاعة والاتفاوت فى ذلك الا فى العصيان اذا أخرها عمداً .

واما القضاء بمعناه الاعم وهو اتيان الفعل ثانياً فهو وان كان متصوراً فى الاخيرتين ولكنه لا يتصور فى الاولى اى فى حجة الاسلام فى الجملة اذ لو خالف النذر وكب فى مقدمات السير فاتى بها وقعت صحيحة ايضاً من غير قابليتها للاتيان ثانياً ومعه يستحيل اتيان حجة الاسلام ماشياً فى العام القابل لان ذلك ح حج آخر يحج به ماشياً لأحجة الاسلام لعدم تكررها ولو باختلاف الاوصاف بان تقع مع الركوب لمقدمات سيرها فهذا العام ومع المشى لها فى الاخر . والقدر المشترك بين هذه الصور الثلاث هو عدم تحقق الوفاء بالنذر والمشارك بين الاولين هو عدم امكان الوفاء اذا قلنا بسقوط حجة الاسلام مطلقاً او فيما وقعت صحيحة لعدم امكان تكررها ولو بالمشى كما اشير اليه نظير عدم صلوح اتيان المقيد بسنة خاصة فى غير تلك السنة فلا يتحقق عنوان الوفاء

فيهما على بعض الوجوه المشار اليه ابداً .

فانقذ ان البحث عن وجوب القضاء وعدمه فرع امكانه و ذلك يتفرع على بطلان المأتي به في الصورة الاولى وكذا في الصورة الثانية اذا تصور كون بعض ما يندرج تحتها هو على وزان حجة الاسلام غير قابل للتكرار الاعلى فرض البطلان فلنقدم البحث عن الصورة الاولى و حكم البطلان والصحة وغير ذلك .

لاريب في عدم تمشي قصد الوفاء بالندر من العالم الملتفت بان نذر المشي في الحج او الحج ما شيئاً لا يوفى به بعد تبدل المشي بر كوب تمام الطريق اذ مع القطع بعدم امكان حصول الوفاء بحجة الاسلام بالنسبة الى نذر المشي فيها فلا يعقل ان يقصدها بعنوان الوفاء نعم لو كان جاهلاً به يتمشى منه ذلك والبحث الان متمحض في بيان صحة حجة الاسلام المنذورات بانها ماشياً مع عدم قصدها بل مجرد قصد عنوان الوفاء بالندر جاهلاً عن امتناعه . واما البحث من حيث انها مفوتة للندر وان فوريته مزاحمة له اذ لولا الفورية لا يمكن تأخيرها في العام القابل فيحج بها ماشياً فيوفى بالندر فسنحققه بعد ذلك انشاء الله .

فالكلام ح في جهتين : الاولى من حيث قصد عنوان الوفاء بالندر وعدم قصد حجة الاسلام، والثانية من حيث تزاحم فوريته لوجوب الوفاء .

اما الجهة الاولى فالحق صحة حجة الاسلام وان قصد عدم وقوعها فضلاً عن عدم قصد وقوعها، فتصح سواء كان عنوان الوفاء وقصده داعياً او قيداً فالدعوة والتقييد سواء اذ لا يعتبر في صحتها اى حجة الاسلام ازيد من وقوع تلك المناسك بقصد القرية عن المستطيع المنحدر نحوه الخطاب بها فلا يلزم قصد عنوان حجة الاسلام لعدم كونها من العناوين القصديّة فلواتى بها لا بداعيتها بل بداعى الوفاء غافلاً عن امتناعه صحت قطعاً .

واما لو اتى بها مقيدة بالوفاء بحيث لو لم تقع وفاء للندر لم يأت بها فالاقوى الصحة هنا ايضاً لما اشرنا اليه من عدم اعتبار شيء في حجة الاسلام الا وقوعها عن

المستطيع بقصد القرية قصدها ام لم يقصدها بل قصد عدمها .

وبيانه بان اللازم فيمثل هذه العبادات التى لم يعتبر فيها قصدها وعنوانها هو اتيان العبادة بنحو تكون حسنة مقربة، مع كون الفاعل حسناً وبصدد التقرب، فبانضمام الحسن الفعلى للحسن الفاعلى يتم الامر . مثلاً لو توهم سعة الوقت بنحو يسع غسل الجنابة مع اقامة الصلوة فنوى الغسل لاجل الصلوة اداء بنحو لو علم بضيق الوقت وعدم اتساعه للصلوة اداء لم يغسل فعلاً بل كان يتيمم و يؤخر الغسل لعدم وجوبه النفسى الان فلم يأت به ح بداعى نديته النفسية بل كان قاصدا لعدمه رأساً اذالم يكن واجباً لاجل الصلوة ، فالتحقيق صحة غسله حتى لو بان تصرف الوقت و انقضائه بنحو لم يجب عليه الغسل ولا يضر قصد عدمه فضلاً عن عدم قصده اى قصد عنوانه الاولى النفسى. وذلك لان الغسل فى نفسه عبادة وحسنة مقربة و الفاعل ايضاً بصدد التقرب والانقياد ولكن بداعى امره الغيرى الجائى من ناحية الامر النفسى بالصلوة وان لم يكن متحققاً الاعلى زعمه ولم يبعثه الى الفعل الا ذلك ايضاً ولا يحتاج فى تحقق العبادة الى ازيد من كون الفعل فى نفسه حسناً وانضم اليه الحسن الفعلى فتصح غسله وان لم يكن واجباً. وكذا فى المقام اذ انوى الوفاء للجهل فهو وان لم يقع عن النذر ولكن يقع حجة الاسلام فتصحح وان لم تقصدها بل قصد عدمها اذ لم يعلم بعدم تحقق الوفاء واذا صحت حجة الاسلام فلا يعقل الوفاء ثانياً لعدم امكان تكرار حجة الاسلام اذ لا ثانى لها فلا يعقل القضاء مطلقاً وان لم يكن. بعنوان القضاء المصطلح. ومنشأ الصحة هو مامر من كفاية انضمام الحسن الفعلى الى الحسن الفاعلى.

واما الجهة الثانية فان كان المشى المندور معتبراً فى نفس العمل ايضاً كما كان معتبراً فى مقدمات السفر والتطرق فقد يقال بالبطلان لور كب فى اصل العمل لان الامر بالشىء وهو الوفاء باتيان الحج ماشياً يقتضى النهى عن ضده وهو اتيانه راكباً والنهى يقتضى فساده لكونه عبادة ومع فساده يتصور القضاء وان لم يكن بالمعنى المصطلح

وفيه اولان لاقتضاء للامر بالشئ للنهى عن ضده كما هو المحقق لدى ابناء الدقة والحدافة وثانياً ان لاقتضاء لمثل هذا النهى على التسليم للفساد اذ كان النهى مقدماً ومن المعلوم انه غير مبعد كما ان الامر الغيرى ايضاً غير مقرب ولهذا قيل بان عبادية الطهارات الثلث لخصوصياتها النفسية اولاجل الانقياد ونحو ذلك لالاوامرها الغيرية ولم يرد نص ان المنهى عنه بما هو كك غير مقرب بل المناط هو ان المبعد لا يكون مقرباً لان المنهى عنه لا يقرب لعدم التنافي ح اصلا فلا وجه لفساد حجة الاسلام راكباً و ان قلنا بالنهى عنها نهياً مقدماً غيرياً .

نعم لا ريب فى انها اى حجة الاسلام ان تحققت كانت مفوتة للوفاء فلهذه الجهة امكن ان تكون محرمة مبعدة ان قلنا بان النهى عن التفويت المسبب نهى عن السبب المفوت له شرعاً والا كانت محرمة عقلا فقط لاشراً وحيث ان البحث عن هذه الجهة يتم فى بيان القسم الثانى فلا نتعرض له هنا .

واما القسم الثانى وهو ما كان المشى معتبراً فى خصوص التطرق والسير فى المقدمات لافى متن العمل فهو خارج عن بحث اقتضاء الامر للنهى عن الضد وما يترتب عليه، فالكلام فيه متمحض من حيث تفويته لواجب آخر و لتوضيح المطلب نأتى بمثال آخر وهو ان يكون المنذور اتيان حجة الاسلام الواجبة على احد والديه ماشياً والفرق بين هذا المثال وذلك الممثل المبحوث عنه هو ان المبحوث عنه كان حجة الاسلام الواجبة فوراً فيتصور هناك التزام بين الفورية والتفويت للوفاء بخلاف المثال وذلك لعدم وجوب حجة الاسلام اللازمة على احد والديه عليه اصلا فضلا عن الفورية فاذا اراد ان يأتى بها عنه ينذر ان يأتىها بالمشى فى مقدماتها من السير فيجب عليه الوفاء (ح) وهو لا يحصل الا باتيان تلك الحجة ماشياً فى مقدماتها فعليه اذ اركب فيها واراد ان يحسج حجة الاسلام فلو صحت لزم تفويت موضوع الوفاء بنحو لا يمكن تداركه اصلا واما لو لم تصح لامكن تداركه باتيانها فى العام القابل ما شياً فى مقدماتها بلا معصية اصلا فلا كفارة (ح) ومن هنا يحتمل عدم صحتها لكونها محرمة من هذه الجهة المفوتة لموضوع واجب آخر وهو الوفاء والمفوت

لواجب آخر مبعد عن ساحة المولى (١) فلا يتقرب به منه فلا يكون البطلان لاجل اقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده حتى يقال بان ذلك النهى على التسليم غيرى ليس بمباعد فيمكن القول هنا بعدم لزوم حجة الاسلام فعلا لكونها مفوتة لواجب آخر. هذا تمام القول فى المثال . و اما الممثل و هو ان يكون المنذور هو اتيان حجة الاسلام الواجبة على نفسه بالمشى فى مقدماتها فيه مزيد بحث آخر لكونها (ح) وان كانت خارجة عن حريم النهى الذى يقتضيه الامر بشئ وكذا وان كانت مفوتة لموضوع واجب آخر وهو الوفاء على تقدير وقوعها صحيحة ولكن فيه كلام آخر و هو ان حكم الشارع بوجوب الوفاء مع حكمه بوجوب حجة الاسلام فوراً كيف يجتمعان ؟ فهل يعقل البعث نحو امر مفوت لموضوع واجب فعلى آخر فيتزاحم الحكمان احدهما الفورية المطلوبة فى الحج و ثانيهما الوفاء الواجب بالندر؟ (٢) وهذا هو الفارق بين المثال والممثل فان كانت مصلحة الوفاء ارجح سقطت الفورية المزاحمة له فيأتى بالحجة ماشياً فى مقدماتها فى العام القابل وان كانت مصلحة الفورية ارجح سقط وجوب الوفاء عن التأثير فلا اثر له (ح) ولا يخلط الامر بين مصلحة الفورية و مصلحة اصل الحج فالمعتبر فى الرجحان هو لحاظ مصلحة الفورية لا اصل الحج لان احد شقى التزاحم هو لزوم الفورية لا اصل الحج فاذا حصل العلم برجحانها الزائد يقدم على وجوب الوفاء كما انه يقدم وجوبه عليها اذا كان الرجحان الزائد له لاله واذالم يترجح احدهما على الاخر كان الحكم هو التخيير فذلك يحتاج احرازه الى مقام آخر .

هذا تمام القول فى الصورة الاولى .

١- للتأمل فيه مجال اذ لا يكون الحرمة الامن باب النهى الغيرى و هو ليس لمبعد كما

فى محله .

٢- ويحتمل عدم التزاحم اذ ليست الفورية فى عرض وجوب الوفاء بل فى طولها لانها

حكم المنذور المتقدم على النذر فتأمل جداً .

اما الصورة الثانية و هي ان يكون المنذور هو خصوص حج آخر غير حجة الاسلام ماشياً في سنة معينة فعمدة البحث عنها هو ماتقدم في الصورة الاولى الافى بعض مانشير اليه ، وذلك لان المشى المنذور ان كان لخصوص مقدمات الحج من السير فعند مخالفته بالركوب لجميع الطريق يسقط الامر بالوفاء عند عدم امكان العود والتكرار بالمشى فيأتى بذلك الحج فيقع صحيحاً وان كان لكل واحد من فعل الحج و طى طريقه بنحو التقييد فلاشك ايضاً في سقوط الامر بالوفاء بمجرد الركوب في الطريق حيث لا يقبل التدارك لضيق الوقت مع كون المنذور مقيداً بسنة خاصة و لكن الحج يقع صحيحاً اذ لا يتعلق به ما يقتضى فساد و لا يحتمل ذلك فيه لكونه خارجاً من باب الضداد الامر بالمشى في السير حين الاتيان بفعل الحج بالوفاء حتى يقتضى النهى عن غيره و لكونه اى الحج غير مفوت له ايضاً لسقوطه قبل ذلك بمجرد الركوب في الطريق ولا اثر لفعله اى الحج وجوداً و لا عدماً بعد عدم قبوله للعود والتكرار لضيق الوقت و عدم صلوحه للاتيان في سنة اخرى لكون المنذور معيناً بسنة خاصة فليس هو مفوتاً ايضاً .

واما ان كان المنذور هو خصوص المشى في افعال الحج من السعى والطواف ونحو ذلك فلا يسقط الامر بالوفاء بمجرد ركوب الطريق اذ لا اثر له وجوداً و عدماً (ح) ومعه لو حج راكباً يقع البحث عن صحته وعدمه بعد ان لا يكون وفاء للنذر البتة .

والحق صحته اذ لا اقتضاء للامر بالوفاء للنهى عن ضده وهو الحج راكباً و على الاقتضاء لا يستلزم الفساد لان هذا النهى مقدمى وقدمان النهى المقدمى لا يكون مبعداً وليس ذلك من باب التفويت ايضاً والا لخرج باب الضد عن البين اصلاً لكون كل ضد مفوتاً لآخر . مع ان المفوت ايضاً لو كان منهياً عنه لكان من باب المقدمة فلا اثر له من حيث البعد عن المولى حتى لا يتقرب به منه .

ثم انه في جميع هذه الفروض تجب الكفارة لعصيان الامر بالوفاء بالمشى بالمنذور مباشرة مع القدرة عليه و اما القضاء فمتفرع على التحقيق في ادلة النذر

كما ان البحث عن كون الاستنابة من الاصل او الثالث لولم يقضه فى حيوته هو ايضاً
موكول الى محله وان تقدم منا ما يرتبط بالمقام سابقاً .

واما الصورة الثالثة وهى ان يكون المنذور هو الحج ماشياً بـلاتعيين لنوعه
من حجة الاسلام او غيرها و بـلاتعيين لامده فعليه اذا ركب فسى الطريق فحج بنحو
لا ينطبق عليه المنذور لوجه لبطلانه اصلاً لامن باب الضد ولا من باب التفويت اذا كان
قادراً على الوفاء فى السنين الاتية مع عدم وجوب الفورية بظن الوفاة ونحوه كما
لا كفارة عليه ايضاً .

وتفصيله بان الناذر قد تقوم الحجة لديه لجواز التأخير نحو اصابة السلامة
المعول عليها عند العقلاء فيؤخر الحج اعتماداً عليها وقد تقوم الحجة على الخلاف
نحو العلم او الاطمينان بعدم التمكن منه بالموت او نحوه .

فعلى الاول لا اشكال فى جواز التأخير فلو حج راكباً يقع حجه صحيحاً قطعاً كما
تقدم حيث لا وجه للبطلان اصلاً وان اخطأ لكونه معتمداً على حجة شرعية و معه
لومات بعد ذلك او طرء عليه ما يمنعه ابدلاً لا كفارة عليه لانها انما هى للذنب المفقود هنا .
واما القضاء فموكول الى محله ولعل ما تقدم منا ينفع فى المقام .

وعلى الثانى لا اشكال فى عدم جواز التأخير من حيث الحكم
التكليفى واما الحكم الوضعى اى الكفارة فالظاهر ترتيبها ان اصاب ظنه
الواقع بان مات اولم يتمكن بعده ابدلاً لانه حنث للنذر و مسقط لوجوب الوفاء له
بالعصيان لا انه بمجرد التأخير مع قيام الحجة على الخلاف يحث فتجب الكفارة
والالزم صيرورة المطلق معيناً بحسب الشرع بحيث لو اخطأ ولم يمت اولم يعرضه
عدم التمكن بان بقى حياً متمكناً لم يجب عليه الوفاء بالنذر كما انه لا وفاء للنذر
المعين بعد زوال وقته المضروب له فليس مجرد العصيان بالتأخير موجباً للكفارة
نعم لو اصاب الواقع فى علمه او ظنه المعتبر وجبت عليه .

ولا اختصاص لادلة الكفارة بالنسبة الى ماله امد بل تعم ما ليس له امد كما فى المقام ايضاً .

ومنه ينقدح ما فى قول بعض من علق على العروة الوثقى هنا بعدم الحنث الموجب للكفارة الا اذا عين المندور امداً فيحنث بعد انقضائه اذ الكفارة للذنوب المتحقق بمجرد تفويت النذر عمداً .

وقد يتصور قسم آخر وهو ان يكون الناذر بصدد العصيان و عدم امتثال الامر سواء قامت الحجة على الوفاق او على الخلاف والحكم فيهما وان كان مختلفاً من حيث التكليف والوضع الان اجراء ما فيهما هنا يحتاج الى امر آخر .

وتوضيحه ان الحكم عند قيام الحجة على الوفاق وان كان هو جواز التأخير بلا كفارة و عند قيامها على الخلاف هو عدم جواز التأخير مع الكفارة على ما اشير اليه .

و لكن هل يلزم فى ترتيب آثار الامارات والاصول عليها العمل على طبقها بالاستناد اليه ام يكفى مجرد الانطباق عليها و ان لم يعلم بها فضلاً عن الاستناد اليها؟ فعلى الاول لاحجة للناذر الذى بصدد عصيان الامر بالوفاء اصلاً بجواز التأخير اما عند قيام الحجة على الخلاف فواضح واما عند قيامها على الوفاق فلعدم الاستناد اليها اذ تأخيرها انما هى لاجل تصديه للعصيان لالاصالة السلامة مثلاً وان كانت متحققة واقعاً وبالفعل .

اولا يلزم فيه الاستناد بل يكفى وجودها فى البين ومعه لاحرمة لتأخيرها عند قيام الحجة عليه و ان كان غافلاً عنه فلا شيء عليه حتى الحكم التكليفى ايضاً اذ غاية التجرى وهو ليس حراماً شرعاً واما القبح الفاعلى فامر آخر خارج عن الحكم التكليفى . هذا تمام الكلام فى المسائل الثلاث المتصورة فى البين و كان التخلف فيها بر كوب جميع الطريق و اما لو كان التخلف لنذر المشى بر كوب بعضه ففى ما يتلوه . الفرع الثانى : ماركب بعض الطريق ومشى بعضها الاخر فمن الشيخ و جماعة يقضى ويمشى خصوص موضع ركوبه و عن ابن ادريس يقضى ما شيئاً لاخلاله بالصفة المشروطة وهو اشبه عند المصنف (ره) .

والتحقيق انه تابع لقصد الناذر . فان نذر مشى الطريق بتمامه مع حج ما بنحو لا يلزم المشى المتصل الوجداني فلو حج ماشياً في بعض الطريق وراكباً في بعضها الآخر صح الحج ولو حج ثانياً ماشياً فيما ركب وراكباً فيما مشى صح حجه الثاني ايضاً وتحقق الوفاء بالنذر . وان نذر المشى الوجداني المتصل فلا يجديه التبعض بل كان في حكم العدم .

والحاصل انه تابع لقصده فلو حضر عنده ما قصده حين النذر فهو والا يكون ظهور اللفظ المأخوذ في صيغة النذر حجة عليه كما يكون حجة بالنسبة الى الغيرو ذلك اذا كان في ذكره والافيرجع الى ما هو مقتضى الاصل . وهكذا الكلام بالنسبة الى زمان موته عند اختلاف الورثة او عدم اختلافهم بالنسبة الى الاخراج من الاصل او الثلث . هذا تمام الكلام فيما اذا كان الركوب في جميع الطريق كما في الفرع الاول او بعضه كما في الفرع الثاني مخالفة للنذر مع القدرة على المشى واما مع العجز عنه ففي الفرع الثالث .

الفرع الثالث : ما لو عجز عن المشى فركب في اثناء الطريق او عجز عنه قبل الشروع فعن الشيخ (ره) وجماعة يركب ويسوق بدنة . وعن المفيد وابن الجنيدي وبعض آخر منهم الشيخ في نذر الخلاف : يركب من دون وجوب السوق . وعن آخر التفصيل بين النذر المطلق فينظر المكنة من الصفة والنذر المعين بوقت خاص فيسقط للعجز كما نقل هذه الاقوال في المتن وفي المسئلة ايضاً غير هذه الاقوال يمكن ان نشير اليه . والمهم اولا بيان ما هو مقتضى القاعدة الاولى ثم بيان ما هو المستفاد من روايات الباب حتى يتبين منشأ تعدد الاراء وتضاربها فنقول :

ان القاعدة الاولى في باب النذر تقتضي بطلانه وانحلاله اذا لم يكن المنذور على ما هو عليه من السعة والضيق مقدوراً في موطنه سواء علم به حين النذر او انكشف بعد ذلك فالحكم بعدم انحلاله وجعل شيء آخر مقدور بدلا عنه خلاف تلك القاعدة يحتاج الى تعبد خاص ولا يستقر ذلك البديل في ذمة الناذر لولا التعبد الخاص

اصلا .

نعم لو كان الناذر قادراً على المنذور وانعقد النذر ايضاً ولكن اخره لاتساعه اعتماداً على اصالة السلامة من المرض ونحوه او استصحاب بقاء القوى في بعض ما لا تجرى فيه تلك الاصالة يستقر في ذمته فيأتي ح البحث عن الاستنابة حياً او ميتاً وعن الاخراج من الاصل او الثلث عند الاستنابة بعد الموت فعليه يتصور في المقام صور عديدة:

الاولى ان يكون قادراً عليه حين النذر ولكن طرء العجز في اثناء السير او قبل الشروع فيه مع كونه معيناً بوقت خاص فالحكم فيها بمقتضى القاعدة هو البطلان والانحلال من دون استقرار شيء في ذمته اصلا .

الثانية الصورة بحالها ولكن كان النذر مطلقاً ولا يرجى زوال العجز فالحكم فيها ايضاً هو الانحلال والبطلان .

الثالثة هذه الصورة الثانية ولكن مع احتمال زواله ورجائه فح يجب عليه الاعادة في العام القابل او نحوه فلا انحلال له ولا بطلان لعدم كون المنذور على ما هو عليه من الاتساع غير مقدور عليه ولا يتصور ذلك في الموقت بوقت خاص اذا احتمال الرجاء وعدمه فيه سياتى الا بالنسبة الى القضاء .

و بالجملة فالحكم بالكوب وسوق البدنة في مثل تلك الصور مخالف للقاعدة اما الانحلال النذر وبطلانه رأساً كما على بعضها و اما لماكن الاعادة بالمشي في العام القابل مثلاً كما على بعضها الاخر فلا وجه للتبديل .

نعم لا يجوز التأخير في النذر المطلق الا فيما يعلم بقاء القدرة او يستصحب ما به القدرة وهي الحالة النفسانية والبدنية.

فالهم هو بيان مفاد الروايات الدالة على الركوب وعلى السوق وجوباً وندباً مطلقاً او مقيداً ببعض هذه الصور .

ثم ان ظاهر جعل القول الثانى مقابلا للقولين الاخرين هو كفاية الركوب و اجزائه عن المشى المنذور مطلقاً توقع الممكنة ام لا فيكفى الركوب ايضاً فيما اذا كان النذر مطلقاً غير معين بوقت خاص مع احتمال زوال العجز بل مع العلم او الاطمينان به، وهو كما ترى. ولم يتعرض المصنف لحكم العجز المسبوق بالقدرة بان كان قادراً وتعلل اعتماداً على اصاله السلامة او استصحاب بقاء القوى اذا قيل بجريانه فى مثل هذه الموارد ثم طرء عليه العجز و تلك الروايات هى هذه :

الاولى صحيحة الحلبي قال قلت لابي عبدالله (ع) رجل نذر ان يمشى الى بيت الله وعجز عن المشى قال (ع) فليركب وليسق بدنة فان ذلك يجزى عنه اذا عرف الله تعالى منه الجهد (١) .

ليس فيها دلالة على ان نذر المشى الى بيته تعالى لماذا هل هو للحج او لغيره الا بالاطلاق، ولا على خصوصية النذر من الاطلاق والتعيين ولا على احتمال زوال العجز او عدمه ولا على سبق القدرة واستقرار النذر وعدمه ولا على ظرف طرؤ العجز من كونه فى الاثناء او قبل الشروع فى السير الا بالاطلاق فى جميع هذه الفروض حتى يتم القول الاول وهو الركوب مع سوق البدنة .

ولكن ذلك مقدوح اما اولاً فلان قول السائل « نذر ان يمشى الى بيت الله » لو كان واقعاً فى تلو النذر بان يكون المسئول عنه هو خصوص ما وقع عليه نذر الناذر بلا ازدياد شىء عليه من شرط او وقت يدل ذلك على كون نذره مطلقاً لعدم دلالة على خصوصية الوقت اصلاً فلا يشمل النذر المعين مع ان القول الاول عام بالنسبة اليه ايضاً فيكون الدليل اخص من المدعى. وثانياً ان ظاهر قوله (ع) فى الجواب « اذا عرف ... » هو العجز المداوم بنحو يكون المنذور على ما هو عليه من الاطلاق او

التعيين جهداً على الناذر وتعباً له فلا يشمل ما لو احتمل زوال العذر ورجاه ، هذا .

ولكن يمكن دفع الاول باللاحق اذ لو كان الركوب كافياً ومجزياً عن المشى المنذور مع اطلاقه وعدم تعيين وقته وامكان اتيانه على ما هو عليه في العام القابل او نحوه مثلاً لكان كافياً ايضاً في النذر المتعلق بالمعين الا ان يمنع بان العجز في النذر المعين مانع عن انعقاده رأساً الا اذا كان طارئاً بعد الانعقاد اذا تصور له معنى .

الثانية صحبة ذريح المحاربي قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل حلف ليحجن ماشياً فعجز عن ذلك فلم يطقه قال عليه السلام : فليركب و ليسق الهدى (١) .

وهذه وان كانت مخصصة بالحلف الا انه لافرق ظاهراً بينه وبين النذر والبحث في مفادها هو ما تقدم الا ان التعبير هنا بقوله فعجز بتخلل الفاء يشعر بعدم سبق القدرة بل ترتب العجز على النذر بلا فصل ولكنه ليس ظهوراً قوياً والفرق الاخر هو انه لم يكن في تلك الصحيحة عنوان الحج ماشياً بل مجرد المشى الى بيت الله بخلاف هذه الصحيحة حيث ان فيها عنوان الحج ماشياً ولكن قد تقدم شمول ذلك بالاطلاق للمقام .

الثالثة رواية عن عنبسة ابن مصعب قال : قلت له (يعني لابي عبد الله - ع-) اشتكى ابن لي فجعلت لله على ان هو يرى ان اخرج الى مكة ماشياً وخرجت امشى حتى انتهيت الى العقبة فلم استطع ان اخطو فيه فركبت تلك الليلة حتى اذا اصبحت مشيت حتى بلغت فهل على مشى ؟ قال فقال لي عليه السلام : اذبح فهو أحب الى : قال : قلت له : اى شيء هو الى لازم ام ليس لي بلازم ؟ قال عليه السلام : من جعل لله على نفسه شيئاً فبلغ فيه مجهوده فلا شيء عليه و كان الله تعالى اعذر

لعبدہ (١) .

لاريب فى اختصاصها بالعجز الطارىء اثناء السير وليس فيها ما يدل على العجز الكلى بنحو يحصل اليأس من زواله ابدأ نعم يحكم بملاحظة الذيل ان سقوط المشى لا بد فيه بان يكون المنذور على ما هو عليه جهداً وهو معذور منه و يكون الله تعالى اعذر لعبدہ من ان يطالبه بعد العجز . وكيف كان فهو صريح فى استحباب الذبح والجمع بينها وبين ما تقدم من الصحيحتين اللتين ظاهرهما وجوب سياق البدنة يتصور على وجهين ، لم يرض الاصحاب الا باحدهما ، الاول ان تحمل هاتان الصحيحتان على العجز الكلى بحيث لا يحتمل البرء و زوال العذر اصلاً ، و تحمل هذه الرواية على خصوص العجز الشخصى كما هو المسئول عنه .

الثانى بان يحمل ظاهر هيئة «ليسق الهدى» على الندب حملاً للظاهر على النص او ما يقرب منه ولو ارتكب الجمع على الوجه الاول لم يبق للاستحباب فيما يكون العجز كلياً مجال مع انه مستلزم لخراج الفرد الشايع وهو العجز المطلق عماد على مجرد محبوبة السياق وندبه مع ان الاصحاب افتوا بندبه فيه ايضاً و هذا بخلاف الجمع على الوجه الثانى .

ولو احتمل كون هذه الرواية اجنبية عن المقام ، لعدم دلالتها على صحة المأتنى به ووقوعه وفاء للندربل حيث انه اتى العقبة لم يترك الحج وكان ذلك شيئاً بحياناه وكان عدم شئ عليه لاجل انحلال نذره بطروا العجز وسقوطه به ، لم يكن بينها وبين ما تقدم تعارض اصلاً .

الرابعة صحيحة محمد بن مسلم سئل احدهما (ع) عن رجل جعل عليه مشياً الى بيت الله تعالى فلم يستطع قال (ع) يحجج راكبا (٢) .

ان المسئول عنه في هذه الصحيحة هو المسئول عنه فى الاولين سيما الاولى

وظاهر قوله « فلم يستطع » هو العجز قبل الشروع لا الطارىء أثناء السير وظاهر قوله « يحج راكباً » هو أن مجرد العجز ولو في الجملة بأن يعجز عن مشى الجميع لا البعض مجوز لركوب جميع الطريق وأن استطاع المشى في بعضها فلا مجال لأعمال قاعدة الميسور بلحاظ الصحة إلا أن يدعى ظهورها في جواز الركوب بقدر عدم الاستطاعة فإن لم يستطع شيئاً من السير ركب الجميع ولا يتبعض الركوب بتبعض المشى نصفاً أو ثلثاً ونحوهما ولا يبعد هذا الاحتمال بمعونة بعض ما سيأتى الإشارة إليه لاجل ظهورها . وليس المراد منها وجوب الركوب بمجرد طرأ العجز بل المراد هو جوازه لكون الأمر وارداً في مورد توهم الحظر . وكيف كان فهذه تدل على عدم وجوب شيء آخر وراء الركوب وهو السياق لكونها في مقام البيان .

الخامسة صحيحة رفاة قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل نذر أن يمشى إلى بيت الله تعالى قال (ع) : فليمش ، قلت : فانه تعب ، قال عليه السلام : إذا تعب ركب (١)

والمستفاد منها هو جواز الركوب بمجرد التعب وإن لم يعلم به قبل الشروع بل هذا وهو صورة الشك داخل في الرواية قطعاً لانه الفرد الشائع ولكن الركوب مع العلم واحتمال زوال التعب والعذر عند ما كان النذر مطلقاً ليس بنحو التعيين بل يجوز إعادة ما شيئاً أيضاً إذا زال العذر .

وأما دلالتها على عدم وجوب شيء آخر كالسياق فيما تقدم حيث إن السكوت في مقام البيان يدل على عدم دخالة أمر آخر .

السادسة رواية سماعة و حفص المروية عن نوارى محمد بن عيسى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نذر أن يمشى إلى بيت الله حافياً ، قال: فليمش فإذا تعب فليركب (٢) .

هذه من الروايات التى لم تذكر فيها خصوصية السؤال لمعلوماتها بالجواب اذ لم يذكر فيها ان المسئول عنه هو طور والتعب والسؤال عن حكمه الا انه يعلم بالجواب ذلك ودلالاتها على عدم وجوب السياق ايضاً كما تقدم .

هذه هى الطوائف الثلث من الروايات الواردة فى المقام والمستفاد من طائفة هو وجوب سياق البدنة والظاهر من طائفة اخرى هو عدم الوجوب من باب عدم التعرض له مع كونها بصدد البيان ومن طائفة ثالثة هو استحباب ذلك لكونها ناصة بعدم الوجوب بل يكون محبوباً فقط بلا الزام وهذه الطائفة الثالثة بناء على ان لا يكون المأتى به وفاء للنذر اجنبية عن المقام كما اشير اليه سابقاً و الجمع بين الطائفة الثانية الساكنة عن الوجوب و الاولى الظاهرة فيه قد يتصور بوجهين على ما تقدم .

الاول بان يحمل ما يدل على الوجوب على خصوص ما كان العجز كلياً و لا يحتمل زوال العذر ويحمل ما يدل على عدم الوجوب على العجز الشخصى و امكان الاعادة ماشياً .

و الثانى بان يحمل الاول على النذب بصرف هيئته الظاهرة فى الوجوب الى النذب الملائم لعدم التعرض فى الثانى . ولكن مقتضى الحمل الاول ان لا يكون لاستحباب السياق فى العجز الكلى دليل مع انه اخراج للفرد الشايع عما يدل على عدم الوجوب بالسكوت فى مقام البيان بخلاف الحمل والجمع الثانى ولعله لذا لم يجمع الاصحاب بينهما على الوجه الاول .

فتحصل ان السياق ليس بواجب مطلقاً و اما الاجتزاء بالركوب فالظاهر اختصاصه بالعجز الشخصى الطارى اثناء السير و اما مجرد العجز عن المشى في هذه السنة مع القطع بزواله فى العام القابل فيشكل معه الحكم باجتزاء الشارع بالركوب و رضاه بسقوط المشى اذ لم يكن المنذور متعدد كالحج والمشى بحيث لا اساس لاحدهما بالاخر بل كان واحداً مقيداً وهو الحج ماشياً فمجرد طر والعجز في هذا العام

مع العلم بزواله فيما بعد لا يجوز التبديل والاكتفاء بالركوب . واما من مشى بعض الطريق ففاجأه العجز فيمكن الاجتزاء بالركوب هنا واتمام حجه راكباً وفاء للنذر لمصلحة المكلفين حيث ان الاعادة ماشياً فى العام القابل شاق بالنسبة الى ذلك الشخص (١) .

القول فى النيابة

قال قده : وشرائط النائب ثلاثة : الاسلام وكمال العقل وان لا يكون عليه حج واجب فلا تصح نيابة الكافر لعجزه عن نية القرية ولا نيابة المسلم عن الكافر ولا عن المسلم الا يخالف الا ان يكون اب النائب ولا نيابة المجنون لانغمار عقله بالمرض المانع من القصد وكذا الصبي الغير المميز وهل تصح نيابة المميز قيل لا لاتصافه بما يوجب رفع القلم وقيل نعم لانه قادر على الاستقلال بالحج ندباً .

اقول : ان النيابة لما توقفت على نائب ومنوب عنه فلها شرائط راجعة الى النائب وشرائط اخرى راجعة الى المنوب عنه بالتبويض بعضها لهذا وبعضها لذاك وللانابة التى هو فعل للمستنب لا النائب شرائط اخر خارجة عن شرائطهما . والبحث الآن فيما يرجع الى الكافر ومن بحكمه نائباً كان او منوباً عنه فلنقدم لذلك مقدمة . وهو ان دركات العذاب متفاوتة شدة وخفة نظير درجات الثواب كك . ولا شك فى ان الكافر القتال المهتك الشارب للخمر والمرتكب لغير واحدة من المعاصى الكبيرة الموبقة اشد عذاباً من الكافر البرى عن تلك الشرور والجنايات وكذا لا ريب فى التفاوت

(١) : قد انصرح لك من هذا التحقيق ان سرما امر به رسول الله (ص) لعقبة بن

عامر بان يأمرخته بالركوب ماذا وأن نذرهما لم يطل بمجرد العجز بل اجتزى الشارع هنا بالركوب بدلا عن المشى بل تصلح تلك الرواية ان تعد مما يدل على عدم وجوب السياق بالسكوت فى مقام البيان فراجع منتهى العلامة حتى يتضح لك .

بين الكافر الذي مات مشغلة ذمته بمال الغير وبين من ادى دينه ومات فارغة الذمة بشدة العذاب في الاول دون الثاني .

ولاشبهة في ان ما ورد من كون عمل الكافر هباء منشوراً ليس راجعاً الى التوصليات نحو اداء الدين وغيره بل يرجع الى ما يعتبر فيه القرب فالعمل القريب الذي اتي به الكافر لا يكون مقرباً بل هباء منشوراً وذلك بالنسبة الى الكافر المعتقد بالله تعالى لا الطبيعي المحض، لما يأتى. اذا عرفت هذا فالكلام في الجهتين : الاولى في نيابة الكافر عن المسلم . الثانية في نيابة المسلم عن الكافر .

الجهة الاولى : في نيابة الكافر عن المسلم .

اعلم ان البحث عن صحة نيابة الكافر متمحض من حيث كفره وامام يرجع الى بطلان ما يأتىه اذا كان مشروطاً بالطهارة كالصلوة ونحوها لنجاسة بدنه فهو خارج عن المقصد للزوم حفظ حيثية المبحث البتة . وهكذا ليس الكلام في الكافر الذي لا تمشى منه قصد القربة لانكاره المبدء المتقرب منه .

وكذا ليس فيمن يكذب السنة والكتاب بنحو لا يعقل قصده الامر المتوجه الى المنوب عنه حيث انه مع تكذيبه الكتاب والسنة يقطع بانه نفسه و ذلك المنوب عنه سواء من حيث عدم الامر والخطاب رأساً . فلا يرد اشكال من تلك الحيثيات الخارجة عن البحث بل هو لاثبات ان الكفر بما هو كفر مانع عن النيابة عن المسلم ام لا؟ مثلاً لو ارتد المسلم بانكاره ضرورياً من ضروريات الدين مع الاعتقاد بالخطابات الاخر لا يرد فيه اشكال عدم تمشى قصد الامر والامثال وهكذا في مثل النيابة في مجرد الطواف لله المشترك بين المسلم وغيره بنحو لا يضره تكذيب الكتاب والسنة اذ الاسلام واسطة والا فلا اشكال في حصول قصد القربة في الطواف عن المقر بالمبدء والرسالة في الجملة وان كذب رسالة نبينا (ص) بل وكذب بالرسالة مطلقاً وح يتجه ما على قول المصنف (ره) من التعليل لعدم صحة نيابة الكافر عن المسلم بانه عاجز عن قصد القربة

وكذا لا اعتداد بان عمله هباء منثوراً اذ ليس ذلك عملاً له لنفسه بل عن الغير وهو المسلم فح يمكن ان ينوب الكافر عن المؤمن فهل بعمله ونيابته عنه يستحق ذلك المؤمن المنوب عنه للثواب استحقاقاً مقابلًا للتفضل بناء على صحته في الجملة ام يكون ثوابه لمجرد التفضل ؟

لا وجه للاول بعد ان لم يصدر منه عمل اصلاً بل ولا خبر له به ايضاً كما في بعض صور النيابة بلافرق فيه بين ان تكون النيابة تنزيل فعل النائب منزلة فعل المنوب عنه او تنزيل الفاعل منزلة الفاعل لانه اشكال عقلي لا يرتفع بوجه اصلاً . ولا يتوهم ان قيام فعل النائب مقام فعل المنوب عنه يجعله مستحقاً كما لو اعطى زيد مالا وعمر وأعلى ان يكون لخالده فانه لا ريب في استحقاق الخالد للمال على عمر وعلم به او لم يعلم اذ اعطاء زيد قائم مقام اعطاء خالده نفسه فكما انه لو اعطى خالداً بنفسه استحق المال كك لو اعطى الغير عنه يستحق ذلك المال .

لان ذلك المثال غير منطبق على الممثل بل وزانه فيما نحن فيه هو بان يعمل الغير عملاً يترتب عليه الثواب ثم يهديه اى نفس الثواب او نفس العمل الى الغير فان ذلك ح مالك لذلك المسبب وهو الثواب اول ذلك السبب المنشأله وهو نفس العمل وليس المقام منطبقاً على شىء منهما اذ ليس العمل للنائب نفسه حتى يملكه اولا وتملكه الغير ثانياً وكذا ليس اهداء الثواب المسبب عن ذلك العمل نيابة اصلاً لكون كل منهما اى من النيابة والاهداء باباً عليه حدة بحيث لو لم يشرح النيابة في الشرع اصلاً صح الاهداء والحاصل ان الاستحقاق المصطلح للمنوب عنه بمجرد فعل النائب بلا التفات له به ولا علم كما هو المفروض في بعض الصور غير معقول فيخرج عن حريم الجعل والتشريع الدائر مدار المعقول الممكن .

نعم للثاني وهو التفضل مجال واسع فيكون فعل النائب دخيلاً في تفضل الثواب على المنوب عنه فلم يثبت الى الآن عدم جواز نيابة الكافر فتربص حتى يلوح الحق وهو عدم الجواز، ولكن بعد تحقيق انيق . ولنعطف البحث الى النيابة من

هى هى اولا ثم نعطفه الى النىابة فى المقام .

اما الاول فلا اشكال فى ان النىابة من حيث هى امر توصلى لايعتبر فيه القرب ولذا لو ناب احد فى وفاء دين آخر يتحقق الاداء وتبرء ذمة المديون وان ادى النائب ذلك رياءً فضلاً عن عدم قصد القرية وهكذا فيما يتعارف من النىابة فى غير واحد من الامور فليست هى فى نفسها عبادياً يعتبر فيها قصد القرية .

نعم لو اراد النائب ان يثاب ويتقرب فلا بد له من قصدها كما فى غيرها من التوصليات فح لا بد وان يتحقق هنا امر بالنىابة او كانت هى بنفسها مطلوبة وحسناً حتى يتحقق الثواب بقصد الامر كما فى الاول او بقصد حسننها كما فى الثانى فلو استفيد من اخبار النىابة الدالة على ان للنائب كذا من الثواب وللمنوب عنه كذا منه، شىء منهما، اى من الامر المولوى بها ومن حسننها ومطلوبيتها فى نفسها وان افراغ ذمة المؤمن وتحصيل ما هو المطلوب للشارع حسن ، امكن للنائب قصد التقرب بفعلها الخاص له وهو النىابة فيثاب على هذا القصد القريبى من دون ان يتوجه اليه بعد النىابة وقبولها الخطاب المتوجه الى المنوب عنه.

مثلاً لا يخاطب النائب عن المستطيع بقوله تعالى ولله على الناس الآيه والا لزم ان يعاقب على ترك الحج لو لم يعمل بنيابته بعد القبول اصلاً ولم يتمها وذلك كما فى باب اجارة شخص بنفسه للعمل المعين كالصلوة والصوم حيث انه لا يتوجه على المؤجر الامر باقامة الصلوة وايتان الصوم بل المتوجه اليه خصوص قوله تعالى اوفوا بالعقود فلو شاء ذلك الاجير ان يناب يصلى عن الغير المستأجر بقصد القرية قاصداً فى عمله الاجارى الامثال لامر الايفاء بالعقد المتوجه اليه ولذلك لو ترك الصلوة يعاقب على عدم امتثال امره وهو الايفاء لاعلى ترك الصلوة ايضاً .

مضافا الى ان انحذار الخطاب اليه وانحرافه عن ذلك الغير يوجب سقوط الواجب عن ذلك الغير وبرائة ذمته وان لم يفعل الاجير او النائب اذ الخطاب الواحد بعد انحرافه عن المستأجر والمنوب عنه لا يتوجه اليه ثانياً .

والحاصل ان النائب بعد التنزيل ايضاً لا يخاطب بالحج ولا بغيره مما تعلقت النيابة به من التكاليف المتوجهة الى المنوب عنه.

واما الثانى فالاجماع قائم على عدم اعتبار قصد تقرب المنوب عنه بهذا العمل بل يلزم صدور مناسك الحج واعماله عن النائب مع قصد القرية اى قصد قرية النائب فيما يرجع الى نفسه وهو ذات النيابة لافئما يرجع الى المنوب عنه وهو اصل الفعل الخارجى فلا يلزم النائب ان يقصد تقرب المنوب عنه لعدم اعتباره بل المعتبر فى المقام هو خصوص قصد النائب التقرب فى النيابة وفيما يرجع الى نفسه مع صدور تلك المناسك الخاصة منضمة الى ذلك القصد فح يدور الامر بين ان يكفى قصد تقرب النائب فى صحة النيابة ومقتضاها فسراغ ذمة المنوب عنه وان لا يكفى ذلك لعدم الوسطة بين الايجاب والسلب فلو كان كافياً صحت نيابة الكافر عن المسلم حيث تتمشى منه قصد القرية ولو لم يكف فلم يؤمر النائب بقصد التقرب فيما يرجع الى نفسه .

والتحقيق بنحو يتضح مارامه الاصحاب من بطلان نيابة الكافر عن المؤمن مطلقا وان تمشى منه قصد القرية هو انه لما كان المعتبر فى صحة النيابة هنا هو اتيان النائب العمل المخصوص منضماً مع قصد التقرب فيما يرجع الى نفسه وهو النيابة لكونها حسنة لافئما يرجع الى المنوب عنه بان يقصد تقربه بل يقصد تقرب نفسه ، ولما كان عمل الكافر فيما يرجع الى نفسه من المقربات هباء منشوراً وان تمشى منه القرية كانت نيابته (ح) هباء منشوراً اذا المعتبر هو قربه بها قاصداً بها القرية ولا يتيسر ذلك له ولا يجدى هنا مجرد تمشى قصدها اذ كون ما عمله هباء منشوراً انما يتصور فيما يرجع الى القربيات مع قصده اياها واما مع عدم تمشى قصده اياها تكون السالبة بانتفاء الموضوع و اذا بطل ما يرجع اليه بطلت النيابة رأساً . ولذلك حكم الاصحاب بعدم صحة نيابته عن المؤمن واما بالنسبة الى نيابته عن الكافر فلاشكال فيه اشد كما سيأتى ما يرجع الى المنوب عنه الكافر فى الجهة الثانية وسنشير

الى فذلكة البحث عن هذه الجهة الاولى بعد تميم البحث عن الجهة الثانية فانتظر .

الجهة الثانية فى نىابة المؤمن عن الكافر

لاشكال فى نىابة المؤمن من حيث عدم تمشى قصد القربة ولا من حيث كون عمله هباء منشوراً اذ يتمشى منه ذلك و يكون ما قصده من التقرب فى نفس النىابة الراجعة الى نفسه مقرباً ولاشكال فيها ايضاً من حيث لزوم قصد النائب تقرب المنوب عنه اذ لا يلزم هنا كما مر .

نعم يتمحض الاشكال هنا فى ان النىابة لابد وان تكون مؤثرة حتى تصان عن اللغوية . واثرها اما حصول القرب بمعنى الثواب للمنوب عنه الكافر واما تخفيف عذابه بتفريغ ذمته حتى لا يعاقب بقاء واستمراراً او يخفف مع الاستمرار ايضاً . ولذلك ترى الاصحاب يعتبرون فى المنوب عنه الاستيهال للثواب كما هو المشهور او الاعم منه ومن تخفيف العذاب كما عن السيد المرتضى (ره) صوناً عن اللغوية لولا احدهما فلو قلنا بمقالة المشهور لم تصح النىابة عن الكافر لعدم استيهاله للثواب حيث يخلد فى النار مهاناً وان قلنا بمقالة السيد صحت ، حيث انه تبرء ذمته عن الواجب فيخفف عذابه بقاء فيحصل اثر فى الجملة به يحترز عن اللغوية .

والظاهر ان سر ما اختاره المشهور هو الاستفادة من اخبار النىابة الدالة على ان للنائب من الاجر كذا والمنوب عنه منه كذا اذا الظاهر من الاجر هو الثواب والجنة لا مجرد تخفيف العذاب مع الخلود ايضاً . وسر مختار السيد (ره) هو ظاهر بعض ماورد فى المخالف من انه يخفف عذابه وكذا ماورد فى بيان اثر النىابة من ان المنوب عنه يوسع بعدان كان مضيقاً وان لا يعتنى السيد (ره) بالآحاد من الاخبار ولكن الغرض ما يصلح للاستناد اليه عند من يعتنى بها .

ولا ينافى تخفيف العذاب عنه كون ما يرجع اليه ويعد عملاً له هباءً منشوراً لانه راجع الى القرب بخلاف تخفيف العذاب الملائم للخلود فى النار ايضاً .

فتحصل انه لم يثبت الى الان ما يدل على عدم صحة نيابة المؤمن عن الكافر. بل يمكن الاستشهاد لصحتها المستلزمة لتخفيف عذابه الناشئ من براءة ذمته ، بما يأخذه الحاكم من الممتنع عن تأدية الزكاة ولا يرضى ذلك الممتنع بها اصلاً بل يبغضها اشد البغض ، فانه لما كان الحاكم ولياً على الممتنع يأخذ المال المعين منه فيؤديها اى الزكاة بصرف ذلك المال فى مصرفه قاصداً به تقرب نفسه لا تقرب الممتنع فهو اى الحاكم يقصد تقرب نفسه في هذه العبادة المالية فيكتفى بمجرد صدور ذلك العمل مع قصد القربة وان كان المقصود هو تقرب القاصد نفسه لا تقرب ذلك الممتنع فتبرء ذمته من اداء الزكاة. نعم يعاقب من جهة اخرى و هى لزوم المباشرة او التسبب بالاختيار مع قصده اى المالك نفسه القربة وحيث انه فات منه ذلك يعاقب عليه فليكن المقام كك ايضاً بان الكافر وان عصى بعدم الايمان وعدم الحج مؤمناً ولكن تبرء ذمته بفعل المؤمن ذلك الحج قاصداً به قربة نفسه .

فالمهم فى عدم جواز نيابة المؤمن عن الكافر هو ان النيابة كما مر التحقيق فيها لا بد وان تكون حسنة اولا حتى يقصدها النائب لله ثانياً. اذالمعتبر فى خصوص المقام هو قصد النائب القربة لنفسه فيلزم ان تكون تلك النيابة حسنة وهى فى المورد مبغوضة للشارع ، اذافراغ ذمة الكافر وتخفيف عذابه احسان اليه لا يرضى به الله، ولهذا نهى النبى (ص) عن الاستغفار للمشركين ولو كانوا اولى قربى. ومعه لا يعقل قصد القربة كما لا يعقل فى سائر ما كرهه الشارع وأبغضه من المعاصى. واذا لم يتحقق قصد القربة من النائب فى نيابته بطلت النيابة للزومه فيها ففى اى مورد يكون الاحسان الى الغير بافراغ ذمته مبغوضاً للشارع لا يتمشى قصد القربة فيه .

ثم انه قابل للتخصيص بان لا يكون افراغ ذمة ذلك الغير ، اذا كان اباً للنائب مع كونه مسلماً ولكنه مخالف، مبغوضاً. اذيدور المنع مدار بغضه و كراهته و ليس حكماً عقلياً حتى لا يقبله. نعم ترتب استحالة القصد على المعصية عقلياً واما ان الاحسان فى كل افراغ لذمة الغير معصية فلا. فح اذا ورد دليل تام السند والدلالة على جواز

نيابة المسلم عن ابيه المخالف يؤخذ به ولا وجه لردّه، بتوهم قطع علقه الابوة والبنوة بين المسلم وغيره، وبتوهم ان المخالف بحكم الكافر فى الاخرة فلا يجزى عنه شىء ونحو ذلك . وبالجمله لاستبعاد فضلا عن الامتناع فى تجويز النيابة عن الاب المخالف . مع انه قد يشاهد من مذاق الشارع حفظ علقه الابوة والبنوة بنحو ما كما ورد فى بعض الاثار والروايات من مطلوبة رعاية الابن المسلم بحال ابيه الكافر اذا احاذاه فى الحرب بان لا يقتله هو وان تيسر له باسهل وجه، بل وان يقطع بانه يقتل بعد ساعة بيد الغير . فالتفصيل بين الاب المخالف وغيره من المخالفين ولو كانوا اولى قربى متجه للنص الخاص المخصص لما يدل على انتفاع المخالف وان كان ناصبياً بعمل النائب ونحوه بتخفيف العذاب من غير فرق بين الاب وغيره .

ومنه ينقدح ما فى الجواهر من عدم الفرق بين الاب وغيره . فاتضح أن عدم صحة نيابة المؤمن عن الكافر ومن بحمكه من هذا حيث لماذا وأن صحة النيابة مشروطة يكون المنوب عنه مؤمناً كما كان فى النائب ايضاً .

هذا مجمل الكلام فى الجهة الثانية فلنعد الى ما وعدناه فى ذيل الجهة الاولى من الاشارة اليها فنقول تلخيصاً لها وللجهة الثانية:

لاسترة فى عدم صحة النيابة للكافر ولا عن الكافر ولكن لا يجزى ما الاول فى الثانى وبالعكس . اما الاول فلان النيابة لما كانت مخالفة للقاعدة اذا الفعل المطلوب من شخص خاص يسقط وجوبه بانعدامه و موته ولا وجه للاستنابة فاذا شرعت بان يعمل الغير عنه فى حال الموت، بل وحال الحيوة ايضاً فى الجملة، فلا بد من لحاظ دليله حتى يؤخذ به سعة وضيقاً . ولا شبهة فى جواز اخذ قيد خاص كالإيمان فى النائب بحيث لا تشرع النيابة اصلاً عند فقده، كما ادعى فى الجواهر الاجماع بقسميه على عدم صحة نيابة الكافر، لا لعدم تمشى قصد القربة منه ونحوه من المحاذير المتوهمه . فالعمدة فى البطلان هو اشتراط الايمان فى النائب فيقتصر عليه للزوم الاقتصار على مورد الدليل فيما خالف القاعدة .

واما الثانى فلما تقدم من مبغوضية الاحسان الى الكافر بتفريغ ذمته مع ان
المعتبر هنا هو قصد النائب التقرب بفعله اى النيابة وهو افراغها عن التكليف حتى
يخفف عنه يوماً من العذاب فلا تتحقق النيابة على هذا لما تقدم من عدم امكان قصد
التقرب بعمل مبغوض لله تعالى .

ومن هنا يتوهم اعضاء فى المقام وهوانه لو كان افراغ ذمته مبغوضاً للشارع
للزوم استمرار عذابه بقاء باشتغال ذمته لزماً لا يلتزم به وهوانه لو مات الكافر مديوناً
لمؤمن يتعلق حق الدائن بالتركة بنحو، فاذا لم يفرغ ذمته فراراً عن المبغوضية للزوم
تفويت حق المؤمن وماله مع ان ماله كدمه وعرضه محترم فاذا حكم بلزوم الافراغ والاداء
فلا يكون محرماً مبغوضاً للشارع، فالاحسان اليه مطلوب له فضلاً عن عدم المبغوضية
ومعه ينقلب ما تقدم عما بنى عليه من عدم جواز الاحسان اليه .

هذا ولكن لاتلازم بين جواز دفع الدين بل لزوم ادائه من اصل التركة بعد ترتب
الارث على الدين والوصية عاماً ومطلقاً وبين جواز الاحسان الى الكافر بحصول
الثواب له او خفة العذاب عنه. اذ يمكن ان لا يكون نظر الشارع فى ذلك الى حال الكافر
الميت من صلوحه وعدمه للثواب او لخفة العذاب لانه يكون معذباً على ما هو عليه
بل يكون نظره الى استيفاء مطلوبه نفسه وهو اداء دين المؤمن وعدم التعدى الى ماله
سواء اثبت ذلك الدائن ام لا، او خفف عنه العذاب ام لا. بل قد لا يتصور العذاب من هذا
الحيث ايضاً حتى يخفف وذلك بان يكون الدين مؤجلاً ولم يحل اجله بعد فمات
قبل الحلول فحل اجل الدين بمجرد الموت بلا عصيان له اصلاً من حيث عدم اداء
دين الغير وعدم وفائه وبالجملة يمكن ان يكون وجوب وفاء الدين من اصل التركة
لاجل تحصيل مطلوب الشارع لا لانتفاع المديون بشيء من الثواب او خفة العذاب
مثلاً ومن هنا لم يلتزم الفقهاء بعدم لزوم الاداء فضلاً عن لزوم عدمه .

ونظير ذلك وجوب اداء الخمس والزكاة من اصل تركته مع انه لانظر هنا
الى عود نفع اليه. وتوضيحه ان الخمس مثلاً ليس امراً توصلياً كاداء سائر الديون بل

لا بد من ادائه بقصد القربة فلو لم يؤده الكافر عصى وبموته ينتقل الى العين و هو اصل
التركة فيخرج منه بقصد القربة، فتبرء ذمته من هذا الحيث. واما عذابه من حيث تحاشيه
عن الامثال بالمباشرة فلا يعقل سقوطه او تخفيفه . بل الامر كك ايضاً فى المؤمن العاصى
للتكليف كالحج بان سوفه عمداً الى ان مات فان عصيانه ذلك باق على حاله ويعاقب
عليه البتة سواء حج عنه من ماله ام لا. اذ الاثر المترتب على وقوع الحج عنه انما هو
سقوط عذابه الناشى من ترك اصل الحج بقاء واما ما هو الراجع الى ترك المباشرة مع
قدرته عليها ووجوبها عليه فباق على حاله والحاصل انه يخرج مثل الخمس والزكاة
وغير ذلك من الديون المالية المحضة من صلب ماله وان لم ينتفع هو بشىء اصلاً
لكونه واجباً مالياً محضاً فيحكم بحكم الدين المقدم على الارث .

ولا يقاس الحج بذلك بان يقال انه دين ايضاً يخرج من صلب المال كسائر
الديون فلا بد من الاستنابة وذلك لا يعقل الا بصحة النيابة عن الكافر، لان الحج يتصور
بلحاظ عالم الثبوت على وجهين :

الاول ان يكون بينه وبين عود نفع الى المنوب عنه تلازم بحيث اذا حج
عنه يخفف العذاب عن المنوب عنه او يحصل الثواب له . والثانى ان يكون التلازم
بينه وبين مجرد برائة ذمته عن التكليف بان يكون المهم هو تحصيل غرض الشارع
ومطلوبه لا انتفاع المنوب عنه به نظير دين الناس كما مر .

فعلى الاول لا وجه للنياية حيث انها احسان اليه يبغيه الله تعالى وعلى الثانى
لا مانع منها ثبوتاً ولو كان هناك اطلاق يشمله لحكم به بعدمكانه و صلوحه فى
الجملة . ولكن الحق انصراف ادلة النيابة عن مثله حيث ان المتبادر منها هو ما يكون
المورد من قبيل ما كان الميت المنوب عنه ممن يترقب منه نفس التكليف والعمل
الواجب ولا شك فى عدم كون الكافر كك والالحكم بالاستنابة من اصل المال بل لا ريب
نحو سائر الديون . فتحصل من الجميع اعتبار الايمان فى النائب والمنوب عنه جميعاً . هذا
تمام الكلام فى نياية الكافر وعن الكافر .

واما نيابة الصبى فمشروعيتها تحتاج الى تمامية ثلاثة امور :

الاول ان يصح منه اصل العمل الذى تعلقت النيابة به كالحج فى المقام من جهة اطلاق دليل مشروعية ذلك العمل وشموله للصبى ايضاً .

الثانى ان لا يكون هناك تخصيص ولا تقييد يوجب خروج الصبى عنه .

الثالث ان لا يكون دليل مشروعية النيابة قاصراً ولا يكون فى البين مانع عن شمولها له ايضاً فاذا تمت هذه الامور الثلاثة يحكم بصحة النيابة فيما تمت فيه . ولكن التحقيق هو الاشكال فى صحتها لعدم تمامية الامر الاول والثالث واما الامر الثانى فلا اشكال من ذلك الحىث كما سنشير اليه .

وتفصيله بان الامر الاول يتم فى مثل الصلوة الوارد فيها «انها خير موضوع من شاء استقل ومن شاء استكثر» لانها خير فى نفسها بلا اختصاص لفاعل خاص مع شمول لفظة (من) للصبى ايضاً وكذا فى مثل «الصوم جنة من النار» اذ الظاهر هو محبوبة اصل الطبيعة من اى فاعل صدرت . وكونه جنة ووقاية من النار لا ينافى عدم تكليف الصبى الآن اذ لو صام قبل البلوغ فبلغ وعصى ينفعه ذلك الصوم و يقيه من النار و هكذا فيما يكون دليل مشروعيته على وزان مشروعية الصوم والصلوة فلا يكون هناك عمل الصبى تمرينياً محضاً بل يكون عبادة شرعية بخلاف ما لم يتم فيه ذلك فانه لا يصح . ولذلك ترى المحقق (ره) قديجزم بصحة عمله فى عبادة وبعدها فى عبادة اخرى اذ الحكم بالصحة وجوداً وعدمأ يدور مدار تمامية الدليل الخاص فيمكن تماميته فى عبادة دون اخرى فلا تهافت بين كلاميه كما تقدم فى باب الصوم .

واما فى الحج فلم يوجد ما يدل على مشروعيته مطلقاً حتى يصح للصبى ايضاً مع ان الاحرام سواء كان بالتلبية او القصد والبناء اذا تحقق يحرم تكليفاً على المحرم امور فلا يعقل مثل ذلك لمن رفع قلم التكليف عنه .

نعم قد ورد ما يدل على امر الولى له فيحرم بامرہ وعلى الولى ان يقيه من

تلك المحارم وعليه التكفير ايضاً ان ارتكب الصبي المحرم بامرهِ شيئاً منها وانما على الصبي القصد واما اتقاء المحارم فعلى الولي ان يحثه عليه واما الكفارة عند الارتكاب فعليه ايضاً لاعلى الصبي فيشكل التعدى منه الى غيره .

كما لا ارتباط لما ورد في احجاج الصبي الغير المميز بان يجرد ويلبس ثوبى الاحرام اذ ذلك فعل الولي لافعله ولذا يكون القصد من الولي لامنه فهو اجنبى عن المقام لكونه في الصغار من الصبيان وذلك احجاج لهم لاحج صادر منهم بديهة فلم يثبت دليل مشروعته مطلقاً بنحو يشمل باطلاقه الصبي والبالغ معاً .

واما الامر الثانى فلا يصلح شىء مما استدله لبطلان عمله للتخصيص والتقييد اذا تم الامر الاول فى مورد اذ ليس عمده كلاءم وقصده خطأ فى جميع الموارد و لذلك لا يلتزم الفقهاء بجواز اخذ ما احتطبه وحازه اذ لو كان قصده كلاً قصد لكان ما جمعه من الحطب وحازه من المباحات باقياً على حالته الاولى من الاباحة بل يختص ذلك بباب الدييات فلا صلوح لمثله للمنع عن اطلاق مشروعية عبادة .

واما حديث رفع القلم عن النائم حتى يستيقظ و عن الصبي حتى يحتلم اه فالظاهر منه رفع المؤاخذه او قلم التكليف الملزم لاصل المشروعية ويشهد له وجوب القضاء على النائم اذا استيقظ مع انه لو لم يشرع اصل الصلوة مثاله حال النوم لم يكن وجه لوجوب القضاء لعدم تحقق عنوان فوت الفريضة او عنوان الفوت اجمالاً بل ذلك لاجل بقاء الاقتضاء على ما هو عليه حتى حال النوم الا انه لم يبلغ مرحلة البعث والتحريك واحتمال الفرق بين الصبي و النائم بان الاقتضاء باق فى الثانى دون الاول مخالف لوحدة السياق فلا يشمل رفع اصل الاقتضاء والمشروعية بل لخصوص التكليف الملزم او المؤاخذه . فتحصل انه لا منع لشمول اطلاق دليل ان كان فى البين بنحو يشمل الصبي المميز الذى هو المبحوث عنه .

واما الامر الثالث فيحتاج الى اطلاق دليل مشروعية النيابة والظاهر عدمه لان المستفاد من غير واحد مما ورد فى النيابة هو اصل مشروعيتها لا خصوصيتها سعة وضيقاً

مع ان التعدى مما ذكر فى الامر الاول الى النيابة مشكل جداً لانها على خلاف القاعدة فلا يثبت بمجرد ما اشير اليه فى اصل الحج والاحرام بان يحرم عن الغير نيابة، مع ان الولي ملزم باتقائه عن المحارم ومأخوذ بالتكفير لولا اتقائه عنها، لبعده ذلك غاية. فاذا لم يتم احد هذه الامور الثلاثة لم يثبت جواز نيابته فضلاً عن انه لم يثبت شىء من الاول والثالث. فلذلك تردد المصنف (ره) واكتفى بمجرد نقل الخلاف. فمع الشك فى صحة نيابته يستصحب اشتغال ذمة المنوب عنه ولا تفاوت فى ذلك بين الاجارة والتبرع لانهما نيابة بخلاف اهداء الثواب.

* * *

قال قده : ولا بد من نية النيابة وتعيين المنوب عنه بالقصد وتصح نيابة المملوك باذن مولاه ولا تصح نيابة من وجب عليه الحج واستقر الامع العجز عن الحج ولو مشياً وكذا لا يصح حجه تطوعاً ولو تطوع قيل يقع عن حجة الاسلام وهو تحكم . ولو حج عن غيره لم يجز عن احدهما . ولمن حج ان يعتمر عن غيره اذا لم يجب عليه العمرة وكذا لمن اعتمر ان يحج عن غيره اذا لم يجب عليه الحج . وتصح نيابة من لم يستكمل الشرائط وان كان ضرورة ويجوز ان تحج المرأة عن الرجل وعن المرأة .

اقول : والحق جواز انفكاك كل من قصد النيابة وقصد الغير الذى يؤتى بالعمل عنه معيناً . اما انفكاك الثانى عن الاول فواضح اذ معنى قصد النيابة هو بان يقصدان الفعل عن الغير لاعتن نفسه فلا يرجع اليه نفسه ، واما ان ذلك الغير من هو فلا فح يمكن ان يحج مثلاً لاعتن نفسه ثم يعين ذلك الغير بعد اتمام الحج كما يتصور مثل ذلك فى اهداء الثواب مع جوازه هناك ايضاً وحيث انه لم يثبت فى ادلة النيابة جواز مثل ذلك صرح بلزوم تعيين المنوب عنه بالقصد .

واما انفكاك الاول عن الثانى فلو اخذ عنوان المنوب عنه بحاله فلا يكاد ينفك عن النيابة اذ المنوب عنه بما هو معنون به يستلزم النائب والنيابة واما اذا اخذ عنواناً مشيراً فلان انفكاك مجال .

ولنأت قبله بمثال وهو أنه لو كان زيد مديوناً لعمرو وأردت أنت أن تؤدى دينه يتصور ذلك على وجهين :

الاول ان تعطى ذلك المال عمروأ بعنوان افراغ ذمة زيد لا بعنوان اخر لان اداء الدين قصدى من دون ان يكون هناك قصد وتنزيل لنفس المؤدى منزلة المديون. الثانى ان تعطيه اياه مع قصدين: احدهما قصداًه اداء لدينه وثانيهما ان هذا الاعطاء بمنزلة اعطاء المديون وانه بمنزلته فى هذا الفعل . والقصد الاول مثل ان يكون شىء فى مكان تريد ان تفرغ ذلك المكان عن ذلك الشىء الشاغل له و حيث ان الدين فى ذمة المديون تقصد بالاداء افراغ ذمته عما شغلها بخلاف القصد الثانى فانه عناية اخرى .

واذا ثبت جواز انفكاك كل منهما عن الاخر ظهر انه لا اتجاه لما اورده صاحب المدارك من انه لا وجه للجمع بينهما لان الثانى مغن عن الاول اذ يمكن التفات المصنف الى ما وقع فى اخبار النيابة من ان النائب يحج عن المنوب عنه ونحو قوله «ليحج عن» و امثال ذلك وان كان استظهار قصد النيابة لمكان لفظة «عن» لا يخلو عن التأمل لان المتبادر من هذه التعابير عرفاً هو الاجتزاء بمجرد القصد الاول وهو كونه عن الغير فلا يلزم قصد ان هذا الفعل ايضاً بمثابة فعل الغير .

ثم انه لا يلزم ذكر المنوب عنه بالاسم الاندباً و لم يقل بوجوبه احد فليذكر اسمه ندباً فى مواطن خاصة اشير اليها فى النصوص .

وماورد من جواز قصد غير واحد بان يقصد كونه - اى ذلك الحج - عن عشرة من اقربائه مثلاً لا ينافى لزوم تعيين المنوب عنه فان الظاهر انهم مشتركون فى الثواب لان العمل الشخصى الخارجى لهؤلاء العشرة الاعلى نحو الاشتراك فى العمل مبعضاً كان يبنى المسجد الواحد جماعة بالمعاوضة فيشتركون عملاً وثواباً لان العمل بوحدته لهذا وبتمامه لذلك وهكذا بخلاف العكس وهو نيابة عشرة من النواب عن رجل واحد اذ ليس منع التعدد فى العام الواحد الا لاجل عدم استطاعة الشخص الواحد

لازید من واحد لا لعدم امکان الجمع بین اکثر منه فح لا مانع من ذلك فهو جائز ثبوتاً واثباتاً والاول غیر جائز کک .

واما اشتراط خلو ذمة النائب عن الحج الواجب ونحوه فقد تقدم الكلام فيه وانقدح انه لا دليل عليه الا من باب اقتضاء الامر بالشىء للنهى عن ضده وفيه انه لا يقتضى اولاً و على فرض الاقتضاء لا يوجب البطلان ثانياً نعم فى خصوص حجة الاسلام كلام آخر لبعض ماورد فى الباب . واما لو وجب عليه الحج النذرى مثلاً وعصى بعدم الوفاء وناب عن الغير يصح حجه وتبرء ذمة النير .

والقول بان النذر يوجب تملك الله تعالى الحج فى ذمته فليس له صرف ذلك الامد فى حج آخر بعد ان قال فى نذره لله تعالى على (اه) لا تقتضى ازید من بطلان اجارته نفسه للغير ان ناب مؤجراً واما حجه فصحيح البتة .

ثم لا يخفى انه بناء على اقتضاء الامر بشىء للنهى عن ضده لا بد وان يكون الامر فى عام النيابة باعثاً فعلياً مضيقاً والافلاشكال من غير فرق فى ذلك كله بين الحج والعمرة ومن غير فرق بين ما اتحدما فى ذمته مع ما تعلقت النيابة به او اختلفا كالْحَجِّين او العمرتين او الحج والعمرة وذلك واضح .

بقى الكلام فى اشتراط المماثلة فى النيابة بين النائب والمنوب عنه وفى مانعية الصرورية .

وبيانه ان الحق هو عدم اشتراط المماثلة فى الذكورة والانوثة بين النائب والمنوب عنه لعدم الدليل عليه بعد اطلاق ادلة النيابة وعدم القول به (مع شهادة مثل صحيحة رفاة وحسنة معوية بن عمار عليه) واما اذا كان النائب ضرورة فقد ادعى الاجماع على الجواز ان كان رجلاً و اما اذا كانت امرئة فعن النهاية عدم جواز نيابة المرئة الصرورية مطلقاً وعن الاستبصار عدم جوازها عن الرجل .

ثم الدليل على الاول مضافاً الى الاجماع و عدم الخلاف بين الاصحاب غير واحدة من الروايات: منها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال لا بأس ان يحج

الصرورة عن الصرورة (١) وغيرهامن الاحاديث المعتبرة ولسنا الآن بصدد نقل مايدل على الجواز لكونه مسلماً بل بصدد بيان ما يحتمل تعارضه لادلة الجواز الموجب لذهاب الشيخ ره فى الاستبصار الى قول وفى النهاية الى رأى آخر .

واما ما يستظهر منه عدم جواز نيابة المثة الصرورة فهو خبر سليمان بن جعفر قال سألت الرضا عليه السلام عن المرأة الصرورة حجت عن امرأة صرورة فقال (ع) لاينبغى (٢) بناء على ظهور لاينبغى فى الحرمة . وفيه ما لا يخفى مع اختصاص المنع بما اذا كان المنوب عنها صرورة ايضاً فلا بد من التأمل في هذه الروايات الخاصة بالمخالفة للاطلاقات والعمومات حتى يتضح وجه عدم الاصحاب بها .

ولنشر قبل ذلك الى ما عن بعض العامة من عدم جواز نيابة الصرورة مستدلاً بان الصرورة حيث انه لم يحج لا يعرف الحج بجميع خصوصياته من السير كما وكيفاً ونحو ذلك مما يرجع الى الفصل بين المنازل انفسها وكذا بين المواقف التى فيها اعمال ومناسك خاصة ومعه يكون الاجارة عليه غررية وحيث انه لا اختصاص لبطلان الغررى من المعاملة بالبيع بل يشمل غيره ايضاً فيقع الاجارة باطلا ولايكفى حدوث العلم بها حين التلبس بالحج واثناء الشروع فيه .

ولكن فيه انه لا تلازم بين عدم الحج والجهل بمواضع السير كما وكيفاً وغير ذلك لامكان العلم بالاستعلام من اهله او لكونه مجاوراً لمكة والمدينة وما يليهما حيث انه لا يخفى على قاطنهما مواضع السير والفصل بينها قرباً وبعداً كما انه لا تلازم بين صدور الحج منه والعلم بها، نحو ما لو آجر نفسه لتطريق طريق معين لم يسرفها بل سار فى طريق آخر الى بيت الله هذا اولاً . وثانياً ان البحث انما هو فى صحة النيابة و سقمها لا فى الاجارة فلنفرض الكلام فيها لونا ب بعض الوراثة عن ابيه لاستخلاص التركة عن تعلق حق آخر به فلا ارتباط للاجارة بالنيابة .

(١) الوسائل ابواب النيابة فى الحج الباب ٦ - الحديث ١ -

(٢) الوسائل ابواب النيابة فى الحج الباب ٩ - الحديث ٣ -

والغرض من نقل هذا الفتوى العامى هو الاشارة الى محمل روايات الخلاف من التقية ان لم يمكن الجمع بينها وبين روايات الوفاق بالجمع الدلالى .

والحاصل ان الدال على الجواز غير واحدة من الروايات: منها صحيحة ابن مسلم كما تقدمت. ومنها صحيحة معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يموت ولم يحج حجة الاسلام ويترك مالا، قال عليه السلام: عليه ان يحج من ماله رجلا ضرورة لامال له (١) ولا شك فى كونها نصاً على الجواز وان لم يدل على وجوب كون النائب ضرورة . واما التقييد بكونه لامال له فلاجل ان من اشتغل ذمته بالحج لا يحج عن غيره . ومنها غيرهما من الصحاح ولا داعى لنقلها .

واما مكاتبة ابراهيم بن عتبة: اسأله عن رجل ضرورة لم يحج قط حج عن ضرورة لم يحج قط أيجزى كل واحد منهما تلك الحجة عن حجة الاسلام اولاً؟ بين لى ذلك ياسيدى ان شاء الله. فكتب عليه السلام: لا يجزى ذلك (٢) فقد تقدم البحث عنها و استظهرنا ان المراد هو نفى اجزاء تلك الحجة عن احد منهما لاعن نفسه ولاعن غيره بالنسبة الى خصوص حجة الاسلام فيهما. وهكذا الكلام فى مكاتبة بكر بن صالح قال: كتبت الى ابي جعفر عليه السلام ان ابني معى وقد امرته ان يحج عن امى أنجزى عنها حجة الاسلام فكتب لا وكان ابنه ضرورة وكانت امه ضرورة (٣) وقد حقق فيها سابقاً ان القيد الاخير من كلام الراوى لا الامام (ع) مع انه بالاطلاق الشامل لمن كان له ما يحج به عن نفسه ولغيره وقد خصص سابقاً بالضرورة الواجد لما يحج به عن نفسه فيكون المنع ح لذلك لالكونه ضرورة .

واما ما يمكن الاستدلال به لقول الشيخ ره فمن ذلك ما عن زيد الشحام عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: يحج الرجل الضرورة عن الرجل الضرورة و لانحج المراءة الضرورة عن الرجل الضرورة (٤) .

(١) الوسائل - ابواب وجوب الحج - الباب ٢٨ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب النيابة فى الحج - الباب ٦ - الحديث ٣

(٣) و(٤) الوسائل ابواب النيابة فى الحج - الباب ٦ - الحديث ٤ - ٢٠

واورد على السند باشماله على المفضل المشترك بين عدة من الضعفاء . واما دلالتها على قول الشيخ فمتشكلة بعد اخذ قيد الصرورة فى المنوب عنه اذ ح يحتمل كون المنع لاحد الوجهين .

الاول مجرد كون المنوب عنه كك مع كون النائية ايضا صرورة مانع عن صحة النيابة .

والثانى ان يكون القيد فى المنوب عنه للاشارة الى ان فى ذمته حجة الاسلام وهى لاهتمامها لى الشارع لايجوز نيابة المرأة التى لم تحج هى ايضا عنه حتى تعرف احكام الحج فلاموضوعية للمنع ح اذ فيما يقطع بعرفانها بهاتصح النيابة وان لا تلازم بين ان يكون صرورة وبين استقرار حجة الاسلام فى ذمته لجواز عدم استقرارها ح ايضا .

ومنه ما فى الكافى عن سهل ابن زياد عن الحسن بن محبوب عن ابن رثاب عن مصادف عن ابى عبدالله (ع) فى المرأة تجح عن الرجل الصرورة فقال: ان كانت قد حجت وكانت مسلمة فقيهة قرب امرأة افقه من رجل (١)

واشتمال السند على السهل سهل، اذا اقوى وثاقته لعدل الاصحاب بما رواه فى غير مورد. واما اشتماله على المصادف الذى نقل عن العلامة النص على ضعفه فيوجه بان ارادته التامة بالنسبة الى مولا ابى عبدالله عليه السلام بمنعه عن استناد خلاف الواقع اليه. مع ان الراوى عنه هو الحسن بن محبوب الذى هو من اصحاب الاجماع . ودلالتها على عدم جواز نيابة المرئة الصرورة انما هى بالمفهوم اذ لم تقيّد المرأة فى السؤال بكونها كك ولكن مفهوم الجواب وهو قوله « ان كانت قد حجت » يدل على العدم ان لم تحج وكانت صرورة . هذا ويحتمل فيها ايضا ان المنع عن نيابتها انما هو لعدم عرفانها بالاحكام لشهادة قوله « كانت مسلمة فقيهة » وكذا قوله « رب امرئة افقه من رجل » فعليه لا اشتراط لصحة النيابة بان لا تكون المرئة صرورة اذ الحكم هنا اخذ طريقاً لاموضوعياً

فلونابت عارفة بها صحت النيابة وصح الحج جزماً وكيف كان لو تمت الدلالة لم تكن دالة الاعلى عدم جواز نيابة الصرورة اذا كانت مرثة عن الرجل الصرورة و اما عن غير الصرورة من الرجال فلا .

الا انه قد ينقل هذا المضمون بطريق آخر في الجملة (١) مع الاختلاف في المتن ايضاً وذلك لوقوع الحسين (الحسن) اللؤلؤي في هذا الطريق الثاني دون ما نقلناه و لعدم اخذ قيد الصرورة للمنوب عنه وهو الرجل فاختلفا سنداً في الجملة ودلالة كك ولا يوجب وقوع اللؤلؤي في السند كون الخبر الاول مرسلًا لاحتمال تعدد الرواية وان الحسن بن محبوب من مميزاته ره هو النقل عن المصادف لشخصه ايضاً فلا شبهة ارسال فيه وعلى تقدير تعدد الرواية لا وحدها يكون الحكم على طبق الخبر الثاني الدال على عدم صحة نيابة المرثة الصرورة اذا كان المنوب عنه رجلاً سواء كان صرورة ام لا اذ اصلوح للخبر الاول لتقييد هذا، لكون القيد هناك في كلام السائل لا الامام عليه السلام فلا مفهوم له اصلاً والحاصل ان ذلك القيد لكونه مأخوذاً في كلام السائل لا مفهوم له فلا يصلح لان يصير مقيداً لاطلاق دليل آخر نعم يصلح هولان لا ينعقد للخبر الاول اطلاق ولعل الشيخ ره عمل بهما معاً، وقيد المطلقات المتقدمة المجوزة لنيابة المرثة الصرورة به .

والمقدار المعتمد عليه الذي لا محيص عنه هو الاشكال في صحة نيابة المرثة الصرورة عن الرجل الصرورة اذ لوجه لطرح رواية معتبرة، ومن هنا اتضح سر ما عمله الاصحاب على الكراهة. وبالجملة فالنيابة في خصوص ما اذا كانت المرثة صرورة وكان المنوب عنه ايضاً صرورة لا يخلو عن اشكال .

قال قده : ومن استوجرو مات في الطريق فان احرم ودخل الحرم فقد اجزأت عمن حج عنه ولو مات قبل ذلك لم يجزء وعليه ان يعيد من الاجرة ١٥ قابل التخلّف من الطريق ذاهباً وعائداً ومن الفقهاء من اجتزء بالاحرام والاول

اظهر .

اقول : لا يخفى اختصاص ماورد من الاجتزاء بالاحرام ودخول الحرم بما اذا كان الحج عن نفسه لاما هو اعم منه ومن الحج عن غيره كما ان لسان دليله خاص بحجة الاسلام وحيث انه مخالف للقاعدة فيقتصر على مورد الا اذا كان هناك على التعدى الى النائب شاهد كما يحتاج اليه ايضاً اذا اريد التعدى الى غير حجة الاسلام كالحج النذرى . ولنشر قبل الشروع فى اصل المسئلة الى صور الاستيجار اولا والى التقييط ثانيا .

اما الاول فقد يتصور ان يوجر نفسه للاتيان بكل جزء جزء من الاعمال المعهودة للحج بان تكون نفس تلك الاعمال المعينة مركزاً للاجارة فلا اشكال فى لزوم الاتيان بها طراً حتى يستحق تمام الاجرة وان سهى عن بعضها لم يستحقه وان صح الحج و لا تلازم بينهما فيصح الحج ولكن يقسط الثمن . وقد يوجر نفسه للاتيان باعمال الحج على ماقرره الشارع بنحو يكون مركز الاجارة هو نفس ما عينه الشرع فالظاهر فيه ايضاً التقييط عند ترك بعض تلك الاعمال سهواً وان صح بدونه الحج . وقد يوجر نفسه على افراغ ذمة المنوب عنه بان يكون مركز الاجارة هو نفس المسبب فح لا تقسيط حتى عند الموت بعد الاحرام ودخول الحرم بناء على التعدى اليه ايضاً . وقد يوجر نفسه على الاعمال الخارجية التى للحج ولكن بداعى افراغ الذمة وعلى وجه يحصل به الفراغ ، فعليه وان لا تقسيط عند السهو لحصول ما هو مركز الاجارة ح ، اذا المفروض ان مركزها هو تلك الاعمال على وجه يوجب الفراغ ولكن يقسط اذا مات بعد الاحرام ودخول الحرم مع حصول الفراغ اذ لم يكن الافراغ مصباً للاجارة بل كان مجرد الداعى اليها وذلك لا يوجب دوران الحكم مداره . ونظيره لو استأجرت مركباً للقاء صديق الى حد خاص فاتفق ان لا يقته اثناء ذلك الحد حيث ان الموجر يطالب اجرة جميع المسافة لانه ممكن بلا امتناع اصلاً ، فلا تقسيط ح اصلاً للاقاء الصديق مجرد داع لانه حد .

ثم ان التقييط على خلاف القاعدة لان الحق هو انحلال الاجارة هنا بعدم

تيسر الوفاء للموثر نفسه او دابته في دور الامر فيه مدار دليل التعبد سعة وضيقاً والظاهر انصرافه عن مورد لا يكون لبعض ذلك العمل نفع اصلاً، بل يكون ضرراً فضلاً عن النفع. مثلاً لو استأجر مراكباً طلي مسافة مخصوصة فمات المركب في اثناها بنحو لا يكون هناك مركب عادة حتى يستأجره للوصول الى المقصد بل لا بد له من العود الى ما بدء منه ثم استأجر مركب آخر للوصول الى ذلك المقصد، اذ ليس هنا الا الضرر على المستأجر فلا تقسيط للاجارة في مثل هذا المورد .

نعم قد يكون للبعض الذي اتى به نفع ولكن النفع بلحاظ الكسر المعين الذي له بالنسبة الى نفع المجموع على وزان كسر ذلك البعض بالنسبة الى مجموع المسافة ، الثلث بالثلث ، والنصف بالنصف ، وهكذا. وقد لا يكون كك بان يكون للبعض الاخرون كان نصف ما اتى مسافة قدر تمام الاجرة كراء، فالقسيط (ح) لا بد وان يكون بلحاظ النفع قلة وكثرة لا المسافة كك. ولتوضيح المطلب من الاصل و ما يتفرع عليه فلنعد بعض ما تقدم مشفوعاً بباقي الكلام .

وتفصيله بانه قد يكون متعلق الاجارة نفس تفريغ الذمة بلا دخالة لمقدماتها في متعلقها اصلاً. نعم قد تلاحظ قلة وكثرة فيؤثر ذلك في مال الاجارة قلة وكثرة وذلك مثل الاجارة على نحت سرير خاص بلا دخالة للمقدمات في الاجارة ولكنه يلاحظ الاجرة زيادة ونقصاناً بازدياد المقدمات ونقصها وحكم هذا القسم واضح من حيث عدم التقسيط بل يستحق الاجرة بتمامها لحصول المستأجر عليه بتمامه .

وقد يكون متعلقها اعمال الحج الموصلة الى الفراغ بنحو اخذه داعياً ولكن مع توهم انحصاره في الاتيان بجميعها و اما مع الاحرام ودخول الحرم فلا يعلم باجزائه وافراده اصلاً . ولا تقسيط في هذا القسم بناء على ما هو مقتضى القاعدة الاولى فضلاً عن استحقاقه لتمام الاجرة اذ لم يحصل ما استؤجر عليه وليس ما حصل هو المستأجر عليه. والمقصود انه وان اخطأ في التطبيق وزعم انحصار تفريغ الذمة في الاتيان بجميع افعال الحج ولكن ليس عليه التقسيط لما اشير اليه بالا بحسب التعبد الخاص .

وقد يكون المتعلق هو نفس الاعمال مع المقدمات او بدونها ولكن بداعى الايصال عالمأ بحصول الفراغ تارة باتيان جميعها واخرى بطرو الموت بعد الاحرام ودخول الحرم . فاذا لم يعين القسم الاول مثلاً كان غريباً لمجهولية متعلق الاجارة اذ قد يحصل الموصل بفعل قليل وقد لا يحصل الا بفعل كثير . وهذا بخلاف الفرض الاول حيث كان متعلقها فيه نفس افراغ الذمة لعدم التفاوت فيما يرجع الى الافراغ نفسه بين الحالين . نعم لا ريب فى اختلاف المقدمات فى الافراغ بطرو الموت بعد الاحرام ودخول الحرم ، وفى الافراغ باتيان جميع مناسك الحج ، ولكن لا ربط للمقدمات جهلاً وعلمأ فى صحة الاجارة وفسادها الا ان تدرج فى متعلقها . وكيف كان فالكلام فيما كان متعلق الاجارة نفس الاعمال على وجه لا يعتريه الاشكال من حيث التقييط وعدمه و من حيث احتياجه الى طيب النفس و من حيث ان مقتضى التعبد فى المقام ماذا .

اما ما هو مقتضى القاعدة فالحق ان عقد الاجارة وعقد البيع ونحوهما اذا تحقق الانشاء فيهما يكون على وزان القالب الذى به يقدر الاشياء وتحدد فيمكن سلامة ذلك الشئ فينطبق القالب بتمامه فيه واما اذا كان بعضه غير صالح له فلا ينطبق الابعضه . فمعنى قول القابل « قبلت » هو ذلك واذا بان بعض المبيع مثلاً مستحقاً للغير كان ذلك بمنزلة عدم انطباع بعض من الشئ بالقالب فلا ينحل العقد من رأسه ولا يبطل البيع وكذا لا تبطل الاجارة بحيث يحتاج الى تجديد الصيغة والانشاء ثانياً بل يتجزى بالنسبة الى اجزاء ذلك الشئ فيصح فى كل ما ثبت واستقر فيه .

نعم لما وقع القصد وطيب النفس الى تمام المجموع لخصوص هذا الجزء مثلاً يحتاج لزوم المعاملة فيه الى رضا جديد وطيب نفس مستأنف لاصل المعاملة فالكلام فى خيار تبعض الصفقة ايضاً مثل ذلك لان هذا هو مقتضى القاعدة الاولى فى العقد (فح) للمستأجر ان يستنكف عن تقسيط الاجرة ولا يؤدى الاجير شيئاً اصلاً لعدم اتيانه بما وقع عليه طيب النفس .

ولا ينفع حصول الغرض هنا اذ لم يكن ذلك متعلق الاجارة على الفرض اذ قد يتعلق الغرض بحصول الفرد الكامل من افراغ الذمة لاما هو منزل منزلته تعبداً فلا يجب عليه (ح) الرضاء بالتقسيط ومع عدم الرضاء ينحل العقد. نعم لو طالب نفسه بذلك صح العقد ويقسط (ح) ولو حكّم فيمثل المورد بوجود التقسيط كان ذلك من باب التعبد للاقتضاء اصل صحة العقد وعدم بطلانه من رأسه .

ثم التقسيط لا بد وان يكون لذلك البعض المأتى به نفع فى الجملة حتى تطيب نفس ذلك الشخص من المشتري او المستأجر للرضاء به او ما لو باع مثلاً ما لا يملك مع جزء يسير مما يملك بحيث لا اعتداده منفرداً بل اذا اعتدبه فانما هو لاجل انضمامه الى ذلك المنضم اليه فحكم ببطلان البيع بالقياس الى ما بان مستحقاً للغير فلا يمكن الرضاء بذلك الجزء اليسير الذى وجوده كالعدم فلا تقسيط ولا خيار هناك لعدم اندراج مثل هذا الفرض تحت دليل التعبد بالتقسيط او خيار تبعض الصفقة. وبالجملة لا بد لذلك البعض نفع يعود الى المستأجر حتى يحكم عليه بالتقسيط واما مع عدم انتفاعه بشيء اصلاً مما عمله الموجر بل كان بالنسبة اليه هباء منثوراً فلا. ونظيره مالو اكرى احد دابة لطفى مسافة معينة بداعى الوصول الى حد مخصوص فاعيت الدابة او ماتت اثناء الطريق بنحو لادابة هناك توجر ولا محيص له من الرجوع الى ما بدء منه اولا واكتراء دابة اخرى، اذ لا تقسيط هنا وذلك لانصراف الدليل التعبد بالتقسيط عن مثله كما سيتضح لك .

ولا يضر به احترام عمل المؤمن وعدم جواز تفويته وجعله بلا اثر اذ ذلك فيما لو كان بامر شخص او كان مغروراً من قبله مثلاً واما مورد الاجارة فحيث ان المؤجر مأمور من قبل الشارع بالوفاء بالاجارة فليس مأموراً ولا مغروراً من قبل المستأجر فلا حق له عليه ح. كما انه لو حصل الغرض المترتب على تمام العمل على بعضه اتفاقاً لا يحكم باستحقاق الاجير لتمام الاجرة بل لا بد من التقسيط ايضاً وسنشير الى كيفية التقسيط ح. فتحصل ان مقتضى القاعدة هو عدم وجوب التقسيط فى شيء من الموارد وان

وجوبه لو كان فانما هو بتعبد خاص واما بحسب التعبد الخاص فيستفاد من بعض الروايات وجوبه .

فمنها ما ورد في حضور ابي جعفر (ع) عند قاضي العامة فاشتكى رجلان احدهما اكرى دابته من آخر فاعيت الدابة اثناء الطريق فرفعا الامر الى القاضي وسئل القاضي صاحب الدابة عنه فاقر بعدم ايصال المستأجر الى ما استأجر عليه فحكم بعدم استحقاقه شيئاً من مال الاجارة ثم حكم ابو جعفر (ع) بعدم استحقاقه جميع الاجرة بل له ان يأخذ بعضها وعلى المستأجر ان يعطى ذلك كل هذا بقياس المسافة وماركب الدابة فيه الى مالم يركبها (١) .

لاريب في ان حكم القاضي كان على القاعدة فحكم ابو جعفر (ع) بما يلزم التعبد به وهو التقسيط ولكنه منصرف عما لوركب المستأجر جزء من المسافة غير معتد به اذ المتعارف ممن يستأجر الدابة لمسافة معينة ان لا يستأجر الادابة تصلح لها لا ما يكون عليلاً سقيماً مشرفاً على الموت بمجرد تطرق الجزء الغير المعتد به، فلا بد وان يكون طر والموت بعد طى مسافة معتد بها جرياً على المتعارف الا ان يكون ذلك الموت اختراعياً وهو نادر لا يحمل النص عليه .

ثم انه يشكل الحكم بالتقسيط ايضاً فيما كانت المسافة المطروقة معتد بها ولكن ليس في المكان الذي اعيت الدابة دابة اخرى يكثرها بل لا بد له من الرجوع الى المبدء الذي بدء منه وسر عدم التقسيط هنا انه لم ينفع المستأجر من ذلك اصلاً بل تضرر. نعم لو كان الاعياء في منزل من منازل المسافة او قريب منها يمكن له استئجار دابة اخرى يحكم بالتقسيط ح. ولكن لو فرض الاعياء بين المنزلين ، بحيث لا بد له من المشي الى المقصد حتى يصل المنزل الذي قد امه اوالى الخلف حتى تصل الى المنزل الذي ارتحل منه فيكون هذا القدر من السير من ذلك المنزل الى الوسط بينها وبين المنزل الآتى كعدم فلا يقسط بالنسبة الى هذا المقدور ايضاً بل بالنسبة الى ما كان له نفع فيه .

ومن تلك الروايات الخاصة ما ورد في الاجارة بحفر البئر فحفر الموجر مقداراً

من البئر فقط دون المجموع (١) حيث حكم فيه بالتقيسيط ايضاً ولكن الظاهر انصرافه عما لو امتنع المؤجر عمداً من الاتمام معنا وهكذا في اكثراء الدابة اذ لو امتنع المكارى من ادامة السير عمداً ليس له من الاجرة سهم اصلاً لانصراف دليل التعهد بالتقيسيط عن مثله .

ثم انه لا يلحظ مجرد مقدار العمل في التقيسيط بان يقسم الثمن مثل انصفين عند حصول ذلك العمل بنصفه من حيث المقدور والمسافة بل لا بد وان يلحظ حاله من الصعوبة والسهولة ايضاً اذ يمكن ان تستوى الارض السهل والارض الحزن كما ولكنها لاتستويان في اليسر والعسر كيفاً فلو كان النصف الباقي من المسافة مثلاً مستلزماً لطى رؤس الجبال والطرق الصعبة اصعب بمراتب من نفس ذلك النصف فلا ينصف ح كما لا يقسط عند حفر البئر في مثله ايضاً اذ ليس حفر الذرع الاول كحفر الذرع الاخر او ما يقرب منه .

ولعلك تظننت من جميع ما قدمناه ما هو حكم المقام من موت النائب اثناء الطريق من حيث الاجارة والتقيسيط وانه لا يقسط الا بعد الاحرام ودخول الحرم اذ هو الذى ينفع واما ما قبله بنحو لا يوجب الفراغ فلا لانصراف دليل التعبد به عن مثله . فعليه لا اتجاه لما اورده محشوا العروة الوثقى ، القائلة بعدم التقيسيط اذ اقامت قبل الاحرام ودخول الحرم ، بل زوم التقيسيط وانه الاوجه وهو الوجه الوجه لما عرفت . نعم لامجال لتنظيره -ه- الحكم بعدم التقيسيط بما لو استوجر للصلوة فاتى بركة او ازيد ثم ابطلت صلوته «اه» اذ لا ربط لذلك بالمقام بل نظير المقام ما لو مات المستأجر اثناء الصلوة واما الابطال العمدى او طرو الحدث السهوى مثلاً فلا لعدم شمول الرواية الاولى لما اذا امتنع صاحب الدابة من حمل المستأجر عليها عمداً اذ لا تقيسط ح .

وهنا اعضاء لا بد من الاشارة اليه والى حله وذلك بانه قد يكون الغرض المترتب على الاكثر مترتباً على الاقل وحده وان لا يترتب عليه اذا وجد فى ضمن الاكثر فهل

يحكم ح بان جميع المال بحذائه او يقسط عليه وعلى باقى الاعمال كما لو فرض عدم حصول الغرض بمجرد نظير ماله واستوجر على حفر عشرة اذرع للوصول الى الماء فوصل اليه بحفر خمسة اذرع فلا يمكن الوفاء بما استوجر عليه بتمامه فهل الحكم هنا بالتقسيط وتوزيع الاجرة على ما حفره وما لم يحفره لان متعلق الاجارة هو نفس الحفر المعين لا الغرض وما يحصله ولا يتحقق الوفاء بمجرد الوصول اليه او الحكم هو استحقاقه جميع ما يستحقه المستأجر لان الغرض حصل بذلك الاقل مع فرض امتناع تحصيل الاكثر فيحكم باستحقاقه لها كلا؟.

والاقوى هو الاول اى التقسيط اذ ليس للعمل الاقل بما هو عمل اثرفى ازدياد الاستحقاق بل لصدفة اتفاقية تحقق له ذلك فعليه يتجه حكم المقام اذا قلنا بالتقسيط بعد الاحرام ودخول الحرم اذ العمل ح وان كان بموت النائب بعدهما منزلا منزلة الاتيان بجميع المناسك فيؤثر الناقص تأثير التام الا انه ليس للناقص بما هو ناقص ذلك الاثر بل اتفق بطريان الموت بعدهما اى بعد الاحرام ودخول الحرم فحكم فى الشرع بالاجتزاء بهذا القدر ولعله تخفيف من الشارع فلا يحسب ذلك لنفس العمل بما هو عمل خاص بل بتعبد من الشارع ومعه لا بد من التقسيط .

ثم انه هل التقسيط مع انحلال الاجارة وبطلانها او مع صحتها ؟ فعلى الثانى يكون التقسيط بلحاظ الاجرة المسماة فى العقد وعلى الاول يكون بلحاظ اجرة المثل فاذا اتفقتا فلا ثمرة فى البحث واما اذا اختلفتا فقد يجب الرضا باقل الامرين كما اذا كان مسبوقاً بالرضاء وقد لا يجب اكثرهما وان كان مسبوقاً بالرضاء .

وبيانه بانه اذا رضى الاجير مثلاً بدون اجرة المثل نحو ان يحفر بئر عشرة اذرع بخمسة دراهم لا يضطراره اليها واحتياجه فانفق العثور على الماء بمجرد حفر خمسة اذرع وكانت اجرة المثل فى حفر الخمسة هى خمسة دراهم ، لاريب فى انحلال الاجارة ح ولكن لا يجب على المستأجر اعطاء الخمسة لرضاء الاجير بالاقل منها فلا تقسط اجرة المثل ولا يستحق اجرة مثل ذلك العمل لانه رضى بما دونها فسبق الرضا بالاقل موجب لعدم وجوب اعطاء الاكثر على المستأجر فلا يستحق الاجير هنا الانصف

الخمسة مع الغض عن ان مقتضى التقسيط فى العمل المتصل الواحد الى الذى آخره اصعب من اوله هولحاظ ذات العمل باجزائه صعوبة وسهولة كما مر لامجرد الجزء والقسم وبسط المال المعين على انبساط العمل .

هذا فى الفرع الاول واما ما لا يجب فيه اعطاء اكثر الامرين وان كان مسبوقاً بالرضاء فهو ما لو فرض عكس هذه الصورة بان كانت اجرة المثل اقل من الاجرة المسماة فرضى المستأجر بها لاضطراره الى العمل المستأجر عليه، اذ مجرد الرضاء بالاكثر بعد انحلال الاجارة وعدم الامر الوجوبى بالوفاء لادليل على ايجابه العمل على طبقه بخلاف ما لو حكم هنا بالصحة اذ التقسيط ح بلحاظ الاجرة المسماة كما انه فى الفرع الاول لو حكم بالبطلان لزم تقسيط اجرة المثل .

هذا تمام المقال فى صور الاستيجار واحكامها. واما اصل المسئلة فنقول فى البحث عن الاجزاء وعدمه انه لا اشكال عندهم فى الاجزاء لومات الاجير بعد الاحرام ودخول الحرم كما لا اشكال عندهم ايضاً فى عدم الاجزاء لومات النائب قبل دخول الحرم والاحرام ايضاً. واما لو انفك احدهما عن الاخر فلا قائل بالاجزاء فيما لو دخل النائب قبل الاحرام فى الحرم فمات. واما اذ مات بعد الاحرام وقبل الدخول فى الحرم فقد نقل عن الشيخ وابن ادريس الاجزاء ونفى عنه البعد فى العروة الوثقى وان قوى العدم .

فهل الحكم فى النائب هو الجرى على مقتضى القاعدة الاولى من عدم الاجزاء رأساً وذلك لاختصاص التعبد بالاجزاء فى الحج عن نفسه او الحكم فيه هو الحكم فى الحج عن نفسه بلافات او يفصل بينهما بالاجزاء قبل دخول الحرم وبعد الاحرام فى النائب دون الحاج عن نفسه ؟

ولنقدم لذلك مقدمة وهى ان الروايات الواردة فى الباب على قسمين : الاولى ما يدل على الاجزاء ان مات النائب فى الطريق مطلقاً والثانية ما يدل على عدمه اذ مات فيها مطلقاً ولقد حققنا جواز الجمع الدلالى فى مثل المتبائنين على هذا النحو باخذ

القدر المتيقن من كل منهما بان يقال في نحو ثمن العذرة سحت ولا بأس بضمن العذرة ان القدر المتيقن من الاول هو عذرة غير المأكول اذ لا يحتمل خروجها ودخول خصوص عذرة المأكول ومن الثاني هو عذرة المأكول اذ لا يحتمل خروجها ودخول خصوص عذرة غير المأكول فيه. واما في المقام بان يقال ان القدر المتيقن من الاجزاء هو ما كان طرأ الموت بعد الاحرام ودخول الحرم جميعاً والقدر المتيقن من عدم الاجزاء هو ما كان قبل دخول الحرم وقبل الحرم جميعاً فيجمع بينهما باخذ القدر المتيقن من كل منهما .

ثم انه لا بد وان يتفطن خروج بعض ما يوهم الاجزاء عن الطائفة الدالة على الاجزاء حقيقة وان الذمة تفرغ بذلك فلا صلوح لها لان تعارض الطائفة الدالة على عدم الاجزاء . وتوضيحه بان المستفاد من بعض الاخبار هو الاجزاء فيما لو استأجروا الميت احداً للحج عن والده مثلاً فتخلف الاجير ولم يأت به اصلاً او اتى به فاسداً. ولا ريب في ان الاجزاء في مثله بمعنى ان الميت يثاب وان لم تبرء ذمته ونظيره ما ورد في باب الغيبة من ان المغتاب يثاب بالافعال الحسنة التي للفاعل للغيبة وتنقل تلك الحسنات الى المغتاب واذا لم يكن له حسنة يخفف من سيئات المغتاب ويزر فاعل الغيبة وزر المغتاب بقدر ما نقص من عرضه وحرمة التي حرّمها الشرع، كل ذلك ليس الا في الثواب . ونحو ذلك ما لو استأجر الولي احداً لقضاء الفوائت اليومية عن الميت ولم يأت الاجير بجميعها او بشيء منها فانه ينتقل ثواب الصلوات اليومية التي صلاحها الاجير لنفسه الى الميت فيرى الاجير كتابه خالياً عنها .

والحاصل ان ذلك اللسان ليس لبيان الحكم الوضعي المبحوث عنه وهو افراغ الذمة فيتمحض البحث عن النصوص التي لسان كل منها لافادة الحكم الوضعي بعضها للاجزاء وبعضها لعدمه .

الطائفة الاولى هي الروايات الدالة على الاجزاء اذامات الحاج في الطريق.

فالاولى موثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألت عن الرجل يموت

فيوصى بحجة فيعطى رجل دراهم يحج بها عنه فيموت قبل ان يحج ثم اعطى الدراهم غيره ، قال (ع) : ان مات فى الطريق او بمكة قبل ان يقضى مناسكه فانه يجزى عن الاول . . . (١)

لاشكال فى السند لاعتباره و وثاقته، انما المهم فى دلالتها فلا بد من الارشاد و الهداية الى كل جزء منها حتى تتضح الرواية بتمامها كمال الاتضاح . والظاهر شمول قوله «فيوصى بحجة» لغير حجة الاسلام ايضاً لعدم دلالتها على خصوصية الحجة الموصى بها .

وكذا الظاهر من قوله «فيموت» يشمل موت الاجير فى المنزل وقبل الشروع فى السير وموته بعد الشروع واثناؤه، لصدق قوله «قبل ان يحج» عليهما معاً، الا ان يقال ان المتبادر من نحو قوله «قبل ان يحج» هو قبل الشروع فى اصله بالشروع فى مقدماته التى منها السير . والعمدة هو الجواب . ولا يبعد ان يكون المعطى للدراهم هو ولى الاجير الذى مات ويتصور ذلك فيما كانت الاجارة الاولى اعم من التسبب والمباشرة ولايتوهم بطلان الاجارة بموت الاجير اذ لا وجه له لعدم الاستلزام بذلك وبمثله فى غير المقام كما لو آجر ملكاً لأحد فمات قبل انقضاء امد الاجارة اذ لا يفتى (ح) بانحلال الاجارة ، بل تبقى صحيحة لبقاء الامد وليس الغرض هو استظهار ذلك بل المقصود هو بيان وجه الصحة الموافقة للقاعدة اذا كان المراد هو ذلك .

نعم لا يبعد ان يكون المراد من الدراهم التى اعطاها غيره هو نفس تلك الدراهم الاولى لتذكيرها اولا وتعريفها ثانياً باللام التى هى للعهد هنا ظاهراً .

وظاهر قوله «فى الطريق او بمكة» وان كان اعم مما كان الموت قبل الاحرام ودخول الحرم الا انه ليس بظهور قوى فيه كما سيظهر مما جعل الموت فى الطريق مقابلاً للموت فى المنزل وسيجىء انشاء الله تعالى .

فدلت هذه الرواية على اجزاء فعل النائب قبل قضاء المناسك بالشروع فى

السير فيجزى عن المنوب عنه .

ولتوضيح ما احتملنا من جواز كون المعطى هو ولي الميت النائب نقول قد يقع عقدا الاجارة مثلا على انه يخيظ الثوب هو او اعم منه ومن غيره بالتسبب وقد يقع على نفس الخياطة بحيث استقرت الخياطة في ذمة الاجير استقرار الدين في ذمة المديون فعليه ينتقل الى التركة بمجرد الموت فعلى الولي ان يخلصها بتحصيل الخياطة الثوب بان يصرف من التركة مقدرا رأ في تحصيلها باى نحو يوجب خلاصها من هذا الدين وسيأتى الاشارة الى استفادة عدم وجوب الاعطاء (ح) لتحقق الاجزاء.

الثانية مرسله حسين بن عثمان عن ذكره عن ابي عبد الله (ع) في رجل اعطى رجلا ما يحجه فحدث بالرجل حدث فقال ان كان خرج فاصابه في بعض الطريق فقد اجزأت عن الاول والا فلا (١) .

و المراد من اعطاء الرجل ما يحجه هو ما يحجه عن المعطى وان كان السؤال مطلقا الا ان الجواب يدل عليه لمكان قوله (ع) اجزأت عن الاول .

الثالثة مرسله حسين بن يحيى عن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اعطى رجلا ما لا يحج عنه فمات قال : فان مات في منزله قبل ان يخرج فلا يجزى عنه وان مات في الطريق فقد اجزاء عنه (٢) .

قد اخذ في السؤال هنا ما يدل على انه للنيابة بخلاف المرسله الثانية وان افاد الجواب فيها ذلك كما مر . ودلالة هاتين المرسلتين على الاجزاء ان مات النائب في الطريق من حيث الاطلاق اقوى من دلالة الموثقة الاولى بجعل الموت في الطريق في تلك الموثقة قبالا للموت بمكة ، وفيهما للموت في المنزل ، فتقوى دلالتهما الاطلاقية على ان الموت اذالم يكن في المنزل يوجب الاجزاء . ولا يوجب الارسال الوهن لوقوع ابن ابي عمير قبله والحاصل ان نطاق الموثقة ليس بمنزلة نطاق المرسلتين بقرينة التقابل

(١) الوسائل - ابواب النيابة في الحج - الباب ١٥ - الحديث ١ .

(٢) الوسائل - ابواب النيابة في الحج - ابواب ١٥ - الحديث ٤ .

الواقع في كل منهما .

واما مرسله المقنعة عن ابي عبدالله عليه السلام فيمن خرج حاجاً فمات في الطريق فانه ان كان مات في الحرم فقد سقطت عنه الحجة فان مات قبل دخول الحرم لم يسقط عنه الحج وليقض عنه وليه (١) .

فهى وان فصلت بين الموت بعد دخول الحرم وبينه قبله فليس للموت في الطريق بنحو الاطلاق حكم وهو الاجزاء كما هو مفاد ما تقدم من الموثقة والمرسلتين الا ان الظاهر اختصاصها في الحج عن نفسه فلا تشمل الحج عن الغير . وبيانه بان الصدر وهو قوله خرج حاجاً وان لا يابى عن الشمول للنائب ايضاً، اذ النائب ايضاً حاج الا انه عن الغير، ولكن الظاهر من قوله «سقطت عنه الحجة» الاختصاص بمن في ذمته الحجة فيترقب سقوطها . ومن المعلوم ان النائب بما هو نائب ليس كك سيما بملاحظة قوله في الذيل «وليقض عنه وليه» لان الاجارة مثلاً تبطل بالموت فلا قضاء ح لما تقدم من عدم بطلانها بالموت اولاً وتصوير استخلاص تركة النائب الاجير مما انتقل من ذمته الى التركة ثانياً، بل لان المتبادر من مثله هو ما كان الحج عن نفسه .

ثم انه يحتمل اتحاد هذه المرسله مع ما روى في الفقيه عن ابن رثاب عن ضريس الكناسى عن ابي جعفر عليه السلام في رجل خرج حاجاً حجة الاسلام فمات في الطريق فقال ان مات في الحرم فقد اجزأت عنه حجة الاسلام وان مات دون الحرم فليقض عنه وليه حجة الاسلام (٢) فعليه يتضح الاختصاص بالحج عن نفسه لا عن غيره ايضاً لشهادة لفظة حجة الاسلام . ولكن يبعد الاتحاد كون المروى عنه في هذه الرواية هو ابا جعفر (ع) وفي تلك المرسله هو الصادق (ع) والصادر عنه (ع) وان كان الصادر عن ابي جعفر عليه السلام لانهما نور واحد ولقد ورد جواز الاسناد كك الا انه بعيد غايته ولم يعمل به فعليه يشكل الحكم باتحادهما بل هما روايتان .

(١) الوسائل - ابواب وجوب الحج - الباب ٢٦ - الحديث ٤

(٢) الوسائل - ابواب وجوب الحج - الباب ٢٦ - الحديث ١

الطائفة الثانية هى مايدل على عدم الاجزاء اذامات الحاج قبل الاحرام ابا حج كان، فهى مارواه فى الفقيه عن على بن رثاب عن بريد العجلي قال سألت ابا جعفر (ع) عن رجل خرج حاجاً ومعه جمل له ونفقة وزاد فمات فى الطريق ، فقال: ان كان ضرورة ثم مات فى الحرم فقد اجزأت عنه حجة الاسلام وان كان مات وهو ضرورة قبل ان يحرم جعل جملة وزاده ونفقته وما معه فى حجة الاسلام . وان فضل من ذلك شىء فهو للورثة ان لم يكن عليه دين. قلت : أ رأيت ان كانت الحجة تطوعاً ثم مات فى الطريق قبل ان يحرم لمن يكون جملة وزاده ونفقته وما معه؟ قال يكون جميع مامعه وما ترك للورثة الا ان يكون عليه دين فيقضى عنه او يكون اوصى بوصية فينفذ ذلك لمن اوصى له ويجعل ذلك من ثلثه. (١)

وبيان دلالتها على عدم الاجزاء قبل الاحرام مطلقا وان كان الحج هو عن الغيران الصدر وان كان دال على خصوص حجة الاسلام فلا يشمل الا الحج عن نفسه ويشهد له اخراج ذلك المال من صلب التركة مقدماً على الارث الا ان اختصاص السئوال بعد ذلك عن التطوع بما اذا كان الموت قبل الاحرام فلا بد وان يكون لنكته، اذ لفرق فى التطوع بين الموت قبل الاحرام وبينه بعده فى ان المال من الجمل والزاد والنفقة ونحو ذلك للورثة ولكن ليس كل ما يكون بديهياً لنا كان ضرورياً فى صدر الاسلام ايضاً (فتح) يكون اختصاص السئوال لاجل ان السائل فهم من كلامه (ع) ان الحج اى حج كان من الوجوبى والندبى حكمه الاجزاء بعد ان كان الموت مسبوقاً بالاحرام فلا يحتاج الى صرف المال فى الحج بل يكون للورثة بخلاف ما اذا كان الموت سابقاً على الاحرام فسئل عن صرفه فى اتمام الحج مثلاً لعدم اتضاح كونه للورثة كما يتضح لنا اليوم. فيستفاد منه ان السائل فهم من بيانه (ع) ان حقيقة الحج سواء كان وجوبياً او نديباً هو ذلك اى الاجزاء اذا كان الموت بعد الدخول فى الحرم محرماً فمنه يصح اثبات حكم النيابة ايضاً اذ النائب حاج واقعاً وعمله حج فيحكم بحكمه وهو عدم الاجزاء اذامات قبل الاحرام والاجزاء اذامات بعد الدخول فى الحرم محرماً

الطائفة الثالثة ما يدل على عدم الاجزاء اذا كان الموت فى الطريق فهى موثقة عمار عن ابي عبدالله عليه السلام فى رجل حج عن آخرومات فى الطريق ، قال : وقد وقع اجره على الله ولكن بوصى فان قدر على رجل يركب فى رحله ويأكل زاده فعل (١) .

هذه الرواية دالة على عدم الاجزاء اذامات النائب فى الطريق سواء كان قبل الاحرام او بعده وبالجمله مادام يصدق على الحاج انه فى الطريق وكيفية الجمع الدلالى بينها وبين ما تقدم من الاجزاء مطلقا اذا كان الموت فى الطريق فى قبال ما يكون الموت فى المنزل مثلا هو ما اشرنا سابقاً من الاخذ بالقدر المتيقن من كل منهما والقدر المتيقن من الدالة على عدم الاجزاء هو ما اذا كان الموت قبل الاحرام والقدر المتيقن من الدالة على الاجزاء هو ما اذا كان بعده وبهذا التوفيق العرفى يجمع بينهما.

ثم ان قول الشيخ (ره) بالاجزاء اذامات بعد الاحرام وقبل الدخول فى الحرم لاوجه له، اذا اجزاء كما هو واضح خلاف للقاعدة والاجماع على عدمه قبل الاحرام والحرم معاً اجماع على القاعدة ويحتمل كونها مدرکاً للجمعين والمهم هو الاجماع بعدهما واما بعد الاحرام وقبل الحرم فلا اجماع كما ان القدر المتيقن من عدم الاجزاء هو ما قبلهما وكان ذلك ايضاً من باب القاعدة والمهم هو الاجزاء والقدر المتيقن منه هو ما بعدهما معاً فلا يستند قول الشيخ (ره) الى ما يصح الاعتماد عليه فى قبال روايات الباب .

قال قده : ويجب ان يأتى بـما شرط عليه من تمتع او قران او افراد وروى اذا امر ان يحج مفرداً او قارناً فحج متمتعاً جاز لعدوله الى الافضل وهذا يصح اذا كان الحج مندوباً او قصد المستأجر الاتيان بالافضل لامع تعلق الغرض بالقران او الافراد.

اقول : ان استقصاء البحث عما تعرض له بحسب القواعد فى امور :

الاول من حيث صحة الاجارة وبطلانها والصور المتصورة فيها قبل عمل الاجير بالمستأجر عليه او الافضل او المفضل .

والثانى من حيث صحة النيابة والاجزاء فى كلتا صورتى صحة الاجارة وبطلانها .

والثالث من حيث استحقاق الاجرة عند عدم تطابق المأتى به للمستأجر عليه . اما الامر الاول فقد يكون مصب الاجارة حجباً معيناً بالخصوص كالقران و نحوه ولاريب فى صحة الاجارة من هذه الجهة اذ لا عذر فى المتعلق اصلاً لمن يعمل . وقد يكون المتعلق احد الانواع الثلاثة تخييراً ولاريب فى بطلانها اذا اختلفت فيما يوجب ازدياد الاجرة ونقصانها وان لم يقسط الثمن عليه بل وان لم تختلف كك نظير بيع عبد من العبدین المتفقين فيما يوجب المالية ومقدارها ، لان عقد الاجماع هناك على البطلان .

وقد يكون المتعلق هو الجامع بين الانواع وهو نفس الحج فح وان كان المتعلق معلوماً الا انه اذا اختلف الانواع بنحو يوجب الغرر فيشكل فى صحتها فتبطل . و ليس الجهل بالمناسك واحكامها الخاصة من حيث هو ضاراً لصحة عقد الاجارة اذا كان الجهل يزول بالعلم بها حين العمل اجتهدا او تقليداً لكفاية القدرة على تسليم حق الغير و العلم به حين الاداء ، بل المضرب بانعقادها هو الجهل بخصوصيات العمل المستأجر عليه الموجبة لتفاوت الاجرة زيادة ونقصاناً وان حصل العلم بها حين العمل وكذا الحكم فيما لو كان واجباً على المنوب عنه بالتخيير كذى المنزلين المتساويين ونحوه وقد يكون ذلك بان يصير الاجير تحت اختيار المستأجر فيما يأمره يشاء من دون تعيين لنوع العمل اصلاً اذ المتعلق هو نفس العمل بما هو عمل فى يوم او شهر او سنة او ازيد كما هو المتعارف بين من يفوض اموره الى بعض خدامه بلا تعيين لنوع العمل حين الاجارة فهو صحيح .

واما الامر الثانى فقد يكون النوع الخاص من الحج الذى يأتيه الاجير نيابة

عن الغير مشروعاً له وان لم يكن متعلقاً للاجارة .

وقد لا يكون كك اصلاً ولا وجوباً ولا ندباً .

لا اشكال في عدم الاجزاء وعدم صحة النيابة على الثاني اذ لم يتوجه الى المنوب عنه شيء من ذلك اصلاً حتى ينوب الاجير عنه بعد فرض حصول قصد القربة من النائب ح .

واما اذا كان دليل المشروعية اوسع من دليل الوجوب بان كان الحج الافرادى مشروعاً للمنوب عنه ايضاً و ان كان الواجب عليه في الاسلام غيره من خصوص التمتع او العكس وبالجمله ما هو المشروع له بحسب الشرع اعم مما هو الواجب عليه اصالة وقد تعلق عقد الاجارة بخصوص ذلك الواجب . فالحق فيه هو الاجزاء وان ماناب فيه عنه يجزيه بلا اشكال اذ المفروض ان العمل كان عبادة مشروعة للمنوب عنه وقصده النائب له مع مشروعية النيابة على الفرض المسلم فلا وجه لعدم وقوعها عنه كما فرض تعلق الاجارة بذلك خاصة .

وغاية ما يمكن ان يقال هو ان الداعي للنائب على ان يأتي بمثل هذا العمل الشاق هو انعقاد الاجارة ولو علم بعدم كفايته عما استؤجر عليه لم يأت به اصلاً وحيث انه غير ذلك المستأجر عليه فللمستأجر الامتناع من اداء الاجرة فعليه لا وجه لصحة نيابته واجزاء عمله عن المنوب عنه مع انه لا داعي له الاتخيل الامر بوفاء عقد الاجارة المعفود هناك .

و لكن لا اعتداد بمثل هذه الشبهة بعد ما مر من التحقيق في نظير المقام من صحة غسل المجنابة عمن لم يدعه اليه الا العلم ببقاء وقت الصلوة الادائية بحيث لو كان عالماً بانقضاء الوقت لم يغسل على نحو التقييد لا مجرد الداعوية ، لعدم الافتقار في صحة العمل العبادي الى ازيد من حسن الفعل وحسن الفاعل فتعد انضمام الحسن الفعلي الى الحسن الفاعلي يتم الامر ولا شك هنا في حسن فعل الحج نحو حسن فعل الغسل ولا ريب ايضاً في حسن النائب الحاج عن الغير لكونه بصدد وفاء الامر

المتوجه اليه وامثاله فله حسن انقيادى كما ان المغتسل هناك ايضاً بصدد الامثال لما توجه اليه على زعمه فله الحسن الانقيادى فعند اجتماع الحسنين يحكم بصحة العبادة فاذا صحت وقعت عن الغير لقصدھا عنه نظير التبرع فليس الامر بعد ذلك بيد النائب لوقوعه قهراً عن الغير شاء (ح) اولم يشأ ، صحت الاجارة او بطلت ، كان ذلك العمل واجباً عليه بالعرض او كان مندوباً ، كان افضل عما استوجر عليه ام لا لعدم الافتقار فى صحة النيابة الى ازيد مما هو الموجود فى المقام على الفرض .

نعم اذا لم يكن ذلك العمل مشروعاً له اصلاً كما انه لم يجب عليه بالاصالة فهو خارج عن المقصود اذ النيابة ليست مشرعة بل انما هى تدور مدار ما شرعه الشارع فقط فمع عدم المشروعية لاحسن لذلك الفعل المتلون بلون النيابة اصلاً .

واما الامر الثالث فيتضح البحث فيه من حيث ان الاجارة قد تكون مطلقة لعدم تعيين سنة خاصة وقد تكون مقيدة بسنة مخصوصة و فى كلتا الصورتين قد تكون خصوصية الحجج من القران او الافراد او التمتع مأخوذة بنحو التقييد و قد تكون مأخوذة بنحو الاشتراط . على ذمة البحث عما هو مقتضى القاعدة الشاملة لعقد البيع ايضاً . فلنمثل ذلك بالبيع باقسامه المتصورة فى مثل المقام حتى يلوح ان مقتضاها ما هو ، من البطلان والصحة ومن الخيار وعدمه ، مع الاشارة الى ما فيه يختلف المقام والبيع ، اذ لكل منهما خصوصية لا توجد فى الاخر فنقول وعليه تعالى التكلان :

قد يكون المبيع كلياً فى الذمة وهو الحنطة العرائية مثلاً (فح) اذا سلم البايع غير العراقية منها لا يجب على المشتري القبول كما ليس له الخيار ايضاً بل على البايع تبديل ذلك بتسليم ما هو المصدق للمبيع حقيقة وكان المشتري مالاً لذلك المبيع فى ذمة البايع فلو تعذر التسليم فعليه ان يؤدى بدله من المثل او القيمة وكان له اى للمشتري بيع ذلك سواء قبل تعذر التسليم او بعد تعذره بنحو رجى الزوال والتبديل الى الامكان مثلاً . ويمكن ان يجرى فيه التفصيل الآتى فيما كان المبيع شخصياً بين

اخذ تلك الخصوصية العراقية قيداً او شرطاً ، هنا ايضاً فتبصر .

وقد يكون المبيع شخصياً وهو على وجهين :

الاول ان يكون المبيع ذات ذلك الشيء مع قيده بان يؤخذ ذلك الامر الاخر كالعربية مثلاً قيداً لهذا الفرس المبيع .

والثاني ان يؤخذ شرطاً لا قيداً فلاحظ له من الثمن (ح) اصلاً وان اختلف بلحاظه قلة وكثرة ، بخلاف الاول لانه فيه كالجزم ومع انتفاء القيد ينتفى المجموع بما هو مجموع ، وللاقدرة على تسليم المبيع اذ لا يمكن جعل هذا الفرس المتولد غير عربى عربياً ولم يتعلق البيع بما ان يقع الفرد الاخر مصداقاً له كما هو المفروض لانه شخصى فلا يمكن الوفاء به حتى يؤمر به وتفصيله فى محله .

واما الوجه الثانى الذى هو العمدة فى المقام فهو ان يكون الامر المعتبر فى المبيع غير داخل فيه بل اخذ شرطاً خارجاً وان كان مرتبطاً به ارتباطاً ما .

والتحقيق ان الوصف المأخوذ فى المبيع لا يكون بحذائه مال بل يوجب ذلك وجوداً وعدمًا اختلاف الثمن زيادة ونقصاً مثلاً لو باع داراً قريبة من السوق او المسجد او نحوهما مما يكثر الابتلاء فليس المبيع هو الدار مع السوق بحيث يوزع الثمن عليهما ولا هو الدار مع وصف القرب منه كك بل كما لا يكون نفس السوق ولا نفس القرب مبيعاً كك لا يكون كل شيء منهما جزء للمبيع مقابل لجزء من الثمن اصلاً بل الثمن بتمامه مقابل للدار ولكن لوجود ذلك الوصف دخالة فى رغبة الناس وازدياد الثمن لاجلها والسرفيه هو ان الوصف بما هو وصف ليس كالجزم مما له مالية .

وتوضيحه بانه لو سرق احد ذهباً وصاغه باحدى الصور والهيئات المطلوبة لم يكن له شيء اصلاً لعدم احترام عمله وصياغته ولعدم المالية لذلك الوصف بما هو وصف حتى يصير السارق شريكاً للمالك بخلاف مالوزاد السارق فيه جزء آخر من

الذهب، فانه يصير (ح) شريكاً له فى ذلك الجزء لالعمله ولا لاجل صورته وصفته بل لاجل الجزء الزائد . فانقدح ان لاملية للوصف بما هو وصف .

ثم ان الوصف فى المثل، وهو بيع هذا الفرس بشرطان يكون عربياً، وان لم يمكن وجوده منحازاً عن الموصوف كما فى الممثل وهو خصوصية الافراد والقران و التمتع حيث انه لا تكون خصوصية شىء منها موجودة منحازة عن اصل الحج المتصف بها ، الا ان لانضاح المقام تتعرض للشرط الذى له وجود منحاز عن المشروط ايضاً، فليعلم انه يتصور الشرط فى ضمن العقد على وجوه اربعة :

الاول ان يكون الشرط ماهو المراد فى الاصول مما بينه وبين مشروطه تلازم عدمى، اى لولاه لا يكون المشروط ايضاً، ومرجعه الى ان انشاء البيع مشروط على حصوله بحيث لولا فعليته لم يكن البيع منشاء . وحيث انه تعليق فى الانشاء باطل اجماعاً فلا يكون الشرط هنا هو الشرط الاصولى .

والثانى ان يكون الشرط هو الالتزام ولكن لامجرد الالتزام بل العمل ولا ربط لالتزامه بنفس البيع بل يكون المبيع شيئاً بحياله وبخذه تمام الثمن وكان ذلك الالتزام او العمل مطلوباً فى نفسه ولا ارتباط بينهما الا بوقوعه فى ضمن العقد عليه حتى يوجب اللزوم فكان من بساب تعدد المطلوب فالرضاء بكل منهما بحياله فوجود الشرط وهو الخياطة مثلاً وعدمها سياتى بالنسبة الى الرضا باصل البيع الواقع على مبيع شخصى خاص فلا يوجب تخلف ذلك الشرط شيئاً من الخيار اصلاً لحصول الرضاء التام بالبيع و تحققه خارجاً مع وقوع الانشاء عليه بالخصوص فلم يتخلف شىء مما يحوم حول المبيع اصلاً.

والثالث هو ان يكون الشرط نفس الالتزام بذلك العمل كالخياطة مثلاً لا العمل بها بخلاف الوجه الثانى اذ الشرط فيه هو نفس العمل لامجرد الالتزام ولا ريب فى لزوم البيع فيما لو التزم المشروط عليه هنا وان لم يعمل بذلك العمل الخارجى اصلاً لان ماهو الشرط حاصل وما هو غير حاصل لم يكن شرطاً ومع حصول الشرط

وتحققه خارجاً وهو نفس الالتزام هنا يلزم البيع ضرورة فلا خيار وذلك نظير شرط النتيجة بان يكون الشرط مثلاً هو صيرورة شيء خاص للمشروط عليه ملكاً للمشروط له فلا يضر امتناعه من التسليم بعده فان امكن ان يجبر على الاداء يفعل به لدى الحاكم مثلاً والغرض هو ان العمل الخارجى غير مرتبط بالعقد وما هو المرتبط به قد تحصل خارجاً .

والرابع هو ان يكون الشرط نفس الفعل خارجاً ويكون مرتبطاً بالمبيع لانبحو تقسيط الثمن ولانبحو تعدد المطلوب ولا بنحو تعليق الانشاء ولان يكون الشرط هو مجرد الالتزام بل نفس العمل كما هو المتعارف اذ لاتأثير لمجرد الالتزام لان المؤثر هو العمل خارجاً ولا يتصور الاشتراط (ح) الابان يكون الرضاء وطيب النفس منوطاً ومتعلقاً به فيرضى المشروط له بالبيع بشرط ان يعمل المشروط عليه ذلك العمل لايجابه اختلاف قيمة المبيع زيادة ونقصاً. ولا مانع من تعليق الرضاء على شيء اصلاً بل اشتراطه واقع فى غير واحد من الموارد، بل لا يضر عدمه رأساً من حيث صحة الانشاء كما فى بيع المكروه حيث انه ينشئ ولا يرضى ويقع انشائه صحيحاً بمعنى انه لورضى بعده تم الامر وأثر الانشاء اثره بلا احتياج الى انشاء مستأنف فمالم يحصل الرضا لم يؤثر ذلك فعلاً وكذا قديع الانشاء مع التردد فى الرضاء وليس ذلك الا لان الانشاء خفيف المؤنة يوجد مع عدم الرضاء رأساً فضلاً عن وجوده مشروطاً ومعلقاً على غيره .

نعم لابد من ان لا يتطرق الاشتراط والتعليق الى نفس الانشاء ولذا يحكم بان الطلاق للمرأة المشكوكة زوجيتها وان كان طلاقاً احتياطياً و لكن يلزم ان ينشئ مجزئاً به فلو كانت زوجة واقعاً وقع الطلاق فى محله وأثر اثره وان لم تكن كك كان لغواً . ومع ان الزوجية مشكوكة يحكم بلزوم الجزم فى الانشاء ويتحقق الانشاء ايضاً مع الشك فيها فلا يضر تعليق الرضا وانا طته بشيء آخر و ان كان المبيع هو خصوص ذلك الشيء الخارجى بعينه جزئاً فالانشاء واقع عليه فقط بنحو البت و كذا الثمن واقع بحذائه وحده الا ان طيب النفس والرضا منوط باتيان ذلك الشرط

خارجاً فاذا لم يأت المشروط عليه بالشرط كان للمشروط له الرد والقبول. و معنى
القبول هو الرضاء بذلك المبيع مطلقاً حصل الشرط ام لم يحصل وهذا هو خيار تخلف
الشرط على القاعدة ولا يمكن اثباته بغير هذه الطريق التى سلكناه اذ لا دليل ظاهراً
عليه بالخصوص. ومعنى جواز اسقاط حق الخيار هو القاء اناطة الرضا بالشرط بالمعهود
بقاء وان كان منوطاً به حدوثاً. وليس لخيار الشرط دليل تعبدى خاص ظاهراً أو سنشير
اليه ايضاً بل الامر فى سائر الخيارات مشكل لولا التبعيد الخاص اذ الخيار بمعناه
المعهود، من حق شرعى مجعول فى مورد، يحتاج الى دليل مخصوص و لما ورد
فى خيار الرؤية اذ لم يكن غير المرئى مثل الانموذج المرئى وفى خيار العيب والتأخير
والحيوان ونحو ذلك دليل خاص حكم به. نعم لم يرد فى خيار الغبن دليل معتد به
خاص ولقد تمسك له بقاعدة لاضرر واورد عليه الشيخ بعدم صلوحها لاثبات الخيار
وغاية ما ثبت بها هو جواز فسخ العقد لا الحق الشرعى المسمى بالخيار وتمام الكلام
فى محله .

هذا مجمل القول فى المثال واما الممثل وهو المقام فالامر فيه مغاير لما فى
البيع اذ لا يتصور فيه شخصية المستأجر عليه اصلاً سواء كان ذلك الوصف الخاص
من القران والافراد والتمتع مأخوذاً فيه قيداً أو شرطاً. وسره ان الاجارة المتعلقة بالعمل
انما تكون فيما لم يوجد العمل خارجاً ومعه يكون فى الذمة واذا لم يوجد لم يكن له
تشخص اصلاً لمساوقته مع الوجود فيعتبر عند العقلاء فى الذمة ما يتعلق به الاجارة وان
لم يكن فيها قبل الاجارة شىء ولا تأثير لاي قيد يقيد ذلك العمل به الا تضيق افراده لعدم
انطباق المقيد بقيود متعددة على فاقدها. ولكن هو مع ذلك كلى و ان انحصر نوعه
فى فرد واحد.

(فح) لا يتأتى فى المقام ما يتأتى فى البيع ونحوه من تشخص المبيع على شقيه
من احتمال التقيد والاشتراط . وانما يتصور فيه ما كان المستأجر عليه كلياً ولكنه
قد لا يكون منحصرأ فى فرد وقد يكون .

اما الاول فكان تكون الاجارة مطلقة غير مقيدة بسنة خاصة فلو استوجر على القران مثلاً و اتى بالتمتع فهو وان اجزاء عن المنوب عنه ان كان مشروعاً له ولكنه ليس مصداقاً لمورد الاجارة وليس للمستأجر الخيار بل على الاجير ان يأتي به اى بالقران فى عام قابل او بعده موسعاً بسعة امد الاجارة .

واما الثانى فبان تكون مقيدة بسنة خاصة ولاشك فى انه كلى منحصر فى الفرد لاشخصى وهو واضح فلواتى بغير ما استوجر عليه كان من باب امتناع تسليم الكلى وتعذر مصداقه فلا بد من اداء عوضه من المثل او القيمة نظير غيره من موارد تعذر التسليم فح يقع البحث عن استحقاق الاجرة وعدمه .
و تفصيله بانه اما ان تكون خصوصية القران و نحوه قيداً لمورد الاجارة واما ان تكون شرطاً له .

فعلى الاول لاستحقاق لها ما لم يرض المستأجر به اصلاً ذلك نظير من استوجر للحج عن زيد فحج عن عمرو ثم طالب زيدا بالاجرة وحيث ان المأتى به يغير المستأجر عليه مغايرة تامة فلا وجه لقيامه مقامه وترتب آثاره عليه بل فى صورة الرضا يشكل الحكم اذا كان الرضا بعد العمل لاقبله .

وبيانه بان العمل الواقع على خلاف عقد الاجارة لما كان مجزياً عن المنوب عنه سواء علم المستأجر ام لا و واقعاً فى محله سواء شاء الاجير ام لا لانه قهرى فلا وجه لجعل الرضاء متمماً لاستحقاقه على ما ليس تحت سيطرته وقدرته . نعم لو حصل الرضاء قبله ففيه بحث ، تحقيقه انه لو رضى المستأجر بنوع آخر من الافضل او غيره بعد ان كان معقد الاجارة غير ذلك فلا يجب على الاجير الرضاء به اولا لايقاع العقد على غير ذلك ، فله ان يأتي بما استوجر عليه وعلى تقدير رضاه بتبديله يشكل الحكم بوجوب العمل به ثانياً لعدم كون هذا الرضاء والالتزام ملزماً حيث كان بدوياً لافى ضمن العقد بخلاف ما اخذ فى ضمنه اولا حيث يجب الوفاء به ثانياً . ثم انه لو رضى المستأجر باداء نوع آخر ورضى الاجير به فهل ذلك من باب اداء الدين بغير جنسه او يكون معاوضة

برأسها ؟ الظاهر هو الثانى لعدم ارتكاز الاول للعقلاء بل المتبجّه عندهم كونه مبادلة برأسها و ان ارتبطت بسابقها فلا يكون من باب اداء الدين بغير جنسه كما فى العروة . هذا مجمل القول على الاول وهو ما اذا كان وصف القران او نحوه قيداً .

وأما على الثانى وهو ان يكون اخذ الخصوصية من باب الاشتراط لا التقييد فعقد الاجارة وان تعلق بطبيعة الحج الا ان الرضاء لما كان منوطاً بذلك الشرط فمع عدم حصوله يكون اكل المال بالباطل لاتجارة عن تراض . واما لورضى قبل العمل كان ذلك من باب اسقاط حق الشرط ولا يجب على الاجير ايضاً الالتزام بماعداه بل له الاتيان بما استوجره عليه وان كان مشمولاً لرضاء المستأجر ايضاً حيث انه اسقط خصوصية الحج واكتفى بطبيعته الشاملة له ولغيره . واما لورضى بعد العمل فحصل ما هو المتمم للنقل والانتقال ومعنى رضاه به هو انه لما كان بيده الفسخ وازالة المعاملة فله ان يرضى بالمأتى به ولا يسقط ذلك عن الاعتبار بل يسقط ما هو له من حق الفسخ .

فتحصل من الجميع أن العقد فى اى مورد ينحل وفى اى مورد آخر لا ينحل وأن استحقاق الاجرة فى اى مورد هو وأن الرضاء قبل العمل على التقييد معاوضة لامن باب اداء الدين بغير جنسه كما فى العروة .

وأن الرضاء قبله على الشرطية ليس من باب اسقاط حق الخيار اذا اثبات الخيار المصطلح لتخلف الشرط مشكل . وظنى ان الاصحاب انما اثبتوه للحدس من موارد خاصة نحو خيار العيب مع انه لافاوت بين ذلك وبين شرط الصحة او غيرها من الشرائط فالحكم فى مثل خيار العيب بجواز القبول مع الارش ونفس الرد حكم خاص أثبته الدليل التعبدى والا فلا دليل على اثبات الارش مع القبول .

وأن الحكم فى العدول الى الافضل وعن الافضل بيان .

الى هنا انتهى البحث عما هو مقتضى القاعدة الاولى واما بحسب الروايات فمنها ما عن الشيخ رواها عن ابي بصير عن احدهما فى رجل اعطى رجلاً دراهم يحج عنه

حجة مفردة أيجوز له ان يتمتع بالعمرة الى الحج؟ قال نعم ، انها خالف الى الفضل (١) والسند معتبر لان المراد من ابي بصير هو الليث المرادي بقرينة خاصة فيها واما الدلالة فلا اطلاق لها يشمل صورة عدم رضا المستأجر بالافضل .

وتوضيحه بانه لا ريب في مشروعية ذلك للمنوب عنه والا لم يكن جائزاً فضلاً عن كونه افضل سواء كان ذلك بوجوبه عليه ايضاً باى انحاء الوجوب من الوجوب التخيري بينه وبين ما استوجر عليه او نحو ذلك او المندوبية له فكيف كان يجزىء التمتع عنه .

والظاهر هو اختصاص الرواية بمورد الرضاء والا لزم كون جوازه من باب التعبد الصرف فلا يكون التعليل (ح) بامرار تكاذى بل بامر تعبدى اذ لو لم يكن المستأجر راضياً بالتبديل بل ربما كان يمنع وينهى عنه لم يكن للحكم بالاجزاء والجواز وجه معلل بانه خالف الى الفضل مع عدم رضاه به وان كان افضل وهذا بخلاف مالمو اختصت الرواية بصورة الرضاء اذ (ح) يكون التعليل بامرار تكاذى يقبله طباع العقلاء ففي الرواية نفسها ما يشهد بالخلاف فلم تدل على حكم مخالف للقاعدة .

ثم انه لو دلت على الجواز مطلقاً سواء رضى المستأجر او لم يرض يحمل على الجواز لا مطلقاً بل بعد الاخذ بما هو المتيقن منه وهو صورة الرضاء كما ان المتيقن من الدال على العدم مطلقاً هو صورة عدم الرضاء لعدم احتمال العكس في كل منهما وهو الجواز في صورة عدم الرضاء وعدم الجواز في صورة الرضاء .

ومنها ما رواه الشيخ عن الحسن بن محبوب عن علي: في رجل اعطى رجلاً دراهم يحج بها مفردة قال: ليس له ان يتمتع بالعمرة الى الحج ، لا يخالف صاحب الدراهم (٢) واستظهر في المدارك انه على بن رثاب ويشكل ان مجرد نقل ابن محبوب عنه لا يشهد على انه ليس الاعلى بن رثاب وعلى تسليم الاعتماد على كون

(١) الوسائل - ابواب النيابة في الحج - الباب ١٢ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب النيابة في الحج - الباب ١٢ - الحديث ٢

الراوى هو ابن رثاب يرد عليه ايضاً انه من كلامه، اى على، لامن كلام المعصوم (ع) .
الا ان يقال ان وزان فتاوى الاصحاب الاقدمين وزان ماهو المتداول من الروايات
فعند تماميته يحكم بحكم الرواية. وكيف كان لا يخفى اختصاصها بصورة عدم الرضاء
ويشهد له قوله «ولا يخالف صاحب الدراهم» اذ لو كان صاحبها راضياً لم يكن ذلك
الاثيان مخالفاً للمستأجر عليه بل موافقاً له فلا تدل على عدم الجواز مطلقاً بل المتيقن
منها ان تمت دلالتها هو كون المستأجر غير راض بتبديله كما ان القدر المتيقن من
الاولى هو الجواز من حيث الحكم التكليفى فى خصوص صورة الرضاء .

قال قده : ولو شرط الحج على طريق معين لم يجز له العدول ان تعلق
بذلك غرض وقيل يجوز مطلقاً .

اقول : ان مقتضى وجوب الوفاء بعقد الاجارة هو اتيان المستأجر عليه على
ماله من الخصوصيات الا اذا قطع بعدم دخالة بعض منها فى المطلوب وكان ذكره
مثالاً . وان مقتضى التحقيق السالف هو صحة الحج واجزائه عن المنوب عنه حتى
الحج البلدى كما هو المشهور فى الحاج لنفسه اذ لم يحج من بلده وقلنا بانه والنائب
سيان، بل هنا لاعصيان بخلاف ما هناك كما سيتضح . ولا يتم القول بجواز العدول عن
الطريق المعينة فى متن العقد الى غيرها لانه مخالف للقاعدة و محتاج الى
النص ليتعبد به .

وقد يتمسك له كما فى التهذيب بما رواه فى الصحيح عن حريز بن عبد الله
قال : سئلت ابا عبد الله (ع) عن رجل أعطى رجلاً حجة يحج عنه من الكوفة فحج
عنه من البصرة ، قال : لا بأس اذا قضى جميع المناسك فقد تم حجه (١) .
ولكنه غير مجد اذ لم يتعرض فيه ان المسئول عنه ما ذاهل هو صحة الحج و
اجزائه موضعاً ، او جواز العدول عمداً تكليفاً ، او صحة الاجارة وصدق وفائها واستحقاق
الاجرة وضعاً ؟ .

و الاستفادة من الجواب هو خصوص الوجه الاول و ذلك لدلالة قوله « اذا

قضى . . . على صحة حجه واجزائه عن المنوب عنه لتمامية حجه عند اتيان جميع المناسك واما سائر الجهات فلا . و ليس الغرض هو ان مجرد عدم تعرض السائل ذلك موجب للاختلال، لجواز الاعتماد فى ذلك على الجواب كما مر تحقيقه، بل المهم هنا هو احتمال اختصاص الجواب لبيان الحكم الوضعى من صحة حجه ولادافع لهذا الاحتمال . نعم لو اكتفى فى الجواب بقوله (ع) «لابأس» امكن الاستفادة تلك الاحكام جميعاً من صحة الحج وجواز العدول واستحقاق الاجرة من مجرد نفى البأس، واما بعد التصريح فى الجواب بتمامية الحج عند اتيان جميع المناسك فلا، وان يحتمل بعيداً ان قوله (ع) «لابأس» لافادة العموم من حيث تلك الاحكام الثلاثة وقوله (ع) «اذا قضى» من باب ذكر الخاص بعد العام لنكتة الاهتمام و نحو ذلك مثلاً ولكنه مجرد احتمال صرف ولقد تقدم البحث عنها فراجع .

والمهم هو تصوير ما يمكن ان يقع عقد الاجارة عليه وبيان موارد استحقاق الاجرة وعدم استحقاقها . فنقول :

قد يقع عقد الاجارة على السير من طريق خاصة الى الميقات وعلى نفس الحج فى انشاء واحد بنحو الارتباط بينهما فى الرضا بل لا يكون قيد الطريق الا للثواب فقط . وقد يقع عليهما ولكن بنحو الارتباط حيث كان الواجب على المستأجر هو الحج البلدى او اراد ذلك احتياطاً وبالجمله لا يرضى بالحج المنفك عنها . وقد يقع على نفس الحج المقيد بتلك الطريق . وقد يقع على الحج المشروط بها للمقيد بها ، فهنا صور اربع .

أما الاولى فالظاهر صحة الحج و اجزائه عنه و لزوم التقسيط حيث ان وزان هذه الاجارة وزان الصلح الواحد لعدة اشياء معلومة القيمة والعدد والمقدار وغير ذلك بانشاء واحد للاحتياط مثلاً، كان يقع الانشاء على ثوب و فرس وكتاب وغيرها من المتفرقات ثم بان بعضها على خلاف ما لزم ان يكون عليه، فيقسط الثمن (ح) على غيره كما لو وقع كل منهما تلواً للعقد بحاله اذ لا ارتباط للرضاء

ببعضها بتحقيق الاخر ولاوحدة لها الامن حيث الانشاء . والمقام ايضاً يكون نظير مالو انعقد عقد الاجارة على نفس الحج تارة وعلى السير فى مكان خاص الى الميقات اخرى فيقسط الاجرة المسماة على كل منهما . وليكن هذا هو المقصود مما يترأى فى الكلمات من جواز التقسيط عند عدم الارتباط بينهما .

واما الثانية فقد يكون الحج مجزياً عن المستأجر وان كان الواجب عليه هو الحج البلدى كما عن المشهور فى الحج لنفسه عن غير البلد اذا كان الواجب على ذلك الحاج هو الحج البلدى بالعقد من البلد الا انه عاص فى هذا التغيير . بخلاف مالو استأجر غيره له وقلنا بان النائب كالمنوب عنه من هذا حيث ايضاً بان لا يكون تغيير الطريق مضراً بصحة الحج ووقوعه عن المستأجر اذ لاعصيان على المنوب عنه (ح) اصلاً لانه لم يباشر الحج من غير بلده حتى يكون عاصياً بل استأجر من يحج عنه من بلده وذلك الاجير قد تعدى الى غير بلد المنوب عنه . نعم ان النائب عاص لا بلحاظ عدم اتيانه الحج من البلد اذ لم يكن عليه واجباً بعنوانه الاولى بل بلحاظ عدم امتثاله الامر بوفاء عقد الاجارة .

فعليه يكون حج النائب من غير بلد المنوب عنه مجزياً عنه بلا عصيان له اصلاً وقد لا يكون مجزياً عنه فيكون كالعدم .

فعلى الاول يحتمل اجراء ما فى البيع من خيار تبعض الصفقة اذ هو نظير ما يملك وما لا يملك المجموعين فى عقد البيع او ما يملكه البايع وما يملكه غيره ولم يرز ذلك الغير فنحصر المبيع فى مملكه البايع . فان رد المستأجر الاجارة استرد الاجرة المسماة من النائب ان كان رفعها اليه قبل ، ولا يعطيها اياه ان لم يدفع ، واستحق الاجير (ح) اجرة مثل ذلك الحج . وان امضاها يقسط مال الاجارة على كل من الحج والسير فالامر بيد المستأجر .

واما على الثانى فلا وجه للخيار كما ليس كك ايضاً فى البيع حيث يكون

الجزء الباقي كالتالف المحض بلا اثر اصلا نحو ما اذا كان للهيئة الاجتماعية دخالة او نحو ذلك مما يوجب زوال مالية ذلك الجزء رأساً بزوال الهيئة الاجتماعية بل العقد ينحل (ح) و حيث ان المقام بناء على عدم الاجزاء يلزم على المستأجر ان يستأجر اجيراً آخر فى العام القابل ليحج عنه من البلد وهو تعب زائد ابتلى به لاجل تعمد الاجير على تغيير الطريق المعينة فيحكم بان ذلك الاجير ضامن له كما نشير اليه .

والحق انه ليس المورد مقام خيار تبعض الصفقة اصلا وذلك لان الاجارة ان لم تكن مقيدة بسنة خاصة فعلى الاجيران يأتى بما استوجره عليه مع خصوصياته فى العام القابل بلا خيار للمستأجر اصلا . نعم لو كفى حجه عن المستأجر كان من باب تعذر تسليم المستأجر عليه ولم يدل على حكم تعذر تسليم نفس المستأجر عليه من الخيار المذكور دليل . واما ان كانت مقيدة بسنة خاصة ولم يكن الحج مجزياً فعدم تبعض الصفقة فيه واضح لانحلال العقد رأساً . واما ان كان مجزياً فظاهر عدم جريان خيار تبعض الصفقة فيه ايضا اصلا اذ ذلك فى المبيع الشخصى الخارجى الذى ينحصر حق المشتري هناك فى العين المعينة لوقوع العقد عليها ولا يمكن استيفاء حقه منها الا باعمال الخيار من الرد والرضامع تقسيط الثمن اذا كان الباقي نافعا له بالقياس ، بخلاف المقام حيث ان المستأجر ملك منفعة العمل المستأجر عليه كما هو عليه فى ذمة الاجير فله ان يستوفى حقه منه اما بنفس ذلك العمل ان امكن واما بمثله او قيمته ان كان مثلياً او قيمياً ان لم يمكن . فللاجير تمام الاجرة المسماة وللمستأجر اجرة المثل بالنسبة الى السير من ذلك المكان لانه اى الاجير اتلف مال الغير متعمداً فهو له ضامن كما انه لو باع مقدارا من الخبز الشخصى الخارجى فأكل بعضا منه قبل التسليم اذ ليس هناك خيار تبعض الصفقة بل البيع منجز بالنسبة الى الكل و على المشتري دفع جميع الثمن و على البائع دفع مثل ما اتلفه او قيمته .

هذا بحسب القاعدة واما بحسب النص فيشكل التعدى مما ورد فى اعياء الدابة

من التقييط او نحو ذلك اليه اذ المقام مما يكون الاتلاف فيه تعمداً وفي مورد الرواية ما كان التعذر القهري مانعاً عن استيفاء الحق و مقتضى القاعدة هناك انحلال عقد الاجارة رأساً و مطالبة اجرة المثل على خصوص المقدار الذي ركبها . نعم نظير المقام ما لو آجر الدابة لطي مسافة معينة فركبها المستأجر الى نصف الطريق ثم عصي الموجر عن التسليم فركبها نفسه و منع المستأجر منه والحكم هناك بدفع اجرة المثل لما بقي الى المستأجر وان كان عليه ان يدفع تمام الاجرة المسماة الى الموجر ويشكل التعدي من مورد الرواية وهو التعذر الى صورة التعمد فما في الجواهر و نحوه من عدم الفرق بين التعذر والتعمد فمما يشكل الارتضاء به .

والظاهر ان التقييط الذي حكم به المعصوم (ع) في رواية اعياء الدابة كان بلحاظ الاجرة المسماة لا اجرة المثل اذ التقييط فيما يكون عقد الاجارة صحيحاً انما هو بلحاظ الاجرة المسماة .

واما الثالثة فالظاهر فيها بطلان الاجارة وعدم استحقاق الاجرة اصلاً اذ المأتمى به مغاير لما انعقد الاجارة عليه وامر الاجير بوفائه و هو الحج المقيد بقيد خاص و ليس المقيد كالمركب مما يوجب التقييط اولا . وعلى تقدير كونه كالمركب فالكلام فيه من حيث خيار تبعض الصفقة آت هنا ثانياً . والبحث فيها من حيث اطلاق السنة و تعيينها ومن حيث اجزاء الحج وعدمه و حكم كل منها هو ما تقدم .

وفي الجواهر : والتحقيق انه ان اريد بالشرطية في كلامهم الجزئية على معنى انه ذكر الطريق على وجه الجزئية لما وقع عليه عقد الاجارة اتجه التقييط ضرورة كونه كتبعض الصفقة في البيع (ح) بل لا يبعد تسلط المستأجر على الخيار فله الفسخ (ح) ودفع اجرة المثل عما وقع منه وان كان المراد منه الجزئية من العمل المستأجر عليه على وجه التشخيص به فقد يتخيل في بادى النظر عدم استحقاق شيء كما سمعته من سيد المدارك لعدم الاتيان بالعمل المستأجر عليه فهو متبرع به (ح) لكن الاصح خلافه

ضرورة صدق كونه بعض العمل المستأجر عليه وليس هو صنف آخر . انتهى .

واورد عليه السيد الطباطبائي (ره) في العروة بانه لا وجه له و علق عليها غير واحد من الاعلام - مدت ظلالهم - بانه الاوجه ويتضح المطلب بنحو يتضح بطلان ما علقوا عليه هو بان يقال : ان الكلام قديكون بلحاظ مقام الثبوت وقديكون بلحاظ مقام الاثبات وعلى الثانى لاضابطه له كلية يكتفى بها لاختلاف ظاهر الالفاظ فى التعابير المتعددة فيستفاد من بعضها التقييد ومن بعضها الآخر التركيب والجزئية فيحتاج الى تأمل دليل خاص فى كل مورد بحاله فيمكن الحكم فى مورد بعدم التقسيط لاستفادة التقييد المحض وفى مورد آخر بالتقسيط لاستفادة الجزئية فيه .

ولقد حكم صاحب الجواهر بعدم التقسيط فى مسألة مالو باع ارضاً على انها اجربة معينة فبان خلافها بان كانت ناقصة عنها . فان استفيد من التعبير هناك التركيب فيقسط والا فلا بان يقال ان ظاهر قول البائع على انها أجربة ، هو ان المبيع ذات تلك الارض ولكن يشترط كونها كك ، او يقال بان ظاهره هو وقوع الاجربة اجزاء للمبيع فعليه يحكم بالتقسيط والغرض ان خطب البحث من حيث مقام الاثبات سهل ولا يصحح الايراد على الجواهر .

واما بلحاظ مقام الثبوت كما هو العمدة هنا فلا وجه للتقسيط اصلاً فالحق مع السيد « قده » حيث اورد على الجواهر خلافاً لمن علق على كلامه .

هذا مع ان الحق الصراح هو ما اشرنا اليه فى الصورة الثانية من ان منفعة الحج المقيد مملوكة للمستأجر فى ذمة الاجير فعليه ان يدفع تمام الاجرة المسماة الى الاجير وعلى الاجير ان يدفع اجرة المثل الى المستأجر ان كان مقيداً بسنة خاصة لانه اتلف مال الغير .

وأما الرابعة فحيث ان الاجارة وقعت على ذات الحج وان الاجرة فى مقابلة وقد حصل فرضاً فلا اشكال (ح) فى صحة الاجارة واستحقاق الاجير للاجرة بتمامها

نعم لما كان رضاء المستاجر منوطاً بحصول الشرط الخاص فله ان يسقط حقه وله ان يطالبه فاذا طالبه يفسخ العقد فيستحق الاجير اجرة المثل واذا لم يفسخه كان العقد مؤثراً فيستحق الاجير الاجرة المسماة اذ لا يقع شىء من الثمن بازاء الشرط. وما يقال من ان للشرط قسطاً منه يراد منه انه موجب لازدياد الثمن لا انه يقسط عليه و على المشروط نظير الاوصاف التى لها دخالة فى كثرة رغبة الناس الموجبة لازدياد القيمة من دون ان يقع بازائها شىء من الثمن اصلاً .

قال: واذا استوجر لحجة لم يجز أن يوجر نفسه لآخرى حتى يأتى بالاولى
و يمكن ان يقال بالجواز ان كان لسنة غير الاولى .

اقول: إن البحث عن معنى الاجارة وحقيقتها ، وعن جواز الحج عن الغير مع اشتغال الذمة بحجة اخرى مطلقاً سواء كانت لنفسه او لغيره، وعن خصوصيات الاجارة من الاطلاق والتعيين ، وعن انصرافها الى سنة معينة كالسنة الاولى، وعن خصوصية المستاجر عليه من لزوم الفورية فيه كمحجة الاسلام، و عن ادعاء اقتضاء الامر بالوفاء للفورية، وعن الاستيجار بقيد المباشرة او الاعم منها ومن التسبيب واستحقاق الاجرة على الثانى ، وغير ذلك مما يتفرع عليه يتم فى طى امور :

الاول - إن الاجارة تمليك المنفعة بعوض او تمليك العين من جهة وهى المنفعة حيث يقال عند الانشاء آجرت الدار مثلاً . واما تمليك نفس العمل وذات الفعل فهو بالبيع و التبادل المالى اشبه منه بالاجارة و يشكل كونه منها بحيث يملك الاجير ذات عمل الحج مثلاً من المستاجر كما ان المستاجر يملكه الاجرة المسماة . فعليه لا يستحق المستاجر نفس عمل الحج فى ذمة الموجه بل ما يستحقه انما هو منفعة المعينة وكيف كان فالتحقيق مرهون لاستيفاء مقال اكثر مما اشير اليه و ذلك مو كول ببابه .

والفرق بينهما فى المقام هو أن بطلان الاجارة الثانية المتحدة مع الاجاره الاولى فى جميع الجهات على تقدير كونها تمليك المنفعة لاجل انه تصرف فى ملك الغير

بل يشكل صحة حجه ايضاً اذ هو متحد مع الحرام كالصلوة في الدار المغصوبة اذا لم يرض المستأجر الاول بذلك، لالعدم القدرة على التسليم الملائم لثبوت اصل الملكية بل لعدم اصلها اذ منفعة الاجير في تلك السنة المعلومة ملك لغيره فليس له تمليكها ثانياً للمستأجر الثاني . واما على تقدير كون الاجارة هي تمليك العمل في الذمة فحيث ان مجرد اشتغال الذمة بعمل لاحد لا يوجب عدم تسلط الموجر على عمل آخر للاخر اذ لا يوجر نفسه في الاجارة الثانية بنفس ما تعلقت به الاجارة الاولى وهو نفس فعل الحج مثلاً بان يملك المستأجر الثاني عين مملكته المستأجر الاول بالعدد، بل يملكه غير مملك الاول بالعدد وان كان عينه من حيث النوع ونحوه، بحيث لو جازوا يمكن أن يأتي في زمان معين بذينك الفعلين لصح بلا ارباب ، فابطلان (ح) ليس لاجل انه تصرف في ملك الغير او تمليك لما لا يملكه وغير ذلك مما يرجع محصله الى ان الموجر ليس بمالك له (ح) اصلاً، بل لما استلزم الوفاء بالاجارة الثانية عصيان الامر بالوفاء المتوجه اليه بالاجارة الاولى فيكون ممنوعاً من الوفاء بالثانية ولما كان الممنوع الشرعى كالممتنع العقلي فلا يشمل تلك الاجارة الثانية دليل الوفاء والنفوذ فتبطل الثانية لعدم القدرة على التسليم بلحاظ الشرع لالعقل، ولذلك يحتاج الى التعبد دون ما يكون انتفاء القدرة عليه بالعقل .

وتوضيحه ان يبيع مالىس بمقدور التسليم والتسلم اصلاً وليس له نفع مالم يسلم الى المشتري رأساً فيكون معتذر الايصال والوصول عقلاً ، باطل عند العقلاء لكونه سفهياً بلا احتياج الى تعبد خاص . بخلاف مالوا يمكن التسلم وان تعذر التسليم او كان له نفع وان لم يصل الى مالكة نحو العتق في الكفارة للعبد الآبق . وهكذا اجارته لعدم التفاوت في البطلان بين البيع والاجارة اذا كان كل منهما سفهياً عند العقلاء ولا يكون للشارع هنا تأسيس بل امضاء لما عندهم . واما اذا امكن عقلاً جائزاً عند العقلاء فالبطلان (ح) انما هو للتعبد، مثلاً لو آجر نفسه لبناء جدار في يوم معين ثم اتفق له من يستأجره لتحكيم جدار يريد ان ينقض باجرة زائدة على الاجرة الاولى

فى ذلك اليوم تراه يعرض عن الاول ويشغل بالثانى عاصياً، فهو عند العقلاء مقدور التسليم فالحكم بعدم الاقتدار عليه يحتاج الى اصغاء نداء الشارع حيث امره بوفاء ما استوجر عليه اولاً وحيث انه ممنوع من تركه لذلك المانع الشرعى فيكون كالممنوع العقلى لان المانع الشرعى كالمانع العقلى .

فتحصل أن البطلان على تقدير كون الاجارة هى تملك العمل فى الذمة انما هو لاجل عدم القدرة الشرعية على التسليم، بخلافه على تقدير كونها تملك المنفعة اذ بطلان الاجارة الثانية (ح) لعدم الملكية للموجر اصلاً . وهكذا القول بان اشتغال الذمة بالحج موجب لبطلان حج آخر، اية حجة كانت، سواء كانت الذمة مشغولة بالحج لنفسه او لغيره بالاجارة مثلاً اذ بطلان الاجارة الثانية (ح) ليس لعدم الملكية بل لعدم القدرة الشرعية على تسليم المستأجر عليه صحيحاً سواء كان زمان الاجارتين متحداً ام لا، اذ المانع هو مجرد اشتغال الذمة لاتحاد الزمانين او غير ذلك .

الثانى ان الاجارة الاولى اذا كانت مطلقة بالاطلاق الذاتى لا للحاظى لا توجب بطلان الاجارة الثانية مطلقاً، مطلقة كانت الثانية او معينة، اذ لم يجب على الموجر بمقتضى اولى الاجارتين الحج فى خصوص السنة الاولى مثلاً فعليه يجوز ان يحج عن المستأجر الثانى فيها و بالعكس فيصح الحج و الاجارة جميعاً . و اما اذا كانت اوليها معينة بالسنة الاولى مثلاً فلا يمكن الحكم بصحة الاجارة الثانية فى جميع الموارد مطلقة كانت او معينة بل تبطل لو كانت معينة لمطلقة ولكن لا مطلقاً بل اذا اتحد زمان تعيينهما كالسنة الاولى، ايضاً و كل ذلك لعدم التنافى بينهما الا فيما استثناه ولا فرق فى البطلان عند اتحاد ظرف العملين كون التعيين فيهما معاً بدلالة لفظية او بالانصراف الى اولى السنين مثلاً عند الاطلاق كما ينصرف عن التأخير المفرط فيهما معاً او بالتعيين فى احدهما وبالانصراف فى اخريهما اذا الانصراف فى حكم التحديد ولكن يحتاج الى التأمل فى موارد خاصة تقع مورداً للاجارة اذ يمكن الانصراف فى بعضها دون الآخر .

واما حديث دلالة الامر واقتضائه الفورية فاجنبى عن المقام اذ ذلك على تماميته فى الاوامر الشرعية الاولى التى لا ينكشف هناك مراد المولى من الفورية اوجواز التراخى واما فى موارد الاوامر الشرعية الواردة تبعاً لاحكام واوامر اخر فلا ، نظير الامر بطاعة الوالدين ، اذ لو صرح الوالد مثلاً فى امره باحضار شىء بان مراده الاحضار بعد يوم او ازيد فلا يعقل الحكم بلزوم اتيانه فوراً بتوهم ان الامر الدال على لزوم اطاعته فورى بل معنى الفورية هناك هو لزوم الفورية وعدم التراخى عما قصده الوالد وعينه ان مطلقاً مطلقاً وان معيناً فمعيناً. فعليه لو استأجر الاول بنحو الاطلاق الذاتى بلاتعيين للسنة فلا يجب الاتيان فوراً وكذا لو استأجر على الحج بلا التفات الى سنة دون سنة وكذا الى اطلاقه او تعيينه بل على ذات العمل فلا يجدى فورية مثل الامر بوفاء العقد الاجارى والوفاء بالنذر وكذا الامر بطاعة الوالدين لاثبات لزوم فورية ذات ما استوجر عليه او نذره او ما امره احدهما .

نعم قد يكون مجرد الاستيجار على حج مخصوص موجباً لعدم انعقاد الاجارة الثانية وان لم يقيد فى الاول باتيانه فى السنة الاولى مثلاً. وذلك لاقتضاء نفس ذلك الحج الفورية نحو الاجارة على حجة الاسلام، ولاريب فى انها واجبة فوراً ففوراً على المنوب عنه حياً كان او ميتاً، فلو فرض علم الموجر بذلك وآجر نفسه عليه مع ذلك الالتفات فكانه التزام صريحاً باداء الحج فوراً ففوراً بحيث لو لم يحج فى اولى السنين الممكنة واخرها فى السنة الثانية صح الحج واستحق الاجرة المسماة اذ ليس التعجيل توقفاً اصلاً فضلاً عن التضييق. وبالجمله لو آجر نفسه للحج الفورى الاخر كحجة الاسلام عن شخص آخر فهو وان يقدر على اتيان كل منهما بعصيان الاخر من باب الضد ولكن بناء على قصور شمول دليل الوفاء بعقد الاجارة لما يستلزم عصياناً ولو كان من باب العمل باحد الضدين وترك الضد الاخر لادليل على نفوذ الاجارة الثانية فتبطل (ح) . واما اذا قيل بان مصب الاجارة اذا لم يكن معصية يحكم بنفوذها وان استلزم الوفاء بها ترك واجب آخر فتصح الثانية ايضاً فعند اتيان كل منهما يصح

حجه ويستحق الاجرة المسماة اذا لم يؤخذ ما يشعر بالتقييد والافهو خارج عن محط البحث هنا .

واذا كانت اولى الاجارتين مقيدة بالسنة الاولى وان لم تصح الثانية اذا كانت كك الا انها اذا كانت لغير اولى السنين انما تصح اذا لم نقل بلزوم اتصال العمل بزمان عقد الاجارة كما هو المعنون فى محله وعليه يلزم ان لا يعقد عقد الاجارة الثانية الا فيما يتصل بزمان اتيانه وتوضيحه فى محله .

الثالث- كما ان التفاوت بين الاجارتين بالاطلاق والتعيين ونحوه رافع لغائلة بطلان الثانية كك التفاوت بينهما بالمباشرة والتسبيب رافع لها وحيث ان اداء كل ذى حق من الصور العديدة حقها مسبوق بتعدد تلك الصور اولا حتى يتبين حكمها ثانياً فنقول :

إن الاجارة على العمل بقيد المباشرة واضح معنى وحكماً وأما الاجارة عليه اعم من المباشرة والتسبيب اذا كان الاجير صالحاً لكلاشقى التخيير بان يجوز له المباشرة ويقدر كما يجوز له التسبيب فلا اشكال ايضاً سواء لوحظ الاطلاق والعموم او لم يلحظ. واما ان لم يجز له المباشرة او لم يقدر عليها فالاطلاق للحاظى وكذا العموم بهذا النحو غير معقول كما لو وقع العقد بالنسبة الى خصوص القسم الممتنع فالمستأجر للاعمى لان يكون ربيثة او قارئاً للقرآن- اذا لم يحفظه على ظهر الغيب واحتاج الى الرؤية من المكتوب - اذا كان عاقلاً لم ينشأ العقد كك لامتناع البصر من الاعمى. وكذا لو استأجره بلحاظ الاطلاق اى سواء اتى به نفسه او بسبب غيره. وبالجمله لا يعقل الاطلاق للحاظى من العاقل الملتفت هنا فلامحيص من القول بان الاطلاق والعموم بالنسبة الى المباشرة والتسبيب ليس لحاظياً .

ثم الاجارة على العمل بنحو اعم من المباشرة والتسبيب يتصور على وجوه ثلاثة لاشكال فى بعضها :

الاول ان يكون المستأجر مالكا فى ذمة الاجير نفس العمل ان قلنا بانه اجارة

ايضاً لما تقدم من ان الاجارة تملك المنفعة لانفس العمل فى الذمة فى مثل المقام فهو اى الاجير قديودىها بنفسه وقديودى تلك الحجة بسبب غيره بان يأمره اويلتمس منه اويستأجره باجرة اقل مثلاً وفى جميع هذه الصور تكون الاجرة المسمأة برمتها له، فيما عدا الاخيرة، واما فيها فما زاد على الاجرة التى سماها فلا جبر الثانى ولا يحتاج جواز اشتغال الذمة بنفس عمل ما الى صحة صدوره منه مباشرة .

الثانى - ان لا يصير المستأجر مالكا بالاستيجار لنفس عمل الحج فى ذمة الاجير بل يستأجره لتحصيله فلا اشتغال لذمته بذات عمل الحج و(ح) يجوز له ان يحصله بالمباشرة او بالتسبيب وفى كلا القسمين يستحق الاجرة هو لا غيره. وعلى فرض تسببه باستيجار رجل آخر فعليه ان يودى اجرته من ماله او ذلك المال وله اختيار ايهما شاء لعدم التفاوت . وهذه الصورة لا اشكال فيها من حيث صحة الاجارة ومن حيث كون الاجرة له لا لغيره . فلا وجه (ج) لما علق بعض محشى العروة هنا بان الاجرة (ح) لنفسه لكونه واضحاً ضرورة .

الثالث - ان يستأجره لان يحج مباشرة اولان يستتنب غيره من هذا المال المجعول اجرة فلو حج مباشرة استحقها ولو استناب رجلاً آخر لم يستحق منها شيئاً وهو من هذا حيث كالوكيل الا انه لا عوض لعمله وهو الاستنابة ومع انه لا يلزم العمل به لكونه من هذه الجهة غير لازم الوفاء لان عقد الوكالة من العقود الجائزة ولا شك فى بطلان مثل هذه الاجارة التى لها ما به حذاء على تقدير و ليس لها ذلك على تقدير آخر ولا يتصور كون الاجارة اعم من المباشرة او التسبيب ازيد مما صورناه. فاذا عرفت ذلك فاحدس جواز الاجارة الثانية فيما اذا كانت الاولى اعم من المباشرة والتسبيب مطلقاً بالمباشرة او التسبيب واما اذا كانت الاولى مقيدة بالمباشرة فصحة الثانية انما يتصور فيما لا يراحمها .

هذه خلاصة القول فيما اذا كانت احدى الاجارتين فى طول الاخرى حين وقوعهما فى عمود الزمان تدريجاً واما اذا اتحد زمان وقوعهما بان تقعا معاً فالبحث

عن ذلك من حيث كون المنشئ لهما هو الاجير نفسه او غيره او بالتوزيع بان يوقع احديهما هو نفسه و الاخرى ذلك الغير و ذلك الغير اما وكيل او فضولى او يوقع احديهما الوكيل والاخرى الفضولى ومن حيث نفوذ الاجارة وحكمها من الكشف والنقل وغير ذلك مما تعرض له السيد الطباطبائى (ره) فى العروة فى الامر التالى و سنشير الى بعض فروع اختلاف زمانى الايقاع بعد ذلك من حيث وقوع احدهما فضولياً .

الرابع- فى تعدد الاجارة للحج فى سنة واحدة مع اتحاد زمانى الايقاع للعقدين . وقد عرفت استيفاء القول فيما اذا وقعت الاجارتان على التدرج واما على الدفعة فالحكم هو بطلان كلتا الاجارتين اذا كان المنشئ لهما هو وحده حيث يجوز الجمع بين اكثر من واحدة بصيغة واحدة كما فى غيرها من البيع ونحوه او كان المنشئ لهما هو وكيله او المنشئ لاحديهما هو نفسه وللآخرى هو وكيله لانه على التقدير نظير العقد على اختين دفعة فالحكم بصحتهما معاً غير ممكن بعد امتناع الجمع بينهما بلحاظ التباعد وبصحة احديهما دون الاخرى ترجيح من غير مرجح ولم يدل على التخيير دليل فى مثل المورد فلم يبق الا البطلان .

واما اذا كان المنشئ لهما معاً الفضولى و لاحدهما هو نفسه او وكيله وللآخرى الفضولى فحيث انه موقوف على الاجازة فلو اجاز لزم العقد يحكم ببطلانها معاً ايضاً اذا اجازهما كك فيما انشأهما الفضولى لانه بمنزلة ان كان الموقع هو نفسه من دون الفرق بين كون الاجازة على هذا التقدير كاشفة بالكشف الحقيقى او الحكمى او ناقلة لعدم انعقاد الاجازتين معاً فى اى زمان كانتا فى السابق او اللاحق . نعم له اجازة احديهما المعينة فتصح دون الاخرى فيمكن الانفكاك بينهما بخلاف الفرض الاول وهو ما لم يكن شئ منهما بايقاع الفضولى فوزان المقام وزان العقد على اختين معاً حيث لا مجال لصحة شئ من العقدين اذا لم يكن شئ منهما فضولياً ، واما اذا وقعهما الفضولى فلانفكاك مجال . كل ذلك فيما اذا كان المعتبر هو المباشرة واما

الاعم منها ومن التسيب فهو خارج عن البحث فلا اتجاه لما يعلق على العروة في المسئلة اصلها وفرعها من التقييد بالمباشرة .

ثم ان الانفكاك بالاجازة فيما اذا كان المنشئ لهما معاً هو الفضولي واما اذا كان المنشئ لاحدهما فقط هو الفضولي وللآخرى هو الاجبر نفسه او وكيله فلا مجال لصحة ما انشأه الفضولي بالاجازة لوقوع ما اوقعه نفسه او وكيله منجزاً بلا توقف على امر آخر .

هذه خلاصة القول فيما اذا اتحد زمان الايقاع للعقدين سواء كان المنشئ لهما هو نفسه او وكيله او بالتوزيع او الفضولي وحده او هو وكيله او هو ونفسه بالتوزيع ولقد تقدم حكم اختلاف زمانى الايقاع اذا لم يكن فى البين فضولى . واما اذا كان المنشئ لاحديهما هو الفضولى وللآخرى هو نفسه او وكيله مع اختلاف زمانى الايقاع فقد يكون ايقاع الفضولى لاحقاً وقد يكون سابقاً فاذا كان لاحقاً فاما ان تكون الاجارة الاولى الواقعة من نفسه بتمليك منفعة فى تلك المدة واما ان تكون بتمليك العمل فى الذمة . فعلى الاول ليس له اجازة العقد الفضولى اللاحق اذ ليس له شىء حتى يمضى العقد الواقع عليه بلافرق بين الكشف والنقل اذ على كلا التقديرين يكون بعد الايقاع الاول الصادر منه او من وكيله وذلك العقد الاول قد ملك تمام منفعة فى تلك المدة للمستأجر فلا شىء له حتى يجيز . وعلى الثانى فان كان العمل الذى وقعت الاجارة بالنسبة اليه ثانياً هو عين العمل الاول الذى وقعت الاجارة الاولى عليه عند العرف فالكلام فيه هو الكلام فى الفرض الاول . وان كان غيره عندهم لا يكون عدم نفوذ الامضاءح لانه ليس بمالك له كما على الاولين بل لعدم القدرة على التسليم و لكنه بعيد اذ الظاهر هو اتحاد العمل الثانى مع الاول عندهم فيكون عدم نفوذها لعدم الملكية . نعم لو كان العقد الاول باطلا او قلنا بجواز ابطاله لتصحيح الثانى امكن ذلك ولكنه ليس بشىء . وكك الحكم اذا كان الفضولى سابقاً اذ ليس له اجازة العقد الاول الفضولى مع قصور ادلة الفضولى عن الشمول لمثل المقام لان تلك الادلة

فيمالم يتصرف الاصيل فى ذلك الشئ اصلا بخلاف ما اذا تصرف الاصيل نفسه فيه كما فى المورد فعليه ليس له امضاء ماسبق وان قلنا بالكشف اذ هو وان يدل على نفوذ العقد السابق من زمن وقوعه ولكنه فيمالم يمنعه مانع وهو هنا العقد الثانى الذى اوقعه الاجير نفسه او وكيله اذ يلزم ح ان تبطل اجارة نفسه وهو كما ترى .

ومن هنا يتضح ان لادخاله لاجازة الموجر الاصيل اصلا واما اجازة المستأجر الذى استأجر الاصيل بنفسه وانشا الاصيل فتحقيقه يحتاج الى التفصيل بين ما استحقه بالاجارة فلو استحق المستأجر منفعة الاصيل بان يستأجره بنحو يملك منفعته فى تلك المدة او لخصوص الحج وفرض ان ذلك الموجر آجر نفسه من غيره ثانياً او آجره الفضولى مى غيره فله اى لذلك المستأجر ان يجيز الاجارة او يرد هالوقوعها فى ملكه اذ المفروض ان الموجر قدم ملك منفعته اياه فوقع عقد الاجارة الثانية على مملكه المستأجر وليس ذلك الافضولياً سواء اوقعه المؤجر نفسه او غيره لصيرورة المؤجر اجنبياً، ح.

هذا ملخص القول فيما اذا استحق المستأجر بالاجارة الاولى نفس منفعة المؤجر واما اذا استحق العمل فى ذمته بناء على ان يكون هو ايضاً اجارة وان كان فى ذلك تردد كما مر نعم له فى نفسه اعتبار عقلائى وكيف كان فامر الاجازة من المستأجر يدور مدار وحدة العمل وتعددته ولو اعتبر العرف ان العمل الذى ملكه المستأجر الثانى فى ذمة الموجرين العمل الذى ملكه المستأجر الاول كما هو الحق على ماتقدم فله اجازته ولها النفوذ ولو اعتبره غيره لم يكن له ذلك. وعلى فرض الوحدة يبقى اشكال وهو استحالة اتحاد العاملين فى مثل المقام اذ العمل الاول يكون عن المستأجر الاول والثانى عن المستأجر الثانى وحيث ان العمل متقوم بالقصد وتشخص به فلا يتحدثان اصلا فح لا تأثير لاجازة المستأجر الاول. وحله بان التفاوت بين العاملين ليس تفاوتاً جوهرياً نظير التفاوت بين الفرس والجمل او الحنطة والشعير، بل تفاوت فى وصف من اوصاف طبيعة واحدة فللمستأجر الاول ان يغمض عن وصف كون العمل عنه ويسقطه فيصيرح مالكا لاصل الحج فى ذمة الموجر فبناء عليه له اجازة الاجارة الثانية المملكة لذلك العمل

من المستأجر الثاني . نعم يبقى اشكال آخر وهو ان العمل الذى ملكه المستأجر الثانى كما انه ليس عين العمل الذى ملكه المستأجر الاول للتفاوت فى القصد كك ليس طبيعة الحج مطلقاً وبلا وصف حتى يقال بتمامية الامر بعد اسقاط المستأجر الاول حقه بل هو موصوف بوصف خاص آخر وهو كونه عنه اى عن المستأجر الثانى ومن المعلوم ان اسقاط وصف وهو كونه عن المستأجر الاول ليس تثبيتاً لوصف آخر وهو كونه عن المستأجر الثانى . وحله بان للمستأجر الاول ان يبدل الوصف الذى ملكه على الموجر بالوصف الاخر مع تراضى الطرفين بان يطلب المستأجر الاول بازاء الوصف الذى استحقه اولاً وهو كون الحج عنه الوصف الآخر وكون الحج عن المستأجر الثانى فاذا رضى الموجر به تم الامر وان كان له ان لا يرضى وعلى فرض الرضاء غير ملزم به ظاهراً لكونه بمنزلة الالتزام البدوى اذ ليس هذا فى ضمن العقد بل يكون مستقلاً عنه . ونظير ذلك ما لو باع الحنطة العراقية فبانت غيرها اذ للمشتري ان يرضى بها مبادلة بين الوصفين وعلى اى حال تكون الاجرة الثانية للمستأجر الاول بلا شبهة وليس للمؤجر الا ما استحقه منه اى من المستأجر الاول ولا سواء زاد عن الاجرة الثانية ام نقص .

هذا فيما يمكن المبادلة بين الوصفين مع بقاء الاجارة الاولى على حالها واما اذا لم تمكن كما اذا اخذ الوصف قيداً لاوصفاً فالامر فيه مشكل اذ ليس للمستأجر الاول الاجازة لعدم وقوع العقد الثانى على ما له بوجه اصلا .

قال قده : ولا يجوز النيابة فى الطواف الواجب للحاضر الامع العذر كالاعفاء والبطن وما شابههما .

والحق هو تعيين النيابة اذا كان العذر هو البطن و هو الذى لا يتمسك المبطلون به عن الغائط لمجرد اخراج الريح واما فى غيره من ذوى الاعذار المشروع لهم الاستنباطة فالاقوى هو التخيير بين اللطافة والنيابة مطلقاً سواء كان متمكناً من ان يطاف به ام لا وان كان الاحوط هو اللطافة لا التفصيل بين التمكن فاللطافة وبين عدمه فالنيابة .

والسر هو عدم المعارض لما يدل على تعيين النيابة فى المبطلون فىؤخذ به مطلقاً والتعارض فى غيره بين ما يدل عليه وما يدل على جواز الاطافة و مقتضى الجمع عند بعض الاصحاب من المتأخرين هو التفصيل المشار اليه ، ولكن الحق هو الجمع بحمل ما يدل على الاطافة على انه افضل فردى الواجب التخييرى . فالكلام فى جهتين . الاولى فى المبطلون والثانية فى غيره ذوى الاعذار .

أما الجهة الاولى فمما ورد فيها صحيحة ابن عمار : المبطلون والكسير (الكبير) يطاف عنهما ويرمى عنهما الجمار (١) والصحيحة الاخرى له : الكسير (الكبير) يحمل فيطاف به والمبطلون يرمى عنه ويطاف عنه ويصلى عنه (٢) .

والظاهر منهما سيما الثانية هو تعيين النيابة لانه المتبادر بدواً من نحو قول «يطاف عنه» بلاسبق حكم آخر ولالحوق له و اما الثانية فحيث انه فصل فيها بين الكسير وبين المبطلون فتكون كالتنص فى تعيين النيابة فيه .

و صحيحة حبيب الخثعمى عن ابي عبدالله عليه السلام قال : امر رسول الله صلى الله عليه وآله أن يطاف عن المبطلون والكسير (٣) . لا ريب فى ظهورها فى تعيين النيابة نعم قد ورد فى بعض روايات الباب التنصيص على الترخيص وان الطواف عنه رخصة (٤) .

هذه هى الروايات الواردة فى خصوص المبطلون بالنسبة الى ما نحن فيه و اما ما رواه فى الاستبصار من السؤال عن سعيد بن يسار انه سقط من جملة فلا يستمسك من بطنه «اه» (٥) فخارج عن المقام لانه راجع الى عدم جواز البدار ولزوم

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٤٩ - الحديث - ٣ .

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٤٩ - الحديث - ٦ .

(٣) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٤٩ - الحديث - ٥ .

(٤) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٤٩ - الحديث - ٢ .

(٥) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٤٥ - الحديث - ٤ .

(ع) قال: المريض المغلوب والمغمى عليه يرمى عنه ويطاق عنه (١) و هو بعمومه يشمل المبطلون ايضاً اذ لاطهارة له من الحدث ولا من الخبث فيكون كالمغمى عليه من حيث عدم الطهارة وان يتمشى منه القصد دون المغمى عليه وكذا المغلوب على عقله وان لم يجزم بان ممنوعة المبطلون لاجل عدم الطهارة عن الحدث لدوام الناقض واستمراره اولاجل عدم جواز ادخال النجس في المسجد مطلقاً او المسجد الحرام وان لم يستلزم تنجسه .

وحيث انه لم يرد في خصوص المبطلون ما يدل على لزوم اطافته او التخيير بينها وبين الطواف عنه فلا وجه لرفع اليد عما تقدم من الادلة الدالة على تعيين النيابة ولزومها لعدم المعارض لها اصلاً اذ لا يصلح تعارض ما يدل على خلاف ذلك في المريض مثلاً او المغلوب او المغمى عليه وغير ذلك لما تقدم، لانه اما عام فتخصص او مطلق فيقيد او خاص في غيره فعليه لامعارضة في البين فيحكم في المبطلون بلزوم النيابة فقط .

وأما الجهة الثانية فاعلم انه لم يرد في لسان شيء من الروايات عنوان ذى العذر حتى يشمل جميع ذوى الاعذار ليندرج فيه الحائض والجنب الفاقد للظهورين مع عدم جواز دخولهما المسجد الحرام اصلاً. نعم قد ورد فيها مثل عنوان المريض والمغمى عليه والمغلوب والسدى لا يعقل والكسير ونحو ذلك وحيث ان الروايات الواردة هنا متعارضة لظهور بعضها في لزوم الاطافة وتعيينها وبعضها في جواز النيابة بالتخيير بينها وبين الاطافة وبعضها في تعيين النيابة فلا بد من التأمل التام فيها حتى يجمع بينهما بنحو يقبله طباع العرف .

فاما ما يدل على لزوم الاطافة فمؤثقة اسحق بن عمار على ما في الكافي عن ابي ابراهيم (ع) قال: سألت عن المريض المغلوب يطاق عنه بالكعبة؟ قال: لا ولكن

يطاف به (١) .

و صحيحة صفوان بن يحيى قال : سئلت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل المريض يقدم مكة فلا يستطيع ان يطوف بالبيت ولا بين الصفا والمروة قال يطاف به محمولا يخط الارض برجليه حتى تمس الارض قدماءه فى الطواف ثم يوقف به فى اصل الصفا والمروة اذا كان معتلا (٢) .

حيث ان الوثيقة صرحت بعدم النيابة ولزوم الاطافة والصحيحة لم تتعرض للنيابة بل اقتصر على خصوص الاطافة فلو كانت النيابة متعينة او مخير بينها وبين الاطافة لزم بيانه .

واما ما يدل على التخير بين النيابة والاطافة فما رواه الكلينى عن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال : الصبيان يطاف بهم و يرمى عنهم . قال وقال ابو عبد الله (ع) : اذا كانت المرأة مريضة لا تعقل يطاف بها او يطاف عنها (٣) اذ الظاهر انه تخيير شرعى بين النيابة والاطافة لانه تردى من الراوى اذ لو كان متردداً فى ان الصادر عنه (ع) ما هو ، لقال قال (ع) كذا او قال (ع) كذا ، لا بمثل تلك العبارة الدالة على ان كلاشقى الكلام مقول للامام (ع) كما انه ليس لافادة التنويع والتقسيم وان اللازم فى نوع هو الاطافة وفى نوع آخر هو النيابة ، الاولى عند التمكن ، و الثانى عند عدمه ، لانه خلاف الظاهر ايضاً .

واما ما يدل على تعين النيابة فما رواه الكلينى عن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال المبطلون والكسير يطاف عنهما ويرمى عنهما الجمار (٤) و كذا صحيحة حبيب الخنعمى (٥) اذ الظاهر هو تعين النيابة فى الكسير .

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٤٧ - الحديث - ٥ .

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٤٧ - الحديث - ٢ .

(٣) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٤٧ - الحديث - ٩ .

(٤) و (٥) الوسائل - ابواب الطواف الباب ٤٩ - الحديث ٣ و ٥ .

ولايتوهم عدم ارتباط بعض هذه الروايات لبعض فلا تعارض اذا الاولى واردة في المريض المغلوب والمريض القادم الى مكة ولا يستطيع للطواف والثانية في المرأة المريضة التي لاتعقل والثالثة في الكسير (الكبير) واما المبطلون فقد فرغنا البحث عنه، لقرب بعضهما مع بعض كما لا يخفى و الغاء الخصوصية في بعضها الآخر فعليه يكون جميع هذه الروايات التي لم ننقل الا نموذج منها متحدة اللسان من حيث الموضوع ومختلفة البيان من حيث الحكم .

ثم انه قد يجمع بينها بحمل الروايات الدالة على الاطافة على صورة التمكن والدالة على النيابة على صورة عدم التمكن والدالة على كليهما بتخلل كلمة او على التنويع لو لم تكن ترديداً من الراوى لا التخيير . و لكن لاشاهد عليه بنحو يطمئن النفس اليه بعد ان كانت الروايات مطلقة. مع ان سائر خصوصيات صحيحة صفوان من كيفية الحمل محمولة على الاستحباب لعدم القول بوجوبها عند التمكن. والحق في الجمع هو حمل ما يدل على لزوم الاطافة على انها افضل فردى الواجب التخييرى ويجعل القسم الثانى من هذه الاقسام الثلث من الروايات شاهداً للجمع لظهوره فى التخيير، كما مر، لا التنويع فضلاً عن الترديد الموجب للاجمال، ويحمل ما يدل على تعيين النيابة لتعرضها بالخصوص ابتداء للاشارة الى جوازها دفعا للحظر المتوهم من لزوم المباشرة فهي رخصة لاعزيمة .

فتمحصل من الجميع أن المتعين فى المبطلون هو النيابة وأما فى غيره من ذوى الاعذار مما يكون كالمرض والاعماء ونحوه - لا مطلق العذر - فالحق هو التخيير بينها وبين الاطافة مع كونها افضل فردى الواجب. وما قال (ع) فى موثقة اسحق بن عمار فهو لافادة كون الاطافة هو الافضل وسر تعين النيابة فى المبطلون هو عدم التعارض فيه كما مر .

هذا تمام الكلام بالنسبة الى اصل المسئلة . واما ما يتفرع عليه من جواز البدار مطلقا او عدمه مطلقا او التفصيل بين رجاء الزوال وعدمه، فالحق فيه هو

عدم جواز البدار بالاستنابة فيما تكون مشروعة بمجرد طروما يوجب منه عن اتيان الواجب مع القطع بزواله بعد آن اوامد قليل غير مستلزم للقوت وللضيق بل يبقى على سعته . وذلك لقصور دليل النيابة عن مثله وهكذا ما يكون بحكمه وان يوجد افراد متوسطة يردد فيها من حيث الانصراف وعدمه .

وأما بحسب النص الخاص فالمستفاد من صحيحة يونس بن عبد الرحمن قال سئلت ابا الحسن (ع) او كتبت اليه عن سعيد بن يسار انه سقط من جملة فلا يستمسك من بطنه اطوف عنه وأسعى؟ قال : لا ولكن دعه فان براء قضى هو والا فاقض انت عنه (١) هو عدم جواز البدار عند احتمال البرء اذا الامر بالتر بص انما هو فى موطن الرجاء لامع القطع بعدم الزوال والمراد من المبطون هنا ليس هو ما تقدم لانه انما نشأ بطنه من السقوط من المركب فلا يكون اصلياً وان يشتركا من حيث عدم الاستمسك من القذارة . ثم ان عدم التعرض للاطافة فيها والاقتصار بدوران الامر بينها الى النيابة وبين المباشرة بعد البرء يؤكّد ما تقدم منافي للجهة الاولى من تعيين النيابة فى خصوص المبطون . وبالجمله فالكلام فيه نظير البدار بالبدل عند عدم الاستطاعة للوضوء فى أول ازمته الوجوب مع سعة التكليف نحو صلوة الظهر .

تنبيه - قد اشير فيما تقدم من انه لم يرد فى شيء من الروايات ما يدل على حكم المعذور المطلق المتناول لاي عذر كان من المرض او الحيض او غير ذلك فح يحتاج اندراج حكم الحائض فى ادلة النيابة الى دليل آخر ، اذلا عموم لها مع احتمال عدم مشروعية النيابة عنها فى حال الحيض ، اذ لا يشرع لها العبادة فى تلك الحالة ، ويشكل اطافتها ايضاً اذ لا طهارة لها فضلاً عن عدم جواز دخولها فى المسجد الحرام اصلاً . وكذا يشكل الحكم بالغاء الخصوصية بعد ان ورد فى خصوص الحائض من جواز عدولها الى الافراد حتى تطهر عند الطواف الذى يكون بعد عمله المعين فمن اين يحدس باستواء الحيض وغيره من الاعذار مع احتمال السقوط ح ، لرواية صحيحة رواها ابو ايوب

ابراهيم بن الخراز قال: كنت عند ابي عبد الله (ع) فدخل عليه رجل فقال : اصلحك الله ان معنا امرأة حائضاً ولم تطف طواف النساء فأبى الجمال ان يقيم عليها. قال فاطرق وهو يقول : لا يستطيع ان تتخلف عن اصحابها ولا يقيم عليها جمالها. ثم رفع رأسه فقال : تمضى فقد تم حجها (١) وان كان للكلام فيها مجال ايضاً كما فى محله مع ان سقوط طواف النساء غير مستلزم لسقوط طواف الحج المبحوث عنه فعلا وان كان فى دلالتها على السقوط مطلقا وان لم تستنب محل تأمل فلا بد من حملها على السقوط ان اتت به هى نفسها او نائباها .

ولا يخفى ان الكلام فى الجنب الفاقد للطهورين ايضاً نظير الحائض من حيث فقدان الشرط وعدم جواز دخول المسجد الحرام اصلا وان امكن الفرق بينهما واقعا من حيث احتمال مشروعية الاستنابة وعدمها ولم يتعرض الاصحاب له. وبالجمله لم يدل دليل على استنابة الحائض من عدم استيعاب المدة وحضورها وكذا مع الاستيعاب او عدمه ولكن مع الخوف عن التخلف الذى زاده عليه السلام فى الجواب مشعرا بعدم الاكتفاء بمجرد عدم اقامة الجمال على المرأة الحائض . نعم لو استنابت فى حال حيضها وحضورها ولكن كانت النيابة بالعمل بعد طهرها وغيبتها لجاز من حيث الغيبة والمشروعية حيث انها عند العمل طاهرة ذات تكليف وغائبة معذورة لانها لم يتيسر لها البقاء والتربص .

قال قده : ويجب ان يتولى ذلك بنفسه ولو حمله حامل فطاف به امكن ان يحتسب لكل منهما طوافه عن نفسه .

قد يتوهم ان المراد من وجوب التولى هو تولى من يطاف به للنية والمراد من امكان الاحتساب لكل من الحامل والمحمول ما اذا تولاهما كل منهما لنفسه ولكن ذلك اجنبى عن السياق اذ لم يتقدم البحث عن الاطافة والحامل والمحمول حتى يقال ان المراد من وجوب التولى هو وجوب تولى المحمول المطاف للنية بل الذى قد تقدم هو خصوص

النيابة وحكمها من عدم الجواز الا فى احوال خاصة كالاغماء والبطن وما شابههما والذى ينبغى ان يحمل عليه المتن هو ان المراد من وجوب التولى هو تولى الطواف بنفسه فى قبال الحمل والاطافة فكما قال ره اولا «فلاتجوز النيابة فى الطواف الواجب الامع العذر» كك قال هنا «ويجب ان يتولى ذلك بنفسه ولو حمله حامل اه» ومعنى وجوب التولى هو عدم جواز الحمل و الاطافة فهذا معنى الكلام .

واما صحته وسقمه فالظاهر دوران الحكم مدار صدق الطواف وعدمه من دون الفرق بين التولى بنفسه وعدمه وعلى تقدير العدم لافرق بين الحمل والركوب فلو حمله حامل فطاف كان نظير ماركب الدابة حول البيت ولم يظهر سرالفرق بينهما مع تجويزهم الركوب دون الحمل والاطافة، ومجرد التغير بشعورالحامل و ارادته العقلية دونالمركوب، وبان المحمول مقهور للحامل وتابع لارادته بخلاف الراكب فانه قاهر على المركوب ومسيطر عليه، غيرمجدبعدان يمكن فرضالحامل تبعاًمحضاًالىن من كثير من الدواب الجموحة المركوبة لكمال الفرق بين العبد المنقاد المحض الذى حمل مولاه فى الطواف وبين البغل الجموح الذى قد يتمر دثناء الحركة فالمناط هو صدق الطواف وعدمه بلا تفاوت بين التولى بنفسه وبين الحمل وبين الركوب بحسب القاعدة .

ثم ان الحمل يتصور على وجوه : منها ان يكون المحمول مقهوراً لا تؤثر ارادته فى الحركة والسكون وفى السرعة والبطوئة وفى المبدء والمنتهى ونحو ذلك . ومنها العكس لكون الحامل ذليلاً للمحمول و يتحرك بارادته . ومنها ان يكون الحامل مستقلاً فى نفسه ولقد اقترح حمل من يصعب عليه التولى لثلايزاحمه الازدحام والاجتماع الكثير وان لا يصعب عليه المباشرة .

واما الدليل الخاص على الجواز فهو معتبرة هيثم الاتية . هذا ملخص القول فى معنى العبارة وبيان وجهه واما جواز احتساب كل منهما ذلك لنفسه بان ينوى الحامل بحر كنه الذاتية طواف نفسه والمحمول بحر كنه التبعية والعرضية طواف نفسه فيمكن

تصحيحه بحسب القاعدة وبحسب النص معاً .

اما القاعدة فحيث ان في البين حركتين احدهما بالذات والاخرى وهى حركة المحمول بالتبع والعرض، فلكل من الحامل والمحمول قصد القربة في عمله الخاص وليس في الباب ما يدل على لزوم الحركة الذاتية في صدق الطواف والالم يجز الركوب ايضاً .

واما النص فصحيحه هيثم بن عروة التميمي قال : قلت لابي عبدالله (ع) انى حملت امرأتى ثم طفت بها وكانت مريضة وقلت له انى طفت بها بالبيت في طواف الفريضة وبالصفا والمروة واحتسبت بذلك لنفسى فهل يجزىنى؟ قال نعم (١) ولقد تنقل هذه الصحيحة بمضامين اخر لادخاله لما يوجد في نقل آخر في المقصود .

وقد يدل على جواز الاحتساب ايضاً ولكن بالاطلاق صحيحة حفص بن البختري عن ابي عبدالله (ع) في المرأة تطوف بالصبي وتسعى هل يجزى ذلك عنها وعن الصبي؟ فقال نعم (٢) وسرد لائه على المطلب بالاطلاق هو عدم ظهور هذه الصحيحة في ان اطافة الصبي كانت بحمله في صدرها او ظهرها كما تحمل الام ولدها وكذا السعى او كانت باخذيده وتحريكه بحركتها فعلى الثانى لامساس لها بالمقام بخلافها على الاول نعم لما كانت شاملة لهما معاً فتدل على المقصود بالاطلاق .

هذا تمام الكلام بالنسبة الى اصل المطلب بلالتفات الى الاجارة واما لو استوجر للحمل في الطواف فقد يفصل بين الاستيجار للحمل في الطواف وبين الاستيجار للطواف اى الاطافة بالاجزاء عنهما في الاول دون الثانى واستحسنه في المدارك والتحقيق يقتضى تشقيق صور المسئلة ولاثم بيان حكم كل منها ثانياً .

اما الاول فقد يستأجره المحمول لان يحمله في حال طوافه اى طواف المحمول مطلقاً وهذا يتصور على وجهين احدهما ان يملك المستأجر الحركة الذاتية القائمة بالموجر الحامل وثانيهما ان يملك عليه الحركة العرضية القائمة به اى بالمحمول

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٥٠ - الحديث ٢ .

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٥٠ - الحديث ٣ .

ولكن بتوليد حركة الحامل . فالاولى سبب والثانية مسبب فقد يتعلق السبب فى ذمة الحامل وقد يتعلق المسبب فله ايجاده بالمسبب القائم بنفسه اى الحامل . وقد يستأجره لان يطيفه مطلقاً . والفرق بينه وبين الاول هو استقلال المحمول فى الاول للنية و قصد القربة وفى الثانى لا يكون كك ولكن يتأتى فيه الوجهان ايضاً من مملو كية الحركة العرضية او الذاتية لامكان اطافته للمحمول بكل من هاتين الحركتين وقد يستأجره لان يحمله او يطيفه مقيداً او مشروطاً بعدم قصده لنفسه فهذه هى الصور الثلاث المتصورة فى الباب .

واما الثانى اى بيان حكم كل منها فنقول : لاشكال فى جواز الاحتساب فى الصورة الاولى اذا كان المستأجر مالكا للمسبب المتولد من حركة الحامل وذلك لتعدد العمل احدهما قائم به والاخر بالاجير فينوى كل منهما طوافاً بعمله لنفسه وان كان احدهما متولداً من الاخر . وكذا اذا كان المستأجر مالكا للمسبب القائم بالحامل اذما هو الملك له بعد الاستيجار هو اصل الحركة حول البيت بعدد خاص واما خصوصياته الاخر فلا ، فعليه للاجيران يسرع وان يبطل اذ الخصوصية ملك له للمستأجر نظير بيع صاع من الصبرة حيث ان الخصوصية ملك للبايع للمشتري فلذلك يكون التعيين بيده لا بيد المشتري (فح) للموجران يطلب بازاء الخصوصية من السرعة او البطؤ ايضاً مالا حتى يتحرك بحركة خاصة يريد بها المستأجر ، وحيث ان الخصوصية ملك للاجير فله ان يقصد بها الطواف لنفسه فالقصد وعدمه كالسرعة وعدمها كلاهما بيده ولا يستلزم ذلك تصرفاً فى مال الغير اصلاً اذ لا يملك المستأجر ازيد من ذات الحركة والمفروض انه سلمها اليه بلا ازدياد ولا نقصان . وهذا نظير الاستئذنة بنور الغير او الاستئذنة بظل الغير من عدم الاحتياج الى الاذن والاستلزام للتصرف فى مال الغير مع انه على فرض استلزامه ذلك لاشكال فيه كما سيأتى . هذا فى الصورة الاولى بقسميها .

واما فى الصورة الثانية فالمستأجر وان استوجره للاطافة ولكن اللزوم التام

فى معنى الطواف هل هو من العناوين القصدية حتى يعتبر فيه قصد عنوان الطواف زائداً عن قصد القربة - نظير صلوة الظهر المعبر فيها الامر ان، احدهما قصد عنوان الظهر حتى تتميز عن صلوة العصر، وثانيهما قصد القربة - وليس ذلك من العناوين القصدية بل يكفيه مجرد الحركة حول البيت سبعة مرات بقصد القربة ؟ والظاهر هو الثانى لعدم الدليل على ازيد من لزوم تحصيل الاشواط السبعة بقصد القربة ولا يصغى الى احتمال بطلان عبادة من طاف حول البيت سبعة مرات بقصد القربة مع عدم استماعه كلمة الطواف ولغته اصلا ولا يرتضيه فقيه اصلا وليس ذلك الا لاجل عدم الاعتداد بلزوم قصد عنوان الطواف. فاذا لم يلزم قصد عنوان الطواف فنقول : اما ان يكون المستأجر فى هذه الصورة ايضاً مالكا لنفس الحركة الذاتية القائمة بالاجير او الحركة العرضية القائمة به نفسه دون الاجير وان كانت مسببة عن فعله . فعلى الثانى لا وجه لتوهم عدم جواز الاحتساب وذلك لتعدد الفعل فله ان يقصد القربة فى الحركة الذاتية لنفسه وفى الحركة العرضية لغيره . ولا يختلط عليك الفرق بين الاطافة وبين النيابة اذ المعبر فى الاولى هو قصد المطيف بالعمل الصادر من الغير المطاف القربة وفى الثانية هو قصد النائب بفعله القائم بنفسه النيابة عن ذلك الغير والقربة بينهما فرق واضح . وكذا على الاول اذ لا يلزم من قصد الموجه لنفسه التصرف فى مال الغير اصلا حتى يقال بحرمة المانعة من العبادية مع ما فيه ايضا كما سيأتى . نعم لودل دليل على لزوم ان لا يكون العمل الذى يقصد به الطواف لنفسه ملكاً للغير امكن المنع .

واما الصورة الثالثة فلو لم يكن امدالاجارة وظرف الاتيان مضيقا واتى الاجير الحركة الذاتية بقصد الطواف لنفسه صح طوافه بلا اشكال وان لم يوجد ما استوجر عليه فله ان يطوف ثانياً بلا قصد لنفسه (ح) حتى يؤدى ما استحق المستأجر على فرض التقييد لا الاشتراط اذ ليس المأتى به مصداقاً للمستأجر عليه . وان كان امدالاجارة مضيقاً واتى الاجير ذلك بقصد الطواف لنفسه كان ذلك مستلزماً لفوت ما استوجر عليه و

وجب عليه الوفاء بتحصيله ولكنه ليس بحرام نفسى حتى لا يقع عبادة بل من باب الضد وقد تحقق ان ذلك حرام مقدمى وغيرى فلا مبغوضية شرعية له فليس بمبعد حتى يستحيل التقرب به .

فتحصل أن الحق هو جواز الاحتساب لنفسه ايضاً فى الجملة اما فى الصورة الاولى والثانية فلما تقدم واما فى الثالثة فلو اذن المستأجر ان يقصده لنفسه فله ذلك اذ لم يكن عدم الجواز الالعدم رضاء المحمول المستأجر واما مع رضاء فلا اشكال وأن الفرق بين الاستيجار للاطافة ولغيرها مما لا محصل له وأن التبرع والاستيجار هنا سياتى .

قال قده : ولو تبرع انسان بالحج عن غيره بعدموته براءت ذمته

اقول: إن البحث فى اجزاء التبرع وصحته يتوقف على الفحص عن جهاته من كون المتبرع عنه مشغول الذمة بحج واجب بالاصالة كحجة الاسلام او بالعرض كالمنذور ام لا، ومن كونه حياً وميتاً وعلى الاول من كونه عالماً ام لا، وعلى تقدير العلم راضياً ام لا، ومن كون ذلك الحج معتبراً فيه المباشرة ام لا، ومن كونه قادراً عليه على فرض لزوم المباشرة ام لا ومن كونه على تقدير العجز الفعلى آيساً عن تجدد القدرة ام لا وغير ذلك مما يرجع الى الحي. وعلى الثانى اى كونه ميتاً من كونه تاركاً لما يحج به عنه ام لا ومن كون المتبرع ولياً ام لا وعلى تقدير عدم كونه ولياً له من كونه بعض اهله ام لا، مأذوناً من قبل الولي ام لا وسائر ما يرجع الى كون المتبرع عنه ميتاً .

والظاهر من عبارة المصنف رده هو صحة التبرع اذا كان المتبرع عنه ميتاً ومشغول الذمة وان كان مطلقاً بالنسبة الى القيود الاخر من كون المتبرع هو الولي ام لا وغير ذلك والمهم هو التمسك بذيل اطلاق دليل يتصدى لجميع هذه الامور. ولكن الحق انه غير ميسور الابداعية القاء الخصوصية والا يلزم الاقتصار على مضامين النصوص الاتية واختصاص بعض روايات الباب بمشروعية الاهداء للثواب و هو اجنبى عن المبحوث عنه، لان المهدي للثواب قد حج لنفسه فكتب له اجر ثم يهديه الى الميت، بخلاف المتبرع فانه يحج

عن الميت ولا ثواب له الا ان ينوى بنفس التبرع القرية فيثاب ثواب التبرع لا الحج. فما ورد في الاهداء غير مرتبط بالمقام كما ان ما ورد لبيان اصل مشروعية التبرع ايضاً اجنبى عن المقام اذ لسنا الآن بصدد اثبات اصل المشروعية وذلك لثبوتها في الجملة. ومن هنا يتضح صعوبة اثبات الاطلاق الشامل لجميع تلك الصور المشار اليها من الرواية فلنأت بها ولنشير الى محصل مضمونها وهاتلك الروايات الواردة في الجهة الاولى المبحوث فيها عن التبرع عن الميت :

الاولى - صحيحة رفاة قال سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل يموت ولم يحج حجة الاسلام ولم يوص بها أيقضى عنه ؟ قال : نعم (١)

وظاهرها مع الاختصاص بالميت وبحجة الاسلام عند عدم الايضاء فلا تشمل غير ذلك انما هو لبيان مشروعية اصل القضاء في قبال من يرى من العامة كابى حنيفة السقوط في هذا الفرض، ويقوى الحدس (ح) انها لافادة بطلان ذلك الزعم الذى كان يزعمه زعيم طائفة من القوم الذين جعل الرشدي خلافتهم وبمضمونها ايضاً روايات اخر فهي خارجة عن المقصود .

الثانية - صحيحة عبد الله بن مسكان عن عامر بن عميرة قال قلت لابي عبد الله (ع): بلغنى عنك انك قلت : لو ان رجلاً مات ولم يحج حجة الاسلام فحج عنه بعض اهله اجزاء ذلك عنه ، فقال : نعم اشهد بها على ابي انه حدثنى ان رسول الله (ص) اتاه رجل فقال : يا رسول الله ان ابي مات ولم يحج فقال له رسول الله (ص): حج عنه فان ذلك يجزى عنه (٢) .

و الظاهر من الذيل وان كان مخصوصاً بما ان كان الميت اباً للمتبرع بعد ان كان المراد من قوله « حج عنه » هو الامر به ولكن بقرينة استدلال الامام (ع) به لما اجاب به اولاً من اجزاء الحج باذن بعض اهله بلا تقييد بكونه ابناً أحج او غير ابن

(١) الوسائل - ابواب وجوب الحج - الباب ٢٨ - الحديث ٦ -

(٢) الوسائل - ابواب وجوب الحج - الباب ٣١ - الحديث ٢ -

يمكن استفادة الاطلاق من هذا الحيث واما سائر الجهات المتقدمة فلا، وحديث القاء
الخصوصية كلام آخر .

الثالثة- صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل مات ولم يكن له
مال ولم يحج حجة الاسلام فاحج عند بعض اخوانه هل يجزى ذلك عنه او هل هى ناقصة؟
قال: بل هى حجة تامة (١)

ان لهذه الرواية اطلاقاً من جهة اخرى لم يكن لما تقدم وذلك لاختصاص الرواية
الثانية بالاهل وان لم يكن ابناً او ولياً للميت واما غيره فلا واما هذه فتشمل غير الاهل
ايضاً اذ ليس المراد من الاخوان الامن هو بحسب الايمان اخ للميت سواء كان من
اهله ام لا . واما التقييد بكونه فاقداً للمال فلا ضير فيه لعدم اخذه فى الجواب
فلا مفهوم له فيؤخذ باطلاق ما تقدم من هذا الحيث فيحكم بانضمام الصحيحة الثانية
بالثالثة باجزاء التبرع عن الميت سواء كان له مال ام لا وسواء اوصى ام
لا وسواء كان المتبرع ولياً للميت او غيره من اهله ام لا وسواء كان مأذوناً
من الولي ام لا . كل ذلك بالنسبة الى حجة الاسلام . واما غيرها كالمندور فلا . وسر
احتمال دخالة التقييد بكونه فاقداً للمال هو انه لو ترك مالا يحج به عنه يحتمل عدم
اجزاء تبرع الغير بل لابد من الاستيجار من المال حتى يخلص . ثم ان جواز التبرع
منشاء ترتب آثار منها براءة ذمة الميت ومنها جواز تصرف الورثة فى ماتر كه كله لخلاصه
ح عن القيد وهو حق الميت . ولا يخفى ان دلالة ما تقدم على صحة التبرع ليست
بالنصوصية بل بالاطلاق الشامل له و للاستيجار والجعالة .

الرابعة- صحيحة ضريس الكناسى انه سأل ابا جعفر (ع) عن رجل عليه حجة الاسلام
نذر نذراً فى شكر ليحجن به رجلاً الى مكة فمات الذى نذر قبل ان يحج حجة الاسلام
ومن قبل ان يفى بنذره الذى نذر . قال (ع) ان ترك مالا يحج عنه حجة الاسلام من
جميع المال واخرج من ثلثة ما يحج به رجلاً لنذره وقد وفى بالنذر وان لم يكن ترك

مالا لا يقدر ما يحج به حجة الاسلام حج عنه بماترك ويحج عنه وليه حجة النذر انما هو مثل دين عليه (١) .

قد تقدم فقه الحديث فيها والغرض هنا الاستدلال بها على مشروعية التبرع عن الميت ومن المعلوم ان الامر بالولى وان لم يكن للوجوب ههنا ولكنه لا يقصر عن الندب ومعه يقطع باصل المشروعية في مثل نذر الاحجاج فلا خصوصية لحجة الاسلام. ولا يخفى ان المراد من قوله (ع) «انما هو مثل دين عليه» ان كان راجعاً الى ما سبقه بلا فصل وهو ما امر به الولى يدل على مشروعية التبرع في ذلك نظير الدين الذى يجوز فيه التبرع علم المديون به ام لارضى به ام لا، واما ان كان راجعاً الى قوله حج عنه بماترك بقرينة اخراجه من الاصل كالدين الذى يخرج من الاصل فلا شهادة له (ح) الخامسة - صحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة ايضاً (٢) .

هذا مجمل القول في الجهة الاولى المبحوث فيها عن التبرع عن الميت . و أما الجهة الثانية المبحوث فيها عن التبرع عن الحي فالمهم فيها اثبات جواز التبرع عن الحي فيما يجوز فيه الاستنابة لعدم لزوم المباشرة بلا علم من المتبرع عنه الحي فضلاً عن اذنه و اما فيما لا يجوز التبرع لعدم مشروعية الاستنابة فهو خارج عن البحث المتمحض فيما لا يلزم فيه المباشرة لبداية عدم اجزاء فعل الغير فيما يجب المباشرة اذ الغرض في اثبات التبرع هو عدم لزوم الاستنابة والتسبيب الذى هو فعل للمتبرع عنه فنقول :

لا اشكال في مشروعية الاستنابة فيما اذا استقر الحج عليه و تمكن منه من حيث المال وغيره مما يعتبر في الاستطاعة الشرعية ولم يحج ثم طره العجز عنه وكذا اذا قوينا كفاية الاستطاعة المالية فقط في مشروعيتهما والبحث عن مشروعية التبرع واجدائه انما هو الاحتمال جعل الشارع الاستنابة والتسبيب الذى هو فعل آخر لذلك الحي العاجز عن الحج مباشرة بدلا عن نفس الحج المتعذر منه فاذا لم يسد مجرى هذا الاحتمال لا يمكن

(١) الوسائل - ابواب وجوب الحج - الباب ٢٨ - الحديث ١ -

(٢) الوسائل - ابواب وجوب الحج - الباب ٢٨ - الحديث ٣ -

الجزم بجواز التبرع. فعليه يتضح مافى الحكم بجوازه بتخيل ان المانع المحتمل انما هو لزوم العوض المالى وحيث انه غير موجود فى التبرع بحتمل عدم جوازه ولكن لما يعلم بعدم دخالة للعوض المالى فلا مانع من جوازه، اذا المحتمل هو جعل الشارع الاستنابة بدلا وقائما مقام الحج مباشرة ولا يسده عدم دخالة العوض المالى. وكذا يتضح مافى توهم اجدائه حيث انه دين بشهادة اخراجه من صلب المال اذ لو لم يكن ديناً عليه لم يصدق على من يموت مشغلا ذمته به انه مات مديوناً وعن دين فاذا كان ديناً يصح التبرع بادائه مع نهيه عنه فضلا عن مجرد عدم الاذن اذ المحتمل هو قيام التسبب مقام الحج مباشرة كما مر ولا يسده جواز التبرع عن المديون.

نعم لا بد ان يتنبه ان المشروع حين العجز هو التجهيز كما هو المأخوذ فى لسان بعض الروايات او البعث من مكانه ومن بلده كما هو المأخوذ فى بعض آخر وليس فى شىء منها عنوان التسبب او الاستنابة فالحكم بجوازه وكفاية الاذن انما هو لاندراج تحت عنوان البعث وان لم يلزم الاندراج تحت عنوان التجهيز المأخوذ فيه صرف المال وذلك لاعمية البعث من ان يكون تجهيز النائب بالمال وعدمه .

لا يقال: اذا سقط قيد المباشرة يحكم بجواز التبرع وان لم يكن بالتسبب للشك فى دخالة هذا القيد بعد سقوط ذلك القيد بالعجز. لانا نقول: اذا سقط قيد المباشرة يحتمل سقوط اصل الحج وعدم مشروعية النيابة اصلا كما فى بعض التكاليف اذ لا دليل على مشروعيتها فى جميع ما يعتبر فيه المباشرة بحسب الاصل ثم سقط بالعجز فيحتاج الى دليل مشروعيتها فى مورد موردا فلا بد من التوقف عند قصوره والتربص دونه فالحكم بجواز التبرع وعدم لزوم اذنه يحتاج الى شمول دليل النيابة له لان اجزاء فعل الغير عن غيره على خلاف القاعدة. ولذلك ترى الجواهر يقول: « فالاحوط ان لم يكن اقوى الاقتصار فى النيابة عنه (ح) على الاذن » فيلزم الفحص عن المجوز. والذى يظهر منه الجواز هو بعض الروايات التى رواها العامة وبعض الخاصة وهى

وان تمت دلالتها عليه ولكن الكلام فى اعتبارها وهى رواية الخثعمية التى رواها المفيد فى المقنعة عن فضل بن عباس قال: ان امرأة من خثعم سألت رسول الله (ص): ان فريضة الله فى الحج ادر كت ابى شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يستمسك على راحلته فهل ترى أن أحج عنه؟ قال (ع): نعم ، فقالت يا رسول الله (ص) فهل ينفعه ذلك؟ فقال: نعم كما لو كان عليه دين تقضيه نفعه (١) وقريب من هذا المضمون ما نقله فى المستدرك عن دعائم الاسلام (٢) وكذا ما فى تفسير الذى الفه ابو الفتوح الرازى و لا اشكال فى كون ما نقله المفيد رسلاً. نعم ان ظاهر نقله عن فضل بن عباس من دون ان يقول «روى عنه» يشعر بجزمه بصحة الرواية وثيقة المحذوف من الراوى وبالجمله ان حصلت الطمأنينة بهذه الروايات الثلث يحكم بجواز التبرع عن الحى مع التسبب بالاذن وعدمه فتبرء ذمته والافلا .

هذا ملخص القول فى التبرع عن الميت وكذا عن الحى فى الحج الواجب. وأما فى المندوب فلا بد من انعقاد بحث آخره وليعلم أولاً ان التبرع غير الاهداء للثواب اذ العمل فى الاول انما هو للمنوب عنه ابتداء وليس للنائب شىء من الثواب المترتب على ذات العمل ، نعم لو قصد القربة فى النيابة يثاب ، بخلافه فى الثانى لانه للعامل ويترتب على عمله الثواب ولكن يهديه هو الى غيره. وكما ان التبرع غير الاهداء فكك الروايات الواردة فيه غير الواردة فى الاهداء. وثانياً ان اثبات جواز التبرع عن الغير فى المندوب اهون من اثبات جواز الاهداء لكثرة الروايات الواردة فى الاول بل لم نجد ما يدل على الثانى الارواية اوروايتين او ما يقرب هذا العدد اليسير وثالثاً ان جواز النيابة عن الغير فى الحج المندوب لا يتوقف على عجز المنوب عنه فلا يعتبر فيه المباشرة اصلاً بل يجوز التسبب اختياراً كما كان يفعله على بن يقطين فالاختيار فى الحج المندوب كالعجز فى الحج الواجب من حيث جواز التسبب والمفروغية عنه و

(١) الوسائل - ابواب وجوب الحج - الباب ٢٤ - الحديث ٤ - مع اختلاف

فى النقل .

(٢) المستدرك - ابواب النيابة فى الحج - الباب ٥ - الحديث ١ .

ومنها موثقة اسحق بن عمار عن ابي ابراهيم قال : سألته عن الرجل يحج فيجعل حجته وعمرته او بعض طوافه لبعض اهله وهو عنه غائب ببلد آخر ، قال : نعم ، قال : قلت : فينقص ذلك من اجره ؟ قال : لا هي له ولصاحبه وله اجر سوى ذلك بما وصل ، قلت : وهو ميت هل يدخل ذلك عليه ؟ قال : نعم حتى يكون مسخوطاً عليه فيغفر له او يكون مضيقاً عليه فيوسع . قلت : فيعلم هو في مكانه ان عمل ذلك

7- » 28 » » » » » » (2)

لحقه ؟ قال : نعم (١) .

ومنها صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبدالله (ع) فى الرجل يشترك اياه
اواخاه او قرابته فى حجه فقال: اذاً يكتب لك حجاً مثل حجهم و تزدد اجراً بما
وصلت (٢) .

ومنها صحيحة محمد بن اسمعيل قال: سألت ابا الحسن (ع) كم اشترك فى
حجتي ؟ قال كم شئت (٣) .

ولاشك فى وقوع ماورد فى رواية على بن جعفر من عدم جواز جعل ثلثى
الحج للحى فى رواية اسحق بن عمار المتقدمة حيث قال فيها : «او بعض طوافه لبعض
اهله» فان حمل معنى اللام هناك على الاهداء فليحمل عليه هنا وان جعل بمعنى التبرع
فكذلك هنا . والظاهر من الجعل لاحد فى هذه الموارد هو الجعل الابتدائى لاصل
العمل فيكون بمعنى التبرع لا الاهداء . وفى الباب غير واحدة من الروايات التى
يصح التمسك بها للمقام نقلها فى الوسائل ولقد تعرض الاستاد مدظله العالى لثلاثة
عشر منها .

قال قده : وكل ما يلزم النائب من كفارة ففى ماله ولو افسده حج
من قابل وهل تعاد بالاجرة عليه بنى على القولين .

اقول: إن هنا فروعاً لثلاثة: الاول لزوم كفارة من مال النائب عند اتيانه بما يوجبها
كالجماع فيما لا يجوز . الثانى بيان ان الصحيح هو الحج الاول او الثانى . الثالث
بيان ما يستعاد فيه الاجرة وما لا يستعاد .

اما الفرع الاول فلا اشكال فيه لان النيابة والاستيجار لا يقتضى كون ما يترتب
على فعل النائب الاجير من الكفارة من مال المستأجر مع ظهور ادلة ترتبها ففى

(١) الوسائل - ابواب النيابة فى الحج - الباب ٢٥ - الحديث ٥ .

(٢) الوسائل - ابواب النيابة فى الحج - الباب ٢٨ - الحديث ٣ .

(٣) الوسائل - ابواب النيابة فى الحج - الباب ٢٨ - الحديث ١ .

تعقلها بمن ارتكب ما يوجبها فلامجال للبحث عنه لوضوحه .

واما الفرع الثانى فهو معركة الآراء وباتضاحه يتضح حكم الفرع الثالث ايضاً وقد تحزبوا فى الاقوال الى ثمانية كما عدها فى الجواهر وقد يدور البحث عندهم مدار أن الفرض هو الحج الاول والثانى عقوبة صرفة او ان الفرض هو الثانى ولزوم اتمام الاول تعبد. ولكن ذلك غير واف لحقه فلنشر الى ان مدار الكلام ما هو اولاً، والى ان مقتضى القاعدة بالنسبة الى استرداد الاجرة ما هو ثانياً، والى ان المحصل من الروايات المتعددة مع اختلافها ما هو ثالثاً، حتى يتضح عدم تمامية بعض ما افاده فى الجواهر فالكلام فى جهات ثلث: الجهة الاولى لاشكال فى وجوب اتمام الحج بمجرد الشروع فيه و اتيان بعض مناسكه سواء كان فى نفسه مندوباً ام واجباً وعلى الثانى كان واجباً بالاصالة او بالعرض وسواء وقع فيه شيء من المناهى ام لا (فح) يجب اتمامه على كل حال وكذا الاشبهة فى وجوب اتيان الحج الآخر فى غير تلك السنة اذا اتى فى الاول بما نهى عنه فى الجملة بلافرق بين كون الحج الاول ايضاً مندوباً او غيره . ومن هنا ينقدح ما فى البحث بان الفرض هو الاول او الثانى اذا لتمام واجب ومفروض على جميع التقادير و الاتيان بالثانى ايضا كك و انما الفرق بين المندوب والفرض هو بلحاظ قبل الشروع حيث يتأتى البحث عن تعيين الفرض انه هو الاول ام لا، مع ان المهم هو الفحص عن حال الحج الاول بطريان المنهى عنه فيه هل يبطل ام لا فمدار البحث هو ان الصحيح من الحج هو الاول والثانى نظير الكفارة عقوبة وكذا نظير التفريق بين الرجل وزوجه اذا احداثاً حدثاً جريماً كما حكم فى الرواية الآتية بالتفريق بينهما او الصحيح من الحج هو الثانى لبطلان الاول بطريان ذلك وان وجب اتمامه تعبداً .

الجهة الثانية ان الاجارة قد تكون معينة من حيث تعيين سنة الحج وقد تكون مطلقة فعلى الثانى لافرق بين كون الصحيح هو الاول او الثانى فى عدم استعادة الاجرة حيث ان الاجير قد وفى بالعقد على اى تقدير فلا وجه لاسترداد الاجرة منه .

واما على الاول اى فيما تكون معينة تنصيباً او غيره كالانصراف الى السنة الاولى مثلاً عند الاطلاق فلاوجه لاستردادها ايضاً اذا كان الصحيح هو الاول واما اذا كان الصحيح هو الثانى فالبحث فيه من حيث ابرائه لذمة المنوب عنه امر ومن حيث استحقاق الاجرة اولزوم ردها امر آخر . ولقد حققنا لزوم براءة ذمة الميت فى مثل المقام غير مرة . واما حديث استرداد الاجرة فالحق فيه هو ما قدمناه فى مسئلة من اخر الحج عن السنة التى عين لها، وان كان مخالفاً لما اختاره غير واحد، وهو ان الاجارة لاوجه لانفساخها اذالم يأت الاجير بالمستأجر عليه فى نظير المقام لانعقادها صحيحة فاستحق كل من الموجر والمستأجر ما انتقل اليه بمجرد العقد فاستحق الاجير الاجرة المسماة والمستأجر الحج فاذا لم يؤد الاجير به فللمستأجر ان يطالبه و حيث انه ممتنع الوجود فرضاً يكون متعذراً التسليم فينتقل الى بدله وهو هنا اجرة المثل فيستحق المستأجر تلك الاجرة فى ذمته فعلى الاجير ان يؤديها اليه . وتظهر الثمرة فيما اختلفت اجرة المثل مع الاجرة المسماة لاختلاف الدواعى (ح) . فانقدح ان الانفساخ لاوجه له كما اخترناه سابقاً وان استرداد الاجرة المسماة لا اتجاه له اصلاً سواء قلنا بان الصحيح هو الاول والثانى ولا يبنى على شىء من القولين وان افاده فى المتن .

اما الجهة الثالثة فاعلم ان الوارد فى بيان ان الصحيح ما هو من الحجين على قسمين : احدهما ما اطلق فيه الفساد فى كلام السائل او المعصوم (ع) على الحج الاول وثانيهما ما حكم بان الاول له وانه تام للمنوب عنه ونحو ذلك . فليس فى شىء من الروايات ما يدل على قوت الحج وانه لاحج له بالنسبة الى الاول هنا بخصوصه وان قال فى الجواهر عند اثبات فساد الاول وان اطلاقه عليه ليس بمجاز : ان احتمال كون هذا الاطلاق مجازاً لا داعى اليه بل هو مناف لجميع ماورد فى بيان المبطلات فى النصوص من انه قد فاتته الحج ولا حج له - اه . مع انه ره لم يتعرض لما رواه زرارة الدال صريحاً على ان الحج الاول هو للحاج المرتكب بالمنهى عنه وان الثانى عقوبة وان تعرضه فيما يأتى ولم يحكم هناك بفساد الاول بته وتلك الرواية

هى رواية زرارة المروية فى الكافى قال : سألته عن محرم غشى امرأته قال (ع) جاهلين ام عالين ؟ قلت أجبني على الوجهين جميعاً قال (ع) : ان كانا جاهلين استغفرا ربهما ومضيا على حجتهما وليس عليهما شىء وان كانا عالين فرق بينهما من المكان الذى احدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما الحج من قابل فاذا بلغا المكان الذى احدثا فيه فرق بينهما حتى يقضيا نسكهما ويرجعا الى المكان الذى اصابا فيه ما اصابا. قلت : فإى الحجتين لهما ؟ قال (ع) الاولى التى احدثا فيها ما احدثا والاخرى عليهما عقوبة (١) .

لا ينبغي الاشكال فى السند من حيث الاضمار بعد ان كان المضمرة هو زرارة المعلوم منه انه لا يستل غير المعصوم (ع) ولذلك ترى الاصحاب يتفرعون جل مسائل الاستصحاب على مضمرة المنقولة هناك . مع انه يقال بان التقطيع الموجب الاضمار انما هو من الشيخ قدس سره بعد ان كان الاصل مسنداً . واما الدلالة فالحكم فيها بالاستغفار عند الجهل ملايم سيما اذا كان عن تقصير وليس المراد من التفريق الايجاد ما يمنعهما عن تكرار ما احدثا لالبينة المكانية فاحشاً . والظاهر من كون اولى الحجتين لهما والتصريح بان الثانية عقوبة هو ان الصحيحة هى الحجة الاولى ولا شك فيه اصلاً . وليس المراد من قوله (ع) وعليهما الحج من قابل نظير ما يحكم بان على المصلى اذا ارتكب بعض ما يضر بصلاته ان يأتيها ثانياً او يعيدها لارشاد ذلك الى البطالان ولاستلزام الاعادة له بالمعنى المصطلح فى باب الصلوة بل المراد منه نظير الحكم بالبدنة لمجرد العقوبة كما صرح بها ذيلاً وبالجمل لاريد فى دلالتها جداً على صحة اولى الحجتين ولم يتعرض لها فى الجواهر هنا فاقض العجب منه . ولا يضر ورودها فى الحج لنفسه لا الحج النبأى المبحوث عنه - ولعله لذلك لم يتعرض له فى الجواهر - اذ المبحوث عنه هو الاعم منه بلا اختصاص له بالنبأية من هذا الحيث . نعم حديث استعادة الاجرة مخصوص بها .

ومما يستفاد من هذه المعتبرة هو دلالتها على ان الحج الثانى يأتيه الحاج لنفسه لابعنوان النيابة كما ان تعلق البدنة به كفارة كك فتكون نافعة فى ذلك البحث ايضاً . ولا يخفى ايضاً ان الحج الثانى بناء على كونه عقوبة لصحة الاول اجنبى عن الاول وغير مكمل له بحيث لم يتم لولاه بل هو تكليف آخر غير مرتبط بالاول من حيث الوضع وان كان مرتبطاً به من البدو . ومما يوجب الفرق بين كون الثانى عقوبة ام لاهولزوم اخراجه من الاصل اذامات ولم يوفق لادائه على الثانى دون الاول الا اذا قيل بان سائر الديون الالهية ايضاً كك سيما مثل الحج الذى يصرف فيه المال غالباً لندرة التبرع .

ومما ورد فى خصوص باب النيابة دال على اجزاء الحج الاول وصحته موثقة اسحق بن عمار المتقدمة قال : سألته عن الرجل يموت فيوصى بحجة فيعطى رجل دراهم يحج بها عنه فيموت قبل ان يحج ثم اعطى الدراهم غيره قال (ع) : ان مات فى الطريق او بمكة قبل ان يقضى مناسكه فانه يجزىء عن الاول قلت : فان ابتلى بشيء يفسد عليه حجه حتى يصير عليه الحج من قابل أيجزىء عن الاول ؟ قال : نعم . قلت لان الاجير ضامن للحج قال : نعم (١) اذ الظاهر من الضمير فى قوله ايجزىء عن الاول هو رجوعه الى الحج الاول والمراد من الاول هو المنوب عنه ومن المعلوم ان الباطل غير مجزء ولا تغتر من اطلاق كلمة الفساد على الحج الاول فى كلام السائل ولا تنوهم البطلان منه ويشهد له سؤاله بنفسه مع اطلاق الفساد عليه عن اجزائه ومن المعلوم ان العالم ببطلان شيء لا يستل عن اجزائه فيستفاد منه ان الفساد ليس بمعنى البطلان بل قد يطلق على النقص كما فى المقام .

ومما يؤيد الاجزاء مع اطلاق الفساد قول المصنف قدس سره حيث انه بعد ان اطلق الفساد عليه وقال «لو افسده حج من قابل» قال : «وهل تعاد الاجرة عليه ولا يبنى ذلك على القولين» مع ان احدهما هو صحة الحج الاول وانه الفرض فيتضح منه

ملايمة الفساد للصحة لانه بمعنى النقص لا البطلان كالمقام واما ان المراد من القابل ما هو فبحث آخر .

ويدل على ماشير اليه ايضاً خبر آخر لاسحق بن عمار عن الصادق (ع) فى الرجل حج عن آخر فاجترح فى حجه شيئاً يلزمه فيه الحج من قابل او كفارة؟ قال (ع) هى الاول تامة وعلى هذا ما اجترح (١) ولا خفاء فى دلالة على المراد ايضاً. نعم لا بد من التنبيه بالفرق بين هذين الخبرين وبين مضمرة زرارة بعدم صلوح المضمرة للحمل على ارادة التفضل باعطاء الثواب بخلاف ذينك الخبرين لصلو حهما له وان كان خلاف الحق ايضاً .

فتحصل من الجميع أن الصحيح هو الحج الاول وان الثانى عقوبة بلا دخالة له فى تكميل الاول اصلاً، خلافاً لجواهر كما تقدم. والمهم (ح) هو البحث عن كيفية الاتيان بالثانى من لزوم القصد عن المنوب عنه و انه حج نيابى ام لاو من استحقاق العوض على تقدير كونه بالنيابة . والتحقيق فيه يقتضى التفصيل بين الجزم بان الصحيح هو الاول والثانى عقوبة محضة وبين الجزم بان الصحيح هو الثانى و بين التردد والشك فى ان الصحة لماذا، ثم افادة ما هو مقتضى الاصل عند الشك فى بعض القيود كما سنشير اليه مفصلاً .

أما الحكم بناء على ان الصحيح هو الحج الاول وان الثانى للعقوبة فلا شبهة فى استحالة كون الثانى نسخاً للاول فى بعض الموارد كما اذا كان الاول حجة الاسلام اذ بعد فرض صحته يسقط ما فى ذمة المنوب عنه من حجة الاسلام و حيث انه لا تعدد لها فلا يمكن ان يكون الثانى نسخاً للاول ولا يصح للجبر ان يأتيه بعنوان حجة الاسلام عن المنوب عنه. وهكذا ان كان الاول وفاء للنذر اذ بعد صدق الوفاء على الحج الاول لا يمكن الاتيان بالثانى بعنوان كونه وفاء للنذر المنوب عنه وهكذا لا يصح ترتيب آثار الاول على الثانى على فرض تماميته - اى الاول - صحيحاً مثلاً لو لم يأت بالثانى

عذراً أو تقصيراً ومات لا يحكم باخراجه من صلب المال نظير حجة الاسلام لفرض وقوعها صحيحة الاعلى مشرب القائل بلزوم اخراج جميع الديون الالهية منه. والغرض انه لا يمكن القول بلزوم اتيان الثانى - بعد فرض صحة الاول - على ما عليه الاول قاصداً به عن المنوب عنه فى بعض الموارد. نعم يصح قصد كونه عنه ولكن لا ينحو الاول بل بان يكون حجاً آخر يجتمع مع الحج الاول الصحيح والعمدة فى لزوم النيابة وقصد كونه عنه هو التأمل فى روايات الباب حتى يلوح سنخ وجوب ذلك الثانى .

اما مضرة زرارة فيها «قلت : فإى الحجتين لهما قال الاولى التى احدثا فيها ما احدثا والاخرى عليهما عقوبة» ولا يخفى ان غاية ما يستفاد منها هو وجوب الثانى عقوبة واما كونه عن المنوب عنه فلا، فح لا يلزم ذلك وان جاز له كما يجوز ان يحسبه لنفسه فليس الواجب عليه هو الاتيان به نيابة. ولا يخفى ان الرواية و ان كانت اجنبية عن باب النيابة الا ان سياقها يدل على استقرار الحج الثانى على الاتى ببعض المحرمات حال الاحرام واذا استفيد حكم النيابة منها وقلنا بان النائب كالحاج لنفسه فيصح حجه الاول عن المنوب عنه يحكم بان حجه الثانى ليس كالحج الاول بل هو مما جعله الشارع عقوبة عليه لثلاياتى بمثل ما احدثه بعد ذلك اولاً يأتى غيره به ايضاً فمن اين يحكم بلزوم قصد النيابة فى الثانى .

واما موثقنا اسحق بن عمار فالاولى منهما وهى «قلت فان ابتلى بشىء يفسد عليه حجه حتى يصير عليه الحج من قابل أيجزىء عن الاول قال نعم» فظاهرها ان السائل بعد ما علم من قوله (ع) فى الجواب اجزائه اذامات فى الطريق او بمكة قبل ان يقضى مناسكه، سئل عن اجزائه مع الابتلاء بما يفسد عليه حجه ولكن مع فرض الموت، لانه سؤال عن امر اجنبى بل المورد هو مورد موت الحاج والحاصل انها تدل على اجزاء الحج الاول ومعه لا وجه للزوم قصد الاجير الحج الثانى عن المنوب عنه و ان جاز له فى الجملة والغرض نفى اللزوم لاصل الجواز، اذ كما لا تدل الرواية على

لزوم النيابة كذا لتدل على لزوم كونه لنفسه نظير حجة الاسلام الواجبة عليه حيث انه لا يصح قصد كونها عن الغير (ح) .

واما الموثقة الثانية فدلتها على عدم لزوم قصد النيابة اظهر لقران الحج الثانى بالكفارة التى تجب عليه بلا ارتباط لغيره وبلا لزوم قصد كونها عن غيره وهو المنوب عنه فكما ان الواجب عليه هو البدنة مثلاً فى الجملة كذا يكون الواجب عليه حج آخر عقوبة بلا لزوم النيابة. ولا يخفى ان الكفارة لا يعتبر فيها القصد بكونها لنفسه او عن غيره فلذا لم نتعرض لهذا البحث فيها مع خروجها عن المقام وان اشرنا سابقاً الى انها من مال الاجير بخلاف الحج فان له محلاً فيه ولذلك ترى بعض الاصحاب مائلاً بل قائلاً بل لزوم قصد النيابة فى الثانى. وبالجملة انها تدل على ان الحج الاول تام للمنوب عنه بلا نقص فيه حتى يفتقر الى الجبران بالثانى واما الثانى فهو واجب على من اجترح فى حجه شيئاً فالاول للاول اى المنوب عنه والثانى على الثانى كما فى الرواية حيث اخذت كلمة اللام وكلمة على بالتوزيع بينهما وتحصل انه يجب على ذلك الاجير المجترح شيئاً حج آخر عقوبة عليه بل لزوم قصد كونه عن المنوب عنه .

ثم انه يشكل جواز اكتفاء الاجير به عن الحجة الاسلام الواجبة عليه لطرو الاستطاعة سواء كان عالماً بحدوثها فى السنة الآتية ام لا بحيث لو علم باستطاعته القابلة وتوهم انه يجوز احتساب حجة الاسلام والحج عقوبة بفعل واحد فى العام القابل لم يمكسك نفسه فى الاجترار بل يجترح فى حجه الاجارى شيئاً كالجماع متوهماً امكان احتساب العقوبة بحجة الاسلام الواجبة بعد ذلك عليه على كل حال اجترح اولم يجترح. وهكذا لو وجب عليه حج بالنذر يشكل الاكتفاء به من حيث دليل هذا الحج الواجب عقوبة اذ لا يطلق له بنحو يدل على لزوم تحقق صرف الوجود من الحج عن ذلك الاجير وان كان مصداقاً للنذر مثلاً حتى يجوز له ايجار نفسه ثانياً ويحج عن المستاجر الاخر فى العام القابل بالحج الاجارى ويحتسبه عقوبة ما وجب عليه سابقاً لعدم كون الرواية لمقام البيان من هذا الحيث . نعم لو كان لدليل النذر

اطلاق يتبع اطلاق قصد الناذر حيث انه نذر مثلاً ان يأتي بحج اي حج كان ولو بالعقوبة فهو امر آخر والغرض هو عدم جواز الاحتساب من حيث دليل العقوبة واما من حيث دليل ذلك الحج الآخر فلا بحث عنه فعلاً مع ما سنشير اليه ايضاً .

وأما الحكم بناء على ان الصحيح هو الحج الثاني لبطلان الاول فقد مر ضعفه مستوفاً ولنشير اليه اجمالاً ثم لنبحث عنه على تقدير تماميته، واما بيان ضعفه فلعدم الدليل على بطلان الحج الاول مع ورود روايات متعددة على تماميته واجزائه وليس وزان اطلاق الفساد عليه وزان اطلاقه على ما يجب اعادته عند تماميته وعدم اجزائه . نعم هو فاسد بالمعنى المعروف هنا من لزوم الاتيان ثانياً فى الجملة ولكنه لازم لمعنى الفساد لانه عين معناه لان معناه الحقيقى هو العاقل فى نفسه الباطل فى ذاته المعبر عنه فى الفارسية بـ «تباه» لا مجرد لزوم الاتيان به ثانياً وان كان الاول تاماً و مجزئاً . ولم يطلق لفظ الاعادة عليه فى شىء من الروايات حتى يستكشف منه البطلان نظير كشفه عنه فى الصلوة ونحوها . ولا يخفى ان مقتضى بطلان عمل وفساده هو بقاء الامر الدال على لزومه بحاله فيتمسك به فى لزوم الاتيان به بالثانى فيما اذا لم يكن مؤقتاً وذلك يتأتى فى الواجب من الحج بان يقال ان فساد الحج الاول يوجب بقاء الخطاب بحاله فيتمسك به لاثبات لزوم الثانى نظير الصلوة مع بقاء وقتها، واما فى الحج المندوب فلا لعدم جواز التمسك بالامر بعد فساد الحج الاول اذ الحج الثانى ليس مصداقاً لما امر به ندباً فى السنة الاولى ولا معنى لوجوبه (ح) اصلاً الا انه متمحض فى العقوبة فتحصل عدم تمامية الحكم بفساد الحج الاول وان الثانى واجب بالخطاب الاول وانه هو الصحيح المبرء للذمة لعدم تأتى ذلك فى مثل المندوب من الحج مع وجوب الاتيان بالثانى اذا فسد الاول .

واما بيان حكمه على تقدير تمامية بطلان الحج الاول وان الصحيح هو الثانى فاثبات لزوم الاتيان بالثانى كما كان يأتى بالاول من لزوم قصد كونه عن المنوب عنه مشكلاً جداً وان قلنا ان الفساد المطلق على الحج الاول بمعنى البطلان وعدم

الاجزاء اصلاً اذ لا يستفاد من الدليل ازيد من وجوب الاتيان بالحج الثانى واما لزوم كونه عنه فلا، وعلى تسليم استفادته منه فلا وجه لسقوط الاجرة وانه بلا عوض اذا كانت الاجارة معينة بالسنة الاولى للزوم ذلك عليه تعبداً فلا ينافى مجانيته كما فى الجواهر اذ لو استفيد من الدليل لزوم الاتيان به على ما كان الاول عليه فى جميع خصوصياته حتى القصد بكونه عن المنوب عنه فلا مانع من الحكم ببقاء الاجارة بالنسبة اليه تعبداً وان قلنا بانفساخ عقدها بمجرد التخلف فى السنة الاولى مسح كونه خلاف التحقيق المشار اليه . وبالجمله لا وجه لاستفادة خصوصية النيابة مسن دليل وجوب الحج الثانى وعدم استفادة بقاء الاجارة تعبداً منه وان كان ذلك بعيداً ايضاً الا ان الاول وهو سقوط مال الاجارة رأساً كك .

ويترتب على سقوط الاجرة مع لزوم الحج الثانى على الاجير بقصد كونه عنه انه اذا اتى الاجير به سقط تكليف المنوب عنه من دون ان يفعل فعلاً ولا يصرف مالا اذ مقتضى بطلان الحج الاول وانفساخ الاجارة فى معينة وان كان هو لزوم استيجار نائب آخر على ذلك المستأجر للزوم تحصيله فوراً اذا كان حجة الاسلام وقد فرض تعلل الاجير عن الاتيان بالحج الثانى حيث لا دليل على لزومه عليه فوراً وليس معنى القابل المذكور فى الرواية هى اولى السنين القادمة حتى يستفاد الفورية منه فيجوز له التأخير مع لزوم تحصيله فوراً على المستأجر الا انه اذا لم يستأجر المنوب عنه نائباً آخر الى ان اتى به الاجير يسقط التكليف عن ذمته نظير التبرع فى غيره من الموارد .

ولقد اختار السيد الطباطبائى (ره) فى العروة ما حققناه اولاً من صحة الحج الاول وما احتملناه ثانياً من لزوم العوض على تقدير انفساخ الاجارة معينة للحج ثانياً حيث قال (ره): ثم لا يخفى عدم تماميته ما ذكره ذلك القائل (وهو صاحب الجواهر) من عدم استحقاق الاجرة فى صورة كون الاجارة معينة ولو على ما يأتى به فى القابل لانفساخها وكون وجوب الثانى تعبداً لكونه خارجاً عن متعلق الاجارة وان كان

مبرء لذمة المنوب عنه وذلك لان الاجارة وان كانت منفسخة بالنسبة الى الاول و لكنها باقية بالنسبة الى الثانى تعبداً لكونه عوضاً شرعياً تعبدياً عما وقع عليه العقد فلاوجه لعدم استحقاق الاجرة على الثانى ، انتهى . وان كان ذلك خلاف الظاهر ايضاً الا انه نظير استظهار لزوم الاتيان بالثانى كما كان الاول يؤتى به نيابة .

هذا تمام الكلام بالنسبة الى الدليل اللفظى واما اذا شك فى لزوم قصد كونه عن المنوب عنه وعدمه فعلى القول بالبراءة فى الاقل والاكثر الارتباطيين يحكم بعدم اللزوم ولايتوهم التباين لدوران الامر بين لزوم قصد كونه عن الغير او عن نفسه اذ يعلم انه لايلزم الثانى البتة لعدم لزوم القصد بكونه لنفسه لكفاية الاتيان بالفعل خارجاً مع عدم القصد بكونه عن الغير اولا وعلى تقدير الافتقار الى ذلك ليس المراد هنا بيان لزومه للعلم بكفاية الاتيان به بقصد كونه عن الغير اذ به يسقط الخطاب بالحج الثانى قطعاً فالمشكوك هو مجرد لزوم قصد النيابة فالأقل مقطوع والاكثر مشكوك فنجرى البرائة على القول بهافيه .

وأما القول بلزوم الحج الثالث فيما اذا كانت الاجارة مطلقة فبيانه على تقدير فساد الحج الاول وبطلانه واضح لان الحج الثانى كما حققناه عقوبة من الشارع نظير البدنة ولا يستفاد من الدليل ازيد من لزوم الاتيان به ولا اطلاق له اصلاً فلا وجه لكونه مبرء لذمة المستاجر و صحيحاً بهذا المعنى حتى تقع الاجرة بمقابلته لانه عقوبة ومواخذة من الشارع فلامحيص عن الحج الثالث فاذا كان المراد من الحج فى القابل هو لزوم الاتيان بذلك الحج العقوبى فى السنة الثانية فوراً يقدم على الحج النيابة لكونه مطلقاً يصح فعله فى الثالثة و نحوها من السنين وان لم يكن المراد منه ذلك بل كان مطلقاً ايضاً فيخير فسى تقديم تكليف نفسه و تكليف غيره وهو المستاجر .

ثم انه لو اخر الاجير تكليف المستاجر وقدم الحج العقوبى واستأجر المنوب عنه نائباً آخر حتى يأتى به فوراً فى السنة الثانية وفرض انه اى النائب الثانى اتى به

فوراً ايضاً لا يكون ما يأتية الاجير الاول فى السنة الثالثة حجة الاسلام اذا كانت هى المستأجر عليها لعدم صلوحها للتكرار والمفروض انه اتى بها النائب الثانى فيكون ما يأتية الاجير الاول حجاً مندوباً .

والحاصل ان وجه القول بالحج الثالث هو بطلان الاول وعقوبة الثانى فيلزم الثالث ولا وجه للتدخل بين الاخيرين وان قلنا بتدخل المسببات وتصادقها على امر واحد عند تعدد الاسباب، والسرفيه يتضح بالالتفات الى لمية عدم القول بالتدخل فى باب الكفارات مع القول بتدخل المسببات فى غيرها اذ لم يقل احد من الفقهاء بكفاية كفارة واحدة عن الصوم وغيره اذا كان جنس الكفارتين واحداً، وذلك لان التدخل مناف لغرض جعل الكفارة وهو الزجر عن المعصية فيلزم تعددها لينزجر العاصى ولا يعود الى مثلها . ومن ذلك ترى القوم لا يجوزون ان يوجر نفسه من عليه الصوم كفارة لان يصوم عن الغير ويحتسب ذلك كفارة لنفسه مع ان الثانى ليس كفارة وذلك لان المغروس فى الاذهان من الكفارة ما هو جريمة فى قبال العصيان ولا تتحد مع غيرها ، كفارة كان ذلك الغير ام لا ، ومنه المقام حيث ان الحج الثالث وان لم يكن كفارة الا انه لا يتدخل مع الثانى الذى هو كفارة .

فاتضح ان عدم القول بتدخل المسببات فى باب الكفارات لعدم اطلاق دليلها وحيث انه يلزم الاطلاق حتى يحكم بالتدخل فلا يتحقق فيما لا اطلاق له نظير باب اجتماع الامر والنهى اذ لو لم يكن لكل من الامر والنهى اطلاق يشمل مورد الآخر لخرج عن ذلك الباب فلا بد هنا من الاطلاق للدليلين حتى يندرجا تحت باب التدخل فى المسببات . ومنه يتضح عدم كفاية الاطلاق لاحد الدليلين كما لا يجدى اطلاق الامر دون النهى او العكس فى الاندراج تحت باب اجتماعهما فعليه لا يتدخل الكفارة مع النذر وان كان للنذر اطلاق لعدم تحقق ما هو المعبر فى باب تدخل المسببات . ومنه يظهر لزوم القول بالحج الثالث اذا كان الحج الاول فاسداً واما اذا قلنا بمقالة الحق وهى صحة الحج الاول و اجزائه عن المستأجر وعدم انفساخ الاجارة اصلاً

فليس عليه الا الحج الثاني عقوبة فلامجال للحج الثالث .

تنبيه : لا يخفى ان عدم دلالة هذه الروايات على ان الحج الثاني مما يعتبر فيه قصد النيابة ام لا وسكوتها عنه غير ملازم لكفاية الحج اى حج كان من التمتع والقران والافراد مع كون الاجير ممن لا يصح منه الانوع خاص فالمقدار المتيقن منه هو الحج الذى يصح صدوره منه واما سائر الخصوصيات من لزوم قصد النيابة ونحوها فلا . ولعلك تظننت من مطاوى ماحققناه هو ان الواجب على من افسد حجه أن يأتي بحج آخر عقوبة ولا يعتبر فيه ما يعتبر في حجة الاسلام من الاستطاعة الشرعية بل يجب عليه ان يأتيه وان كان تسكعاً .

ثم انه قد تعرض المصنف (ره) لفروع سبق بعضها نحو اقتضاء اطلاق الاجارة التعجيل ما لم يشترط الاجل ونحو بطلان عقد الاجارة الثانية بعد عقد الاجارة الاولى بالنسبة الى العام الواحد وبيان تصحيحها بالاجازة وعدمه ونحو التحلل بالهدى بعد الاحصار او الصد من دون القضاء عليه فلانعيدها انما اللازم التعرض للنيابة بالاستقلال والتشريك في اكثر من واحد .

قال قدس سره : ولا يصح ان ينوب عن اثنين لعام واحد .

اقول : إن صدور اكثر من عمل واحد في زمان معين عن فاعل واحد متفرع على صلوح ذلك الزمان لصدوره منه نظير الاتيان باكثر من الركعتين الفريضتين في وقت فريضة الصبح حيث ان امدها يسع للاكثر منهما بان يأتي المصلى بهما تارة لنفسه اداء واخرى قضاء لنفسه او لغيره واما فيما لا يتسع ولا يصلح فلا ، نظير امد الحج و الظرف المعين المحدود له اذ الطواف المعترف به وان امكن ان يتعدد وكذا الاحرام بان يطوف بقدر الواجب اولاً ثم يأخذ في طواف آخر وكذا في الاحرام لابان يقصد باحرام واحد كونه عن اثنين فصاعداً اذ هو تشريك في العمل كما سيأتي ، إلا ان الوقوف بعرفات مثلاً غير قابل للتعدد فلا يتمشى فيه الا التشريك لا الاستقلال فعليه لا يشرع صدور اكثر من حج واحد بالاستقلال عن حاج واحد سواء كان الجميع

واجبة او مندوبة او ملققة وسواء كانت الجميع له او لغيره او ملققة فعليه يظهر عدم جواز الاجارة للاكثر وبطلانها رأساً اذا كانت بعقد واحد نظير العقد على اختين بصيغة واحدة لعدم الجمع وفقد الترجيح فلا يوجد الحج المتعدد من شخص واحد فى عام واحد اصلاى حج كان .

وأما التشريك فى حج واحد لاكثر من واحد فهو على وجهين : الاول التشريك فى الثواب مع كون العمل لواحد لاغير . الثانى التشريك فى العمل بان يكون هذا الحج الواحد لهذا ولذاك ولذلك بنحو الكسر المشاع . لاشكال فى التشريك بمعنى الشركة فى الثواب مع كون العمل لواحد انسا الكلام فى الشركة فى العمل بان يكون بعضه لهذا وبعضه لغيره فيلزم عليه ان يقصده لتلك الافراد ويشركهم فى النية لاعلى ان يكون العمل بتمامه لهذا وبتمامه لذاك وهكذا بل على النحو المشار اليه والظاهر جواز ذلك و ان خالف العلامة (ره) ولم يجوز الاهداء الثواب فلا يكون لغير واحد سهم من الحج اصلا ولو ببعض منه لورود غير واحدة من الروايات الظاهرة فيه .

والغرض هو جواز ذلك فى الجملة لافى جميع الموارد وفى جميع الاعتبارات فلا يتوهم ذلك فى الحج الواجب بان يأتى النائب بحجة الاسلام الواحدة لاثنتين بالتنصيف وكانت مجزية عنهما معاً اذا المطلوب من كل مستطيع هو الحج بتمامه لا الاكتفاء ببعضه ايضاً وهكذا لو استأجر نائباً لان يشركه فى حجة بلاتعيين تعداده من النصف او الثلث مثلاً وبلا انصراف الى البعض المعين من جهة الاجرة قلة او كثرة لاستلزام ذلك غرراً فى الاجارة الموجب لبطلانها وان صحت النىابة فى اى مقدار فرض ولا يتوهم عدم التفاوت فى ذلك بعد ان كان المعلوم هو ثواب حج واحد بتمامه وان لم يكن له عن العمل الا بعض معين منه اذ لا ريب فى تفاوت الثواب بتفاوت مراتب الحج وان كان تاماً فكما يتصور فى الحج التام اختلاف المراتب كذا يتصور فى ثوابه بالنسبة الى الشريك فى النصف او الربع فعليه لا بد من ان يكون معلوماً فعليه لو نذر ان

يستنب في الحج بالشركة او يحج كك اعم من المباشرة والنيابة فاستناب غيره وانا بغيره عنه وجعله شريكاً لحجه اجزاء بلا كلام، ولكنه لو استاجر له بلا تعيين لمقدار الشركة بطلت الاجارة للغرور وان صحت النيابة وحصل السوء بالنذر. فتلخص ان الحج المتعدد لا يصدر من واحد في عام واحد مطلقاً واما التشريك فيه فلا يجزى عن حجة الاسلام وان كان يجزى عن النذر المنعقد كذلك .

ثم ان الظاهر من اعطاء الاجرة لان يحج عنه هو الحج التام لا الناقص بالشركة الا ان يشهد له شاهد فعلي يلزم التفصيل في المسئلة وبيان ما هو مقتضى القاعدة اولا والالتفات الى مفاد رواية الباب ثانياً .

اما الاول فنقول قد يكون اعطاء المال لان يحج من باب الاجارة وقد يكون من باب الاباحة لان يرتزق به في الحج عنه ، فعلى الاول يكون الاجير ملزماً على اى حال وليس له التعلل اختياراً ولو قطع في الطريق بان سرقة سارق كان ضامناً بنحو لو قدر على ان يأتى بما بقى من السيرو العمل تسكعاً وجب عليه الا ان لا يقدر على ذلك اصلاً وليس له اجارة نفسه من آخر ثانياً .

وعلى الثانى لا يكون الآخذ ملزماً فله ان لا يأتى به اصلاً او ينصرف من وسط الطريق او يوجر نفسه من غيره او ياخذ منه بعنوان الارتزاق والاباحة ايضاً للحج عنه اى عن ذلك المبيع الثانى ولكن فى جميع هذه الموارد يجب عليه ان يرد ما اخذه اولا الى المبيع الاول لاشتراط اباحته بان يحج عنه نعم لو قطع في الطريق بالسرقة لم يكن ضامناً لكونه اميناً ولم يفرط فيه . ومن الفروق بينه وبين الاجارة هو بطلان الاجارة بالغرر كما عند التشريك المشار اليه دونه . ولا ينافى ذلك الحكم بثواب المستأجر على الاول والمبيع على الثانى ثواب الحج مطلقاً سواء حج الاجير والمباح له ام لا لقطع الطريق والسرقة لان الثواب انما هو على نية الخير والعزم عليه مع اعداد المقدمات اللازمة ولكن لم يوفقاله لان يكون ذلك مجزئاً عن حجة الاسلام الواجبة على المستأجر والمبيع . هذا محصل القول فى الامر الاول .

واما الثانى ففى الكافى عن محمد بن اسمعيل قال : امرت رجلاً يسأل ابا الحسن (ع) عن الرجل يأخذ عن رجل حبة فلا تكفيه أله ان يأخذ من رجل آخر ويتسع بها ويجزىء عنهما جميعاً او يشركهما جميعاً ان لم يكفه احدهما ؟ فذكر انه قال : احب الى ان تكون خالصة لواحده فان كانت لا تكفيه فلا يأخذها (١)

ويمكن ان يخذش فى السند بان ابن بزيع وان كان مما لاريب فى وثاقته و صحة الروايات عنه الا ان حال ذلك الرجل المأمور غير واضحة فتكون الرواية من هذه الجهة مرسلة. ومجرد لزوم كون المأمور ثقة للامرفكان موثقاً عند ابن بزيع غير كاف فى اخراجها عن الارسال والا لزم كون نقله ايضاً كك اذا لم يعلم حال المنقول عنه (فتأمل) .

واما الدلالة فليعلم ان المراد ليس هو الاستدلال بالرواية على جواز التشريك وعدمه على ما تقدم لعدم احتياجه الى الاستدلال بها لكون التشريك فى البعض لا الكل بتمامه موافقاً للقاعدة كما مر بل المراد هو عدم التنافى بينها وبين ما هو مقتضى القاعدة وظاهر الصدر وان لم يدل على ان الحج بالنياية الا بالاطلاق لكن الذيل وهو السؤال عن جعل المعطى الاول والثانى شريكين قوى الظهور فيه وكذا لا يدل على ان اخذ تلك الحجة نظير اخذ المباح له من المبيع او اخذ الاجير من المستأجر وكذا لا يدل على ان العمل الاول كان لان يحج الآخذ عن المعطى حجباً تاماً او بتشريكه مع آخر ايضاً الا ان ظاهر اخذ الحجة مشعر بتمامية الحج لاتبعيضه الا ان يجعل عدم كفاية ذلك المقدار المأخوذ شاهداً على ان للمعطى بعض الحج لاتمامه .

ولاشك فى ان ظاهر قوله «احب الى ان تكون خالصة لواحده» هو مرجوحية التشريك ورجحان الخلوص لواحده لانه غير جائز فعلياً يحمل النهى فى قوله «فان كانت لا تكفيه فلا يأخذها» على التنزيه لا التحريم فح تحمل الرواية على انها للسؤال عن جواز التشريك وان الاخذ الاول لما كان لا بعنوان الخلوص للمعطى وحده بل بالعنوان الاعم من ان

تكون الحجة خالصة له او مشتركة بينهما او بينه وبين غيره و كان ذلك مشكوك الجواز عند السائل فسئله (ع) عن جواز اخذ حجة اخرى للتساع وتشريكهما فاجاب (ع) بما محصله هو جواز التشريك مع مرجوحيته ورجحان الخلوص ومع هذه الاحتمالات لا يصح الحكم بان الرواية وردت مخالفة للقاعدة الدالة على عدم جواز النيابة عن اكثر من واحد في حج واحد بالاستقلال سواء كانت الاجارة او غيرها ولا يبعد جعل عدم كفاية ذلك المقدار من المال شاهداً على عدم ارادة الحجة التامة بل للشركة فيها .

واما صحيحة البزنطى وان كان لا تدل على عدم كفاية ذلك المقدار المأخوذ، الا ان فيها : ان رجلا اخذ مالا من الاخر للحجة ثم قطع فى الطريق فاعطاه رجل آخر حجة، وحكم (ع) فى الجواب بما يستفاد منه جواز ذلك وانه لا يسعه ذلك ان وجد من يعطيه حجة وان ما يأتیه ذلك النائب محسوب منهما جميعاً (١) فان هذه الصحيحة لا تدل على ان الاخذ الاول كان من باب الاجارة حتى يجب على الاجير الاتمام ولو تسكعاً او من باب الاباحة والارتزاق حتى لا يلزمه ذلك مع عدم الضمان عند السرقة فيما لم يفرط فى الحفظ، ثم على تقدير كون ذلك الاخذ الاول من باب الاجارة و ان يجب عليه الاتمام الا انه فيما بقى له من ذلك المال ما يتيسر له الاتمام ولو تسكعاً واما اذا لم يبق له منه شيء اصلاً فلا . نعم بقاء الاجرة فى الذمة امر آخر من الاجرة المسماة او اجرة المثل للانفساخ وعدمه فالاول للاول والثانى للثانى .

والحاصل ان الاخذ الاول اذا كان من باب الاجارة لا يجب عليه الوفاء (ح) اصلاً وذلك لامتناع تسليم المستأجر عليه وتحويله للمستأجر بلافق فيه بين كون المستأجر عليه نفس العمل فى الذمة بان يملك الحج فى ذمته او منفعة الخارجية، فعلى اى تقدير يكون ذلك متعذر الاستيفاء و معه يجوز لذلك الاجير اخذ الحجة الثانية سواء كان من باب الاجارة ام الاباحة والارتزاق. نعم لا يسعه اخذ الحجة الثالثة (ح)

لرفع مانعه باخذ الثانية ولذلك حكم في الرواية بعدم اتساع اخذها له اذا وجد من يعطيه حجة اى الثانية وذلك على تقدير كون الثانى من باب الاجارة واضح واما على تقدير كونه اباحة فعدم السعة لمرجوحية التشريك بعدان لا يعقل كون العمل الواحد بتمامه لهذا وبتمامه لذلك .

هذا تمام الكلام بناء على ان يكون الاخذ الاول من باب الاجارة واما على تقدير كونه من باب الاباحة وتجوز الارتزاق منه فجواز اخذ الحجة الثانية واضح مع انه لا ضمان (ح) لعدم التفريط بخلاف ما لو كان الاول اجارة لانه ضامن واما احتساب ما عمله لكل منهما فليس الا الشركة في الثواب وان كان العمل للثاني وسر احتسابه من الاول انه نوى خيراً أو استأجر غيره ليحج عنه فيثاب الاول لاجله فالعمل بتمامه للثاني لان الاول ممن له العمل بتمامه او ببعضه . فتحصل انه ليس فى شىء من هاتين الروايتين ما يدل على خلاف القاعدة المتقدمة فما لم يرد ما يناهيا يحكم على طبقها ولم يكن المراد من نقل الرواية هو الاستدلال بها كما تقدم بل لبيان انها غير مانعة عما استسناه من القاعدة .

قال قدس سره: ومن وجب عليه حجاب مختلفان بحجة الاسلام والندرو
منعه عارض جاز أن يستأجر أجيرين لهما فى عام واحد .

اقول: وليعلم ان عدم صدور اكثر من حج واحد من شخص واحد قد يكون لامتناع الجمع بين حجّين له فى عام واحد وان لم يباشر شيئاً منهما او احدهما بنفسه وقد يكون عدم صدوره لامتناع تحققها من شخص واحد ، واما اذا كان احدهما او كلاهما بالنيابة بعد مشروعيتهما فى الجملة فلا بحيث لو امكن صدوره من واحد مباشرة لصح والحق ان الحكم فى المقام كك مطلقاً سواء كان الحجان واجبين او مندوبين او مختلفين .

ولا يخفى ان مجرد مشروعية اكثر من واحد اذا لم يكن الكل بالمباشرة لا يثبت جواز الحج المندوب قبل الاتيان بحجة الاسلام مباشرة او نيابة وذلك لانه

اجنبى من هذا وهما امران مختلفان فلا بد من طرح بحث آخر ليدل على جواز الاتيان بالمندوب قبل الواجب او عدمه . وتحقيقه ان عدم جواز الحج المندوب قبل الواجب اما الفوريته ومجرد لزوم اتيانه بلا تراخ عن اول ازمنة وجوبه واما لاشتراط صحته بتقدم الواجب بعد وجوبه بالفعل بحيث لو لم يأت به اولاً لم يصح المندوب فعلى الاول يصح المندوب وان عصى بتأخير الواجب الفورى سواء كان بنفسه او بالاستنابة وعلى الثانى لا يصح، نظير تقدم العصر على الظهر عمداً حيث ان الترتب شرط للصحة . والحق وان كان هو الثانى ولكن معنى الترتب هو عدم تأخير الواجب عن المندوب سنة او اكثر واما بمعنى عدم جواز الشروع فيه قبل الشروع فى الواجب وان كان اختتامه قبل اختتام المندوب فلا ، بل وان اختتما معاً او تقدم المندوب فى الختم وذلك لعدم ثبوته فح قديكون الحجاج واجبين بالنذر او احدهما بالنذر و الاخر هى حجة الاسلام او مندوبين فعلى الثالث لا يتأتى فيه البحث المشار اليه لكون كل واحد منهما مندوباً .

وتفصيل المقام بانه قد يحتمل ان يكون الحج المندوب والمندور والواجب بالاسلام ونحو ذلك حقائق متباعدة فوزان المندوب والواجب وزان نافلة الصبح و فريضته المتقومين بقصد الوجه و وزان المندور و الواجب بالاسلام وزان صلواتي الظهر والعصر المختلفين بالعنوان واقعاً وقد يحتمل ان تكون هذه الامور مندرجة تحت حقيقة واحدة والظاهر هو الثانى كما ان عنوان الوفاء بالنذر ايضاً ليس عنواناً قصدياً بل عنوان توصلى يتحقق بمجرد الاتيان بالمندور وان لم يكن عن القصد بالوفاء فح يكون مغزى وجوب حجة الاسلام على احد هو وجوب تحصيل صرف الوجود للحج نظير وجوب صرف الوجود للتسبيحة فمعه يتحقق ذلك الواجب و ان لم يقصده بل وان قصد الخلاف كالندب للجهل او نحوه بل مع العلم والعمد ايضاً بنحو التقييد لا الداعى كما حققناه فيمن يغتسل غسل الجنابة ليدرك صلوة الصبح مثلاً اداء مقيداً ذلك بنحو لو علم انه لا يدركها لم يغتسل لاداعياً فقط وذلك للاكتفاء بالحسن الفاعلى المنضم الى الحسن الفعلى من دون اعتبار امر زائد عليه فى العبادة بل لا يتصور

عدم اتيان ذلك الواجب وعدم تحققه لضرورة تحقق صرف الوجود بالفعل المبتدء كما فى التسبيحة وينفرع عليه انه لو نوى المندوب يحتسب من حجته الواجبة بالاسلام هذا اذا كان عن مباشرة واما اذا كان بالاستنابة فيحرم عليه ان يستنيب للمندوب فقط من دون ان يأتى بالواجب او يستنيب له و ان يحتسب كك لو نوى النائب النذب لاتحاد الحقيقة .

نعم لو استناب نائباً آخر للواجب جاز ويحتسب من الواجب ما اختتم اولاً وان شرع فيه ثانياً سواء كان ذلك هو المنوى وجوبه ام لا مثلاً لو ابتداء النائب للمندوب بالحج قبل شروع النائب للواجب فيه او قارنه او تأخر عنه ثم اختتم قبل اختتام الواجب يحسب ذلك واجباً ويحتسب الواجب الذى اتاه النائب له بعده ولو بقليل مندوباً اذ الواجب فى الحقيقة هو صرف وجود الحج بلا تأثير لقصد الخصوصية نظير التسبيحة ان كان الواجب هو صرف وجودها اى التسبيحة اذ لو قصد بالثانى الواجب وبالأول النذب امتنع وقوع النذب قبله لتحقيق صرف الوجود بالوجود الاول ويترتب عليه ان استيجار النائب للمندوب قبل الحج الواجب استيجار لما امتنع شرعاً ولم يعضه الشارع ولكن يستحق الاجير الاجرة المسماة فى كلتا الصورتين .

الاولى صورة تعدد النيابة فى عام واحد مع تقدم اختتام ما قصد ندباً عما قصد وجوباً .

والثانية صورة وحدة النيابة ولكن ما فيه النيابة هو المندوب لا الواجب لان ما قصد به النذب فى هاتين الصورتين وان لم يقع مندوباً وكذا ما قصد به الواجب فى الاولى وان لم يقع واجباً الا ان الانقلاب بهذا المعنى المتصور مع اتحاد الحقيقة شىء وعدم استحقاق الآتى بما ينقلب الى شىء آخر للاجرة امر آخر و لاتلازم بينهما اصلاً فعليه لامجال للبحث عن استحقاقه قطعاً وهكذا الكلام فى اتيان المندوب قبل حجة الاسلام فيحتسب من الثانى ان تقدم اختتامه .

فتحصل أن الحق هو جواز نيابة اكثر من واحد عن الواحد وان كان حجان

واجبين احدهما بالاصالة والاخر بالعرض وأن الاحتساب لغير مانواه الاجير لا يوجب عدم استحقاقه الاجرة بل يستحقها بتمامها .

قال قدس سره: مسائل ثمان: الاولى اذا اوصى ان يحج عنه ولم يعين الاجرة انصرف ذلك الى اجرة المثل ويخرج من الاصل اذا كانت واجبة ومن الثلث ان كانت ندباً ويستحقها الاجير بالعقد فان خالف ما شرط قيل كان له اجرة المثل والوجه انه لا اجرة .

اقول: إن الايصاء قد يكون باجرة الحج واخراجها من المال وقد يكون بنفس الحج وذات هذا الفعل والمبحوث عنه الآن هو الثاني فنقول ان الانصراف الى اجرة المثل لا وجه له اصلاً لعدم صحة الالتزام بلوازمه اذ لو كان منصرفاً اليها لزم ان لا يتحقق العمل بالوصية اذا حج الاجير بالاقل منها لرغبته الى درك ثواب النيابة مثلاً الا ان يقال ان المراد من الانصراف انما هو التحديد بالنسبة الى الزائد لاما هو الاقل منها فعليه يلزم سقوط الحج وعدم لزوم العمل بالوصية عند فقدان من يقبل النيابة باجرة المثل فضلاً عن الاقل منها او عدم لزوم العمل بها فوراً اذا كان الموصى به حجة الاسلام الواجبة فوراً فقوراً عند فقدان من يقبلها في اولى السنين الممكنة و نحو ذلك وهو كما ترى فلا وجه لدعوى الانصراف .

وتحقيقه يتضح بتذكر ما قدمناه من الاخبار الدالة على لزوم اخراج حجة الاسلام من صلب المال ولقد تقدم عدم وجوب الحج البلدى لكفاية الميقاتى منه و انه لو تعذر الميقاتى للزم البلدى فوراً واختاره صاحب الجواهر ايضاً ومن المعلوم انه لم يحكم هناك بسقوط الحج رأساً او سقوط الفورية بمجرد عدم التمكن من الميقاتى بل يخرج البلدى من صلب المال حتى يتدارك الفورية ولا تسقط اى الفورية فضلاً عن سقوط اصل الحج ولا فرق بين وقوع ذلك العنوان فى الرواية اوفى متن الوصية فلم يحكم فى الاول بعدم السقوط بوجه اصلاً و يحكم هنا بالانصراف الى اجرة المثل لثلا يجب الزائد مراعاة لحق الورثة مثلاً مع انه لا وجه له هناك كما سيوضح .

ويؤيده انه لو لم يوصى بالحج لكان يحكم بلزوم اخراج حجة الاسلام من صلب ماله وان استلزم مؤنة زائدة فعند الايصاء لا يكون الامثل عدم الايصاء ضرورة لو لم يكن ارجح. والسرفيه هو ان اللازم اتيان الحج من ذلك المال بقدر ما يتوقف عليه زائداً كان ام لا بلدياً كان ام لا لعدم الاعتداد بالمال والقدر المعين منه اصلاً فلم يتعلق بما تركه الموصى الا ما يتوقف عليه الحج لا المقدار المخصوص حتى يقال بلزوم اخراج ذلك المقدار فقط مع عدم لزوم سقوط التكليف لخراج المتمم من الثلث لان المستفاد من الاخبار هناك هو ما اشير اليه من ان صلب مال الميت مقيد مالم يحج عنه حجة الاسلام بلا تعيين لمقدار اجرتها بل لو تبرع اجنبى عنه سقط و لا يلزم صرف المال فيها اصلاً فلا بد من التأمل التام فى تلك المسئلة حتى يُلوح ما نحن فيه .

فانقدح ان دعوى الانصراف الى اجرة المثل لاشاهدها حتى تكون تحديداً بالنسبة الى الزائد نعم لو كانت الزيادة عنها فاحشة جداً لا يمكن الحكم بالتربص عند عدم رضا الوراث (فح) تسقط الفورية فقط .

هذا ملخص القول فيما كان الايصاء بنفس الفعل و هو الحج واما الايصاء باخراج اجرتها فلتوهم الانصراف الى اجرة المثل مجال ولكن يندفع بتذكر ما حققناه من عدم جواز تأخير حجة الاسلام فضلاً عن سقوطها فلولم يوجد من يأتيه باجرة المثل الابد فوات الفورية المطلوبة فيشكل الحكم بجوازه اذ ليس تضرر الورثة امراً معتداً به فى مثل المقام حتى يتشبث به و الاقوى ذلك ايضا حتى عند تصريح الموصى باخراج اجرة المثل لا الزائد او عين مالا معيناً لذلك بزعم الاكتفاء به اذ لا يجوز له الايصاء بنحو يسوجب سقوط التكليف او فوريته لعدم نفوذ تلك الوصية فيبقى حكم الاصل بحاله من لزوم اخراج الحج بما يتوقف عليه من صلب ماله فوراً الا اذا كانت الزيادة تعدياً بالوراث جداً لعدم وضوحه فيها. هذا تمام الكلام اذا كان الموصى به واجباً نحو حجة الاسلام .

واما اذا كان مندوبا فالبحث فى اخراج ما يحج به من الثلث هو البحث عن اخراج ما يحج به من الاصل فى الفرض السابق الا فيما يخص حجة الاسلام من لزوم الفورية كما ان سقوط حجة الاسلام بعمل الغير تبرعاً غير مستلزم لسقوط الحج المندوب هنا بعمل الغير ذلك عن الموصى تبرعاً والوجه هو عدم تعدد حجة الاسلام بخلاف المندوب المشروع فيه ذلك فلا يبقى التبرع عن العمل بالوصية فانقذح ان الانصراف المدعى لوجه له اصلا .

تنبيه : قديترائي من خلال الكلمات ما يوههم لزوم العمل بالوصية فوراً وان الايجاب المتوجه الى الوصى فوري ولكن لوجه له اصلا وتحقيقه ان هنا شيئين : الاول ان مقتضى الايصاء بما هو فعل الموصى ما هو ؟ والثانى ان مقتضى الامر بالعمل بالوصية الذى هو فعل الوصى ما هو ؟ اما الاول فيدور حكمه مدار كيفية ايصائه من التعيين والاطلاق فلو عين امداً خاصاً للموصى به فهو والا فان انصرف الاطلاق الى الفورية فكان كالتيعين ولا مجال للبحث عنه لوضوح حكمه وان لم يكن هذا ولذا كفه فوباق باطلاقة الجامع للفور والتراخي واما الثانى فلا دليل على لزوم العمل بالوصية فوراً لانه تابع لكيفية الايصاء فى التعيين وعدمه فالقول بلزوم العمل بها فوراً لان الاطلاق يقتضى التعجيل خلط بين هذين الامرين اذا اقتضاء الاطلاق للتعجيل على التسليم راجع الى اللزوم المستفاد من الايصاء لا الوصية والحاصل ان امر انفاذ الوصية المتوجه الى الوصى نظير امر الوفاء بالنذر المتوجه الى الناذر و كذا امر الوفاء بالاجارة المنحدر نحو الاجير و حيث قد تقدم البحث عما تعرضه المصنف (ره) هنا فلم نذكره خوفاً من التطويل بالاعادة .

قال قدس سره : الثانية من اوصى ان يحج عنه ولم يعين المرات فان لم يعلم منه ارادة التكرار اقتصر على المرة وان علم ارادة التكرار حج عنه حتى يستوفى الثلث من تركته .

اقول : لا اشكال فيما لو علم ارادة المرة الواحدة او المرات مع وضوح عددها من الثلث او الاربع او الاقل او الازيد وانما الكلام فيما لو علم ارادة التكرار فى

الجملة بلاتعيين لحدھا مع انه يتحقق بالاقل كالثلث او الاربع و كذا الاثنين كما يتحقق بالاكثر فهل اللازم الاقتصار على الاقل صوناً لسهم الوارث فلا يخرج من الثلث الاقل ما يتحقق به التكرار او يجوز الاكثر حتى يستوفى الثلث وكذا الاشكال فيما لو علم ارادة صرف الوجود للحج اذ هو وان يتحقق بما يحج عنه فى السنة الاولى فلامجال للتكرار فى السنة الثانية وما بعدها الا ان ما يتحقق فى السنة الاولى ايضاً قديكون واحداً كما لو نأب واحد عنه و قديكون متعدداً كما لو نأب اكثر منه عنه دفعة واحدة نظير ما كان يأتية نأب على بن يقطين فهل اللازم (ح) الاقتصار على الاول او يجوز استنابة اكثر من واحد حتى يستوفى الثلث فى سنة واحدة والظاهر هو الجواز فى كلتا الصورتين .

اما الاولى كما لو صرح بالتخير بين الاقل والاكثر بان خير الوصى بينهما (فح) لو اختار الوصى الاكثر بقدر يستوفى الثلث فليس للوارث الانكار عليه لان شمول الايصاء للاكثر ايضاً بمنزلة التصريح بالتخير بينه وبين الاقل بخلاف ما علم ارادة صرف الوجود فانه لا يكرر بالنسبة الى السنة الثانية وما بعدها .

واما الثانية فحيث انه لا يتحقق صرف الوجود الا فى سنة واحدة فلا يتصور فيه المنع سيما اذا اتحد زمان الشروع والختم للوصى ان يختار الاكثر ما لم يتعد الثلث كما انه لو كان الوصى هو الوارث واختار الاقل لكان كافياً ايضاً .

هذا ملخص القول بحسب القاعدة واما بحسب الرواية فيمكن توجيهها بنحو لا يكون مفادها تعبدأصراً و هى هذه :

الاولى ما رواه فى الاستبصار عن محمد بن الحسين بن ابي خالء قال : سئل ابا جعفر عليه السلام عن رجل اوصى ان يحج عنه مبهماً ، فقال : يحج عنه ما بقى من ثلثه شىء (١) .

والنقاش فى السند فان محمد بن ابي خالء غير مذكور فى الرجال ولم يتعرض حاله ويحتمل كون المراد منه هو محمد بن الحسن الاشعري لان جده هو

ابو خالد كما سيأتى نقل الرواية منه فمعه لا يكون رواية اخرى . و اما الدلالة فهى باطلاق قوله «يحج عنه ما بقى من ثلثه شىء» حيث تدل على جواز التكرار مادام الثلث باقياً فيحج عنه حتى يستوعبه وليس المراد منه هو صرف الثلث فى غير الحج من سائر وصاياه ثم اذا بقى منه شىء يحج عنه به فلا تكرار ومعنى قوله يحج عنه مبهماً هو ان الحج الموصى به غير معلوم حاله لعدم تعيينه مرة او مرات و لعدم تعيين مال معلوم حتى يتعين الحج الذى يؤتى بذلك المال .

والثانية مارواه محمد بن الحسين انه قال: قلت لابی جعفر (ع) جعلت فداك قد اضطرت الى مسئلتك فقال : هات . فقلت : سعد بن سعد أوصى حجوا عنى مبهماً ولم يسم شيئاً ولا ندرى كيف ذلك ، قال : يحج عنه مادام له مال (١) و مثله رواه محمد بن الحسن الاشعري عن ابي الحسن الا انه قال : مادام له مال يحمله (٢) والكلام فى سندها انما هو بان محمد بن الحسن الاشعري مذکور فى الرجال بلا توثيق ولا تضعيف الا انه قد تصدى بعضهم لاثبات وثاقته بانه كان وصياً لسعد بن سعد الذى هو من المعاريف الذى لا يجعل غير الثقة وصياً له . هذا . ولكن لا بد من التنبيه على ان اثبات كونه وصياً له بهذا الخبر مشكل جداً فلا بد من الشواهد الاخر على انه كان وصياً اذ ليس فى هذا الخبر كلمة «الى» بعد قوله «سعد بن سعد اوصى» وان نقله فى الجواهر فى نقل مارواه محمد بن الحسن عن ابي الحسن (ع) ، فليس فيما نقل من ابي جعفر (ع) ذلك وان كان فيما نقل عن ابي الحسن (ع) لانه خبر آخر ففى الباب ثلث روايات نقلنا الاثنتين منهما .

وبالجملة يشكل اثبات وصايته له بهذا الخبر سيما مع قوله «حجوا عنى» بخطاب

(١) الوسائل - ابواب النيابة فى الحج - الباب ٤ - الحديث ١ - ان الراوى عن

ابى جعفر (ع) هو محمد بن الحسين فى كلا الخبرين واما محمد بن الحسن الاشعري فهو روى عن ابي الحسن (ع) فتبصر .

(٢) الاستبصار ج ٤ - ص ١٣٧ - الرقم ٥١٣ .

الجمع ولعله كما قد يتعارف للمرضى عند الايضاء وقد اجتمع حوله اوليائه مع اختلاف طبقاتهم يتوجه اليهم سيما اولادهم و يوصى بهم ان يفعلوا بعد موته كذا وكذا من الصلوة والصوم والحج ونحو ذلك بلاتعيين للوصى الخاص .

واما الدلالة فهى فيما نقلناه فى الاستبصار عن محمد بن الحسين هذا الخبر الذى نقلناه عن محمد بن الحسن مطلقة لعدم التقيد بقوله «يحملة» بل فيه يحج عنه مادام له مال فتدل على التكرار بلغ ما بلغ وان استوعب صلب ماله رأساً ولايتوهم ان الزائد على الثلث ليس للميت مع ان فى الرواية «مادام له مال» فيكون المراد مادام ثلثه باقياً، لان اطلاق المال للميت بالنسبة الى الزائد على الثلث شايع فى لسان الروايات حيث ان فيها ان حجة الاسلام من الميت من صلب ماله او ان منجزات المريض من الاصل او الثلث وهكذا فى السنة الاصحاب وفى النص والفتوى شهادة لما قلنا. نعم لابد من التقيد بالثلث بالدالة الدالة على ان ليس للميت ما زاد على الثلث كما يحتمل تخصيص تلك الادلة بهذا الخبر بان يقال خرج باب الحج بالخصوص فتأمل .

والذى يسهل الخطب انه يقيد بما فى الرواية السابقة ان كانت تلك رواية عليحدة حيث انها مقيدة بالثلث او يقيد بقوله «مادام له مال يحمله» الوارد فى الرواية الثالثة المنقولة عن ابي الحسن كما فى الجواهر وان اختلط الامر على صاحب الوسائل فراجع المصادر الاولى . وبالجملة ان ظاهر التقيد بما يحمله هو الحج بمال يجوز له التصرف فيه فعليه لادلالة لها على ان اى مقدار يجوز و اى مقدار لا يجوز فلا بد من الدليل الاخر وذلك الدليل يوجب عدم جواز الزائد عن الثلث كما ان الدليل الاخر يدل على عدم الجواز اذا كان الموصى مدبوناً او العين مرهونة فيبقى الجواز بالنسبة الى ما لا مانع للميت ان يوصى به فلا دلالة له على الاطلاق حتى يحتاج الى التقيد. ولكن بقى اصل المطلب و هو دلالة على التكرار مع ابهام الوصية وان لم يعلم ارادة التكرار . ولكن الاقوى هو ان ذلك ليس تعبداً خاصاً بل الظاهر انها قضية شخصية لان سعد بن سعد كان معروفاً لدى الامام (ع) وكان دأبه ودأب

من يحدو حذوه من الصحابة تكرر الحج في السنين لاصرارهم على ان يحجوا كل سنة ولا ريب في ان ايضاء مثل ذلك وان كان مبهماً من حيث اللفظ وعدم تعيين المال حتى يعلم المرة او التكرار به ولكنه ظاهر في التعدد بقريئة مخصوصة للمورد فهمها الامام (ع) جرياً على العادة. مثلاً لو اوصى من يزور كل سنة بعض المشاهد المشرفة كمشهد مولانا ثامن الحجج سلام الله عليهم بان يزور واعنه بعده يحكم بان مراده هو ادامة ما كان يفعله كما يفعله. فتحصل ان المرجع هو ما مهدناه من القاعدة وان التكرار في مثل هذا المورد لخصوصية فلا يجب ان يؤتى به مكرراً مادام الايضاء قاصراً عنه. ويحتمل ان الرواية الاولى هي بعينها الرواية الثانية ولم يتعرض فيها لخصوصية الموصى وان كانت غيرها لا اعتداد بها لان محمد بن الحسين ابن ابي خالده غير معروف في الرجال فلم يتحقق ما نسب في المختلف الى الشيخ ره من العمل بمضمون هذه الروايات من التكرار عند الابهام وان وافقه بعض المتأخرين .

قال قدس سره : الثالثة اذا أوصى ان يحج عنه كل سنة بقدر معين فقصر
جمع نصيب سنتين و استوجر به لسنة و كذا لو قصر ذلك اضيف اليه من
نصيب الثالثة .

اقول : ان قصور المال عن الحج به مستقلاً بلا احتياج الى جمع نصيب سنة اخرى معه يتصور على وجوه : منها ان يكون المقدار المعين من المال قاصراً بحسب طبعه عن ان يحج به ولكن الموصى في تعيينه اياه جاهل بعدم الكفاية .
 ومنها ان يكون كك مع علم الموصى بعدم كفايته الا انه اوصى به رجاء انضمام التبرع والتأدية من شخص آخر وجهة اخرى .
 ومنها ان يكون ذلك المقدار كافياً له الا انه طرأ ما اوجب قصوره و عدم كفايته كما هو مورد الرواية الآتية .

ثم ان الموصى قد يجعل ثلث ماله نصيباً له بلاحق للورثة فيه اصلاً فهو ينتقل عنهم ولا يعود اليهم ميراثاً وان قصر عن المصروف الذي عينه له ، وقد لا يجعله كك ولكن

يعين مصرفاً ويوصى بصرف المال فيه فاتفق قصوره عنه (ح) ان احرز من حاله وشواهده ذلك ان ذلك المال قد صار ملكاً للميت بوجه لا يعود ميراثاً يحكم بصرفه فيما هو الاقرب الى مقصوده والا ففى وجوه البر وقد لا يحرز فيحتمل (ح) عوده ميراثاً و تحقيقه وان كان موكولاً على كتاب الوصية الا انه يلزم الاشارة الى بعض ما يتضح به المقال هنا وهو ان المعتبر فى الايصاء ما ذا هل هو كالهبة التمليلية ونحوها مما يحتاج الى الانشاء حتى يدور مداره ويقال (ح) بان الانشاء لما وقع بالنسبة الى ذلك المال المعين وذلك المصرف المعلوم وقصر عنه فلا يؤثرى به و لما لم يقع الانشاء على غيره من وجوه البر او ما يقرب مطلوبه فلا وجه لصرفه فيه فيقطع بعوده ميراثاً ام لا يعتبر فيه الانشاء بل المناط هو تقاضى نفس الموصى ومطلوبته فيما هو احق له من غيره وهو الثلث فلو علم ان تقاضى نفسه ماذا بشواهد دالة عليه فاراد ان يوصى به فمنعه مانع عنه يحكم بلزوم صرف ثلثه فى ذلك وان لم يقع انشاء منه كما هو الظاهر فعليه لا يعود ميراثاً بل لا بد من صرف ذلك المال القاصر عن مصرفه المعين فيما يقربه والا ففى الوجوه البرية والغرض ان الايصاء ليس كالوقوف فعليه يمكن ان يكون ذلك محملاً لبعض الروايات الاتية او لجميعها بلا ارتكاب خلاف القاعدة فيه .

فاذا عرفت ما هو مقتضى القاعدة فنقول لا محيص عن الاعتراف بكون الرواية مخالفة للقاعدة وانها تعبد محض فى الجملة حيث انه لم يتعرض فى شىء منها للحج الميقاتى مع ان مصلحة الحج و ثوابه اكثر من ثواب الطريق ولعل الموصى كان يرضى بذلك ايضاً فاللازم نقل ما فى الباب من الرواية اولا حتى يتضح الحق وهى هذه :

الاولى مارواه على بن مهزيار قال كتبت اليه : ان مولاك على بن مهزيار اوصى ان يحج عنه من ضيعة صير ربعها لك فى كل سنة حجة الى عشرين ديناراً (بعشرين) وانه قد انقطع طريق البصرة فتضاعف المؤمن على الناس فليس يكتفون بعشرين ديناراً وكذلك اوصى عدة من مواليك فى حجهم ، فكتب (ع) : يجعل

ثلاث حجج حجبتين ان شاء الله (١) .

لا إشكال في السند واما في الدلالة فالمراد من قوله «الى عشرين» بيان غاية ما يجعل اجرة للعلم العادى بعدم الزيادة عليه ، واما بناء على ان يكون المنقول واقعاً هو قوله «بعشرين» فلا والظاهر من كلمة التضاعف ليس مجرد الزيادة وان لم يكن الزائد ضعفاً للمزيد عليه لان الزيادة كانت بقدرهاى المزيد عليه بل المتبادر منها ما هو الضعف بمعنى انه اذا كان الناس يكتفون سابقاً بعشرين مثلاً لا يكتفون الآن الا بربعين ولكن ظاهر جوابه (ع) «يجعل ثلاث حجج حجبتين» او «حجة» كما نقله فى الوافى ، لا يناسب الضعف بوجه اصلا بل لابد من جعل حجبتين حجة واحدة واربع حجج حجبتين وهكذا فيستفاد منه ان المراد هو مجرد الزيادة وان لم يكن الزائد ضعفاً للمزيد عليه . نعم قد يتصور مثل ذلك فسي جعل ثلاث حجج حجبتين بان كانت اجرة المثل المتعارفة خمسة عشرون اوصى الميت بعشرين تفضلاً كما يعتاده كرام الناس سيما فى مثل هذه الموارد ليتوفر الداعى الى مبادرته وشدة الاهتمام فى عمله فاذا تضاعفت المؤن صارت اجرة المثل ثلثين ديناراً (فح) يكون مجموع ثلاث حجج وهو ستون وافياً بحجبتين بعد اسقاط التفضل والزيادة عن اجرة المثل التى كانت تلك الزيادة موصى بها تكراً .

والثانية ما رواه ابراهيم بن مهزيار ايضاً قال : كتب اليه على بن محمد الحصينى ان ابن عمى أوصى ان يحج عنه بخمسة عشر ديناراً كل سنة وليس يكفى ما تأمرنى فى ذلك؟ فكتب (ع) : تجعل حجبتين فى حجة فان الله تعالى عالم بذلك (٢) ولا يخفى ان الحكم فى الزائد على ذلك بجعل ثمانية حجج اربعاً وهكذا يحتاج الى الغاء الخصوصية وان ما ذكر فى الرواية من باب المثل فلذلك قد تجعل ثلاث حجج حجبتين او حجة وقد تجعل حجتان حجة واحدة . ويحتمل ان يكون

(١) الوسائل - ابواب النيابة فى الحج - الباب - ٣ الحديث - ٢ .

(٢) الوسائل - ابواب النيابة فى الحج - الباب ٣ الحديث - ١ .

حكمه (ع) بتلك الخصوصية وعدم اكتفائه بمجرد جعل اكثر من واحدة واحدة مثلاً حتى يكون حكماً كلياً مختلفاً باختلاف الموارد وبمقدار تضاعف المؤن اذ هي قد تتضاعف اضعافاً مضاعفة لاجل اطلاعه (ع) بجريان العادة على ان اجرة المثل كم هي ، فلا محيص عن الحكم بان المذكور المعين انما هو من باب المثال لا التعيين .

فعليه قد يشك في بعض الموارد مثلاً لو احتاج الى جمع ما زاد عن كل حجتين وهو دينار واحد مثلاً الى ثلثين سنة حتى يكون المجموع وهو خمسة عشر ديناراً وافياً لحجة واحدة كما لو كان المقدار الذي عينه الموصي ثمانية دنائير فتضاعف اجرة المثل وصارت خمسة عشر ديناراً فلا بد من جعل حجتين وهي ستة عشر ديناراً حجة واحدة مع حفظ الدينار الواحد وجعل خمسة عشر اجرة فيحتاج صيرورة ذلك الدينار الواحد الزائد بعد كل سنتين الى مضي ثلثين سنة حتى يحصل من مجموع الدنائير الزائدة خمسة عشر ديناراً فيجعل حجة واحدة وهكذا في الفروض الاخر مع انه يمكن ان يجعل تلك الثمانية حجة في كل سنة من الميقات او مما يقرب من الميقات بنحو قد يدرك ثواب بعض الطريق ايضاً بل قد يتفق تأخير اصل الحج مدة مديدة ازيد من المفروض في الرواية الاولى من جعل ثلث حجج حجة واحدة مع انه يمكن درك فضيلة الحج في كل سنة من الميقات او مما يقرب منه فالغاء الخصوصية في بعض الموارد المشكوكه بعيد .

نعم لا اشكال فيه اذا لم يصل المورد حد الشك والترديد وذلك يتصور في كل ماله مراتب قريبة ومتوسطة وبعيدة والحكم المترتب على الاولى مترتب على الثانية بالغاء الخصوصية واما على الثالثة فلا . ولكن يتضح الحكم فانتظر .

بقي امره وان هل الحكم هو كذلك فيما اذا كان المقدار الموصى به قاصراً عن اجرة المثل حين الايضاء لا بطر وحادثة من انقطاع الطريق ونحوه او يختص بما اذا طرء ما اوجب زيادة الاجرة بعد كفايتها حين الايضاء؟ والحق فيه هو الاول

اذ الرواية الاولى وان كانت مخصوصة بطروا العذرى فى كلام السائل فلا اطلاق للواجب (ح) الا ان الرواية الثانية سالمة عنه فمعه يحكم باطلاقها اذ فيها : «ان ابن اعمى اوصى ان يحج عنه بخمسة عشر ديناراً فى كل سنة و ليس يكفى اه» بلانقيده بان عدم الكفاية لانقطاع الطريق ونحوه من الموانع مثلاً ومجرد تناسب جعل حجتين وهى ثلثون ديناراً حجة واحدة مع جعل ثلث حجج حجتين لكون كل منهما من باب التضاعف على ما مر من كيفية فرض تضاعف ثلث حجج للحجتين لا يكفى فى كون الثانية على وزان الرواية الاولى بان لا يكون اطلاق لها ايضاً . ومن هنا يتضح حكم آخر وهو عدم الاستبعاد فى التربص مدة كثيرة ليكون ذلك وافياً بحجة واحدة كما اشرنا الى بعده قبل .

قال قدس سره : الرابعة لو كان عند انسان ودیعة و مات صاحبها وعليه حجة الاسلام وعلم ان الورثة لا يؤدون ذلك عنه جاز ان يقطع قدرا جرة الحج فيستأجر به لانه خارج عن ملك الورثة .

لا اشكال فى اخراج حجة الاسلام من مال الميت فى الجملة واما ان ذلك بيد من هو ، فلا بد من ان يبحث اولاً عما هو مقتضى القاعدة فى ذلك فيما لم يعين وصياً حتى يعلم ثانياً وفاق الرواية الواردة فى المقام لها او خلافها اياها فنقول : لا كلام فيما لم يكن للميت ما يزيد عن حجة الاسلام لاستيعابه لها حيث ان ذلك المال يصرف بتمامه فيها انما الكلام فيما له مال زائد عنها فلا شبهة فى كونه للورثة اذالم يكن عليه دين كما هو المفروض و (ح) يكون التصرف فى المال بلا استئذان من الورثة مخالفاً للقاعدة على جميع التقادير الاعلى وجهه ستعرف وان كان ذلك ايضاً غير خال عن المخالفة لها وذلك لان المال المتروك اما متعلق لحق الميت نظير حق الرهانة او حق الجناية على التفصيل فى محله اوفيه مال للميت كما ان فيه مالا للورثة ، فهو (ح) على اى تقدير من الحق او المال اما بنحو الكلى فى المعين او الاشاعة .

فاذا كان بنحو الكلى فى المعين تكون الخصوصيات مملوكة للورثة نظير
خصوصيات الصيعان المملوكة لمن باع صاعاً من صبرة فح تعين ما يحج به من
خصوصيات ما تركه الميت بيد الوارث واذا كان بنحو الاشاعة فالخصوصية وان
كانت ملكاً للميت ايضاً كما انها تكون ملكاً للوارث الا ان الافراز منوط برضا اى
الوارث بلا شبهة لان افراز المشاع المشترك يحتاج الى رضاى كل من له شركة
فيه فعليه يكون الحكم بجواز الحج من المال الذى يكون وديعة عند الودعى بلا
استيذان من الوارث مخالفاً للقاعدة .

قديقال اوتوهم ان حجة الاسلام بمنزلة الدين كما صرح به فى بعض الروايات
ولاشك فى ان الارث بعد وصية يوصى بها او دين كما صرح به فى الآيه فعليه لا يتعلق
حق للورثة قبل تأدية الديون التى منها حجة الاسلام فمعه لا يحتاج الى الاستيذان
اصلاً لانهم قبل تأديتها بمنزلة الاجنبى . ويدفع بان المراد من البعد الواقع فى
الآيه ليس هو البعد الخارجى بل المراد منه هو البعد للحاظى فعليه يتعلق حق الوارث
به بمجرد موت المورث ولكن بالنسبة الى غير ما هو حق للميت فيحصل الشركة
مشاعاً على احتمال او الكلى فى المعين على احتمال آخر .

ثم ان المحتمل فى تعيين من بيده امر حجة الاسلام للميت هو ان يكون
ذلك من هو اولى بارثه او من بيده المال او الحاكم فههنا ثلث احتمالات :

الاول - كون ذلك بيد الحاكم فله ذلك بالاستقلال بنحو لا يحتاج الى اذن
الوارث فى اصل اخراج حجة الاسلام ولا فى افراز حق الميت من حق الوارث
مطلقاً او فيما اذا كان ممتنعاً عن الافراز .

الثانى - كون ذلك بيد من هو اولى بارثه بان يكون هو اولى الميت .

الثالث - كون ذلك بيد من بيده مال الميت سواء كان استقرار ذلك المال تحت
يده من باب الوديعة او كان ديناً للميت عليه او كان غصباً ثم تاب من بيده وصار تقياً .
وليس فى الروايات ما يصح ان يرجع اليه اذ الواقع فى رواية ضريس المتقدمة

وان كان انه «يقضى عنه وليه» الا ان المراد من الولي غير واضح وعلى تسليم ظهوره فى الورثة او من هو اولى بميراثه يكون ما فى رواية اخرى «جعل جملة و زاده و نفقته فى حجة الاسلام لذلك الميت» دالا على لزوم اصل ذلك الجعل واما ان ذلك الجاعل من هو فلا وقد تقدمت هذه الرواية ايضاً و لقد وقع فى بعض الروايات المتقدمة ايضاً انه اذا لم يكن للميت الاما يحج به حجة الاسلام و كان عليه حج آخر واجب بالنذر انه يصرف ذلك فى حجة الاسلام و تقدم على النذر ثم يقضى نذره و ليه حيث انه لم يتعرض فى الحكم الاول من يتصدى ذلك بخلاف الحكم الثانى و هو قضاء الحج النذرى فانه تعرض ان الولي يقضيه و قد حمل على النذب لعدم وجوبه والغرض انه ليس فى شىء من الروايات ما يدل على ان المتصدى لذلك من هو.

واما ما يقال فى بعض الموارد من كونه بيد عدول المؤمنين فذلك انما هو لاجل القدر المتيقن للدليل الخاص حيث يعلم بلزوم ذلك العمل فى الخارج و ليس من يتصدىه فالمتيقن هو جواز تصدى عدولهم لذلك وبالجملة يحتمل كسوف المتصدى هو الوارث او الحاكم او من بيده المال ولا يخفى وضوح الحكم لو انحصر ماله بيد شخص واحد واما اذا تعدد يكون على كل من بيده ماله ذلك بعنوان الوجوب الكفائى واما العينى ففى صورة الانحصار. هذا مجمل القول فى الامر الاول وهو البحث عما هو مقتضى القاعدة .

واما الامر الثانى وهو البحث عما هو المستفاد من الرواية فيحتاج الى نقلها حتى يتضح مقدار دلالتها وتلك الرواية هى صحيحة بريد العجلي عن ابى عبد الله (ع) قال : سألته عن رجل استودعنى مالا فهلك و ليس لولده شىء و لم يحج حجة الاسلام قال : حج عنه و ما فضل فأعطيهم (١) و ليس فيها كلمة «العلم» بان تكون هكذا «ليس لولده علم بشىء» وان نقلها فى الجواهر و لكنه اشتباه النسخة ظاهراً و فى الفقيه : «ولم يحج عنه حجة الاسلام» .

ثم المراد من عدم المال لولده اما بلحاظ الارث ايضاً واما مع قطع النظر عنه ، و الظاهر ان المراد انه لا يكون لولده شيء مع قطع النظر عن ذلك المال الودعي الذي يكون الزائد عن حجة الاسلام لذلك الولد . والتقييد بعدم المال للولد في السؤال اما للاسترحام حيث يحتمل صرفه فيه لافى حجة الاسلام واما سوء الظن به حيث انه لمالم يكن له مال امكن ان لا يأتي بالحج لاحتياجه الى ذلك المال .

ومعنى قوله (ع) «حج عنه» هو امر من بيده المال بالحج عنه وان تصدى ذلك بيده ولا يجوز اعلام الورثة فيما يكون اطلاعهم موجباً لتفويت الحج . نعم لا دلالة لهذا الامر على لزوم المباشرة بل المراد بقرينة المقام هو ان اداء حجه بيدك اعم من المباشرة والتسبيب فله استنابة غيره وان كان ذلك الغير النائب ولسد الميت مع حفظ شرائط النيابة فلا يحتمل ان تكون لفظة «حج عنه» ماضياً مبنياً للمفعول حتى لا تدل الرواية على ان المتصدى له من هو لاعداء استعمال الماضي بمعنى الانشاء لاستعماله بمعناه كما مر في مثل قوله (ع) «جعل حمله وزاده» وان لم يكن بمنزلة المضارع في الشيوخ بل بقرينة قوله «وما فضل فاعطهم» فتدل على ان ذلك بصيغة الامر وان المخاطب باداء حج المستودع هو ذلك الشخص الذي بيده الوديعة.

انما الكلام في ان ذلك التصدى من باب ان الامام (ع) اذن فيه ويكون مفاد قوله «حج عنه» هو انك ما ذون من قبلي في ادائه حتى يكون امره بيد الحاكم الشرعي ويحتاج الى اذنه بلافاتوت بين كون من بيده المال وارثاً ام لا واختصاص ذلك بما اذا لم يكن وارثاً واما اذا كان وارثاً فامر تصديده بيده وان ذلك لبيان حكمه الشرعي الاول وان تصديده بيد من عنده المال بالاستقلال لانه من باب الاذن كما هو الظاهر في نظير المقام فلا يحمل الاعلى الحكم الشرعي الاول عليه يكون الحكم موافقاً للقاعدة بلا احتياج الى التقييد بصورة العلم او الاطمينان بعدم تأدية الوارث ذلك بل الحكم ذلك وان لم يعلم ولا يطمئن بعدمها فعليه يتضح ان الامر للوجوب لا مجرد الترخيص لوروده في مورد توهم الحظر وان عبر كثير من الفقهاء بجواز الاقتطاع المذكور ومن حيث ان الحكم موافق

للقاعدة المشار إليها في الصدر لانه مخالف لها لافرق بين الوديعة وغيرها من الاموال حتى المغصوب اذا تاب الغاصب، نعم لو كان عند الوارث مال من الميت لكان كل منهما اى الوارث ومن عنده الوديعة مكلفا من باب الكفاية فيجب على من علم ذلك وليس لهم جميعاً الشروع فيه لكونه تقويتاً لمال الوارث كما ليس لهم ذلك على التعاقب بل اللازم عند تعدد من بيده المال هو تعيين احدهم له باحد انحائه من القرعة او غيرها.

فتحصل انه ليس تصدى ذلك الا لمن بيده المال و اما الحاكم فلم يدل عليه شيء واستظهار كون اذنه (ع) بالحج عنه من هذا الباب لاوجه له لانه من باب بيان ما هو المجعول والا لمن باب الحكومة الاسلامية واما الوارث فلم يدل عليه ايضاً دليل لعدم ظهور لفظة «الولى» فى قوله (ع) «يقضى وليه» فيما تقدم من صحيحة ضريس فيه كما ان الحمل على الولد الاكبر لاوجه له والا لزم السقوط اذا لم يكن له ولد اكبر .

قال قدس سره: الخامسة اذا عقد الاحرام عن المستأجر عنه ثم نقل النية الى نفسه لم يصح فاذا اكمل الحجة وقعت عن المستأجر عنه ويستحق الاجرة ويظهر لى انها لا تجزى عن احدهما .

اقول: هذه من المسائل التى اختلفت فيها آراء المتقدمين و المتأخرين مع اضطراب بعضهم حيث ان المنسوب الى غير واحد من القدماء هو الصحة و الى المتأخرين البطلان و اضطرب فتاوى المصنف ره حيث انه حكم بالصحة فى المعتبر واستظهر عدمها هنا والمهم هو الفحص عن معنى عدم الجواز الواقع فى معقد الاتفاق المدعى على عدم جواز العدول و حيث ان الرواية الآتية شاملة لصورة عقد الحج لنفسه ابتداء لا بقاء بان كان الاجير قد حج بنية المستأجر او لا ثم عدل الى نفسه بان نواه لنفسه ثانياً مع ان محل الكلام هو هذا الفرض لا الاول فاللازم عقد البحث فى جهتين : الاولى فيما حج ابتداء لنفسه ، الثانية فيما عدل لنفسه بان ابتداء الحج بقصد كونه عن المستأجر .

اما الجهة الاولى فلاريب في انه لم يعمل بمقتضى الاجارة (ح) وانما الكلام في تعيين استرداد الاجرة المسماة او الخيار بينه وبين اخذ اجرة المثل ولقد تحقق سابقاً ان المختار عند غير واحد من الاعلام هو بطلان الاجارة وانفساخها فعليه يتعين استرداد الاجرة المسماة دون اجرة المثل وان المختار عندنا هو عدم انفساخها بمجرد ذلك بل لمالك المستأجر ذلك العمل في ذمة الاجير فلو لم يأت به كان بمنزلة تفويته فله اى للمستأجر اخذ مثله وهو هنا اجرة المثل كما له فسخ اصل الاجارة وظهور الثمرة عند اختلاف الاجرتين قلة وكثرة .

هذا تمام الكلام فيما لو كانت الاجارة معينة كهذه السنة او كانت مطلقة ولكن تضيق الوقت مثلاً فحج في السنة الاخرة مثلاً لنفسه واما اذا كانت مطلقة بلا تضيق الوقت فليس للمستأجر مطالبة شيء اصلاً بل للاجير الاتيان به بعد تلك السنة ولا يخفى ان الانصراف الى سنة مخصوصة كالصريح بها واما صحة الحج الذي اتاه لنفسه فان كانت مطلقة فلاريب فيها وان كانت معينة فلا محذور فيها الا من جهة النهي المقدمي المتوجه اليه من الامر بالضد وقد تقدم انه ليس مبعداً فلا ينافي العبادة المقربة نعم لو كانت الاجارة بنحو صار المستأجر مالاً لجميع منافع الاجير في تلك المدة نظير ما يشاهد من خدمة البيوت يحكم بحرمة تصرفاته في منفعتها بالتصرف في اى جزء من حر كاته وشئونه بلا اذن من المستأجر حرام الا فيما ينصرف عنه الاجارة فاتضح حكم هذه الجهة وضعا وتكليفاً وانه لا وجه للقول هنا بالصحة بمجرد كون عمله ملكاً للمستأجر وان لم ينوعه وان معنى عدم الجواز بمعنى عدم الصحة بالنسبة الى المستأجر لا للاجير لصحته عن نفسه الا فيما اشرنا اليه اخيراً .

وأما الجهة الثانية فلو قلنا بصحته و وقوعه عن المستأجر صحت الاجارة ويملك الاجير الاجرة ولو قلنا بالبطلان رأساً او عدم وقوعه عن المستأجر فالكلام في انفساخ الاجارة وعدمه بل له خيار الفسخ والابقاء اذا كانت معينة ، او عدم الانفساخ و كذا عدم الخيار اصلاً اذا كانت مطلقة، هو ما تقدم في الجهة الاولى . ومعنى عدم الجواز

المدعى هنا اما الحرمة التكليفية واما البطلان رأساً او بالنسبة الى وقوعه لنفسه وان امكن الصحة بالنسبة الى المستأجر لنفسه .

والظاهر ان الاول بعيد غايته اذلاوجه (ح) للقول بوقوعه لنفسه او لغيره اذ لو كان العدول حراماً لكان من باب ابطال العمل الواجب العبادى نظير ابطال الصلوة فلا يعقل (ح) وقوعه عن احد ولا يحتمل حرمة من هذا حيث بل لان مجرد نقل النية والعدول محرم ذاتاً فليس معنى عدم الجواز الا بمعنى الوضع و هو الفساد ولكن يحتمل كونه بالنسبة الى المستأجر لا الاجير و يحتمل العكس ولا يحتمل الفساد مطلقاً لعدم ملائمته للقول بصحته عن المستأجر فليس مجرد النقل و العدول من المبطلات هنا وذلك لاحتمال كفاية تحقق النية فى الشروع بان لا يلزم استمراراً و بقاء كما لا يلزم تفصيلاً و اخطاراً فى البقاء لعدم القول به فى شىء من العبادات وبالجملة بان يكون مجرد تحقق القصد ابتداء كافيأوان لم يخطر بباله استمراراً بل وان نوى الخلاف فيكون (ح) مخالفا لعبادات اخرى من حيث اضرار قصد الخلاف فيها دون الحج .

واما الثانى اى البطلان رأساً فهو بعيد ايضاً لعدم ملائمته (ح) للقول بوقوعه عن المستأجر والصحة بالنسبة اليه فيكون المراد منه (ح) هو الثالث اى البطلان بالنسبة الى الاجير لامطلقاً فيمكن وقوعه عن المستأجر كما اختاره الشيخ والمصنف فى المعتبر وعلى اى حال يكون مخالفاً للقاعدة سواء وقع عن الاجير او المستأجر فمنه يعلم ان القول بوقوعه عن المستأجر ليس الامن باب التعبد بدليل خاص لامن باب القاعدة ويشهد له عدم التعرض لهذه المسئلة فى شىء من ابواب العبادات التى يصح فيها النيابة فيكون ذلك الدليل معمولاً به عند القائل بالصحة فاذا كان ضعيف السند يحكم بكونه مجبوراً لانتساب شهرته الى القدماء فلنأت بذلك الدليل الخاص حتى يتضح ما مفاده .

وتلك الرواية التى هى حجة لما عن الشيخ ره هى مارواه ابن ابي حمزة عن

الصادق (ع) فى رجل اعطى رجلا مالا ليحج عنه فحج عن نفسه قال هى عن صاحب المال (١) ومارواه الكلينى عن محمد بن يحيى رفعه قال سئل ابو عبد الله (ع) عن رجل اعطى رجلا مالا يحج عنه فيحج عن نفسه فقال هى عن صاحب المال (٢) وكيفية استدلاله به ان اذا كان يجزى عن المنوب لامع نية الاحرام فلان يجزى عنه بنيتة اولى. وفى المدارك: ان هذه الرواية ضعيفة باشتراك ابن ابي حمزة بين الثقة والضعيف وفى التهذيب رواها على بن ابي حمزة عن الحسين عن ابي عبد الله (ع) والحسين مشترك بين جماعة ايضا ومع ذلك فهى شاذة متروكة الظاهر فلا يمكن التعلق بها فى اثبات هذا الحكم . انتهى ما فى المدارك .

ولا يخفى ان استدلال الشيخ به بالاولوية مبنى على اعترافه بمنطوق الرواية وهى صحة الحج عن صاحب المال ولو لم ينو الاجير عنه اصلا بل حج ابتداء لنفسه كما هو الظاهر منها ولم ارم من يمكن اسناد هذا القول اليه واماصحته فى مانحن فيه من العدول فى النية فغير واحد من القدماء يدعونها . ثم انه لم يوجد من ائمة او عنوان البحث بمضمون الرواية وهو ما لو حج عن نفسه نعم يعبر فى الكتب كما فى المتن بانه لو عقد الاحرام عنه ثم عدل الى نفسه بلا تعرض للاصل وهو الحج وبالجمله من لا يعتمد على منطوق الرواية ليس له الاستدلال بالاولوية . ثم انه يمكن ان لا يكون من باب الاولوية بل من باب ان العمل ملك للمستأجر ويقع عنه نوى عنه اولم ينو وان كان ذلك باطلا عندنا .

والاقوى انه ان امكن استفادة جبران السند في هذا المورد الخاص يتعبد به والا فيحمل على الثواب وان فضيلة الحج ينالها صاحب المال لانه يقع عنه وضعا بحيث يبرء ذمته وحيث ان نطاق هذه الرواية مما لم يوجد العمل به فلا يجدى اتعاب النفس فى اعتبار السند بوقوع ابن ابي عمير قبل ابن ابي حمزة مثلا وهو من اصحاب الاجماع .

قال قدس سره: السادسة اذا اوصى ان يحج عنه وعين المبلغ فان كان بقدر ثلث التركة او اقل صح واجباً كان او مندوباً وان كان ازيد و كان واجباً ولم تجز الورثة كانت اجرة المثل من اصل المال والزايد من الثلث وان كان زديداً حج عنه من بلده ان احتمل الثلث وان قصر عنه حج عنه من بعض الطريق .

اقول : ان البحث عما تعرض له المصنف هنا لا يمكن الا بالاشارة الى بعض ما حققناه خلافاً له ره ولمن يحدو حدوه من ان الايصاء بالحج لا ينصرف الى اجرة المثل بل المعتبر فيه هو صرف ما يتوقف عليه الحج قل او كثر و ان صرح بالانصراف في المتن كما مر تحقيقه . فعليه لا يكون جميع ما افتي به هنا موافقاً لما اخترناه وهكذا قد صور في المدارك في المقام ثمان صور لا يخلو تعرضها وتعرض ما هو المختار فيها عن الفائدة حتى يظهر ذلك فيما اختاره في المدارك لمن يراجعه وهي هذه :

من اوصى بالحج فاما ان يعين الاجير والاجرة معاً ولا يعينهما او يعين الاجير دون الاجرة او بالعكس . ثم اما ان يكون الحج واجباً او مندوباً .

الصورة الاولى هي ما اذا عين الاجير والاجرة معاً ويكون الحج واجباً فالكلام فيها تارة من حيث قبول الاجير المعين لوصيته و من حيث عدم قبوله اياه واخرى من حيث كفاية الاجرة وعدمها و كونها اقل من اجرة المثل او اكثر او مساوية لها وسائر ما يرتبط بها . اما الكلام في الاجير المعين فالببحث في لزوم تقبله للوصية وعدمه مطلقاً قبل موت الموصى وبعده مو كوال الى باب الوصية فعلى القول بعدم جواز الرد وجوب تقبل ذلك الشخص المعين لادليل على تعيين الاجرة بحيث يجب عليه امران احدهما قبول الوصاية وثانيهما قبولها باجرة خاصة فلو لم يقبل الوصاية اما لعدم الوجوب عليه واما للعصيان والتمرد او لعدم الاكتفاء باجرة خاصة يسقط العمل بالوصية على الاولين وان يجب اخراج الحج الواجب كما هو المفروض من ماله ولكن لا للوصية بل لاصل التكليف ولولم تكن وصية اصلاً و على الثالث

يجب اداء ما يرضى به مالم يتجاوز الى حد يكون فى حكم الامتناع من القبول و لكن باداء ما يتوقف عليه الحج باقل ما يمكن من صلب المال والزائد عليه مسن الثلث فان الثلث مع ما يخرج مسن الاصل ان اكتفى به ذلك الاجير المعين فهو والايستقط.

و السقوط فى المقام بان الايصاء لو كان مما يعتبر فيه الانشاء ولم يكن لانشاءه اطلاق بنحو يدل على تعدد المطلوب و انه لو امتنع ذلك الاجير الخاص يستأجر غيره ولم يحرز سنخ المطلوب من الوحدة والتعدد لاحتمال دخالة ذلك الشخص فى اصل المطلوب حتى يكون المطلوب واحداً وساقطاً بامتناعه اولافى اصله بل فى الحد الاعلى منه حتى يكون متعدداً وباقياً بعد امتناعه ايضاً يحكم بالعدم لاصالة عدم الوصية ولايصح التمسك بعموم تقدم الوصية على الارث ونحو ذلك لكون الشبهة مصداقية كما يتمسك بهذا الاصل فى موارد اخر مما يشك فيها فى اصل الوصية لاحتمالها بنحو لا يعلم الوارث ولايسد احتمالها بالنسبة الى مواضع خاصة ولاساد لهذا الاصالة عدم نظير الشك فى بقاء المطلوب المقيد بعد زوال قيده ولا ريب فى ان ذلك القيد له دخالة فى الجملة ضرورة والا لكان وجوده و عدمه سواء فعليه لتفاوت بين امتناع ذلك الاجير وقبوله فلم يبحث عن حال تخلفه، فليبحث عن حال قبوله ايضاً لانه فى حكم الامتناع. ولهذا اخترنا انه لا اطلاق لمثل قوله تعالى «وربائبكم اللاتى فى حجوركم» بنحو يشمل من فى غير الحجر ايضاً اذ ليس معنى عدم المفهوم عند ورود القيد مورد الغالب ان ذلك القيد فى حكم العدم المحض فيعتقد للدليل اطلاق يتمسك به بل معنى عدم المفهوم له هو انه لو كان للدليل آخر اطلاق دال على غير مورد القيد ايضاً لا يكون هذا الدليل المقيد بالقيد الغالبى مقيداً له . وبالجمله فاصل الدخالة قطعى اما انه فى اصل المطلوب فلا ، فلا بد من التمسك باصالة عدم الايصاء .

هذا على فرض اعتبار الانشاء واما على فرض عدمه كما اشرنا اليه سابقاً بان

كان المعتبر هو تقاضى نفس الموصى و ارادته فيكون الشك وحكمه من الرجوع الى الاصل باقياً اذ لا بد للارادة وتقاضى النفس من الكاشف ومع عدمه يحكم بعدم بالنسبة الى الزائد عن المتيقن فيرجع بعده الى عموم ادلة الارث فيتجه ما اختاره العلامة من سقوط الوصية .

هذا ملخص الكلام بالنسبة الى تعيين الاجير واما بالنسبة الى تعيين المبلغ فان كان وافياً بما يطلبه الاجير فهو وان نقص عن اقل ما يحج به يتم بالثلث ان كان وافياً ايضاً بما يطلبه ذلك الاجير المعين والا فلا وجه لتتميمه من الاصل بل يحكم بسقوط الوصية ثم يحج باقل ما يكتفى به من الاصل باستيجار غير ذلك الشخص المعين الذى لا يرضى الا بازيد حيث ان اللازم هـ اخراج اقل ما يتوقف عليه الحج اى نحو كان من الاصل (فح) لا اعتداد بتعيينه اى الموصى للاجرة اذا كانت زائدة عن اقل ما يكتفى به الا باخراج الزيادة من الثلث لا الاخراج بمقدار اجرة المثل من الاصل ثم الزائد عنها من الثلث فلا يدور نفوذ الوصية وعدمه بالنسبة الى صلب المال مدار اجرة المثل والا يزيد منها بل مدار اقل ما يحج به ويتوقف عليه الحج فيخرج هذا من الاصل والزائد عنه كائناً ما كان من الثلث .

ولا يخفى ان سقوط الوصية على فرض عدم الكفاية انما هو على وحدة المطلوب واما بناء على التعدد بان احرزت ارادته او احرز الاطلاق لانشائه بنحو علم ان تعيين ذلك الاجير الذى لا يرضى بهذا المبلغ من باب الدخالة فى المطلوب الاعلى لاصله فيحكم بعدم سقوط الوصية هنا فيصرف ذلك المبلغ المعلوم فى اجير آخر حيث انه قد احرز كيفية ايصائه بانه ان تقبل ذلك الشخص الفلانى بهذا لمبلغ فهو اقدم والا فغيره اولى . وبالجمله لا بد فى عدم سقوط الوصية من احراز تعدد المطلوب سواء اعتبر الانشاء فى الايصاء ام لامن دون الاكتفاء بمجرد عدم احراز الخصوصية ومنه ينقدح ما فى الجواهر ردأعلى المدارك حيث قال : . . لا وجه لبطالان الوصية اذالم يظهر منها تقييد المبلغ المعين بخصوصية الاجير المخصوص بل تنفذ وصيته

بالمبلغ المعين لغيره المساوى له، انتهى. اذ لا بد فى اعتبار الوصية من ظهور عدم الخصوصية لامجرد عدم ظهورها .

الصورة الثانية هى الصورة الاولى بحالها مع كون الحج مندوباً والبحث فيها من حيث تعيين الاجير هو البحث فى الصورة الاولى واما بالنسبة الى تعيين الاجرة فالتفاوت بين صورتين هو باخراج ما يتوقف عليه الحج من الاصل فى الاولى والزيادة من الثلث واما هنا فالجميع عن الثلث وان لم تف تلك الاجرة المعلومة واحرز تعدد المطلوب يتمم الباقي من الثلث ايضاً عند اتساعه ومع عدم تحمله وعدم اتساعه يحكم بالسقوط كما يحكم به اذا لم يحرز تعدده وان امكن التميم عن الثلث ايضاً .

الثالثة هى ان يعين الاجير فقط مع وجوب الحج والبحث فيها من حيث اكتفائه باقل ما يتوقف عليه الحج الذى يخرج من الاصل او بما يزيد عليه ولكن الثلث واف بالزيادة فيجب استيجار ذلك الشخص بعينه وفى حيث عدم تحقق شىء منهما فيجب استيجار رجل آخر من باب الوصية اذا احرز تعدد المطلوب ولا من ذلك الباب بل من باب لزوم اخراج الحج الواجب من المال هو ما تقدم فى الصورة الاولى وكذا من حيث امتناع الرجل المعين فى الوصية فلانعيده .

الرابعة هى الصورة الثالثة مع ان الحج مندوب و البحث فيها من حيث اخراج ما يتوقف عليه صرف الوجود للحج من الثلث وهو ما تقدم والزيادة عنه عند احراز تعدد المطلوب منه ايضاً لامن الاصل وكذا من حيث امتناع الشخص المعين فى الوصية .

الخامسة هى وان يعين الاجرة خاصة مع وجوب الحج فان كانت مساوية لاقل ما يتوقف عليه الحج فيعمل بها وان كانت اقل منه فالتميم من الثلث بلا اعتداد لاجرة المثل اصلاحتى تقايس تلك الاجرة المعلومة بها .

السادسة هى الصورة الخامسة مع مندوبية الحج والبحث فيها من حيث احتساب

الجميع من الثلث لا الاصل هو ما تقدم .

السابعة هي ان لا يعين شيئاً من الاجير والاجرة مع وجوب الحج وحكمها هو اخراج اقل ما يتوقف عليه الحج من الاصل .

الثامنة هي هذه الصورة بحالها ومع مندوبية الحج وحكمها اخراج الاجرة من الثلث الامع اجازة الوارث ولا يخفى ان الحكم بالاخراج من الثلث في جميع موارد متوقف على عدم اجازته من الاصل والا فيخرج منه لا الثلث .

ثم ان الحكم في جميع هذه الصور هو اخراج الحج من البلد لا الميقات اذا كانت الوصية ظاهرة فيه ولا تنافي بين ما تقدم من لزوم الحج الميقاتي في القضاء وبين الحكم بالحج البلدي عند ظهور الوصية كما هو واضح وكما يبحث عن اختلاف الاشخاص من حيث الاجرة زيادة وقلة كذلك يبحث عن اختلاف الامكنة ككفلولم يف ماعينه او الثلث او نحو ذلك من البلد يحج به من خارج البلد كلما امكن من وسط الطريق الى الميقات كل ذلك على فرض تعدد المطلوب .

قد بقي البحث عن حكم الاجرة المعينة التي لا تنفي بالحج الموصى به اصلا من لزوم صرفها في وجوه البر او خصوص الصدقة وسنعرض له في الفرع الآتي انشاء الله تعالى .

قال قدس سره : وان قصر عن الحج حتى لا يرغب فيه اجبر اصلا صرف في وجوه البر و قيل يعود ميراثاً .

اقول : ان الاقوال في المسئلة ثلثة : الاول للمشهور وهو لزوم الصرف في وجوه البر كما اختاره المصنف (ره) . والثاني ما عن ابن ادريس والشيخ في اجوبة المسائل واختاره في المدارك وهو العود ميراثاً . والثالث ما عن المحقق والشهيد الثانيين وهو التفصيل بين كون القصور عن الحج ابتداء وبين كونه لطرو بعض العوارض الخارجية . والمستند للاول هو خروج ذلك القدر من المال عن ملك الوارث بمعنى عدم دخوله فيه ابتداء فكان باقيا بحاله من انه للميت فيصرف في مصالحه الاخر اذا لم يمكن صرفه في الطاعة التي عينها الموصى .

وفى المدارك انه يتوجه عليه اولاً منع خروجه عن ملك الوارث بالوصية لان ذلك انما يتحقق مع امكان صرفه فيها والمفروض امتناعه و متى ثبت الامتناع المذكور كشف عن عدم خروجه عن ملك الوارث وثانياً ان الوصية انما تعلقت بطاعة مخصوصة وقد تعذرت وغيرها لم يدل عليه لفظ الموصى نطقاً ولا فحوى فلامعنى لوجوب صرف الوصية اليه وقوله ان غيرها من الطاعات داخل فى الوصية ضمناً غير واضح لما بيناه مراراً من ان الوجود فى ضمن المقيد حصّة من المطلق مقومة له ومنعده بانعدامه لانفس المهية المطلقة ومن هنا يظهر قوة القول بعوده ميراثاً، انتهى.

وفيه ان اطلاق قوله تعالى «من بعد وصية يوصى بها او دين» شامل للمقام ايضاً لعدم تقييدها بامكان النفوذ ولاوجه له الادعى الانصراف الى ما يمكن العمل به وهو بعيد. ولعل وجه التفصيل هو ان القصور المقارن مانع عن نفوذ الوصية و معه يصير ميراثاً لعدم الدخول فى القيد والاستثناء فيدخل فى المطلق والعام والمستثنى منه وهو الارث واما الطارى فلما كان المال خارجاً عن ملك الوارث ابتداء و باقياً على ملك الميت فعند طرور القصور يحكم ببقاء ما كان بحاله استصحاباً فلامجال لارثه.

والاقرى هو الاول وفاقاً للمشهور لالورود دليل خاص فى المورد بل لاستفادة ذلك من غير واحد من الاخبار المتفرقة بالحدس الفقهي و لعل سر قول ابن ادريس بعوده ميراثاً هو عدم حجية الخبر الواحد عنده فسلك مسلك القواعد العامة وعموم آية الارث بعد عدم دخول المورد فى المستثنى و من ملاحظة تلك الاخبار ينقدح ما فى التفصيل ايضاً سيما بملاحظة بعض تلك الاخبار الظاهر فى كون العذر عن العمل بالوصية مقارناً لطارياً .

ومن تلك الاخبار التى يحدس منها عدم رضا الشارع بعوده ميراثاً بل لا بد من صرفه فى مصالح الميت ما تقدم من الروايات الدالة على جعل ثلث حجج حجة واحدة (١) مع ان متعلق الايصاء هو الحجج فى كل سنة على المقدار المعين

فاذا لوحظ ما عينه لكل سنة يحكم بانه قاصر عن الحج لا يرغب فيه اجبر اصلاً لتضاعف المؤن ومع ذلك لم يحكم في الروايات بعود ذلك المال ميراثاً وليس ذلك مسن باب العمل ببعض افراد العام الاستغراقى عند تعذر العمل ببعض آخر لعدم الارتباط بينها اذ ذلك انما يتصور فيما يمكن الحج بذلك المقدار المعلوم فى سنة دون سنة اخرى لسد المعبر ونحوه من الاعذار الطارئة فى بعض السنين لا صرف اجرة اكثر من سنة واحدة لسنة لخروجه عن ذلك الباب .

ومنها ما رواه محمد بن الريان قال : كتبت الى ابي الحسن (ع) أسأله عن انسان اوصى بوصية فلم يحفظ الوصى الابابا واحداً كيف يصنع فى الباقي ؟ فوقع (ع) : الابواب الباقية اجعلها فى البر (١) وهذه الرواية وان لم تكن من باب قصور المال عن الصرف فى الموصى به ولكنها مشتركة معه من حيث العذر فى صرفه فيه لنسيان الوصى المقارن لموت الموصى او بعده حين العمل ومن حيث ان سائر الوجوه البرية لم يتعلق بها الوصية انشاء وكذا لم يحرز كيفية تقاضى نفس الموصى وارادته جزماً حتى يكون مختصاً به فتدل هذه الرواية على عدم عود المال الموصى به ميراثاً وان لم يمكن صرفه فيما عينه الموصى .

ومنها ما رواه المشايخ الثلاثة عن على بن فرقد قال : اوصى الى رجل بتركته فامرني ان احج بها عنه فنظرت فى ذلك فاذا شىء يسير لا يكفى للحج فسألت ابا حنيفة وفقهاء اهل الكوفة ، فقالوا تصدق بها عنه . فلما حججت لقيت عبد الله بن الحسن فى الطواف سألته ، فقلت : ان رجلاً من مواليكم من اهل الكوفة مات فاوصى بتركته الى وامرني ان احج بها عنه فنظرت فى ذلك فلم يكف الحج فسألت من قبلنا من الفقهاء ، فقالوا تصدق ، فتصدقت بها ، فما تقول ؟ فقال لى : هذا جعفر بن محمد فى الحجة فأتته واسأله . قال : فدخلت الحجر ، فاذا ابو عبد الله (ع) تحت الميزاب مقبل بوجهه على البيت ويدعو ثم التفت فرآنى ، فقال : ما حاجتك ؟ فقلت : جعلت فداك انى رجل من اهل الكوفة من مواليكم فقال (ع) : فدع ذاعنك

حاجتك ، قلت : رجل مات واوصى الى بتركته ان احج بها عنه فنظرت فى ذلك فلم يكف للحج فسألت من عندنا من الفقهاء فقالوا تصدق بها ، فقال : ما صنعت ؟ قلت : تصدقت بها ، فقال (ع) ضمنت الا ان لا يبلغ ان يحج به من مكة ، فان كان لا يبلغ ان يحج به من مكة فليس عليك ضمان وان كان يبلغ به ان يحج به من مكة فانت ضامن (١) .

ولا يخفى وضوح دلالتها على لزوم صرف المال القاصر عن المصرف الموصى به فيما يقرب منه كما هو المرتكز فى النفوس من عدم سقوط الميسور بالمعسور لا القاعدة المصطلح عليها لبعدها عن مثل المقام فاذا لم يمكن صرفه فيه لقصوره عن الحج البلدى كما هو المفروض لزوم صرفه فى الميقاتى لقربه به واذا لم يمكن الميقاتى الذى هو اقرب المصارف الى البلدى يصرف فى الصدقة بلا ضمان فلا يعود الى الميراث اصلا واما البحث من ان المراد بالتركة ما هو من جميع المال او ثلثه فليس بهمهم فى المقام .

ومنها ما ورد فى الايصاء بعق رجل من اصحابنا اى يكون امامياً ولا يوجد فحكم (ع) بعق رجل من الناس (٢) من دون تعرضه (ع) لعود المال ميراثاً مع ان عتق رجل من الناس الذين لا ولاية لهم ليس ظاهراً اولى من عوده ميراثاً للورثة الموالين للائمة (ع) سيما اذا كانوا مستحقين له فيحدث منه لزوم صرف المال الموصى به فى مصالح الميت من التصديق ونحوه اذا لم يمكن تحصيل ما هو اقرب الى الموصى به لارتكاز العرف على تحصيل رضا الموصى بقدر الامكان ومع عدمه يصرف فى وجوه البر نظير المال المجهول مالكة فانه يتصدق عنه اذ ليس المراد منه خصوص مالك لا يعرف بل لوعرف بعينه ولكن يتعذر تسليم ماله اليه فهو مشمول لادلة المجهول مالكة وهنالما كان المال للميت ولا يمكن تسليمه اليه يحكم بصرفه فى وجوه البر او خصوص الصدقة .

(١) فروع الكافى - ج ٢ - ص ٢٣٩ .

(٢) الوسائل - ابواب احكام الوصايا - الباب ٧٣ .

ومنها ما عن البنظي عن الرضا (ع) في الرجل يموت فيوصي بالحج من ابن يحج عنه قال (ع): قدر ماله ان وسعه ماله فمن منزله وان لم يسعه ماله فمن الكوفة فان لم يسعه من الكوفة فمن المدينة (١) وتقريبه ما تقدم .

قال قدس سره: السابعة اذا اوصى في حج وغيره قدم الواجب فان كان الكل واجباً وقصرت التركة قسمت على الجميع بالحصص.

اقول : لابد من كون المراد من الواجب هو الواجب المالي اى المتقوم بالمال كالخمس والزكاة ونحوها لانها اللاتى تخرج من اصل التركة لاما يحتاج الى صرف المال احياناً لانه يخرج من الثلث اذ الواجب غير المالي كالمستحب المالي وغير المالي يخرج من الثلث لاصل التركة. واما حجة الاسلام وان لم تكن مالية بمعنى المتقوم بالمال كما مر ولكن اخراجها من الاصل مع الوصية وعدمها للتصوص الخاصة. نعم لو اوصى بصرف الثلث فيها لم تخرج ح عن الاصل كما انه لو اوصى بصرفه في الخمس وغيره من الديون المالية لم تخرج هي ايضاً من الاصل . فتحصل ان الواجب البدني الاخر في حكم المندوب الاعلى مبنى من يحكم باخراج جميع الواجبات من الاصل لكونها ديوناً الهية وذلك لان تقسيم التركة انما هو فيما يخرج من الاصل لا فيما يخرج من الثلث .

ولكن لتحقيق المقام نفرض صورتين :

الاولى ان تتعلق الوصية بما يخرج من الاصل كحجة الاسلام وما لا يخرج منه كسائر الواجبات البدنية او المندوبات .

الثانية ان تتعلق بخصوص ما يخرج من الثلث من الواجب البدني والمندوب. أما الصورة الاولى فلا اشكال في لزوم اخراج ما يخرج من الاصل منه فان بقى شيء يقسم اثلاثاً ويخرج من الثلث سائر ما اوصى به من الواجب البدني او المندوب وان استوعب ذلك جميع التركة ولم يبق شيء يسقط العمل بالوصية بالنسبة الى سائر ما اوصى به وان بقى شيء غير واف لسائر ما اوصى به يكون كالايضاء

بعدة امور لانخرج الامن الثلث وهو لايفى بجميعها كما فى الصورة الآتية.

وح قديكون التقسيم نافعا بحيث اذا لم يعمل بجميع مراتب كل منها يمكن العمل ببعض مراتبها ولا يكون لغوا مثلا اذا لم يمكن الحج من البلد فيحج من الميقات ونحو ذلك وقد يكون التخصيص لغوا بالنسبة الى بعضها كان يكون نصيب الحج بمقدار الاحرام وحده او الطواف وحده ان لم نقل باستقلال الطواف واما مع استقلاله فى الاجر والثواب سواء ضم اليه باقى الافعال ام لا لكونه عبادة برأسه فلا يكون لغوا واما تقديم الواجب على غيره او تقديم المتقدم فى الذكر فسحقها فى الصورة الثانية .

اما الصورة الثانية فغاية ما يمكن ان يقال فيها امران : الاول تقدم ما هو المتقدم فى الذكر والثانى تقدم ما هو فرض الله . اما الاول فمستنده ما رواه الكليني عن حمزان عن ابي جعفر (ع) ، فى رجل اوصى عند موته وقال : اعتق فلانا وفلانا وفلانا حتى ذكر خمسة فنظر فى ثلثه فلم يبلغ اثمان قيمة المماليك الخمسة التى امر بعقبتهم ، قال : ينظر الى الذين سماهم وبدا بعقبتهم فيقومون وينظر الى ثلثه فيعتق منه اول شىء ذكر ثم الثانى ثم الثالث ثم الرابع ثم الخامس فان عجز الثلث كان فى الذى سمي اخيراً لانه اعتق بعدمبلغ الثلث ما لا يملك فلا يجوز له ذلك (١) .

ولارىب فى اعتبارها سنداً عند الاصحاب وعملهم بها . اما البحث عن دلالتها فالحق انها دالة على ما هو الموافق للقاعدة لا التعبد بمجرد التقدم فى الذكر وذلك للتعليل فى الذيل فانه يدل على ان بعض ما يتقدم فى الذكر يقدم على غيره لاجميع ما يتقدم فى الذكر فى جميع الموارد .

وبيانه بان نفوذ الاىصاء لما كان محدوداً بالثلث وعدم التعدى منه فاذا اوصى بشىء اولاً وتم اىصائه به ثم اوصى باىصاء آخر بشىء آخر كان الثانى باطلا اذا كان الاول مستوعباً للثلث ولم يجز الوارث .

نعم قد يكون الايصاء الثانى مبطلالاول وذلك فيما كان بمثابة فسحه وازالته لان امره بيد الموصى حال حياته فله ابقاء الوصية الاولى بحالها وله ابطالها بايصاء آخر مثلاً وذلك خارج عن المفروض فتقديم الاول على الثانى من باب عدم نفوذ الثانى رأساً حيث لامال للميت بازائه لان التقدم الذكرى للاول اوجب ذلك تعبداً. فعليه اذا عجز الثلث كان العجز والنقصان محسوباً من الاخير لا الاول و مايليه عند عدم عجز الثلث بالنسبة اليه (فح) قد لا يكون النقصان محسوباً من الاخير ان لم يتم ايصاء الاول قبله لان التقدم فى الذكر يتصور على وجهين ، الاول بان يتم ايصائه مستقلاً بلا احتياج الى شىء مقوم لتمامية ايصائه كان يقول كما فى الرواية «اعتق فلاناً» حيث ان الاول قد تم ايصائه بمجرد قوله اعتق فلاناً سواء لحقه شىء ام لا وكذا الثانى بالنسبة الى الثالث لان العطف فى قوة تكرار كلمة اعتق ومعه يتم ايصائه جزماً ، وليه شىء ام لا وهكذا .

والثانى كان يقول فلانا وفلانا وفلاناً اعتقهم فانه ليس الا مجرد التقدم فى الذكر بل تمامية ايصاء المتقدم قبل المتأخر بل الجميع سواسيه فى ايصاء واحد و(ح) لوجه لتقديم الاول ولا كان داخلاً فى معنى الرواية اصلاً وكذا لو قال اعتق عشرة ثم شرع فى اساميتهم بادئاً باحدهم المعين ثم الثانى وهكذا لانه ايصاء واحد ولا وجه لتقديم بعض اجزائه على بعض ففى الوجه الاول لا يقسم الثلث بالحصص رأساً و فى الثانى محل البحث فيه باق. هذا ملخص القول فى الامر الاول وهو تقديم المتقدم فى الذكر .

واما الامر الثانى وهو تقديم الحج الواجب مطلقاً على غيره فمستنده ما رواه فى الكافى عن ابن ابي عمير عن معاوية بن عمار ، قال : أوصت الى امرأة من اهل بيتى بثلاث مالها وامرت ان يعتق عنها ويحج و يتصدق فلم يبلغ ذلك فسألت ابا حنيفة عنها ، فقال : تجعل اثلاثاً ثلثاً فى الحج وثلثاً فى العتق وثلثاً فى الصدقة. فدخلت على ابنى عبدالله (ع) فقلت له : ان امرأة من اهلى ماتت وأوصت الى بثلاث مالها وامرت ان

يعتق عنها ويتصدق ويحج عنها فنظرت فيه فلم يبلغ فقال ابدأ بالحج فانه فريضة من فرائض الله عز وجل واجعل ما بقى طائفة فى العتق وطائفة فى الصدقة فاجبرت اباحنية بقول ابى عبدالله (ع) فرجع عن قوله وقال بقول ابى عبدالله عليه السلام (١) .

وبهذا المضمون غير واحدة من الروايات المختلفة فى التعبير نحو صحيحة معوية ايضاً ، قال : ماتت اخت مفضل بن غياث فاوصت بشئ من مالها الثلث فى سبيل الله والثلث فى المساكين والثلث فى الحج فاذا هو لا يبلغ ما قالت - الى ان قال - ولم تكن حجت المرثة فسئلت ابا عبدالله (ع) فقال (ع) لى : ابدء بالحج فانه فريضة من الله عليها . . . (٢)

وبيان الاستدلال بان المراد بقوله (ع) فانه فريضة من فرائض الله احد معان ثلثة : احدها انه مما وجب بكتاب الله فى قبال ما وجب بالسنة واطلاق كلمة فرض الله على ما وجب بالكتاب لا بالسنة وفرض النبى على ما وجب بالسنة لا بالكتاب غير عزيز . وثانيها انه من الفرائض العظيمة بان يكون ذلك التعبير كناية عن عظمة الحج وثالثها انه لاهذا ولا ذاك بل يكون واجباً فى قبال المندوب فعلى الاول لا يشمل التعليل لجميع الواجبات بل خصوص ما فرض بالكتاب فيقدم على غيره وعلى الثانى يختص التقديم بواجب يكون كالحج فى العظمة وعلى الثالث يقدم جميع الواجبات على غيرها لعدم الاختصاص به .

والظاهر هو الاخير بقرينة المقابلة بينه وبين العتق والتصدق الظاهرين فى المندوب ولا يحتمل هنا وجوب العتق كفارة لبعده ، كما لا يحتمل الشمول للحج المندوب بناء على انه بالجعل الاولى واجب فى الجملة على من استطاع اليه سبيلا لعدم صحة اطلاق الفريضة على المصداق المندوب باعتبار وجوب اصل الطبيعة فى الجملة .

فعليه يحكم بتقديم الواجب على غيره اداء لحق عموم التعليل

(١) الوسائل ابواب احكام الوصايا - الباب ٦٥ - الحديث ١ .

(٢) الوسائل ابواب احكام الوصايا - الباب ٦٥ - الحديث ٢ .

ولا يعارضه ما ثبت في الامر الاول من لزوم تقديم المتقدم في الذكر بناء على ان المذكور في السئوال من تأخر الحج عن العتق هو عين ما وقع في متن الايضاء بان قدم الموصى ايضاً العتق على الحج كما ان السائل قدمه على الحج لان ظهور التعليل هنا أقوى من ظهور تلك الرواية مع انه خاص بالنسبة الى تلك القاعدة لشمولها الواجب وغيره فالحكم باخراج الواجب عن تلك القاعدة لا يلزم الانخصيص العام الشائع في الأدلة، هذا .

بقي الكلام في وجه اخراج حجة الاسلام من الثلث مع انه من صلب المال وفي معنى التقسيم بالحصص وبعض ما يرجع الى فقه ذلك الحديث .

اما وجه اخراجه من الثلث فلان الايضاء قد اقتضى ذلك كما لو اوصى باخراج دينه من الثلث. نعم لولم يوص او اوصى به في الجملة بلا بيان كونه من الثلث يخرج من الاصل واما لو صرح باخراجه من الثلث كما هو الظاهر من قوله «أوصت الى امرأة من اهلي بثلاث ماله» فيخرج من الثلث حسب الايضاء .

و اما معنى التقسيم بالحصص فليس تقسيم ذلك الثلث اثلاثاً متساوية بين الحج و العتق والصدقة بل المراد تثليثه بالنسبة الى ما يحتاج في كل منها مثلاً ان احتياج الحج الى المال واحتياج التصديق اليه ليسا سواء لان المال المصروف في الاول اكثر براتب حيث يتحقق الثاني بصرف الوجود كما هو الظاهر من عنوان التصديق فاذا بقي شيء نزر بعد الحج و العتق يتصدق به ويجزى و هكذا العتق ان استظهر من الوصية كفاية عتق بعض العبد لاتمامه ايضاً وان لم يكن المراد منه هذا لزم من التقسيم اثلاثاً متساوية سقوط الحج برأسه وهذا لعله هو المراد من قوله (ع) «ويجعل ما بقى طائفة...» وليس ذلك مستلزماً لارتكاب خلاف مفروض السائل حيث انه قال «فنظرت فيه فلم يبلغ» لان ظاهر قوله (ع) «ويجعل ما بقى» ليس ظاهراً في انه يبقى في جميع الموارد ما يكفي الاخيرين حتى يكون خلاف فرضه بل المراد منه ان بقي شيء اذ قد يستوعب نفس اداء الحج لجميع المال و قد يزيد عنه و

لا يكفي الزائد الالمجرد العتق و قد يزيد عنه بمقدار يفي بصرف الوجود للصدقة
ومن هنا ترى بين حكمه (ع) من جعل طائفة في العتق وطائفة في الصدقة بعد الابتداء
بالحج وبين ما رآه ابو حنيفة من التقسيم اثلاثاً تفاوتاً فاحشاً كما هو ما بين الحق و
الباطل فعلمت ان سر تعبيره (ع) بطائفة دون الثلث ماذا وان رجوع ابي حنيفة عما رأى
اولاً الى ما قاله مولينا الصادق (ع) ثانياً ما هو، اذ المقدم هو الواجب فيبدء بالحج وان
التقسيم هنا بجعل المال طوائف مختلفة لاقتضاء العدل الاختلاف في بعض الموارد
لا التساوي في جميعها و بهذا المضمون غير واحد من روايات الباب فارجع اليها
نحو صحيحة حسين بن مالك وغيرها .

وأما المسئلة الثامنة فقد تقدمت .

قال قدده :

المقدمة الثالثة فى اقسام الحج

وهى ثلثة : تمتع وقران و افراد .

قال العلامة فى المنتهى : الحج على ثلثة اضرب تمتع و قران و افراد
بلاخلاف لان العمرة ان تقدمت على الحج كان تمتعاً وان تأخرت فان انضم
اليه سياق فهو قران والافراد . ويدل عليه مارواه الشيخ فى الحسن عن معوية بن
عمار قال : سمعت ابا عبد الله (ع) يقول : الحج ثلثة اصناف ، حج مفرد و قران و
تمتع بالعمرة الى الحج ، وبها امر رسول الله (ص) والفضل فيها ولا تأمر الناس
الابها (١) .

وقال (ره) فى مسئلة اخرى : قال علماؤنا اجمع فرض الله على المكلفين ممن
ناى عن المسجد الحرام وليس من حاضريه التمتع مع الاختيار لايجزئهم غيره و
هو مذهب فقهاء اهل البيت عليهم السلام واطبق الجمهور كافة على جواز النسك باى
الانواع الثلاثة شاء واختلفوا فى الافضل اه .

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١ - الحديث ١ .

ولا يخفى لزوم ارتكابهم للتأويل فيما ادعاه عمر من تحريم المتعتين المحللتين فى زمن رسول الله (ص) وتهديده بالعقاب لمن اجترح شيئاً منهما كما قد يقال من ان مراده نفى التعيين لا الاعم منه و من اصل المشروعية ولهذا اطبق الجمهور على مشروعية التمتع للنائى واختياره بينه وبين الافراد والقران وانه لا يتعين ذلك بالنسبة اليه او غيره من التأويلات الباردة والتحقيق فى محله .

انما المهم هو اثبات ان فرض النائى هو التمتع فقط بحيث لا يجرى غيره من القران او الافراد عن حجة الاسلام الواجبة عليه واثبات انه ليس فرضاً لغيره ممن يكون اهله حاضرى المسجد الحرام وانه غير مجز عن حجة الاسلام الواجبة عليه ، و بيان ان المراد ممن يكون اهله (اه) ، ما هو وما الحد الذى اليه ينتهى ولا يندرج ما ورائه فالكلام فى امور :

اما الاول ففى اختصاص فرض النائى بالتمتع وعدم اجزاء غيره . اعلم ان المراد من الاختصاص ليس هو عدم صحة غيره منه مطلقاً وان كان مندوباً بل المراد منه خصوص ما كان واجباً ، لمشروعية غيره له وصحة صدوره عنه وغاية ما يمكن ان يستدل بها للاختصاص هو بعض روايات الباب و كذا ظاهر الكتاب بمعونة بعضها كما سنشير اليه .

واما الرواية التى لبيان نزول جبرئيل (ع) على النبى (ص) عند فراغه من السعى وهو على المروة وقوله : ان الله يأمرك ان تأمر الناس ان يحلوا الامن ساق الهدى فاقبل رسول (ص) على الناس بوجهه فقال : ايها الناس هذا جبرئيل و اشار بيده الى خلفه يأمرنى عن الله عز وجل ان آمر الناس ان يحلوا الامن ساق الهدى ، فامرهم بما امر الله به ، فقام اليه رجل فقال : يا رسول الله نخرج الى منى ورؤوسنا تقطر من النساء ؟ وقال آخرون يأمرنا بشيء ويصنع هو غيره ، فقال : يا ايها الناس لو استقبلت من امرى ما استدبرت صنعت كما صنع الناس ولكنى سقت الهدى فلا يحل من ساق الهدى حتى يبلغ الهدى محله فقصر الناس واحلوا وجعلوها عمرة فقام اليه سراقه بن

مالك ابن جعشم المدلجى فقال : يا رسول الله (ص) هذا الذى امرتنا به لعامنا هذا ام للابد؟ فقال : بل للابد الى يوم القيمة وشبك بين اصابعه وانزل الله فى ذلك قرانا « فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى » (١) .

فلا استدلال بها مشكل اذ الظاهر من امره (ص) بالاحلال و جعله عمرة هو الوجوب بنحو لا يجزى غير التمتع من القران والافراد الذين تتأخر العمرة فيهما عن الحج وهذا متوقف اما على عدم صدور الحج اصلا ممن كان معه (ص) بان كان كل واحد منهم ضرورة و الالجاز غير التمتع للنائى ايضا فلا وجه لايجاب تقديم العمرة على الحج حتى يصير تمتعاً واما على انهم وان حجوا واتوا به الا انه لما كان على طريقة الجاهلية لا يكون مجزياً عما وجب فى الاسلام و كلاهما بعيد .

ان قيل لا استبعاد فى كون من كان معه (ص) فى ذلك العام على طائفتين احدهما ضرورة لم يحجوا واخرهما قد كانوا اتوا به فالامر للوجوب بالنسبة الى الاولى وللندب بالقياس الى الثانية .

ففيه انه لا يتصور الا بالاستعمال فى الاعمال الوجوب والندب معاً بخصوصهما (فح) يخرج عن الدلالة على الوجوب . واحتمال وجوب حجة الاسلام فى حجة الوداع مما يبعده بعض ما ورد فى النبى (ص) انه حج قبل ذلك عشرين حجة او مراراً وكذا احتمال ان الواجب فى صدر الاسلام هو القران والافراد ولم يشرع التمتع بعد الا فى حجة الوداع لانه وان كان ملائماً لمثل صحيحة الحلبي عن ابى عبد الله (ع) قال ان رسول الله (ص) حين حج حجة الاسلام خرج فى اربع بقين من ذى القعدة حتى اتى الشجرة فصلى بها ثم قاد راحلته حتى اتى البيداء فاحرم منها واهل بالحج وساق مأته بدنة واحرم الناس كلهم بالحج لانيون عمرة ولا يدرون ما المتعة حتى اذا قدم رسول الله (ص) مكة . . . الى ان قال : فلما قضى طوافه عند المروة قام خطيباً فامرهم ان يحلوا ويجعلوها عمرة . . . الحديث (٢) ولكن أليس الواجب على كل

(١) الوسائل ابواب اقسام الحج - الباب ٣ - الحديث ١.

(٢) الوسائل ابواب اقسام الحج - الباب ٢ - الحديث ١٤ .

مكلف فى مدة عمره حجاً واحداً فاذا كان الواجب قبل حجة الوداع هو القران او الافراد لا التمتع وبعد احتمال عدم صدور الحج من احد ممن كان معه (ص) من المدينة لزم الحكم مع وجوب تقديم العمرة على الحج ليصير تمتعاً بان ماصدر منهم قبل ذلك وكان قرانا او افراداً فهو غير مجز عن التمتع الواجب فى حجة الوداع وهو كما ترى وحمل الامر على الاعم ايضاً كك .

والغرض ان اجمال حكم الحج من حيث عدم وضوح عام صدور حكمه وان حج النبى (ص) قبل حجة الوداع على اى كيفية كان وسائر ما يرتبط به من نحو ابهام حج من معه (ص) هل حجوا قبل ذلك ام لا وعلى الاول هل كان على دأب الجاهلية او الاسلام وعلى تقدير كونه على دأب الاسلام هل كان واجباً او مندوباً وغير ذلك من الابهامات يوجب الاشكال فى الاستدلال برواية امر النبى (ص) بما فى الرواية المتقدمة .

نعم فى الباب غير واحدة من الروايات يمكن الاستدلال بها ولنأت ببعضها .

وهى صحيحة معوية بن عمار قال : قال ابو عبد الله (ع) : ما نعلم حجاً لله غير المتعة ، انا اذ القينار بنا قلنا : عملنا بكتابك وسنة نبيك ويقول القوم عملنا برأينا فيجعلنا الله واياهم حيث يشاء (١) .

لا اشكال فى السند واما فى الدلالة ففقّه حديثها بان الظاهر من قوله (ع) «ما نعلم» هو نفى اصل المشروعية للنائى اصلاً حيث انه كان (ع) نائياً ولا بد من الاختصاص بغير الحج النبى اذ لو حج النائى وجوباً ثم اراد ان يحج فله الاتيان باى نوع من الانواع الثلاثة شاء . ولاريب فى انه (ع) قد حج اكثر من واحد فصح منه غير المتعة ويجزى ايضاً فى المندوب فكيف يمكن ان يكون مراده (ع) هو نفى المشروعية رأساً فاتضح الاختصاص بالواجب الاولى فعليه لا بد ان يكون هو المراد من الكتاب

حيث قال (ع) «عملنا بكتابك» لان ظاهر قوله تعالى : «ذلك لمن لم يكن اهله . . .» يعنى ان التمتع لغيرهم لالهم فهو مشروع للنائي لا الحاضر لانه واجب عليه اى على النائي دونه واما بعد ملاحظة قوله (ع) «عملنا بكتابك» يحكم ان المراد هو الفرض لا المشروع كما ورد فى بعض الروايات الاخرانه فرض من نأى فيرفع اليد عن ظهور الآية فى المشروعية او احتمالها ان كان غير ظاهر فيها . هذا ملخص القول فى الامر الاول ومنه يتضح حكم الامر الثانى ايضا .

واما الامر الثالث فلاريد فى ان ليس المراد من قوله تعالى : «لمن لم يكن اهله» ان التمتع فرض من ليس عياله معه فى الحضور لدى المسجد الحرام بان يلزم فى تعيين غير التمتع من القران او الافراد حضور زوجته و ولده مثلاً بل هو كناية عن كونه معدوداً من اهله لاختصاص المسجد الحرام بل من اهل مكة و (ح) يختلف الحكم باختلاف معنى كونه اهل مكة لاستعمال هذه اللفظة فى المحاورات على معنى خاص مضيق ومعنى عام موسع اذ قد تطلق هذه اللفظة ويراد منها من يكون متوطناً فى مكة نفسها وقد تطلق ويراد منها من يكون منقطع الارتباط عنها اما بتوطئه فيها او اقامته فى ناحية من نواحيها فصح اطلاق كلمة اهل مكة وكذا لفظة مكى على كل منهما كما يقال لمن اراد السفر الى قرية من قرى بلدة عظيمة انه سافر الى تلك البلدة العظيمة وان علم انها بنفسها لم تكن مقصودة له نعم لابد من الاعتراف بالتفاوت بين التعبير باهل كذا وبين التعبير بانه حاضر كذا .

والذى يسهل الخطب وجود روايات متعددة دالة على ان المراد من حاضرى مكة من هم وعلى ان الحد الذى به ينتهى الحضور فيجب على من ورائه التمتع ماذا واين هو . فيلزم نقل الاقوال اولا ثم الاستدلال على ما هو الحق ثانياً .

قال قدس سره : فهذا فرض من كان بين منزله وبين مكة اثنا عشر ميلاً فما زاد من كل جانب وقيل ثمانية واربعون ميلاً فان عدل هؤلاء الى القران او الافراد فى حجة الاسلام اختياراً لم يجز ويجوز مع الاضطرار .

اقول : قال فى المدارك : اعلم ان للاصحاب فى حد البعد المقتضى لتعين

التمتع قولين : احدهما انه البعد عن مكة باثنى عشر ميلا فما زاد من كل جانب، ذهب اليه الشيخ فى ط وابن ادريس والمصنف فى هذا الكتاب مع انه رجع عنه فى المعتبر وقال انه قول نادر لا عبرة به . والثانى انه البعد عن مكة بثمانية واربعين ميلا ذهب اليه الشيخ فى التهذيب والنهاية وابنا بابويه واكثر الاصحاب، اه .

وفى الجواهر بعد نقل الشهرة من المدارك قال : وان كنا لم نتحققه كما انه لا يخفى عليك ما عن المصنف من نسبة القول الاول الى الندرة . ثم شرع فى سد الثغور لاثبات هذا القول - اى الاول - مع تشوش فسى بيان معانى روايات الباب و اضطراب الى ان اختار اخيراً ان اللازم هو الرجوع الى اطلاق ما دل على وجوب التمتع مع الاقتصار على الفرد المتيقن من الملحق بالحضور وهو من الاثنى عشر ميلا فمادون ولعل ذلك هو المتعارف فى التجوز بالحضور والموافق لحواليها بخلاف الثمانية واربعين المنافية للحضور حقيقة وتجاوزاً فلا يصلح تحديداً على وجه التحقيق بل انما هو تقريبى نظير غيره مما جاء التحديد فيه كك مثل المسافة و الوجه و الركوع ونحوها . انتهى مواضع ما اردنا نقلها منه ملخصاً .

فاتضح ان التحديد الوارد فى غير واحدة من الروايات لثمانية واربعين عنده على التقريب لا التحقيق ولكن الحق هو ان ما عن اللغويين تقريب لا تحقيق وان ما فى الروايات تحقيق لا تقريب .

والاقوى ما هو المشهور من التحديد بثمانية واربعين ميلا ويدل عليه غير واحدة من الروايات :

الاولى - صحيحة زرارة رواها فى التهذيبين قال : قلت لابي جعفر (ع) : قول الله عز وجل فى كتابه : «ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام» قال : يعنى اهل مكة ليس عليهم متعة ، كل من كان اهله دون ثمانية واربعين ميلا ذات عرق و عسفان كما يدور حول مكة فهو ممن دخل فى هذه الآية، وكل من كان اهله وراء

ذلك فعليهم المتعه (١)

والثانية رواية اخرى لزراعة رواها في التهذيب عن ابي جعفر (ع) قال : سئلته عن قول الله عز وجل : « ذلك . . . » قال : ذلك اهل مكة ، ليس لهم متعة ولا عليهم عمرة : قال قلت : فما حد ذلك قال : ثمانية واربعين ميلا من جميع نواحي مكة دون عسفان ودون ذات عرق (٢)

ولا يخفى وضوح دلالتها على ان الحد هو ثمانية واربعون ميلا على التحقيق ومعنى لفظة دون كما يكون هو الاقل عند قول القائل هذا دونه اي الاقل او الاخص منه كك يطلق بمعنى « عند » كما يقال : من قتل دون ماله فهو شهيد . وفي المجمع انه بمعنى القدام ايضاً . واما قوله (ع) « ذات عرق وعسفان » لبيان ان اطلاق حد ثمانية واربعين حقيقة انما هو على ذاك المحل والموضع المعين المسمى بذات عرق وكذا عسفان وانه واقع على الحد لاقل منه ولا اكثر اذ لا ريب في ان الناس يتسامحون في التحديد كثيراً اذ لم يتفق عدم تسامحهم فيه بان حدودا مثلا الفاصلة بين قرية واخرى بالذراع تحقيقاً حتى يتبين لهم انها كم هي ، بل الغالب في امرهم على الخرص والتخمين كما هو المتعارف اليوم اذ لسنابصد تحقيق الفواصل بين المحال وغيرها بل نقول تقريباً ونسمع كك وعليه بناء العرف في جميع امورهم بالنسبة الى مثله بخلاف ما في الروايات حيث انها لصدورها عن المعصوم (ع) العالم بالحدود دقة ، قديين ان ثمانية واربعين هو ذات عرق وعسفان فالتقريب في كلام العرف لا في كلامه (ع) .

ومعنى قوله : « كما يدور » هو ان اللازم مرور الدائرة المرسومة الى ذات عرق وعسفان والى كل موطن يكون في ذلك الخط من محيط الدائرة المارة في حوالى مكة بان يكون الفاصل بين مركز تلك الدائرة ومحيطها هو ثمانية واربعون ميلا و

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٦ - الحديث - ٣ .

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٦ - الحديث - ٧ .

كل من كان ورائه فعليه التمتع فلفظة «دون» بمعنى عند والتحديد تحقيقي لا تقريبي ولا ينافيه شيء مما في الباب كما سنوضحه .

فما عن القاموس من ان عسفان كعثمان موضع على راحلتين من مكة وذات عرق بالبادية ميقات اهل عراق ، وعن التذكرة ذات عرق على راحلتين من مكة وعن المصباح المنير المرحلة ما يقطعها المسافر في نحو يوم وعن كتاب شمس العلوم يقال بينهما مرحلة اى مسيرة يوم، كلها مبنية على التخمين وما جرت عليه العادة لوضوح اختلاف مسيره يوم باختلافه حراً وبرداً وباختلاف المسافر ومكان السفر سهولة وصعوبة ولا متوسط حقيقى من جميع الجهات وهكذا الراحلة والمرحلة ليس على حد ثمانية فراسخ واربعة وعشرين ميلاً على التحقيق بل المسافر اذا لعب في السير ورأى ماء وكلاء ووسائل اخرى ينيخ ركابه وتنحط راحلته سواء كان اربعة وعشرين ميلاً ام لا ، فلا يكون الاعتداد على امثال هذه الانقريباً لا تحقيقاً .

الثالثة مارواه في التهذيب عن ابى بصير عن ابى عبد الله (ع) قال : ليس لاهل مكة ولا لاهل مر ولا لاهل سرف متعة، وذلك لقول الله عز وجل : ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام (١) (كذا في الاستبصار) وعن ابى بصير عن ابى عبد الله (ع) قلت : لاهل مكة متعة؟ قال (ع) : لا ولا لاهل بستان ولا لاهل ذات عرق ولا لاهل عسفان ونحوها (٢) فانه صريح في نفى التمتع عن اهل ذات عرق ولكن ليس في التهذيبين ذات عرق وعسفان حتى يدل على نفى التمتع عن اهلها ولعله في الكافي كما نقل ان بينه وبينهما تفاوتاً وليس الغرض هو نقل جميع ما يدل على عدم خروج ذات عرق وعسفان عن الحد ولزوم التمتع على غير اهلها لان في ما نقلناه غنى وكفاية . ولاتنافي بين هذه الرواية التي رواها ابو بصير من الصراحة على نفى التمتع عن اهلها وبين ما تقدم من روايتين للزرارة من ان الحد هو دون الثمانية واربعين

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٦ - الحديث ١ .

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٦ - الحديث ١٢ .

ودون ذات عرق لما تقدم من ان لفظة دون بمعنى عند لا الاقل فذاك الموضوعان غير خارجين عن الحد فلا تنافي في البين اصلاً وان اضطرب في الحدائق وكذا لا يخلو عنه في الجواهر .

وكذا لا ينافيه ماورد من التحديد بما دون الميقات نحو صحيحة الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال : في حاضري المسجد قال (ع) : مادون المواقيت الى مكة فهو حاضري المسجد الحرام وليس لهم متعة (١) وكذا صحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبدالله (ع) في حاضري المسجد الحرام قال (ع) : مادون الاوقات الى مكة (٢) لان المراد من المواقيت ان كان مطلقاً فلا تنافي واضح اذ من المواقيت مسجد الشجرة الذي هو ميقات اهل مدينة وهو قريب من ثمانين فرسخاً من مكة ولكن اذا لوحظ اقرب المواقيت الى مكة وكان المراد من لفظة دون هو عند يكون موافقاً لما تقدم حيث ان اقربها هو ذات عرق الذي هو ميقات اهل عراق فلا تنافي ايضاً .

نعم ينافيه صحيحة حريز عن ابي عبدالله (ع) في قول الله عز وجل «ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام» قال (ع) : من كان منزله على ثمانية عشر ميلاً من بين يديها وثمانية عشر ميلاً من خلفها وثمانية عشر ميلاً عن يمينها وثمانية عشر ميلاً عن يسارها فلا متعة له مثل مر واشباهه (٣) .

والظاهر ان مرجع ضمير التأنيث هي مكة او المسجد بعناية الكعبة ولاريب في صراحتها في ان الحد هو ما ذكر فيها المخالف لتلك الروايات العديدة ولا محيص الاعمال المرجحات السنية والترجيح انما هولها لالهذه لكونها اكثر عدداً واصح سنداً واشهر رواية مع انه لم ينقل القول به عن احد من الاصحاب ولعله ليس اعراضاً عنها حتى لا تكون حجة بل لاجل الترجيح .

ثم لا يخفى ان التمثيل بمر واشباهه لثمانية عشر غير مناسب بعدما نقل ان بين

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٦ - الحديث - ٤ .

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٦ - الحديث - ٥ .

(٣) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٦ - الحديث - ١٠ .

مكة ومرخمسة اميال الا ان لا يكون اقرب منه موضع معمور يسكن فيه .

واما القول باثنى عشر ميلا فلا وجه له اصلا لعدم الرواية على طبقه بل هو مجرد اعتبار بان يوزع ثمانية واربعين الوارد فى صحيحتين لزراعة ورواية ابي بصير بعد انطباق ذات عرق وعسفان عليه وفى صحيحة الحلبي وكذا صحيحة حماد بعد انطباق ما فيهما من اقرب المواقيت عليه على كل جانب من الجوانب الاربعة باثنى عشر ميلا ولا وجه له كما ان توهم تناسبه مع لفظة الحضور المأخوذة فى الآية لا اعتداد به ايضا بعد ورود غير واحدة من الروايات المفسرة بما تقدم فلا وجه لهذا القول سواء كان مبدء التحديد هو المسجد الحرام او مكة .

قال قدس سره : وشروطه اربعة النية ووقوعه فى اشهر الحج وهى شوال وذو القعدة وذو الحجة وقيل عشرة من ذى الحجة وقيل الى تسعة وقيل الى طلوع الفجر من يوم النحر وضابط وقت الانشاء ما يعلم انه يدرك المناسك .

اقول : ان النية قد تطلق ويراد منها قصد القرية كما هو المستعمل فى العبادات وقد تطلق ويراد منها قصد العنوان فيما يكون من العناوين القصديه كعنواني الظهر والعصر الذين لا فارق بينهما الا القصد وكذا نافلة الصبح وفريضته حيث لا فارق بينهما الا قصد الفرض او النفل بجعله عبرة للواقع والالزم امكان عدم سقوط الامر بمجرد الاتيان ركعتين من الصلوة بلا تعيين فرضها ونفلها نظير التسبيحة الواحدة فانها تحصل لامحالة بالمرّة الاولى جزماً وللانفكاك بينهما اى بين معنى النية مجال واسع لتحقيق قصد القرية مع عدم قصد ما به يتقرب منه تعالى فى غير واحد من الامور العبادية وتحقيق قصد العنوان فيما لا يعتبر فيه قصد القرية كاداء الدين .

ومن هنا يمكن القول بعدم لزوم الاحطار بالبال فى النية بمعنى قصد القرية لكفاية الداعى المحض واحتمال لزومه فى النية بمعنى قصد العنوان ومنه يتضح ما فى الكفاية من انه ليس فى لزوم الوجه والتميز فى الطاعة بالعبادة عين ولا اثر من ذلك فى الاخبار

والاثار لورود ما يصلح للزوم قصد العنوان هنا كما سيأتى .

فعلية يمكن بطلان صلوة الظهر اذا تحرك المصلى نحوها بداعيها لكن غفل عنها عند القيام فنوى المغرب مع بقاء قصد القرية بحالها بخلاف ما لو كان مجرد الداعى كافياً لصحتها (ح). ولقد تعرض لذلك السيد قدس سره فى الوسيلة وحكم بصحتها واورد عليه فى الحاشية مع اكتفاء المستشكل بمجرد الداعى فى قصد القرية والغرض هو ان النية بمعنى قصد العنوان ممتاز عن النية بمعنى قصد القرية موضوعاً وحكماً والمراد منها هنا هى النية بمعنى قصد عنوان حج التمتع من دون الاكتفاء بمجرد الاتيان باعمال العمرة والحج بالتفات الى نوعيته الخاصة بل هو نظير صلوة الظهر عنوان قصدى لا بد منه بخلاف ما لو قلنا بان حج التمتع ليس الا عمرة متقدمة وحج متأخر مع شرائطه اذ لا يعتبر (ح) قصد عنوان التمتع .

والذى يدل على لزوم هذا القصد غير واحد من النصوص :

منها ما رواه فى الاستبصار عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله (ع) قال : قلت له : انى اريد ان اتمتع بالعمرة الى الحج فكيف اقول ؟ قال : تقول : اللهم انى اريد أن اتمتع بالعمرة الى الحج على كتابك و سنة نبيك (ص) وان شئت اضمرت الذى تريد (١) وفى معناه غير واحدة من الروايات رواها فى الاستبصار و لا اشكال فى دلالتها على لزوم قصد العنوان والالقال (ع) فى الجواب لا يلزم ان تقول شيئاً وان شئت فقل او اضمراً مثلاً .

وكذا ما رواه ايضاً عن ابن ابي نصر عن ابي الحسن (ع) قال سئلته عن رجل متمتع كيف يصنع ؟ قال : ينوى العمرة ويحرم بالحج (٢)

وفى الباب بحث آخر وهو جواز العدول الى غير النوع المقصود نظير جواز العدول من قضاء الفريضة مثلاً الى النافلة عند انعقاد الجماعة و ليس ذلك الا

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ١٧ - الحديث - ١ .

(٢) الوسائل ابواب الاحرام - الباب ٢٢ - الحديث - ١ .

جوازه تعبدأ وهو ايضا شاهد آخر على لزوم قصد العنوان الا ان الكلام فى محله و موضعه من انه هو ابتداء العمل او يجوز جعله كك بعد الاثيان بغير واحد من الاعمال ويمكن اتصاحه ايضا فى ثنايا البحث . هذا ملخص القول فى اشتراط النية بلا اضطراب من انها نية الحج او الاحرام .

واما الشرط الثانى و هو وقوعه فى اشهر الحج فيلزم اثباته اولاً وان المراد من اشهر الحج كم هى وماهى ثانياً .

ويمكن اثباته بغير واحدة من الروايات التى فيها الصحيح والموثق و لكن نأتى ببعضها وهى موثقة سماعة عن الصادق (ع): من حج معتمراً فى شوال ومن نيته ان يعتمر ويرجع الى بلاده فلا بأس بذلك ، وان هو اقام الى الحج فهو يتمتع ، لان اشهر الحج شوال وذوالقعدة وذوالحجة فمن اعتمر فيهن فاقام الى الحج فهى متعة و من رجع الى بلاده ولم يبق الى الحج فهى عمرة وان اعتمر فى شهر رمضان او قبله و اقام الى الحج فليس بمتع و انما هو مجاور افرد العمرة فان هو احب ان يتمتع فى اشهر الحج بالعمرة الى الحج فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق او يجاوز عسفان فيدخل متمتعاً بالعمرة الى الحج فان هو احب ان يفرد الحج فليخرج الى الجعرانة فيلبى منها (٣) وكذا فى صحيحة عمر بن يزيد (٤) حيث يستفاد من ذلك لزوم وقوع التمتع بتمامه فى اشهر الحج .

ولا يخفى عليك الامر فى بعض روايات الباب حيث يستشمن منه عدم لزوم قصد التمتع بل يصير ذلك المأثى به متعة قهراً فان الحق هو لزوم قصده الا انه يمكن تجديد النية وجعل ما تقدم متعة وسيأتى فى بحث العدول و تجديد النية استمرار وقته وانتهاء امده .

ثم ان النزاع فى ان اشهر الحج كم هى من كونها ثلاثة اشهر او هى الشهران

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج الباب ١٠ الحديث - ٢ .

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج الباب ١٥ - الحديث - ١ .

مع العشر الاول من ذى الحجة او مع تسعة او غير ذلك لفظي لا اعتداد به كما قاله العلامة (ره) ، اذ لو كان القائل بثلاثة اشهر ملتزماً بجواز الاثنيان لبعض المناسك في العشر الاخر من ذى الحجة لكان للنزاع وجه معقول ، و اما اذا كان امسداً لعمل الحج عند الجميع محدوداً معيناً بلا صفة التعدى عنه فلا وجه له .

نعم تظهر الثمرة في المسئلة الآتية من لزوم ايقاع العمرة والحج في سنة واحدة او عدمه بل يجوز ايقاعهما سنتين اذ لو كان اشهر الحج هي الشهران مع العشر الاول من ذى الحجة لا يصح عقد احرام عمرة التمتع في الباقي واثنيان الحج في سنة قابلة بناء على عدم لزوم السنة الواحدة بخلاف ما لو كانت هي ثلثة اشهر لجواز عقد احرام التمتع فيما بعد العشر الاول ايضاً واثنيان بالحج في سنة قابلة بناء على عدم لزوم اتحاد السنة والافمن حيث اعمال الحج بالنسبة الى هذه السنة فلافائدة لهذا النزاع لعدم جواز الاثنيان باعماله في العشر الاخر . واما التعبير في الروايات بان اشهر الحج هي شوال وذو القعدة وذو الحجة فهو بمنزلة ان يقال ان صلوة الجمعة في يوم الجمعة واما انها يلزم منه جواز اقامتها قبل الزوال او تجب بعده فلا لانه تحديد اجمالي لذلك .

قال قدس سره : وان يأتي بالحج والعمرة في سنة واحدة .

اقول : قد يستدل على هذا الشرط الثالث بدخول العمرة في الحج وتشبيكه (ص) بين اصابعه ليعلم دخولها فيه بدخول الاصابع بعضها في بعض و لكن لا يستفاد منه ازيد من الربط الاجمالي وهو عدم جواز خلو التمتع عن العمرة واما عدم جواز الفصل بينهما بان يأتي بالعمرة في اشهر الحج لهذه السنة وبالحج فيها للسنة القابلة فلا . وقد استدل في الجواهر بروايات غير تامة الدلالة على الحكم الوضعي وان كانت بالنسبة الى التكليفي تامة :

منها صحيحة حماد او حسنته رواها الكليني في باب (التمتع تعرض له الحاجة خارجاً من مكة بعد احلاله) عن ابي عبد الله (ع) قال : من دخل مكة متمتعاً في اشهر

الحج لم يكن له ان يخرج حتى يقضى الحج فان عرضت له حاجة الى عسفان او الى الطائف او الى ذات عرق خرج محرماً ودخل ملبياً بالحج فلا يزال على احرامه فان رجع الى مكة رجع محرماً ولم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس الى منى على احرامه وان شاء وجهه ذاك الى منى . قلت : فان جهل وخرج الى المدينة او الى نحوها بغير احرام ثم رجع فى ابان الحج فى اشهر الحج يريد الحج فيدخلها محرماً او بغير احرام ؟ قال : ان رجع فى شهره دخل بغير احرام وان دخل فى غير الشهر دخل محرماً . قلت : فاي الاحرامين والمتعتين متعة ، الاولى او الاخيرة ؟ قال : الاخيرة هى عمرته وهى المحتبس بها التى وصلت بحجته . قلت : فما فرق بين المفردة وبين عمرة المتعة اذا دخل فى اشهر الحج . قال : احرم بالعمرة وهوينوى العمرة . ثم احل منها ، ولم يكن عليه دم ولم يكن محتبساً بها لانه لا يكون ينوى الحج . (١) والظاهر عدم دلالتها على ازيد من حرمة الخروج تعبداً او كراهته اذ لو كان المناط هو درك الحج وقضائه لزم جوازه اى الخروج لمن يقطع بدركه للعود فوراً بعد الخروج مع انه غير جائز لعدم التقييد فى الرواية . ثم انه لا تلازم بين حرمة الخروج وبين لزوم اتيان الحج فى السنة الاولى التى اعتمر فيها اذله ان لا يخرج من مكة الى عام قابل فيقضى حجه ولا يستلزم الاحتباس الا عدم جواز الخروج قبل الحج واما لزوم اتيانه فى ذلك العام فلا والحاصل ان الاستفادة منها ليس الا لمنع التكليفى تحريماً او تنزيهاً واما الوضعى فلا .

ومنها رسالة ابان عمن اخبره عن ابى عبد الله (ع) قال : المتمتع محتبس لا يخرج من مكة حتى يخرج الى الحج الا أن يابق غلامه او تفضل راحلته فيخرج محرماً ولا يجاوز الاعلى قدر ما لاتفوته عرفة . (٢)

والكلام فيها من حيث قصورها عن افادة الحكم الوضعى هو ما تقدم وهكذا غير ما نقلناها مما استدلل به فى الجواهر لعدم جواز الانفكاك بين العمرة و الحج

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢٢ - الحديث - ٦ .

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢٢ - الحديث - ٩ .

بتغاير السنة وليس في الباب اجماع مسلم على هذه الشرطية كما اعترف به في الجواهر رداً على كشف اللثام حيث قال ما حاصله: لو لظاهر هذه النصوص في ذلك لاشكل اثبات شرطيته لعدم استفادة الاجماع من عبارة التذكرة فلا وجه لاستظهاره اى كشف اللثام الاتفاق من عبارتها .

ثم انه يمكن التمسك بروايات لم يتعرض لها في الجواهر والظاهر تماميتها في الدلالة على هذا الشرط ولنقدم لذلك مقدمة ، وهى ان الظاهر من قول القائل لامتعة او ذهبت متعته هو بطلان حقيقتها رأساً لانها غير كاملة واذالم يقيد بعام دون عام آخر يحكم ببطلانها من جميع الوجوه الا ان يدعى الانصراف الى السنة الاولى مثلاً . اذا عرفتها فنقول :

من تلك الروايات مارواها الشيخ في الاستبصار عن زكريا بن عمران (وعن التهذيب زكريا بن آدم) قال سئلت ابا الحسن (ع) : الممتع اذا دخل يوم عرفة ؟ قال : لامتعة له يجعلها عمرة مفردة . (١)

بيان الاستدلال بانه لو كان اتيان العمرة والحج في سنتين جائزاً لما كان قوله (ع) «لامتعة له» ملائماً لذلك اذله ان يأتى باعمال العمرة كلا او بعضاً في هذا العام و باعمال الحج في العام القابل الا ان يدعى ان المراد هو انه لامتعة له بالنسبة الى هذا العام لعدم امكان الاتيان بالحج بعد ان دخل يوم عرفة ولا شاهد لهذه الدعوى وان كانت سهل المؤنة .

ومنها ما في الاستبصار عن على بن يقطين قال سألت ابا الحسن موسى (ع) عن الرجل والمرأة يتمتعان بالعمرة الى الحج ثم يدخلان مكة يوم عرفة كيف يصنعان ؟ قال : يجعلانها حجة مفردة وحد المتعة الى يوم التروية (٢) .

وجه الدلالة هو ان المحدود هو الحج لا العمرة فاذا امكن اتيان العمرة في

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب - ٢١ - الحديث - ٨ .

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب - ٢١ - الحديث - ١١ .

عام والحج فى عام قابل فلاوجه لجعلها حجة مفردة بل تكون تلك العمرة باقية على حالها من التمتع ويلحقها الحج من عام قابل . فمنه يكشف لزوم اتيانهما فى عام واحد وعدم صحة الانفكاك بعام لاعتن شىء آخر وبهذا المضمون مالم ننقله فراجع مظانه حتى يلوح لك اشد وضوح .

ولاينافيه ما فى خبر سعيد الاعرج قال ابو عبدالله (ع) : من تمتع فى اشهر الحج ثم اقام بمكة حتى يحضر الحج من قابل فعليه شاة وان تمتع فى غير اشهر الحج ثم جاور حتى يحضر الحج فليس عليه دم انما هى حجة مفردة وانما الاضحى على اهل الامصار (١) لان المراد من القابل هو الشهر القابل لالعام القابل ، ولعل التعبير بالمجاورة فى الثانى دون الاول شاهده .

ولا قدح فيما نقلناه حجة على لزوم وحدة السنة الاحتمال الانصراف الى ان مورد حاجة السائل او من فى حكمه هو بيان حكم هذه السنة التى ورد فيها متمتعاً يوم عرفة او التروية ولكنه ليس له وجه يعتنى به فالحق هو لزوم وحدتها .

ومنها مارواه اسحق بن عبدالله عن ابى الحسن (ع) قال : المتمتع اذا قدم ليلة عرفة فليس له متعة يجعلها حجة مفردة انما المتعة الى يوم التروية (٢) ونحوها رواية موسى بن عبدالله (٣) وكذا رواية عمر بن يزيد (٤) .

قال قدس سره : وان يحرم بالحج له من بطن مكة وافضل منها المسجد وافضله المقام ثم تحت الميزاب .

اقول : قد يقع الكلام من حيث اثبات اصل جواز الاحرام لحج التمتع من مكة فى قبال عدم جوازه ولزوم الخروج منها الى مواضع معينة وقديقع من حيث اثبات تعينه وعدم جواز الخروج منها للاحرام بحسب الوضع ايضاً بمعنى بطلان

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١٠ - الحديث ١ .

(٢) (٤٣٥٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢١ - الحديث ١٠٥٩ و ١٢٠ .

الاحرام خارجاً عنها ، ولا يغنى البحث الاول عن الثانى . والكلام هنا انما هو فيه لافى الاول لان ما جعله شرطاً رابعاً فى المتن انما هو من شرائط الصحة لامن الاحكام التكليفية المحضة فلا بد من الامتياز بين روايات الباب حتى يتبين ان اية منها متكفلة للمبحوث عنه وهو الوضع ولقد اكتفى فى الجواهر بالاجماع عليه مع الاختيار والتذكر ناقلاً له عن كشف اللثام وقال هو نفسه (ره) «بلاخلاف اجده نصاً و فتوى» ولم يستدل له بشيء من الروايات .

ولكن قد يستدل له بصحيفة عمرو بن حريث الصيرفى عن الصادق (ع): من اين اهل بالحج ؟ فقال : ان شئت من رحلك وان شئت من الكعبة وان شئت من الطريق (١) والمراد من الطريق هى السكك الواقعة بين الرحل والمسجد ولا يخفى عدم دلالتها على تعيين الاحرام له من مكة فى قبال احتمال جوازه من خارجها ايضاً مع اشتمالها على النذب الا ان يقال لما كان (ع) بصدد بيان موضع الاهلال ولم يتعرض لغيرها فيها يستظهر منه التعيين ولكنه ليس ظهوراً قوياً معارضاً لدليل آخر ظاهر فى الخلاف جداً .

و بصحيفة معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) قال اذا كان يوم التروية انشاء الله تعالى فاغتسل ثم البس ثوبيك وادخل المسجد حافياً وعليك السكينة والوقار ثم صل ركعتين عند مقام ابراهيم (ع) اوفى الحجر ثم اقعده حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل فى دبر صلاتك كما قلت حين احرمت من الشجرة واحرم بالحج . . . (٢)

والكلام فى عدم دلالتها على التعيين من حيث اشتمالها على غير واحد من الاحكام الندية هو ما تقدم فى الصحيفة الاولى فيشكل الاستدلال بما يضاهاى هذه الصحيفة وان كان كثيراً على تعيين احرام حج التمتع من مكة .

(١) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ٢١ - الحديث - ٢ .

(٢) الوسائل - ابواب احرام الحج - الباب ١ - الحديث - ١ .

نعم يمكن الاستدلال له بصحيفة حماد رواها الكلينى (ره) قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن اهل مكة ايتمتعون ؟ قال : ليس لهم متعة . قلت : فالقاطن بها ؟ قال : اذا اقام بهاسنة او سنتين صنع صنع اهل مكة . قلت : فان مكث الشهر ؟ قال : يتمتع ، قلت : من اين ؟ قال : يخرج من الحرم قلت : من اين يهل بالحج ؟ قال : من مكة نحو ما يقول الناس . (١)

والظاهر هو الامر التعيينى بما يفعله الناس وهم العامة فيدور الحكم مدار فتواهم فان كان الاحرام عندهم متعيناً من مكة فيتعين وان كان مخيراً بينها وبين خارجها فيتخير ، وكذا لو تعين عندهم خارجها . ولكن قال فى المنتهى ان ماعدا القول بتعين الاحرام من مكة نشاء من الشافعى واحمد واما قبلهما فالحكم هو التعين من مكة لان اطباق الجمهور على جواز العمل بالتمتع ولم يستنوا بسنة عمر حيث ابتدع بنفى حج التمتع والتهديد على من يحج به فعليه لا يمكن ان يكون قول الصادق (ع) «نحوأما يقول الناس» اشارة الى مذهب الشافعى واحمد لتأخر الشافعى عن عصره (ع) لان ارتحاله (ع) كان فى عام ١٤٨ وتولد الشافعى كان فى عام ١٥٠ يوم هلك فيه ابو حنيفة ولان احمد من خواص الشافعى واصحابه فلا بد وان يكون اشارة الى ما كان معروفاً عندهم من تعين الاحرام من مكة وبطلانه من خارجها .

وبصحيفة الحلبي قال : سألت ابا عبدالله (ع) لاهل مكة ان يتمتعوا ؟ قال : (ع) لا ، قلت : فالقاطنين بها ؟ قال : اذا اقاموا سنة او سنتين صنعوا كما يصنع اهل مكة فاذا اقاموا شهراً فان لهم ان يتمتعوا ، قلت : من اين ؟ قال : يخرجون من الحرم ، قلت : من اين يهلون بالحج ؟ فقال (ع) من مكة نحو ما يقول الناس (٢) والكلام فى دلالتها على تعين الاحرام من مكة هو ما تقدم فى صحيفة حماد .

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج الباب ٩ - الحديث - ٧ .

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٩ - الحديث - ٣ .

واما مارواه الكليني عن حماد عن الحلبي قال سألت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يتمتع بالعمرة الى الحج يريد الخروج الى الطائف قال يهل بالحج من مكة وما احب ان يخرج منها الامحرمأ ولا يتجاوز الطائف انها قريبة من مكة (١) فيشكل الاستدلال بها على الاشتراط والحكم الوضعي اذ هي وان دلت على لزوم الاهلال بالحج من مكة الا انها لا تدل على حكم التخلف بحيث لو لم يهل من مكة بل اهل من خارجها بنحو لم يخرج منها محرمأ بل احرم بعد الخروج لكان باطلا لعدم افادتها ازيد من التكليف ولعل السرفى الامر بالاهلال مع جوازه من خارج مكة هو شدة اهتمامه بامر الحج بنحو لا يشغله شيء عنه . و بالجملة فلا تدل على شرطية الاحرام من مكة . ولكن فيما ذكرنا غنى وكفاية لدلالة هاتين الصحيحتين عليها فلا يصح الاحرام لحج التمتع الا من مكة لانها ميقاته كما سنشير اليه فيما بعد ايضاً .

هذا ملخص القول في الامر الاول واما الامر الثانى اى البحث عن افضل المواضع فهو ان المهم هو اثبات افضلية المسجد مثلاً من غيره بالنص الخاص لا بعنوان كونه بيت الله وخير الامكنة فيستحب ان يحرم فيه او هو الافضل والالزم الحكم باستحباب الاحرام من مطلق مساجد مكة والافضل هو المسجد الحرام . ثم انه يحتمل بحسب مقام الثبوت افضلية المسجد عن غيره بـلا تفاوت بين المقام والحجر لكون كل واحد منهما افضل من سائر الاماكن غير المسجد ولكن مع افضلية المقام عن الحجر كما يشهد له الرواية فى مقام الاثبات واما تحت الميزاب فيحتاج الى نص خاص لعدم جواز الاكتفاء في هذا الحكم المخصوص بالعمومات الاولى الدالة على فضيلة تحت الميزاب واستجابة الدعاء عنده كما اشرنا اليه آنفاً وليس فى الباب شيء خاص يدل على حكم الاحرام تحت الميزاب فلا وجه لتعرضه هنا بالخصوص فى عداد ما ورد النص الخاص فيه . فاما ما يمكن استفادة افضلية المسجد والتخيير بين مقام ابراهيم والحجر هو ما تقدم من صحيحة معاوية بن عمار واما ما يمكن استفادة رجحان المقام على الحجر

هو بعض روايات الباب المقتصر فيه على الامر بالاحرام من المقام بلا تعرض للحجر فيحمل تعينه على الافضلية نحو رواية عمر بن يزيد ولكن ليس فى شىء من روايات الباب التعرض لما تحت الميزاب بخصوصه واما ما تعرض فيه لخصوص المقام فهو ما عن عمر بن يزيد عن الصادق (ع): اذا كان يوم التروية فاصنع كما صنعت بالشجرة ثم صل ركعتين خلف المقام ثم اهل بالحج. الحديث . (١)

وهنا امر آخر وهو ان المأمور به فى بعض روايات الباب هو ست ركعات من الصلوة وفى بعضها اقل فيحمل على الافضلية .

قال قدس سره: ولو احرم بالعمرة المتمتع بها فى غير اشهر الحج لم يجز له التمتع بها وكذا لو فعل بعضها فى اشهر الحج ولم يلزمه الهدى .
اقول : لاشكال فى عدم جواز التمتع بالعمرة الماتى بها قبل اشهر الحج لاختصاص وعائها باشهره كما تقدم ولكن يقع البحث عن صحتها فى الجملة وان لم تقع عمرة لحج التمتع . قد يقال بان عقادها عمرة مفردة وقد يقال بعدم صحتها مطلقا اما بالنسبة الى التمتع المنوى فلو وقعها فى غير وعائها واما بالنسبة الى غيره فلعدم قصده .

والتحقيق انه لو كان كل واحدة من العمرة المتمتع بها والعمرة المفردة مفتقرة فى التحقق الى القصد ومن العناوين القصدية يلزم عدم وقوعها صحيحة اصلا بمقتضى القاعدة . واما لو لم يكن شىء منهما قصدياً او لم يكن العمرة المفردة قصدية لكان لوقوعها عمرة مفردة وجه صحيح ، لعدم احتياج المفردة الى النية فرضاً فعلياً لا يضر قصد الخلاف ايضاً اذ لا تقع ح المفردة . هذا بمقتضى القاعدة .
واما بحسب الدليل الخاص فقد يتمسك بخبر الاحول عن ابي عبد الله (ع) فى رجل فرض الحج فى غير اشهر الحج قال يجعلها عمرة (٢) وبخبر سعيد الاعرج المتقدم قال ابو عبد الله (ع) : من تمتع فى اشهر الحج ثم اقام بمكة حتى يحضر

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٤٦ - الحديث - ٢ .

(٢) » ابواب اقسام الحج - الباب ١١ - الحديث - ٧ .

ثم انه لم يشترط حج التمتع بازيد مما اعتبره المصنفه من الشرائط الاربعة ولكن قديشترط امر آخر وهو كون العمرة والحج كليهما عن شخص واحد فلا يصح جعل العمرة عن شخص والحج عن آخر. وهنا فرع آخر تعرضه فى الجواهر وهو لزوم صدورهما عن فاعل واحد او عدم لزومه بان يجوز ان يكون الحاج غير المعتمر .

والحق هو لزوم وحدة المنوب عنه فى الاول وكذا وحدة الفاعل فى الثانى وفاقاً للقاعدة وليس فى الباب ما يوجب الخروج عنها . اما فى الفرع الاول فحيث انه قد ثبت ان حج التمتع عمل واحد ارتباطى فلا مصلحة لكل واحد من اجزائه مستقلة بل المصلحة الواحدة قائمة به باسره فمعه لا يجوز التقطيع بجعل بعض اجزائه عن شخص وبعضها الاخر عن آخر كما لا يجوز جعل الركعة الاولى من الصلوة عن شخص والثانية عن آخر اذا لا ارتباط مانع عن التجزئة وللمقام غير واحد من النظائر لا يلتزم احد بجواز التفريق فيها . هذا بحسب القاعدة .

واما بمقتضى الدليل الخاص فقديتمسك للجواز بخبر محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال: سألت عن رجل يحج عن ابيه أيتمتع؟ قال: نعم المتعة له والحجة عن ابيه (١) اذ يستفاد منه جواز الانفكاك بان تكون العمرة عن شخص والحج عن آخر من دون تفاوت بين كون الفاعل احد الطرفين ام خارجا عنهما .

وفيه ان الاستدلال به متوقف على ان يكون معناه هو الاسئوال عن التمتع اى مجرد عمرة التمتع لنفسه بعد ان كان مقصده هو الحج وحده مجرداً عن العمرة عن ابيه فيكون المراد من قوله «يحج عن ابيه» هو الحج الخالص عن العمرة مع انه نوع خاص مركب منها ومن الحج القابل لها ويكون المراد من قوله «أيتمتع» هو ان يعتمر فقط والكل خلاف الظاهر .

والذى ينبغى ان تحمل الرواية عليه هو ان المسئول عنه انما هو جواز جعل الحج

عن ابيه حجاً تمتعاً وكان ذلك في مورد يكون التمتع جائزاً اما للوجوب التخييري ان فرض له مورد واما للندب وحيث ان التمتع افضل الافراد اجاب (ع) بالجواز اولاً وان ثواب انتخاب المتعة اى الحج التمتع وهو الراجع الى الافضية للنائب . واما اصل الحج المتمتع به فهو بتمامه عن المنوب عنه والالزم ان يكون المراد من قوله «المتعة له» هو خصوص العمرة وهو خلاف الظاهر ايضاً فمعنى قوله «يتمتع» يحج تمتعاً عن ابيه، لا يعتمر عمرة التمتع لنفسه، فهو اجنبى عن المقام .

واما فى الفرع الثانى فحيث انه عمل واحد ارتباطى يلزم فيه المباشرة مع القدرة يحكم بجواز الاستنابة عند سقوط قيد المباشرة ويكون دليل مشروعيتها هو المناط سعة وضيقاً والقدر المسلم منه هو جواز نيابة شخص واحد عن العمرة و الحج كليهما واما نيابة شخص واحد عن العمرة والاخر عن الحج فلا يستفاد من دليلها وعليه يحكم بلزوم وحدة النائب، وبالجمله وحدة من يصدر منه الحج . فح لو اتى بعمرة التمتع مثلثم عجز بنحو يكون مشمولاً لدالة الاستنابة حال الحيوة عند العجز يشكل الحكم بجواز الاستنابة بالنسبة الى خصوص الحج بل لابد من الاستنابة فيهما معاً ، اما فى تلك السنة ان اتسعت واما فى السنة القابلة ان لم تتسع ، كما انه لو صلى ركعة ومات لا يجوز الاستنابة بالنسبة الى باقية الركعات بل لا محيص من الاستنابة بالنسبة الى الاصل بأسره .

والعمدة فى المنع فى هذين الفرعين هو ارتباطية العمل المانعة من التجزئة فى المنوب عنه فى الاول وفى النائب فى الثانى ولذلك لا يحكم فى نيابة الزيارات بجواز التسليم عن شخص والتصلية عن شخص واللعن عن آخر بتقطيع فقرات الزيارة وليس هذا معنى اشتراك جماعة فيها حتى يحكم بجوازه بل معناه هو اشتراكهم فى الثواب لا التبعض فى العمل الواحد باتيان بعض اجزائه نيابة عن شخص واتيان بعضها الاخر عن شخص آخر .

قال قدس سره: والاحرام من الميقات مع الاختيار ولو احرم بحج التمتع من غير مكة لم يجزئه ولو دخل مكة باحرامه على الاشبه ووجب استينافه منها ولو تعذر ذلك قيل يجزئه والوجه انه يستأنف حيث امكن ولو بعرفه ان لم يتعمد وهل يسقط الدم والحال هذه؟ فيه تردد .

اقول: ان مقتضى القاعدة هو بطلان الحج اذا لم يحرم من ميقات احرامه وهو مكة لما ثبت من شرطيته سيما فيما كان ذلك عالماً عامداً فيحتاج الى جابر قوى جداً حتى يحكم بصحته والاكتفاء به مطلقاً اوفى موارد معينة فى النسيان او الجهل قصوراً مثلاً فلا بد من لحاظ ما ورد فى احرام حج التمتع من الاخبار حتى يستفاد منها مقدار نطاقها . واما الاخبار الواردة فى احرام العمرة فلا وجه للاستدلال بها لعدم جواز التعدى عنه الى احرام الحج، الان يستفاد من تلك الاخبار ما يعم حكم احرام الحج ايضاً اما باستفادة الملاك العام واما بنحو الاولوية او بغير ذلك مما يصح التعدى منه اليه . واذا حكم على احرام الحج عند التخلف عن ميقاته وهى مكة بما يحكم على احرام العمرة عند تخلفه عن ميقاته بالغاء الخصوصية يلزم ان يحكم ايضاً بسائر ما ورد فى احرام العمرة على احرامه ، اذ لا وجه لتبعض احكام الرواية الواحدة مثلاً باسراء بعض ما فيها عن العمرة الى الحج دون بعض كما سيتضح . وبالجمله ان روايات الباب على قسمين : احدهما ما ورد فى احرام العمرة ، وثانيهما ما ورد فى خصوص احرام الحج ولنشر الى كليهما فأجد التامل فى المقام .

فمن تلك الروايات ما رواها الكليني عن ابن بكير عن زرارة عن اناس من اصحابنا حجوا بامرأة معهم فقدموا الى الميقات وهى لاتصلى ، فجهلوا أن مثلها ينبغى ان تحرم ، فمضوا بها كما هى حتى قدموا مكة وهى طامث حلال فسألوا الناس فقالوا : تخرج الى بعض المواقيت فتحرم منه ، فكانت اذا فعلت لم تدرك الحج ، فسألوا ابا جعفر عليه السلام فقال : تحرم من مكانها قد علم الله نيتها (١) .

لا إشكال في اختصاص الرواية باحرام العمرة وان التأخير للجهل البسيط ظاهراً و لكن كان عن تقصير لاعن قصور اذ لا يتصور القصور في مثل حكم الاحرام في حال الحيض لمن تبلى به في كل شهر مثلاً مرة ولا يوجب مجرد جهل هؤلاء الاناس و عدم علمهم بالحكم كون جهل تلك المرأة عن قصور للزوم تعلمها ذلك في البلد وقبل السفر وكذا الارب في دلالتها على عدم امكان العود الى بعض المواقيت واما الرجوع الى ما امكن فليس فيها دلالة على عدم امكانه ايضاً . نعم يمكن الحكم بعدم التفاوت بين امكانه وعدمه لعدم استقصائه (ع) بينهما بل حكم بالاحرام من مكانها وهي مكة لما في السئوال حتى قدموا مكة .

انما الكلام في وجه التعدى عن مفادها وهو احرام العمرة الى احرام الحج فقديمكون ذلك من باب الغاء الخصوصية و احراز عدم الفرق بين احرام العمرة المنصوص و احرام الحج وذلك يحتاج الى القطع بعدم الخصوصية و احراز عدم التفاوت وهو لا يخلو عن غموضة و قديمكون من التعليل المستفاد من قوله (ع) «قد علم الله نيتها» ولكن العمل بهذا التعليل العام يتلوه مفسدة تخصيص الاكثر اذ لو جاز الاكتفاء بنية المكلف وانه كان بصدد الامتثال والاتيان بما في الشرع على ما هو عليه في سقوط الشرط مثلاً لجاز الاكتفاء بهافي صحة الصلوة الفاقد عن الطهارة كلا او بعضاً وكذا الصوم الفاقد لشرطه وغير ذلك من العبادات المشروطة بالشرائط المفقودة وليس معمولاً به لاحد من الاصحاب . وفيه كلام سنحققه .

هذا اذا كان التعليل لبيان علة سقوط شرطية الاحرام من الميقات واما اذا كان لبيان المجموع من سقوطها وجعل البدل الاضطرارى له وهو الاحرام للعمرة من مكة فلا عمومية له حتى يتمسك به لبيان سقوط شرطية المجهول او المنسى على التعدى من الجهل الى النسيان ولا يمكن الاعتماد على هذا العموم في اقتراح البدل الاضطرارى لكل شرط متروك جهلاً اذ ليس لسانه مشرعاً و جاعلاً للابدال الاضطرارية للشرائط او غيرها مثلاً . وعلى اى تقدير يشكل التمسك بعمومية التعليل سواء كان لسقوط

شرطية الاحرام من الميقات اوله ولجعل البدل الاضطرارى .

ثم إن عدم التمسك بعام قد خصص اكثر مصاديقه انما هو لاجل استهجانـه المانع عن الاعتداد به الا فيما قام الاجماع على مضمونه . وسره هو ان تخصيص الاكثر لما كان مستهجناً يكشف ذلك عن وجود قرينة هناك على خلاف العموم كان ذلك موجباً لعدم شمول ذلك العام من بدو الامر غير واحد مما يحسب خارجاً بالتخصيص فمعه لاحجية لذلك العام الا فى مورد الاتفاق لانه يكشف عن ان القرينة على خلاف العموم التى اطلع عليها المجمعون كانت بنحو لو اطلعنا عليها ايضاً لحكمنا بحكمهم واما فى موارد الاختلاف وعدم الاتفاق فلا وهذا نظير باب عمومات القرعة حيث يقال فيها بعدم الحجية فى موارد الاختلاف ولكن بنينا فى الاصول على جواز التمسك فى مورد الاختلاف ايضاً لبناء العقلاء على عدم وجود القرينة بالنسبة الى الزائد على المتيقن .

وتوضيحه بانه قد يحتمل ان تكون القرينة الحافة بذلك العموم متعددة يخرج ببعضها بعض المصاديق و بالآخرى آخر منها وقد يحتمل ان تكون واحدة مرددة بين اخراجها الكثير وبين اخراجها القليل لاختلاف القرائن البسيطة الواحدة فى النطاق وقد يحتمل ان تكون القرينة واحدة وبها خرج ما يتيقن بخروجه ولكن يشك فى وجود قرينة اخرى مستقلة على اخراج بعض آخر من المصاديق بخلاف الفرض الاول فتبصر . والا قوى فى مثل ما يدور الامر بين خروج الاقل او الاكثر هو ان الخارج انما هو الاقل لا الاكثر اجراء لاصالة عدم وجود صالح للقرينة بالنسبة الى الزائد وان لم تجر اصالة عدم صلاحية الموجد للقرينة اذ لا حالة سابقة فيها ، ومقتضاه هو جواز التمسك بالعام فيما لم يقم الاجماع على الخلاف اذ مورد قيامه هو الاقل الخارج متيقناً واما غيره فلا . ولو تم هذا المبنى الاصولى يحكم بسقوط شرطية احرام الحج من مكة فيما لم يقم الاجماع على الخلاف لا الاقتصار على خصوص موارد قيامه على الوفاق .

ولكن الذى يوجب الاشكال فى اصل الاستدلال بهذا التعليل هو عدم معلومية اعتماد الاصحاب فى المقام عليه بل لعله من طريق الغاء الخصوصية او دعوى الاولوية

او استفادة ذلك من خصوص اخبار احرام الحج كما لعله هو الاقوى فعليه يشكل الاعتداد بالتعليل وعمومه وان تم ما بيناه في الاصول . ويمكن الاشارة الى بعض نكات اخرى راجعة الى فقه الحديث لهذه الرواية فارتقب .

ومنها ما عن اسحاق بن عمار قال : سئلت ابا عبد الله (ع) عن غلمان دخلوا معنما مكة بعمره و خرجوا معنا الى عرفات بغير احرام قال : قل لهم : يغتسلون ثم يحرمون واذبحوا عنهم كما تذبحون عن انفسكم (١) وهو في خصوص احرام الحج ولكن ترك الاحرام هناك لعله للعدر كالجهل والتعدى عن الغلمان مشكل .

واما صحيحنا حلبى (٢) فهما تدلان على المعذورية والصحة ففى خصوص احرام عمرة التمتع اذا لم يحرم من الميقات فيما لا يمكن تداركه لخوف فوت الحج . ومنها ما رواه ايضا فى الكافى عن معاوية بن عمار قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن امرأة كانت مع قوم فطمشت فارسلت اليهم فسألتهم فقالوا ما ندري عليك احرام ام لا وانت حائض ، فتركوها حتى دخلت الحرم قال : ان كان عليها مهلة فترجع الى الوقت فلتحرم منه فان لم يكن عليها وقت «مهلة» فترجع الى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها (٣) والكلام فيها من حيث عدم التعرض للعلة اهون من الاولى الا ان فيها ما لم يكن فى الاولى وهو لزوم الخروج من مكة الى ما تقدر عليه بنحو لا يفوتها الحج .

ولعل بها يقيد ما رواه فى الكافى ايضا عن عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل مر على الوقت الذى يحرم الناس منه فنسى او جهل فلم يحرم حتى اتى مكة فخاف ان رجع الى الوقت ان يفوته الحج ، فقال : يخرج من الحرم ويحرم ويجزيه

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١٧ - الحديث ٢

(٢) الوسائل - ابواب المواقيت الباب ١٢ - الحديث ٧٩١ .

(٣) الوسائل ابواب المواقيت - الباب ١٤ - الحديث ٤ .

ذلك (١) حيث انه لم تدل على مقدار الخروج فيقيد بمقدار المقدور المستفاد من رواية ابن عمار .

وكذا يها يقيد ايضا مارواه الكليني عن ابى الصباح الكنانى قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل جهل ان يحرم حتى دخل الحرم كيف يصنع ؟ قال: يخرج من الحرم ثم يهل بالحج . (٢)

اذ لا تدل على مقدار الخروج من الحرم فيقيد بالمقدور والمراد من الالهلال الاحرام لما فيه من رفع الصوت بالتلبية ومطلوبيته فيه فيكون كناية عنه .

والظاهر من جهلها هو الجهل البسيط لا المركب الذى يجزم فيه بخلاف الواقع اذ لا سئوال معه وكذا الظاهر هو الجهل عن تقصير لا قصور كما مر . والاستدلال بها على حكم احرام الحج مبنى على الغاء الخصوصية وانه لا تفاوت بين الاحرام بين احرام العمرة واحرام الحج وعليه يلزم القول بالتفصيل بين مهلة الرجوع الى الميقات وبين الميسور منه بترتب الثانى على الاول فى احرام الحج المبحوث عنه ايضا اذ لا وجه للتعدى عن احرام العمرة اليه فى بعض الرواية دون مفاد بعضها الاخر مع انا لم نجد من فصل وحكم بمفادها . نعم قال فى المعبر وتبعه بعض الاعلام بالرجوع الى مكة والاحرام منه ان امكن معللا بعدم اتيان المأمور به لاثمسا بالرواية بعد الغاء الخصوصية فبناه على القاعدة لا التعبد من دون القول بلزوم الرجوع الى المقدور فيستفاد منه ان مستند حكم احرام الحج لم يكن عندهم هو ماورد فى احرام العمرة والالزم العمل بما اشرنا اليه ايضا .

ومنها مارواه فى الكافى عن ابن ابى عمير عن جميل بن دراج عن بعض أصحابنا عن احدهما عليهما السلام فى رجل نسى ان يحرم او جهل وقد شهد المناسك كلها وطاف وسعى قال : تجزئه نيته اذا كان قد نوى ذلك فقد تم حجه وان لم يهل ،

(١) الوسائل ابواب المواقيت - الباب ١٤ - الحديث - ٢ .

(٢) الوسائل ابواب المواقيت - الباب ١٤ - الحديث - ٣ .

وقال في مريض أغمى عليه حتى أتى الوقت فقال : يحرم عنه (١) عن امرأة العقول معنى «يحرم عنه» هو يحرم به وهذه الرواية وان كانت مرسلة إلا أن فيها ابن أبي عمير و مرسلها جميل بن دراج فلا يسهل ردها .

والاستدلال بها اما بالاولوية واما بقوله (ع) « اذا كان قد نوى ذلك فقد تم حجه » المسوق ضابطة وعلّة. وليس في الرواية ما يدل على اختصاص الاحرام بالمنسى او المجهول بالعمرة او الحج وعلى اى تقدير تكون خارجة عن البحث لولا الاولوية او استفادة العموم من قوله اذا كان قد نوى اه اما خروجها عن البحث فلانها في مورد قد وقع شهود جميع المناسك بلا احرام من دون ان يتخلل الذكر او العلم برفع النسيان او الجهل ولا يكون ذلك مفروض البحث و اما الاستمداد من الاولوية فبان يقال اذا صح الاكتفاء بفقدان جميع المناسك عن الاحرام عند النسيان او الجهل يصح الاكتفاء بما يتخلله الذكر او العلم ولا يقع الابعضها خالياً عن الاحرام بطريق اولى .

وفيه ان احرازها لا يخلو عن صعوبة لا مكان الاكتفاء بالجميع الفاقدة للشرط دون البعض الفاقدة مثلاً اذا صلى بلا طهارة خبثية عن جهل ثم علم بعد الصلوة بنجاسة ثوبه لا تجب الاعادة او القضاء لصحة الاكتفاء بالمأتى به بخلاف ما لو علم بها اثناؤها وانها كانت في ثوبه من اول صلاته اذ تجب الاعادة والاستيناف (ح) فمعه يشكل استفادة الاولوية .

واما الاستفادة من قوله (ع) : « اذا كان قد نوى ذلك فقد تم حجه وان لم يهل » فمتوقفة على العمل بتلك العلة حتى يصح التمسك بعمومه بان يقال لما كان في نيته ان يحرم بالحج من مكة فنسى اوفى نيته ان يأتي بالحج على ما قرره الشرع

ولقد عرفت ان العمل بمثل هذا العموم مشكل جداً . و لا يخفى ان هذا القيد ليس احترازياً عما اذا لم ينو ذلك فتأمل جداً .

ومنها صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال: سألته عن رجل نسى الاحرام بالحج فذكر وهو بعرفات ما حاله ؟ قال : يقول : « اللهم على كتابك وسنة نبيك » فقد تم احرامه ، فان جهل ان يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع الى بلده ان كان قضى مناسكه كلها فقد تم حجه (١)

لا ريب فى اختصاص هذه الرواية باحرام الحج فلا يكون التعدى الى مفروض البحث وهو ترك احرام الحج بالغاء الخصوصية ولا بالاولوية او غير ذلك الا فى بعض ماسنشير اليه والمراد من نسيان الاحرام اما نسيان جميع ما يعتبر فيه شرطاً او شرطاً وهو مشكل اذ يبعد جداً ان لا يلبس الحاج لباس احرامه ويخرج مع الرفقة من مكة الى عرفات مع انهم متلبسون به واما خصوص النية والتلبية وعلى اى تقدير يكون المراد من قوله (ع) « يقول اللهم » هو الاشارة الى وظائف الاحرام بتذكار بعض ما فيه لا الاقتصار على خصوص هذه الجملة بلاتلبية مثلاً .

بقى الكلام فى التعدى عن النسيان الى غيره كالجهل و عن التذكر فى العرفات الى التذكر فى المشعر مثلاً .

اما الاول فليس اتفاقاً اذ لم يدع الاجماع الاعلى خصوص النسيان وان لم ينعقد الاجماع على الخلاف ايضاً بنحو اتفاق الكل على البطالان عند الجهل فلا بد فى التعدى الى الجهل من الاستمداد بالدليل الخاص والظاهر امكانه بشهادة مرسله الجميل بعد انضمامها بهذه الصحيحة لما فيها نسي ان يحرم او جهل بعطف الجهل على النسيان بلاتفاوت ولكن بعد الالتفات الى انها وان وردت فى غير المبحوث عنه وهو شهود جميع المناسك بلا احرام ولكن بملاحظة ذيل هذه الصحيحة المتفرعة فيها الجهالة على النسيان مع اختصاصها اى الجهالة بالاستمرار الى الرجوع الى

بلده يتم الامر .

وتوضيحه بان ذيل الصحيحة موافقه مضموناً لمرسلة جميل من حيث شهود جميع المناسك بلا احرام الا في ان المرسلة شاملة للنسيان ايضاً فبهذه القرينة يحكم بان النسيان والجهل سواء في الحكم اما لان النسيان نوع من الجهالة ، واما الارادة الاعم من الجهالة المصطلحة الشامل للنسيان ، وذلك لذكر الجهل عقيب النسيان بالفاء لا الواو المشعر بان النسيان المعطوف عليه شامل لمعنى الجهل ايضاً والالزم ان يذكر الجهل عقيب بالواو لا الفاء . ومن مجموع هذه التأملات يمكن استفادة الاعم من النسيان ايضاً لامن باب التعدى عما ورد في احرام العمرة من التعميم الى احرام الحج بل من باب استفادته من خصوص دليل احرامه وكم فرق بينهما .

واما الثانى فيمكن فيه التعدى ايضاً لامن دليل احرام العمرة الى احرام الحج بل من باب استفادته من بعض الخصوصيات الواردة فى دليل احرامه وذلك بانالم نجد من صرح بعدم التفاوت بين مالو وقع التذكر فى العرفات كما هو المنصوص فى هذه الصحيحة وبين غيره مع ان مقتضى التعدى من دليل احرام العمرة الى احرام الحج هو ذلك ، الا ان يقال لما كان رفع نسيان احرامها اوجهه فى مكة وذلك قبل وقوع شىء من اعمال العمرة فلازمه الاقتصار ايضاً على نسيان احرام الحج اوجهه فى مكة وعدم ارتفاع المانع الا فى عرفات حيث انه لا يوجد عمل من اعمال الحج قبلها ، هذا . ولكن لو كان التعدى بالغاء الخصوصية فلما قيل من الاقتصار وجه و اما اذا قلنا بذلك من باب الاولوية بانه لما صح الاكتفاء بشهود جميع المناسك بلا احرام عند الجهل او النسيان يصح الاكتفاء به فى البعض لزم القول بعدم التفاوت بين التذكر فى العرفات وبين التذكر فى المشعر مثلاً ولذلك ترى الشهيد (ره) يصرح به ولكن لم نجده من غيره (ره) .

واما ما ادعينا من امكان اثبات عدم التفاوت فبان ذيل الصحيحة بشهادة تفرع الجهل على النسيان وانهما سواء فى الحكم وان الجهل فى البعض وهو ما كان الى

العرف كالجهل فى الجميع يدل على ان حكم الكل والبعض واحدا لخصوص البعض الذى لم يسبقه عمل وبعبارة اخرى يستفاد من الذيل عدم لزوم الاستيناف اصلا سواء كان مما يمكن استينافه كالطواف والسعى اولا يمكن كالوقوفين وهذا وان يشكل استفادته من الذيل وحده بل لعله يوهم الخلاف اذ فيه «حتى رجع الى بلده» المشعر بتعذر الاستيناف واما عند عدم الرجوع اليه وامكان الاستيناف فالظاهر لزومه او احتماله ولكن بضميمة مرسله جميل يتم الامر اذ فيها قد شهد المناسك وطاف وسعى بلا تعرض فى الجواب للاستفصال بين امكان الاستيناف وعدمه ولو بالنسبة الى خصوص الطواف والسعى المذكورين بالصراحة ومنه يستفاد عدم لزوم الاستيناف فى المقدور ايضا وان ذكر الرجوع ليس احترازيا بالنسبة الى عدم الرجوع حتى يكون كناية عن امكان الاستيناف .

فتحصل من الجميع امكان استفادة الاكتفاء وعدم لزوم الاعادة وان وجوب الاحرام للحج شرط ذكرى بلافافوت بين البعض والكل من خصوص ما ورد فى المبحوث عنه لامن باب التعدى عن دليل احرام العمرة الى ذلك المقام وهو ترك احرام الحج فعلى الخبير ان يبحث فى مقامين احدهما ترك احرام العمرة من ميقاته والاخر ترك احرام الحج من ميقاته . قال قدس سره : لا يجوز للمتمتع الخروج من مكة حتى يأتى بالحج لانه صار مرتبطا به الاعلى وجه لا يفتقر الى تجديد عمرة ولو جدد عمرة تمتع بالاخيرة . اقول : ان المنقول عن بعض الاصحاب كابن ادريس هو الكراهة لا الحرمة . ولا بد من التنقيح للمسئلة حتى يتضح مصب القول بالكراهة . ولنشر او لا الى ما يتصور فى المسئلة وثانيا الى ما هو الحق المستفاد من نصوص الباب .

اما الاول فقد يتصور ان يكون المراد من عدم الجواز ما هو بحسب الحكم التكليفى لا الوضعى وقد يتصور ذلك بحسب الحكم الوضعى بحيث يكون والخرج مبطالا للتمتع فلا بد من الاعادة ويختلف حكم المستثنى وهو الخروج لحاجة باختلاف حكم المستثنى منه فاذا كان بحسب التكليف فلا يكون الخروج لحاجة محرما وان كان بلحاظ الوضع فلا يكون موجبا للاعادة . ثم هل المعتبر فى الخروج هو الاحرام بحيث يخرج محرما

ام لافهنامسثلتان :

الاولى ان عدم جواز الخروج حكم تكليفى او وضعى . والثانية ان المعتبر عند الخروج هو الاحرام ام لا؟ فلا بد من وضوح ان مصب القول بالكراهة ما ذاهل هو اصل الخروج او الخروج لحاجة بلا احرام فعلى الثانى لاتنافى بين القول بالكراهة وبين عدم جواز الخروج اذ الكراهة راجعة الى امر آخر وهو الخروج بلا احرام لا اصل الخروج فهذا ملخص ما فى الامر الاول .

وأما الثانى فالحق فيه ان المراد من عدم الجواز وضعى لاتكليفى وذلك لما رواه الكلينى عن حماد بن عيسى عن ابي عبد الله (ع) قال : من دخل مكة متمتعاً فى اشهر الحج لم يكن له ان يخرج حتى يقضى الحج فان عرضت له حاجة الى عسفان او الى الطائف او الى ذات عرق خرج محرماً ودخل ملبياً بالحج فلا يزال على احرامه فان رجع الى مكة رجع محرماً ولم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس الى منى على احرامه وان شاء وجهه ذلك الى منى ، قلت : فان جهل فخرج الى المدينة او الى نحوها بغير احرام ثم رجع فى ابان الحج فى اشهر الحج يريد الحج أيدخلها محرماً او بغير احرام؟ فقال : ان رجع فى شهره دخل بغير احرام وان دخل فى غير الشهر دخل محرماً . قلت : فإى الاحرامين والمتعتين متعة الاولى والاخيرة ؟ قال : الاخيرة وهى عمرته وهى المحتبس بها التى وصلت بحجته قلت : فما فرق بين المفردة وبين عمرة المتعة اذا دخل فى اشهر الحج ؟ قال : احرم بالعمرة وهو ينوى العمرة ثم احل منها ولم يكن عليه دم ولم يكن محتبساً لانه لا يكون ينوى الحج . (١)

لان ظاهر قوله «لم يكن له ان يخرج» هو الحكم الوضعى و صريح قوله الاخيرة «وهى عمرته» هو ان المتعة المعتبرة فى حج التمتع هى الثانية لا الاولى لانها غير محسوبة منه (ح) .

ولصحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) (فى حديث) قال : تمتع فهو

والله افضل. ثم قال: ان اهل مكة يقولون ان عمرته عراقية وحجته مكية كذبوا وليس هو مرتبطاً بالحج لا يخرج حتى يقضيه (١) .

وليس فى شىء من الروايات ما يصلح للمعارضة الا ما فى صحيحة الحلبي فى الكافى عن ابى عبدالله (ع) سئل (ع) عن الرجل يتمتع بالعمرة الى الحج يريد الخروج الى الطائف ، ، قال : يهل بالحج من مكة وما احب له ان يخرج منها الا محرماً ولا يتجاوز الطائف انها قريبة من مكة (٢) .

حيث ان التعبير بقوله «ما احب» شاهد على ان الخروج بغير اهلل بالحج مكروه لاحرام. ولكن الظاهر ان المسئول عنه ليس حال مجرد الخروج وجوازه وعدمه وان وقع فى السؤال ما يشعر به بل هو حال كيفية الخروج فى مورد جوازه لما تقدم منا مراً انه قد لا يذكر بعض خصوصيات السؤال للعلم به من الجواب والمقام من هذا القبيل حيث اجاب (ع) بانه يهل بالحج من مكة فيفهم منه ان المسئول عنه هو حال الخروج من انه يخرج مهلاً او محلاً فاجاب (ع) بالاول فلا يدل على جواز الخروج مطلقاً بالاھلال لامكان اختصاصه بموارد الضرورة والحاجة. ثم استفادة الكراهة من التعبير المذكور لا يشهد على ان الحكم بالاھلال غير الزامى الاعلى ان يكون الحكم الثانى افيد تأكيداً للاول وعلى اتحاد الحكمين واما على تعددهما بان يكون الاول لبيان الحكم الوضعى وهولزوم الاھلال بالحج من مكة والالزم بطلان العمرة و تجديدها ثانياً والحكم الثانى لبيان الحكم التكميلى وهو كراهة الخروج بغير الاحرام و(ح) فلا شهادة على عدم لزوم الاھلال . أضف الى ذلك ان ظهور قوله «ما احب» فى كون الحكم غير الزامى ليس اقوى من ظهور مثل قوله «لم يكن له ان يخرج حتى يقضى الحج» فى اللزوم، فعليه يشكل رفع اليد عما تقدم بمثل هذا التعبير، مع انه لا يدل على جواز الخروج مطلقاً بل يدل على كراهته بلا احرام واما فقہى اى مورد يجوز اصل الخروج وفى اى مورد لا يجوز ، فلا .

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢٢ - الحديث - ٢ .

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢٢ - الحديث - ٧ .

ومن هنا يتضح ان لوجه للقول بالكراهة وفقاً للمشهور واما استفادة ان المدار هو فوت الحج وعدمه كما رأه السيد (ره) في العروة ستعرض له ولما فيه انشاء الله تعالى .

بقي هنا خبر اسحق بن عمار المنافى لما تقدم فيما نشير وفيه اشكالات لم يتعرض بعضها الاصحاب اولم نجده لهم وهو ما رواه الكليني عن اسحاق بن عمار قال : سألت أبا الحسن (ع) عن المتمتع يعجى فيقضى متعة ثم تبدوله الحاجة فيخرج الى المدينة او الى ذات عرق او الى بعض المعادن، قال : يرجع الى مكة بعمره ان كان في غير الشهر الذي تمتع فيه لان لكل شهر عمرة وهو مرتين بالحج ، قلت : فانه دخل في الشهر الذي خرج فيه ، قال : كان ابي مجاوراً ههنا فخرج متلقياً بعض هؤلاء فلما رجع فبلغ ذات عرق احرم من ذات عرق بالحج و دخل و هو محرم بالحج (١) .

وبيان مخالفته لقواعد الباب من وجوه : الاول - ان المناطق في الدخول كما تقدم هو كونه شهر الخروج او شهراً اخر فعلى الاول يدخل بغير احرام وعلى الثاني مع الاحرام والمستفاد من هذا الخبر هو كون المناطق في الرجوع هو شهر التمتع او شهر آخر لا شهر الخروج . هذا بالنسبة الى الصدر واما الذيل وهو قوله « فان دخل في الشهر الذي خرج فيه » فسيأتى الكلام فيه عند البحث عن ان المراد من الشهر هو الامتداد ام لا بحيث يدور الحكم مدار ثلثين يوماً او يدور مدار رؤية الهلال وهل المبدء هو الالهلال بالعمرة او الاحلال منها او الخروج من مكة فترقب حتى حين .

الثاني - ان الظاهر من قوله (ع) « يرجع الى مكة بعمره » هي عمرة اخرى وراء عمرة التمتع الواقعة صحيحة وانه مرتين بحجه فعليه ان يأتي بالحج بعد الاثني بالعمرة المتخللة لان لكل شهر عمرة وذلك مناف لما تقدم في مصححة حماد من ان الثانية هي المتعة لا الاولى .

الثالث - ان المستفاد من الذيل هو ان اباه عليهما السلام خرج بغير احرام فلما

بلغ راجعاً الى ذات عرق احرم هنا بالحج فدخل محرماً مع ان مقتضى ما تقدم من صحيحة الحلبي هو الكراهة الشديدة للخروج بلا احرام فيلزم ارتكابه (ع) ايها و مجرد احتمال كون الفعل لبيان اصل الجواز لا يكفي لامكانه بالقول الا اذا كان منحصراً او نحوه .

الرابع ان المعتبر في احرام الحج ان يكون بمكة لا خارجها فكيف احرم (ع) في ذات عرق بالحج الان يحمل على التقية ان كان لزوم الاحرام بالحج على المار بالمقات مشهوراً بينهم، وفي النقل ما يشهد له . ثم لا يخفى عدم الفرق فيما هو المهم بين الحج الواجب وغيره فالاولى طرحها وحملها على ما لا يخالف الاصول المارة . واما ما اختاره السيد (ره) في العروة من امكان الاستفادة ان المدار فوت الحج وعدمه و عليه فيمكن دعوى عدم الكراهة ايضاً مع علمه بعدم فوات الحج (اه) فلا شاهد له . اماما ارسله الصدوق (ره) في الفقيه قال الصادق (ع) : اذا اراد المتمتع الخروج من مكة الى بعض المواضع فليس له ذلك لانه مرتبط بالحج حتى يقضيه الا ان يعلم انه لا يفوته الحج وان علم وخرج وعاد في الشهر الذي خرج دخل مكة محلاً وان دخلها في غير ذلك الشهر دخلها محرماً . . . (١) فهو ظاهر في الدلالة على جواز الخروج عند العلم بعدم فوات الحج والاستثناء يدل على جوازه وهو لا ينافي الكراهة ولكن لا اعتداد به سنداً .

وكذا ما في قرب الاسناد عن علي بن جعفر (ع) عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال : سألت عن رجل قدم متمعاً ثم احل قبل يوم التروية أله الخروج ؟ قال : لا يخرج حتى يحرم بالحج ولا يجاوز الطائف وشبهها (٢) اذا اعتداد به سنداً مضافاً الى عدم دلالة على مقصوده (ره) لو لم يدل على العكس اذا استفاد منه حكمان احدهما عدم الخروج الامحراً والثاني عدم التجاوز عن الطائف وما يشبهها على

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢٢ - الحديث - ١٠ .

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢٢ - الحديث - ١١ .

تقدير الخروج محرماً فلعله تعبد آخر فيشكل الاعتماد عليه .

وما رواه في الكافي عن معلى بن خنيس عن ذكره عن ابان عن اخبره عن ابي عبد الله (ع) قال: المتمتع محتبس لا يخرج من مكة حتى يخرج الى الحج الا ان يابق غلامه او تضل راحلته فيخرج محرماً ولا يجاوز الا على قدر مالا تفوته عرفة (١) فهو مرسل من جهتين كما هو ظاهر فلا اعتداد به سنداً واما الدلالة فهو دال على عدم جواز الخروج الى الحاجة شديدة نحو ابق الغلام وضلال الراحلة (فح) يجوز ولكن مع الاحرام هذا اولاً . وثانياً على عدم جواز التجاوز الا بقدر مالا تفوته عرفة ، ففي المقام حكمان كما تقدم بيانه ولا ارتباط له بما ذكره لانه حكم عليه حدة على تقدير الخروج اللازم فيه الاحرام .

فتحصل أن الحق ما اختاره المشهور من عدم جواز الخروج بنحو يوجب تجديد العمرة واحتساب الثانية من الحج لا الاولى الى الحاجة ومع الحاجة لا يجوز الخروج الا محرماً ومع الاحرام يخرج الى ما لا يخاف معه فوت الحج .

ثم انه لا اشكال في لزوم الاحرام بالعمرة ثانياً اذا دخل مكة في شهر آخر الا ان الكلام في مبدء الشهر هل هو الالهلال بالعمرة الاولى او الاحلال منها وحين الخروج من مكة عند تغاير زمانى الاحلال من العمرة والخروج من مكة بان لا يخرج بلا فصل ؟ وجوه ، ولسان الاخبار مختلف من حيث ظهور بعضها في كون المناس شهر الخروج وفي آخر كونه شهر التمتع واما كونه على الثانى هو الالهلال او الاحلال فكلام آخر واما القول باتحاد لسنيتها جميعاً حيث ان المراد على الثانى هو الاحلال من العمرة بانقضائها وحمل الخروج على الاول على الخروج من مكة بلا فصل حتى يتحد زمانا الخروج والاحلال تقريباً فلا يخلو عن بعداذ ليس ذلك بنحو الغالب حتى يحمل عليه . وقد يتمسك باخبار آخر دلالتها على الخروج تامة في بعضها وغير تامة في بعضها الآخر وقد يتمسك في الحدائق بروايات تمسك ببعضها السيد الطباطبائي ره في العروة .

وبالجملة فالحق هو كون المناس شهر الخروج لاشهر التمتع لقوله (ع) في رواية

صحيحه لحما دين عيسى: «ان رجع في شهره دخل بغير احرام» الظاهر في شهر الخروج طبقاً للسؤال . ولمرسلة صدوق حيث قال «وان علم وخرج وعاد في الشهر الذي خرج دخل مكة محلاً» حيث انها صريحة في ذلك . وامامرسلة حفص وابان عن رجل عن ابي عبد الله (ع) في الرجل يخرج في الحاجة من الحرم قال (ع): ان رجع في الشهر الذي خرج فيه دخل بغير احرام... (١) فلا شهادة فيها حيث انها لا تدل على ان ذلك الرجل الخارج في الحاجة من الحرم كان حاجاً وقد اتمت عمره التمتع ام لا ويمكن ان كان الرجل حطاباً او حشاساً او غير ذلك من ارباب المشاغل الخاصة المتكررة فلو لم يلزم الاحرام بمجرد الخروج وان لم يفصل بينه وبين العود زمان معتد به لزم العسر والمشقة فلذا حكم بهذا الامتداد فلا ارتباط له بالمقام لانها ناظرة الى عدم جواز دخول الحرم الا محرمات مع فصل شهر ولا مساس له بما نحن فيه الا على اطلاقه . هذا ملخص القول فيما استفاد منه كون المدار هو شهر الخروج .

واما ما استفاد منه كونه شهر التمتع فهي موثقة اسحق بن عمار اذ فيها كما تقدم: «سيرجع الى مكة بعمره ان كان في غير اشهر الذي تمتع فيه» والمراد من التمتع ان كان هو الالهلال بعمرته فهو منطبق على اعتبار الشروع منها وان كان المراد منه هو الاحلال منها فينطبق على اتمامها كما اشير اليها آنفاً ومعنى التعليل بأن لكل شهر عمرة هو ان امتداد ثلاثين يوماً بين العمرتين مصحح وكاف بان يكون المراد من الشهر هو الامتداد لا الشهر الهلالي المعروف وان امكن استظهاره من بعض روايات الباب نظير ما ورد في كون اقل الحيض ثلاثة ايام حيث ان المدار فيه مجرد الامتداد ولو بالتلفيق هذا . ولكن في الذيل ما يوجب حرازة الاستدلال بالصدر على ان المدار هو شهر التمتع لقول السائل «فان دخل في الشهر الذي خرج فيه، قال كان ابي مجاوراً» وحمل الخروج على ما يوافق الاحلال بان يكون عقيب انقضاء العمرة بلا فصل بعيد ، لعدم دليل عليه من الغلبة وغيرها .

وبالجملة هل المعتبر هو الصدر او الذيل ، وجهان والذي اجابه (ع) هو انه لم يرجع ابوه عليهما السلام بعمره بل احرم بالحج فيدل على عدم لزوم الاحرام

بالعمرة اذا اتحد الدخول والخروج فى الشهر فتكفى العمرة السابقة وتصح ومقتضى الصدر هو لزوم تجديد احرام العمرة والاتيان بها ثانياً اذا تغاير الرجوع والتمتع شهراً ومقتضى الذيل هو عدم لزومه اذا اتحد الخروج والدخول شهراً وقد يكون زمن الخروج مقارباً مع الاحلال جداً بنحو يستلزم اتحاده مع الرجوع شهراً اتحد الرجوع مع التمتع كك وح فلا اشكال واما اذا اتحد زمن الرجوع والدخول شهراً بمعنى عدم الفصل بينهما بازيد من ثلاثين يوماً ولكن تغاير زمن الرجوع والتمتع شهراً بمعنى تحقق الفصل بينهما بازيد منه كما اذا مكث بعد الاحلال مدة معتداً بها ثم خرج فبمقتضى الصدر يرجع بعمرة وبمقتضى الذيل لا يجب التجديد لصحة الاولى .

والذى يحدسه اللبيب هو ان اسحق بن عمار هذا سابطى فكما ان اباه وهو عمار لا عجميته قد لا يستوفى الجهات الادبية فى النقل فلعل ابنه هذا وهو اسحق ايضاً كان كك ، اذ لا يلقى بسؤاله هو استعمال حال اتحاد زمن الرجوع مع التمتع شهراً لا الدخول لان السؤال عن مفهوم الصدر فى الذيل غير عزيز ، وكيف كان فلا ظهور لهذه الرواية قوياً فى كون المدار هو شهر التمتع بعد هذه الاحتمالات مع انها موثقة ورواية حماد صحيحة فالحق أن المدار هو شهر الخروج لا التمتع .

ولقد اشرنا سابقاً الى ان احرامه (ع) بالحج خارج مكة وهو ذات عرق مع عدم جوازه عند الامامية لعله محمول على صورة الاحرام بحيث كان (ع) قد جدده بينه وبين الله فما احرمه سابقاً كان صورياً للتقية وما جدده بعد دخوله بمكة كان احراماً واقعياً .

ثم الظاهر أن العمرة الثانية التى يرجع بها الى مكة اذا كان الرجوع فى غير شهر الخروج هى عمرة التمتع واما الاولى فلا تكون كك كما تقدم من رواية حماد بن عيسى فالثانية هى الموصولة بالحج فلا يترتب آثار عمرة التمتع على الاولى واما ترتيب آثار العمرة المفردة من لزوم طواف النساء عليهما فلا اذا افراد العمرة من

العناوين القصدية فلا يحصل بلا قصد كما يستفاد من ذيل صحيحة حماد المتقدمة و معه فلا وجه لدعوى انقلابها الى العمرة الاولى عمرة مفردة قهراً ولسان الدليل متصد لبيان ان المتعة هي الثانية لا الاولى واما انها الى الاولى فهي عمرة الافراد فلا . فعليه لا وجه لايجاب طواف النساء عليه بعد احلاله من العمرة الاولى و ربما ارتكب ما ارتكب .

ولا يخفى وهن التمسك بادلة لزوم طواف النساء في العمرة المفردة لانها مسبوقة باحراز كونها عمرة مفردة اذ لا يدري ما يعتبره الشارع ح ولم ينه في شيء من النصوص على لزومه هنا اصلاً . فتحصل ان هنا ثلاث مسائل : الاولى حرمة خروج المتمتع من مكة الا لعذر . الثانية ان المدار هو شهر الخروج لا التمتع . الثالثة ان العمرة الاولى التي فرغ منها وان لم تحسب عمرة التمتع ولكن لاتصير عمرة مفردة حتى يجب عليه طواف النساء لعدم التنبيه عليه في النصوص .

قال : ولو دخل بعمرة الى مكة وخشى ضيق الوقت جازله نقل النية الى الافراد وكان عليه عمرة مفردة .

اقول : إن مقتضى القاعدة الاولى هو لزوم التكرار في السنة الآتية على النائي الذي فرضه التمتع ولم يتيسر له الا تيان بعمرة التمتع قبل الحج بنحو لا يفوت شيء مما يعتبر فيه لزوماً فالعدول الى الافراد بأن يأتي بالحج اولاً والعمرة ثانياً على خلاف القاعدة ولكنه جائز بلا خلاف في الجملة انما الكلام في حد الضيق الموجب لجواز العدول واختلف الاقوال فيه زهاء خمسة او ازيد ان لم يرجع اليها ومنشأها اختلاف الاخبار فمستند بعض هذه الاقوال هو بعض تلك الاخبار ومستند بعض آخر منها هو الجمع بينها زعماً منه انه هو مقتضى الجمع الدلالي بينها فاللازم التأمل التام في كل واحد منها حتى يتضح حريم دلالة في نفسه ثم بالقياس الى الآخر ولحاظ الجمع الدلالي ان امكن والا فالجمع السندی بينها بترجيح ما هو اصح سنداً واشهر رواية وغير ذلك من المرجحات .

وليعلم ان الواجب من الوقوف بعرفات هو الوقوف بها في زوال يوم عرفة الى غروبه والركن منه هو مقدار مسمى الوقوف، هذا للسختار واما للمضطر فالوقوف بها بعد الغروب ايضاً مجزوء قد يطلق الا اضطرارى على الركن وهو مجرد مسمى الوقوف فلا بد من التمييز بينهما .

وتلك الاقوال هي هذه: من التحديد بزوال الشمس يوم عرفة فبزوالها تفوت المتعة ، و من التحديد بزوالها يوم التروية ، ومن التحديد بالغروب من التروية ، ومن التحديد بفوات الركن من الوقوف بعرفات وهو المسمى منه ، ومن التحديد بفوات اضطرارى الوقوف وغير ذلك كما يتضح .

قديقال ان كثيراً من النصوص منطبقة على التحديد بفوات اختياري الركن من الوقوف بعرفة ولكنه غير مسلم فلنأت بطوائف الاخبار التي هي المستندة في الباب حتى يلوح بالتأمل فيها ما هو الحق في المسئلة وتلك الروايات على ما فيها من الصحاح والضعاف على طوائف :

الطائفة الاولى : ما يدل على ان حد المتعة الى زوال الشمس من يوم عرفة و هي صحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله (ع) قال : المتمتع له المتعة الى زوال الشمس من يوم عرفة وله الحج الى زوال الشمس من يوم النحر (١) ومرفوعة سهل ابن زياد عن ابي عبد الله (ع) في متمتع دخل يوم عرفة ، قال : متعته تامة الى ان يقطع التلبية (٢) اى يقطع الناس تليبيتهم اذ لاحد معين لقطع تليبيته بخلاف تليبيتهم فانها مقطوعة عند الزوال من العرفة فالتحديد بقطعها عبارة عن التحديد بزوال الشمس كما في رواية جميل . ولاوجه لارجاع القول بالتحديد بزوال الشمس الى التحديد بفوات الوقوف بعرفة وكذا لاوجه للاستدلال للثاني بهذه الطائفة الدالة على الاولى ، اذ التحديد بدرك اختياري عرفة هو مجرد المسمى المحقق للركن غير التحديد بالزوال

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢٠ - الحديث ١٥ .

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢٠ - الحديث ٧ .

اذمعه وان لم يدرك الجميع ولكن يدرك ازيد من المسمى . ويمكن ان يوجد فى الباب ايضاً ما يشعر بالتحديد بزوال الشمس من العرفة ، فهذه الطائفة هى مستندة القول الاول كما هو خيرة الشيخ وابن جنيد وابن حمزة وابن السراج .

الطائفة الثانية : ما يدل على ان الحد هو خوف فوات الموقف . منها مارواه فى الاستبصار عن اسماعيل بن مرار عن يونس عن يعقوب بن شبيب الميمى قال : سمعت ابا عبد الله (ع) يقول : لا بأس للمتمتع ان لم يحرم من ليلة التروية متى ما تيسر له ما لم يخف فوت الموقفين (١) ولادلالة فيها على ان الحد هو خوف فوت اختيارى عرفه لا الركن بل الاعم منه .

ومنها مارواه فى الاستبصار عن عبد الله بن جعفر عن محمد بن سرو (مسرور) قال : كتبت الى ابي الحسن الثالث (ع) ما تقول فى رجل يتمتع بالعمرة الى الحج وافى غداة عرفة وخرج الناس من منى الى عرفات أعمرته قائمة او قد ذهبت منه الى اى وقت عمرته قائمة اذا كان متمتعاً بالعمرة الى الحج فلم يواف يوم التروية وليلة التروية فكيف يصنع ؟ (فوقع (ع) : ساعة يدخل مكة انشاء الله يطوف ويصلى ركعتين ويسعى ويقصو ويحرم بحجته ويمضى الى الموتف ويفيض مع الامام (٢) والكلام فى عدم دلالتها على ان الحد هو خوف فوت الركن او الاعم منه وهو المقدار الواجب من الوقوف من الزوال الى الغروب يوم عرفة هو الكلام فى الرواية الاولى .

ومنها حسنة الحلبي قال : سئلت ابا عبد الله (ع) عن رجل اهل بالحج والعمرة جميعاً ثم قدم مكة و الناس بعرفات فخشى ان هو طاف و سعى بين الصفا و المروة ان يفوته الموقف ، فقال : يدع العمرة فاذا اتم حجه صنع كما صنعت عائشة ولا هدى عليه (٣) .

-
- (١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢٠ - الحديث - ٥ .
 (٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢٠ - الحديث - ١٦ .
 (٣) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢١ - الحديث - ٦ .

والبحث فيه من حيث عدم دلالتها على تعيين الحد هل هو خوف فوت الموقف بلحاظ المجموع من حيث المجموع الفائت بفوت جزء منه او خوف فوت مسمى الوقوف الذى هو الركن هو ما تقدم والسر هو عدم دلالتها على ان الناس اى وقت كانوا بعرفة من ليلة عرفة او الصباح منها او الزوال عن يومها فعلى الثالث يدل على ان الحد ليس هو خوف فوات المجموع لان الوارد بمكة اول الزوال من عرفة لا يستطيع ان يدرك الموقف بتمامه بل يفوته مقدارها ويدرك مقداراً آخر فلولم يرحل الى عرفة بان لبث فى مكة طائفاً وساعياً بين الصفا والمروة امكن ان يفوته ذلك المقدار ايضاً يمكن ان يكون ازيد من المعتبر فى الركن وهو المسمى . نعم لو دخل قبل ذلك بنحو يمكن له درك الموقف بتمامه لولم يسع و لم يطف فامر بان يدع العمرة عند الخوف امكن استفادة التحديد بفوات درك الموقف من حيث المجموع من ذلك مضافاً الى انه لولم يكن وفود الناس الى عرفة معيناً معهوداً لما حدده به اذ ليس ذاك مما لا يغفل عنه حتى لا يحتاج الى التنبيه ويوكل على العهد . نعم دلالتها على جواز الاتيان بالعمرة بعد التروية مما لا ريب فيها كما فى غير هذه مما تقدم فهى وان لم تدل على خصوصية اعتبار الركن او المجموع الا انها لنفى حد التروية كافية.

ومنها ما فى الاستبصار عن على بن رثاب عن زرارة قال : سألت ابا جعفر (ع) عن الرجل يكون فى يوم عرفة وبينه وبين مكة ثلاثة اميال وهو متمتع بالعمرة الى الحج ، فقال : يقطع التلبية تلبية المتعة ويهل بالحج بالتلبية اذا صلى الفجر ويمضى الى عرفات فيقف مع الناس ويقضى جميع المناسك ويقيم بمكة حتى يعتمر عمرة المحرم ولا شئ عليه (١) والمراد من قوله «يكون فى يوم عرفة» اما الليل و النهار معاً حتى يلائم قوله «صلى الفجر» اذ قد يطلق اليوم على المجموع من اليوم والليل فى غير موضع واما خصوص النهار ولكن كما هو فى الصوم من طلوع الفجر الصادق حتى يناسبه قوله «صلى الفجر» والظاهر هو الثانى لا الاول .

ثم ان الفصل بين مكة وعرفات اربعة فراسخ وثلاثة اميال فرسخ واحد والمجموع خمسة فراسخ ان كان الفصل بينهما بين مكة وهو ثلاثة اميال من غير الجانب المواجه الى عرفات والافالمجموع ثلاثة فراسخ ان كان فى جانبها واربعة ان لم يتفاوت الفصل من مكة الى عرفات مع الفصل بين ذلك الموضع الذى بلغ اليه يوم عرفة وعرفات ولا يخفى انها ايضا ليست بصريحة فى المراد من الوقوف هل هو تمام المقدار الواجب او مقدار المسمى الذى هو الركن .

الطائفة الثالثة ما يدل ان الحد ادراك الناس بمنى . منها ما فى الاستبصار عن حماد عن الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال المتمتع يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ما ادرك الناس بمنى (١)

ومنها ما فيه عن ابي نصر عن مرزم بن حكيم قال : قلت لابي عبدالله (ع) : المتمتع يدخل ليلة عرفة مكة والمرأة الحائض متى تكون لهما المتعة ؟ فقال ما ادركوا الناس بمنى (٢)

ومنها ما عن ابي بكير عن بعض اصحابنا انه سأل ابا عبدالله (ع) : عن المتعة متى تكون ؟ قال : يتمتع ما ظن انه يدرك الناس بمنى (٣)

ولا يخفى ان التحديد فيها بادراك الناس بمنى متوقف على معهودية كون الناس فى وقت معين بمنى ومرسومية ذلك والاف عند الاختلاف لا يصلح له وفى الباب ايضا ما يدل على التحديد بادراك الناس بمنى لم ننقله .

الطائفة الرابعة ما يدل على التحديد بيوم التروية من زواله او غروبه وهى بين الصباح والضعايف . منها صححية عيص بن القاسم قال سألت ابا عبدالله (ع) عن المتمتع يقدم مكة يوم التروية صلاة العصر تفوته المتعة ؟ فقال : له ما بينه وبين غروب الشمس (٤)

ومنها ما في الاستبصار عن اسحق بن عبدالله ، قال : سألت ابا الحسن موسى (ع) عن المتمتع يدخل مكة يوم التروية فقال: للمتمتع ما بينه وبين غروب الشمس (١) وفي نسخة «ما بينه وبين الليل» ولعل هذا التفاوت هو التفاوت في الغروب .

ومنها ما فيه عن عمر بن يزيد عن ابي عبدالله (ع) قال: اذا قدمت مكة يوم التروية وانت متمتع فلك ما بينك وبين الليل ان تطوف بالبيت وتسعى وتجعلها متعة (٢) ومنها ما فيه عن اسحق بن عبدالله عن ابي الحسن (ع) قال : المتمتع اذا قدم ليلة عرفة فليست له متعة، يجعلها حجة مفردة ، انما المتعة الى يوم التروية (٣)

ومنها ما فيه عن عبدالرحمن بن اعين عن علي بن يقطين قال : سألت ابا الحسن موسى (ع) عن الرجل والمرأة يتمتعان بالعمرة الى الحج ثم يدخلان مكة يوم عرفة كيف يصنعان ؟ قال : يجعلانها حجة مفردة وخذ المتعة الى يوم التروية (٤)

ومنها ما فيه عن عمر بن يزيد عن ابي عبدالله (ع) قال : اذا قدمت مكة يوم التروية قد غربت الشمس فليس لك متعة امض كما انت بحجك (٥) الى غير ذلك من الروايات المحددة للعمرة المتمتع بيوم التروية وفيها ايضا ما يدل على الامتداد الى بعد المغرب ايضا نحو ما في الاستبصار عن موسى بن القاسم قال : روى لنا الثقة من اهل البيت عن ابي الحسن موسى (ع) انه قال : اهل بالمتعة بالحج يريد يوم التروية الى زوال الشمس وبعد العصر وبعد العشاء الاخرة ، ما بين ذلك كله واسع (٦) وفي بعضها الى السحر نحو ما في الاستبصار عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم قال : قلت لابي عبدالله (ع) : الى متى يكون للحاج عمرة ؟ قال : الى السحر من ليلة عرفة (٧)

(١) و (٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج الباب ٢٠ - الحديث ١١ و ١٢

(٣) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢١ الحديث ٩

(٤) و (٥) الوسائل - ابواب اقسام الحج - لباب ٢١ - الحديث ١١ و ١٢

(٦) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢٠ - الحديث ١٣

(٧) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢٠ - الحديث ٩

ولاريب فى وجود الضعاف فيها ولكن يشكل المحكم بعدم صدور شىء منها مع استفاضتها وفيها مثل صحيحة عيص بن القاسم فالظاهر لزوم الاعتداد بها .

فتحصل ان روايات الباب فى التحديد متشعبة جداً فهل يمكن الجمع الدلالى بينها من تخصيص عام او تقييد مطلق او تقديم نص على ظاهر ونحو ذلك بحيث لا يوجب طرح طائفة من تلك الطوائف اصلاً بان تحمل على مراتب الفضل والاستحباب كما صنعه الشيخ ره فى التهذيبين او لا يمكن بل لابد من اعمال المرجحات السندية لاندر اجهات تحت ادلة العلاج بين المتعارضين ولو حملت على النذب ومراتبه كما صنع به فى ادلة نزح البشر لم يكن بعيداً فى بادىء النظر حيث ان كثرة الروايات المختلفة هنا مشابهة لكثرتها هناك اى فى باب نزح البشر فحملت هناك على النذب ومراتبه.

والذى يقوى فى النظر هو الجمع الدلالى بين ما عدا الطائفة الدالة على التحديد بالتروية بعضها مع بعض بأن يحمل ما يدل على التحديد بزوال الشمس من يوم عرفه وعلى التحديد بادراك الموقف وعلى التحديد بادراك الناس بمنى على معنى واحد وهو درك المسمى من الوقوف الذى هو الركن من الواجب اذ ما سواه وهو مجموع ما بين الزوال والغروب وان كان واجباً تكليفاً الا انه غير لازم وضعاً بحيث لو عصى عمداً ولم يأت الا بالمسمى الذى هو الركن لم يبطل حجه بل يصح فعليه لا بد من الاشارة الاجمالية الى ما تقدم من الروايات فنقول وعليه التكلان :

ان محصل ما يستفاد من رواية جميل بن دراج - مع ما فى سندها من وقوع محمد بن عيسى المشترك بين الاشعري واليقطينى وان قيل بصحة حديثهما مع مناقشة فى ثانيهما - هو امتداد امد المتعة بحسب الوضع والمشروعية الى زوال الشمس من عرفه ولا يدل على وجوبها تعييناً او لم يقل (ع) عليه المتعة الى زوال الشمس بل قال (ع) «له المتعة» ولا يستفاد منه ازيد من الجواز والمشروعية فى قبال توهم عدم الجواز كما فى غير واحدة من الروايات المحددة بيوم التروية والدالة على لزوم جعلها مفردة (فح) لا تعارض هذه الرواية لما يدل على جواز العدول فرضاً فلو كان لسان

رواية ان للمتمتع العدول الى الافراد لم يكن هناك معارضة لان كل واحد منهما للجواز والمشروعية بلا تعيين لاحدهما .

ثم انه لا ريب في فوات جزء من الواجب عن من كان الى الزوال من يوم عرفة بمكة مصروف الهمة لاتيان مناسك العمرة فارتحل منها الى عرفات اذ لا يدرك (ح) جميع المقدار الواجب من الوقوف وهو من الزوال الى الغروب نعم يدرك الركن وهو المقدار المسمى من الوقوف فعليه لاتعارض بين هذه الرواية وما يحدد بدرك الموقف في الجملة .

وأما مرفوعة سهل فالبحث السندی فيها بان السهل وان قيل بسهولة امره و الاعتداد بنقله ولكن لاجميع ما يرويه ولو كان مرفوعاً واما الدلالی فالمستفاد منها هو التحديد بالزوال من عرفة بحسب الحكم الوضعي وهو تمامية المتعة الى الزوال المكنى عنه بقطع التلبية فالبحث فيها من حيث التعارض لما يجوز العدول مثلاً كالكلام في رواية جميل .

و أما حسنة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اهل بالحج و العمرة جميعاً ، الحديث ، فالمراد بقوله فيها «والناس بعرفات» هو ان الناس يشتغلون بما هو الواجب عليهم في العرفات من الوقوف و انهم هناك لتمهيد المقدمات من تأسيس الاخبية وما يتفرع عليها صوناً من الحرارة و نحوها فعلى الاول ينحصر المراد من الموقف الذي يخشى فواته في المسمى من الوقوف وهو الركن ولا يدرك تمام الواجب قطعاً اذ لو كان الناس عند قدومه بمكة مشغولين بما هو الواجب عليهم بعرفات فلقد فاتته مقدار من الواجب ضرورة وان لم يأت باعمال العمرة بل توجه الى عرفات بلا فصل ، للزوم مضي زمان معتدبه حتى يأتي من مكة اليها لان المسافة بينهما اربعة فراسخ و على الثاني يمكن ان يشمل فوات الموقف فوت الواجب ايضاً وكذا لو كان له اطلاق يشمل خوف فوات الركن وكذا الواجب جميعاً فلو خاف فوت جزء من الواجب وان يدرك الركن يدع العمرة ويصنع بعد اتمام حجه كما

صنعت عائشة من دون الهدى . فعلى اى حال يصلح للحمل على خصوص خوف فوات الركن اذ على بعض التقادير متعين له وعلى آخر شامل له ايضاً بالاطلاق فلا يتعصى عن الحمل جمعاً بين الروايات .

ويمكن الجمع بنحو آخر وهو ان قوله «يدع العمرة» ليس صريحاً فى الحكم الوضعى بحيث لولم يدع بل اتى بعمرة التمتع ثم ادرك الموقف بركنه لكان باطلا اذ لم يفت منه الا واجب غير ركنى ففى فرض العصيان يكون حجه صحيحاً فيمكن الحمل على الحكم التكليفى حتى يلائم مثل قوله فى رواية جميل له المتعة الى الزوال . وكذا يمكن الجمع بان ظاهر قوله «يدع العمرة» هو تعيين تركها اى تعيين العدول وصريح قوله فى رواية جميل هو جواز البقاء وعدم العدول فيحكم بالتخير الى الزوال وكيف كان يصلح للجمع بلا كلام .

واما رواية محمد بن سرووان قال صاحب المعالم بانه محمد بن جزك والسهو من الناسخ الا ان محمد بن سرومذكور فى كتب الرجال ولم يوثق وان قال بوثاقة ابن جزك وكيف كان فالمراد من قوله فى السئوال «وافى غداة عرفة» هو السئوال عن الحكم الوضعى لا التكليفى كما هو لائح من فقرات كلامه سيما بملاحظة قوله فلم يواف يوم التروية ولليلة التروية اذ الظاهر ان المرتكز فى ذهنه هو الحظر والمنع بملاحظة غير واحدة من الروايات المحددة للمتعة بالتروية فعليه يحمل قوله (ع) «يطوف» على الجواز والمشروعية وعدم الحظر فلاينا فى مايدل على جواز العدول . ثم المراد من قوله يرمى الى الموقف اما خصوص المقدار الركنى من ذلك او عام شامل له اذ لم يعين المراد من الغداة تحقيقاً ولم ينضبط امده بنحو يعلم به ان الحاج الوارد فى مكة غداة يوم عرفة اذا اتى باعمال العمرة هل يفوته شىء من الموقف ام لا ولما كان السئوال عن الحكم الوضعى لقوله «عمرته قائمة او ذهبت منه الى اى وقت عمرته» اكتفى فى الجواب بما حاصله بقاء عمرته الى درك الموقف .

واما صحيحة على بن رثاب عن زرارة فالظاهر منها ان الامر بالاهلال بالحج بالتلبية بعد صلاة الفجر انما هو لاستحبابه بعده ولكن لاصراحة فيه من حيث وقوع الاهلال بعدها بلا فصل او معه فعليه لاصراحة فيه من حيث درك تمام ما هو الواجب وهو الوقوف من الزوال الى الغروب او ما هو الركن وهو مجرد المسمى فعلى الاول وهو درك تمام الواجب اذا اتى باعمال المتعة فالحكم بالقطع والعدول للتخيير مما لا وجه له وعلى الثانى يمكن الحكم بجواز العدول تخييراً. وبعبارة اخرى قديكون فوت الموقف بتمامه وعدم درك شىء منه واجباً ركنياً كان او واجباً غير ركنى وقد يكون فوته بعدم درك ما سوى الركن فعلى الاول يتعين العدول الى الافراد بقطع التلبية اذ لو لم يعدل اليه لا يدرك شيئاً من الواجب وعلى الثانى يختار ايهما شاء من العدول اليه او البقاء على المتعة. والغرض انه لاصراحة فى الرواية بان ذلك الرجل المسئول عن تكليفه الذى كان بينه وبين مكة ثلاثة اميال هل يدرك تمام الموقف اذا اتى باعمال المتعة ومع ذلك رخص له العدول او يفوته غير الركن منه فلذلك حكم بالقطع فعليه يقبل الحمل على ما تقدم فلا تعارض بينها وبين ما يدل على التحديد بالزوال كما لا تعارض بينها وبين المحددة الى درك الموقف .

واما رواية يعقوب بن شعيب الميثمى «لابأس للمتمتع ان لم يحرم من ليلة التروية متى ما تيسر له ما لم يخف فوت الموقفين» فلاصراحة فيه من حيث لزوم درك الموقف بتمام ما هو الواجب فيه ركناً او غير ركن بحيث لو لم يدركه بتمامه بل ادرك خصوص الركن كان باطلاً لجواز ترك ما هو غير الركن عصبياً مع انحفاظ الحكم الوضعى وهو الصحة والظاهر ان المراد من عدم البأس هو نفي الوجوب من يوم التروية الوارد فى غير واحدة من الروايات فمادام يتمكن من درك الموقف ولو بالركن يجوز له العدول واما اذا لا يتمكن من درك الركن ايضاً يتعين العدول الى الافراد بلاريب .

فتحصل انه لاتنافى بين الطائفة المحددة الى الزوال من عرفة والطائفة المحددة

الى خوف فوات الموقف لامكان الجمع الدلالى بينهما بالتخير بين العدول الى الافراد والبقاء على التمتع عند ادراك الركن وتعين العدول اليه عند فوات الجميع حتى الركن والترخيص فى العدول مع درك الركن انما هو لدرك فضيلة الافراد ولذا حكم بالعدول معيناً فى بعض الروايات مع امكان درك الموقف هنا بركنه فهو لدرك ما هو الافضل لالتعين الافراد .

و أما الطائفة الثالثة فمحصل رواية حماد عن الحلبي منطوقاً ما هو الموافق للقاعدة الاولى اذ لابد من الاتيان بمناسك التمتع ما يدرك بحسب القاعدة الاولى واما مفهوماً فاما ان يكون لدرك الناس بمنى موضوعية وليس له الا الطريقية الى درك الموقف فعلى اى تقدير لا ينافى شيئاً لما تقدم اذ لو لم يدرك الناس بمنى لم يكن معهم فى ادراك عرفات وان امكن له الوصول اليها منفرداً بعد الزوال ولكن يفوت مقدار منه ولاخفاء فى وضوح الموافقة اذا كان درك المنى طريقاً الى درك الموقف بعرفات . والمراد بقوله «المتمتع يطوف» اما الحكم الوضعى او التكليفى الصرف اى يجب او بمعنى الجواز وان كان خلاف الظاهر . فعلى الاول يكون المفهوم لا يصح عند عدم درك الناس بمنى وعلى الثانى لا يجب وعلى الثالث لا يجوز ثم على الثانى وهو مجرد الحكم التكليفى عند الادراك وعدمه عند عدمه لا ينافى الوضع فلو عدل الى الافراد مع ادراك الناس بمنى فلا دليل على البطلان بمجرد هذا التعبير .

وهذا بخلاف ما تقدم من رواية ابن بكير عن بعض اصحابنا انه سأل ابا عبد الله (ع) عن المتعة متى تكون قال يتمتع ما ظن انه يدرك الناس بمنى . فانه بالنسبة الى الحكم الوضعى اظهر والكلام فى ادراك الناس بمنى هو ما تقدم .

واما صحيحة ابن ابي نصر عن مرازم بن حكيم فالمسئول عنه فيها هو الحكم الوضعى ظاهراً مع اضافة لها على الروايتين المتقدمتين بذكر وقت الدخول وهى ليلة عرفة وان لم يتعين المراد من الليلة هل هو اولها او نصفها او آخرها .

وفى الباب رواية لم يتضح انها من روايات ادراك الناس بمنى او لحوقهم

بعرفات وهى مافى الاستبصار عن محمد بن ابى حمزة عن بعض اصحابه عن ابى بصير قال: قلت لابى عبدالله (ع) المرأة تجىء متمتعة فتطمث قبل ان تطوف بالبيت فيكون طهرها ليلة عرفة فقال: ان كانت تعلم انها تطهر وتطوف بالبيت وتحل من احرامها وتلحق الناس فلتفعل (١) اذ ليس فيها ما يعين لحقوقها بالناس بمنى او بعرفات وليس لاستظهار خصوص احدهما دليل يعتد به وعلى تقدير كونها من رواية الموقف فحكمها يتضح وكذا على تقدير كونها من رواية المنى فعلى اى تقدير يكون حكمها ظاهراً ولادليل على خصوص احدهما .

واما رواية هشام بن سالم ومرازم وشعيب عن ابى عبدالله (ع) فى الرجل المتمتع يدخل ليلة عرفة فيطوف ويسعى ثم يحل ثم يحرم ويأتى منى ، فقال : لا بأس (٢) فلا دلالة لها على شىء من المفهوم الوضعى او التكليفى نعم هى كافية فى رد التحديد بيوم التروية . وكذا رواية محمد بن ميمون قال : قدم ابو الحسن (ع) متمتعا ليلة عرفة فطاف واحل واتى بعض جواريه ثم اهل بالحج وخرج (٣) اذ لا مفهوم لهما نعم تكفى لرد التحديد واما اتيان بعض الجوارى فحيث انه كان فى واقعة شخصية فعل هناك كان مندوباً وراجحاً قضاء لحاجتها او نحو ذلك فلا ينافيه فوت فضيلة الافراد .

وكيف كان فلا تنافى بين الطائفة المحددة بادراك الناس بمنى و بين ما تقدمها من الطائفتين لسهولة الجمع الدلالى بينها كما مر . فعليه يلتزم بين القول بان الحد هو زوال الشمس من يوم عرفة وبين القول بانه درك الموقف بتمامه لا خصوص المسمى وبين القول بانه درك الركن وهو المقدار المسمى بالوقوف . واما القول بان الحد للمختار هو غروب الشمس يوم التروية وللمضطر الى آخر وقت عرفة فلم نجد له مستنداً ناصباً او ظاهراً فيه من روايات الباب فلعله بمقتضى الجمع بحمل ما حدده بغروب التروية على الاختيار وما حدده بالوقوف فى العرفات على الاضطرار

(١) و (٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢٠ - الحديث - ٣ و ١ .

(٣) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢٠ - الحديث - ٢ .

ولكنه يكون جمعاً تبرعياً لاعرفياً كما ان حمل بعضها على الوجوب و الاخر على الندب ايضاً جمع تبرعى وان يرتفع به التنافى ظاهراً .

تنبيهه - ان المستفاد من معتبر المصنف (ره) هو ان اتيان عمل الحج فى خلال العمرة جائز عند العامة بل اريب بحيث لا يحتاج الى اتمامها والاحلال منها بل يجوز الاتيان ببعض اعمالها ثم الشروع فى الحج ثم الاتيان ببعضها الباقي فعليه يمكن حمل بعض ما يناسبه عليه اى التقية اذ لما كان التقطيع فى العمل جائزاً فلاوجه للتخلف عن القافلة وعدم درك فضيلة المنى او غير ذلك فيلزم الذهاب معهم حتى لايتنبهون ان عمله كان مخالفاً لهم نعم لوامكن الجمع الدلالى لاتجاه لمثل هذا الجمع .

أما الطائفة المحددة بالتروية فاعلم ان ماتقدم منا الاشارة من كونها بين الصحاح والضعاف ليس على ما بظاھرہ من كونها مستفيضة لاستناد غير واحدة من تلك الطائفة الى رجل واحد وبالجمله لاستفاضة لها مع وقوع محمد بن سهل فى سند اكثر من روايات . أما صحيحه عيص بن القاسم فمحصله السئوال عن الحكم الوضعى والجواب بما حاصله ان فوات المتعة بعد غروب الشمس من يوم التروية ولاريب فى تنافى هذا الظاهر لغير واحدة من الروايات الناصة والصريحة فى الجواز والصحة اذ فعل ابي الحسن (ع) صريح فى اصل الجواز و المشروعية كما فى رواية محمد بن ميمون المتقدمة .

ثم المراد بغروب الشمس اما هو استتار القرص كما هو الظاهر او الليل كما هو خلافه فعلى الاول يبقى مقدار يمكن فيه درك فضيلة الاحرام يوم التروية فمعه يمكن ان يحمل قوله (ع) كما قد صنع ذلك رسول الله (ص) على معنى يلائم ظاھرہ وتوضيحه بان رسول الله (ص) لم ينقل عنه حج التمتع فلذلك ترى بعض الاصحاب يحمل قوله (ع) «قد صنع» على انه امر رسول الله (ص) به لانه فعله فعلاً مباشرياً ولكن هنا محمل آخر وهو انه قد يكون الحديث لبيان حد فوات المتعة وقد يكون لبيان درك فضيلة احرام الحج يوم التروية فالمنع عن المتعة انما هو لمزاحمتها لتلك الفضيلة فحيث ان المراد على

الثاني لبيان ان عقد احرام الحج يوم التروية ذو فضيلة يستند ذلك الى رسول الله (ص) بقوله (ع) «قد صنع» لاعلى انه (ص) صنع التمتع كك بل صنع احرام الحج يوم التروية واما العمرة المفردة فقد يؤتى بها قبل الحج وقد يؤتى بها بعده فالتحديد الى الغروب ليس لبطلان المتعة بعده بل لفوات فضيلة احرام الحج بناء على التسامح في الغروب وبقاء مدة يمكن فيها الاحرام والافيمجرد تحقق الليل كما يفوت حصد المتعة كك تفوت فضيلة احرام الحج يوم التروية .

وكيف كان فعلى الثاني اى الحمل الثاني لاتنافى هذه الصحيحة غيرها مما تقدم وعلى الاول ايضاً لابد من التصرف فيها لتنافيها لصريح ما تقدم .

واما رواية محمد بن سهل عن ابيه عن اسحق بن عبد الله قال : سألت ابا الحسن موسى (ع) عن المتمتع يدخل مكة يوم التروية فقال للمتمتع ما بينه وما بين غروب الشمس (١) فالسند مخدوش لضعف محمد بن سهل واما الدلالة فتنافى ظهورها لصراحة ما تقدم مما قد اشير اليه .

واما رواية عمر بن يزيد عن ابي عبد الله (ع) قال اذا قدمت مكة يوم التروية وانت متمتع فلك ما بينك وبين الليل ان تطوف بالبيت وتسعى وتجعلها متعة. فالسند معتبر والتفاوت بين دلالة هذه وما تقدم واضح لكون الحد هنا الى الليل وفيما تقدم الى الغروب فمفهوم هذه الروايات الظاهر في عدم الجواز بعد الغروب او الليل منافي للطوائف الماضية .

واما رواية موسى بن القاسم عن محمد بن سهل عن زكريا بن عمران (و) في التهذيب زكريا بن آدم) قال سألت ابا الحسن (ع) المتمتع اذا دخل يوم عرفة قال لامتعة له يجعلها عمرة مفردة - فالسند مخدوش بابن سهل والدلالة اظهر مما تقدم

(١) كما في الاستبصار ج ٢ ص ٢٤٨ وفي الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب

فى التحديد بغروب التروية حيث ان فيها لامتعة له يجعلها عمرة مفردة . نعم لاحتمال نفى الكمال مجال كما يحتمل نفى اصل الحقيقة . وكذا رواية اخرى عن محمد بن سهل عن ابيه عن موسى بن عبدالله قال سألت ابا عبدالله (ع) عن المتمتع يقدم مكة ليلة عرفة قال لامتعة له يجعلها حجة مفردة ويطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ويخرج الى منى ولاهذى عليه انما الهدى على المتمتع . والاختلاف بين هاتين الروايتين بان فى الاولى «يجعلها عمرة مفردة» وفى الثانية «حجة مفردة» وكذا ما رواه فى الاستبصار عن عبد الرحمن بن اعين عن على بن يقطين قال سألت ابا الحسن موسى (ع) عن الرجل والمرأة يتمتعان بالعمرة الى الحج ثم يدخلان مكة يوم عرفة كيف يصنعان؟ قال : يجعلانها حجة مفردة وحد المتعة الى يوم التروية . ولا ريب فى ان دلالة امثال هذه الروايات مع ضعف سند غير واحدة منها على التحديد بيوم التروية وعدم جواز التمتع بعده بالظهور القاصر عن تعارض النص على الجواز فعلا وقولا .

واما رواية اخرى عن عمر بن يزيد عن ابي عبدالله (ع) قال اذا قدمت مكة يوم التروية وقد غربت الشمس فليس لك متعة امض كما انت بحجك ، فالسند معتبر والدلالة من حيث الظهور فى تحديد المتعة بغروب الشمس من يوم التروية نظير رواية المتقدمة مع التفاوت بان الحد هناك الليل وهنا غروب الشمس وقد تقدم ما يرتبط به ولكن فهذه الرواية «امض كما انت بحجك» فهل معناه امض بلا احرام للحج ومن دون تجديد الالهلال له او غير ناظر اليه بل ناظر الى عدم اللبث و لزوم المضى الى اعمال الحج ولعله يتضح من البحث فى صحيحة ابن بزيع اذ فيها : فقلت فهى على احرامها او تجدد احرامها للحج ؟ فقال لا وهى على احرامها .

ومما يدل بظاھرہ على ذهاب المتعة بزوال الشمس يوم التروية ما رواه فى الاستبصار عن محمد بن اسماعيل بن بزيع قال سألت ابا الحسن الرضا (ع) عن المرأة تدخل مكة متمتعة فتحيض قبل ان تحل متى تذهب متعتها؟ قال : كان ابو جعفر (ع)

يقول : زوال الشمس من يوم التروية ، وكان موسى (ع) يقول صلاة الصبح من يوم التروية ، فقلت : جعلت فداك عامة مواليك يدخلون يوم التروية ويطوفون ويسعون ثم يحرمون بالحج ، فقال : زوال الشمس ، فذكرت له رواية عجلان ابي صالح ، فقال : لا اذا زالت الشمس ذهبت المتعة ، فقلت : فهي على احرامها او تجدد احرامها للحج ؟ فقال : لا وهي على احرامها ، فقلت : فعليها هدى ؟ قال : لا الا ان تحب ان تتطوع ، ثم قال : امانحن فاذا رأينا هلال ذي الحجة قبل ان نحرم فاتتنا المتعة (١) وفي الاعتماد على هذه الصحيحة حزاة اذ ليس بين آراء الائمة عليهم السلام اختلاف واقعي نظير اختلاف آراء ارباب الفتوى اذ لا اشكال في اختلافهم واقعاً فيما يفهمونه من الاحاديث وغيرها و اما الائمة عليهم السلام فليس ما يقولونه فتوى يستنبطونه من الاحاديث مثلاً فما قاله كل منهم حكم واقعي الا فيما لم يصدر لاجل بيان الواقع . فعليه يمكن ان يكون هذا الحديث من هذا الباب . وكيف كان فمعنى قول السائل «عامة مواليك» هو ان الموالى لا فرق عندهم بين قبل الزوال وبعده حيث قال «يدخلون يوم التروية ويطوفون» وهو باطلاً لأنه شامل لما بعد الزوال ايضاً ومع ذلك حكم عليه السلام بان الحد هو زوال الشمس ، فكانه (ع) قد اختار مقال ابي جعفر (ع) . ومعنى قول السائل فذكرت له رواية عجلان ومفاده هو انه فهم من رواية عجلان ما هو الظاهر منها وهو عدم بطلان المتعة اصلاً بل تقدم المرأة الحائض السعى على طواف العمرة ثم تهل بالحج فاذا قضت المناسك وقدمت مكة طافت بالبيت طوافين الاول للعمرة والثاني للحج كما سيأتى فنفى (ع) ذلك بان قال (ع) «لا اذا زالت الشمس ذهبت المتعة» .

ثم لا يخفى ان حكم الحائض ليس مخالفاً لغيرها من ذوى الاعذار وغيرهم اذ لولا التعميم لم يكن للذيل ارتباط بما قبله حيث ان قوله «امانحن» فمبنى على ان الحكم في غير المرأة ايضاً كما ان المرادى ايضاً فهم من رواية عجلان التعميم لغير

المحائض من المرأة او غيرها حيث ذكر تلك الرواية لاستفادة حكم العموم من الرجال وغيرهم نظير قوله «عامة مواليك...» .

واما المراد من فوت المتعة عند عدم الاحرام بالحج اذ اراد الهلال من ذى الحجة فانما هو فوت الكمال لاصل الحقيقة ولا محمل له غير ذلك فلتكن هذه الجملة شاهدة على ان التحديد بزوال الشمس من يوم التروية انما هو بلباحظ تحديد الكمال لاصل الحقيقة وهكذا اختلاف مراتب التحديد بالصبح والزوال والغروب والعشاء الاخيرة والسحر كلها لاختلاف مراتب الفضل من دون فرق فيه بين الواجب والمندوب لعدم التعرض فى شىء من الروايات بهذا التفصيل بل فى بعضها ما يشهد بالخلاف .

وهى صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال ارسلت الى ابي عبد الله (ع) ان بعض من معنات ضرورة النساء قد اعتلن فكيف تصنع ؟ قال ينتظر ما بينها وبين التروية فان ظهرت فلتهل والافلا يدخل عليها التروية الا وهى محرمة (١) حيث انها فى حجة الاسلام الواجبة على تلك المرأة للتعبير بقوله «ضرورة النساء» .

ولا يخفى ظهورها فى التحديد بنحو مخالف لصحيحة ابن بزيع المتقدمة لان الحد فيها هو زوال الشمس من يوم التروية واما في هذه الصحيحة فهو بان لا يدخل يوم التروية عليها الا وهى محرمة بالحج فيلزم تحقق الاحرام قبله ولو آنا ما . نعم لا تدرك فضيلة ايقاع الاحرام بعد صلاة الفجر بناء على اتحاد التروية مع عرفة فهذا الحكم حيث ان المندوب هو ايقاع الاحرام بالحج بعد صلاة الفجر من يوم العرفة وقد امر به فى بعض الروايات المتقدمة .

واما رواية عجلان المشار اليها فى صحيحة ابن بزيع المنقولة فى الكافى بثلاث طرق فهى عن عجلان ابي صالح قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن امرأة متمتعة قدمت مكة فرأت الدم ، قال : تطوف بين الصفا والمروة ، ثم تجلس فى بينها ، فان طهرت طافت بالبيت وان لم تطهر فاذا كان يوم التروية افاضت عليها الماء واهلت

بالحج من بيتها وخرجت الى منى فقضت المناسك كلها فاذا قدمت مكة طافت بالبيت طوافين ثم سعت بين الصفا والمروة فاذا فعلت ذلك فقد حل لها كل شيء ما خلا فراش زوجها (١) .

وفى بعض تلك الطرق الثلث - وهو ما نقله على ابن اسباط عن درست عن عجلان ابى صالح - انه سمع ابا عبد الله (ع) يقول : اذا اعتمرت المرأة ثم اعتلت قبل ان تطوف قدمت السعى وشهدت المناسك ، فاذا طهرت وانصرفت من الحج قضت طواف العمرة وطواف الحج وطواف النساء ثم احلت من كل شيء . (٢)

ولاريب فى ظهورها فى تقديم السعى على الطواف مع لزوم تأخره عنه حال الاختيار وليس فيها ما يدل على لزوم العدول الى الافراد بل المستفاد منها هو ادخال الحج فى العمرة وتتميم اعمالها بعد القدوم الى مكة ثانياً .

واما الاتيان بالحج فى خلال اعمال العمرة فهو كاتيان صلاة الآيات فى اثناء الصلوة اليومية لخوف فوت صلاة الآية .

والمحصل من الجمع بين هذه الطائفة المحددة لفوت المتعة بيوم التروية على اختلاف مداليل رواياتها من الصبح والزوال والغروب والعشاء الاخرة والسحر وبين الطوائف المتقدمة ان وزان هذه بالقياس الى تلك الطوائف وزان الظاهر بالقياس الى النص لكونها ناصة فى اصل الجواز فى يوم عرفة لفعل المعصوم (ع) وقوله مع اختلاف مداليلها ايضاً من التحديد بزوال الشمس يوم عرفة وخوف الموقف او الموقفين وادراك الناس بمنى وعلى جميع التقادير تكون ناصة فى اصل جواز المتعة ومشروعيتها ، واما هذه الطائفة فغاية ما يستفاد منها هو الظهور فى ذهاب المتعة وبطلانها بانقضاء يوم التروية وان الحدهو يوم التروية والجمع العرفى والدلالى بين النص والظاهر انما هو بتقديمه على الظاهر وحمله على النص ومقتضى حمل

(١) الوسائل - ابواب الطواف الباب ٨٢ - الحديث ٢

(٢) الوسائل - ابواب الطواف الباب ٨٤ - الحديث ٣

ذهاب المتعة على النصوص المجوزة هو ذهاب كمالها لاصل حقيقتها فلواتى بالمتعة وان كانت مجزية الا ان الافراد افضل حيث ان مقتضى الظاهر البدوى بلا تصرف هو تعيين العدول الى الافراد وعدم اجزاء المتعة ومشروعيتها اصلا ولكن بلحاظ صراحة النصوص الماضية الدالة على جواز المتعة ومشروعيتها بعد التروية ايضا يرفع اليه عن الظاهر فى تعيين العدول الى الافراد الى التخيير بينه وبين المتعة فمادام يمكن درك الوقت ولور كئنا يتخير بين العدول الى الافراد وبين المتعة واما اذا كان لا يدرك الموقف رأساً ولو بالمقدار المسمى الذى هو الركن يتعين العدول .

ثم لا يخفى انه لا تنافى بين افضلية العدول الى الافراد واحوطية المتعة اذ الواجب الاولى على النائي هو التمتع ولاريب فى اجزائه فالاحوط هو التمتع والا فضل هو العدول ونظيره افضلية الجهر بالقراءة فى صلوة الظهر يوم الجمعة واحوطية الاخفات .

قال قده : وكذا الحائض والنفساء اذا منعها عذرهما عن التحلل وانشاء

الاحرام بالحج لضيق الوقت عن التبرص .

اقول : الاشهر والاشهر هو تعيين العدول الى الافراد وعدم البقاء على التمتع هنا والمحكى عن جماعة منهم على بن بابويه وابوالصلاح ادخال الحج فى العمرة وتتميمها بعده بترك الطواف مع الاتيان بالسعى ثم الاحلال وادراك الحج وقضاء طواف العمرة بعده مضافاً الى طواف الحج وطواف النساء .

والمنقول عن ابن جنيد وبعض المتأخرين هو التخيير بين العدول الى الافراد والبقاء على المتعة ودرج الحج فيها باتيان بعض اعمالها بعده وغير ذلك من الاقوال التى قد ينسب الى بعض اويحكى بل انتساب الى قائله كما سيتضح . وحيث ان منشاء تشتت الاقوال هو اختلاف مضامين الروايات فلنأت بكل منها مما يمكن ان تصير مستندة لتلك الاقوال وبيان ما هو المختار .

اما الروايات الدالة على المشهور وهوتعين العدول الى الافراد فالاولى صحيحة

جميل سألت ابا عبد الله (ع) عن المرأة الحائض اذا قدمت مكة يوم التروية قال (ع):
تمضى كما هي الى عرفات فتجعلها حجة ثم تقيم حتى تطهر فتخرج الى التنعيم
فتحرم فتجعلها عمرة . قال ابن ابي عمير : كما صنعت عائشة (١) .

والمستفاد من هذه الصحيحة امور : الاول ان قدوم تلك المرأة بمكة يوم
التروية كان في حال حيضها واما بدو حيضها متى هو فلا تدل عليه فيحتمل طرده قبل الاحرام
او حينه او بعده . الثاني استحباب المضى الى عرفات لما تقدم في المسئلة المتقدمة
من عدم الوجوب يوم التروية لامتداد الوقت الى خوف فوت الموقف بتمامه لتعين
العدول ح واما مع ادراكه ولو بر كنه فلا ولقد تقدم الكلام في معنى نظير قوله (ع)
هنا « كما هي الى عرفات » من انه ناظر الى عدم لزوم تجديد الاحرام او غير ذلك .
الثالث ان الطهر كان لا يحصل فوراً حيث قال : « ثم تقيم حتى تطهر » .

الرابع دلالتها على تعيين العدول حيث قال : « فتخرج الى التنعيم » لان التنعيم
قريب بمكة على مقدار فرسخين ويكون ميقاتاً لاحرام عمرة الافراد كما ان لميقات
عمرة التمتع مواضع معينة بناء على ان المراد بجعلها عمرة هو جعلها عمرة مفردة
وبناء على ان يكون قول الشيخ في التهذيب « قال ابن ابي عمير كما صنعت عائشة »
هو جزء الرواية لا قول ابن ابي عمير مستقلاً بحسب فهمه وبناء على معروفة صنع عائشة
وكونه باتيان عمرة الافراد بعد الحج عدولا عن التمتع اليه واما ان لم تتم هذه
الضمائم فلا دلالة لها على تعيين العدول ، وعلى التمامية ليست بنحو الصراحة
والنصوصية الآبية عن الجمع الدلالى بالحمل على التخيير وجواز التمتع ايضاً
مع ان صريح بعض الروايات المتقدمة هو المشروعية في يوم التروية ايضاً مالم
يخف فوت الموقف .

الثانية موثقة اسحاق بن عمار عن ابي الحسن (ع) : سألته عن المرأة تجيء
متمتعة فنطمت قبل ان تطوف بالبيت حتى تخرج الى عرفات قال (ع) : تصير حجة

مفردة وعليها دم اضحيتهما (١) .

الظاهر منها هو طرو الحيض بعد احرام التمتع واما كونه بعد القدوم الى مكة او اثناء الطريق فلا اذ يصدق على كلتا الحالتين انها تجيء متمتعة فتطمث نعم هو قبل الطواف بالبيت واما معنى قوله حتى تخرج الى عرفات ففيه احتمالان: الاول امتداد الطمث الى حين الخروج اليها وهى باقية على تلك الحال بلا اتيان طواف البيت للعمرة والسعى الذى بعده وهكذا فلا مجال لها للاتيان بها ح . الثانى بتقدير لفظه تقدر وما يشابهها والمعنى حتى تقدر على الخروج اليها .

واما معنى قوله (ع) «تصير حجة مفردة» فظاهره هو تعيين الافراد قهراً بلا احتياج الى نية العدول اذ ليست لفظه «تصير» على باب التفعيل حتى يكون المعنى تصير تلك المرأة اياها حجة مفردة . واما قوله (ع) «دم اضحيتهما» فمحمول على الاستحباب، كماله شاهد فى بعض الروايات ويمكن ان نشير الى محصل معنى هذه الرواية انشاء الله تعالى . وكيف كان ليست صريحة فى تعيين العدول بل ظاهرة فيه فلا تعصى لها عن الحمل على التخيير والجواز ولعل السرفى التعبير بما يفيد التعيين هو كونه افضل فردى التخيير .

الثالثة صحيحة محمد بن بزيع المتقدمة وفى صدرها : عن المرأة تدخل مكة متمتعة فتحيض قبل ان تحل... (٢) فهى دالة على طرو الحيض بعد احرام المتعة وفى الذيل «اذا زالت الشمس ذهبت المتعة» فتدل على تعيين العدول الى الافراد عند الزوال من يوم التروية وقد تقدم البحث عن عدم لزومه لجواز المتعة قطعاً ومشروعيتها يوم عرفة ايضاً فيحمل على التخيير اذ ليس آياً عن الحمل عليه .

ويمكن ان يستشهد بغير هذه الروايات ايضاً ولكن ليس شىء منها نصاً آياً عن الجمع الدالالى وصريحاً متمتعياً عنه .

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج الباب ٢١ - الحديث - ١٣

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢١ - الحديث - ١٤

واما يدل على تعيين التمتع وعدم العدول الى الافراد من الروايات فالاولى مارواه في الكافي عن العلاء بن صبيح وعبد الرحمن الحجاج وعلى بن رثاب وعبد الله بن صالح كلهم يروونه عن ابي عبد الله (ع) قال : المرأة المتمتعة اذا قدمت مكة ثم حاضت تقيم ما بينها وبين التروية فان طهرت طافت بالبيت وسعت بين الصفا والمروة وان لم تطهر الى يوم الترويه اغتسلت واحتشيت ثم سعت بين الصفا والمروة ثم خرجت الى منى فاذا قضت المناسك وزارت البيت طافت بالبيت طوافاً لعمرتها ثم طافت طوافاً للحج ثم خرجت فسعت فاذا فعلت ذلك فقد احلت من شيء يحل منه المحرم الا فراش زوجها فاذا طافت اسبوعاً آخر حل لها فراش زوجها (١) .

والكلام في دلالتها على طرو الحيض بعد القدوم متمتعة هو ما تقدم فكانت في حال الاحرام طاهرة واما دلالتها على عدم العدول فبان الحكم بناء عليها هو الاغتسال ثم الاحتشاء ثم السعي بين الصفا والمروة متقدماً على الطواف ثم الخروج الى منى ثم بعد قضاء المناسك وزيارة البيت الطواف لعمرتها ثم الطواف للحج فتدل على بقاء المتعة وعدم ذهابها وعلى درج الحج في اثناء العمرة بتقديم السعي الذي لا يشرط بالطهارة على الطواف والايتان باعمال الحج بين السعي للعمرة وبين الطواف لها . والسند وان كان معتبراً الا ان الدلالة ليست ناصية آية عن التصرف بل غاية ما يستفاد منها هو بالظهور الصالح للحمل على التخيير .

الثانية رواية عجلان المتقدمة : وان لم تطهر فاذا كان يوم التروية افاضت عليها الماء واهلت بالحج من بيتها وخرجت الى منى وقضت المناسك كلها فاذا قدمت مكة طافت بالبيت طوافين ثم سعت بين الصفا والمروة . الحديث (٢) .

ودلالتها على تعيين التمتع بمعنى درج الحج في اعمال العمرة وعدم العدول الى الافراد واضحة حيث لم يأمرها بالخروج الى منى وجعلها حجة مفردة نعم انما

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٤ - الحديث ١ -

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٢ - الحديث ٢ -

هى بالظهور لا بالصراحة حيث ان الخبر بمعنى الانشاء لا يزيد على الانشاء نفسه ولو امر بصورة الانشاء لا الاخبار لم يكن ناصاً فى التعيين بل كان ظاهراً فيه فلا تعصى له عن الحمل على التخيير بملاحظة مابظا هره يدل على تعيين العدول الى الافراد سيما بعد ما تقدم من ان الحكم بالاھلال بالحج يوم التروية محمول على الندب والكمال لجوازه يوم عرفة جزماً لدلالة فعل المعصوم (ع) وقوله (ع) صريحاً عليه على ما مر فيكون الامر بالاھلال لدرك فضيلة الاحرام للحج يوم التروية .

وقريب من هذا المضمون رواية الاخرى . وفى رواية ثالثة لعجلان ابى صالح حيث انها كما تقدم منقولة عنه بثلاث طرق : انه سمع ابا عبد الله (ع) يقول : اذا عتمرت المرأة ثم اعتلت قبل ان تطوف قدمت السعى وشهدت المناسك فاذا طهرت وانصرفت من الحج قضت طواف العمرة وطواف الحج وطواف النساء ثم احلت من كل شىء (١) والكلام فى دلالتها على تعيين ادخال الحج فى العمرة بالظهور لا بالصراحة هو ما تقدم فيصلح للحمل على التخيير لا التعيين جمعاً .

الثالثة مارواه فى الكافى عن اسحاق بياح اللؤلؤ ، قال : اخبرنى من سمع ابا عبد الله (ع) يقول : المرأة المتمتعة اذا طافت بالبيت اربعة اشواط ثم حاضت فتمتعها تامة . وزاد فى الاستبصار : وتقضى مافاتهما من الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة وتخرج الى منى قبل ان تطوف الطواف الاخير وفى التهذيب الطواف الاخر (٢) ولا يخفى ان معنى تمامية المتعة هو عدم العدول الى الافراد لا الغناء عن التتميم بل يحتاج اليه كما صرح به فى الذيل حيث امرها بقضاء مافاتهما من الطواف بالبيت والطواف بين الصفا والمروة ولا ريب فى جواز اطلاق الطواف على السعى بينهما كما فى قوله تعالى : «وان يطوف بهما» وكذا فى بعض روايات الباب على ما تسمع ومعنى الخروج الى منى هو ادخال الحج فى العمرة .

ولكن كل ذلك بالظهور لا بالصراحة الآتية عن الحمل على التخيير لكون تلك

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٤ - الحديث ٣

(٢) » » » » » » » » ٨٦ - » - ١٥٢

الجملات ظاهرة في التعيين لاناصة فيه في العدول الى الافراد المأمور به في غير واحدة من الروايات .

الرابعة مافي الاستبصار عن ابراهيم بن ابي اسحاق عمن سأل ابا عبد الله (ع) عن امرأة طافت بالبيت اربعة اشواط وهي معمرة ثم طمشت قال : تتم طوافها وليس عليها عمرة ومتعتها تامة ولها ان تطوف بين الصفا والمروة وذلك لانها زادت على النصف وقد مضت متعتها ولتستأنف بعد الحج (١).

والمراد من استئناف الحج بعد العمرة هو الاتيان به بعد ماضى من عملها لا بعد اتمامها لان معنى اتمامها من هو الملاثم لاتيان المقدار الناقص من الطواف بعد الرجوع الى مكة وليس في شيء من هاتين الروايتين ما يدل على العدول الى الافراد ومعنى نفى العمرة هو نفيا بعد الاتيان بالحج كما في صورة العدول ، وفي رواية «تم طوافها» وعليه لا يلزم الاتيان بثلاثة اشواط اخر لتامة الطواف ح فكان الشارع قد اكتفى بذلك المأني به ويمكن الاشارة الى هذا النقل فيما سيأتى انشاء الله تعالى .

وبالجملة ظاهر هذه الروايات وكذا بعض ما لم ننقله اكتفاء بما نقلناه (٢) هو تعيين التمتع وعدم العدول الى الافراد ولكن لاتعصى لها عن الحمل على ما يوافق الروايات المتقدمة الدالة على تعيين العدول الى الافراد والمراد من تعيين التمتع هنا غير ما هو المتقدم في المسئلة الماضية لان المراد به هنا هو درج الحج في اعمال العمرة واتيان بعض اعمالها كالطواف في اثناء اعمال الحج او بعد الرجوع الى مكة سواء كان قبل طواف الحج او بعده لانه غير مبحوث عنه الآن والمهم هو التنبه بان التمتع قد يطلق على اتيان اعمال العمرة باسرها قبل الاحرام بالحج وقد يطلق على المعنى المقابل للعدول الى الافراد وهو البقاء على العمرة في الجملة وان لم يؤت بجميع اعمال العمرة قبل الحج

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٦ - الحديث - ١٥٢

(٢) منها رسالة يونس نقلها في المستند لقول ابن بابويه وهي عن امرأة متمتع طمشت قبل ان تطواف فخرجت مع الناس الى منى فقال او ليست هي على عمرتها وحجتها فلتطف طوافاً للعمرة وطوافاً للحج . وغاية ما يستفاد منها هو درج الحج في العمرة ان اخرجت الى منى واما اذا لم تخرج فهل الحكم العدول الى الافراد او غيره فلا .

وسياتى محصل الفرق بينهما فى بيان ملخص الجمع بين روايات هذه المسئلة وبين ماتقدم من التخيير. والغرض هو بيان عدم التنافى بين الروايات الظاهرة فى العدول والظاهرة فى التمتع اى بدرجة الحج فى العمرة اذ يمكن التصرف فى ظهور كل منهما بالحمل على التخيير لان الظاهر من كل منهما هو التعين .

فالاقوى هو القول بالتخيير لالقول بتعين العدول كما هو المشهور والالقول بتعين التمتع بمعنى الاشتباك بدرجة الحج فى اثناء العمرة كما عن جماعة منهم ابن بابويه وابوالصلاح .

واما التفصيل بين كون الحيض قبل الاحرام وكونه بعده بتعين العدول فى الاول وتعين التمتع المصطلح فهذه المسئلة فى الثانى فلاوجه له ظاهراً لعدم تمامية مستنده دلالة مع عدم مقاومته لما فى الباب سنداً لان مستنده كما فى الكافى هو ما عن سهل بن زياد عن ابن ابي عمير عن مثنى الحنات عن ابي بصير قال : سمعت ابا عبد الله (ع) يقول : فى المرأة المتمتعة اذا احرمت وهى طاهر ثم حاضت قبل ان تقضى متعتها سعت ولم تطف حتى تطهر ثم تقضى طوافها وقد قضت عمرتها وان وهى احرمت وهى حائض لم تسع ولم تطف حتى تطهر (١) .

والبحث عن السند هو عدم انضاح وثاقفة مثنى الحنات مع اشتراك ابي بصير وان يزاح احتمال ضعف ابي بصير للاشتراك بقريظة النقل عن ابي عبد الله (ع) لعدم نقل ابي بصير غير الموثق عنه (ع) الا ان يتم ذلك كله بنقل ابن ابي عمير بناء على نقل الاستبصار واما فى الكافى فهو ابن ابي نجران لا ابن ابي عمير كما ان فى المتن ايضاً اختلافاً حيث ان المنقول فى الكافى هو « قد قضت عمرتها » كما نقلناه والمنقول فى الاستبصار هو « تمت متعتها » مع ان الاستبصار ايضاً نقله عن الكلينى والخطب سهل لعدم التفاوت المهم بالنسبة الى المتن والدلالة .

واما البحث عن الدلالة فلا تعرض فيها ليوم التروية اصلاً ومحصل مضمونها

هو ان الحائض اذا احرمت حين الطهر جازلها السعى بين الصفا والمروة لعدم اشتراطه بالطهارة وليس لها الطواف حتى تطهر فاذا طهرت طافت واما اذا احرمت حال الحيض ليس لها السعى كما ليس لها الطواف قبل الطهر اما الطواف فواضح لعدم الجواز واما السعى فلا فضيلته حال الطهارة حملا لهذه الرواية وغيرها مما ظاهره المنع عن السعى بلا طهارة على نفى الرجحان بدونها للنصوص الدالة على جواز السعى بلا طهارة ، وكيف كان يمكن التربص الى الطهر ثم الاتيان بجميع اعمال العمرة قبل الحج بلا ارتباط لذلك بالمقام المبحوث عنه وهو الضيق المانع عن اتمام العمرة او كونه يوم التروية ، اللهم انه بالاطلاق الصالح للتقييد ، هذا مع ان غير واحدة من الصحاح معارضة لها .

ومما يدل على تعيين العدول الى الافراد مع تقدم الاحرام للعمرة على الطمئ هو ما تقدم من رواية اسحاق بن عمار عن ابي الحسن (ع) قال : سألته عن المرأة تجيء متمتعة فتطمئ قبل ان تطوف بالبيت حتى تخرج الى عرفات قال تصير حجة مفردة ، قلت عليها شيء ؟ قال دم تهريقه وهي اضحيتها (١) حيث انه (ع) حكم بصيرورتها حجة مفردة مع تأخر الحيض عن الاحرام خلافاً للتفصيل المتقدم الناص بتعين التمتع ح .

وكذا ما تقدم من صحيحة اسماعيل بن بزيع عن الرضا (ع) اذ فيها : « اذا زالت الشمس ذهبت المتعة » فتدل على تعيين العدول الى الافراد عند زوال الشمس يوم التروية مع تأخر الحيض عن الاحرام ويظهر منه ان الحكم عام في الرجل والمرأة حيث قال : « عامة مواليك » نفهم منه ان الملاك هو زوال الشمس من التروية .

فتحصل من المجموع أن الحكم في يوم التروية هو التخيير بين العدول الى الافراد وبين ادخال الحج في العمرة وجعلها متعة بهذا المعنى المصطلح وانت بعد

الاحاطة بما حررناه فى المسئلة السابقة من التخيير بين العدول الى الافراد وبين التمتع بمعناه المعهود تعلم ان الحكم فى المقام بلحاظ ما تقدم فى تلك المسئلة هو التخيير بين امور خمسة ، ثلاثة منها فى يوم التروية واثنان منها فى يوم عرفة اما الثلاثة فهى العدول الى الافراد والتمتع بمعناه المعهود من الاثنيان بجميع اعمال العمرة قبل الحج والتمتع بالمصطلح فهذا الباب وهو درج الحج فى العمرة باتيان بعض اعمالها وهو الطواف بعد الرجوع الى مكة واما الاثنان فهو العدول الى الافراد والتمتع بمعناه المعهود . هذا اذا لم يخف فوت الركن ايضا واما اذا خيف فوت جميع الوقوف بعرفات حتى الركن ايضا فالحكم هو العدول متعيناً كما ان العدول انما هو فى يوم التروية او عرفة وليس فيما قبلها له مجال اصلاً اذ القاعدة الاولى عدم جوازه للنائى حيث يتعين عليه التمتع واما بلحاظ الاخبار المجوزة فيحكم به ولما ضاق نطاق تلك الاخبار عن اثبات جوازه لما قبل التروية ايضاً فلا يحكم به اصلاً ونظير ذلك هو التمتع بالمعنى المصطلح فهذه المسئلة لا المعهود وهو عبارة عن ادخال الحج اثناء العمرة واثنيان بعض اعمالها كالطواف بعد الرجوع الى مكة لانه ايضا خلاف الاصل الاولى اذ الواجب على النائى انما هو التمتع المعهود لا بهذا المعنى واما بلحاظ الاخبار الخاصة المجوزة فى المقام فلنقل به مقتصر عليه .

ثم انه هل اللازم هو احوالها من العمرة ثم الالهال بالحج او يكفى البقاء على احرامها من دون لزوم الاحلال منها ؟ والظاهر قصور روايات الباب عن افادة لزوم الاحلال من العمرة اذ ليس منه فيها عين ولا اثر انما الكلام فى لزوم التجديد للاحرام وفى كفاية احرام العمرة لاحرام الحج ايضاً بلا افتقار اليه . والظاهر من بعضها موعدم لزوم التجديد ولا تغيير النية وتبديلها من العمرة الى الحج بل تصوير هى بعينها وبفسها حجة كما فى رواية اسحاق بن عمار عن ابي الحسن (ع) المتقدمة اذ فيها « تصير حجة مفردة » الظاهر فى تعين الصيرورة بلا احتياج الى القصد والنية كما ان المأخوذ فى بعضها هو البقاء على الاحرام الاول بلا تجديد وذلك فى صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع اذ فيها « فهى على احرامها او تجدد احرامها للحج فقال لا وهى على احرامها » وفى بعضها الآخر الامر بالالهال للحج بعد ان قال (ع) : « فاذا كان يوم التروية

افاضت عليها الماء» كما في رواية عجلان والمراد من افاضة الماء او الاغتسال على اختلاف التعبير فيها ليس هو الاغتسال الراجع للحدث ضرورة كونه قبل الطهر فالتعبير بافاضة الماء كما في روايتي عجلان وبالاغتسال كما في صحيحة علاء بن صبيح وغيره ليس لبيان ما يوجب الطهارة ويرفع الحدث ولعله مستحب .

والتحقيق بان مقتضى الروايات والجمود عليها هو الحكم بعدم وجوب الاحلال من العمرة ثم الاهلال بالحج وان كان فيه فضل ولكن لما كان في البين اجماع على عدم التداخل لاحرامين فلا محيص عن الاحلال منها ثم الاهلال به حتى لا يكون احرام في احرام بل بتدخل احلال بين احرام العمرة واحرام الحج .

قال قده : ولو تجدد العذر وقد طافت اربعاً صحت متعتها واثت بالسعى وببقية المناسك وقضت بعد طهرها ما بقي من طوافها .

اقول : والاقوى ما هو المشهور من التفصيل بين تجدد العذر كالحيض والنفساء بعد الطواف اربعة اشواط وبين تجدده قبله بصحة المتعة وتماमितها على الاول وبطلانها ولزوم الاستيناف عند السعة او العدول الى الافراد عند الضيق على التحقيق المتقدم على الثاني وان المراد من النصف ما هو الملحوظ عدداً لا مكاناً وان كان ظاهر بعض ما يتمسك به في الباب هو الثاني وان التفريط المحكى عن ابن ادريس من البطلان مطلقاً حتى عند الزيادة على اربعة اشواط كالافراط المنسوب الى الصدوق من الصحة مطلقاً حتى عند النقصان عنها بحيث قل الطواف عن النصف او بلغه صحت المتعة مما لا يرتضى لعدم صلوح ما تمسك به لشيء منهما .

والذي يمكن ان يستدل به للمشهور هو ما روى في الصحيح عن صفوان ابن يحيى عن ابن مسكان عن ابي اسحاق صاحب اللؤلؤ قال : حدثني من سمع ابا عبد الله (ع) يقول في المرأة المتمتعة اذا طافت بالبيت اربعة اشواط ثم حاضت فتمتعتها تامة وتقضى مافاتاتها من الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة وتخرج الى

منى قبل ان تطوف الطواف الاخير (١) هذا فى الاستبصار والمنقول فى الكافى غير مذيّل بقوله «تفضى» .

والمعنى بلحاظ الصدر بلا التفات الى الذيل هو التفاوت بين اربعة اشواط وبين الاقل منها وان التمتع على الاول تام دون الثانى اذ القيد واقع فى كلام المعصوم (ع) وذلك بخلاف ما يقع فى كلام السائل كما فى غير هذا الحديث وما يضاهيه فلولم يبلع طوافها الى انتهاء الشوط الرابع لا يصدق عليه انها طافت اربعة اشواط وان بلغ ثلثاً ونصفاً ان لوحظ الكسر عدداً وهكذا لو بلغ ثلثاً وثلثة ارباع الشوط الرابع اذ لا يصدق على شىء من ذلك انها طافت اربعة اشواط . والظاهر عدم الفرق بين المنصوص فى الحديث وهو الحيض وبين النفاس غير المذكور فيه .

ويحتمل ان يكون معنى تمامية المتعة هنا هو ان التمتع تام صحيح لحقه القضاء للباقى ام لا نظير سجدة السهو اللزامة لتيانها بعد الصلوة اذ الصلوة تامة فى نفسها لحقتها السجدة اتم لانعم يجب اتيانها بعدها كما يجب الاتيان ببقية الطواف هنا بلحاظ الذيل واما بلحاظ الصدر المبحوث عنه فلا دليل فيه على لزوم القضاء .

ويحتمل ان لا يكون النظر الى تمامية التمتع بهذا المعنى بل المراد هو الغاء الترتيب بين السعى والطواف بحيث يجوز الآن بعد طرو الحيض او النفاس عند تمامية اربعة اشواط الاتيان بالسعى مع لزوم تأخره عن الطواف باجمعه وعدم جوازه اثنائه فعليه لانظر له الى عدم لزوم القضاء للباقى . وكيف كان فالصدر يدل بمفهومه على ان حكم الاقل من الاربعة هو غير حكمها وان تمامية المتعة مختصة بهافى الجملة واما بيان حكم الاقل تفصيلاً هل هو العدول الى الافراد تعييناً او الاستيناف للطواف تمتعاً فلا . هذا مجمل النظر فى صدر الحديث .

واما معناه بلحاظ الذيل فهو لزوم الاتيان ببقية الطواف وان الفصل بين تلك الاربعة المأتى بها وهذه الثلاثة المقضية غير مضر وان محل الطواف المقضى هو

بعد الرجوع الى مكة فيخرج الى منى قبله نعم يسعى بين الصفا والمروة وان لم تطهر لعدم اشتراطه بالطهارة .

تنبيه : لا اطلاق لهذه الرواية بنحو يشمل حال السعة ايضاً فليس لها الخروج الى منى قبل الطواف المقضى اذا تيسر لها بعد الطهران تأتى بذلك الطواف الباقي بلا تخلف عن الرفقة ولا فوت فضيلة درك المنى اذ لما جاز الاعتماد قبل ذى الحجة ايضاً فلو اعتبرت واخذت فى الطواف ثم حاضت بعد الاربعة وبقي من المدة ما يتسع التربص الى الطهر ثم الاتيان بباقي الطواف حفظاً للترتيب ثم السعى فليس لها الحاق القاء ذلك الترتيب والعمل بمضمون هذا الحديث اذا الظاهر من قوله (ع) «وتخرج الى منى قبل» هو الاختصاص بمورد لولا القاء الترتيب لم يكن درك فضيلة منى والا فلا، هذا.

ولاتنافى بين هذه الرواية الناصة بتامة المتعة و بين ما لودل على لزوم استيناف الطواف المأتى به وهو اربعة اشواط ايضاً اذ الحكم فى المتعة من حيث هى متعة غير مرتبط بالطواف من حيث هو طواف وان اعتبر فيها بان يكون حكم المتعة من حيث اعتبار الطواف فيها تاماً اذ اتى به اربعة اشواط فيجوز الاتيان بباقي اعمالها كالسعى وان يكون حكم الطواف من حيث هو فى نفسه هو البطلان بمعنى لزوم اعادة تلك الاشواط الاربعة مع الثلاثة التى يأتى بها قضاء والغرض ان الرواية لبيان حكم المتعة من حيث هى حيث هى متعة بلحاظ طرو العذر اثناء ما يعتبر فيها وهو الطواف ولا تعرض لها بالقياس الى الطواف من حيث هو، تبصر .

ومما يمكن ان يستدل به للمشهور هو ما رواه الشيخ عن سعيد الاعرج قال : سئل ابو عبدالله (ع) عن امرأة طافت بالبيت اربعة اشواط وهى معتمرة ثم طمشت قال (ع) : تتم طوافها فليس عليها غيره ومتعتها تامة ولها ان تطوف بين الصفا والمروة وذلك لانها زادت على النصف وقد مضت متعتها ولتستأنف بعد الحج (١) ولا ارسال

فى هذا السند وان كان على مافى الاستبصار كك حيث روى الشيخ ره فيه عن ابراهيم بن ابى اسحاق عمن سأل ابا عبد الله (ع) .

والمراد من اتمام الطواف هو اتمامه بعد الطهر لاجن الطمث كما هو واضح وليس عليها شىء ماعدا اتمام ذلك الطواف باتيان باقيه ولا يلزم الاتيان باربعة اشواط ثانياً اذ ليس عليها غير الاتمام وقدمضى معنى قوله (ع) «ولتستأنف بعد الحج» وهو لزوم الابتداء بالحج بمعناه الخاص المقابل للعمرة بعد السعى والمراد بقوله «لها ان تطوف» هو الارشاد الى عدم اشتراط السعى بالطهارة .

واما التعليل فهو غير واضح الدلالة من حيث بيان المراد من النصف هل هو الثلاثة والنصف او غير ذلك ولا يستفاد منه حكم ما لو طافت ثلثة اشواط وثلاثة ارباع الشوط الرابع فحاضت قبل ان يتم الرابع من البطلان او الصحة ولادلالة للصدر على ان المناط هو تمامية اربعة اشواط اذ القيد مأخوذ فى السؤال لافى كلام المعصوم عليه السلام فلامفهوم له. نعم لا يحتمل ان يكون المراد من النصف ما هو الملحوظ بنسبة المكان كما فى بعض روايات الباب بل المراد منه ما هو الملحوظ عدداً اذ المعلل فى هذا الحديث هو عدد اربعة اشواط لامكانها فالمناط هو العدد .

والذى ينبغى ان يقال هو ان مفهوم الصدر فى الرواية المتقدمة كاف لتوضيح المراد من النصف في هذا الحديث وان المناط هو اتمام اربعة اشواط وعدمه فلو تم الاربعة تمت المتعة ولو لم تتم لاتتم وان تمت الثلاثة بل وما زاد عليها الى ثلاثة ارباع الشوط الرابع من دون ان يتم الرابع باسره .

هذا مجمل ما فى هذا الحديث ولا شك فى كفايته مع ما تقدمه من الرواية لاثبات ما هو المشهور ولو كان فى سنده ضعف لانجبر بعمل الاصحاب فلا يرتضى بمقالة الحلّى (ره) من البطلان مطلقاً سواء كان طرو الحيض بعد اربعة اشواط ام لا

و اما ما قد يستدل للقول المحكى عن الصدوق (ره) من تصحيحه للطواف والمتعة وان كان قبل تمامية اربعة اشواط ، فهو صحيح محمد بن مسلم قال : سألت

ابا عبدالله (ع) عن امرأة طافت ثلاثة اشواط او اقل من ذلك ثم رأت دماً قال تحفظ مكانها اذا طهرت وطافت واعتدت بما مضى (١) .

وفيه انه اجنبى عن باب التمتع الا بالاطلاق ولا نظره الى المتعة من حيث هى متعة بل راجع الى الطواف من حيث هو طواف والبحث هنا انما هو فى حكم المتعة بماهى متعة بلحاظ عروض العذر اثناء ما يعتبر فيها وهو الطواف . والظاهر ان الملحوظ هو المكان لا العدد حيث قال (ع) «تحفظ» ويمكن حمله على المندوب كما حمله فى الاستبصار وتمام البحث فى محله وكيف كان لا ارتباط لذلك بالمقام كما ان مارواه فى الاستبصار عن ابى بصير عن ابى عبدالله (ع) ايضاً غير مرتبط بالمقام حيث قال (ع): اذا حاضت المرأة وهى فى الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة فجاوزت النصف فعلمت ذلك الموضع فاذا طهرت رجعت فاتمت بقية طوافها من الموضع الذى علمته فان هى قطعت طوافها فى اقل مسن النصف فعليها ان تستأنف الطواف من اوله (٢) اذ لا تعرض فيه لحال المتعة من حيث هى متعة بل هو ناظر الى حكم الطواف من حيث هو وقد تقدم خروجه عن الكلام وهذا كما لا يصح الاستدلال به للصدوق حيث انه فصل بين النصف والاقل منه مع ان الصدوق (ره) فى محكى قوله حكم بمحكومية الاقل بحكم الاكثر كك لا يصح الاستدلال به للمشهور لما اشير اليه ولم يعلم اعتماد الاصحاب عليه فعليه لو كان ضعف فى السند لا يجبر بالعمل لعدم احراز اعتمادهم عليه واما البحث من حيث العدد او المكان فقد تقدم ان المدار هو العدد . ثم ان المصنف (ره) بعد ما تعرض لصورة الافراد وجواز وقوع العمرة المفردة فى غير اشهر الحج وغير ذلك قال قدس سره :

فان عدل هؤلاء الى التمتع اضطراراً جاز و هل يجوز اختياراً قيل نعم وقيل لا وهو اكثر ولو قيل بالجواز لويلزمهم هدى .

اقول : ان البحث عن تحتم المتعة على النائى وعدم مشروعية غيرها من

(١) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٥ - الحديث - ٣ .

(٢) الوسائل - ابواب الطواف - الباب ٨٥ - الحديث - ١ .

القران او الافراد له مطلقا فى الواجب و المندوب او عدم مشروعية غيرها وجوباً اصلياً وكذا البحث عن تعيين ما عدا المتعة وعدم مشروعيّتها لغير النائى مطلقاً وفى الواجب مطلقاً مما يلزم التامل البالغ فيه حتى يعطى كل ذى حق حقه من الدقة والتحقيق وتامام الكلام فى ذلك فى مقامين : الاول فى مشروعية ما عدا المتعة للنائى فى الجملة ايضاً . الثانى فى مشروعيّتها لغير النائى ايضاً فى الجملة و يتلو ذلك البحث عن جواز العدول الى التمتع من الافراد او القران .

المقام الاول فى مشروعية المتعة لغير النائى فى الجملة و طريق البحث ان يتامل فى ان جواز التمتع لغير النائى فى الجملة هل هو بمقتضى الاجماع فقط او بمقتضى النص الخاص او بمقتضى الجمع بين روايات الباب فاعلم ان جل الروايات الواردة فى الباب ظاهرة فى نفى المشروعية رأساً وانه لا يشرع لغير النائى المتعة وقد استشهد فى غير واحدة منها بالآية وفى الباب بعض ما هو ناص فى الجواز وان المكى ومن هو دون الحد يجوز له المتعة .

أما الطائفة الدالة على نفى الجواز والمشروعية فى الجملة فمنها ما رواه فى الاستبصار عن عبد الله بن مسكان عن عبيد الله الحلبي وسليمان بن خالد وابى بصير عن ابى عبد الله (ع) قال : ليس لاهل مكة ولا لاهل مر ولا لاهل سرف متعة وذلك لقول الله عز وجل «ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام» (١) ولا ريب فى ظهورها فى نفى المشروعية لمكان التعبير بلفظة «لا» فيعم غير الواجب ايضاً فلا يجوز لهم التمتع حتى فى غير الواجب . أضيف الى ذلك انه دال على ان المراد من الآية ايضاً هو نفى المشروعية بان يكون المشار اليه هو جواز التمتع ومشروعيّته وان اشكل هذه الاستفادة منها لولا هذا التفسير .

ومنها ما فيه عن على بن جعفر قال : قلت لاخى موسى بن جعفر (ع) : لاهل مكة ان يتمتعوا بالعمرة الى الحج؟ فقال : لا يصلح ان يتمتعوا لقول الله عز وجل «ذلك

لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام» (١) .

ولا يخفى ظهورها في ان المستول عنه هو اصل الجواز والمشروعية لالوجوب فالمنفى في الجواب هو اصل الجواز والمشروعية وان عبر عنه بعدم الصلاح مستشهداً له بالآية ولا اختصاص له بحجة الاسلام الواجبة بالاصل .

ومنها ما فيه عن حماد عن الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال في حاضري المسجد الحرام قال: مادون المواقيت الى مكة فهو حاضري المسجد الحرام وليس لهم متعة (٢) وتقريب الدلالة على نفى الجواز لمكان «اللام» هو ما تقدم .

ومن هذه الطائفة ما ورد في حكم المجاور بمكة ومن اقام بها سنتين حيث عبر بما عبر فيما تقدم من نحو «ليس لهم متعة» او «لامتعة له» وغير ذلك .

منها ما رواه في التهذيب عن عمر بن يزيد قال : قال ابو عبدالله (ع) : المجاور بمكة يتمتع بالعمرة الى الحج الى سنتين فاذا جاوز سنتين كان قاطناً وليس له ان يتمتع (٣) الى غير ذلك من الروايات العديدة الظاهرة في نفى المشروعية واصل الجواز بلا اختصاص لحجة الاسلام .

ومنها ما في التهذيب عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال : «من اقام بمكة سنتين فهو من اهل مكة لامتعة له» . . . (٤) و ظاهره نفى المشروعية رأساً .

فتحصل من هذه الروايات ان التمتع غير مشروع لغير الثائي واجباً كان بالذات او بالعرض او مستحباً لاطلاق نفى المتعة لغيره . نعم يوجد في المقام بعض ما يستفاد منه بعد الالتفات الى تلك الطائفة المتقدمة ان المنفى ما هو الواجب في الشرع المعبر

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٦ - الحديث - ٢ .

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٦ - الحديث - ٤ .

(٣) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٩ - الحديث - ٢ .

(٤) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٩ - الحديث - ١ .

عنه بحجة الاسلام .

الاولى مارواه الشيخ فى التهذيبين عن عبدالرحمان بن الحجاج وعبدالرحمن ابن اعين قالوا: سألنا ابا الحسن موسى (ع) عن رجل من اهل مكة خرج الى بعض الامصار ثم رجع فمر ببعض المواقيت التى وقت رسول الله (ص) له ان يتمتع؟ فقال: ما ازمع ان ذلك ليس له والاهلال بالحج احب الى . . . (١) .

لاريب فى دلالتها على جواز التمتع وصراحتها فى مشروعيتها لغير النائى فى الجملة ولكن الظاهر عدم شموله للواجب فى الاسلام اذ من البعيد جداً ان لم يكن ذلك الرجل المسئول عن حاله المقيم بمكة حاجاً فيما سبق وآتياً بما هو الواجب عليه فلا يشمل الواجب انما الكلام فى خصوصية المرور بالمیقات هل هو لازم فى جواز المتعة لغير النائى ام لا والظاهر ايضاً هو عدم الدخالة له اذ لم يؤخذ هذا القيد فى كلام المعصوم (ع) فلو وجد اطلاق دال على الجواز لاصلوح لهذا على ان يقيد به واما اطلاقه فى نفسه فكانه مما يلغى فيه خصوصية المسئول عنه وهو المرور ببعض المواقيت. وبالجمله تدل هذه الرواية على جواز المتعة كالافراد له اى لغير النائى الا انه احب اليه (ع) منها وطريق الجمع الدلالى بينها وبين تلك الطائفة المتقدمة هو حملها على الحج الواجب بالاسلام مرة فى تمام العمر وحمل هذه على المندوب منه واما الجمع بحمل تلك الروايات على نفى الافضلية لما فيهذه من قوله (ع) بان الاهلال احب فلا يمكن بعد التامل فى تعابير تلك الطائفة وسياق مطالبها الناطرة الى نفى المشروعية رأساً .

الثانية صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج فى الكافى عن ابى عبدالله (ع) قال: سألته عن رجل من اهل مكة يخرج الى بعض الامصار ثم يرجع الى مكة فيمر ببعض المواقيت أله ان يتمتع؟ قال (ع) : ما ازمع ان ذلك ليس له لو فعل وكان الاهلال احب الى (٢) والاستدلال بهذه الصحيحة وطريق الجمع بينها وبين تلك الطائفة

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٧ - الحديث - ١ .

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٧ - الحديث - ٢ .

هو ما تقدم في الصحيحة الاولى .

فتحصل ان غير النائي لا يجوز له اداء ما هو الواجب عليه متمتعاً لتعين غير المتعة عليه نعم يجوز له ذلك فيما عدا الواجب .

المقام الثاني في تعيين التمتع على النائي وقد ينقل في الباب كما عقد في الوسائل غير واحدة من الروايات الدالة على عدم جواز ما عدا التمتع للنائي وانه لا يشرع له غير المتعة و لكن الجدل منها لبيان الافضلية وليس الامر الوارد فيها وجوباً بشهادة الامر به في غير حجة الاسلام ايضاً مع جواز ما عدا المتعة في الحج المندوب له اي للنائي وبالجمله فالقرينة على عدم التحتم والوجوب فيها لوجوده فاما الآية الكريمة فالظاهر عدم جواز الاستدلال بها على تعيين المتعة للنائي وعدم مشروعية ما عدا المتعة بنحو لا يجوز له الاتيان بالافراد او القران مطلقاً اذا الآية ليس فيها الامر بالتمتع و الحكم به بل تعرض له بصورة القضية الشرطية بقوله تعالى «فمن تمتع...» فعليه لا يكون المشار اليه بقوله تعالى «ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام» هو الوجوب . ثم انه لادالة لها على الحصر اذ لا تنافي بين كون التمتع للنائي و كون غيره من الافراد مثلاً مشروعاً له ايضاً نحو ان هذا المال لزيد اذ لا يستلزم ذلك انحصار ماله فيه بان لا يكون له مال آخر اصلاً نعم لا يشركه فيه غيره فعليه لا يشرك النائي في التمتع غيره مع امكان جواز غيره للنائي ايضاً فالآية لا تكفي لاثبات حصرها هو الواجب على النائي او المشروع له في التمتع وعن الشيخ البحث عن تعيين المشار اليه هل هو التمتع او الهدى فالمعنى ان ذلك التمتع للنائي او الهدى له .

و اما الروايات فجعلها قاصرة عن افادة تعيين المتعة و لزوم الاتيان بها اداء لحجة الاسلام نعم لا يخلو بعضها عن ظهورها و سنفضله ايضاً في موعده و تلك الروايات هي هذه :

الاولى ما في الكافي عن معاوية ابن عمار قال : قال ابو عبد الله (ع) : ما نعلم حجاً لله غير المتعة انا اذا لقينا ربنا قلنا ربنا عملنا بكتابك و سنة نبيك و يقول

القوم عملنا برائنا فيجعلنا الله واياهم حيث يشاء (١) والاستدلال بها على تعيين التمتع على النائى وعدم جواز غيره من ضروب الحج له غير تام لعمومه لغير النائى ايضاً وكذا لشموله حكم النائى الذى ليس بضرورة لاثبانه ما هو الواجب عليه واراد ان يأتى بالمندوب حيث انه يجوز له الافراد والقران فلا بد من ان يحمل على الفضل حيث ان القوم يختارون غير المتعة عليها معتقدين من عند انفسهم برجحانه عليها وذلك هو الذى اوجب خسرانهم لكونه على خلاف سنة الرسول (ص) المبين للكتاب والوصى .

ويقرب منها ما فى الاستبصار عن الحلبي قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن الحج فقال : تمتع ، ثم قال : انا اذا وقفنا بين يدي الله عز وجل قلنا : ياربنا اخذنا بكتابك وقال الناس رأينا رأينا ويفعل الله بنا وبهم ما اراد (٢) اذ لا محمل لها الا الفضل حيث يجوز للنائى الفارغ عن الواجب الاثيان بغير المتعة .

الثانية ما فى الكافى عن معاوية عن ابى عبد الله (ع) قال : من حج فليتمتع انا لانعدل بكتابك الله عز وجل وسنة نبيه (٣) (اى لانجعل شيئاً آخر وراء المتعة من الافراد او القران عدلاً لها فلا عدول اها اليه) .

الثالثة ما فى الوسائل عن معاوية بن عمار عن ابى عبد الله جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام قال : لما فرغ رسول الله (ص) من سعيه بين الصفا والمروة اتاه جبرئيل (ع) عند فراغه من السعى فقال : ان الله يأمرك ان تأمر الناس ان يحلوا الامن ساق الهدى . فاقبل رسول الله (ص) على الناس بوجهه فقال : يا ايها الناس هذا جبرئيل و اشار بيده الى خلفه يامرني عن الله عز وجل ان آمر الناس ان يحلوا الامن ساق الهدى فامرهم بما امر الله به ، فقام اليه رجل فقال : يا رسول الله نخرج الى منى ورؤسنا تقطر من النساء ، وقال آخرون : يأمرنا بشيء ويصنع هو غيره ، فقال : يا

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٣ - الحديث - ١٣ .

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٣ - الحديث - ٣ .

(٣) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٣ - الحديث - ١٤ .

ايها الناس لو استقبلت من امرى ما استدبرت صنعت كما صنع الناس ، ولكنى سقت الهدى فلا يحل من ساق الهدى حتى يبلغ الهدى محله . فقصر الناس واحلوا وجعلوها عمرة فقام اليه سراقة بن مالك بن جعشم المدلجى فقال : يا رسول الله هذا الذى امرت به لعامنا هذا ام للابد؟ فقال : بل للابد الى يوم القيمة وشبك بين اصابعه وانزل الله فى ذلك قرآناً «فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى» (١) .

وتقريب الاستدلال بها على تعيين المتعة هو ظهور الامر فى الوجوب لا لمقابل فى التعيين منه فعليه يتعين التمتع على النائي الى يوم القيمة بغير تفسير .

وفيه انه متوقف على احراز كون تلك الحجة هى حجة الاسلام الواجبة بالاصالة من الدين للرسول (ص) ولجميع من فى حضرته حتى ينقصد للامر ظهور فى الوجوب مع انه لا يخلو من اشكال وصعوبة لاستبعاد عدم اتيان واحد ممن معه بما هو الواجب من حجة الاسلام الا ان يقال انهم وان حجوا الا انه لم تكن تلك الحجة المأتى بها هى حجة الاسلام لعدم مشروعيتها بعد مضافاً الى ان الذيل مانع عن ظهور الامر فى الوجوب بخصوصه اذ قال (ص) جواباً عن السؤال عن دوام هذا الامر للاعوام التالية بانه للابد الى يوم القيمة حيث ان الحكم فيمن ليس بضرورة بل حج ما هو الواجب عليه ليس هو خصوص التمتع بل النائي الذى اتى بحجة الاسلام يجوز له الاتيان بغير المتعة من الافراد او القران فى المندوب فلا بد من ان يحمل الامر على القدر المشترك بين الوجوب وغيره حتى يشمل ما يؤتى فى الاعوام اللاحقة . والحاصل انه على تقدير ظهور الامر فى الوجوب التعيين لو خلى وطبعه يشكل انعقاده هنا بملاحظة ذلك الذيل .

الرابعة ما فى الوسائل عن عبد الصمد بن بشير عن ابى عبد الله (ع) فى

حديث انه قال لرجل اعجمى رآه فى المسجد: وطف بالبيت سبعا وصل ركعتين عند مقام ابراهيم واسع بين الصفا والمروة وقصر من شعرك فاذا كان يوم التروية فاغتسل واهل بالحج واصنع كما يصنع الناس (١) .

وفيه ان الامر بالتمتع لشخص خاص لا اطلاق له لكونه قضية خارجية لعدم احراز كون حجه ذلك ما هو الواجب عليه حتى يتعين التمتع لاحتمال كون حجه مندوباً جائزاً فيه ما عداه ايضاً فالامر به لعله من باب الامر بافضل الافراد فلا يكون دليلاً على المطلوب .

الخامسة مافيه عن محمد بن فضل (الفضيل) الهاشمى قال : دخلت مع اخوتى على ابي عبدالله (ع) فقلنا له: انا نريد الحج وبعضنا ضرورة فقال : عليك بالتمتع . ثم قال : انا لانتقى احداً بالتمتع بالعمرة الى الحج واجتناب المسكر والمسح على المخفين معناه انا لانمسح (٢) و المحتمل هو كون التفسير من الراوى و سره هو تغاير السياق .

و فيه ان الامر بخصوص التمتع لا يجدى بعد قول السائل و بعضنا ضرورة لاستفادة كون بعضهم الآخر غير ضرورة اى قد اتوا بالواجب عليهم فهذا الحج هو الحج المندوب فعليه يكون الامر بالنسبة اليهم من باب الامر بافضل الافراد .

وا احتمال كون حج كل منهم ما هو الواجب عليهم الا ان التعبير بضرورة البعض هو ان ذلك البعض الضرورة لم يحجوا اصلاً و اما الآخرون الذين ليسوا بضرورة فهم قد حجوا قبل ذلك لا واجباً عليهم ولا مندوباً بل بالنيابة عن غيرهم اذ يصدق عليهم عنوان غير الضرورة بهذا اللحاظ بعيد ، فالامر بالتمتع متعينا ليس دليلاً على تحتمه بل يحتمل كونه افضل وحيث ان افضليته مستلزمة لجواز غيره ايضاً فلا يكون دليلاً على تعيين المتعة للنائى .

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٣ - الحديث - ٢ .

(٢) الوسائل ابواب اقسام الحج - الباب ٣ - الحديث - ٥ .

السادسة مافيه عن ابى بصير قال قال ابو عبد الله (ع) : يا ابا محمد كان عندى رهط من اهل البصرة فسألونى عن الحج فأخبرتهم بما صنع رسول الله (ص) وبما امر به فقالوا الى : ان عمر قد افرد الحج فقلت لهم : ان هذا رأى رأى رآه عمر وليس رأى عمر كما صنع رسول الله (ص) (١) .

وفيه ان الصدر لا دلالة له على تعيين المتعة لما تقدم من ان امر رسول الله (ص) قاصر عن افادته والمراد من قولهم «ان عمر قد افرد الحج» اما هو عمله الشخصى الخارجى وذلك انما هو بعد اتيانه ما هو الواجب عليه حين كان فى حضرته (ص) ومصاحباً له (ص) فى ذلك السفر الذى نزل جبرئيل بالوحى بتغيير الناس عملهم والتبديل بالمتعة فعليه كان يجوز له اى لعمر الافراد لكون حجه (ح) مندوباً جائزاً فيه غير المتعة فلا يكون بدعة ولا مورداً للاعتراض واما ما هو المنقول منه من البدعة وجعل غير المتعة افضل منها بناء على ما هو المعروف لدى العامة حيث يتمتعون ايضاً ويجوزونه ولكن يقولون بان المراد من قول عمر هو افضليته لاعدم جوازها رأساً والحق خلافه والتفصيل فى محله .

وكيف كان لادلالة له على تعيين المتعة وعدم جواز غيرها للنائى اذ الظاهر ان الاعتراض عليهم انما هو فى اختيار غير المتعة عليها واعتقادهم بافضليته منها ويشهد له ما فى الوسائل عن صفوان الجمال عن ابى عبد الله (ع) قال : من لم يكن معه هدى وافرد رغبة عن المتعة فقد رغب عن دين الله (٢) فلا يكون دليلاً على تعيين المتعة مطلقاً .

السابعة ما فيه عن عبد الملك بن اعين قال : حج جماعة من اصحابنا فلما قدموا المدينة دخلوا على ابى جعفر (ع) فقالوا : ان زرارہ امرنا ان نهل بالحج اذا احرمنا فقال لهم : تمتعوا ، فلما خرجوا من عنده دخلت عليه فقلت : جعلت فداك لئن لم تخبرهم بما اخبرت به زرارہ لئنأتين الكوفة ولنصبحن بها كذاباً ، فقال : درهم على ، فدخلوا عليه فقال : صدق زرارہ اما والله لا يسمع هذا بعد هذا اليوم

احد منى (١) .

والظاهر ان المراد من قوله «ان زرارة امرنا» هو انه امرهم بافراد الحج فى الكوفة لانه كان مع تلك الجماعة .

والمراد بقوله (ع) «تمتعوا» هو تعيين المتعة وحيث انه لم يحرز كون كل واحد منهم ضرورة لاحتمال كون بعضهم غير ضرورة لانيانه سابقاً بما هو الواجب عليه فيكون هذا مندوباً يحمل على كون التمتع افضل اذ يجوز للنائى الافراد وكذا القران فى المندوب من الحج ايضاً كما يجوز له التمتع فيشكل الاستدلال بالامر بالتمتع على تعيينه للنائى وعدم جواز غيره له .

والمراد من قوله لا يسمع هذا انه ليس هو تصديق زرارة اى لا يسمع تصديقه منى احد بعد اليوم لانه تكذيب له بنحو اسوء بل المراد انه لا يسمع منى احد ما قلته سابقاً على نهج الثقة وهو الامر بالافراد وكيف كان لا يحصل منها الجزم بتعين التمتع مطلقاً نعم يستفاد منه ذلك فى الجملة وهو غير كاف فيما نحن بصددده .

والحاصل انه ليست جميع هذه الروايات وكذا بعض ما لم ننقله دالة على تعيين المتعة ووجوبها عيناً على من لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وان عقدنى الوسائل هذا الباب لذلك .

واعلم ان فى الباب روايات اخرى دالة على افضلية المتعة فليتأمل فيها حتى يلوح ما هو المرجع لها وهى هذه :

الاولى مارواه الكليني عن محمد بن ابي نصر قال : سألت أبا جعفر (ع) فى السنة التى حج فيها وذلك فى سنة اثنتى (احدى) عشرة ومأتين ، فقلت : بأى شىء دخلت مكة مفرداً او متمتعاً؟ فقال: متمتعاً فقلت له : ايما افضل المتمتع بالعمرة الى الحج او من افرد وساق الهدى ؟ فقال : كان ابو جعفر (ع) يقول المتمتع بالعمرة الى الحج افضل من المفرد السائق للهدى وكان يقول ليس يدخل الحاج بشىء

افضل من المتعة (١) .

قد عرفت سابقاً مما اشرنا اليه ان الحكم بافضلية التمتع مطلقاً مستلزم لجواز غيره من القران والافراد ايضاً مطلقاً فى الواجب والمندوب فعليه يكون ذلك دليلاً على الخلاف وان النائي وغيره سيان فى جواز الافراد والقران الا ان التمتع له افضل. الا ان الظاهر هو اختصاص ذلك بالمندوب لاستبعاد عدم علم ابن ابي نصر بما هو الواجب على النائي وان حكم ابي جعفر (ع) من حيث كونه نائياً هو التمتع بل المراد فى السؤال هو استعلام ان اى قسم من اقسام الحج افضل فى المندوب ولذلك اجاب (ع) بما حاصله هو افضلية التمتع من قسميه فعليه يشكل الاستدلال بها على جواز غير التمتع للنائي فى الحج الواجب .

الثانية ما فى الوسائل عن صفوان الجمال قال : قلت لابي عبدالله (ع) : ان بعض الناس يقول جرد الحج وبعض الناس يقول اقرن وسق وبعض الناس يقول تمتع بالعمرة الى الحج ، وقال : لو حججت الف عام لم أقربها «اقرنها اقرن بها» الامتئماً (٢) .

والظاهر ان المراد منه خصوص الحج المندوب فعليه يكون الحصر فى التمتع لكونه افضل على خلاف لمن يقول بالافراد منحصراً او القران كك زاعماً بانه افضل من قسميه ويؤيد ما قلناه كون الراوى هو صفوان لبعده عن اطلاعه على ما هو الفريضة لكل طائفة لتردده الى مكة غير مرة وعلمه بذلك لامحاله .

الثالثة ما فيه عن موسى بن القاسم البجلي قال : قلت لابي جعفر (ع) : ربما حججت عن ابيك وربما حججت عن ابي وربما حججت عن الرجل من اخوانى وربما حججت عن نفسى فكيف اصنع ؟ فقال : تمتع ، فقلت : انى مقيم بمكة منذ عشرينين فقال : تمتع (٣) .

(١) الوسئل - ابواب اقسام الحج - الباب ٤ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٤ - الحديث ٢

(٣) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٤ - الحديث ٣

والشاهد على كون المراد من الحج المسئول عنه هو المندوب منه لا الواجب بل ويشكل الاطلاق هو ان من ربما يحج عن كذا وعن كذا فقد كان قد اتى بحجه وليس المراد بقوله «عن نفسى» ما هو الواجب عليه لجعل ذلك رديفاً فيما يؤتى به من غير الزام فى البين والامر بالتمتع مع كونه مقيماً بمكة جائزاً له غير من اقسام الحج انما هو لكونه افضل افراد الحج .

الرابعة مافيه عن حفص البخترى عن ابى عبدالله (ع) قال : المتعة والله افضل وبها نزل القرآن وجرت السنة (١) .

ولا يخفى عليك اختلاف هذه لما تقدم حيث لا يمكن توجيهها بالمندوب من الحج اذ لم يؤمر فيها من ليس بضرورة او نحو ذلك حتى يستفاد منه كون التمتع افضل من غيره فى المندوب بل رتب الفضل الهام فيها على المتعة نفسها واجباً كان الحج او غير واجب فيدل على جوازها لغير النائى ايضاً وجواز غيرها من الافراد والقران له فيكون اصل الحكم تخيير يا فلتكن هذه الرواية من الادلة على الجواز مطلقاً .

الخامسة مافيه عن اسحاق بن عمار قال : قلت لابى ابراهيم (ع) : ان اصحابنا يختلفون فى وجهين من الحج يقول بعضهم : أحرم بالحج مفرداً فاذا طفت بالبيت وسعيت بين الصفا والمروة فاحل واجعلها عمرة وبعضهم يقول أحرم وانوالمتعة بالعمرة الى الحج ، اى هذين احب اليك ؟ فقال : انوالمتعة (٢) .

يحتمل ان يكون المسئول عنه هو رجحان اى من التمتع والافراد على الآخر وان يكون هو رجحان اى وجه من وجهين فى المتعة على الآخر بان كان اختلافهم فى افضلية الوجه المعين من وجهى التمتع فكان جوازه مفروغاً ولا يكون هذا دليلاً على افضليته من غيره اذ هو لبيان رجحان احدا الوجهين منه على الاخر لا احدا النوعين على النوع الآخر فلا يصح عده من الادلة على جواز المتعة مطلقاً وكذا جواز غيرها

(١) الرسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٤ - الحديث ٨

(٢) الرسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٤ - الحديث ٩

من الافراد زعماً ان افضليتها مستلزمة لجواز غيرها ايضاً نعم لودلت هذه الرواية على افضلية هذا النوع وهو التمتع على غيره لكان الحكم بجواز ذلك الغير واجرائه عن الواجب في محله وليس فيها ما يوجب حملها على خصوص الحج المندوب ولكن قد عرفت ان ظاهرها افضلية احد نحوى التمتع على نحوه الاخر وهو اجنبى عن ذلك .

السادسة ماعن عبد الملك بن عمرو انه سأل ابا عبد الله (ع) عن المتمتع بالعمرة الى الحج فقال : تمتع ، فقضى انه افرد الحج في ذلك العام او بعده ، فقلت : اصلحك الله سألتك فامرتنى بالتمتع واراك قد افردت الحج العام ، فقال : اما والله ان الفضل لفى الذى امرتك به ولكنى ضعيف فشق على طوافان بين الصفا والمروة فلذلك افردت الحج (١) فى الوسائل : وجهه ان حج الافراد ان كان ندباً لا يجب عمرته .

وداليتها على جواز غير المتعة للنائى الا انها افضل متوقعة على كون ما اتى له ابو عبد الله (ع) حجاً واجباً عليه مع بعده بملاحظة قوله « ولكنى ضعيف » اذ الظاهر المتبادر من قوله (ع) ذلك هو ان ذلك فى دوران شيخوخته ومن البعيد جداً بلوغه (ع) ذلك الحد من السن ولم يحج حجة الاسلام فكان ذلك حجاً مندوباً وحيث ان الحاج فيه مخير بين اقسامه من التمتع وغيره حكم (ع) بانه افضل وهو اى التخيير بين اقسامه فى المندوب مما لا اشكال فيه كما سيتضح من الجمع بين الاخبار .

السابعة ماعن البرزنى قال : قلت لابي الحسن (ع) : كيف صنعت فى عامك؟ فقال : اعتمرت فى رجب ودخلت متمتعاً وكذلك افعل اذا اعتمرت (٢) والضمير فى الاخيرين للتكلم اى كك آتى به اذا اردت الاعتمار ولعل السؤال انما هو لاطلاعه على اعتماره فى رجب وحجه متمتعاً فاستعلم الحكم وانه كما اطلع هو على عمله (ع) ام لا حيث انه كان يحتمل تبدل الحكم مع العمرة الرجبية فاجاب (ع) بما حاصله

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٤ - الحديث ١٠ -

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢ - الحديث ١٢ -

انه (ع) فعل العمرة واتى بها فى الرجب ثم اتى فى اشهر الحج بالمتعة وزاد انه (ع) كك يفعل اذا اراد الاعتمار والظاهر ورودها فى الحج المندوب لانه المستفاد من لحن السؤال وهو قوله « كيف صنعت فى عامك » وهكذا قوله (ع) « كك أفعل اذا اعتمرت » فاستفادة تعين المتعة على النائي مطلقا مشكل كما ان استفادة افضليتها له كك لاستلزامه جواز غير المتعة للنائي ايضا ولو فى الواجب الا ان الفضل فيها .

ومن هذا القبيل مارواه فى الوسائل بعد نقل هذه الرواية عن البرنطى عن على ابن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال : سألته عن رجل اعتمر فى رجب ورجع الى اهله هل يصلح له ان هو حج ان يتمتع بالعمرة الى الحج ؟ قال لا يعدل بذلك (١) اى لا يجعل شيئا غير التمتع عدلا له والظاهر ان السؤال انما هو لاحتمال مانعية العمرة الرجبية عن التمتع والقدر المتيقن منه هو الحج المندوب وان يشمل هو بنفسه الحج الواجب ايضا كما ان قوله رجع الى اهله ليس ظاهرا فى خصوص النائي .

الثامنة ما فى الوسائل عن الحسن بن عبد الملك عن زرارة عن ابى عبدالله (ع) قال: المتعة والله افضل وبهانزل القرآن وبها جرت السنة (٢) .

ولا يخفى ظهورها فى افضلية المتعة مطلقا نائيا كان الحاج او غيره ضرورة كان او غيره فلا بد ان يجمع بينها و ما دل على تعيين الافراد او القران لغير النائي وكك ما دل على تعيين التمتع للنائي اذ مقتضى افضلية هذا النوع مطلقا كما مر غير مرة هو كون تلك الانواع الثلاثة سواسيه وجائز أكل منها لكل طائفة من القريب والبعيد . وفى الباب ايضا روايات اخر لم تأت بها اكتفاء بما نقلناه لقربها مضمونا مما تقدم وانما المهم هو الجمع بين روايات الباب حتى يستنتج منه الفرق بين النائي وغيره فى الحج الواجب وعدم الفرق بينهما فى المندوب بتعين المتعة على النائي

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب - ٤ - الحديث - ١٣ .

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج الباب - ٤ - الحديث - ١٥ .

و تعين التخيير بين الافراد و القران لغيره في الاول وجواز الكل مع افضلية المتعة لهما معاً في الثاني .

قد تحققت في خلال المباحث السابقة منا بان الجمع بين المتباينين بحسب الظهور اللفظي قد يمكن اذا كان هناك قدر متيقن خارجاً وان لم يكن بلحاظ التخاطب كما مثلناه سابقاً بدليلي ثمن العذرة سحت ولا بأس ببيع العذرة او ثمنها بان يحمل دليل المنع على عذرة غير المأكول لانها القدر المتيقن من دليله اذ لا يحتمل اختصاص المنع بعذرة المأكول مع جواز بيع عذرة غير المأكول كما ان القدر المتيقن من دليل الجواز هو عذرة المأكول لعدم احتمال العكس فباخذ القدر المتيقن من كل منهما يحصل الجمع بينهما حيث يطرح المقدار الذي يقطع بشموله وان كان مندرجاً تحته بحسب الصناعة .

ثم انه لو كان في البين دليل مخصص لاحد العامين المتباينين دون الاخر فاذا خصص ذلك به تنقلب النسبة بعد التخصيص من التباين الى العموم و الخصوص فيقدم الخاص على العام اعتماداً على انقلابها والتفصيل في محله .

ولاحفاء في امكان الجمع الدلالي بين ما يستفاد منه افضلية المتعة فضلاً عن جوازها ومشروعيتها على الاطلاق بنحو يشمل النائي وغيره وبين ما يستفاد من صراحته فضلاً عن ظهوره من عدم جوازها ومشروعيتها لمن يكون اهله حاضري المسجد الحرام بتخصيص الاول بالثاني وان المشروعية انما هي النائي فقط فلا يكون التمتع لغير النائي مشروعاً فضلاً عن كونه افضل له من غيره كالافراد .

واما الجمع بين ما يدل على جواز التمتع للمفرد وكذا المقيم بمكة المار الى بعض المواقيت وغير ذلك وبين ما يدل على عدم مشروعية المتعة لمن يكون اهله حاضري المسجد الحرام بناء على ما اخترناه على الاخذ بالقدر المتيقن هو حمل دليل المنع على حجة الاسلام وما هو الواجب شرعاً وحمل دليل الجواز على الحج المندوب اذ لا يحتمل العكس بان يجوز التمتع في الواجب دون المندوب فالقدر المتيقن

من كل منهما مع طرح ما هو غير المتيقن هو المصحح للجمع الدلالى بينهما فليكن هذا وجهاً للتفصيل فى المسئلة بجواز التمتع فى المندوب لغير النائى .

وفى رواية تحف العقول عن الرضا (ع) فى كتابه الى المأمون قال : ولا يجوز الحج الا متمتعاً ولا يجوز القران و الافراد الذى تستعمله العامة الا لاهل مكة و حاضريها (١) . فتامل حقه حتى يتضح لك ما هو الحق فى الجمع بينها وبين غيرها مما فى الباب .

واما البحث عن جواز العدول من الافراد او القران الى التمتع اضطراراً و كذا اختياراً فتحقيقه بان العدول من نوع الى نوع آخر خلاف القاعدة فيحتاج الى دليل مخرج عنها والكلام الآن فى مورد الاضطرار بنحو لو لم تقدم العمرة على الحج بل قدم ذلك عليها لم يتيسر الاتيان بها فى ذلك العام فلا محيص الابعادة العمل من رأس فى العام القابل .

واستشكل الجواز فى الجواهر لعدم الدليل .

أما توهم الاولوية حيث يجوز العدول من التمتع الذى هو افضل انواع الحج الى غيره كالافراد فيجوز العدول من المفضل الى الافضل بطريق اولى فمندفع بكونه قياساً بلا جامع .

واما توهم الغاء الخصوصية بانه لما جاز العدول فى الجملة من نوع كالتمتع الى نوع آخر كالافراد فليجز العكس اذ لا خصوصية، فمقدوح بان العدول من التمتع الى الافراد لعله لمصالح منها تسهيل الامر على النائى اذ لولا العدول لوجب عليه الاعدادة فى العام القابل بشد الرحال وهضم المتاعب واما المكى ومن فى حوله وقربه فلا تعب له اذا حكم عليه بالاعدادة فمجرد الجواز فى الاول لا يستلزم الجواز فى الثانى للخصوصية التى لا تقبل الالغاء .

وبالجملة لقد احسن فى الجواهر فى رد توهم الاولوية بكونه قياساً بلا جامع

فلا بد لاثبات الجواز من التمسك بدليل خاص وقبل الشروع في نقله ونقدما فسي بعضه ، يلزم الاشارة الى ماذيله في الجواهر لعدم الجواز بانه لا اضطرار في البين اذ يمكن البقاء على الحالة الاولى من الحج الافراد مثلاً ولكن مع تقديم عمرته على حجه لعدم اشتراطه بتأخير العمرة انما الشرط انما هو للتمتع حيث يعتبر فيه تقدم العمرة على الحج فالفرق بينه وبين قسيميه من الافراد والقران هو بلزوم تقدم العمرة واعتبار تأخير الحج في التمتع دون ذينك واما لزوم تقدم الحج على العمرة فيهما فلا (فح) يصح له البقاء على الافراد هذا .

وفيه انه متوقف على جواز العدول من الحج الى العمرة أولاً لانه مخالف للقاعدة فيحتاج الى المجوز الخارجى اذ لم تعد النية الى الحج الافراد للعمرة والفرق بين الحج والعمرة واضح .

ومتوقف على تمامية ما ادعاه من عدم اشتراط الافراد بتأخير العمرة وعدم لزوم تقدم الحج عليها فيه ثانياً مع انه مناف لما ادعى الاجماع عليه في بيان المايز بينهما وبين التمتع من ان المعتبر فيه هو تقدم العمرة على الحج وفيهما بالعكس اجماعاً وان حكم هنا بان الاشتراط انما هو في التمتع دونهما فلعله (ره) تنبه لما هو الحق من ان ظواهر كلمات القوم في بيان حقائق تلك الافراد الثلث هو الاشتراط فالمتبع لها يحصل الاجماع عليه من هذا حيث فمقاله (ره) هنا مناف لما حققه فيما سيأتى في بيان الميز بينهما .

نعم لو لم يكن دليل في البين على اشتراط تقدم الحج على العمرة في الافراد والقران ينتهى البحث الى مرحلة الاصول العملية فمن قال بالبرائة في الشك بين الاقل والاكثر حيث ان الاشتراط امر زائد مشكوك فيه يحكم بعدمه ومن قال بالاحتياط يحكم بوجوده فعليه يستنتج لزوم تقدم الحج على العمرة فيهما وكيف كان فيحتاج اثبات جواز تقدم العمرة عليه في غير التمتع الى تأمل بالغ .

والحاصل ان الاضطرار بما هو اضطرار غير مجوز للعدول وان توهم الاولوية

اول لقاء الخصوصية لاعتداد به وان الاخبار المعترضة فى الجواهر غير كافية لاثباته كما ردها صاحبه (ره) قائلاً بان مفادها اصل المشروعية فى الجملة بل انظر لها الى ما نحن فيه ويمكن ان نشير اليها فى طى البحث فلنأت بما قيل او يمكن ان يقال من الاستدلال بروايات الباب المتوهمه دلالتها على جواز العدول :

منها صحيحة معاوية بن عمار سئل الصادق عليه السلام عن رجل لبى بالحج مفرداً ثم دخل مكة وطاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة قال : فليحل وليجعلها متعة الا ان يكون ساق الهدى فلا يستطيع ان يحل حتى يبلغ الهدى محله (١) .

واجاب عنها فى الجواهر بانه مع عدم تماميته فى القران كان مساقاً لاصل بيان المشروعية للعدول من الافراد الى المتعة دون القران لافيمن كان فرضه احدهما اه والمستفاد منها كون المسئول عنه هو اصل العدول وان لم يعبر به فى السئوال اذ ليس المراد هو السئوال عن اصل مشروعية الافراد فى نفسه حتى يتوهم انه سئل عن رجل افرد بالحج هل يجوز له ذلك ام لا حتى يجاب عنه بالعدول للقطع بمشروعيته فى الجملة وحيث ان السائل لم يقيد الرجل الملبي بالحج مفرداً بكونه حاضراً ام نائياً فيشمل الحاضر المقطوع له جواز ذلك فلا يكون السائل متردداً فى اصل مشروعية الافراد فى الجملة فليس المسئول عنه الا ما اوضحه الجواب وكيف كان يشكل الاستدلال بها للمقام كما حققه فى الجواهر .

ومنها ما رواه فى الوسائل عن ابى جعفر الاحول عن ابى عبدالله (ع) فى رجل فرض الحج فى غير اشهر الحج ، قال : يجعلها عمرة (٢) وفيه أولان الكلام انما هو فى العدول عن نوع يصح فى نفسه للحاج الا ان الضرورة دعت الى العدول لافى غير ذلك مما ليس بصحيح فى نفسه اصلاً وذلك هو ما يشير اليه فى الرواية لان الحج فى غير اشهره ليس بصحيح لعدم مشروعيته لافى اشهر معلومات شوال وذى القعدة

(١) الوسائل - ابواب الاحرام - الباب ٢٢ - الحديث - ٥ .

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١١ - الحديث - ٧ .

وذى الحجة فمن فرضه ونواه بالشروع فيه فى غير اشهره فار تكب عملا غير صحيح .
ثم ان الشارع المنان حكم بجواز تبديله الى ما يصح لثلا يكون هباء منشوراً .
وثانياً انه اجنبى عن المقام اذ لا تعرض فيها لبيان حال المعدول اليه من كونه
افراداً او غيره بل تصدى لبيان جعل ذلك عمرة والظاهر منها هى العمرة المبتولة عن
الحج فلامساس لذلك بالمقام كما انه لامساس للروايات الدالة على عدم لزوم الاتيان
بالحج على ان من اعتمر فقط اى قصد العمرة المبتولة واتى بها فلا يجب عليه التتميم
بالحج بالنسبة الى عدم وجوب تقدم الحج على العمرة فى غير التمتع فما استدل
به فى الجواهر من الروايات على ما اختاره من عدم اشتراط الافراد بتقدم حجه على
عمرته غير خال عن النظر . فلنأت بها وبما فيها مع الاشارة الى دفع ما يترأى فيها
من التعارض :

الاولى ما فى الوسائل عن عمر بن يزيد عن ابي عبد الله (ع) قال : من دخل
مكة معتمراً مفرداً للعمرة ففضى عمرته فخرج كان ذلك له ، وان اقام الى ان يدركه
الحج كانت عمرته متعة ، وقال : ليس يكون متعة الا فى اشهر الحج (١) .

ان الظاهر منها هو ان المعتمر غير مأخوذ بالاتمام فلا يجب عليه الحج فيجوز
له الخروج الى العام التالى كما يجوز له الاقامة ثم انه لو اقام الى ان يدركه الحج
تصير عمرته متعة باحتساب الشارع وتصديره من دون ارتباط له بالمقام اذ لم يكن
المأتى به اولاً هو حج الافراد حتى يعدل عنه الى المتعة مع انه ليس من باب العدول
بل المأتى به هو خصوص العمرة المبتولة والرواية بصدد بيان عدم وجوب الاتمام
وقد عقد فى الوسائل باباً لان المعتمر له ان يذهب اين شاء بعد العمرة .

الثانية ما عن ابراهيم بن عمر اليمانى عن ابي عبد الله (ع) انه سئل عن رجل
خرج فى اشهر الحج معتمراً ثم خرج الى بلاده ، قال (ع) : لا بأس وان حج من
عامه ذلك وافرد الحج فليس عليه دم وان الحسين بن على (ع) خرج يوم التروية

الى العراق وكان معتمراً (١) .

و خبر معاوية بن عمار قلت لابي عبدالله (ع) : من اين افرق المتمتع والمعتمر ؟ فقال (ع) : ان المتمتع مرتبط بالحج والمعتمر اذا فرغ منها ذهب حيث شاء وقد اعتمر الحسين (ع) في ذي الحجة ثم راح يوم التروية الى العراق والناس يروحون الى منى . . . (٢)

ومحصل دلالة هذين هوان فعل حسين بن علي عليهما السلام كان عمرة مبتولة وكان له (ع) ان يذهب بعد الاتيان بها اين شاء بل لزوم الحج اصلاً ومن دون ان يكون مانواه (ع) ازيد من مجرد الاعتمار لانه (ع) قصد التمتع ثم بدله عمرة مفردة مبتولة اضطراراً كما هو المشهور بين ارباب المقاتل والمتصدين لنقل هائلة يوم الطف .

والحاصل ان الاعتمار وحده مشروع في نفسه وجائز للمعتمر الخروج بعده بل لزوم الاتمام بالحج ولا ارتباط لذلك بالمباحث عنه من جواز العدول من الافراد الى التمتع .

واما الصحيحة الاخرى لعمر بن يزيد عن ابي عبدالله (ع) من دخل مكة بعمرة فاقام الى هلال ذي الحجة فليس له ان يخرج حتى يحج مع الناس (٣) فلانافي ما تقدم من عدم وجوب الحج بعد الاعتمار اذ ذلك فيما قصد التمتع وكان حجه متعة بخلاف ما تقدم لان المراد فيه هوان مجرد الاعتمار وقصد العمرة المبتولة غير موجب للتتميم والشاهد له ما رواه في ذلك الباب عن وهيب بن حفص عن علي قال : سأله ابو بصير وانا حاضر عن اهل بالعمرة في اشهر الحج اله ان يرجع ؟ قال (ع) : ليس في اشهر الحج عمرة يرجع منها الى اهله ولكنه يحتبس بمكة متى يقضى حجه

(١) الوسائل - ابواب العمرة - الباب ٧ - الحديث - ٢ .

(٢) الوسائل - ابواب العمرة - الباب ٧ - الحديث - ٣ .

(٣) الوسائل - ابواب العمرة - الباب ٧ - الحديث - ٤ .

لانه انما احرم لذلك (١) .

اذ التعليل شاهد لما قلناه ففي صورة قصد التمتع ليس له قطع العمرة عن الحج والذهاب بعدها متى يشاء واين شاء وليس في البين تعارض اصلا. فتحصل ان هذه الروايات وما في حكمها اجنبية عن المقام .

فلنعد الى نقدا استدل به في الجواهر لاثبات عدم وجوب تأخر العمرة عن الحج في الافراد .

ومما استدل (ره) به لذلك هو مرسل الصدوق في الفقيه عن امير المؤمنين (ع): امرتم بالحج والعمرة فلا تبالوا بايهما بدأتم (٢) وحيث انه باطلاقه شامل لحج التمتع ايضاً فسرره الصدوق بغيره من الافراد والقران فيستفاد منه ان الحكم بلزوم تأخر العمرة عن الحج فيهما مما يشكل دعوى الاجماع عليه اذ الظاهر ان ذلك موافق لفتواه (ره) فلا اجماع في البين وحمله في الوسائل على المندوب ، فلا بد ان يكون مراده هو خصوص الافراد والقران كما حمله الصدوق (ره) الا انه في المندوب خاصه او سلم جواز تأخر العمرة عن الحج في المتمتع اذا كان مندوباً والافمجرد الحمل على النذب لا يصحح ذلك . ويحتمل الحمل على العمرة المبتولة اي كما انه قديوتى بالعمرة مقطوعة عن الحج في الاعتماد كك قديوتى بالحج المقطوع عن العمرة في المندوب حيث انه يجوز الانقطاع لاستقلال كل منهما عن الآخر فلا ترتيب (ح) بينهما فلا مبالاة بالتقديم والتأخير . وفيه انه مخالف للظاهر جداً حيث ان الظاهر ان المأمور به شيء واحد مركب من امرين ولكن لا ترتيب بينهما فتبصر .

وكيف كان لا يصح الاستدلال بهذا الارساله في قبال الاجماع ونحوه ان كان .

ومما استدل (ره) به هنا لاثبات عدم وجوب تأخر العمرة عن الحج في الافراد

خبر سماعة عن ابي عبدالله (ع) من حج معتمراً في شوال ومن نيته ان يعتمر ويرجع

(١) الوسائل ابواب العمرة - الباب ٧ - الحديث ٧ .

(٢) الوسائل ابواب العمرة الباب ١ - الحديث ٦ .

الى بلاده فلا بأس بذلك وان هو اقام الى الحج فهو متمتع ومن رجع الى بلاده ولم
يقم الى الحج فهي عمرة وان اعتمر في شهر رمضان او قبله و اقام الى الحج فليس بمتمتع
وانما هو مجاور افرد العمرة فان هو احب ان يتمتع في اشهر الحج بالعمرة الى
الحج فليخرج منها حتى يتجاوز ذات عرق او يجاوز عسفان فيدخل متمتعاً بعمرة الى الحج
فان هو احب ان يفرد الحج فليخرج الى الجعرانة فليلب منها . (١)

والظاهر ان مركز الاستدلال هو قوله ذبلاً «فان هو» حيث انه اكتفى بالعمرة
السابقة لحج الافراد وبلا احتياج الى استينافها بعد الحج ولكن الحق خلافه ولنوضح
محصل الرواية اتماً للفائدة فنقول : ان المراد بقوله «حج معتمراً» ليس هو الحج
المصطلح حيث انه اطلق على مجرد الاعتمار .

والصور المتصورة خارجاً ثلث قد تعرض في الرواية لاثنتين منها :

الاولى ما يرجع فيه بعد الاعتمار الى البلد من دون الرجوع الى مكة ثانياً
الثانية ما يقيم فيها الى الحج من دون الرجوع الى البلد اصلاً .

الثالثة ما يرجع فيه الى مكة ثانياً بعد ان رجع الى البلد بعد الاعتمار . والمتعرض
في الرواية هما الاوليان منها فقط اما الاولى فقد تقدم نظير ذلك بل عينه فيما سبق حيث
انه عمرة مبتولة والثانية ايضاً حكمها واضح من حيث لزوم استيناف العمرة في التمتع
لعدم وقوعها في اشهر الحج كما في قوله «وان اعتمر في شهر رمضان» وكذا من حيث
عدم لزوم استينافها فيها اذا وقعت في الشهر كما في قوله «وان هو اقام الى الحج متمتع»
لوقوع العمرة في الشوال وبالجملة ان الذيل لبيان ان حج التمتع لا بد فيه من لزوم استيناف
العمرة بالخروج الى ميقاتها وان حج الافراد بالخروج الى الجعرانة واما ان حكم العمرة
المتقدمة ماذا من حيث ارتباطها بالحج وعدمه وكذا من حيث لزوم اعادتها بعد الحج
وعدمه فلا تعرض لذلك فيها اصلاً فعليه تكون الرواية من هذا الحيث اجنبية عن المقام .
فتحصل انه لم يقم دليل خاص على عدم اشتراط حج الافراد بتأخر عمرته عن

حجه فعليه لابد من العمل بالقاعدة ، ومقتضى الأصل 'مختلف' على اختلاف المبنى من البرائة والاشتغال فى الأقل والاكثر الارتباطى للشك فى الشرطية والحكم على فرض لزوم التأخر وتقدم الحج على العمرة هو عدم الاجتزاء به فى هذا العام اصلاً ولزوم الاستيناف فى العام القابل ولا محذور فيه شديداً بل يمكن الاكتفاء به والاتيان بالعمرة بعد ذلك سواء كان فى ذى الحجة او بعده لعدم اشتراط وقوع عمرة ماعدا حج التمتع فى اشهر الحج بل يكفى الاتيان به فى غيرها ايضاً ولاضير فى فوت الفورية ان اعتبرت ولا يخفى عليك انه لم يرض صاحب الجواهر (ره) بهذا الاستدلال لضعف مستنده عنده (رد) كما يظهر لمن راجع البحث الآتى فى بيان المايذين حج القران وغيره .

ومما يرتفع به محذور التكليف والمشقة هو ان العمرة والحج فى الافراد يعتبر فى كل منهما استطاعة عليه فح يأتى بحجه اولاً فيرجع الى بلده الواقع دون الحد ان لم يكن مكياً ثم يدخل مكة ثانياً للعمرة اذا حصلت الاستطاعة والا فلا ، فلا محذور فى البين . فانقذح ما فى المتن من حكمه بجواز العدول الى التمتع لهؤلاء الذين فرضهم الافراد وان الاقوى هو عدم جواز العدول فى حال الضرورة فضلاً عن حال الاختيار .

* * *

ثم ان المصنف (ره) بعد بيانه لشروط حج الافراد من النية ووقوعه بتمامه فى اشهر الحج وعقد احرامه من الميقات ودورة اهله ان كان منزله دون الميقات :

قال ره : و افعال القران كالمرد غير انه يتميز عنه بسياق الهدى عند احرامه .

اقول : إن خيرة المصنف ره هو المشهور بين الاصحاب لقولهم ان القران لا يمتاز عن الافراد ابسياق الهدى فالمفرد للحج عن العمرة اما يسوق الهدى اولاً فعلى الاول حجه افراد وعلى الثانى حجه قران لا فترانه بالسياق والمحكى عن الشيخ (ره) فى الخلاف هو انه اذا اتم المتمتع افعال عمرته وقصر فقد صار محلاً فان كان ساق هدياً

لم يجزله التحلل وكان قارناً. ثم قال: وبه قال ابن ابي عقيل انتهى. فعليه يكون القارن هو المتمتع السائق بلاميزله عنه الا بالسياق المستلزم لعدم الاحلال حتى يبلغ الهدى محله. فالتحقيق على ذمة الفحص عن الروايات الناصة لمهيات الانواع الثلاثة من الحج وان القرآن ماهو وان فعل النبي (ص) على اى نوع ينطبق من الافراد او التمتع الا انه (ص) ساق الهدى وان القرآن عند العامة ماهو (١) وانه هل السياق للهدى واجب عندهم على القارن ام لا والمصرح فى البداية لابن رشد هو الاختلاف فى وجوب الهدى فى القرآن مع اتفاقهم على وجوبه فى التمتع وعن ان سرانشعاب ابن ابي عقيل ومن يحذو حذوه عن المشهور ماهو وغير ذلك مما به يوضح الحال فنقول وعليه التكلان :

إن من الروايات طائفة لاتدل على ازيد من انقسام طبيعة الحج الى ثلاثة اقسام: التمتع والقران والافراد .

واما ان خصائص كل منها ما هو وان القران كالتمتع او كالفرد مع امتيازه عنهما بسياق الهدى على كلا الاحتمالين فلا ومن هذه الطائفة رواية معاوية بن عمار قال : سمعت ابا عبدالله (ع) يقول : الحج ثلاثة اصناف حج مفرد وقران وتمتع بالعمرة الى الحج وبها امر رسول الله (ص) والفضل فيها ولان امر الناس الا بها (٢) فلا مجال للاستدلال بها للمشهور او عليه لعدم تعرضها شيئاً من الجانبين .

واما الروايات المتعرضة لبيان كيفية انواع الحج و جملة من احكامها فكثيرة وهى هذه :

الاولى مارواه منصور الصيقل قال : قال ابو عبدالله (ع) : الحج عندنا على

(١) ولقد نقل سيدنا الاستاد (ره) عن التذكرة انواع الحج وصورة كل واحد منها

مبسوطاً فراجع .

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب - ١ - الحديث - ١ .

ثلاثة اوجه حاج متمتع وحاج مفرد سائق الهدى وحاج مفرد للحج (١)

تقريب الاستدلال بها هوان القران بناء عليه ليس الا الافراد المقرون بسوق الهدى لا المتمتع المقترن به وليس ذلك من باب اطلاق لفظة الافراد حتى يتوهم عدم تمامية ذلك بل لاجل انعقاد الاصطلاح في كلمات الائمة عليهم السلام وكذا ائمة العامة ورؤساء مذاهبهم على ذلك فلا يطلق الافراد الا على الحج المفصول عنه عمرته .

هذا والذي يتزلزل به اساس الاستدلال هوان المنقول في الوسائل عن الشيخ باسناده عن محمد بن يعقوب هو «مقرن سائق للهدى» بدلا عن قوله «مفرد» فعليه يشكل التعويل والاعتناء به .

نعم والذي يخلو من هذه الحزازة هو رواية ابي بصير وزرارة بن اعين عن ابي جعفر (ع) قال : الحاج على ثلاثة وجوه : رجل افرد الحج وساق الهدى ، و رجل افرد الحج ولم يسق الهدى ، ورجل تمتع بالعمرة الى الحج (٢) اذ لم ينقل هنا القران بدل الافراد .

الثانية رواية معاوية عن ابي عبد الله (ع) انه قال في القارن : لا يكون قران الابسيق الهدى وعليه طواف البيت وركعتان عند مقام ابراهيم وسعى بين الصفا والمروة وطواف بعد الحج وهو طواف النساء . و اما المتمتع بالعمرة الى الحج فعليه ثلاثة اطواف بالبيت وسعيان بين الصفا والمروة . وقال ابو عبد الله (ع) : المتمتع افضل الحج وبه نزل القرآن وجرت السنة فعلى المتمتع اذا قدم مكة طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابراهيم وسعى بين الصفا والمروة ثم يقصر وقد حل هذا للعمرة وعليه للحج طوافان وسعى بين الصفا والمروة ويصلى عند كل طواف بالبيت ركعتين عند مقام ابراهيم و اما المفرد للحج فعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابراهيم وسعى بين الصفا والمروة وطواف الزيارة وهو طواف النساء وليس

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١ - الحديث ٢ .

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج الباب ١ - الحديث ٣ .

عليه هدى ولا اضحية (١) .

وتقريب الاستدلال بها للمشهور بانه لو كان القرآن كالتمتع كان على القارن ثلثة اطواف ايضاً كما في التمتع احدها للعمرة وثانيها للحج والثالث هو طواف النساء لا طوافان وكذا الكلام في السعي اذ يتعدد في التمتع للزوم السعيين فيه كما صرح احدهما للعمرة وثانيهما للتمتع .

والظاهر ان الظرف في قوله (ع) «وطواف بعد الحج» لمظروف خاص يليه وهو الطواف لا المجموع فالمراد ان هذا الطواف اي طواف النساء بعد الحج لا مجموع ما تقدم من الصدر الى الذيل بعده حتى يكون الحج ملحوقاً بذلك المجموع فينطبق على مقالة المشهور وحيث انه لا يدل على ازيد من لزوم تلك الامور في القرآن وهو تعيين موارد هافلا ينتج الاستدلال به لمقالة الاكثر كما ان ملخص دلالة نحو قوله لاصلاة الابفاتحة الكتاب هو لزومها فيها واما تعيين موضعها وعدم لزوم شيء آخر فيها فلا .

واما دلالتها على سعي واحد وطوافين فلا استلزام لها لكون القرآن متحد الحقيقة مع الافراد الاسباق لاحتمال التداخل وحيث ان طواف النساء غير واجب عندهم فلا يلزم اكثر من طوافين ، وكذا الاجتزاء كما هو المنقول عن بعض العامة بل المحتمل قوياً هو كونها بصدد نفى ما عندهم من عدم وجوب سياق الهدى وان قالوا بوجوب الهدى في التمتع على الاتفاق وفي القرآن على الاختلاف كما نقلناه عن ابن رشد الا ان الهدى غير سياقه فوجوب الاول غير مستلزم للثاني والقول بالاول لا يوجب القول بالثاني .

ومما يؤيده تصدير غير واحدة من الروايات بالسياق مع اداة الحصر .

ونقل في الوسائل رواية اخرى في هذا الباب عن معاوية بن عمار من دون تفاوت لهذه الرواية التي نقلناها الا في لفظة واحدة وهي كلمة «هو» حيث انها فيما نقلناه

موجودة بعد قوله «وطواف بعد الحج» لقوله «وهو طواف النساء» واما فى تلك الرواية فليست موجودة فعليه يلزم ثلثة اطواف .

الثالثة رواية الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال : انما نسك الذى يقرن بين الصفا والمروة مثل نسك المفرد ليس بافضل منه الا بسياق الهدى و عليه طواف بالبيت وصلاة ركعتين خلف المقام وسعى واحد بين الصفا والمروة وطواف بالبيت بعد الحج . الحديث (١) .

تقريب الاستدلال ان تنظير القران بالافراد دون التمتع شاهد على مقالة المشهور بان يكون المراد من قوله «ليس بافضل منه» هو الفضل والزيادة بحسب المناسك و اجزائها لا الفضيلة والثواب والا فلا يدل على المطلوب مع انه خلاف الظاهر من كلمة الافضل وكيف كان بعد تصريحه (ع) فى الصدر بانه مثل نسك المفرد فلا ينطبق على القول النادر فهذه وما يشبهها مما يمكن الاستدلال بها للمشهور و قد عرفت ما فى جملها .

وربما يستدل للقول النادر بما عن العلل على ما فى البحار ج ٢١ ص ٢١ عن فضيل بن عياض قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن اختلاف الناس فى الحج فبعضهم يقول خرج رسول الله (ص) مهلاً بالحج وقال بعضهم مهلاً بالعمرة وقال بعضهم خرج قارناً وقال بعضهم خرج ينتظر امر الله عز وجل فقال ابو عبدالله (ع) علم الله تعالى انها حجة لايحج رسول الله (ص) بعدها ابداً فجمع الله عز وجل له ذلك كله فى سفرة واحدة ليكون جميع ذلك سنة لامتة فلما طاف بالبيت وطاف بالصفا والمروة امره جبرئيل ان يجعلها عمرة الامن كان معه هدى فهو محبوس على هديه لايحل لقوله عز وجل حتى يبلغ الهدى محله فجمعت له العمرة والحج و كان خرج خروج العرب الاول لان العرب كانت لاتعرف الا الحج و هو فى ذلك ينتظر امر الله عز وجل وهو يقول (ع) الناس على امر جاهليتهم الا ما غيرهم الاسلام كانوا الا يرون العمرة فى اشهر الحج فشق على

اصحابه حين قال اجعلوها عمرة لانهم كانوا لا يعرفون العمرة في اشهر الحج وهذا الكلام من رسول الله (ص) انما كان في الوقت الذي امرهم فيه بفسخ الحج فقال ادخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة وشبك بين اصابعه يعني في اشهر الحج قلت افيعتد بشيء من امر الجاهلية فقال ان اهل الجاهلية ضيعوا كل شيء من دين ابراهيم الا الختان والتزويج والحج فانهم تمسكوا بها ولم يضيعوها .

ومما يؤيد به المشهور هو ماورد في ان العمرة مفروضة كالحج واذا اتى بالمتعة سقط عنه العمرة نحو ما عن ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال: العمرة مفروضة مثل الحج فاذا ادى المتعة فقد ادى العمرة المفروضة (١) ولو كان العمرة واردة في حج القرآن ايضاً فلا وجه لاختصاص هذا الحكم بالمتعة كما لا يخفى .

واما ما فعله النبي (ص) فتوضيحه بنحو ينقدح به وهن استدلال غير المشهور، - حيث قد يستدل به للقول النادر وهو ان القرآن كالتمتع الا في عدم الاحلال في البين بل يتمه باحرام واحد - هو ان فعله (ص) كان على وزان افعال اصحابه بلاميز الاسباق الهدى ومن المعلوم ان حجهم كان افراداً لعدم مشروعية التمتع بعد ولعدم معقولية العدول من الشيء الى نفسه ولعدم سياقهم الهدى فلم يكن حجهم الا افراداً وفي الروايات الناقلة لفعله (ص) ما يشعر به ايضاً فلا وجه للاستدلال على خلاف المشهور بان حجه (ص) لو كان افراداً لاتي بالعمرة بعد الحج وحيث انه لم ينقل في شيء من الروايات ذلك مع توفر الدواعي عليه، يحكم بعدمه لانه من الموارد التي يصح فيها الازعان بدليلية عدم الوجدان وعدم النقل على عدم الوجود والمنقول اذ لا ريب للمتبع التام في ان حجه (ص) لم يكن الا افراداً بالسياق فميز القرآن عن الافراد بالسياق فهو افراد في الواقع الا انه زيد عليه السياق .

والحاصل انه قد يستدل بحجه (ص) بالسياق حيث انه لم يعمر بعد حجه فكان

قرانه كالتمتع الا في الاحلال وفيه اولا انه ينافيه قوله (ع) «احرم بالحج مفرداً» و قوله «فلبى بالحج مفرداً» وثانياً انه لا بد من حمل تلك النصوص على انه (ص) قد اكتفى بالعمرة التي اتى بها سابقاً مرات عديدة او حملها على ان فعله (ص) لم يكن حجاً واجباً لانه (ص) حج عشرين حجة وكذا اعتمر بعمرات متفرقة بعدها فلم يجب عليه (ص) الاعتمار (ح) .

قال ره : واذا لم يستحب له اشعار ما يسوقه من البدن بشق سنامه من الجانب الايمن وبلطخ صفحته بدمه وان كان معه بدن دخل بينها و اشعرها يمينا واما والتقليد ان يعلق في رقبة المسوق نعل قد صلى فيه والاشعار والتقليد للبدن ويختص البقر والغنم بالتقليد .

اقول : لا اشكال في انعقاد الاحرام بكل من التلبية والاشعار والتقليد و يدل عليه صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) قال : يوجب الاحرام ثلثة اشياء : التلبية والاشعار والتقليد، فاذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد احرم (١) .

انما المهم هو البحث عن ان الاشعار ماهو وكذا التقليد ماذا ترتب الثمرة عليه وان كان مندوبين اصلا لان الاحرام ينعقد بهما كما بالتلبية فما في الجواهر من سهولة الامر فيهما لكونهما مندوبين غير مرضى بعد فرض ترتب الحكم المعتبر به عليهما كان انعقاد الاحرام . وكيف كان المستفاد من بعض الروايات الدالة على حقيقة الاشعار نحو رواية الحلبي هو ادماء سنام الابل وفي كثير منها ان الادماء من الجانب الايمن وفي بعضها قيوداخر ويمكن الحدس بان هذه الاختلافات في القيود راجعة الى الآداب والسنن فلا دخل لها في حقيقته واما ذكر المحقق وكذا الاصحاب بعض القيود المعينة فلعله لذكره في غالب الروايات واما التلطيف فليس فيها ذكر له اصلا نعم يمكن استفادته من الادماء بل لعل المراد منه في عبائهم هو الادماء الموجود في الروايات اذا السنام في الابل كالالية في الغنم فلذلك قال الشيخ في محكي الخلاف

«حتى يسيل الدم» من دون التعبير بالتلطّيح، ومن هنا يظهر عدم الفرق بين كثرة البدن ووحدة البدنة اذ القيام على الايمن او اليسر مستحب ولعل لتسهيل الامر اوجب وضع القيام من اليسر عنه .

واما التقليد فى الابل فهو بتعليق نعله الذى صلى فيه فى رقبته وفى البقر والغنم تعليق خيط اوسير فيهما وكون المراد منه مطلق التعليق فى كل امر غير خال عن الاشكال وان ذهب اليه العلامة (ره) بتقريب ما قلناه فى الاشعار من ان هذه القيودات من الآداب والمستحبات وفيه ان الفارق محكم لوجود الاطلاق مثل رواية الحلبي هناك وفقده هنا . نعم قدوردت روايات دالة على ان ما ينعقده الاحرام هو التلبية والاشعار والتقليد ومن المعلوم انها ليست بصدد بيان ان التقليد ما هو بل لبيان انعقاد الاحرام به فلا بد من التمسك بالرواية المفسرة له وهى مبنية لما قلناه امافى البقر والغنم فصحيحة زرارة وامافى الابل فسائر الروايات لعدم شمول البدنة غير الابل وان قال بشمولها للبقر بعض اهل اللغة ولكنه لم يكن متبادراً فى ذلك المحيط فتحصل ان الاحرام ينعقد بثلاثة امور وان خالف فى ذلك السيد وابن عقيل .

ثم ان ههنا روايات عديدة دالة على اصل انعقاد الاحرام بتلك الامور وعلى كيفية كل واحد منها ولكن فيما ذكرنا كفاية .

قال قده : ولودخل لقار او المفرد مكة واراد الطواف جازلكن يجددان التلبية عند كل طواف لئلا يحل على قول وقيل اما يحل المفرد دون السائق والحق انه لا يحل احدهما الا بالتلبية لكن الاولى تجديد التلبية عقيب صلوة الطواف.

اقول : المشهور جواز الطواف المندوب قبل الوقوف بعرفات بمجرد القدوم الى مكة بل ادعى فى الجواهر عدم الخلاف ونقل عن كشف اللثام الاتفاق على الجواز واستوجهه باطلاق ما دل على رجحان الطواف وباطلاق نحو «الطواف بالبيت صلوة» وفيه ان ذلك لبيان التنزيل فلا اطلاق لها وعلى التسليم بان لا يكون للتنزيل بل لبيان شرطية الطهارة مثلاً قاصر عن الاطلاق من هذه الجهة ايضاً. وقال: وهو المراد

بما في المدارك من الاستدلال عليه بالاصل السالم عن المعارض. وفيه ان المراد من الاصل ظاهراً هي قاعدة الاقل والاكثر اذا لاصل عدم اشتراط الاحرام بعدم وقوع الطواف المندوب فيه وكذا الاصل عدم مانعية الاحرام عن صحة الطواف فيه .

وعن الحدائق الاستدلال عليه ايضاً بحسنة معوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) سأله عن المفرد للحج هل يطوف بالبيت بعد طواف الفريضة قال : نعم ماشاء ويجدد التلبية بعد الركتين والقارن بتلك المنزلة يعقدان ما احلا من الطواف بالتلبية (١) ولا يخفى عليك عدم اطلاقها كما اعترف به في الجواهر لكونها خاصة ببعض الصور .

نعم الرواية الاولى من ذلك الباب دالة على المقصود وهو رواية صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: قلت لابي عبد الله (ع): اني اريد الجواز بمكة فكيف اصنع؟ قال: اذا رأيت الهلال هلال ذي الحجة فاخرج الى الجعرانة فاحرم منها بالحج. فقلت له: كيف اصنع اذا دخلت مكة اقيم الى التروية لا طوف بالبيت؟ قال: تقيم عشراً لا تأتى الكعبة ان عشراً لكثير ان البيت ليس بمهجور ولكن اذا دخلت مكة فطف بالبيت واسع بين الصفا والمروة . قلت له: أليس كل من طاف وسعى بين الصفا والمروة فقد احل؟ فقال: انك تعقد بالتلبية ، ثم قال: كلما طفت طوافاً و صليت ركعتين فاعقد طوافاً بالتلبية . الحديث (٢) لان ذيلها عام يشمل المقام .

هذا مجمل القول في الطواف المندوب للقارن والمفرد واما المتمتع فقد افتى في الجواهر بجوازه له ايضاً جمعا بين روايات الباب ولكن الظاهر من الروايتين (٣) المجوزتين هو كونهما بصدد اثبات الصحة لمن اتى به جهلاً فتبقى الرواية المانعة

(١) و (٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١٦ - الحديث ٢ و ١٠ .

(٣) وهما موثقة عمار حديث ٧ من باب ١٣ من اقسام الحج ورواية عبد الحميد عن ابي الحسن الاول قال : سئل عن رجل احرم يوم التروية من عند المقام بالحج، ثم طاف بالبيت بعد احرامه وهو لا يرى ان ذلك لا ينبغي أينقض طوافه بالبيت احرامه؟ فقال : لا ولكن يمضى على احرامه (حديث ٦ من باب ٨٣ من ابواب الطواف) .

وهى حسنة الحلبي اوصحيحته قال. سئلته عن رجل اتى المسجد الحرام وقد ازمع بالحج أيطوف بالبيت قال : نعم ما لم يحرم (١) بلا معارض .

واما تقديم الطواف الواجب للمفرد والقارن فظاهر عبائر الاصحاب كالروايات هو جواز تقديمه مع السعى على الوقوف واما جواز تقديمه فقط فلم يتعرضوا له. نعم قد وقع السؤال فى بعض الروايات عن تقديم الطواف ولكن المحتمل هناك كما فى الجواهر ارادة التعجيل قبل انقضاء ايام التشريق لا التقديم على الوقوفين وان يمكن دفع هذا الاحتمال برواية زرارة لصراحتها فى كون المسئول عنه هو بعد انقضاء ايام التشريق فلذا قال اخو على بن الحسين (ع) لانه ان شىخى اخره ولم يقدمه. والحاصل انه لا اشكال فى جواز تقديم الطواف والسعى معاً نصاً وفتوى واما جواز تقديم الطواف وحده فيمكن الاستدلال له برواية زرارة . وما فى الجواهر من الاستدلال له باطلاق الادلة فليس بتمام لان الظاهر ان المراد من تلك الادلة هى الروايات التى لبيان تعداد افعال الحج وعدم الاطلاق لها واضح جداً .

ثم لا يخفى اختصاص جميع الروايات الدالة على جواز تقديم الطواف بحج الافراد واما فى القران فهى ساكنة عنه اذ المسئول عنه فى جميعها هو الافراد اللهم الا بالغاء الخصوصية ودعوى عدم الفرق بينهما كما وكيفاً ابالسياق فيسرى حكمه من جواز تقديم الطواف الى القران ايضاً ولكن جواز العدول من الافراد الى التمتع وعدم جواز ذلك من القران اليه يشعر بتباينهما كيفاً وان لكل من الافراد والقران خصوصية لا توجد فى الاخر نعم قضية حجة الوداع لعلها صالحة للاسراء واما ما تمسك به ابن ادريس ومن تبعه لعدم جواز التقديم اصلاً فسيأتى نقله ونقده.

هذا كله فى تقديم الطواف الواجب على الوقوف فى القران والافراد واما فى التمتع فالمشهور عدم الجواز الا فى حال الضرورة جمعاً بين روايات الباب و فيه ان روايات الباب على انحاء ثلاثة منها ما يدل على المنع ومنها ما يدل على الجواز

و منها ما يدل على الجواز للمعذور. اما المانعة عن التقديم فهي رواية ابي بصير (١) المطروحة للضعف جداً بالبطائنى. واما المجوزة فحملها على حال الضرورة اخراج للفرد الشائع وهي آية عنه ضرورة ان قوله (ع) هما سيان قدمت او اخرت آب عن ارادة خصوص من كان التقديم له لا بد منه .

واما المفصلة ففيها ما يدل على جواز التقديم مطلقاً مثل ما رواه فى الوسائل عن ابن بكير وجميل جميعاً عن ابي عبدالله (ع) انهما سألاه عن المتمتع يقدم طوافه وسعيه فى الحج ؟ فقال: هما سيان قدمت او اخرت (٢) وما رواه ايضاً عن عبدالرحمن ابن الحجاج قال : سألت ابا ابراهيم (ع) عن الرجل يتمتع ثم يحل الحج فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة قبل خروجه الى منى، فقال: لا بأس (٣) و قول ابي عبدالله (ع) فى رواية حفص بن البختري ومعاوية بن عمار وحماد عن الحلبي جميعاً: لا بأس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير والمرأة تخاف الحيض قبل ان تخرج الى منى (٤) يشمل ما اذا لم يصل الطواف فى وقته حرجاً لهم بل الفرد الشائع هو غير ما وصل حد الحرج فهو (ع) اجاز لهم التقديم مع عدم الضرورة و حمل الشيخ الكبير على حصد الضرورة وكك المريض والمعلول و ارادة المراءة الحائض عن المراءة كماترى .

والحاصل ان الجمع بين روايات الباب بجواز التقديم و افضلية التأخير مع حفظ مراتب الفضل اولى بل المتعين لاما اشتهر بين الاصحاب من الجمع بينهما بجواز التقديم اذا كان عن عذر .

بل يمكن ان يقال ان من لا يمكنه الاتيان بالطواف فى محله كالمرئة الحائض

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١٣ - الحديث - ٥ .

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١٣ - الحديث - ١ .

(٣) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١٣ - الحديث - ٢ .

(٤) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١٣ - الحديث - ٤ .

يجب عليه التقديم كما هو ظاهر قوله (ع) « من كان هكذا تعجل » واما الاجماع فمضافاً الى عدم حجية مثل هذه الاجماعات فموهون بما ذهب اليه الشيخ (ره) فى الخلاف من الفتوى بما قلنا من الافضلية بل نسب الى الاصحاب بقوله: روى اصحابنا رخصة فى تقديم الطواف والسعى قبل الخروج. وبما ذكرناه يظهر حال طواف النساء لان مقتضى الجمع بين تلك الروايات هو جواز التقديم وافضلية التأخير فيه ايضاً فراجع .

* * *

اذا انقذ لك الحكم فى تقديم الطواف الواجب فى حج الافراد وكذا القران والتمتع وانه جائز فى الافراد بلا كلام وفى القران عند مساعدة الاسراء لحكم الافراد اليه وفى التمتع بمقتضى الجمع بين الروايات مع افضلية التأخير فيأتى البحث (ح) عما قد يقال من ان الطواف موجب للاحلال فيلزم عقداً الاحرام بالتلبية كما عن الشيخ فى المبسوط والخلاف والنهاية وكذا عن غيره وقد يقال بالتفصيل بين الافراد والقران بالاحلال فى الاول دون الثانى كما عن الشيخ فى التهذيب وقد يقال بعدم الاحلال مطلقاً وان الطواف لا تأثير له فيه بل الذى يوجب الاحلال هو قصد العدول ونية البديل للافراد الى التمتع كما عن الحلى وغيره ووافقهم المصنف (ره) بل لزوم للتلبية (ح) لكونها اولى لا واجبة وكيف كان ان وضوح الحق على ذمة نقل برهان كل من الاقوال والتأمل فيه .

اما الادلة التى اقيمت على ان الطواف موجب للاحلال فيلزم العقد بالتلبية فالاولى رواية ابن بكير عن زرارة قال : سمعت ابا جعفر (ع) يقول من طاف بالبيت وبالصفا والمروة احل ، احب او كره (١) والاستدلال به اعلى القول الاول من كون الطواف محللاً مطلقاً اى فى الافراد والقران مبنى على كون المراد من قوله احل هو الاخبار عن تحقق الحل بمجرد الطواف لان يكون بمعنى الانشاء اى فليحل اذ (ح) تصير هذه الرواية من ادلة العدول من الافراد الى التمتع لا تحقق الحل القهرى ولا يبعدان

يكون المراد هو الثاني ولذا ذكره في الوسائل في باب استحباب العدول عن احرام الحج الى عمرة التمتع مضافاً الى ما سينضح لك من لزوم حملها على التقية .
ثم ان الاستدلال بهاعلى القول الاول انما يتم بناء على غير رواية الصدوق لانه (ره) رواها باسناده عن ابن بكير مع زيادة قوله «الامن اعتمر في عامه ذلك او ساق الهدى واشعره وقلد» اذ عليه يكون دليلاً للقول الثاني المفصل بين الافراد والقران للاول المسوى بينهما فتبصر الاستدلال كما سيأتى به للقول الثاني ايضاً .

الثانية رواية ابن اذينة عن زرارة قال : جاء رجل الى ابي جعفر (ع) وهو خلف المقام فقال : انى قرنت بين حجة وعمرة فقال له : هل طفت بالبيت فقال : نعم ، فقال : هل سقت الهدى ؟ قال : لا ، قال : فاخذ ابو جعفر (ع) بشعره وقال أحللت والله (١) والكلام فيها من حيث الاستفصال بين سوق الهدى وعدمه الدال على ان حكم السائق غير حكم غير السائق اجمالاً هو ما تقدم فلا تصلح للدلالة على القول الاول مضافاً الى ان اخذه عليه السلام لشعر رأسه لعله كناية عن تقصير شعره فعليه يتحقق الاحلال بالتقصير لا بالطواف وهو خارج عن البحث كما ان التعرض لكون التقصير عبادة من عبادات الحج وانما تأثيره ذلك اولى لانه اثر الااحلال خارج عن المقصود ايضاً .

نعم يبقى الكلام في ان التقصير الموجب للاحلال هل هو ما صدر عن فاعله مباشرة لا بالتسبيب او اعم منه ، ثم على تقدير التعميم وكفاية التسبيب تقع الكلام في ان ذلك الرجل لم يسبب ابا جعفر (ع) ولم يستنبه (ع) اللهم الا ان يقال بكفاية الرضاء القلبي بان يكون ذلك للعدول من الافراد الى التمتع الذي هو افضل وكان فعله (ع) من اخذ شعره لان ينال ذلك الرجل ما هو الافضل وكان الرجل مشتاقاً اليه .

الثالثة رواية عبد الله بن مسكان عن ابراهيم بن ميمون وقد كان ابراهيم بن ميمون تلك السنة معناباً بالمدينة قال : قلت لابي عبد الله (ع) : ان اصحابنا مجاورون بمكة وهم يسألوني لو قدمت عليهم كيف يصنعون ؟ فقال : قل لهم : اذا كان هلال ذى الحجة

فليخرجوا الى التمتع فليحرموا وليطوفوا بالبيت وبين الصفا والمروة، ثم يطوفوا فيعقدوا بالتلبية عند كل طواف ثم قال : امانت فانك تمتع في اشهر الحج واحرم يوم التروية من المسجد الحرام (١) وفي الوسائل اقول هذا الاجمال محمول على التفصيل السابق او على الجواز في الندب او على التقية .

لا يخفى ان ظاهر قوله (ع) فيعقدوا بالتلبية انها عاقدة للاحرام الحادث بعد الحل فهناك حل وعقد وهذا بخلاف ما في المتن وغيره من لزوم التلبية لثلايحل اذ مستفاده انه لاحل هناك اصلا بل احرام واحد فقط يحتاج في دوامه وبقائه الى التلبية فليست هي بعاقدة للاحرام الحادث بل هي مبقية لما تحقق سابقاً من الاحرام ولا ريب في وفاق هذا المضمون الواقع في روايات العقد بالتلبية لما هو عند العامة من الحل حقيقة وسيأتي الاستمداد من هذا الوجه وغيره للحمل على التقية في مقام عمل الشيعة لافي مقام بيان الحكم والفرق بينهما غير خفي على اهل التحقيق فارتقب .

الرابعة رواية صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة وفيها من امارات التقية ما لا يخفى اذ قال ابو عبد الله (ع) : تقيم عشراً لاتأتى الكعبة ان عشراً لكثيران البيت ليس بمهجور ولكن اذا دخلت مكة فطف بالبيت واسع بين الصفا والمروة . قلت له : أليس كل من طاف وسعى بين الصفا والمروة فقد احل فقال : انك تعقد بالتلبية ثم قال : كلما طفت طوافاً وصليت ركعتين فاعقد طوافاً بالتلبية . الحديث (٢) ولم يتعرض (ع) لبيان الاحلال بالطواف والسعي بل انما تعرضه السائل لارتكاز ذلك في اذهان الناس فاجاب (ع) بما لا يمتنع ايضاً مما هو موافق لمذهبهم . ثم لا يخفى تمامية هذه الرواية على التسليم في حج القران ايضاً بالاطلاق والذي ينبغي ان يتذكر هو تعرض الرواية للسعي ايضاً فلا احلال بمجرد الطواف وان كان الذيل خالياً عنه .

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٩ - الحديث ٤

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١٦ - الحديث ١

الخامسة رواية معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : سألته عن المفرد للحج هل يطوف بالبيت بعد طواف الفريضة ؟ قال : نعم ماشاء ويجدد التلبية بعد الركعتين والقارن بتلك المنزلة يعقدان ما احل من الطواف بالتلبية (١) .
والكلام فى اسناد الاحلال بالطواف وفى احتياجه الى القصد فهذه الرواية هو ما تقدم فى الرواية الاولى مع التفاوت بين هذه وتلك فى الظهور والخفاء فى الاحتمالين .
هذه مجمل ما يستدل به للقول بتحقيق الاحلال بمجرد الطواف مطلقا اى فى الافراد والقران .

و اما الادلة التى اقيمت على تحقيق الاحلال بالطواف فى خصوص الافراد فالاولى رواية معاوية بن عمار قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل لبى بالحج مفرداً فقدم مكة وطاف بالبيت وصلى ركعتين عند مقام ابراهيم (ع) وسعى بين الصفا والمروة قال : فليحل وليجعلها متعة الا ان يكون ساق الهدى (٢)
ولا تخفى دلالتها على العدول من الافراد وجعله متعة وان الحل اختياري لا قهري فلا ينحل احرامه السابق بمجرد الطواف .

الثانية رواية زرارة المتقدمة بناء على نقل الصدوق (ره) المذيل بقوله «الامن اعتمر فى عامه ذلك اوساق الهدى واشعره وقلده» ولقد تقدم احتمال الاختيار والجعل فيها ايضاً فليس قوله (ع) احل ظاهراً فى الاحلال القهري بنحو لا يقبل التوجيه والحمل على العدول والجعل كما سيأتى الاستدلال بها للقول الثالث .

الثالثة رواية حجة الوداع حيث انه لما فرغ رسول الله (ص) من سعيه بين الصفا والمروة اتاه جبرئيل (ع) عند فراغه من السعى فقال : ان الله يأمرك ان تأمر الناس ان يحلوا الامن ساق الهدى فاقبل رسول الله الخ . ولا ريب فى دلالتها على لزوم الاحلال بالاختيار لا قهراً فالتمسك بها لاثبات ان الطواف موجب للحل فى الافراد دون القران قهراً مقدوح مضافاً الى احتمال عقده (ص) بالتلبية اذ تكرارها مما لا ستره

(١) الوسائل - ابواب اسام الحج - الباب ١٦ - الحديث ٢

(٢) الوسائل - ابواب اسام الحج - الباب ٥ - الحديث ٤

عليه فيمكن عقد الاحرام باحدى تلك التلبيات الا ان يقال لو صح ذلك وكان للزم عليه (ص) البيان و حيث لم يضبط مع توفر الدواعى عليه يحكم بعدم هذا مع صراحة الاستثناء لسائق الهدى .

واما الادلة التى اقيمت لبيان لزوم النية فى الاحلال وان الاحرام لا ينحل بدونها فالاولى رواية معاوية بن عمار المتقدمة اذ فيها «فليحل وليجعلها متعة» الظاهرة فى لزوم الجعل والعدول المتقوم بالقصد الى التمتع فلا يتحقق الحل بالطواف قهراً .
الثانية رواية الحلبي عن ابي عبدالله (ع) فى حديث : قال : ايما رجل قرن بين الحج والعمرة فلا يصلح الا ان يسوق الهدى قد اشعره وقلده ، قال : وان كان لم يسق الهدى فليجعلها متعة (١) ولا ريب فى ظهورها فى لزوم الجعل والعدول فلا يحل قهراً .

الثالثة رواية ابي بصير قال : قلت لابي عبدالله (ع) : رجل يفرد الحج فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ثم يبدوله ان يجعلها عمرة ، فقال : ان كان لبي بعدما سعى قبل ان يقصر فلا متعة له (٢) ومن الواضح ان الجعل مستلزم للنية فالمفهوم كاف فى اثبات المدعى حيث انه يدل على عدم الانحلال بمجرد الطواف قهراً و الا صار عمرة التمتع بلا احتياج الى الجعل والقصد وهكذا بلا مانعية للتلبية اذ المفهوم انه لو لم يلب امكن له ان يجمل ذلك عمرة . نعم يبتى البحث عن اختصاص بعض ما فى الباب بالافراد لعدم تعرض القران فيها .
الرابعة رواية اسحاق بن عمار وفيها : اى هذين احب اليك؟ فقال : انو المتعة (٣) .

* * *

-
- (١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٥ - الحديث - ٢ .
(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٥ - الحديث - ٩ .
(٣) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٤ - الحديث - ٩ - ويستفاد منها على وجه جواز العدول من الافراد الى المتعة مع افضلية نية المتعة ابتداء .

ثم إن من اثر الاحلال هو جواز ارتكاب ما كان محرماً على الحاج قبله من الجماع ونحوه ولا اظن احداً يلتزم به فيرد على تلك الاقوال الثلاثة المشتركة في تحقق الاحلال قهراً او قصداً لزوم ما لا يلتزم به على انه لو كان الامر كذلك لما كان لتعجب اصحاب رسول الله (ص) في حجة الوداع وكذا لتعجب امير المؤمنين (ع) من احلال الزهراء البتول عليها سلام الله الملك العلام وجهه الا ان يقال ان العازم على عقد الاحرام بالتلبية يحرم عليه ما يحرم على المحرم بان يكون وزان التلبية للتحريم وزان الشرط المتأخر وحيث ان العزم كان موجوداً لمن طاف وسعى فلا يجوز له ارتكاب محرمات الاحرام ولكن هذا خلاف ظاهر قوله (ع) في روايات الباب فهو احل ويعقد بالتلبية ولعل ما عن المفيد من لزوم التلبية لمجرد الحكم التكليفي انما هو لاجاء هذا المحذور وان كان ذلك خلاف الظاهر ايضاً .

وهناك ما يدل على أن الطواف مبطل ومفسد للاحرام من الروايات فالاولى رواية فضل بن شاذان عن الرضا (ع) وفيها : فلو لا التمتع لم يكن للحاج ان يطوف لانه ان طاف احل وافسد احرامه ويخرج منه قبل اداء الحج . الحديث (١).

الثانية رواية عمر بن اذينة عن ابي عبد الله (ع) انه قال : وهؤلاء الذين يفردون الحج اذا قدموا مكة فطافوا بالبيت أحلوا واذا لبوا احرموا فلا يزال يحل ويعقد حتى يخرج الى منى بلا حجة ولا عمرة (٢) .

الثالثة رواية عمر بن اذينة عن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال : قلت لابي جعفر (ع) : ما افضل ما حج الناس ؟ فقال عمرة في رجب وحجة مفردة في عامها . فقلت : فالذي يلي هذا ؟ قال : المتعة ، الى ان قال : قلت : فما الذي يلي هذا ؟ قال : القران ، والقران ان يسوق الهدى ، قلت : فما الذي يلي هذا ؟ قال : عمرة مفردة ويذهب حيث شاء ، فان اقام بمكة الى الحج فعمرته تامة وحجته ناقصة مكية ، قلت : فما

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب - ٢ - الحديث - ٢٧

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب - ٣ - الحديث - ١٨

الذى يلى هذا ؟ قال : ما يفعله الناس اليوم يفردون الحج ، فاذا قدموا مكة وطافوا بالبيت احلوا ، واذا لبوا احرموا ، فلا يزال يحل ويعقد حتى يخرج الى منى بلا حج ولا عمرة (١) .

فمحصل هذه الروايات هو بطلان الاحرام بالطواف المحل والتلبية العاقدة وطريق الحق هو ان تقديم الطواف والسعى الواجبين للحج على الوقوف ممنوع عند العامة وغير جائز لديهم كما فى المنتهى فيمكن القول بان تلك الروايات الدالة على احلال الطواف وعقد التلبية بمعنى ان الطواف قبل الوقوف محل للاحرام والتلبية عاقدة له صدرت تقية بمعنى الحفظ لدماء الشيعة لا التقية فى بيان المعصوم (ع) لان التقية قد تكون فى بيانه (ع) كما اذا كان فى مجلس الحكم من يخاف منه ويحذر وقد تكون فى مقام العمل حتى يحقن الدم والمقام من قبيل الثانى ففى الحقيقة لا تأثير للطواف فى الاحلال ولا للتلبية فى العقد نعم لا يبعد ان يكون لها اثر فى عدم جواز العدول على ماسياتى فح يكون تقديم الطواف مساوياً لتأخيرها وهذا هو المراد من قوله (ع) هما سيان ونحو ذلك مما تقدم نقله ولسان هذه الروايات آية عن التقييد فكما ان التأخير غير محوج الى التلبية كك التقديم لعدم حصول الحل به فما فيها من الاحلال بالطواف والعقد بالتلبية انما صدر تقية ويتولد منه اشكال آخر وهو ان استفادة استحباب التلبية ح مشكل لعدم صلاحية دليلها بعدلثباته .

ثم إن هناك وجهاً آخر رافعاً للمحذور المتقدم فى الاحلال المستلزم لجواز ارتكاب محرمات الاحرام وهو ان يكون المراد من الاحلال هو الاحلال الشأنى وبالقوة القريبة من الفعل لا الفعلى فمعنى قوله (ع) «أحل» هو انه يمكنه ان يحل بالتقصير بخلاف ما لو عقد الاحرام بالتلبية اى عزم على بقاء الحج واحرامه بلا خروج منه فانه ح لا يمكنه ان يحل لتصمم البقاء على حجه الافراد كما انه قبل الطواف والسعى ايضاً لا يمكنه الاحلال فليكن هذا هو المراد من قوله فليحل وليجعلها عمرة فلا يكون

مقصود شيء من الاخبار هو الاخبار بتحقيق الحل قهراً اصلاً .

تبصرة - ان القول بتحقيق الحل بمجرد الطواف غير سليم عن الاشكالات منها ما تقدم من المنافات لحجة الوداع .

ومنها ان عقد الاحرام يحتاج الى الميقات لغالب الافراد فلا ينعقد بمجرد التلبية كما هو ظاهر الروايات .

ومنها ان لامورد ح لاخبار العدول الى التمتع وجوباً او ندباً لحصول الحل قهراً .

قال : يجوز للمفرد اذا دخل مكة ان يعدل الى التمتع ولا يجوز ذلك للمقارن .

اقول : قد تحققت مستوفاً ان الاحلال لا يحصل بمجرد الطواف سواء كان الحج قراناً او افسراداً فلا اعتداد بالقولين الاولين ولقد تقرر لديك في ثنايا البحث جواز العدول الى التمتع في الافراد وانه يجوز جعله متعة ولا ريب في تقومه بالنية بل لا تأثير للطواف في الاحلال ولا للتلبية في العقد الجديد . وحيث ان العدول غير جائز في القران لاختصاصه اختياراً بالافراد فلا بد من البحث عنه اجمالاً حتى يتضح معنى العدول وموارده فنقول : لا اشكال في جواز العدول من الافراد الى المتعة اختياراً بل في رجحانه وفي الجواهر بلا خلاف اجده بل الاجماع محكي صريحاً وظاهراً كما ان النصوص به متظافرة او متوافرة او حسبك منها ما تقدم من رواية معاوية بن عمار ورواية الحلبي وغير ذلك فجواز اصل العدول من الافراد الى التمتع مفروغ عنه كما ان عدم جوازه من القران اليه كك اداء لحق الاستثناء الصريح في تلك النصوص من نحو قول ابي عبد الله (ع) في رواية معاوية بن عمار الان يكون ساق الهدى ونحو قوله في رواية حجة الوداع الا من ساق الهدى .

نعم يلزم البحث عن العدول عن القران فيما اذا عتب الهدى وهلك قبل ان يبلغ محله فهل يجوز العدول ح لعدم وجوب الابدال وتحصيل هدى آخر او

لا يجوز لانه قران حدوثاً كما سيأتى .

والمهم هو البحث عن موارد العدول هل هو جائز مع العلم به بدو أم لا ، وهل هو جائز فى جميع الموارد قبل الطواف وبعده قبل السعى وبعده قبل التلبية وبعدها قبل الوقوف وبعده وهكذا ، و هل هو جائز حتى بالنسبة الى من لا يشرع له المتعة ويتعين عليه الافراد اغتراراً باطلاق بعض ما فى الباب اولاً ؟ ولاخفاء فى ان العدول على خلاف القاعدة فعليه يتضح حكم حال الشك اذ يرجع الى الاصل الاولى فى المسئلة وهو عدم جواز العدول كما سنشير اليه فيما اذا هلك الهدى فى القران قبل بلوغه محله و اما موارد الخروج عن تلك القاعدة طبقاً للدليل هو بعد الطواف و السعى وقبل التلبية سواء كان ذلك فى قصده او لا ام لا .

فما فى المدارك من ان العدول انما يتحقق اذا لم يكن ذلك فى نية المفرد ابتداء والالم يقع الحج من اصله صحيحاً لعدم تعلق النية بحج الافراد فلا يتحقق العدول عنه ، غير مرضى اذكم له من نظير و ذلك مثل انشاء البيع مع قصد الفسخ بالخيار بل الفسخ متفرع على تحقق العقد والانشاء فالحق كما فى الجواهر منع توقف العدول عليه . بل يشهد له رواية عبدالله بن زرار : و عليك بالحج ان تهل بالافراد وتنوى الفسخ اذا قدمت مكة وطفيت وسعيت وفسخت و اهللت به و قلبت الحج عمرة . الحديث (١) .

نعم ليس له ذلك اذ لى بعد السعى لرواية اسحق بن عمار عن ابي بصير قال قلت لابي عبدالله (ع) رجل يفرد الحج فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ثم يبدوله ان يجعلها عمرة . قال: ان كان لى بعدما سعى قبل ان يقصر فلا متعة له (٢) وبه ينقدح ما فى الجواهر من نفى البعد عن جواز العدول لاطلاق الادلة الى ان قال حتى امر النبى (ص) اصحابه بالعدول بعد تمام السعى مقتصرأ فى الاستثناء على سوق الهدى ، انتهى ، اذ لا اطلاق لمثل رواية حجة الوداع بعد عدم الاستثناء لذوى الاعذار

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٥ - الحديث - ١١ .

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٥ - الحديث - ٩ .

كما ان عائشه لم تعدل بل بقت على حجها الافراد لعذر الطمث فيلزم جواز العدول لاقتصار الاستثناء فيها على سياق الهدى مع انه لا يلتزم به و لعل وجه استثناء التلبية بعد السعى وقبل التقصير هو ان الملبى عزم جداً على بقاء حجه الافراد بحاله .

نعم يبقى الكلام فى ترك الاستفصال بالنسبة الى التلبية وعدمها فى رواية ابن اذينة عن زرارة المتقدمة اذ فيها «فقال (ع) : له هل طفت بالبيت؟ فقال : نعم قال: هل سقت الهدى؟ قال: لا فاخذ ابو جعفر (ع) بشعره ثم قال: أحللت والله» اذ لو كان العدول محدوداً بعدم التلبية للزم الاستفصال ايضاً بانه هل لبي ام لا كما استفصل بين سوق الهدى وعدمه الا ان يقال انه لم يستفصل بين السعى وعدمه نعم لعل عدم السؤال عن السعى للاعتماد على ترتيبه واتيانه بعد الطواف على التعارف فتأمل ويمكن ان يحكم بجواز العدول قبل السعى ايضاً على احتمال و يكون عدم الاستفصال في هذه الرواية دليلاً .

ونظيره مما يمكن الاستشهاد به لجواز العدول قبل السعى ايضاً رواية آخر و فيها قال الفضل بن ربيع لابي الحسن (ع) : لتائبك اسوة انت مفرد للحج وانا مفرد للحج فقال (ع) : لا ما انا مفرد، انا متمتع، فقال (ع) الفضل بن ربيع : فلى الآن ان أتمتع فقد طفت بالبيت ؟ فقال (ع) له نعم ، الحديث (١) بناء على ان يكون قوله الآن اتمتع ظرفاً للعدول ومن المعلوم انه لم يذكر الا الطواف سواء كان ذلك قبل السعى او بعده و بهذين الخبرين يحتمل جواز العدول قبل السعى ايضاً .

وكيف كان لا يجوز العدول قبل الطواف وكذا بعد الوقوف و امثال ذلك بل فيما عدم موارد القطع بجوازه اعتماداً على الاصل الاولى نعم لاشمول لروايات العدول لمن لم يشرع له المتعة لتعين الافراد عليه كما ان من تعين عليه التمتع و لقد احرم بالافراد جهلاً او ذهولاً لك فهذا الطرفان خارجان عن حريم البحث المختص

بما يصح فيه المعدول عنه والمعدول اليه معاً. وقد انصرح لك الحكم فى القرآن وهو عدم جواز العدول منه الى التمتع لاستثناء سائق الهدى فى ادلة العدول وحيث ان الاستثناء مطلق فيشمل الواجب وغيره لصدق سوق الهدى على كليهما. نعم يبقى البحث عما اذا هلك الهدى المسوق قبل ان يبلغ محله فهل يجوز له (ح) العدول لعدم وجوب الابدال بهدى آخر فيحل بعد السعى بالتقصير عادلاً من حجه الى التمتع لاندراج (ح) تحت المستثنى وعدم شمول الاستثناء اذ ليس بسائق الهدى وقتئذ ولا يجوز له ذلك ولا يصح ان يحل لما ورد فى بعض الادلة انه لا يستطيع ان يحل حتى يبلغ الهدى محله ؟ وبعبارة اخرى هل المانع عن العدول هو مجرد حدوث سوق الهدى وان لم يستمر لطرؤ الهلاك فلا يجوز له العدول او هو تحققه حدوثاً وبقاءً فيجوز له .

هذا والظاهر من نحو قوله حتى يبلغ الهدى محله المحدود فيه الاحلال ببلوغ الهدى محله هو اختصاصه للمحضور والمصدود بمعنى ان المعذور اذا لم يستطع ان يسوق هديه مباشرة فاستتاب فى ذلك ليس له الاحلال بمجرد الاستتابة بل يلزم التبرص حتى يبلغ الهدى الذى ساقه غيره عنه محله فيحل هو (ح) فعليه لا بد من بيان عدم الفرق واستفادة التعميم لغير المعذور ايضا حتى يتم المنع فى المقام .

والذى يسهل الخطب هو ما تقدم من ان العدول لما كان على خلاف القاعدة فمتى شك فى مورد يرجع الى الاصل الاولى فى المسئلة وهو عدم جواز العدول وكيف كان فالمسئلة لا تخلو عن تأمل .

ثم إن ما فصله فى الجواهر فى بيان الفروق بين الافراد والقران وبين التمتع وكذا بين الاولين خارج عن النظم الطبيعى لاحتياج كثير من تلك الفروق الى المباحث الآتية فلا يصح الحكم بان مما تقدم ومما يأتى يظهر الفرق بين الانواع الثلاثة للحج بكذا وكذا. نعم والمرجو من الله ان يوفقنا لبيان تلك الفروق بعد الفراغ عن المباحث التى تلك الفروق على ذمتها ولنشر الان الى بعض تلك الفروق حيث تقدم ما يصلح الاحالة عليه وهو انه قد تقدم منه (ره) ما يشعر بفقد النص على تأخر العمرة فى القرآن

وان تمناه هناك على اى حال ولقد ادعى (ره) هنا بالنصوص المستفيضة فى القرآن واذا جاز التمسك بروايات العدول لاثبات تاخر العمرة عن الحج فيما عدا التمتع لم يكن فرق (ح) بين الافراد والقران فلا وجه ايضاً لقوله (ره) والنصوص المستفيضة فى القرآن .

ثم إن الظاهر من روايات العمرة انها كالحج فى الوجوب بالاستطاعة فمن استطاع للعمرة فعليه الاعتماد ولا وقت لها بل تجب فوراً فلو عصى واخر صبح ايضاً وان كان للتأمل فى فوريته مجال كما سيتضح فى محله (فسح) اذا استطاع للعمرة فقط وجب عليه الاعتماد ولو استطاع للحج بعد الاعتماد يلزمه الحج (فح) يصدق انه تقدم الاعتماد على الحج مع انه ليس بتمتع فرضاً و لولا ادلة اجزاء عمرة التمتع عن العمرة المفردة على ما سيأتى للزم تعدد الاعتماد اذا استطاع للعمرة اولا ثم استطاع لحج التمتع المركب من العمرة والحج .

والغرض انه يشكل تهذيب البحث هنا فى المايهين انواع الحج بعد لزوم الفحص عن كل واحد من المميزات .

قال قده : والمكى اذا بعد عن اهله وحج حجة الاسلام على ميقات احرم منه وجوباً .

اقول : لا وجه لاختصاصه بحجة الاسلام بعد اطلاق الدليل و شموله لغيرها على ما سيتضح كما ان البحث عن حكم من يدخل مكة من لزوم الاحرام او عدمه شىء آخر وراء مانحن فيه ولم يتعرض (ره) وكيف كان ان الكلام فى مقامين : الاول فى لزوم الاحرام من الميقات على المكى الخارج من مكة المار بذلك الميقات فى العود اليها. الثانى فى جواز الحج تمتعاً له (ح) بان يكون احرامه احرام التمتع .

المقام الاول فى لزوم الاحرام عليه. والدليل على ذلك مارواه فى الوسائل عن صفوان بن يحيى عن ابى الحسن الرضا (ع) قال : كتبت اليه ان بعض مواليك بالبصرة يحرمون ببطن العقيق وليس بذلك الموضع ماء ولا منزل وعليهم فى ذلك

مؤنة شديدة و يعجلهم اصحابهم وجمالهم من وراء بطن عقيق بخمسة عشر ميلا منزل فيه ماء وهو منزلهم الذى ينزلون فيه فترى ان يحرموا من موضع الماء لرفقه بهم وخفته عليهم؟ فكتب ان رسول الله (ص) وقت المواقيت لاهلها ومن اتى عليها من غير اهلها وفيها رخصة لمن كانت به علة فلا تجاوز الميقات الامن علة (١)

تقريب الاستدلال بان اطلاق الجواب شامل للمكى اذا بعد عن اهله ومر باحدى تلك المواقيت ايضا كما انه يشمل للنائى اذا مر على غير ميقاته الخاص وكذا باطلاقه يشمل الحج الواجب وغيره كما ان السؤال ايضا غير مختص بخصوص الواجب او المندوب ولا يخفى انه لولا الجواب بهذا النحو بل كان على وفق السؤال لم يمكن استفادة حكم المقام منه اذا قصى ما كان يدل على ذلك التقدير هو عدم جواز التأخير عن الميقات المعين الا عن علة واما وجوب الاحرام على المار بالميقات مطلقاً فلا .

وهذه الرواية هى العمدة فى الباب وان قد استدلت ايضا بروايات اخرى نحو رواية ابراهيم بن عبد الحميد عن ابى الحسن موسى (ع) قال: سألت عن قوم قدموا المدينة فخافوا كثرة البرد وكثرة الايام يعنى الاحرام من الشجرة وارادوا ان يأخذوا منها الى ذات عرق فيحرموا منها ، فقال : لا- وهو مغضب - من دخل المدينة فليس له ان يحرم الامن المدينة (٢)

ولكن الاستدلال بها مشكل لعدم العموم ولا الاطلاق الشامل للمبحوث عنه اذ يحتمل الخصوصية للمدينة حيث انها كانت ميقاتاً يحرم منها رسول الله (ص) فلا يشمل غيرها .

وكذا رواية الحلبي قال: سألت ابا عبد الله (ع) من اين يحرم الرجل اذا جاوز الشجرة؟ فقال : من الجحفة ولا يجاوز الجحفة الا محرماً (٣) وهذه ايضا قاصرة عن شمول حكم

(١) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١٥ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ٨ - الحديث ١

(٣) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ٦ - الحديث ٣ .

المقام فالمهم هو ماتقدم من رواية صفوان. فتحصل وجوب الاحرام على المار بالميقات سواء حج حجة الاسلام ام لا وسواء حج واجباً ام لا كل ذلك لاطلاق الدليل الشامل لانحاء الحج من الواجب بالاصل او بالعرض ومن الواجب وغيره .

المقام الثانى فى جواز التمتع للمكى اذا بعد عن اهله بعد ان كان المتيقن عليه لولا الخروج عن مكة والبعد عن اهله هو ما عدا التمتع فى الواجب والعمدة فى الباب هو الجمع بين ما يدل على الجواز وبين عمومات الكتاب والسنة الدالة على ان ليس لاهل مكة المتعة خرج منها المندوب لروايات خاصة فبقى الباقي تحت دليل المنع فعلى انقلاب النسبة كما هو الحق تصير النسبة بين دليلي المنع والجواز هو العموم من وجه وان كانت بالعموم والخصوص المطلقين قبل الانقلاب باخراج المندوب عن دليل المنع وكيف كان يلزم نقل دليل الجواز حتى يلوح مقدار دلالة اولائهم الحكم بلحاظه مع لحاظ دليل المنع ثانياً .

أما دليل الجواز فرواية موسى بن القاسم عن صفوان بن يحيى عن عبد الرحمان ابن الحجاج وعبد الرحمان بن اعين قالا : سألتنا ابا الحسن (ع) عن رجل من اهل مكة خرج الى بعض الامصار ثم رجع فمربيعض المواقيت التى وقت رسول الله (ص) له ان يتمتع ؟ فقال : ما زعم ان ذلك ليس له والاهلال بالحج احب الى .

ورأيت من سأل ابا جعفر (ع) وذلك اول ليلة من شهر رمضان فقال له : جعلت فداك انى قد نويت ان اصوم بالمدينة قال : تصوم ان شاء الله تعالى . قال له : وارجو ان يكون خروجى فى عشر من شوال ، فقال : تخرج ان شاء الله ، فقال له : قد نويت ان احج عنك او عن ابيك فكيف اصنع ؟ فقال له : تمتع ، فقال له : ان الله ربما مسن على بزيارة رسوله (ص) وزيارتك والسلام عليك وربما حججت عنك وربما حججت عن ابيك وربما حججت عن بعض اخوانى او عن نفسى فكيف اصنع ؟ فقال له : تمتع ، فرد عليه القول ثلاث مرات ، يقول : انى مقيم بمكة واهلى بها ، فيقول : تمتع .

فسأله بعد ذلك رجل من اصحابنا فقال : انى اريد ان افرد عمرة هذا الشهر
يعنى شوال ، فقال له : انت مرتهن بالحج ، فقال له الرجل : ان اهلى ومنزلى بالمدينة
ولى بمكة اهل ومنزل وبينهما اهل ومنازل ، فقال له : انت مرتهن بالحج ، فقال له
الرجل : فان لى ضياعاً حول مكة و اريد ان اخرج حلالا ، فاذا كان ابان الحج
حججت (١)

ومن المعلوم بديهية انحلال هذه الرواية الى ثلاث روايات بان تكون الاولى منقولة
عن عبد الرحمان بن الحجاج وعبد الرحمن بن اعين والثانية عن موسى بن القاسم نفسه بان
الضمير فى قوله « رأيت » عبارة عن نفسه مع ان يكون المراد من ابى جعفر (ع) هو اباجعفر
الثانى ، فعليه لارتباط للذيل بالصدر فلا يكون قوله « ان الله ربما من على » (اه) الظاهر
بل الصريح فى المندوب قرينة على تقيد الصدر بل هو باق على حاله من الشمول لكلا قسمى
الواجب والمندوب وليس فى البين الاستبعاد عدم اتيان المكى بحجة الواجب
وهو كما ترى .

واما القول بانه لو كان شاملا للمندوب او مختصاً به لم يكن (ح) لقوله (ع) بان
الاهلال بالحج - اى الاحرام به لا العمرة المتمتع بها - احب ، مجال بعد افضلية التمتع
عن غيره فيه . ففيه المنع كما فى الجواهر اولاً عن رجحان التمتع على غيره فى
المندوب على الاطلاق الشامل لمثل المقام . وثانياً يمكن الحمل على التقية لابان يكون
المراد من الاهلال بالحج هو القصد اليه ونيتة والالم يكن تقية مع التصريح بجواز المتعة
بل بان يكون المراد من قوله « الاهلال » هو رفع الصوت ونحوه كما هو الملائم لمعنى
الاهلال لغة . ويشهد له ايضا ما ورد من النية بالمتعة ورفع الصوت بالحج .

وبالجملة فلا استدلال بالصدر اى الرواية الاولى تام لجواز التمتع فى نفسه مع قطع النظر
عن دليل المنع ونحوها رواية اخرى ايضا نقلها فى الوسائل فى ذلك الباب عن عبد الرحمان
بن الحجاج عن ابى عبد الله (ع) (فى حديث) قال : سألت عن رجل من اهل مكة يخرج

الى بعض الامصار ثم يرجع الى مكة فيمر ببعض المواقيت ألهان يتمتع ؟ قال : ما زعم ان ذلك ليس له لو فعل وكان الاهلال احب الى (١) .

ولا يخفى اجمال الرواية الثالثة بحذف الجواب وعدم ذكره في التقطيع ظاهراً وان نقله في موضع آخر نقلاً بالمعنى كما هو المحتمل الا انه من باب ما استفاده وفهمه من الرواية وليس ذلك من باب النقل فراجع . وكيف كان ان المهم هو الصدر الذي هو رواية مستقلة برأسها لا الروايتان الاخرتان الواقعتان في الذيل .

واما دليل المنع فكثير لا يحتاج الى النقل ولا ريب في دلالة على عدم صحة التمتع لغير النائي خرج منه المندوب وبقي الواجب ولا ريب في كون النسبة في التعارض بين دليلي الجواز والمنع هو العموم من وجه لشمول دليل الجواز الواجب والمندوب واختصاصه بالمكي اذا بعد عن اهله واما دليل المنع فلا يختص به بل يعمه ويعم المقيم الذي لم يخرج من مكة ايضاً ولكن يختص بالواجب فمركز التعارض الذي هو بالعموم من وجه بعد انقلاب النسبة هو الحج الواجب الذي يأتي المكي البعيد عن اهله متعة ولا ريب في قوة دليل المنع في مورد الاجتماع اذ غاية ما قلناه في شمول دليل الجواز لمورد الاجتماع وهو الواجب بان استبعاد عدم حج المكي بعد لا يوجب رفع اليد عن اطلاقه الشامل للواجب ايضاً وعلى اى حال لا يخلو عن بعدومه كيف يقاوم شموله لمورد الاجتماع شمول دليل المنع له .

ومحصل المقال هو ان لاشبهة في خروج الحج المندوب عن ادلة المنع الدالة على نفى حقيقة المتعة لاهل مكة ويشهد له رواية موسى بن القاسم البجلي قال : قلت لابي جعفر (ع) : ربما حججت عن ابيك ، وربما حججت عن ابي ، وربما حججت عن الرجل من اخواني ، وربما حججت عن نفسي فكيف اصنع ؟ فقال : تمتع ، فقلت : اني مقيم بمكة منذ عشر سنين ، فقال : تمتع (٢) وهكذا رواية الباب

(١) او سائل - ابواب اقسام الحج - الباب - ٧ الحديث - ٢

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب - ٤ - الحديث - ٣ .

الصريحة فى المندوب فبعد خروج المندوب عن دليل المنع تصير النسبة بينه وبين دليل الجواز هو العموم من وجه ومادة الاجتماع هو الحج الواجب للمكى اذا بعد عن اهله ولا ريب فى ان شمول دليل المنع لها بالعموم وشمول دليل الجواز لها بالاطلاق مع الغض عن الاستبعاد حيث يستبعد عدم حصول الاستطاعة للمكى المتوطن بمكة او تمرده عن الواجب بعد حصول الاستطاعة مع تداول الحج بين الاعراب جداً فعليه يحكم بتقديم دليل المنع على دليل الجواز فلا يجوز التمتع له (ح) .

نعم قديمى تقوية المشهور و الميل الى الجواز لا كما قاله فى الجواهر من انسباق غير الفرض من دليل المنع مع شهرة دليل الجواز و لان التخيير على تقدير التساوى هو الموافق للاصل ولاطلاق ادلة وجوب الحج حيث لا يعلم لزوم نوع خاص من انواعه اذا لحكم (ح) هو التخيير المنطبق لما يقوله المشهور اذ لا يتعين على المكى اذا بعد عن اهله التمتع بل اقصى ما يمكن اثباته هو الجواز مع جواز قسيميه الافراد والقران ، لان الانصراف عن الفرض لا وجه له وان كان الحكم فى صورة التساوى والتخيير هو ما قاله (ره) الا ان التساوى كالانسباق المدعى ممنوع ، بل بوجه آخر وهو ان ظاهر لسان دليل الجواز النظر الى ادلة المنع حيث اخذ فى لسانه عنوان انه كان مكياً فبعد عن اهله ومر على الميقات ، ولا ريب فى ان السؤال عن جواز التمتع لذلك المكى السعين انما هو بلحاظ ورود دليل المنع عن التمتع للمكى فكان السؤال بعد التحليل هو ان المكى وان لم يجزله المتعة واما اذا بعد عن اهله فهل حكمه حكم الباقي و الحاضر ام لا بل يجوز له المتعة (فح) يكون الجواب بالجواز حاكماً على جميع ادلة المنع وهو لا يخلو عن قوة بعد احراز الاطلاق لدليل الجواز وشموله للواجب ايضاً بلا تأثير للاستبعاد المتقدم .

ولا ينافى هذا ما حققناه فى الاصول من انصراف المطلق عن الفرد النادر لان ما قلناه انما هو فى مورد قد اوجب شيوع بعض الافراد الانس والانسباق بحيث يعلم ان سعة دائرة ارادة المولى لاتشمل ذلك الفرد النادر، واما فيما عدا ذلك بان كان

المكلف فى مقام الامثال يأتى كثيراً بالفرد الغالب لسهولة وشيوعه دون النادر، فلا. ومن المعلوم ان المقام ليس من قبيل ما يوجب انس الذهن والانسياق اليه لان السائل وهو عبد الرحمن بن الحجاج سئل بنحو مطلق وليس الانس والانسياق بلحاظ حال السائل ولا المسئول بل لا بد و ان يتحقق فى مورد الانصراف بلحاظ ارادة المولى ونحو ذلك حتى لا ينعقد لللفظ ظهور اطلاقى .

فتحصل أن الحق بعد احراز الاطلاق لدليل الجواز ما هو المشهور من جواز التمتع للمكى اذا بعد عن اهله لحكومة دليله على دليل المنع فلا يقاس (ح) ما هو الاقوى ظهوراً وغير ذلك لتقدم الحاكم على المحكوم بلاريب .

قال : ولو اقام من فرضه التمتع سنة اوستتين لم ينتقل فرضه و كان عليه الخروج الى الميقات اذا اراد حجة الاسلام ولولم يتمكن من ذلك خرج الى خارج الحرم فان تعذر احرم من موضعه .

اقول : لاريب فى ان البحث الآن متمحض فى تعيين ميقات الاحرام لحج المجاور الذى لم ينتقل فرضه المستقر عليه وهو التمتع الى فرض المقيم واما البحث عن انقلاب الفرض وانتقاله الى فرض المتوطن فى مكة فسيأتى. فالكلام من هذا البحث مفروغ عنه وهو تحتم حج التمتع عليه بعدوانا الاختلاف فى ميقات احرامه والمحكى عن الشيخ وابى الصلاح ويحيى بن سعيد وغيرهم هولزوم الخروج من مكة الى ميقات اهل بلده لاي ميقات كان ثم الاحرام منه وهذا هو القول الرائج والمحكى عن صريح الدروس والمسالك وكذا عن بعض القدماء هو كفاية الخروج الى اى ميقات كان والمصنف (ره) وان اطلق القول فى الميقات الان مراده بقرينة ما يأتى فى بحث المواقيت عند ترك الاحرام من الميقات ودخول الحرم بلا احرام نسياناً او جهلاً هولزوم الخروج الى ميقات اهله فيحتمل كون الالف واللام هنا للعهد والمحكى عن الحلّى وكذا محتمل المدارك هو كفاية الخروج الى ادى الحل فالاقوال ثلاثة بحسب بادى الامر .

ثم انه بناء على ان يكون المراد من الميقات فى المتن هو ميقات اهله يكون معنى قوله «ولولم يتمكن من ذلك خرج الى خارج الحرم» شاملاً لصورة التمكن من ميقات غير اهله مما هو اقرب المواقيت الى مكة مثلاً فلا يلزم الخروج اليه (ح) بل يكفى الخروج الى خارج الحرم وكيف كان فاللازم هو نقل براهين الاقوال الثلاثة حتى يلوح الحق لاهله .

اما ما استدلل به على لزوم الخروج الى ميقات اهله بالخصوص فرواية محمد ابن يعقوب عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن على عن ابان ابن عثمان عن سماعة عن ابي الحسن (ع) قال : سألته عن المجاور أله ان يتمتع بالعمرة الى الحج ؟ قال : نعم يخرج الى مهل ارضه فيلبى ان شاء (١)

ونوقش فيها سنداً بضعف معلى بن محمد حتى قال فيه نجاشى وغيره انه مضطرب المذهب وان وثقه العلامة المجلسى (ره) بكونه من مشايخ الاجازة ، و دلالة بان التعليق بالمشية انما هو فيما ليس بلازم فيدل على عدم لزوم الخروج اذ لولم يشأ الخروج لا يخرج .

ولكن من المحتمل رجوعه الى التمتع اذ دلالة فى الروايات على تحتم ذلك التمتع بل يمكن ان يكون مندوباً كما لعله الشايخ فى المجاورين فلولم يشأ التمتع فلا يجب عليه ذلك ثم انه على تقدير مشيته التمتع لا بدله من الخروج الى ميقات مهل ارضه لكونه حكماً وضعياً فعليه لاتفاوت فيه بين السواجب والمندوب كما انه لو قيل بلزوم الطهارة فى المندوبة من الصلوة يلزم ذلك فى الواجبة منها لكونها شرطاً لحقيقة الصلوة ومهيئتها فيتم الامر من هذا الحيث وامان حيث السند فيشكل تنميته لان اعتماد القائلين بالقول الاول عليه مما لم يحرز اذ ليس فيه هذه الرواية حكم عدم التمكن من الخروج الى مهل ارضه وكذا حكم عدم التمكن من الخروج الى ادنى الحل ايضاً وهذا وان لم يكن بهمهم لامكان اعتمادهم فى المطلب الاول على هذه

الرواية وفي الآخرين على دليل آخر لكى فى الباب روايات متعرضة لحال العذر عن الخروج وعدم التمكن منه ايضاً فمن الجائز ان يكون تلك الروايات مستندة لهم . ومن تلك الروايات هو ماورد فى باب الناسى عن الحلبي عن ابى عبد الله (ع) فى رجل نسى ان يحرم حتى دخل الحرم قال (ع) : قال ابى (ع) : يخرج الى ميقات اهل ارضه فان خشى ان يفوته الحج احرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم (١)

وروايته الاخرى فى هذا الباب اى باب ترك الاحرام ولو نسياناً وجهلاً قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل ترك الاحرام حتى دخل الحرم فقال : يرجع الى ميقات اهل بلاده الذى يحرمون منه فيحرم ، فان خشى ان يفوته الحج فليحرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج (٢)

وقد جعلت هذه الروايات مؤيدة للمطلب لادليلاله ويحتمل فيماورد فى الناسى ان يكون للعقوبة كما ان الصلوة فى المتنحس نسياناً تعاد بخلاف ما اذا كانت عن جهل فانها لاتعاد (ح) فلعل جعل ذلك انما هو عقوبة لترك التحفظ فلا يصح التعدى .

ثم انه لا ريب فى انه لو خرج من بلده قاصداً للمكة فاتى ميقات غير اهل له ولم يتجاوز الامحراماً لصح ذلك من دون لزوم تجديد الاحرام من ميقات اهل ارضه وبعبارة اخرى يصح لاهل ارضه الاحرام من الميقات الخاص بهم ويصح من الميقات الاخر الذى اتوا عليه فح لا يدل قوله (ع) يخرج الى مهل ارضه على لزوم خروجه الى خصوص ميقات اهل ارضه مع انه لا احرام هؤلاء من ذلك الميقات الاخر للمرور به والاتيان عليه لصح . نعم لاشبهة فى قوة ظهور رواية الحلبي حيث ان فيها : يرجع الى ميقات اهل بلده الذى يحرمون منه .

ثم ان وجه التأيد للقول الاول بروايات باب الجاهل والناسى انما يتم اذا استظهر كون ذلك العود الرجوع انما هو للزوم وقوع احرام حج المتمتع من ميقات اهل ارضه

لامطلقاً ولا يخفى ان اطلاق رواية سماعة مع الغض عن ضعف سندها مشكل فلا يشمل مالواتى ميقات غير اهله ومر عليه بنحو لو كان قاصداً للحج لوجب عليه ان لا يتجاوزه الامحراماً وحيث لم يقصده مرحللاً بلا احرام ثم جاور مكة واراد ان يحج حج التمتع اذا احتمال اطلاق الرواية وشمولها هنا حتى يجب عليه العود الى ميقات اهل ارضه لالميقات الخاص الذى اتى عليه ومربه بعيد جداً .

ومما يؤيد به القول الاول هو ما دل على توقيت المواقيت الخاصة لكل قوم او من مر عليها من غيرهم ضرورة عدم خروجه بالمجاورة عنهم .

وفيه ان ظاهر التوقيت فى تلك الادلة لا يقيد شيئاً من الوضع والتكليف اصلاً اذ لو تعدد اهل ميقات خاص فى عدم الاحرام من ميقات اهل ارضه لابان يمر عليه حلالاً بل لم يأت رأساً وتوجه نحو ميقات غير اهل ارضه بدو اثم احرم منه لاريب فى اجزاء احرامه ذلك وصحته وكذا الاشكال فى عدم عصيانته وارتكابه للحرام لعدم الافتاء به ففعل تعيين تلك المواقيت لكونها المناسبة لمن عينت له حيث كانت ممرأ لهم ووافق فى مسيرهم غالباً فارتقب حتى يتحقق لك الامر بعد بيان القول الثالث ودليله .

ومما يستدل اويؤيد به القول الثانى امور :

الاول اطلاق ادلة لزوم الاحرام لمن اتى احدى المواقيت وان لم يكن من اهله ولا ريب فى انه لو رجع من مكة واتى احدى تلك المواقيت يصدق عليه انه ممن اتىها فيجب عليه الاحرام منه وان لا يتجاوزه الى مكة الامحراماً و يجزى ذلك ايضاً من دون لزوم عوده الى مهل ارضه بالخصوص . والمناقشة فيه كما فى الجواهر بان الخارج من مكة قاصداً لاحدى تلك المواقيت لا يندرج تحت الادلة الآمرة بالاحرام وعدم التجاوز الامحراماً مندفة بان لذلك نظائر لا بد من الالتزام فيها بالاندراج «منها» انه لو كان بلده ما وراء الميقات المعين لغير بلده و رجع هو من بلده اليه لبعض الدواعى العقلية ثم احرم من ذلك الميقات مع بعده عن مهل ارضه بالنسبة الى مكة لاشكال فى اندراجه تحت تلك الادلة وهكذا لو تجاوز عن الميقات بمقدار

يعتدبه ثم بداله ان يحج فرجع الى ذلك الميقات واحرم منه ونحو ذلك من موارد الاندراج فانه لامجال للارتياح في تلك النظائر .

الثاني مرسل حريز عن اخبره عن ابي جعفر (ع) قال : من دخل مكة بحجة عن غيره ثم اقام سنة فهو مكى فاذا اراد ان يحج عن نفسه او اراد ان يعتمر بعدما انصرف من عرفة فليس له ان يحرم من مكة و لكن يخرج الى الوقت وكلما حول رجع الى الوقت (١) تقريبا للاستدلال بان الوقت شامل باطلاقه لغير ميقات اهل ارضه ايضاً فلا يلزم الرجوع الى خصوص مهل ارضه وفيه ان قوله (ع) «فهو مكى» لعله من الروايات الدالة على تحديد الانقلاب بسنة واحدة فلا يلزم اكثر منها فسي انقلاب الفرض الى فرض اهل مكة ماعدا التمتع فعليه يشمل الوقت ميقات احرام حج الافراد والقران ايضاً وهو خارج عن البحث وخلاف المدعى .

الثالث موثق سماعة عن ابي عبدالله (ع) : من حج معتمراً في شوال وفي نيته ان يعتمر ويرجع الى بلاده فلا بأس بذلك وان هو اقام الى الحج فهو متمتع لان اشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة فمن اعتمر فيهن و اقام الى الحج فهي متمتع ومن رجع الى بلاده ولم يقم الى الحج فهي عمرة وان اعتمر في شهر رمضان او قبله و اقام الى الحج فليس بمتمتع وانما هو مجاور افرد العمرة فان هو احب ان يتمتع في اشهر الحج بالعمرة الى الحج فليخرج منها حتى يتجاوز ذات عرق و عسفان فيدخل متمتعاً بالعمرة الى الحج فان هو احب ان يفرد الحج فليخرج الى الجعرانة فيلبى منها (٢) .

والتمسك انما هو بذيال الرواية حيث ان فيها فان هو احب ان يتمتع (اد) اذ لا فرق في الحكم الوضعي بين الواجب والمندوب والعمدة في الاستدلال بان قوله (ع) «ذات عرق وعسفان» ليس للتعيين اذ لم يقل به احدمع كونه مخالفاً لروايات الباب

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٩ - الحديث - ٩ .

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١٠ - الحديث - ٢ .

فيكون ذكرهما تمثيلاً لاتعييناً وهو باطلاقة شامل لما اذا كان كل منهما غير مهل اهل ارضه كما انه باطلاقة شامل لما اذا كان لالتعذر بل عن اختيار . والظاهر انه لاتنافى بين هذه الرواية وما تقدم بان يقال انها دالة على لزوم الخروج من حد الحرم فقط لا الرجوع الى احدى تلك المواقيت حيث ان عسفان مثلاً ليس من مواقيت الحج المعينة فتنافى ما تقدم من الدليل على لزوم الرجوع الى مهل ارضه او احدى تلك المواقيت ، لانه لادالة لشيء من دليل كفاية احدى المواقيت على لزوم الرجوع اليها وتحتم العود للاحرام منها بل نطاق دلالة هو اجزاء الاحرام منها وتأثيره فى صحة الحج واما هذه الرواية فتدل على لزوم التجاوز عن ذات عرق و عسفان فتبصر وسيأتى نظيره عن قريب .

بقى الكلام فى ان السر فى تعبير الرواية بالتجاوز عنهما ما هو ، و لم يلزم التجاوز ؟ و على فرضه فهل اللازم الوصول الى ميقات آخر او كفاية الرجوع الى نفس عسفان وذات عرق والاحرام هناك فهل التعبير بالتجاوز للخروج عن حد الحرم فيكون دليلاً للقول بكفاية ادنى الحل او لغير ذلك فتأمل جداً .

واما ما استدل به على كفاية الخروج الى ادنى الحل والاحرام منه فالاول صحيح الحلبي قال : سألت ابا عبد الله (ع) : لاهل مكة ان يتمتعوا ؟ قال (ع) : لا (ليس لاهل مكة ان يتمتعوا) قلت : فالقاطنين بها ؟ قال : اذا قاموا سنة او سنتين صنعوا كما يصنع اهل مكة فاذا اقاموا شهراً فان لهم ان يتمتعوا ، قلت : من اين ؟ قال (ع) : يخرجون من الحرم ، قلت : من اين يهلون بالحج ؟ قال (ع) : من مكة نحواً ممن يقول الناس (١) ولا ريب فى دلالة على كفاية الخروج من الحرم والاحرام من ادنى الحل والاهلال بالحج من مكة كما فى غيره ممن يتمتع حيث ان الاهلال بالحج فيه منها .

الثانى خبر حماد سألت ابا عبد الله (ع) عن اهل مكة أيتمتعون ؟ قال (ع) :

ليس لهم متعة ، قلت : فالقطن بها؟ قال (ع) : اذا اقام بها سنة اوستتين صنع صنع اهل مكة ، قلت : فان مكث الشهر؟ قال (ع) : يتمتع ، قلت : من اين ؟ قال (ع) : يخرج من الحرم ... (١) وتقريب الاستدلال بها هو نظير ما تقدم .

* * *

ثم ان الظاهر أن القول الاول غير معلل بما يوثق به ، اذ رواية سماعة مع الغض عن عدم احراز الجبر العملى لضعفها بمعلّى بن محمد حيث لم يثبت استناد القائلين به اليها مجملة لولم نقل بدلائنها على عدم لزوم الخروج لرجوع التعليق بالمشية الى الجملة الاخيرة وهى دالة على الخروج الى مهل ارضه لقربها ومعه يشكل الاعتماد عليها فلا تصلح لمعارضة ما يخالفها دلالة لقبول حملها على ما لا ينافى غيرها . واما روايات بابى الجهل والنسيان فحيث ان المأخوذ فى عنوانيهما هو القصد الى الحج فيشكل التعدى عنها الى المقام الخالى عن قصده اذ ابداله ذلك بعدان اقام بمكة .

واما روايات التوقيت فليس فيها ما يدل على لزوم الرجوع اليها حتى من مكة نعم غاية ما يستفاد منها هو عدم جواز التجاوز عنها لقاصد الحج الامحراماً وكفاية الاحرام منها لكل من اتى احديها واما لزوم العود اليها فلا فلا تأييد لروايات بابى الجهل والنسيان وكذا روايات باب التوقيت لهذا القول كما لا تدل رواية سماعة عليه . أضف الى ذلك ورود ما يدل على ان من كان خلف هذه المواقيت مما يلى مكة فوقته منزله كما فى رواية ٢ باب ١ من ابواب المواقيت بناء على صدق ذلك على المجاور وان كان جواره عرفياً حيث لم يبلغ حد الجوار الشرعى الموجب لانقلاب الفرض . مثلاً من كان له عدة اغنام يرعيها فهاجر معها الى حوالى مكة مع اهله و عياله سنة يقال عند العرف انه ممن كان منزله خلف تلك المواقيت فتبصر وبالجمله ليس فى البين ما يعتمد عليه للقول الاول .

واما القول الثانى فاقصى ما يستفاد من ادلة التوقيت هو اجتزاء الاحرام منها و

اما وجوب العود من مكة اليها فلا كما اشير اليه والمبحوث عنه الان هو تعيين حكم المجاور الذي لم يبلغ جواره حداً موجباً لانقلاب الفرض او كان مستطيعاً فجاور هل هو تحتم الاحرام عليه من مهل ارضه او احدى المواقيت او ادنى الحل واما الاجتزاء باحدها لو احرم منها فلا. واما مرسله حريز فلعل المراد بقوله (ع) فهو مكى هو ترتيب آثار اهل مكة عليه فح يكفيه الخروج الى ميقات حجي الافراد والقران من الجعرانة و نحوها واما عدم الانقلاب بمجرد الإقامة سنة فهو كلام مختلف فيه جداً فلتكن هذه من الروايات الدالة على انقلاب الفرض بمجرد هاولا دلالة فيها على كون المراد من لفظة الوقت هو احدى تلك المواقيت المعينة .

واما موثقة سماعة ففيها «فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق ويجاوز ذات عسفان» فلعل المراد من الامر بتجاوز ذات عرق هو التجاوز عنه حتى يصل الى وسط العقيق او الى اوله بناء على لزوم الاحرام من الاول وهو المسلخ على ما في بعض الروايات فعلى جواز الاحرام من آخر العقيق الذي هو ذات عرق يكون الامر بالتجاوز عنه محمولاً على افضلية غيره واما على عدم الجواز كما هو الظاهر من بعضها فيكون ذلك الامر محمولاً على الوجوب بل تكون هذه الرواية بنفسها من ادلة المنع اذ قد اختلف في حد العقيق الذي هو احدى المواقيت المنصوصة اختلافاً شديداً حيث انه ليس ذات عرق منها بل هو آخر العقيق (فح) تدل هذه الرواية على لزوم العود الى احديها لعدم الخصوصية للعقيق اوله او وسطه او آخره بناء على افضلية ما عدا الآخر وجوازه وهو ذات عرق ايضاً فليس للتعين قطعاً بل انما هو للتمثيل او لكون ذلك الحاج ممن يسهل له ذلك لكونه من اهل ونحوه وبالجمله لخصوصية له قطعاً فعليه تكون هذه الرواية اقوى و اصح ما يستدل به للقول الثاني . وبهذا البحث في التجاوز عن ذات عرق يعلم حكم عسفان من ان المراد من التجاوز عنه انما هو للوصول الى ميقات خلفه .

وبالجمله على احتمال كون الامر بالتجاوز لدرك ما هو الافضل يشكل الاعتماد

عليه لاحتمال كفاية الخروج الى ادنى الحل ايضاً مع افضلية غيره واما الامر بالتجاوز عن عسفان فلعله لمحاذاة احدى المواقيت المنصوصة او الوصول اليها (فح) تدل على لزوم الاحرام منها او مما يحاذيها ولكن سيأتى حمل ذلك على التدب لما هو صريح فى جواز غيره وذلك لان عسفان ليس من المواقيت المنصوص عليها .

و أما القول الثالث فصحيحة الحلبي و كذا رواية حماد دالة على الاجتزاء والاكتفاء بالاحرام من ادنى الحل لاعلى تعين ذلك بنحو لا يكتفى اذا تجاوز عنه حتى بلغ احدى المواقيت المنصوصة فالقائل بهذا القول يجوز الاحرام من مهل ارضه او غيره من تلك المواقيت الا انه يجوز موضعاً آخر وهو ادنى الحل بخلاف القائل بالاول وهو تعين ميقات اهل ارضه حيث لا يجوز الاخرين وبخلاف القائل بالثاني وهو تعين احدى المواقيت حيث لا يجوز الاخر فقط ولا تعارض فى المقام بين ما يدل على القول الثانى وبين دليل هذا القول لكونهما مثبتين فيمكن القول بجواز ادنى الحل ايضاً وليس ذلك مخالفاً لهذا القول اذ ليس المقصود (ح) ازيد من الاجتزاء بالخروج عن الحرم لاحتتم ذلك وعدم الاجتزاء بغيره .

نعم لما كان ظاهر موثقة سماعة هو تعين التجاوز عن ذات عرق وعدم الاكتفاء بادنى الحل وصريح صحيحة الحلبي ورواية حماد هو جواز ادنى الحل فيحمل ذلك التعين على كونه افضل فردى الواجب تقديماً للنص والظاهر على الظاهر . ثم لا يخفى عدم تمشى ذلك فى مثل رواية سماعة حيث ان فيها «من دخلها بعمره فى غير اشهر الحج ثم اراد ان يحرم فليخرج الى الجعرانة فيحرم منها» وفيها ما يدل على انه تمتع لا غيره للامر بالتقصير والحل والاحرام يوم التروية بعقد التلبية وسر عدم جريان ذلك الجمع الدلالى هو ان تعيين موضع خاص كالجعرانة مثلاً لا يلائم الحمل على الاجتزاء المحض بلاتعين .

وكيف كان فالاقوى هو الاجتزاء بمهل ارضه وباحدى المواقيت المنصوصة وبادنى الحل وفاقاً للقول الثالث لانه مقتضى الجمع الدلالى بين ما هو صريح او

كالصريح فيه وبين غيره واما احتمال اعراض المشهور عن صحيحة الحلبي فبعيد جداً لقوة احتمال اختلافهم فى الدلالة والفهم ولعل الحمل على صورة التعذر يؤكده بان قدموا غيرها عليها و حكموا باختصاص مدلولها بصورة التعذر كما انه لم يثبت انجبار ضعف رواية سماعه للقول الاول .

بقى البحث عن تبعية الاستطاعة لانقلاب الفرض وسنشير اليه انشاء الله تعالى عن قريب وان تعجل فى الجواهر وغيره هنا .

قال قدّه : فان دخل فى الثالثة مقيماً ثم حج انتقل فرضه الى القران اوالى الافراد ولو كان له منزلان بمكة وغيرهما من البلاد لزمه فرض اغلبهما عليه فان تساوى كان له الحج باى الانواع شاء .

اقول : إن البحث عن حد الانقلاب للفرض من التمتع الى قسيميه من حيث الاحتمالات المطابقة للروايات قبل جمعها ورفع ما يترأى بينها من المنافاة و من حيث ان اللازم فى الحد الموجب له هو الاقامة مع قصد التوطن اولاقل من القصد الى امد معين او مجرد الاقامة وان لم يقصد شيئاً منهما للتردد او قصد الثانى وتردد فى الاول، و بالجملة من حيث كفاية قصد الاقامة الى ذلك الحد فى الانقلاب نظير كفاية قصد اقامة العشرة فى انقطاع حكم المسافر وانقلاب فرضه من القصر الى التمام من دون لزوم تحقق تلك العشرة دون العكس حيث لاينقلب الفرض مع اقامتها بل ازيد مما هو دون الشهر بلا قصد ومن حيث الانقلاب قهراً بعد اقامة مدة معينة متردداً وان قل امد البقاء والاقامة بعد التردد شهراً وفى غير ذلك مما يرتبط بالمقام على ذمة الفحص عن روايات الباب بالقياس الى انفسها اولا و بملاحظة بعضها مع بعض ثانياً فيلزم نقلها وهامى :

الاولى : ما عن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال : من اقام بمكة سنتين فهو من اهل مكة لامتعة له، فقلت لابي جعفر (ع) : ارأيت ان كان له اهل بالعراق واهل بمكة،

قال : فليُنظر ايها الغالب عليه فهو من اهل مكة (١) .

لا اختصاص لهذه الرواية ظاهراً بمن اقام ذلك الحد مستوطناً بحيث قصد التوطن والبقاء بمكة من حيث كونها وطناً له كما لم يؤخذ فيها قصد ذلك الحد بدواً فلو اقام سنتين مع التردد ايضاً يصدق عليه ذلك وليس المراد من الذيل هو الغالب بحسب عدة عياله بل الغالب بحسب مدة الاقامة فعليه لو استقر دأب احد باقامة سنتين بمكة واربع سنين او ثلاث غيرها وصار ذلك قانوناً معمولاً به له يلزم الحكم على الغالب وان يتوهم التنافي بين الصدر و الذيل لتحديد الصدر انقلاب الفرض بسنتين فيلزم ما عدا التمتع بمقتضى الصدر والتمتع بمقتضى الذيل ان كان الغالب هو اقامة غيرها ولكن لاتنافى واقعاً لتقدم الذيل عليه لكونه بياناً فوق بيان الصدر وناظراً اليه .

بل الحق ان الذيل غير مرتبط بالصدر الا ان الراوى حيث فهم من قوله (ع) «فهو من اهل مكة» ان المقيم بها في السنتين من اهلها فتنبه للسؤال عن حكم ذى الوطنين لتباين حكم مكة من عدم جواز التمتع وحكم غيرها من وجوبه اذ قد يكون حكم كل من الوطنين واحداً نظير الانتماء لمن له وطنان وقد يكون حكمهما متبايناً كما في المقام فتردد الراوى واضطرب حيث ان المقيم بمكة سنتين معدود من اهل مكة بحسب الحكم واما من له وطنان فهل حكمه حكم اهل مكة او غيره فاجاب (ع) باعتبار الغالب فلا ارتباط للذيل بالصدر الا بذلك القدر واما شموله للوطن الاتخاذى وعدمه فكلما آخر فهو دال على حكم ذى الوطنين واما ان التوطن بماذا يحصل فلا .

الثانية صحيحة عمر بن يزيد قال : قال ابو عبد الله (ع) : المجاور بمكة يتمتع بالعمرة

الى الحج الى سنتين فاذا جاوز سنتين كان قاطناً وليس له ان يتمتع (٢) .

لارب في شمول الرواية للمتوطن وغيره بحسب الجملة الاولى اذ المجاور قد يكون جواره للتوطن وقد يكون لاقامة سنتين معينة فقط واما مقتضى اخباره (ع)

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٩ - الحد ب - ١ .

(٢) الوسائل ابواب اقسام الحج - الباب ٩ - الحديث - ٢ .

بكونه قاطناً اذا جاوز سنتين من دون ان يحكم (ع) بعدم التمتع لما جاوزهما بسلا انفصال فهو ان المستوطن والقاطن الحقيقى وهومن قصد الاقامة بعنوان الوطن غير مراد اذ لو كان المجاور اقام سنتين وجاوزهما بقصد الوطن فهو مستوطن وقاطن عرفاً من دون احتياج الى بيانه (ع) فحكمه (ع) بانه قاطن لابد وان يكون للتعبد والتنزيل و ذلك لا يستقيم الا فيما تجردت الاقامة عن الاستيطان وان ابت الاعن الاطلاق الشامل للمستوطن ايضاً فلا قل من ان يكون بالنسبة الى غير المستوطن ومن لا يقصد التوطن فى الاقامة اظهر جداً بنحو لا يصلح اخراج هذا القسم من الرواية عند الجمع بعد التعارض وسرما قلناه هو ان القاطن كانه مأخوذ فيه قصد التوطن .

الثالثة صحيحة الحلبي قال : سألت ابا عبد الله (ع) لاهل مكة ان يتمتعوا ؟ قال : لا قلت : فالقاطنين بها ؟ قال : . اذا اقاموا سنة او سنتين صنعوا كما يصنع اهل مكة فاذا اقاموا شهراً فان لهم ان يتمتعوا ، قلت : من اين ؟ قال : يخرجون من الحرم ، قلت : من اين يهلون بالحج ؟ فقال : من مكة نحواً مما يقول الناس . (٢)

قد علمت ان القاطن ليس مطلق المقيم وان لم يكن مستوطناً بل المقيم المستوطن وحيث انه مأخوذ فى كلام السائل فليس للتنزيل ولالتعبد مجال (ح) لانه قاطن حقيقى لا تنزلى وكذا مالوا وقع فى كلام المعصوم (ع) بدواً كان يقول (ع) «القاطن ليس له ان يتمتع» (فح) لاي شمل الشئال غير المستوطن فعليه يمكن دفع التنافى بين هذه والرواية الثانية مع الغض عن سائر ما فى الباب بان يقال ان اللازم فى انقلاب فرض غير المستوطن هو اقامة جواره الى السنتين واللازم فى انقلاب فرض المستوطن هو اقامة سنة واحدة فقط اذ ليس المراد من قوله (ع) سنة او سنتين هو الترديد والتخير لعدم امكانه فيمثل المورد من الاقل والاكثر لحصول الحد بالاقل دائماً وضرورة بل المراد فيمثل المقام هو الاشارة بالتحديد فى طرف

الاقل وانه يلزم ان لا يكون اقل منه واما في طرف الزيادة فلا، فيكون (ح) وزان قوله (ع) سنة اوستين وزان قوله سنة او اكثر فلا تنافى بين هذه وتلك وبهذا يمكن الجمع بين الرواية الثانية ورواية حماد وهى هذه :

الرابعة ما عن حماد قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن اهل مكة ايتمعون ؟ قال : ليس لهم متعة ، قلت : فالقاطن بها ؟ قال : اذا اقام بهاسنة اوستين صنع صنع اهل مكة ، قلت : فان مكث الشهر ؟ قال : يتمتع ، قلت : من اين يحرم ؟ قال : يخرج من الحرم ، قلت : من اين يهل بالحج ؟ قال : من مكة نحواً مما يقول الناس (١)

وبيان ما قلناه من جواز الجمع بين هذه وتلك الرواية الثانية هو اتحاد مضمون هذه مع الثالثة ولا اشكال عندنا في ان الجملة الخبرية في هاتين الروايتين من قوله (ع) صنعوا كما يصنع اهل مكة وقوله (ع) صنع صنع اهل مكة لافادة معنى الانشاء و من الشواهد الدالة على ان القاطن ليس مطلق المجاور بل هو قسم خاص منه هو جعله مقابلاً للمجاور في باب افضلية الطواف على الصلوة او العكس حيث ان فيه ان للمجاور من غير اهل مكة الطواف افضل ولاهل مكة والقاطن بها الصلوة افضل ولعله لان القاطن لتوطئه بمكة يتيسر له الطواف ماشاء كما يكون لاهل مكة فلا افضل لهما الصلوة بخلاف المجاور وبالجملة فيشهد ذلك على امتياز القاطن عن المجاور.

الخامسة مرسلة حريز عن اخبره عن ابي جعفر (ع) قال : من دخل مكة بحجة عن غيره ثم اقام سنة فهو مكى فاذا اراد ان يحج عن نفسه او اراد ان يعتمر بعد ما انصرف من عرفة فليس له ان يحرم من مكة ولكن يخرج الى الوقت وكلما حول رجع الى الوقت (٢) .

لاشكال في ضعف السند بالارسال الالباعبار نقل حماد بن عيسى عن حريزو الظاهر ان المراد من الاقامة سنة هو بعد الفراغ عن اعمال الحج لا بمجرد الدخول

بمكة قبل تلك الاعمال حتى يمكن ايقاع الحجين فى سنة واحدة. ثم المراد من الذيل هل هولزوم الخروج الى الميقات على كل من بمكة وحال عليه الحول والرجوع اليه اوعلى مثل ذلك المقيم اذا اراد الحج ؟ وكيف كان لاريب فى تعارضها لما تقدم وعدم صلوحها للحمل على ارادة الاستيطان فى اقامة السنة لبعدها عنه جداً واذا لم يمكن الجمع الدلالى يمكن ان يجمع بينها وبين ما تقدم بنحو آخر .

السادسة مارواه عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال : المجاور بمكة سنة يعمل عمل

اهل مكة يعنى يفرد الحج مع اهل مكة وما كان دون السنة فله ان يتمتع (١)

ولا يخفى امكان حملها على القاطن وهو مجاور خاص كما ان مارواه محمد ابن مسلم عن احدهما (ع) قال : من اقام بمكة سنة فهو بمنزلة اهل مكة (٢) حيث لاتأبى عن ذلك الحمل بخلاف ما تقدم من مرسله حريز لبعده الاستيطان للنائب الذى حج عن غيره فاقام سنة . وانت خبير بما فى الجواهر من עדرواية محمد بن مسلم من نصوص ستة اشهر ونقلها كـ « من اقام بمكة ستة اشهر فهو بمنزلة اهل مكة » مع انها كما عرفت من نصوص السنة لاسنة اشهر . ثم لوجه للتعبير عنها بخبر ابن مسلم مع انها صحيحة ولم نعر على رواية اخرى لابن مسلم غير صحيحة ودالة على ستة اشهر (٣) ولا يستبعد ارادة القاطن من المجاور وكونه بمعناه ايضاً اذا استفادة معنى مقابل للقاطن منه انما هو فى مورد المقابلة بان يجعل القاطن مقابلاً له فى كلام واما عند التجرد والاكتهاء بذكره فقط فلا رادة معنى القاطن منه بمكان من الامكان .

هذه مجمل روايات السنة والستين وتبين وجه الجمع بين بعضها بحمل م' دل على سنة على صورة الاستيطان وقصد التوطن ومادل على سنتين على المجاور الخالى عن قصده ولعل صحيحة زرارة وهى الرواية الاولى الدالة على

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٩ - الحديث ٨

(٢) » » » » » ٨ - الحديث ٤

(٣) عن التهذيب فى الزيادات صفحة ٤١٤ نقل عن ابن مسلم بلا كلمة اشهر بل ستة فقط

ولعل الاشتباه بين السنة والسته .

حكم المقيم سنتين محمولة على عدم قصد الاستيطان ويمكن ان نشير الى ذلك ايضاً .

واما ما يدل على اقل من السنة فهي صحيحة حفص بن البختري عن ابي عبدالله (ع) في المجاور بمكة يخرج الى اهله ثم يرجع الى مكة باى شىء يدخل؟ فقال : ان كان مقامه بمكة اكثر من ستة اشهر فلا يتمتع وان كان اقل من ستة أشهر فله أن يتمتع (١) .

والظاهر منها هو المرور بالميقات لتناسب حج التمتع فعليه يكون من نصوص ماتقدم ولكن لا يلائمه الحكم بعدم التمتع ان كان مقامه بمكة اكثر لما تقدم من التصريح بجواز التمتع للمكى اذا بعد عن اهله وخرج الى بعض الامصار حيث قال (ع) «ما زعم ان ذلك ليس له» بل اللازم هو التفصيل بالعكس بان يقال ان كان مقامه بمكة اكثر فله ان يتمتع والا فلا اذ لو لم يجز لمن كان مقامه بمكة اكثر من ستة اشهر يلزم عدم الجواز للمكى بطريق اولى لان عدم الجواز بعد ذلك الحدانما هو لجريان حكم المكى عليه اللهم الا ان يحمل على الكراهة مع الجواز بان يجوز له التمتع ان كان مقامه بمكة اكثر كما يكون للمكى مع رجحان غيره وهو الافراد كما ورد فى المكى «ما زعم ان ذلك ليس له ولكن الاهلال بالحج احب الى» بناء على ان يكون المراد هو الاهلال بحج الافراد واقعاً لا قولاً مع نية المتعة كما ورد ان المتعة بمعنى جعل نيته نية عمرة التمتع والاهلال للحج صوتاً للدماء تقيه (فح) لاساس لهذه الرواية بالمقام .

ومرسلة حسين بن عثمان وغيره عن ذكره عن ابي عبدالله (ع) قال : من اقام بمكة خمسة اشهر فليس له ان يتمتع (٢) .

ولاريب فى وجود نصوص دالة على جواز التمتع لمن اقام بمكة خمسة اشهر واكثر، منها ماتقدم من رواية سماعة بن مهران وفيها : وان اعتمر فى شهر رمضان اقبله واقام الى الحج فليس بمتمتع وانما هو مجاور افراد العمرة ، فان هو

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٨ - الحديث ٣

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٨ - الحديث ٥ .

احب ان يتمتع فى اشهر الحج بالعمرة الى الحج فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق او يجاوز عسفان فيدخل متمتعاً بالعمرة الى الحج. الحديث (١) لان قوله (ع) «فى شهر رمضان اوقبله» يشمل رجب وما قبله ايضاً فلواعتمر فى البين بحيث اقام بين اعتماره واوان حجه ستة اشهر او خمسة يجوز له التمتع مع دلالة هذه المرسلّة على عدم جوازه لمن اقام بمكة خمسة اشهر .

ومنها ما تقدم ايضاً من رواية اخرى عن سماعة و فيها: من دخلها بعمرة فى غير اشهر الحج ثم اراد ان يحرم فليخرج الى الجعرانة فيحرم منها ثم يأتى مكة ولا يقطع التلبية حتى ينظر الى البيت ثم يطوف بالبيت ويصلى الركعتين عند مقام ابراهيم (ع) ثم يخرج الى الصفا والمروة فيطوف بينهما ثم يقصر ويحل ثم يعقد التلبية يوم التروية (٢) لان التقصير والاحلال انما هو فى حج التمتع فالامر بالاحرام من الجعرانة وان يشعر بكونه حج الافراد الا ان الذيل اصدق شاهد على المتعة مع انه قد يقع الفصل بين اعتماره والحج خمسة اشهر وقد يكون اكثر فبين جواز التمتع لمن اقام بمكة خمسة اشهر او اكثر الى غير ذلك من النصوص .

أضف اليه ورود ما يدل على تعيين المتعة فضلاً عن جوازها فى المندوب من الحج كما فى رواية موسى بن القاسم البجلي قال : قلت لابي جعفر : ربما حججت عن ابيك وربما حججت عن ابي وربما حججت عن الرجل من اخواني وربما حججت عن نفسى فكيف اصنع ؟ فقال : تمتع ، فقلت : انى مقيم بمكة منذ عشر سنين ، فقال : تمتع (٣) وبالجملّة لا ريب فى ان مفاد غير واحد من النصوص هو جواز المتعة لمن اقام خمسة اوسنة فلعل الحكم بعدم المتعة هنا للتقية كما حكم باحبية الاهلال بالحج بناء على ارادة الافراد منه او محمولة على مراتب الفضل و الرجحان .

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١٠ - الحديث - ٢ .

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٨ - الحديث - ٢ .

(٣) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢ - الحديث - ٣ .

بقي شيء وهو ان مقتضى بعض الروايات جواز التمتع للمجاور بنحو الاطلاق من دون التفصيل فيها بين من اقام بها سنة او سنتين نحو ما تقدم من رواية سماعة عن ابي الحسن (ع) قال : سألته عن المجاوراً له ان يتمتع بالعمرة الى الحج ؟ قال : نعم يخرج الى مهل ارضه فيلبى انشاء (١) .

واما ما حكم فيه بالافراد بنحو الاطلاق فيلزم التأمل في مثل رواية معتبرة عن عبد الرحمان بن الحجاج وغيرها هل يستفاد منها الاطلاق في الامر بالافراد ام لا وبيان ذلك بان عبد الرحمان بن الحجاج قال : قلت لابي عبد الله (ع) : انى اريد الجوار بمكة فكيف اصنع ؟ فقال (ع) : اذا رأيت الهلال هلال ذى الحجة فاخرج الى الجعرانة فاحرم منها بالحج (اه) (٢) .

والظاهر هو عدم جواز استفادة الاطلاق من الصدر واما الذيل فيمكن الاشارة اليه اذ لا يعلم زمن السئوال وهل الحج المسؤول عنه كان واجباً بان كان عبد الرحمان ابن الحجاج الذى هو من الاجلاء ضرورة وان كان لاستبعاد فيه او مندوباً وهل كان هو بمكة في زمن السئوال او غيرها وكم مدة جواره و بالجملة فهى قضية شخصية لا يجوز التمسك باطلاقها .

نعم يمكن التمسك بقوله (ع) في هذه الرواية جواباً عن احتجاج سفيان «إن هؤلاء قطنوا مكة فصاروا كأنهم من اهل مكة واهل مكة لامتعة لهم» لدلالته على ان القاطن بمكة محكوم بحكم اهلها الذين ليس لهم المتعة والذى بالبلد ان هذا الحكم حيث صدر منه (ع) جواباً لاحتجاج سفيان كان عن تقية بناء على عدم جواز المتعة لاهل مكة بنحو الاطلاق حتى المندوب عند ابي حنيفة او غيره من رؤساء العامة وهكذا الذيل الدال على خروجه (ع) واقامتهم بمكة اذ لا يعلم امد الاقامة ومتى كان بين خروجه وقدمه عليه السلام لا مكان كونه خمسة اشهر او اقل او اكثر فهى ايضاً قضية شخصية لا يعلم

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٨ - الحديث - ١ .

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١٦ - الحديث - ١ .

لها فلا اطلاق للصدر ولا للذيل . نعم لقوله (ع) ان هؤلاء قطنوا (اه) دلالة على ذلك ولكن المحتمل قويا حمله على تقية حيث انه يجوز التمتع فى المندوب لاهل مكة عندنا فالحكم بعدم جواز التمتع لهم يناسب الاتقاء من هؤلاء .

ومما يدل على الامر بالتمتع من دون الاستفصال بين اقامة السنة او السنتين او اقل او اكثر هو ما رواه فى الوسائل عن اسحاق بن عبدالله قال : سالت ابا الحسن (ع) عن المعتمر (المقيم) بمكة يعجز الحج او يتمتع مرة اخرى ، فقال : يتمتع احب الى وليكن احرامه من مسيرة ليلة او ليلتين (١) بناء على ان يكون المراد من تجريد الحج هو افراده والاكتفاء بالعمرة المتقدمة ان قلنا بجواز تقدم عمرة الافراد على حجه والمراد من التمتع مرة اخرى هو حج التمتع الذى يؤتى فيه بالعمرة مرة اخرى وان تقدم العمرة المفردة ولم يستفصل الامام (ع) عن كمية الاقامة من السنة او اقل او ازيد مع اطلاق السؤال ونيس ذلك صريحا فى المندوب بنحو لا يشمل الواجب اصلا .

ومما يدل على الامر بالافراد بلا تفصيل بين امد الجوار من سنة او اقل او ازيد هو ما رواه فى الوسائل عن عبدالله بن مسكان عن ابراهيم بن ميمون وقد كان ابراهيم ابن ميمون تلك السنة معنابا بالمدينة قال : قلت لابي عبدالله (ع) : ان اصحابنا مجاورون بمكة وهم يسألونى لو قدمت عليهم كيف يصنعون ؟ . فقال : قل لهم : اذا كان هلال ذى الحجة فليخرجوا الى التنعيم فليحرموا وليطوفوا بالبيت وبين الصفا والمروة ثم يطوفوا فيعقدوا بالتلبية عند كل طواف . ثم قال : امانت فانك تمتع فى اشهر الحج واحرم يوم التروية من المسجد الحرام (٢) .

حيث انه لم يستفصل (ع) بين كمية جوار اصحابه فحكم بالافراد لهم على الاطلاق كما ان رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال : قلت لابي عبدالله (ع) : انى اريد الجوار بمكة فكيف اصنع ... دالة على الامر بما محصله المتعة من دون التفصيل

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٤ - الحديث - ٢٠ .

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٩ - الحديث - ٤

بين امد الجوار .

والحاصل ان في الباب طوائف من الروايات: منها ما يدل على التحديد بسنتين للمقيم والمجاور فاذا جاوز الجوار والاقامة عن سنتين يحكم عليهما بحكم اهل مكة من نفى التمتع. ومنها ما يدل على التحديد بسنة واحدة للقاطن اى المستوطن الذى يقصد التوطن بها. ومنها ما يدل على التحديد بسنة واحد للمقيم وكذا لعنوان المجاور واذا لم يمكن الجمع بحمل هذه على القاطن فلا بد من ترجيح ما يدل على سنتين فى المقيم والمجاور لصحتها وكثرتها واذا امكن فهو المطلوب. ومنها ما يدل على التحديد بخمسة اشهر وستة اشهر. ومنها ما يدل على جواز التمتع مطلقاً والامره سواء بلغ ذلك الحدا لا. ومنها ما يدل على الامر بالافراد لا التمتع مطلقاً .

وطريق الجمع بين هذه الطوائف الشتات هو الفرق بين الواجب والمندوب وان حجة الاسلام لا تنقلب الابسة ان كان المجاور قاطناً او سنتين ان لم يكن قاطناً واما التحديد بخمسة اشهر وكذا ستة اشهر فلا يعتمد عليه اصلاً للزوم حمل ما دل عليه على الكراهة او مراتب الفضل فيما يناسب ذلك واما ما يدل على الامر بالتمتع مطلقاً فيحمل على المندوب اذ ليس اخراج الواجب منه هو اخراج الفرد الشايع حتى لا يصح بل الشايع الغالب بحسب تلك الروايات هو الندب واما ما يدل على الامر بالافراد بنحو الاطلاق فيحمل على التقية .

وتوضيحه بان المتعة لاهل مكة غير محبوب عند بعض العامة وغير جائز عند بعضهم وان جوزها لبعض الاخر مع سقوط الهدى ايضاً لارجاعهم الاشارة فى قوله تعالى «ذلك لمن لم يكن...» الى الهدى لا الى التمتع ولقد صرح به ابن رشد فى البداية و اسند المنع الى ابي حنيفة والكراهة الى مالك وكيف كان ان المناسب بل المصلحة لاهل مكة ان لا يعلن بالخلاف بان يتمتع بل يفرد واما لو خرج عنها و امر ببعض المواقيت حكم صريحاً بجواز المتعة مع احببة الاهلال بالحج اى الافراد كما تقدم وذلك لان الامر فى خارج مكة لمار الميقات وان كان اسهل الان رعاية المصلحة اوجبت احببة

الافراد فلذا قال (ع) ما زعم ان ذلك (اى التمتع) ليس له والاهلال بالحج احب و
امالو اراد دخول مكة بدو أو ان كان مقيماً بها عشر سنين فحكمه كما تقدم فى رواية
موسى بن القاسم البجلي هو التمتع .

فاتضح لك السرفى حكم المعصوم (ع) تارة بالتمتع على التعين وتارة على الجواز
مع احببة الافراد و تارة بالافراد على التعين وانصرح لك ايضاً ان معنى احببة الافراد
فى ذلك هو الحب بلحاظ السياسة وعدم الاختلاف فى الخارج لا بحسب حكم الشرع
اذ ما من مورد يجوز فيه التمتع مع جواز قسيمه من الافراد والقران الا وهو افضل
منهما وليس فى شىء مما يجوز فيه المتعة ان يكون غيرها احب منها كما تقدم مستوفى .

تنبيه - ويحتمل الجمع بين ما يدل على الامر بالتمتع مطلقاً واجباً كان ام لا محدوداً بالحد
المعين من السنة او السنتين ام لا وبين ما يدل على التحديد بان يحمل الاطلاق على ذلك
الحد بحيث لا يجوز التمتع المندوب ايضاً قبل الحد فلا يخرج منه الواجب كما فى
الجمع المتقدم بل يبقى تحته كالمندوب الا انه يقيد بلحاظ الحد ولكن المناسب للتأمل
فى روايات الباب هو الجمع المتقدم وعدم تحديد المندوب بحد اصلا وحصر الحد
فى الواجب فقط .

وهذا هو الجمع المرضى فى الباب لا ما قد يترأى فى بعض الكتب من طرد
روايات الخمسة او الستة او نحو ذلك باعراض المشهور اذ كثيراً ما يكون عدم افتائهم
بمضمون بعض الروايات انما هو لاجتهادهم فى الدلالة لا للسند مع صحته عندهم
ايضاً فلا بد من الاطلاع البالغ .

* * *

ثم إن هنا فروعاً تعرض لها فى الجواهر وان لم يأت فى تنقيحها بما هو الحق
فلنشرح لك ما هو المتعين فيها حتى ينحل به كثير من الامور التى قد اتى بها فيه .
الاول - هل المعتبر بعد انقلاب فرض النائي الى فرض اهل مكة هو الاستطاعة
للحج من البلد او من مكة وبعبارة اخرى هل المستفاد من دليل التنزيل هو ان النائي

المجاور بعد مضي الحد من سنة عند الاستيطان اوستتين عند عدم التوطن وقصد مطلق المجاورة مكى مطلقاً حتى بلحاظ حصول الاستطاعة كماً وكيفاً او هو لخصوص تغيير نوع الحج من التمتع الى غيره واما بلحاظ الاستطاعة فلا؟ قد يقال كما فى الجواهر بالثانى فيلزم حصول الاستطاعة البلدية حتى يجب على المجاور حج الافراد او القران لانه شرط وجوب الحج على النائي وان لم يكن حجه تمتعاً.

وفيه ان خيرة التحقيق على ما تقدم هو عدم الاعتداد بالاستطاعة من البلد ذهاباً بحيث لو سافر الى بلد آخر لدواعى عقلائية ثم حصلت الاستطاعة ذهاباً من ذلك البلد وجب عليه الحج وكذا لو سافر الى قرب احدى المواقيت المخصوصة بحيث لا فرق بينه وبين من يكون دون الحد خلف الميقات الابل مقدار نزر او بلغ الى الميقات نفسه وان كان بالتسكع وجب عليه فيما يكون واجداً لمؤنة العود الى بلده او بلد آخر يريد الاياب اليه واما لو اراد المقام هناك فلا، بل وان لم يكن واجداً لمؤنة العود اذا لم يتفاوت الامر بين الحج وعدمه لرجوعه على اى تقدير الى وطنه او بلد آخر سواء حج ام لا ولا ينشأ من هذا العمل اى الحج ضرر عليه ولذا يحكم بالوجوب عند البذل على ما هو مفاد اخباره مستدلاً فى بعضها بآية الاستطاعة .

والسر فيه هو انه وان لا يجب الحج فيما يكون الرجل كسوباً لاهله وعياله كل يوم فلو اراد ان يحج لزم العطلة المزاحمة لكسبه واما فيما يكون البذل يبذل ما يؤمن اهله وعياله الى ان يرجع ايضاً فيجب الحج لحقق الاستطاعة (ح) و المهم هو ان لا ينشأ من ناحية الحج ضرر عليه او على عياله والا فلا يجب عند البذل ايضاً فاتجه ما اشرنا اليه من ضعف ما فى الجواهر من لزوم استطاعة النائي .

الثانى - إن لسان دليل التنزيل قاصر عن افادة ان المجاور بعد مضي الحد هو مكى بجميع احكام اهل مكة بحيث لو وقف او نذر على ما هو عند الشرع للمكى فيشكل الحكم بالشمول له بل الحق هو العدم اذ ليست الادلة المتقدمة لبيان هذا

المقدار المتسع فلذا لا يحكم بان مكة وطن له بحيث يجب عليه التمام لومربها فى سفره لقطع السفر (ح) بمروره على الوطن (نعم لو وقف او نذر على نحو يشمل المجاور والقاطن فهو خارج عن محل البحث لان المدار هو كيفية الوقف والنذرسة وضيقاً فتبصر) واما لو كان وقوفه بقصد التوطن فيترتب عليه جميع احكام اهل مكة مع صدق كونه من اهلها عليه وان لم يمض عليه سنة لان ذلك معتبر فى خصوص انقلاب الفرض لافى ترتب احكام اخر .

الثالث - إن المناط فى وجوب الاتيان باى نوع من انواع الحج هو حين العمل لا التعلق وان لم يعمل به عصيانياً. مثلاً لو استطاع النائي واستقر عليه التمتع و لم يأت به عصيانياً ثم جاور بمكة سنتين او قطن سنة و لم يأت بحجة بعد ثم اراد ان يحج بعد مضى حد انقلاب الفرض يمكن الحكم بلزوم ماعدى التمتع وعدم كفايته كما ان المكى اذا لم يأت بما استقر عليه من الافراد او القران عصيانياً ثم هاجر منها الى العراق مثلاً واستوطنه و صار عراقياً واستطاع فاراد ان يحج يمكن ان يحكم بتعين المتعة عليه اذ الفرض المستقر فى الموردين وان كان غير ما يحكم باتيانه نوعاً وان مقتضى الاستصحاب الحكمى عند الاستقرار والموضوعى عند عدمه وان كان هو الاتيان بما استقر الان لسان ادلة تعين التمتع للنائي غير قاصر عن شموله وكك لسان ادلة عدم المتعة لاهل مكة ولمن قطن سنة او جاور سنتين بل يكون شمول هذه الادلة لمن اقام الى مضى حد انقلاب الفرض بمكة بنحو لولا النصوص الدالة على جواز المتعة لهم فى المندوب لحكم بعدمها فيه ايضاً كما ان مفاد ادلة تعين المتعة على النائي بنحو لولا التصريح بجواز غير هاله فى المندوب كما فعل الامام (ع) بنفسه لحكم بعدم جواز الافراد له فى المندوب ايضاً و ليس ذلك الالقوة شمول ادلة الطرفين واطلاقهما لمن استقر عليه النوع الاخر ايضاً .

هذا ولكن سنشير الى عدم عموم يدل على ان الخارج عن الحد حكمه كذا بخلاف اهل مكة فانه قدورد فيه غير واحد من النصوص المعبرة ان لامتعة

لاهلها نعم لو كان فى البين ما يدل على ان الآفاقى حكمه التمتع لامكن ما قلناه و لكن ليس فى الباب الاعموم ما يدل على ان التمتع مسلوب عن المكى فالعقد السلبى معلوم و اما العقد الايجابى اى الآفاقى حكمه كذا فلا فانتظر حتى يتبين لك الحق .

واما حكم ذى الوطنين فالبحث عنه فى مقامين : الاول فيما يكون احدهما غالباً ، والثانى فيما لا يكون كذلك للتساوى ويتعقبه البحث عن صورة الشك فى الغلبة او الشك فى الغالب مع القطع بالغلبة ونحو ذلك .

أما المقام الاول فلاريب فى ان المناط هو الغالب من الوطنين اذالم يبلغ امد اللبث بمكة حد الانقلاب المتقدم كان يقيم ستة اشهر بمكة وستة اوازيد بغيرها واما اذا اقام بمكة سنة او سنتين وبغيرها ازيد مع كون الإقامة فيها وفى غيرها بعنوان التوطن كما هو المفروض ، فيقع التعارض بين صدر صحيحة زرارة وذيلها ، اذ مقتضى اطلاق الصدر او عمومه هو عدم المتعة لمن اقام بمكة سنتين سواء كان له وطن آخر ام لم يكن و مقتضى تفصيل الذيل بين الغالب وغيره هو تعيين المتعة لمن اقام بغير مكة ازيد مما اقام بها سواء اقام بها سنتين ام لا فيقع التعارض فى مادة الاجماع وهو المقيم بمكة سنتين مع انه يقيم بغيرها ازيد من سنتين فهل الترجيح للصدر على الذيل او العكس او التسانط والرجوع الى الاصل لولا الدليل الاجتهادى فى الفوق ؟

قديقال بترجيح الصدر بنحو الاولوية اذ لو كان المجاور سنتين بحكم اهل مكة يكون المتوطن بها المقيم الى ذلك الحد محكوماً بحكم اهلها بطريق اولى . اقول : ان حصل القطع بهذه الاولوية فعلى القاطع ترجيح الصدر والعمل به فى مورد الاجتماع والافتراض بحاله ولا مجال هنا للرجوع الى المرجحات السندية لما حققناه فى الاصول من عدم اندراج العامين من وجه تحت ادلة العلاج اذ لامعارض لشيء منهما فى مورد الافراق ولا معنى للتبعض فى الدلالة مع اعمال قواعد ترجيح السند اذ بمقتضاه يكون المرجوح خارجاً عن الحجية الفعلية ومع فرض العمل

بموردى افتراقهما فلايتأتى ذلك .

وكيف كان لايندرج المقام تحت ادلة العلاج فلا بد من سقوطهما معاً فيرجع الى العام الفائق و هو ان لامتعة لاهل مكة فيحكم بلزوم ماعداها له من دون تفاوت بين ان يكون اهلا لغير مكة ايضاً ام لا، اذ لاريب فى شموله لكلا القسمين و حيث انه يصدق على ذلك الشخص انه مكى فيشملة عموم نفى المتعة عن اهل مكة ولايتوهم العكس اذ ليس فى الباب عموم يدل على ان الآفاقى حكمه المتعة بل الروايات كالأية دالة على ان المتعة مسلوقة عن اهل مكة فعليه لايعارضه شىء ومعه يحكم بان المقيم فى مكة الى حد الانقلاب لامتعة له و ان اقام بغيرها ازيد و لعل حكم بعض الاصحاب بتقديم ما يدل على الحد على ما يدل على الغالب من هذا الباب لانه من باب الاولوية .

وبهذا البيان وان يمكن القول بان المتوطن بمكة مطلقا لامتعة له سواء اقام بها حد الانقلاب ام لاوسواء توطن فى غيرها ام لااذ بمجرد صدق انه مكى يحكم بنفى المتعة له للعموم الفوقانى ولكن خرج عنه ما اذا اقام مادون حد الانقلاب اذ يمكن تخصيص العموم (ح) بذيل الصحيحة واما اذا اقام حد الانقلاب فحيث انه مبتلى بالمعارض وهو الصدر فغير صالح لتخصيصه .

ثم ان الظاهر من الذيل ما هو المتبادر منه عرفاً من ان معنى قوله (ع): فلينظر ايهما الغالب عليه فهو من اهله، هو انه محكوم بحكم ذلك الغالب لان ذلك الغالب هو وطنه فقط شرعاً وعرفاً من دون ان يكون غير الغالب وطناً اصلاً. هذا فما ابداه فى الجواهر خال عن الانس الذهنى .

واما المقام الثانى : فالبحت عنه فى صورة تساوى الوطنين من حيث الاقامة بما دون حد الانقلاب كان يقيم بمكة ستة اشهر وبغيرها ايضاً كك واما البحث عن صورة بلوغ الاقامة حده فهو واضح من حيث تعين حكم اهل مكة لاالتخير اذ يصدق عليه انه مكى والمكى لامتعة له واما ان الآفاقى فحكمه كذا فليس فى شىء من الادلة

كما مرفعليه لامحذور في البين وبالجمله لو اقام في كل من الوطنين بمادون حد الانقلاب كما في المثال فهل حكمه هو تعين ما عدى المتعة او التخيير بين انواع الحج؟ وخيرة الجواهر التخيير بين انواعه بل قال : بلا خلاف اجد فيه سواء كان في احدهما او غيرهما لعدم المرجح (ح) ولاندراجه في اطلاق ما دل على وجوب الحج بعد خروجه عن المقيدين ولو لظهورهما في غير ذى المنزلين ولو سلم اندراجه فيهما كان المتجه التخيير ايضاً بعد العلم بانتفاء وجوب الجمع عليه في سنتين كالعلم بعدم سقوط الحج عنه ولكن مع ذلك كله الاولى له التمتع لاستفاضة النصوص بل تواترها في الامر به على وجه يقتضى رجحانه، انتهى .

ومحصل بيانه يرجع الى التقريبين الاول وهو خروج ذى المنزلين عن كل واحد مما يدل على تعين المتعة لغير اهل مكة وتعين الافراد او القران لاهلها ولا ترجيح لاحدهما على الاخر بعد شمول اطلاق نحو قوله تعالى : والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا .

وفيه انه لا وجه لخروجه عن المقيدين فيندرج تحت ما يدل على ان التمتع لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام فيتعين عليه ما عدى المتعة اذ يصدق على المتوطن بمكة ذلك وان توطن في غيرها و اما عدم اندراجه تحت ما يدل على تعين المتعة لاهل الآفاق فمسلم ولكن بعنوان صدق السالبة بانتفاء الموضوع اذ ليس في الباب ما يدل عليه كما اشرنا سابقاً فراجع حتى يلوح لك صدق ما قلناه فذو الوطنين كما يندرج تحت اطلاق وجوب اصل الحج كك يندرج في قوله تعالى «ذلك لمن لم يكن...» وحيث انه ممن اهله حاضروا المسجد الحرام فلا متعة له .

و التقريب الثانى هو تسليم اندراج ذى المنزلين تحت المقيدين من الدال على ان المكى حكمه ما عدى المتعة وان الافاقى حكمه هى المتعة وحيث انه يعلم بعدم وجوب الجمع بين وظيفتى السكى و الافاقى كما يعلم بعدم سقوط اصل

وظيفة الحج فالتوجه التخيير ايضاً .

وفيه اولا انه لابد من ضم الاطلاق المستفاد من دليل وجوب الحج نحو قوله تعالى والله على الناس حتى يتم الامر اذ وان كان احتمال وجوب الجمع كاحتمال سقوطهما منتفياً بالقطع الا ان احتمال تعيين احدهما لا دافع له الا التمسك بالاطلاق فعلى فرض الاندراج تحت المقيد لابد منه .

و ثانياً قد تقدم انه ليس فى البين ما يدل على ان الآفاقى حكمه كذا حتى يندرج المورد تحته فمجرد صدق اهل مكة عليه يندرج تحت من اهله حاضروا المسجد الحرام فليس له المتعة فلا تخيير له بين انواع الحج . ولنوضح ذلك بنحو يروى الغليل ويشفى الغليل وهوان وزان استثناء اهل مكة عن دليل التمتع آية من قوله تعالى «ذلك لمن لم يكن» ورواية مثل قوله (ع) «انالا تعدل بالمتعة» و«انما لانعرف غير المتعة» مما يدل بظاهره على حصر الحج فيها وزان قوله تعالى: «الاما ذكيتم» استثناء عن دليل حرمة الميتة فالمستثنى عنوان خاص وهو المذكى و اما غيره فلا عنوان له وفى المقام من كان من اهل مكة فلا متعة له سواء كان من لم يكن من اهلها من اهل العراق ونحوه من البلدان النائية اولم يكن، مثلاً من يدور فى الآفاق ويحمل بيته من موضع الى آخر وان لا يصدق عليه انه عراقى او شامى او نحو ذلك ولكن يجب عليه المتعة اذ لا يكون اهله حاضري المسجد الحرام فالمناطق فى عدم التمتع هو كونه من اهل مكة واما المناطق فى تعيينه فليس شيئاً خاصاً فصدق عنوان خاص كالعراقى مثلاً وعدمه سيان فى وجوب التمتع . نعم لابد من صدق عنوان خاص وهو عنوان اهل مكة حتى يتعين عليه ماعدى المتعة نظير عنوان ما ذكيتم . فتحصل أن حكم ذى الوطنين هو تعيين ماعدى المتعة لا التخيير مع اولويتها وافضليتها اذ بمجرد صدق اهل مكة عليه يحكم بعدم المتعة له ومعها يتخير بين الافراد والقران فحسب .

تكميل - و مما يدل على تعيين المتعة لكل حاج خرج منه من كان اهله حاضري المسجد الحرام هو ما ورد فى دخول العمرة فى الحج الى يوم القيمة ومعنى

ذلك هو التمتع فحسب الا انه عنوان تنزع من دخولها فيه فالحج منحصر في التمتع بهذا البيان وذلك في غير واحد من النصوص نحو ما رواه حماد عن الحلبي عن ابي عبد الله (ع) و منه تشبيك الاصابع و خرج منه خصوص المكي فاذا صدق على ذى الوطنين انه مكي يحكم بعدم المتعة له وان صدق عليه ايضاً انه غير مكي الا ان ذلك العنوان لم يأخذ موضوعاً في لسان دليل .

ومن هذا الباب ما عن عيون اخبار الرضا انه (ع) كتب الى مأمون: لا يجوز الحج الا متمتعاً. وبهذا المضمون ما في غيره ويقتصر على التخصيص بما ورد الدليل عليه من استثناء اهل مكة ولارب في شمول المخصص لذى الوطنين ايضاً كما يشمل المكي الخالص بلا وطن آخر له فعليه يصدق على ذى الوطنين انه ممن يكون اهله حاضري المسجد الحرام فليس له المتعة فيتعين عليه ما عداها .

ولا يتوهم ورود دليل آخر على ان من كان اهله وراء ذلك فعليه المتعة كما في رواية حريز عن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال : قلت لابي جعفر (ع) : قول الله عز وجل في كتابه «ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام» قال : يعني اهل مكة ليس عليهم متعة ، كل من كان اهله دون ثمانية واربعين ميلاً ذات عرق وعسفان كما يدور حول مكة فهو ممن دخل في هذه الآية وكل من كان اهله وراء ذلك فعليهم المتعة . (١)

لان ذلك بصدد بيان معنى الآية وكان تفصيلاً لاجماله وبسطاً لاندماجه وان لم يكن اجمالاً مخلاً فلا تدل الرواية على ازيد مما يدل عليه الآية .

فروع : الاول - فيما يعلم بغلبة احد الوطنين ويشك في الغالب منهما وذلك اما ان يكون مستطيعاً للتمتع وغيره و اما ان يكون مستطيعاً لخصوص الافراد مثلاً بلا استطاعة للمتعة .

فعلى الاول يجب عليه الجمع للعلم التفصيلى باصل الغلبة والعلم الاجمالى بان الغالب اما مكة حتى يتعين عليه ما عدا المتعة و اما غيرها حتى يتعين عليه التمتع مع الجزم بوجوب احدهما فيجب عليه القطع بحصول البرائة المتوقف على الجمع .

وعلى الثانى لاشىء عليه اصلاً لانه وان يجب عليه الافراد ان كانت مكة هى الوطن الغالب مع حصول استطاعته الا انه لا يجب عليه المتعة لو كان الغالب غيرها لعدم حصول استطاعتها فالشك هنا فى اصل التكليف بخلافه هناك فانه فى المكلف به .

الثانى - فيما لا يعلم بحصول الغلبة رأساً . و الظاهر ان الحكم هنا ايضاً تعين ما عدى المتعة لانتفاء غلبة كل من الوطنين على الآخر بالاصل ولا يلزم احرار عنوان التساوى به حتى يقال انه لا يثبت لعدم اخذ عنوان التساوى فى موضوع دليل البتة فلا احتياج اليه اصلاً والمهم هو احرار نفى الغلبة المشكوكه فمعه يحكم بعدم ترتب آثار الغلبة وحيث انه مكى بلاريب لكون مكة وطناً له يحكم بعدم المتعة و لاختصاص لذى الوطن الخالص بل يصدق على ذى الوطنين ايضاً انه مكى (١) .

الثالث - فيمن يدور فى البرارى وينزل فى محل العشب والكلاب وبيته معه . إن الدائر فى البرارى كاهل البادية اما لا يتجاوز دورانه عن الافاق الى الحرم واما لا يتجاوز عن الحرم الى الافاق واما يكون كلاهما منزلاً ومقيلاً حين دورانه فعلى الاول لا يصدق عليه عنوان المكى اذ ليس اهله حاضرى المسجد الحرام فيتعين عليه المتعة ولا يلزم فى تعيينها على النائي ان يكون متوطناً فى محل خاص كالعراق ونحوه كما ان العراقى ايضاً لا يلزم استيطانه فى بلد خاص من العراق بل لودار فى بلدانه

(١) فتأمل فى ذلك حتى يتضح امكان جريان هذا الاصل وعدمه اذ ليست الغلبة بما هى غلبة مقطوعة بعدم نعم الزيادة متيقنة لعدم الا انها ليست موضوعة ونفى الغلبة بعدم الزيادة لهذا الوطن على الاخر مثبت وعدم الغلبة بالمنفى الازلى وان كان مقطوعاً ايضاً الا ان احراره بنحو الايجاب العدولى مشكل جداً .

لرعى اغنامه اوللتجارة وغير ذلك يصدق عليه انه عراقي وان ام يصدق عليه انه غروى او كوفى او كربلائى ونحو ذلك وبالجمله لا يصدق عليه انه مكى ومعه يحكم بتعين المتعة عليه لما تقدم من الادلة الدالة على دخول العمرة فى الحج وانهم (ع) لا يعرفون غيرها ولا يجوز الحج الامتمتعاً خرج منه المكى وبقي الباقي تحته .

وعلى الثانى يتعين عليه ما عدا المتعة اذ يصدق عليه ان اهله حاضروا المسجد الحرام لكونه كناية عن الوطن فلذا لو لم يكن له اهل اصلا لعدم تزوجه بعد يصدق عليه ذلك فهو كناية عن الوطن ومن المعلوم ان الذى يحوم حول بلد مكة من القرى والاعمال بلا تجاوز عن الحد ويدور حوالى مكة يعد عرفاً من اهل مكة و يقال انه مكى لاعراقى ولا غيره وذلك كما يصدق على من يسكن القرى المجاورة للبلد انه اهل ذلك البلد لا اهل بلد آخر فعند صدق المكى عليه يتعين عليه ما عدا المتعة كما تقدم .

وعلى الثالث يحكم بتعين ما عدا المتعة ايضاً اذ بمجرد الدوران حوالى مكة بنحو يصدق التوطن يصدق عليه انه ممن اهله حاضروا المسجد الحرام ومعه يحكم بتعين ما عدا التمتع عليه ولا اختصاص لهذا الشمول بالمكى الخالص كما تقدم مراراً بل يشمل المتوطن لغيرها ايضاً لصدق التوطن بمكة نعم ذلك فيما لا يكون غيرها غالباً واما عند الغلبة فحكمها حكم المتوطن المستقر لا الدائر واياك وان تتوهم من تعدد الوطن تعدد الاهل المقيم بكل من الوطنين بل المراد منه هو صدق الاهلية و التوطن فعلا وان لم يكن له الاهل بمعنى الزوجة والولد كما انه لو كانت له زوجة واحدة تصحبه اين سافروا ربح حيث يكون معها فى حوالى مكة تارة وفى خارج الحد من الافاق تارة اخرى فيصدق تعدد الوطن مع وحدة الاهل بمعنى الزوجة والولد . واما من لم يتخذ وطناً له اصلا لدورانه فى الارض بلا صدق المكية ولا غيرها عليه فعليه المتعة اذ لا ينطبق دليل المخصص عليه فيندرج تحت العمومات الدالة على عدم جواز الحج الامتمتعاً وانه دخلت العمرة فى الحج الى يوم القيمة .

الرابع - فى أن مناط توطن غير البالغ ماذا ؟ . إن الطفل المتولد فى بلد امه وابيه والناسىء فيه الى البلوغ من اهل ذلك البلد عرفا بلاريب لابعنوان التبعية ولا بعنوان الكفاية بارادة الولى للاستيطان ولا غير ذلك بل لولم يكن له ولى شرعى كما لومات ابوه وكذا جده للاب وكفله امه فى ذلك البلد بل لومات امه ايضاً وكفله الاقرباء او الاجانب يصدق عليه فى جميع الموارد انه من اهل ذلك البلد (فج) لوبلغ مستطيعاً مثلاً يجب عليه ما يجب على اهل ذلك البلد بلا احتياج الى استيناف استيطان ونحوه . نعم لو هاجر من ذلك البلد الى بلد آخر قبل البلوغ بعد التميز وتمشى منه القصد ونوى التوطن هناك وقلنا كما هو الحق من ان قصد الصبى فيما يتمشى منه ليس كلا قصد والا لزم جواز اخذ ما احتطبه او اصطاده من الحطب والسبك المباحين لان المعتبر فى الحيازة المملكة هو قصد التملك وان نسب الى المشهور الخلاف لذلك، امكن ان يترتب عليه حكم اهل ذلك البلد بعد صدق التوطن كما انه لو تابع اباه فى الهجرة الى بلد ورضى بما يقصده الاب من الاقامة الدائمة وطناً او الجوار مدة معينة او غير ذلك من باب النية الاجمالية بالاستيطان اذا قصد الاب التوطن ويتصور ذلك فى الزوجة والزوج اذا رضت ونوت بما يقصده الزوج مطلقاً من التوطن وغيره . فتحصل ان الامر فى بعض الصور لا يحتاج الى البحث عن ارادة الولى لاستيطانه وغير ذلك، اذ لا مورد هناك لارادته لعدم وجوده اولاً ولعدم الاحتياج الى ارادته ثانياً .

الخامس فى احتساب أيام السفر بلحاظ ما فوق الحد وما دونه . هل يحتسب أيام السفر بلحاظ التوجه الى كل من الوطنين من القصد او يطرح من البين ؟ لا وجه ظاهراً للاول لعدم مساعدة دليل ولا اعتبار عليه نعم يمكن ان يلاحظه كونه مادون الحد او ما فوقه لما تقدم ان المراد من ذى الوطنين هو المقيم بمادون الحد وبما فوقه من دون الاختصاص بمكان معين فلذا اندرج فيه من يدور فى البرارى الواقعة فوق الحد

فيتعين عليه المتعة ان لم يكن دورانه فيما دون الحد غالباً ولا مساوياً فالمناط هو الإقامة فيما دون الحد اوفوقه وهذا هو الذى قويناه .

السادس - فى أن المراد من الغلبة ما هو المحقق خارجاً لا بحسب البناء المحض .
إن الظاهر من قوله (ع) «فليُنظر ايهما الغالب فهو من اهله» هى الغلبة المتحققة خارجاً بان يكون حال الاستطاعة احدهما غالباً على الآخر فلا يندرج مالم يتحقق كما لو اراد التوطن هنا وهناك واراد ايضاً أن يقيم هنا أكثر من هناك ولكن لم يتحقق ذلك القصد خارجاً اذ لا ريب فى عدم صدق الغلبة على احدهما بمجرد البناء القلبي عليها فى اقامته فلا بد فيه من الرجوع الى القواعد العامة كما فى صورة التساوى الخارجة عن الدليل الخاص ومثله مالم كان متردداً اذ لا بد فيه ايضاً من الرجوع الى تلك القواعد العامة . ومما تقدم يظهر حكم من كان قصده الإقامة فى احد الوطنين غالباً ثم انفسخ عزمه اذ لو كان عزمه باقياً ولم يتحقق الغلبة خارجاً لما كان له اثر فضلاً عما انفسخ عزمه .

وبالجملة لا بد فى الاندراج تحت صحيحة زرارة من تحقق الغلبة خارجاً نعم لو تحققت الغلبة خارجاً ثم بداله فاعرض عن الإقامة فى الغالب وانزجر عنه رأساً فيشكل الحكم باندراجها تحتها اذ المتيقن منها غير هذه الصورة فيرجع ايضاً الى تلك القواعد العامة .

ولا يخفى ان التعرض لمغصوبية المكان المتوطن فيه مما لا وجه له اذ ليس بحثاً علمياً لوضوح عدم اشتراط الاباحة فى الوطن ولا يمكن دعوى الخلاف الا بدعوى الانصراف وهو ايضاً لا وجه له .

قال قدس سره : ولا يجوز القران بين الحج والعمرة بنية واحدة ولا ادخال احدهما على الآخر ولا نية حجتين ولا عمريتين فلو فعل قيل ينعقد واحدة وفيه تردد .

اقول : قد تقدم عدم جواز القران بين الحج والعمرة بـلا تخلل الاحلال بينهما

فى شىء من انواع الحج وان القران هو افراد الافراده فى السياق وليس ميزه عن القسمين اى التمتع والافراد بجواز الجمع بينهما فيه دونهما ولعل البحث عن عدم جواز الجمع بينهما هنا انما هو لبيان انه وان لم يجز الجمع تكليفاً لكن لو جمع فهل يحكم بصحة الحج والعمرة معاً او احدهما فقط من الحج او العمرة او ببطلانها، فليس تكراراً لما مضى سيما بعد اضافة تقسيم آخر ليس فى الجواهر وهو ان الجامع بينهما بنية قد يكون عامداً وقد يكون غافلاً او جاهلاً بقسميه من المقصر والقاصر ومعه يمكن ان يحكم بالصحة فى الجملة بالنسبة الى بعض الموارد .

وحيث ان البحث متمحض فى الصحة والبطلان بعد الفراغ عن عدم الجواز تكليفاً ولادليل فى المسئلة عدا حرمة التشريع الموجبة للبطلان فى العبادة و من المعلوم ان الحكم بالبطلان فى الامر المشرع فيه سيال فى جميع ابواب العبادة من الصلوة وغيرها وان تقدم منا فى ثنايا المباحث السالفة فلنبحث عن ذلك فى جهات :

الجهة الاولى - فى بيان الاشكال فى التشريع من جهة عدم انعقاد العقيدة .

لا ريب فى ان التشريع بما هو امر غير البدعة فالدليل لحكم احدهما غير كاف لحكم الاخر وانه كما هو المصطلح الاعتقاد بخلاف ما يعلم من الدين او الاعتقاد جزماً بما لا يعلم انه منه فلا بد منه من العلم بالخلاف او الشك فيه واما مع العلم بالوافق فهو تشريع لا تشريع وذلك واضح وشكل فى امكان التشريع اى البناء القلبي وعقد القلب على خلاف ما يقطع كان يعتقد واقعاً بان الانليل مع القطع بنهاريته او هذا خبز مع الجزم بناريته وكذا لا يتصور الجزم بشىء مع الشك فيه فعليه مع القطع بان هذا واجب شرعاً كيف ينعقد الاعتقاد الجازم بانه ليس بواجب او حرام شرعاً وكذا مع الشك فى وجوبه شرعاً أنى يعقد القلب بتأبانه هذا واجب او ليس بواجب . (١)

(١) ولقد اوردت عليه مدظه بان الامر فى الاخبار الكاذبة فيما يعلم المخبر بكذبها من

هذا القليل اذ لولا الحكم البنى بقيام زيد فى زيد قائم مثلاً لم يكن خبراً حتى يتصف بالكذب و ←

الجهة الثانية: في بيان الاشكال في حرمة مجرد البناء القلبي وما يرد على الشيخ قدس سره. ثم انه على تسليم امكان عقد القلب على مقطوع الخلاف او مشكوكه لا دليل على حرمة هذا البناء المحض الخالي عن العمل شرعاً - واما القبح عقلاً فكلام سنشير اليه - اذ لم يرد من الشرع ما يدل على وجوب الالتزام بجميع الاحكام وحرمة المخالفة فيه ولم يدل العقل عليه ايضاً حتى يكون مالمو ورد عن الشرع كان تقريراً لائسائساً . واما الدليل الشرعى فليتبناه ان التشريع غير البدعية وهى عبارة عن جعل سنة مخالفة لسنن الشرع وتصيرها دارجة بين الناس كما عن الثانى فى تحريم المتعة وتبديل حى على خير العمل الى الصلوة خير من النوم فعليه لو ورد ما يدل على حرمتها لا يمكن الاستدلال به على حرمة للتغاير بينهما جداً اذ المبحوث عنه فيه هو بيان حكم مجرد البناء القلبي والاعتقاد بالخلاف من دون ان يطلع عليه غيره سيما فيما لو كان من قصده العود الى الحالة الاولى من التشريع والانصراف عنه اى عن التشريع فلا تغفل .

وبالجملة قد استدلل الشيخ ره فى الفرائد بقوله تعالى : «آلله اذن لكم ام على الله تفترون» حيث ان التشريع افتراء لمكان عدم الاذن وفيه ان القرية كذب وهو عمل خارجى فيكون من البدع العملية الخارجة عن البحث سيما بملاحظة شأن النزول من اشاعة اهل الكتاب خلاف الحق واسناده الى الله اخفاء لاثار النبوة وترويجاً للباطل فليس ذلك مما نحن فيه .

ومن هنا ينقدح ما فى الاستدلال بتربيع القضاة بان ثلثة منهم فى النار والواحد منهم فى الجنة اما الثلثة فرجل قضى بالجور وهو يعلم ورجل قضى بالجور وهو لا يعلم ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم واما الواحد فرجل قضى بالحق وهو يعلم . و

→ معه كيف يحكم بتأ به مع القطع بالخلاف فاجاب بان ذلك انشاء الخبر فقط والانشاء سهل المؤنة ويبد المعتبر المنشئ نظراً لانشاء الطلاق مع الشك فى الزوجية ولكن الامر بعد محتاح الى التأمل وان كان ما افاده فى بيان عدم انعقاد العقيدة مع العلم بالخلاف لا يخلو عن المتانة فانقدح الاشكال فى الاعتقاد بامر مع الجزم بالخلاف واسوء حاله ان يكون هذا البناء القلبي باعثاً نحو الفعل اذ الصلوح لهذا البناء الجعلى على التحريك والبعث الحقيقى نحوه فتأمل جيداً .

مركز الاستدلال هو قوله قضى بالحق وهو لا يعلم لدلالته على الحرمة لمكان عدم العلم فالحكم بما لا يعلم انه حق تشريع محرم . وفيه ان كان نطاق الحديث لبيان حرمة التصدى لمن لا يعلم حيث يلزم فى القاضى الاجتهاد مثله فهو خارج عن البحث وان لم يكن لذلك فدلالته على حرمة القضاء بما لا يعلم انما هى بلحاظ تحقق العمل الخارجى وترتيب الآثار على البناء القلبى لا مجرد عقد القلب المبحوث عنه .

وهكذا الكلام فى قوله ان يقول للحصاة انه بنات ويدين به ، اذ لو كان المراد من القول هو القول للسانى كان هذا عملاً خارجياً لا صرف عقد القلب ولو كان المراد منه هو الرأى كما هو الظاهر فالحكم بعدم الجواز انما هو بملاحظة التدين به لقوله ويدين به ومعنى التدين به هو ترتيب آثاره عليه واما ما ذكر فى الحديث من القول للحصاة انها بنات فانما هو لبيان المثل والا فلا اثر لها حتى يتحقق التدين .

ثم الظاهر ان المراد منه ما هو المركوز فى بعض القلوب الخبيثة من الاجتهاد فى قبال النص بتخطئة المعصوم (ع) وهو انما يتحقق فى مورد يعلم بان مقول المعصوم ما هو ويعلم زعماً بخطائه العياذ بالله ثم يعتقد بالخلاف حساباً انه الصواب فلو علم بان مقوله ما هو ولم يعلم بالصواب ولا الخطاء اولا يعلم المقول له (ع) اصلاً فلا يندرج تحت هذا الحديث وليس المراد منه التدين بما اعتقده قلباً على خلاف ما لدى الشرع تشريعاً لا تقدم من الاشكال فى امكانه اولا وفى بعثه وتحريكه ثانياً مع بعده عن هدف الحديث ثالثاً .

وبالجملة ليس فى البين دليل شرعى على حرمة مجرد عقد القلب على خلاف ما عند الشرع حتى يحمل على التأسيس او التقرير اذا استقل العقل بها ايضاً نعم للمحقق الخراسانى (ره) فى حاشيته على الرسائل قول بانه تصرف فى سلطنة المولى اذا الاعتقاد بما لم يقننه تجاوز الى حريم جعل القانون المخصوص به، وفيه تأمل ولا يثبت به الا القبح العقلى فحسب .

الجهة الثالثة : فى عدم سراية حرمة التشريع الى الفعل الخارجى .

ثم على تسليم حرمة التشريع شرعاً لوجه لسرايتها الى الفعل الخارجى المشرع به ولا تلازم بينهما كما ان قبح التجرى و حرمتها على فرض الثبوت لايسرى الى الفعل المتجرى به ولا يصير حراماً فلذلك لا يتعدد العقاب هناك فهنا لا يصير الفعل الخارجى محرماً فعليه لوجه للحكم ببطلانه ان كان عبادة . نعم يمكن الحكم ببطلانه من حيث فقد بعض ما اعتبر فيها وهو قصد القربة لعدم تمشيه فيما يعلم بانه ليس بمقرب او يشك مع البناء على احد الطرفين جزماً وجزافاً ولا يوجب خلوها عن القربة ان تصير محرمة بل تصير باطلة .

ولا يخفى تفاوت الحكم بين العالم العامد وبين غيره حيث ان الجاهل او الغافل وان نوى ما هو ليس من الشرع بعنوان انه منه و لكنه معذور ظاهراً اذا كان عن قصور لا تقصير لا مكان الحكم بحرمة ما عمله خارجاً على خلاف ما عند الشرع بدعة ببعض الملاحظات اذ يحسب غيره انه منه ويستثنى به .

ومحصل ما يمكن ان يستدل به للبطلان هو احوال امور ثلاثة: الاول من جهة التشريع وقد عرفت عدم امكان الاعتقاد الجازم مع العلم بالخلاف او الشك فيه وعلى التسليم لادليل لحرمة مجرد البناء القلبي وعلى التسليم لوجه لسرايتها الى العمل حتى يصير حراماً، والثانى من جهة البدعة ولاريب فى حرمتها وحرمة ما يتقدمها خارجاً فيبطل ان كان عبادياً، والثالث من جهة فقد ان بعض ما اعتبر فيه وضعاً نحو قصد القربة المنفى فى بعض الصور وكذا الترتيب المعتبر بتأخر الحج عن العمرة فى التمتع والعكس فى قسيميه ان قلنا به فيهما اذ يلزم الاتيان بالآخر قبل الاحلال من الاول بالتقصير او الحلق . فلنعد بعض ما تقدم و لنأتى بما لم يسبق حتى يتبين لك ان البطلان فى اى مورد والصحة فى اى مورد آخر .

فالبحث فى مقامين : الاول فيما لو اكتفى فى الجمع بين الحج والعمرة فى النية فقط بان لا يترتب عليها الاثر فى الخارج لحصول الندامة مثلاً او تبدل الذهول

بالذكر او الجهل بالعلم فعند تمامية اعمال العمرة احل بالتقصير ثم اهل بالحج ولم يترتب على الجمع بينهما في النية شيء خارجاً. والثاني ما لورثب الاثر عليه خارجاً بان ادخل الحج في العمرة قبل الاحلال منها بالتقصير و الكلام ايضاً قد يكون في حج التمتع وقد يكون في الاخرين .

المقام الاول : فيما لم يترتب على الجمع في النية شيء خارجاً . والظاهر ان الحكم هو الصحة في الجملة اذا جمع بين الحج والعمرة في النية فقط من دون ترتيب اثر عليه خارجاً الا في العائد على بعض الفروض . و تفصيله بانه اما يكون جاهلاً قاصراً معذوراً او مقصراً غير معذور او عامداً فعلى الاول لوجه لحرمة فعله الخارجى فضلاً عن بطلانه لانتفاء تلك الجهات الثلاث الموجبة للحرمة هنا ما للتشريع فواضح اذ هو فيما يعلم بالخلاف او الشك واما الاعتقاد البسيط بامر ما جهلاً بانه ليس من الشرع فليس بتشريع بدئية واما البدعة فحيث انه لم يترتب على نيته عملاً في الخارج حتى يستن به غيره فلا بدعة واما القربة فمن جهة عدم علمه بانه ليس مقرباً وانه ليس من الشرع فيتمشى قصدها منه ضرورة وبالجمله قصد القربة متحقق مع انتفاء الحرمة رأساً.

وعلى الثاني فلا اشكال في تمشى قصد القربة منه واما البدعة فحيث لا يترتب على مجرد النية بالجمع شيء خارجاً فلا بدعة ولا يتوهم ان القول في التلبية بما يدل على الجمع من نحو « اللهم لبك بحجة وعمرة » جرى عملياً في الخارج لعدم دلالة على الجمع بنحو عدم تخلل الاحلال اذ لا يذكر ذلك في التلبية فليس من باب العمل الخارجى واما التشريع فهو على تسليم تحققه وحرمة لعدم العذر لا يسرى الى العمل حتى يحرم ولا يقرب لكونه محرماً . فانقدح ان الحكم هو الصحة في الجاهل بقسميه فلو تبدل الجهل علماً لاحتاج الى تجديد العمرة ايضاً بل يكتفى بها ويأتى بالحج فقط كما سيأتى في المقام الثاني (١) والحكم بالصحة بناء على الداعى واضح واما

(١) قد تقدم الفرق بين الداعوية والتقييد في مبحث الصوم وغيره والسر في اختيار الصحة

على التقييد ايضاً هو كفاية انضمام حسن الفعل الى حسن الفاعل اذ هو بصدد الاطاعة والفعل عبادة على القرض فيتم اركان العبادة ظاهراً .

على التقييد فعلى المبنى الحق وان لم يقل به الكل .

وعلى الثالث فلا اشكال فى عدم تمشى قصد القربة ممن يقطع بانه ليس بمقرب الا فيما يكون للفعل جهتان المبعدة والمقربة فيندرج تحت باب اجتماع الامر والنهى واخترنا هناك امكان قصد القربة بلحاظ جهته المقربة فى العامد فضلا عن الجاهل فيتأتى حكم هذه الصورة فى صورة الجهل المتقدمة ايضاً اذا قلنا بالحرمة هناك و يمكن تصوير امكان قصد القربة هنا بفرض آخر وهو انه بناء على امكان التشريع مع العلم بالخلاف او الشك فيه لو جعل ذلك البناء القلبى على الجواز مثلاً ببناء الشرع و جعله محرراً له وباعثاً اياه نحو العمل يصدق انه اتبع امر الشرع لا امر نفسه اذ المفروض انه بنى اولاً على ان الشارع امر بكذا ثم انبعث منه بعنوان انه امره ثانياً فحلاً لوجه لحرمة الفعل وعدم تمشى قصد القربة اذ هو قصد الامر الشرع فاذا انبعث من امر الشارع لا من امر نفسه وان كان كونه امر الشارع معلولاً لبنائه يصدق عليه انه قصد امر الشارع وهو قصد القربة. هذا على فرض امكان تحقق البناء القلبى فيمثل هذه الموارد واما على عدم امكانه فلا، فتبصر .

واما البدعة فحيث لا يترتب على النية عمل خارجاً فلا يصدق عليه انها بدعة اذ لا شىء هناك الا التلبية بالجمع بينهما وهى لا يدل على عدم تداخل الاحلال ثم على تسليم حرمة ذلك التصريح بالجمع بينهما فيها وكونه بدعة محرمة لا يلزم حرمة العمل الخارجى وهى نفس العمرة مثلاً لعدم اتحاد البدعة وذلك العمل العبادى معاً اذ البطلان بها انما هو فى موارد الاتحاد كما لو اتحد العمل العبادى بالريا واما اذا لم يتحد كما فى النظر الى الاجنبية حال الصلوة فلا .

واما التشريع فعلى تسليم حرمة لا ينطبق على الخارج حتى يحرم ويندرج تحت القاعدة المشهورة من عدم المقربة للشىء المبعد المتلقاة بالقبول على تأمل كما تقدم من امكان القربة فى الفعل الموجه بالجهتين الحرمة و المصلحة الملزمة والوجوب .

المقام الثانى : فيما ترتب على النية شىء خارجاً . وهذا ايضاً على قسمين:

الاول فيما يمكن الاتيان بالحج عليحدة بعد ان اتى به اثناء العمرة بعد السعى قبل التقصير حيث انه لو قصر واحل من العمرة يتأتى له الاهلال بالحج ودرك الموقف والثاني ما لا يمكن ذلك والبحث هنا انما هو في بطلان كل واحد من العمرة والحج رأساً او بطلان احدهما مع صحة الاخر و حيث ان الحكم في الصحة والبطلان مسبوق بالبحث عن ان المعتبر في العمرة ماذا و هل اللازم تقديمها على الحج او الشرط تأخره عنها فنقول: لو كان وزان الحج بالقياس الى العمرة في حج التمتع هو وزان صلوة العصر بالقياس الى الظهر فلا يشترط (ح) في صحة العمرة تقديمها على الحج كما لا يشترط في الظهر ولذلك يحكم بصحته مع العلم بعدم الاتيان بالعصر بعده اذ لو كان المعتبر في الظهر هو عنوان التقدم يلزم تعقبه بالعصر حتى ينحفظ شرطه. نعم لما كان الشرط في العصر تأخره عن الظهر فلذلك يحكم ببطلانه اذا قدم و اخر الظهر ويحكم بصحة الظهر المتأخر فقط ولزوم اعادة العصر اذ لا شرط للظهر ولم يحفظ شرط العصر فعليه اذالم يترتب الحج على العمرة لا وجه لبطلانها اذ لا يشترط في صحتها التقدم ولم يبق الا ادخال الحج فيها قبل تمامها و ذلك مثل ادخال العصر في الظهر قبل تمامه ولا اشكال هناك بناء على جواز الصلوة في الصلوة الامن ناحية عدم انحفاظ شرط العصر لعدم تأخره (ح) عن جميع اجزاء الظهر وليس بالزيادة العمدية بأس اذ ذلك انما هي فيما لو زادت ركعات تلك الصلوة لابتيان صلوة اخرى نحو صلوة الآيات فيها فانقدح انه لا مانع من ادخال العصر في الظهر الامن حيث عدم تأخر العصر و اما فوات الموالات المعتبرة بين اجزاء الظهر فلخصوصية المورد وحيث انه لم يثبت في المقام ذلك فلا يضر فواتها فعلى تقدير اتيان الحج قبل تمامية العمرة بالتقصير ثم قصر بعده يمكن الحكم بصحتها لعدم اختلال شيء من شرائطها ثم لو امكن له الاهلال بالحج بعد الاحلال من العمرة بالتقصير ودرك الموقفين و اتى به يصير متأخراً عن العمرة فيصح .

ثم انه لو كان جاهلاً معذوراً فلا اشكال فيه لتمشي قصد القرية ولانتفاء الحرمة

فى التشريع و البدعة فيجديه تبدل جهله بالعلم والاتبان بالحج بعد العمرة فيصح كلاهما . هذا مجمل القول فى حج التمتع وفيه ايضا ماسنشير عن قريب .

واما الكلام فى حجي الافراد والقران فبانه لواحرز تأخر العمرة فيهما عن الحج ولزوم النظم والترتيب بينهما فيهما فالحكم فيهما من حيث الاشكال فى عدم حصول تأخر العمرة عن الحج اذا اتى بها قبل الاحلال منه هو نظير ما تقدم فى العائد وغيره .

نعم يمكن الحكم بالبطلان وان لم نقل بلزوم النظم بتأخر العمرة عن الحج فيهما وذلك من باب ادخال عمل فى آخر وذلك يحتاج الى التوضيح بتذكر بعض ماورد فى صلوة الآيات من جواز ادخال الفريضة اليومية فيها و هو ان المبحوث عنه هناك انه هل الادخال موافق للقاعدة او مخالف لها اذ الصلوة محدودة بحدين التكبير المحرم والتسليم المحلل ولكن ما معنى التحريم بالتكبير هل هو بمعنى الحرمة التكليفية فيلزم الالتزام بها فى الصلوة المندوبة مع جواز العمل بما ينافيها عمداً هناك فلا بد وان يكون بمعنى الوضع حتى يلائم غير الواجب مضافاً الى انه لم يقم دليل تام بعد على حرمة قطع الفريضة وعدم جواز ارتكاب ماينا فيها عمداً الا الاجماع فى المسئلة، لعدم صلاحية مثل قوله لا تبطلوا اعمالكم للزوم تخصيص الاكثر ان كان بمعنى القطع والابطال المبحوث عنه .

وكيف كان مقتضى التحريم بالتكبير هو المنع عن الاتيان بالمنافى ومقتضى التحليل بالتسليم هو الجواز (فح) اذا تمت الفريضة الداخلة فى اثناء صلوة الآية مثلاً بالتسليم لزم جواز الاتيان بالمنافى وهو لا يلائم كونه فى اثناء صلوة اخرى .

ولايتوهم ان الجواز من جهة لا ينافى المنع من جهة اخرى اذ الحكم حيثى فمن حيثية تمامية الصلاة الداخلة يجوز المنافى ومن حيثية عدم تمامية الصلوة المدخول عليها لا يجوز، لان ظاهر الحكم بالتحليل بالتسليم هو الجواز المطلق لامن جهة

فىكون التسليم مجوزاً على الاطلاق كما ان اللزوم من التكبير ان يكون محرماً بالفعل على الاطلاق لاعلى تقدير عدم الحرمة وهنالا يكون التكبير محرماً لحصول التحريم بالتكبير الذى للصلوة المتقدمة المدخول عليها فيستنتج من استقلال كل من التكبير والتسليم فى التحريم والتحليل المفقود فى صورة ادخال احدى الصلاتين على الاخرى عدم جوازه فىكون مورد الجواز على خلاف القاعدة فيقتصر عليه فقط أضف اليه ان السلام كلام آدمى لكونه تحية لادعاء فيلزم درجه فى تلك الصلوة المدخول عليها عمداً وهو مبطل واما بالنسبة الى هذه الصلوة الداخلة فحيث ان الشارع جعله جزء لا اشكال فيه كما ان السلام الذى لتلك الصلوة جزء لها .

هذا مجمل الكلام الذى هناك واما فى المقام فحيث ان ظاهر الاحرام بالتلبية هو حدوث الحرمة به وترتب الكفارة عند المخالفة كل ذلك مستنداً اليه وانه هو المؤثر فى ذلك و كذا التحليل بالهلق او التقصير ولا يترتب شىء من ذلك بدواً و لا اختماً عند ادخال الحج فى العمرة او العكس اذ لما لم يحل من الالهلال المتقدم لم يجز له ارتكاب المحرمات سواء احرم بحج ام لا لكفاية احرام العمرة فيه او العكس، فلان تأثير للاحرام الثانى اصلاً . اللهم الا ان يلتزم بتعدد الكفارة بعده وان اثره شىء زائد على اثر الاول و هكذا التحليل بالهلق بان يحل من حيث ولا يحل من حيث آخر وبالجملة ان المنساق من ادلة الاحرام وغيره هو الاستقلال المفقود فى صورة الجمع بين الحج والعمرة وكذا فيما سياتى فيحكم بعدم المشروعية فلا يصح المجموع من حيث المجموع . واما الكلام فى صحة الاول منهما فهو كما تقدم .

فتحصل ان الامر فى بيان البطلان لا ينحصر من حيث اعتبار الترتيب و عدم انخفاض النظم هنا بل يمكن من طريق آخر اشرنا اليه ولا يتفاوت الامر فيما هو المهم هنا بين التمتع وهذين القسمين كما وعدناه كما لا فرق فى هذه الجهة بين الجهل و غيره وبين المعذور منه وغيره اذ الحكم وضعى لا يتغير لا تكليفى حتى يتطرق اليه العذر وغيره .

ثم انه لاتفاوت بعد وضوح ظهور استقلال الاهلال والاحلال فى الحج والعمرة بين الجمع بينهما فى النية كما هو المبحوث عنه وبين ادخال احدهما فى الاخر قبل تمامه كما هو الفرع الثانى من الفروع الثلاثة فى المتن. نعم لو كان المراد من الجمع هو انشاء الاحرام لهما معاً بحيث لا يتخلل الاحرام للثانى فى الاثناء اصلاً يظهر التفاوت وكيف كان ان جميع ما تقدم من التوضيح وغيره متضح فى حكم الفرع الثانى و هو ادخال احدهما على الآخر .

ومحصل ما يمكن ان يستدل به للبطلان عدا التشريع والبدعة وانتفاء قصد القرية هو ظهور كل من الاحرام والاحلال فى الاستقلال المفقود فى صورة الجمع والادخال و تخلل ما هو اللازم لان يتأخر فى اثناء المتقدم الموجب لزوال النظم و الترتيب المعتبر وضعاً بلا اختصاص لقسم من هذه الاقسام الثلاث للحج .

هذا مجمل القول فى الفرعين الاولين ، واما الفرع الثالث وهو قصد الحجتين او العمرتين فالبحث عنه فى جهتين : الاولى من حيث الجمع بين الحجتين ، والثانية من جهة الجمع بين العمرتين . والسرفى التفكيك هو عدم امكان اكثر من حجة واحدة فى سنة واحدة بخلاف العمرة لا مكان ذلك فيها .

اما الجهة الاولى فقد يقال بصحة الاولى فقط لعدم تأثير الزيادة فيها اذ على فرض بطلان الثانية لعدم تحقق جميع ما اعتبر فى الحج وضعاً فيها لا يضر ذلك بالاولى . و قد يقال ان منشأ تردد المصنف ره بين صحة واحدة منها وبين بطلانها هو ان النية لاشتمالها على امرين معاً توجب صحة احدهما عند بطلان الاخر وحيث انهما متساويان فبطلان احدهما فقط ترجيح بلا مرجح فيبطلان معاً .

وفيه ان حديث الترجيح بلا مرجح انما يتأتى فيما لا يتصور هناك احدهما لابعينه كما فى العقد على اختين حيث ان الشرع لم يجوز ذلك ولم يقم ما يعين احديهما معينة فيحكم ببطلانها معاً واما هنا فاما ان لا يعلم بعدم امكان اكثر من حجة واحدة او يعلم فعلى الثانى كيف يتأتى منه القصد وكذا القرية مع القطع بالعدم وعلى الاول يحكم

بصحة احدهما فقط من دون ان يتعين بمعين وهذا بخلاف الزوجة المبهمه لعدم تأتى
الابهام هناك كما ان ما عن ابى حنيفه من صحة الاولى ولزوم قضاء الثانية كك اذلاوجه
للقضاء بل على فرض صحة النية ولزوم الاتمام يجب عليه ان يأتى بالاولى ولايحل حتى
يأتى بالثانية فى العام القابل. ولا يخفى ان اشكال اختلال النظم والترتيب لايرد هنا نعم
ظهور الاحلال من كل منهما فى الاستقلال ينافى الجمع او احتساب فعل واحد و ماهو
المحل لواحد منهما .

واما الجهة الثانية فحيث ان العام الواحد يصلح لاكثر من عمرة واحدة لايرد
فيهما ما تقدم فى الحجتين نعم لا بد وان يفصل بينهما عشرة ايام فعليه لايرد اشكال تخلف
الترتيب اذ لا ترتب بينهما بتقديم ولا تأخير نعم ظهور الاهلال والاحلال فى الاستقلال
لعله يوجب عدم شمول ذلك وما يحذو حذوه تحت دليل المشروعية فلا يصح من هذه
الجهة .

فى المواقيت واقسامها واحكامها

قال ره :المقدمة الرابعة فى المواقيت والكلام فى اقسامها واحكامها والمواقيت ستة لاهل العراق العقيق وافضله المسلخ وتليه نمرة وآخره ذات عرق .

اقول : لا اعتداد بالبحث عن تعداد المواقيت من كونها خمسة اوستة وهكذا الى عشرة بعد ان لا اختلاف جوهرى بين تلك الاقوال بل كان مجرد اختلاف فى الاعتبار . مثلاً قد لا يعد «فخ» من المواقيت باعتبار عدم كونها ميقاتاً للحج الواجب وللعمرة الواجبة حيث ان ميقات حج الصبيان وقد يعد منها باعتبار ما هو الاعم من الواجب وغيره كما ان تعيين تلك المواقيت المنصوصة للبلدان الخاصة انما هو باعتبار الغالب حيث ان يللمم مثلاً موضع لاحرام اهل يمن غالباً بنحو قلما يتفق ان لا يحرم اليمنى منه فالموجب لتعيين يللمم لاهل يمن هو ملاحظة الغلبة لان غير اليمنى لا يصح منه الاحرام من يللمم ولان اليمنى لا يصح منه الاحرام من غيره لماورد من ان تلك المواقيت لاهلها ولمن يمر عليها من غير اهلها فعليه يمكن جعل موضع ميقاتاً للقافلة فقط مع انه لم يكن ورائه بلد حتى يحرم منه اهله وذلك لصحة الاحرام منه للمار به وان لم يكن من اهله .

الاول فى ميقات اهل العراق

وبعضها الآخر يدل على انه العقيق بلاضافة قيد البطن نحو صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال: سألته عن احرام اهل الكوفة واهل خراسان وما يليهم واهل الشام ومصر من اين هو؟ فقال : اما اهل الكوفة وخراسان وما يليهم فمن العقيق. الحديث (٢) وفي روايته الاخرى عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال: احرام اهل العراق من العقيق (٣) وكذا ورد غير واحد من النصوص على ان نيفقات اهل نجد هو العقيق

(١) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١ الحديث ٢ .

وقد تقدم انه لا اعتداد بالبلاد التى عينت المواقيت المعلومة لاهلها لصحة الاحرام منها مطلقا سواء كان المحرم من اهلها ام لم يكن .

فلنعطف الكلام الى بيان حدود العقيق الذى ورد النصوص الى كونه ميقاتاً ولاريب للمتبع فى اختلافها شديداً حيث يدل بعضها على ان حد العقيق اوله المسلخ و آخره ذات عرق كما فى رواية عمار بن مروان عن ابى بصير وبعضها على ان حده الاول بريد البعث والاخر غمرة كما فى رواية معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) قال : اول العقيق بريد البعث وهو دون المسلخ بستة اميال مما يلى العراق وبينه وبين غمرة اربعة وعشرون ميلا بريدان (١) ودلالتها على ان بريد البعث هو اوله واضحة واما دلالتها على ان غمرة آخره فباعتبار ظهورها فى التحديد وهو بين الاول والاخر لا الاول والوسط كما لا يخفى فبهذا الاعتبار يمكن استفادة حد آخر العقيق ايضاً منها وكيف كان فلا ريب فى تعارض هاتين بحسب الحد الاول قطعاً وبحسب الحد الآخر ايضاً ان دلت هذه على ان الآخر هو غمرة .

وفى رواية اولى لمعاوية بن عمار فى باب حدود العقيق من الوسائل : آخر العقيق بريد اوطاس وقال: بريد البعث دون غمرة ببريدين (٢) بناء على كون المراد من الجملة الاخيرة هو تحديد اوله .

وفى رواية على بن ابى حمزة عن ابى بصير عن احدهما (ع) قال: حد العقيق ما بين المسلخ الى عقبة غمرة (٣) ولا يخفى اختلاف هذه لما يدل على ان آخره ذات عرق الا ان يكون عقبة غمرة شاملة له ايضاً وان لم تكن غمرة نفسها كك للفرق بين غمرة وبين عقبة غمرة .

وفى رسالة ابن فضال عن رجل عن ابى عبدالله (ع) قال : اوطاس ليس من العقيق (٤) ولا يخفى تعارض هذه لرواية معاوية بن عمار المتقدمة لما فيها آخر العقيق

(١) و (٢) - الوسائل - ابواب المراقبة - الباب ٢ - الحديث ١٠٢

(٣) و (٤) - الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ٢ - الحديث ٦٥٥

بريد او طاس . الا ان يقال بعدم دخول الغاية فى المغيى (بناء على جريان البحث عن دخول الغاية فى المغيى وعدمه فيما عبر بلفظة (اخر) ايضاً لانه كلمة الى) او يكون المراد من بريد او طاس المعدود آخر العقيق غير نفس او طاس الذى صرح بانه ليس منه . وفى مرسلة الصدوق عن الصادق (ع) : وقت رسول الله (ص) لاهل العراق العقيق واوله المسلخ ووسطه غمرة و آخره ذات عرق واوله افضل (١) ولا يبعد ان ابن بابويه ره قد استفاد ذلك من رواية ابي بصير المتقدمة الدالة على ان اوله المسلخ و آخره ذات عرق ولا ريب فى ان افضلية الاول مستلزم لتحقيق اصل المبدأ وهو الفضل فيما عداه مع كونه افضل ولكن ذلك منفى بالنسبة الى الحد الاخر وهو ذات عرق اذ ليس فيه الا الاجزاء . نعم يتم ذلك بالنسبة الى غمرة الا ان يقال بخروج ذات عرق لعدم دخول الغاية فى المغيى فعليه يتم الحمل على مراتب الفضل .

فيدور الجمع بين نصوص الباب المختلفة فى التحديد اما بالحمل على الاجزاء فيجزى بعض الحدود دون بعض واما بالحمل على مراتب الفضل مع اجزاء جميع ما ذكر فى الحد، فعلى الحمل الاول يقع التعارض بين ما يدل على ان اوله المسلخ وبين ما يدل على ان اوله بريد البعث لدلالة الاول على عدم الاجزاء مما قبله فيشمل بريد البعث المتقدم عليه بستة اميال مما يلى العراق بخلاف ما لو حمل على مراتب الفضل اذ يصح الاحرام من بريد البعث كما يصح من المسلخ الا انه افضل من ذلك . كما انه يمكن ان لا يكون المقصود من الروايات المحددة للعقيق من الاول والوسط والاخر هو بيان الحكم الشرعى بالنسبة الى كل من تلك الحدود الثلاثة بل كان بصدد بيان ماهو العقيق بحسب حده خارجاً واما حده بحسب الميقات فيمكن ان لا يكون الا بطنه ووسطه فيكون ذكر الاول والاخر من باب المقدمة حتى يتضح البطن مثلاً وليس لها ظهور قوى لا يتطرق حوله الاحتمال .

وكيف كان فمركز التعارض موردان ، احدهما فى الاول من حيث دلالة

بعض النصوص على ان الاول هو بريد البعث الذى هو دون المسلخ بستة اميال مما يلى العراق مع دلالة بعضها الاخر على انه هو المسلخ وثانيهما فى الاخر من حيث دلالة بعضها على كون ذات عرق داخلا فى العقيق بان يكون هو حده الاخر مع دلالة بعضها الاخر على خروجه عن الحد فعلى الاول تكون غمرة وسطاً وعلى الثانى يكون اخرأ.

والاقوى فى الجمع بين النصوص بالنسبة الى التعارض فى الاول هو ترجيح ما دل على ان الاول هو المسلخ والحكم بعدم جواز الاحرام قبله وان كان فى بريد البعث لوجهين: احدهما هو ما ورد فى صحيحة معاوية بن عمار من ان ما وقته رسول الله (ص) لاهل العراق هو بطن العقيق وقد تقدم انها فى قبال الاطراف و الاعالى الواقعة فى الحدود لا بالمعنى المقابل للخارج كالبطانة والظهارة او نحوه قوله تعالى «ببطن مكة» بناء على ان يكون المراد من البطن هنا ما هو الكناية عن عدم الخروج وحيث ان بريد البعث وان كان من العقيق الا انه ليس بطناً له فلا يصح جعله وقتاً اذا ما وقته الرسول (ص) هو بطنه .

وثانيهما هو ان ما ورد فى كون بريد البعث من العقيق لادلالة له على جواز الاحرام منه ايضاً بل هو لتحديده فقط مع امكان عدم صحة الاحرام من جميع حدوده و كذا مع امكان كونه بياناً لجميع اطرافه وجوانبه حتى يتضح ما هو الجعول ميقاتاً بحسب الجعل الشرعى نظير بطن العقيق واما ما ورد من كون الاول هو المسلخ فهو المناسب لما ورد من كونه بطنه . وبالجمله فالمحدد للاول بريد البعث صالح للحمل على كونه لتحديد العقيق لالتحديده بما هو ميقات فليس الحدد ائ للميقات فيحمل ما دل على ان الاول هو المسلخ على التحديد بحسب الميقات مضافاً الى عدم القول بكفاية بريد البعث وصحة الاحرام منه من احد .

واما الجمع فى التعارض بالنسبة الى الاخر فالحق هو ترجيح ما يستفاد منه خروج ذات عرق عن العقيق وانه مما لا يصح منه الاحرام على ما يدل على كونه حداً آخر له وانه يصح منه ايضاً وقد يستفاد من بعض اللغويين انه خارج عن العقيق كما

فى المجمع ونحوه حيث ان فيها «العقيق وادقريب من ذات عرق» لدلالته على خروجه عن العقيق اذ لا معنى للقول بكون هذا الشئ قريب من جزئه لان ملاحظة القرب والبعد انما هى فيما يكون خارجاً عن المحدود لاجزاء اذ الجزء هو نفس الكل وليس خارجاً عنه حتى يقاس ذلك به .

والسر فى الترجيح هو صحة مايدل على خروج ذات عرق وضعف مايدل على دخوله مع كونه موافقاً للتقية فالمهم هو لزوم طرح الموافق لهم بل يستشم ذلك من نفس الروايات ايضاً وذلك لان مايدل على الخروج هو ما رواه سهل بن زياد عن احمد بن محمد عن على بن ابي حمزة عن ابي بصير عن احدهما (ع) قال : حد العقيق ما بين المسلخ الى عقبة غمرة (١) ولا اشكال فى السند بسهل بن زياد لكونه سهلاً كما هو المشهور والظاهر ان المراد من احمد بن محمد هو البزنطى فيقوى السند ولا يشمل قوله «عقبة غمرة» ذات عرق على ما هو الظاهر من كلمات المطلعين فعلى دخول الغاية فى المغيب ايضاً لوجه الالخرج ذات عرق .

وكذا صحيحة عمر بن يزيد عن ابي عبد الله (ع) قال : وقت رسول الله (ص) لاهل المشرق العقيق نحواً من بريد ما بين بريد البعث الى غمرة . الحديث (٢) و لاريب فى صحة السند والدلالة وان قلنا بدخول الغاية فى المغيب ولا كلام فى جواز الاحرام من غمرة لكونها منصوصة فى رواية اسحاق بن عمار قال : سألت ابا الحسن (ع) عن الاحرام من غمرة ، قال : ليس به باس وكان بريد العقيق احب الى (٣) .

واما ما يستفاد منه دخول ذات عرق فى العقيق وانه يصح الاحرام منه فانه ما رواه عمار بن مروان عن ابي بصير قال : سمعت ابا عبد الله (ح) يقول : حد العقيق اوله المسلخ وآخره ذات عرق (٤) بناء على دخول الغاية فى المغيب (على ان يجرى

(١) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ٢ - الحديث ٥

(٢) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١ - الحديث ٦

(٣) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ٣ - الحديث ٣

(٤) » - » - » - ٢ - الحديث ٧

النزاع المعروف فى الدخول فى المغيبى و عدمه فى مثل ما عبر فيه بلفظة « آخر »
للفظة « الى »)

و منه مرسل الصدوق المتقدم مع احتمال استفادة ابن بابويه (ره) ذلك من
الرواية المتقدمة وقد يعتضد ذلك برواية مسمع عن ابي عبدالله (ع) قال : اذا كان
منزل الرجل دون ذات عرق الى مكة فليحرم من منزله (١) بتقريب ان الاحرام من
المنزل انما هو لمن يكون دون الميقات فلو لم يكن ذات عرق ميقاتاً خاصاً لم يكن
وجه للحكم بالاحرام من منزله لكونه دون ذات عرق .

وفيه انه كما يحتمل ما يوافق القول بدخول ذات عرق على ما قرر، كك يحتمل
ما لا يخالف ما تقدم لشمول قوله دون ذات عرق من يكون قريباً منه بحيث يعداهلا
له (فح) اذا حكم بالاحرام من منزله يستفاد منه ان ذات عرق لا يكون ميقاتاً خاصاً
اذ لو كان كذلك لم يجعل مما يصح الاحرام من منزله فتأمل .

والحاصل انه ليس فى البين ما يكون تام الدلالة على جواز الاحرام من ذات
عرق الامر سلة الصدوق حيث انها فى الدلالة على المقصود اظهر من رواية معاوية
ابن عمار لاحتمال خروج الغاية عن المغيبى مع ضعف الكل فى السند ومقتضى الجمع
هو حمل ما دل على الجواز من ذات عرق على التقيية ومما يستشمن منه ذلك هو نقل
رواية ابي بصير المتقدمة فى التهذيب هكذا : « و آخره غمرة وذات عرق » اذ من
الواضح انه لا يكون لشيء واحد آخران، كما لا يكون له اولان ، فمعنى آخرية ذات
عرق هو الاشارة الى كونه ميقاتاً ايضاً والالزم المخالفة للقوم صريحاً حيث انه جائز
عندهم . قال فى المنتهى : واما ميقات اهل العراق فقد اتفقوا على انه لو احرم من ذات عرق
احرم من الميقات وعن انس انه كان يحرم من العقيق واستحسنه الشافعى وابن المنذر وابن
عبد البر، انتهى .

وبالجملة الجمود على ما عدا ذات عرق كان مستلزماً لظاهر المخالفة و اما

تجويزه مع تجويز المسلخ فهو مصون عنه ، اذ تجويز ماعد اذات عرق لم يكن مخصوصاً بالخاصة بل يجوزه بعضهم كما اشير اليه فمعه يمكن ان يكون ما يدل على الجواز من المسلخ لبيان ان رأيه (ع) ذلك كما يكون رأى غيره منهم ذلك و اما تجويز ذات عرق، فهو لبيان ما هو الدارج بينهم . (١)

بقى البحث عما رواه فى الاحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى انه كتب الى صاحب الزمان (ع) يسأله عن الرجل يكون مع بعض هؤلاء ويكون متصلاً بهم يحج ويأخذ عن الجادة ولا يحرم هؤلاء من المسلخ فهل يجوز لهذا الرجل ان يؤخر احرامه الى ذات عرق فيحرم معهم لما يخاف الشهرة ام لا يجوز الا ان يحرم من المسلخ؟ ، فكتب اليه فى الجواب : يحرم من ميقاته ثم يلبس الثياب ويلبى فى نفسه فاذا بلغ الى ميقاتهم اظهره (٢) .

لاشكال فى صحة سندها حيث ان اسناد الشيخ (ره) الى الحميرى معتبر فما ذكره ونقله فى الغيبة التى صنفها (ره) كاف وان لم يتضح لنا صحة اسناد الطبرسى اليه وكيف كان فالسند معتبر و اما الدلالة فيستفاد منه عدم الجواز من ذات عرق ولا يصح حمل قوله ام لا يجوز الا ان يحرم من المسلخ على الافضلية وذلك لوجهين

(١) و من هنا ينقدح دفع ما اورده على الاستاد مدظله العالى حيث قلت: ان الحمل على التقية انما يلائم ما لو كانت الرواية دالة على خصوص ذات عرق وهو ليس كذلك لاختصاص لشيء من النصوص به فكيف يحمل ما يدل على المسلخ وغمرة وذات عرق او خصوص المسلخ وذات عرق على التقية بحسب خصوص الذيل و بعبارة اخرى كيف يفكك بين صدر الرواية وذيلها حيث يحمل الذيل فقط على التقية .

وجه الدفع هو بان فى لسان الرواية ما يستفاد منه ذلك حيث قال (ع) وآخره غمرة وذات عرق اذ الظاهر منه ان ذكر ذات عرق للصيانة والحفظ والالم يكن لذكر غمرة وجه مضافاً الى ان الحكم بكل واحد منهما كان جائزاً عندهم الا ان المشهور والاكثر على ذات عرق فعليه يكون تجويز المسلخ من باب ابداء الرأى فى قبال الاراء التى منها تجويزه ايضاً فتأمل جيداً .

احدهما إباء لفظة «لايجوز» عن الحمل على غير الافضل مع الجواز نعم ان حمل صبيغة النهى على التنزيه ونحوه بمكان من الامكان بخلاف التصريح بعدم الجواز وثانيهما لزوم كون المحرم جائز الارتكاب لمجرد درك الافضل لان لبس الثياب المخيط بعد الاحرام حرام فيلزم بناء على الجواز من ذات عرق مع افضلية المسلخ ان يحرم من المسلخ اولاً ثم يلبس ثيابه المخيط خوفاً عن الشهرة ثانياً الى ذات عرق وهذا مما يأباه الطبع ونفس النص فلامحيص من الحمل على ما هو الظاهر من الحرمة و عدم الجواز فلايجوز التجاوز من المسلخ الامحرام ولايصح من ذات عرق لكونه بحسب الوضع لاخصوص التكليف .

لايقال ان مقتضى حصر الجواز فى المسلخ هو عدم الجواز من غمرة ايضاً كما لايجوز من ذات عرق لان الحصر انما هو بالقياس الى خصوص ذات عرق المشمول عنه فالمحصل هو حصر عدم الجواز فى المسلخ مع ان المسلخ افضل فتبصر .

ثم إنه قديجمع بين احاديث الباب بحمل ما دل على ذات عرق على حال المرض وغيره من الاعذار الاضطرابيه . وفيه ان حمل المطلقات على الفرد النادر بعيد عن مساقها وكم فرق بين شمول المطلق لفرد النادر ايضاً كما يشمل الغالب و بين حمليه على خصوص النادر فهذا ليس جمعاً بحسب الروايات الخاصة و اما الحكم بكون ذات عرق ميقاتاً عند الاضطراب بالعمومات الاولى فهي لاتدل على خصوصه بل على مقدار الضرورة سعة وضيقاً .

هذا مجمل القول فى الجهة الاولى الباحثة عن حكم ميقات اهل العراق بحسب النص .

واما الجهة الثانية فاذا لم يعلم انه يصح الاحرام من جميع حدود العقيق او لا بد من المكان الخاص منه فذلك شبهة حكمية وهذا قد يتصور على نحوين درج فى الدوران بين التعيين والتخيير كما اذا كان الحكم المشكوك فى كلفته تكليفاً وقد يتصور على وجه يندرج فى الاقل والاكثر كما اذا كان الحكم وضعياً نظير الشك

فى الشرائط والاجزاء قلة وكثرة فالامر فيه مو كول الى الخيرة فى الاصول واما اذا علم ان الميقات هو خصوص المسلخ وغمرة مثلاً ولكن لا يعلم فى الخارج انه اين هو وكم هو بحسب المقدار الممتد طولاً وعرضاً للجهل بالحدود خارجاً فقط فاللازم هنا بحسب القاعدة الاولى هو تحصيل العلم والحجة بذلك الموضوع نظير الوقت فى الصلوة حيث يلزم العلم به .

ولكن قد ورد ما يدل على التعبد وهو ما رواه معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال : يجزيك اذالم تعرف العقيق ان تسأل الناس والا عراب عن ذلك (١) ولا يخلو اما ان يكون المراد من السؤال هو حصول المعرفة والعلم او خصوص الاطمينان القوى المعتمد عليه لدى العقلاء عند الاحتجاج واما ان يكون المراد منه هو حصول مرتبة من الظن لا تخلو عن قوة واما ان يكون المراد هو مع عدم تفاوت السؤال وعدمه بالنسبة اليه لبقاء حيرته وشكه كما كان قبل السؤال لامجال للاول بالخصوص اذ هو غنى عن البيان ولا يحتاج الى التعبد المستفاد من قوله يجزيك وليس ذلك نظير قوله تعالى : فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون ، اى يكون السؤال مقدمة للعلم هناك وللمعرفة هنا ، كما لا يكون المراد هو الاخير ايضاً لبعده عن مساق التعبد اذ لا يتعبد بخبر من يحتمل كونه هو الكاذب المفترى المشهور ، فلا بد من ان يكون المخبر من لا يكون معروفاً بالكذب سيما فيما يمثل هذه الامور . نعم لا يلزم احراز وثاقته جزماً بل بنحو يحصل من اعلامه مرتبة من الظن لا تخلو عن قوة ما وان لم تبلغ مرتبة الحجة فى غير هذا المورد .

الثانى فى ميقات اهل المدينة وانه مسجد الشجرة

ان البحث عن ميقات اهل المدينة من كونه ذا الحليفة او الشجرة او مسجد الشجرة على تقدير التعدد والاختلاف ومن كونه ذلك على التعيين الا عند الضرورة للجواز من الجحفة (ح) او على التخيير والجواز منها اى الجحفة اختياراً مع افضلية مسجد الشجرة

وغير ذلك مما يرتبط بالمقام متوقف على نقل روايات الباب حتى يتضح ماهو المحصل ويتأمل في الجمع بينها اذالم تقبل هي في نفسها للجمع وتلك على طوائف منها مايدل على ان ميقات اهل المدينة ذوالحليفة وفيها مايدل على كونه الشجرة ومنها مايدل على كونه ذوالحليفة والجحفة بلاتقييد بحال الاضطراب. ثم المراد من ذى الحليفة امامكان خاص ينبت فيه النبات الموسوم بالحليفة او هو مسجد الشجرة باعتبار وقوع التحالف فيه وعلى الثانى يتحد العنوانان دون الاول وفي الباب ايضاً روايات مفسرة لذى الحليفة بالشجرة تارة ومسجد الشجرة اخرى .

اما الطائفة الدالة على كون الميقات هو ذوالحليفة فمنها مارواه ابو ايوب الخراز قال : قلت لابي عبدالله (ع) : حدثنى عن العقيق أوقت وقته رسول الله (ص) اوشىء صنعه الناس ؟ فقال : ان رسول الله (ص) وقت لاهل المدينة ذالالحليفة (١) و منها مارواه معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (ع) وفيه : ووقت لاهل المدينة ذا الحليفة (٢) ومنها مارواه عمر بن يزيد عن ابي عبدالله (ع) وفيه : ايضاً : ووقت لاهل المدينة ذالالحليفة (٣) وكذا بعض ما لم ننقله لما فى المنقول غنى وكفاية عنه فهذه هي الطائفة الدالة على ان الميقات لاهل المدينة هو ذوالحليفة .

واما الطائفة الدالة على كونه هو الشجرة او مسجد الشجرة فمنها مارواه على ابن جعفر عن اخيه (ع) وفيه : ولاهل المدينة ومن يليها من الشجرة (٤) ومنها ما فى العلل عن الحسين بن الوليد عن ذكره قال : قلت لابي عبدالله (ع) لاي علة احرم رسول الله (ص) من مسجد الشجرة ولم يحرم من موضع دونه ، فقال : لانه لما اسرى به الى السماء وصار بحذاء الشجرة نودى يا محمد قال : لبيك ، قال الم أجدك يتيماً فاويتك ووجدتك ضالافهديتك فقال النبى (ص) : ان الحمد والنعمة والملك لك

(١) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١ - الحديث ١

(٢) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١ - الحديث ٢

(٣) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١ - الحديث ٦

(٤) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١ - الحديث ٩

لاشريك لك ، فلذ لك احرم من الشجرة دون المواضع كلها (١).

لاريب فى ظهورها فى اتحاد الشجرة ومسجدها لان السئوال عن مسجد الشجرة والجواب بعنوان الشجرة اقوى شاهد على اتحادهما والا لم يكن جواباً لهو يمكن ان يقال ان المر تركز فى ذهن السائل هو الجواز من غير مسجد الشجرة ايضاً فلذ لك سئل عن سر الاختصاص والا فلاوجه للسئوال حتى عند الشك للزوم التعبد بجميع مايسنه لسان الشرعى . ولاخفاء فى عدم دلالتها على الانحصار وعدم صحة الاحرام من غير مسجد الشجرة لدلالتها على مجرد فعل النبى (ع) الاعم من الوجرب اذ يحتمل الجواز فيما عداه مع افضلية الاحرام مما احرم (ص) منه.

واما مارواه معاوية بن عمار فى ابواب اقسام الحج عن ابى عبدالله (ع) من ان رسول الله (ص) خرج فى اربع بقين من ذى القعدة ، فلما انتهى الى ذى الحليفة فزال الشمس اغتسل ، ثم خرج حتى اتى المسجد الذى عند الشجرة فصلى فيه الظهر وعزم (احرم) بالحج مفرداً وخرج حتى انتهى الى البيداء عند الميل الاول فصاف الناس له سمطين قلبى بالحج مفرداً . الحديث (٢) فلا يدل على كون المراد من التلبية عند الميل ما هو الموجب لانعقاد الاحرام لامكان تحقق الاحرام قبل ذلك فى مسجد الشجرة ثم اعلن التلبية هناك تعليماً للناس كما يستفاد من قرائن خارجية فالمعنى هو (ص) اعلن بالتلبية لانه لبي ابتداء حتى يعقد الاحرام بها .

وهكذا الكلام فيما رواه الحلبي عن ابى عبدالله (ع) وفيه : ووقت لاهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة كان يصلى فيه ويفرض الحج فاذا خرج من المسجد و ساروا ستوت به البيداء حين يجازى الميل الاول احرم (٣) حيث انه يتأتى فيه الوجهان : الاول ان يكون المراد من فرض الحج هو مجرد العزم لالنية المصطلحة

(١) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١ - لحديث ١٣

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٢ - الحديث ٤

(٣) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١ - الحديث ٤

المقارنة لابتداء العمل فيكون المراد من قوله «احرم» هو الاحرام البدوى المصطلح فيدل على صحة الاحرام عند الميل الاول وكونه ميقاتاً والثانى ان يكون المراد منه هى النية المصطلحة والمراد من الاحرام هو اظهار ما يعقد به واعلانه اى التلبية .

وكيف كان فيرد على الاستدلال بمثل هذه الرواية اشتغالها على غير واحد من المندوبات فاين يستفاد منها للزوم اذلعل الاحرام من غير ذلك صحيح وهنا افضل، الا ان يقال بلزوم حفظ الظهور فى كل واحدة من تلك الفقرات الا فيما قامت القرينة على الخلاف فيحكم بالنذب .

واما الطائفة المفسرة لذى الحليفة التى وقته (ص) لاهل المدينة فمنها ما يفسره بالشجرة ومنها ما يفسره بمسجد الشجرة والظاهر اتحادهما كما تقدم فمنها ما رواه الحلبي عن ابي عبد الله (ع) وفيه : ووقت لاهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة (١) ومنها ما رواه على بن رثاب قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن الاوقات وفيه : وقت لاهل المدينة ذا الحليفة وهى الشجرة (٢) ومنها ما فى الامالى : ووقت لاهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة (٣) ونظيره فى المقنع .

والذى يسهل الخطب هو تفسير ذى الحليفة بمسجد الشجرة فمعه لا وجه للاضطراب اذ لا تعارض بعده اصلاً حتى يتمحل فى الجمع لكونها مجتمعة متلازمة بلا كلام ولكن عن المحقق الكركى ان جواز الاحرام من الموضع المسمى بذى الحليفة وان كان خارجاً من المسجد لا يكاد يدفع ، انتهى ، والتتميم للبحث المرتبط بباب الاحرام سيذكر هناك انشاء الله تعالى لان الروايات مذكورة ثمة فلنؤخره وفقاً للجواهر .

ثم انه بناء على المختار من كون الميقات هو مسجد الشجرة يقع البحث

(١) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١ - الحديث ٣

(٢) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١ - الحديث ٧

(٣) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١ - الحديث ١١

عن ليس له اللبث فيه لكونه جنباً او حائضاً فهل يجوز لهما الاحرام خارج المسجد او يتعين عليهما الاحرام من الجحفة او من المسجد مع الاختيار؟ فيلزم البحث عنهما .
ولاحفاء فى ان الاحرام بما هو احرام غير مشروط بالطهارة فلا يمنع حدث الجنابة ولا الحيض عنه واما بلحاظ مكانه كالمسجد هنايتأتى البحث عن حكم احرام المحدث بالحدث الاكبر و حيث ان بين الجنب والحائض تفاوتاً من جهة اجداء التيمم فى الاول دون الثانى الابدع النقاء والانقطاع قبل الغسل ومن جهة ورود دليل خاص فى الثانى دون الاول فلنفرض البحث عن كل منهما عليحدة فهنافرعان : اما الفرع الاول ففى حكم احرام الجنب . ان البحث عن التيمم ولزومه على الجنب للاحرام من المسجد انما هو عند عدم امكان الاحرام منه مجتازاً واما عند امكانه كما اذا كان له بابان يدخل من احدهما ويخرج من الاخر او لم يكن له الاباب واحد ويتيسر له الورود والخروج منه بلالبت بناء على جوازه وان يمنعه المشهور لحصر الجواز فى الاجتياز على الاول عندهم فليس للتيمم وجه لزوم كما لامجال (ح) للحكم بتأخير الاحرام الى الجحفة لكونه عذراً .

ثم على تقدير عدم الامكان اما لعدم تعدد الباب حتى يصدق العبور او للزوم اللبث الناشى من الزحام وكثرة المحرمين ونحو ذلك يقع البحث (ح) عن لزوم التيمم ومشروعيته وتعيينه اذالم يصح له الاحرام من خارج المسجد بناء على عدم التعدى مماورد فى الحائض من عدم الدخول فى المسجد مع الاحرام بالحج اى فى خارجه و كذا بناء على عدم جواز التأخير الى الجحفة ماراً من المسجد الشجرة بلا احرام و اما بناء على اتحاد حكمى الجنب والحائض من جواز الاحرام خارج المسجد فلما كان الحق خلافه لعدم دلالة ماتوهم دلالته على حكم الحائض فلا اصل فى الباب حتى يتفرع عليه حكم الفرع وهو الجنب وكذا بناء على جواز التأخير الى الجحفة لشمول مايدل على كونه وقتاً للمريض والعليل للمقام على تقدير عدم دخالة المرض والعلة وكان ذكرهما من باب التمثيل لا التعيين فلايتعين التيمم (ح) ايضاً وكذا

الكلام في مشروعيته .

هذا مجمل القول في الجنب بحسب القاعدة ولا ريب في ان المراد من التيمم هو ما لم يمكن التأخير للاغتسال لتوقفه على الماء بل للدخول في مسجد الشجرة .

واما الفرع الثاني ففي حكم احرام الحائض . ان الحائض حيث لا يجديها التيمم حال السيلا فلا يتأني فيها البحث عن مشروعيتها ولزومه نعم وزانه بعد الانقطاع و حصول النقاء وبقاء مجرد حدث الحيض بلام وزان الجنب واما قبله فلا، كما انه لو تسر لها الصبر حتى ينقطع الدم وتغتسل بلامشقة يلزم التريص والتطهير ثم الاحرام من المسجد طاهرة واذا لم يمكن لها الاجتياز لاحدى الوجهين المتقدمين من كون المسجد ذاباب واحد او يمنعها الزحام عنه يقع البحث (ح) في جهتين : الاولى في جواز الاحرام خارج المسجد الثانية في جواز التأخير الى الجحفة ولا يتضح البحث في الثانية لابنقل روايات الجحفة والتأمل في مطلقها ومقيدتها حتى يتضح الحق .

اما الجهة الاولى ففي الاحرام من خارج المسجد . قد يستدل لجواز احرام الحائض من خارج مسجد الشجرة بموثقة يونس بن يعقوب - وان عبر عنها في الجواهر وغيره كالعروة بالمرسلة ولكنها مسندة موثقة - وهي : قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن الحائض تريد الاحرام قال (ع) : تغتسل وتستنفر وتحنشى بالكرسف و تلبس ثوباً دون ثياب احرامها وتستقبل القبلة ولا تدخل المسجد وتهل بالحج بغير الصلوة (١) تقرب الاستدلال هو الحكم بعدم دخول المسجد وبالاھلال فيستفاد منه كون الاھلال خارج المسجد واما النهى عن الصلوة فلحرمتها على الحائض فيجوز لها الاحرام من خارج مسجد الشجرة .

وفيه انه لادلالة لها على مسجد الشجرة الابتوهم الاطلاق لخلوها عنه و الظاهر ان المراد من الرواية هو شيء آخر وهو ان السئوال انما هو عن اشتراط الاحرام بالطهارة اذ الصدر لولا الذيل دال عليه حيث قال السائل : سئلت عن الحائض

تريد الاحرام وكم له من نظير لما تقدم في تضاعيف الروايات ان امرأة حائضاً مرت بميقات ولم تحرم للجهل بعدم اشتراط الاحرام بالطهارة مع جهل من صاحبها به ايضاً حتى اتت مكة فسئل الامام (ع) عن حكمها فاجاب (ع) بالخروج الى الميقات عند التمكن اه فيمكن ان يكون مصب السئوال هو اشتراطه بها واما الذيل فيمكن ان يكون المراد من المسجد هو المسجد الحرام حيث لايجوز الاجتياز فيه ايضاً و يناسبه الحكم بالاهلال بالحج لا العمرة والمبحوث عنه هو احرام العمرة من الميقات وكيف كان فيمكن كون المراد هو احرام حج التمتع لاعمرته وكون المراد من المسجد هو المسجد الحرام لا مسجد الشجرة وان النهي عن الصلوة لعدم المشروعية للحائض كما اشير اليه .

فانضح ان لادالة لهذه الموثقة على احرامها من خارج مسجد الشجرة حتى يتعدى الى الجنب على احتمال عدم الخصوصية وامكان التعدي والحق ان حملها على المسجد الحرام بعيد والاحوط الجمع بتجديد الاحرام عند الجحفة عند الضيق والصبر مع السعة .

واما الجهة الثانية ففي صحة احرام المديني من الجحفة عند العذر . ان اللازم هو التأمل في روايات احرام المديني من الجحفة حتى يتضح مقدار نطافها من الاختصاص بحال العذر وعدم الصحة عند الاختيار ومن كونه ميقاتاً اختيارياً له بحيث يجوز له التجاوز عن مسجد الشجرة اليها وان الاحرام من مسجد الشجرة افضل ومن كونه ميقاتاً بمعنى الحكم الوضعي مع عدم جواز التجاوز عنه اي مسجد الشجرة لامحراماً بحسب الحكم التكليفي كما هو الحق فارتقب واجعل ذهنك خالياً عما ينسب الى المشهور من تعيين مسجد الشجرة وعدم التخيير بينه وبين الجحفة بدواً حتى يتضح ماهو الظاهر منها ابتداء وماهو العلاج والجمع دفعاً للتراحم والمنافاة .

ومن تلك الروايات مارواه معاوية بن عمار انه سأل ابا عبد الله (ع) عن رجل

من اهل المدينة احرم من الجحفة فقال : لا بأس (١) وهذا وان لم يدل على تجاوزه من مسجد الشجرة لاحتمال عدم المرور عليه اصلاً لا تلازم بين كونه من اهل المدينة وبين كونه قد خرج من المدينة الى مسجدها ومن مسجد الشجرة الى الجحفة لاحتمال كونه في الشام فساfer منه واحرم من ميقات الشام وقد اختلج بباله لزوم احرام اهل كل بلد من ميقاته المنصوص له ولكن ترك استقصاله (ع) بالمرور وعدمه مع ترقب المرور حيث ان المدنى يكون خروج اكثر افراده الى مكة من المدينة لا من الخارج يدل على الاطلاق سيما بملاحظة ما لو كان التجاوز عن مسجد الشجرة بلا احرام حراماً للزوم التذكر والتنبيه حتى لا يرتكبه ثانياً فيحتمل قوياً ان يكون نفى البأس لكون الجحفة ايضاً احد الوقتين تخييراً بلا حرمة للتجاوز وان كان الافضل هو الاحرام من مسجد الشجرة ولا اختصاص له بحال العذر فهو مطلق .

ومنها مارواه معاوية قال: قلت لابي عبد الله (ع) : ان معى والدتى وهى وجعة قال : قل لها: فلتحرم من آخر الوقت فان رسول الله (ص) وقت لاهل المدينة ذا الحليفة ولاهل المغرب الجحفة قال: فاحرمت من الجحفة (٢) والظاهر ان المراد من آخر الوقت هو الميقات الاخر وهو ميقات اهل الشام مثلاً وحيث ان الجحفة وقت لاخر وهو الشام فيصح لها ان تحرم منه كما احرمت ولا يستفاد منها الاطلاق كما لا يدل على الحصر فى حال العذر وعدم الجواز حال الاختيار .

ومنها مارواه الحلبي قال سألت ابا عبد الله (ع) من اين يحرم الرجل اذا جاوز الشجرة؟ فقال : من الجحفة ولا يجاوز الجحفة الا محرماً (٣) ودلالته على صحة الاحرام وضعاً وعدم تعيين مسجد الشجرة هو عدم الامر بالرجوع اليه ولا ريب فى شموله لصورتى النسيان والجهل الموجبتين للتجاوز عن مسجد الشجرة بلا احرام وهكذا صورة العصيان. نعم صورة العمد لعلها خارجة اذ لا يجاوز من بصدد الامثال ما يعلم لزوم

(١) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ٦ - الحديث ١ -

(٢) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ٦ - الحديث ٢ .

(٣) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ٦ - الحديث ٣ -

الاحرام من مسجد الشجرة عمداً ولاخفاء في كون الحكم هنا بالنسبة الى مروره على مسجد الشجرة لامن كونه اهل المدينة اذ ليس فيها ذلك فيشمل غيرها لها ايضاً .

ومنها ما رواه ابو بصير قال: قلت لابي عبد الله (ع): خصال عابها عليك اهل مكة ، قال : ما هي ؟ قلت : قالوا : احرم من الجحفة ورسول الله (ص) احرم من الشجرة ، قال : الجحفة احد الوقتين فاخذت بادناهما وكنت عليلاً (١) ولا يخفى ان العيب كما يحتمل لكون التجاوز عن مسجد الشجرة خلاف الشرع كك يحتمل لكونه خلاف سنة رسول الله (ص) فلا يدل على حرمة التجاوز كما انه لادلالة له على الاختصاص بحال العلة وان ماعداها لا يصح الاحرام منها نعم لا اطلاق لها حتى يحكم بكون الجحفة احد الوقتين مطلقاً في العلة وفي غيرها اما للقدر المتيقن حال التخاطب او لاحتفاف الكلام بما يصلح للقربنية فعليه لا ينعقد الاطلاق. والغرض انه لودل شيء على كون الجحفة ميقاتاً على الاطلاق لا يمكن تقييده بهذه الرواية اذ لا اطلاق لها لانها مقيدة فتبصر .

ومنها ما عن ابي بكر الحضرمي قال : قال ابو عبد الله (ع) : اني خرجت باهلي ماشياً فلم اهل حتى اتيت الجحفة وقد كنت شاكياً فجعل اهل المدينة يسالون عني فيقولون : لقيناه وعليه ثيابه ، وهم لا يعلمون وقد رخص رسول الله (ص) لمن كان مريضاً او ضعيفاً ان يحرم من الجحفة (٢).

ولاخفاء في ان لسان هذه مغاير لما تقدمها اذ يستفاد منها ازيد مما يستفاد مما تقدم من رواية ابي بصير اذ المفهوم هنا هو عدم الترخيص لغير المريض والضعيف وعلى اللقاء الخصوصية لا رخصة لغير المعذور انما الترخيص للمعذور فقط فعليه تكون هذه مقيدة فضلا عن انها لا اطلاق لها فيلزم البحث عن صلوحها للتقييد ام لا وكذا عن ذلك الاطلاق الدال على كون الجحفة ايضاً ميقاتاً نظير ذي الحليفة بلا اختصاص بحال العذر نحو ما رواه في الوسائل عن علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال: سأله عن احرام

(١) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ٦ - الحديث - ٤ .

(٢) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ٦ - الحديث - ٥ .

اهل الكوفة ، وفيه : واهل المدينة من ذى الحليفة والجحفة . الحديث (١) فجعل الجحفة فى عرض ذى الحليفة ميقاتاً دال على التخيير بينهما فالمهم ح هو البحث عن المزاحم الذى اوجب ذهاب المشهور الى كونها ميقاتاً للمعذور فقط فالجحفة كما انها فى طول ذى الحليفة بحسب التدرج فى المسافة كك انها فى طوله ميقاتاً شرعاً بمعنى ان الميقات لاهل المدينة هو ذى الحليفة على التعيين فاذا كانوا ذوى الاعذار فلهم الاحرام من الجحفة لانها فى عرض ذى الحليفة ابتداء مع الاختيار .

والانصاف أن خيرة المشهور هو الحق من جهة وان كنا نقوى الى الآن احتمال التخيير بينهما والسرفى ذلك ان للاطلاق الدال على التخيير مزاحمات ومنافيات توجب التصرف فيه باى نحوير ترفع ما هو مركز التنافى لان ظاهر السنة جميع الروايات الناصة بذى الحليفة او الشجرة او مسجد الشجرة هو التعيين ولاخفاء فى ان رفع البدعن ظواهر تلك النصوص مع كونها متحدة اللسان فى التعيين وان كانت مختلفة اللسان فى المعين امر صعب هذا اولا وثانياً ان جميع الروايات الدالة على حرمة التجاوز عن الميقات محلا وبلا احرام آبية عن الحكم بجواز التجاوز عن ذى الحليفة اختياراً مع الاحلال ولا يحرم الامن الجحفة (٢) .

والحق فى الجمع بين ما يدل على التخيير وما يدل على حرمة التجاوز بحمل الثانية على الحكم التكليفى فقط لا الوضعى ايضاً بحيث لو جاوز ذى الحليفة بلا احرام لا يصح منه الاحرام فى ميقات اخر مع ان المصرح به فى رواية الحلبي بعد السؤال عن

(١) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١ - الحديث - ٥ .

(٢) يحتمل رفع التراحم بان وزان ما يدل على ان لاهل المدينة ذى الحليفة والجحفة بالقياس الى ما يدل على حرمة التجاوز من الميقات بلا احرام وزان الصغرى بالقياس الى الكبرى لان الثانية دالة على ان حكم الميقات هو حرمة التجاوز محلا والاولى دالة على ان الجحفة نظير ذى الحليفة ميقات لاهل المدينة اللهم الا ان يقال بعد صدق الميقات على ذى الحليفة كما فى غير واحد من النصوص يحكم بحرمة التجاوز بلا احرام فيقع التنافى لانها صغرى لهذه فتأمل جداً .

المسير هو دون الحد فيحرم من منزله .

والظاهر ان الحق هو اعتبار وقوع الميقات فى المسير لاحتساب الدائرة اصلا ولكنه لا يخلو عن التأمل اذ لم يتضح كون الجحفة على ثلث مراحل هل هو بلحاظ البعد والمسافة البعديه ام بلحاظ ما يعتاده المسافر من الطرق السليمة عن الشعاب والجبال والبرارى القفر الخالية عن الماء والكلاء فما لم يتضح المراد لم يعلم التفاوت اذ يمكن ان يكون من بعد الجحفة ممن يحاذى سائر المواقيت فلم يبلغ الشارع اعتبار المحاذاة فى حقه . وبالجمله ليس الاشكال بحسب البحث الفنى والنظر العلمى بل الاشكال بحسب العمل الخارجى فلا بد من المساحة اذ يجرى هذا الكلام بعينه بالنسبة الى تلك المواقيت الثلاث ايضا اذ لم يتضح كون المراد من المرحلتين هو بحسب البعد او المسير المتداول .

ثم انه ما المراد بقوله «من كان منزله دون الجحفة مما يلى مكة» هل كان هناك منزل ام لا وعلى الاول هل كان دون تلك المواقيت الثلاث الاخر بحسب البعد ومحاذيا لها حتى يتفق الحكم ام فوقها حتى يختلف اذ على الاول لاتفاوت بين احتساب الدائرة وبين كون المناط هو عدم المرور على الميقات اثناء الطريق دون الثانى فتبصر جداً .

والمهم فى المقام هو البحث بحسب الروايات حتى يعلم ان المناط هو مادون مجموع المواقيت بنحو العام المجموعى او الاستغراقى ويعلم ايضا حكم اهل مكة ويعلم امكان التعدى من حكم المجاور اليه ويعلم ان الحكم رخصة او عزيمة وتلك الروايات على طائفتين .

احديهما ما تعرض فيها للانتها الى مكة اول كونها هى الجهة بحسب الخلف، منها روايه معاوية بن عمار عن ابى عبدالله (ع) قال : من كان منزله دون الوقت الى مكة فليحرم من منزله (١) .

والظاهر من الوقت هو احتساب كل المواقيت لابنحو الجنس مجموعاً بل بنحو الاستغراق فكل من منزله دون الميقات اى دون ميقاته فليحرم من منزله سواء كان منزله اقرب الى مكة من جميع المواقيت ام لا الا ان يقال ان المراد هو بنحو الاستيعاب دفعة اى المجموع بما هو مجموع فيكون منزله ح اقرب اليها من جميعها. ثم المراد من قوله «الى مكة» اما ان يكون لبيان التحديد وان المقصود بقوله (دون) ما هو المقيس اليها لا الى جهة الفوق نظير قوله فى ميقات اهل العراق ستة اميال دون المسلخ مما يلى العراق فح لا يستفاد منه لزوم التغاير و خروج اهل مكة عن هذا الحكم وان لا يستفاد الاطلاق الا انه لودل دليل على ان حكم المكي هو الاحرام من منزله لم يكن معارضاً له . واما ان يكون لافادة المغايرة فح يشكل الحكم بان ميقات اهل مكة منزلهم .

وعن التهذيب انه قال فى حديث آخر : اذا كان منزله دون الميقات الى مكة فليحرم من دويرة اهله (١) وتقريب الاستدلال بها هو ما تقدم الان .

ومنها ما رواه مسمع عن ابي عبد الله (ع) قال : اذا كان منزل الرجل دون ذات عرق الى مكة فليحرم من منزله (٢) والكلام فيها من حيث عدم كون ذات عرق ميقاتاً هو ما تقدم سابقاً وان ما يستفاد منه صحة الاحرام منه محمول على التقية .

ومنها ما رواه ابو سعيد قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن من كان منزله دون الجحفة الى مكة قال : يحرم منه (٣) وهذا ظاهر قوى فى الدلالة على ان من منزله دون الجحفة وان كان فوق المنازل مثلاً فميقاته منزله وبه يرفع اليد عن ظهور ما يدل على اعتبار العام المجموعى ان كان له ظهور .

ومنها ما رواه صفوان عن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) - فى حديث -

(١) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١٧ - الحديث - ٢ .

(٢) الوسائل ابواب المواقيت - الباب ١٧ - الحديث - ٣ .

(٣) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١٧ - الحديث - ٤ .

قال : ومن كان منزله خلف هذه المواقيت مما يلى مكة فميقاته (فوقته) منزله (١) والبحث فيها من حيث اخذ عنوان مكة هو ماتقدم الا ان قوله هذه المواقيت لعل له ظهوراً فى العام المجموعى فمعه يرفع اليد عن الظهور لما ورد فى خصوص من كان منزله دون الجحفة وبهذا المعنى ماعن الصدوق فى خبر : من كان منزله دون المواقيت ما بينه وبين مكة فعليه ان يحرم من منزله (٢) هذه هى الطائفة الاولى المعترضة لعنوان مكة من حيث كونها نهاية او نحوها .

واما الطائفة الثانية الخالية عن عنوان مكة ، فمنها مارواه رياح قال : قلت لابي عبدالله (ع) انا نروى ان علياً (ع) قال : ان من تمام الحج والعمرة ان يحرم الرجل من دويرة اهله ، فقال : قد قال ذلك على (ع) لمن كان منزله خلف هذه المواقيت (٣) . ولا خفاء فى ان التمسك باطلاقها الشامل لاهل مكة غير خال عن الاشكال لكون ابي عبدالله (ع) بصدد تكذيب ما يروى عن امير المؤمنين (ع) من احرام الرجل من دويرة اهله وان كان قبل الميقات زعماً منهم ان ذلك افضل بملاحظة طول المدة لا بصدد بيان ما هو حكم من منزله خلف المواقيت حتى اهل مكة حتى يتمسك باطلاقه نعم لو كان ابو عبدالله (ع) بصدد نقل جميع ماعن على (ع) لحكمنا بان جميع ما قاله على (ع) هو ذلك المقدار واستنبطنا منه التعميم ولكنه ليس كك .

ومنها مارواه ايضا رياح بن ابي نصر قال : قلت لابي عبدالله (ع) : يروون ان علياً قال ان من تمام حجك احرامك من دويرة اهلك ، فقال : سبحان الله لو كان كما يقولون لم يتمتع رسول الله (ص) بشيابه الى الشجرة وانما معنى دويرة اهله من كان اهله وراء الميقات الى مكة (٤) والكلام فيها من حيث عدم الاطلاق من الجهة المبحوث عنها هو ماتقدم لان ابا عبدالله (ع) كان بصدد تكذيب ما فى اذهانهم مما

(١) و(٢) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١٧ - الحديث ٧٥٨

(٣) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١٧ - الحديث ٩ .

(٤) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١٧ - الحديث ٥ .

يروى عن علي (ع) لا بصدد جميع ما يعتبر في احرام من وقته منزله ولا بصدد نقل جميع ماعنه (ع) حتى يتيسر لنا الاستنباط وسنشير الى ماهو المتمم لهذا المطلب انشاء الله تعالى .

فتحصل من هذا التحقيق ان اختلاف تعابير القوم من حيث التعرض لمكة وعدم تعرضها ومن حيث اعتبار القرب بعرفات لامكة كما عن المصنف ره فسي المعبر انما هو لاختلاف السنة الروايات اما بالنسبة الى الاول فقد تقدم مشروحا واما بالنسبة الى الثاني فلان المراد من قوله (ع) قد قال ذلك على لمن كان منزله خلف هذه المواقيت غير ظاهر في كونه بالنسبة الى مكة لان العرفات ايضا كك فمن لامساس له بمكة ولكن كان منزله خلف تلك المواقيت بالنسبة الى عرفات يصدق ذلك عليه فما يقال من سلامة الاخبار عن التشوش وظهورها بالنسبة الى مكة وشمولها لها ايضا وانما الاختلاف في تعابير القوم فقط غير سديد .

بقي الكلام في امكان التعدي عن حكم المجاور الى المكي وتوضيحه انه لو ثبت للمجاور حكم بعد انقلاب فرضه وصيرورته شرعاً كالمتوطن وهو انه يخرج الى ادنى الحل او خصوص الجعرانة والتنعيم للاحرام يمكن ان يقال بثبوته للمتوطن ايضا وكذا لو كان الحكم ثابتاً له بنحو الاطلاق الشامل لما بعد انقلاب الفرض ايضا ان احتمال احتمالا معتداً به اختصاص الجوار بذلك الحكم وان كان بعد الانقلاب فلا يمكن التعدي الى المتوطن والحكم بانه في حكم المجاور ايضا والظاهر انه لم يثبت للمجاور حكم الزامي بالخروج الى الجعرانة او غيرها وعدم جواز الاحرام من مكة اذ لا يبعد حمل ماورد فيه على الندب وعلى تقدير الثبوت يحتمل الاختصاص فلا يتعدى الى المتوطن فعليه اذا ورد دليل على ان ميقات المكي منزله لا يعارضه ماورد في المجاور حتى بعد انقلاب الفرض لاحتمال الاختصاص .

ثم انه قد وردت غير واحدة من الروايات الدالة على ان المجاور بمكة يخرج من مكة الى الجعرانة ونحوها ولكن استفادة الحكم الالزامي منها عسيرة جداً

حكم الرجل اذا جاوز الشجرة هو ان يحرم من الجحفة وهكذا المستفاد من غيرها من روايات الباب فلحمل الطائفة الثانية على الحكم التكليفى المحض - لعله من باب الاحترام بالميقات - شاهد فليس للحاج ان لا يحرم من مسجد الشجرة اختياراً. وبحمل الطائفة الاولى الدالة على التخيير على مجرد حكم الوضع اى صحة الاحرام هناك ايضاً على فرض العصيان وعدم الاحرام من مسجد الشجرة .

ولا يخفى عليك ان بهذا المقدار لا يثبت الجحفة ميقات لذوى الاعذار واما لغيرهم فلا يصح الاحرام منها بل المقدار الثابت بهذا الجمع هو صحة الاحرام من الجحفة مطلقاً سواء كان المحرم معذوراً ام لا وسواء تجاوز ذا الحليفة بلا احرام اولم يتجاوزه اصلاً الا انه لو تجاوزه بلا احرام ارتكب المحرم فلم يثبت القول باختصاص الجحفة للمعذور بحسب الوضع. وبالجمله فالتجاوز عن مسجد الشجرة بلا احرام محرم خرج منه عنوان العليل وكذا الشاكى فلا يحرم عليهما التجاوز بلا احرام .

فلنرجع الى ما كنا فيه من اتحاد حكم المريض والحائض او اختلافه حتى يثبت لها جواز التجاوز فلا يتعين عليها خارج المسجد او يثبت عدم الجواز فيتعين عليها الاحرام من خارج المسجد. والمفروض هو الحائض التى لا تتمكن من الصبر حتى تطهر، فهل يمكن لها التجاوز بالقاء الخصوصية للمريض والليل بنحو لو سئل عن حكم الحائض ايضاً لحكم بالجواز الا انها لم تبطل بذلك حتى يسئل عن حالها فح اذا لم تتمكن الحائض من الاحرام من ذى الحليفة لوجه لشمول دليل حرمة التجاوز لها فاذا قصد دليل الحرمة لامانع من التمسك باطلاق كون الجحفة احداً الوقتين وان لاهل المدينة الاحرام منها ومن ذى الحليفة ولا فرق بين الحائض والمريض الامن جهة ان الحائض معذورة من نفس الاحرام للزوم كونه من المسجد والمريض معذور بالنسبة الى مقتضيات الاحرام وتبعاته من عدم لبس المخيط وترك الظلال ولا يهمل ذلك فى الفرق .

واما فى رواية ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى (ع) قال: سألته

عن قوم قدموا المدينة فخافوا كثرة البرد وكثرة الايام يعنى الاحرام من الشجرة وارادوا ان يأخذوا منها الى ذات عرق فيحرموا منها ، فقال : لا وهو مغضب من دخل المدينة فليس له ان يحرم الامن المدينة (١) بعد ان كان المراد هو الاحرام من حوالى المدينة اى مسجد الشجرة او ميقات اهلها فلا ينافى ما تقدم من كون الجحفة احداً للوقتين بحسب الحكم الوضعى لان الظاهر كونه (ع) بصدد ردع الاحرام من ذات عرق لكونه ميقات العامة لا بصدد اثبات مسجد الشجرة على التعيين فلا ينافى ادلة التخيير بحسب الوضع (٢) .

فتحصل من الجميع ان للمعذور الاحرام من الجحفة رخصة لا عزيمة وتوضيحه مما يلى .

تذييل- ثم ان الشارح ره صرح فى المسالك بالتخيير بين مسجد الشجرة والجحفة للمريض ونحوه وحاصله ان ترخيص الاحرام من الجحفة للمعذور ليس الارخصة لا عزيمة بحيث يتعين عليه الاحرام منها وتفصيله بان المعذور اما يمكن له تحمل مشاق الاحرام من مسجد الشجرة واحتمال كثرة الايام وطول المدة مع الاتيان بجميع ما اقتضاه الاحرام على مشقة ولا اشكال فى الصحة ح اذ لا يستفاد من دليل نفى العسر والخرج ازيد من الترخيص والارفاق لا الالتزام والتحتّم فله ان يأتى بالوضوء الحرجى صحيحاً وهكذا غيره واما لا يمكن له احتمال مشاق ذلك الفعل للضرر فعليه يحرم ارتكابه ويلزم تركه اذ نفى الضرر غير نفى العسر والخرج واما من لا بد له من ارتكاب ما حرم عليه بالاحرام من ترك الاستظلال ونحوه فلا اشكال فيه من جهتين .

والغرض ان التخيير فى موارد نفى الحكم بالخرج ممكن واما فى المقام

(١) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب - ٨ - الحديث - ١

(٢) هذا وفى المدارك الجواب عن هذه الرواية اولا بالظن فى السند بان راويها وهو

ابراهيم بن عبد الحميد واقفى وبان فى جملة رجالها جعفر بن محمد بن حكيم وهو مجهول وثانياً بالحمل على الكراهة جمعاً بين الادلة .

فلخصوصية موجودة فيه لا يمكن الحكم بالتخيير لتينك الجهتين : الاولى من حيث انه لو كان الاحرام هو انشاء تحريم تلك الامور وقصد حرمتها فكيف يتمشى هذا القصد ممن في نيته ارتكاب الاستغلال ونحوه مثلاً حيث يعلم بعدم امكان الترك له للمشقة الشديدة نعم لو تمشى قصد التحريم لم يكن به بأس بناء على كون الاحرام هو قصد تحريم تلك الامور وانها تحرم . بعده و الثانية من حيث انه وان لم يكن الاحرام هو القصد المحرم لتلك الامور حتى يشكل من ناحية عدم تمشى القصد بل تكون حرمة تلك الامور مترتبة على الاحرام شرعاً ولكن لا بنحو اذا كان المحرم معذوراً في ارتكابها لم تكن محرمة بل محرمة على الاطلاق الشامل لحال العذر وغيره . و الفرق بانه على فرض عدم الحرمة حال العذر وانه لاحكم لارتكاب تلك الامور الا بحسب الوضع من لزوم الكفارة لا التكليف اصلاً فلم تكن محرمة شرعاً بنحو التكليف بل بنحو الوضع لا يرد اشكال على احرام المريض المعذور من مسجد الشجرة مع ارتكاب الاستغلال ونحوه مع الكفارة لعدم الاتيان بما هو مبغوض للشارع اذا الفرض هو عدم الحرمة تكليفاً . واما على فرض الحرمة تكليفاً فيرد الاشكال بانه لا يجوز الاقدام على عمل ينجر الى ارتكاب المعصية وان لم يكن هناك خطاب حال العذر لعدم الاستطاعة حينذاك الا ان العقاب محفوظ نظير التوسط في ارض مغصوبة لانه يكون الحدوث كالبقاء مما يعاقب عليه بخلاف المقام اذ لعقاب على نفس الحدوث اذ ليس ذلك بنفسه محرماً واما على ارتكاب المحرمات المترتبة على الاحرام فهو في محله وذلك نظير الدخول في مجلس يعلم بارتكاب شرب الخمر او غيره من العصيان اضطراراً كالايجار على حلقه اذ العقاب على شربه محفوظ وان لا يتوجه الى المضطر النهي فعلاً .

فتحصل انه لو كان تلك الامور غير مبغوضة الا بحسب الوضع فللاحرام من مسجد الشجرة في صورة الاضطرار الى ارتكاب تلك الامور وجه صحة واما اذا كانت مبغوضة للشارع حتى حال العذر فلا وان التخيير في سائر موارد نفى الحكم بالحرع لكونه رخصة لا عزيمة ممكن واما في المقام فلا .

وحيث انه لا يلزم البحث عن ميقات اهل الشام واليمن والطائف لوضوح الامر فيها فلا نتعرض له .

قال ره : وميقات من منزله اقرب من الميقات منزله وكل من حج على ميقات لزمه الاحرام منه .

اقول : ان التعبير لهذا الامر في كلمات القوم مختلف فمرة يعبر بمثل المتن حيث لم يأخذ فيه عنوان مكة بان يقال : اقرب من الميقات الى مكة ، بل قال «من الميقات» فقط من دون تعرض لعنوان مكة فعليه يشمل من منزله نفس مكة فيحرم من منزله ومرة اخرى يعبر بما قد اخذ فيه عنوان مكة حيث قيل «اقرب الى مكة» فظاهره عدم شمول مكة نفسها ، فلا يدل على احرام المكي من منزله وسيتضح لك انشاء الله تعالى حكم المكي وانه متحد الحكم مع غيره من حيث لزوم الاحرام وكفايته من منزله وفي المستند انه مشهور بل نفى بعض الاصحاب الخلاف في كون ميقات المكي منزله هذا اولاً .

وثانياً انه لم يتعرض القوم ان المراد هو التحديد بحسب الدائرة المعينة فمن كان فوق تلك الدائرة يجب عليه الاحرام من الميقات بالرجوع الى الفوق او الى الميقات المجاور او يكفيه الاحرام من محاذاة مجاوره من الميقات ، او ان المراد من لا يكون في مسيره الى مكة ميقات ولا يمر به فهو يحرم من منزله فعليه لا يجب على من لا يكون على مسيره ميقات الاحرام من الميقات الفوق او المجاور او المحاذاة له بل يحرم من منزله وان كان فوق الدائرة المفروضة وذلك لان ابعاد المواقيت من مكة هو مسجد الشجرة وبعده الجحفة لوقوعها على ثلث مراحل وبعدها سائر المواقيت من يللم وقرن المنازل والعقيق لان بينها وبين مكة مسيرة ليلتين قاصدتين كما في المدارك والمراد المرحلتان وتظهر الثمرة فيمن كان منزله خلف الجحفة ولكن ابعد من يللم وقرن المنازل بحسب الدائرة المحيطة بمكة وان لم يكن شيء منهما واقعاً على مسيره فعلى تقدير احتساب الدائرة يكون هو فوق الحد وعلى تقدير وقوع الميقات في

عن ابى جعفر (ع) قال : من دخل مكة بحجة عن غيره ثم اقام سنة فهو مكى فاذا اراد ان يحج عن نفسه او اراد ان يعتمر بعد ما انصرف من عرفة فليس له ان يحرم من مكة ولكن يخرج الى الوقت وكلما حول رجع الى الوقت (١).

اذلاخفاء فى دلالتها على تنزيل من اقام بعد الحج سنة منزلة المكى وتفرير الخروج الى الوقت على ذلك التنزيل الدال على ان الخروج ايضاً حكم المنزل عليه ولكنها لابهام الوقت اذ ليس ظاهراً فى ميقات اهل ارضه واحدى المواقيت المنصوصة او الجعرانة والتنعيم ونحو ذلك ولدلالتها على التنزيل باقامة سنة مع ورود روايات اخرى معتبرة على الخلاف كما تقدم غير صالحة للاستدلال بها . واذالم يمكن استفادة عدم لزوم الخروج من الدليل الاجتهادى يمكن فيه بالاصل لكونه من باب الاقل والاكثر الارتباطيين والحق هو جريان الاصل فى نفي المشكوك ان لم يمكن استفادة ذلك من الاطلاقات الاولى الدالة على كفاية الاحرام من اى موضع كان بمكة او غيرها .

قال قدس سره : ولو حج على طريق لا يفضى الى احدهذه المواقيت قيل يحرم اذا غلب على ظنه محاذاة اقرب المواقيت الى مكة وكذا من حج فى البحر .

اقول : هل المعتبر فى غير المارالى احدى المواقيت هو الاحرام من محاذاة اقرب المواقيت الى مكة كما نقله المصنف قدس سره وقال فى القواعد لو لم يؤد الطريق اليه احرم عند محاذاة اقرب المواقيت الى مكة ، و اقرب المواقيت اليها الى الحاج الذى لا يمر عليها كما عن المبسوط ، و الاحرام عند محاذاة احديهما مطلقاً كما عن الحلّى ، و ابعد المواقيت الى مكة لمن يحاذى فى مسيره اكثر من ميقات واحد كما ورد النص به ، وفى الدروس هل يحرم من ادنى الحل و اقرب المواقيت الى مكة وجهان ويحتمل من ابعد المواقيت اليها ، و ظاهره ره تضعيف احتمال الابد .

وكيف كان فيلزم نقل ماورد فى الباب اولاً والبحث عن سر التعدى عن المنصوص الى غيره ثانياً وهى مايلى :

الاولى - مارواه عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال: من اقام بالمدينة شهراً وهو يريد الحج ثم بداله ان يخرج في غير طريق اهل المدينة الذي يأخذونه فليكن احرامه من مسيرة ستة اميال فيكون حذاء الشجرة من البيداء (١) .

وظاهر القيود المأخوذة بدواً في كلام المعصوم (ع) هو دخالة تلك القيود بخلاف ما لو اخذ في كلام السائل لاحتمال العدم هناك فعليه لا بد من الغاء خصوصياتها بحيث يثبت عدم الدخالة لاقامة الشهر مع ارادة الحج وحصول البداء بالنسبة الى الطريق لعدم شمول عنوان البداء ما لو كان العزم الاول هو السير في غير الطريق المعهودة للناس ان لم نقل بظهوره فيما كان العزم الثانى على خلاف الاول .

ثم ان الاحرام من مسيرة ستة اميال لا يلزم دائماً كونه محاذاة لمسجد الشجرة اذ لو كانت الطريق معوجة لاتبلغ ستة اميال اليها الا بلحاظ البعد لا السير الخارجى فيمكن ان الامام (ع) راعى تلك الجهة الخارجية وعلم ان المحاذاة تحصل بستة اميال واما المراد في قوله «حذاء الشجرة من البيداء» هو انه لما كان متصلا به فيكون حذاءه حذاء للبيداء ايضاً فح لا يمكن التفكيك بين نية الاحرام وبين التلبية بان يقال ان الاول عند محاذاة المسجد والثانية عند محاذاة البيداء فالاحرام لا بد وان يكون من مسير ستة اميال .

وفى الوسائل عن الكليني وفى رواية اخرى : يحرم من الشجرة ثم يأخذ اى طريق شاء (٢) ولا ريب فى انها بهذا المقدار لا يمكن ان تكون رواية مستقلة مع كونها مرسلة غير معمول بها عند الاصحاب على اختلاف الاقوال .

الثانية مارواه الصدوق باسناده عن الحسن بن محبوب عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال: من اقام بالمدينة وهو يريد الحج شهراً او نحوه ثم بداله ان يخرج فى غير طريق المدينة فاذا كان حذاء الشجرة والبيداء مسيرة ستة اميال فليحرم منها (٣)

(١) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب - ٧ - الحديث - ١

(٢) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب - ٧ - الحديث - ٢

(٣) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب - ٧ - الحديث - ٣

والمراد من قوله «شهرأ اونحوه» ان كان بالقياس الى الزائد فيلزم اقامة الشهر لامحالة (كما عن مجمع البرهان الفتوى به) وان كان بمعنى التقريب سواء كان زائداً او ناقصاً فهو بمنزلة المثال ح ولكنه لا يشمل من اتى بها اى بالمدينة ماراً او اقام يوماً الا بدعوى الغاء الخصوصية والتفاوت الاخر بينها وبين ماتقدم هو قوله «خذاء الشجرة والبيداء» فلاحظ الامام نفسه (ع) ان مسير ستة اميال محاذ لها بخلاف الرواية الاولى ولاخفاء فى تغاير السنين الى حسن بن محبوب واتفاقهما فيه وما بعده وهو ابن سنان والواقعة واحدة ظاهراً .

هذا مجمل البحث فى النص واما سر التعدى الى غيره فقد يقال بالغاء الخصوصية وقد يقال بالاجماع المركب كما فى المستند والحق هو لزوم الاحرام من ابعاد المواقيت اذا كان السائر يحاذى فى طريقه اكثر من ميقات واحد واما سر كفاية الاحرام من محاذاة سائر المواقيت وعدم لزوم المرور الى انفسها هو ما استقر عليه دأب العامة بعد استفتائهم من عمر من الاكتفاء بالمحاذاة اذ قالوا له : وقت لاهل المشرق ، قال : ما حيال طريقهم ؟ قالوا : قرن ، قال : قيسوا عليه .

ولو لم يكن الاحرام منها مشروعاً ولا مجزياً للزم البيان والردع كما ورد فى الخروج الى الجعرانة او التنعيم لمن اراد ان يحج بعد الجوار مع انه مندوب رغماً لانوفهم وحيث لم يردع بل نص على الجواز فى الجملة يفهم انه مرضى عند الشرع ومثل هذا فى التعدييات مثل العرفيات التى عليها بناء العقلاء حيث يكتفى بها عند عدم ردع الشارع فليكن هذا هو السر فى التعدى عن المنصوص لامجرد الغاء الخصوصية ولادعوى عدم القول بالفصل اذ لم يتضح كون هذا الاجماع المركب لمجرد التعبد بل لعله مستند الى النص فى الباب بفهم المثالية لالخصوصية فعلى اى حال يشكل الاعتماد بمجرد دعوى عدم القول بالفصل فى مثل المقام .

ثم ان المراد بالمحاذاة ما هو المفهوم عرفاً بحيث يقع الميقات فى يمين الشخص المواجه للجرم او يساره واما قدامه فهو قبل الميقات لامحاذله وكذا خلفه بعد الميقات

ولاريب فى عرفة هذا المفهوم بلا احتياج الى تصوير دائرة تقع مكة فى مركزها ولا الخط المستقيم سواء انطبق على شىء منهما ام لا لان المعتبر هو المحاذاة المعروفة لدى الناس فاذا تحققت يترتب الحكم والا فلا والعلم بالمحاذاة سهل فيما يكون كالعقيق متسعا .

اما البحث عن احراز المحاذاة فلاريب فى ان مقتضى القاعدة الاولى هو لزوم احراز الموضوع حتى يجزم بالامثال وعند عدم امكان العلم تفصيلا ولا جما لا يمكن الاعتداد بقول اهل الخبرة واما قبله فلامثلا لودار الامر بين كون هذا الموضوع محاذيا او ذاك مع عدم احتمال التخيير لزم الجمع بينهما بالاحرام فيهما حتى فيما لو كان احد فردى التريد محتملا لان يكون قبل الميقات الذى لا يجوز الاحرام منه اذ يمكن الاحتياط وقصد الرجاء فمقتضى القاعدة الاولى هو الاحتياط الا عند بلوغه حد العسر والخرج سيما فيما يكون الاطراف قليلة قابلة للجمع بينها فى الاحرام ولا يخفى ان احراز المحاذاة بالنسبة الى المواقيت المتسعة سهل بخلاف ما لو كان الميقات مثل مسجد الشجرة بناء على كونه خصوص المسجد لصعوبته هناك ولا يمكن التعدى مما ورد فى احراز الميقات بسؤال الناس واهل الخبرة والاجتزاء بهذا القدر لاختصاصه به .

ولا يتوهم ان بناء العقلاء فيمثل ذلك على الاعتماد بالظن والتخمين لعدم الاعتداد بينائهم ان كان فى مقام الامثال المعتبر فيه القطع بالبرائة ورفع الاشتغال . هذا عند الدوران فيما لا يحتمل التخيير واما فيما يحتمله فالحكم هو التخيير اذا لم يكن من باب الدوران بين التعيين والتخيير والا فالحكم هو الاحرام مما يحتمل تعينه . فتحصل من ذلك ان المقام ليس من باب الشك فى الاقل والاكثر الارتباطيين وان قلنا بجريان البرائة فى الزائد هناك لخصوصية هيئتنا لا توجد هناك .

تقمة . قديقال بعدم امكان المرور فى مسير لا يفضى الى احد المواقيت ولا محاذاتها لاحتمالات الحرم بها فينحصر الامر فيهما وقد يقال بالامكان لخلو بعض جهاته عن الميقات ، وكيف كان اذا فرض ذلك فهل الحكم هو لزوم الاحرام اذا بلغ حد

وهى مايلى :

منها صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج المتقدمة وفيها : اذا رأيت الهلال هلال ذى الحجة فاخرج الى الجعرانة فاحرم منها بالحج - الى ان قال فى بيان احتجاجاته (ع) مع سفيان - : وان هؤلاء قطنوا مكة فصاروا كأنهم من اهل مكة واهل مكة لامتعة لهم فاحببت ان يخرجوا من مكة الى بعض المواقيت وان يستغبوا به اياما ... الى ان قال (ع) : لولا ان خروج النساء شهرة لامرت الصرورة منهن ان تخرج ولكن مر من كان منهن صرورة ان تهل بالحج فى هلال ذى الحجة واما اللواتى قد حجبن فان شئن ففى خمسة من الشهر وان شئن فيوم التروية ، الحديث (١).

ولاريب فى امكان استفادة الوجوب من الصدر لولا الذيل واما بملاحظته فيستفاد منه تجاوز المجاورة عن حدها فانقلب الفرض لقوله (ع) « صاروا كأنهم من اهل مكة » وهذا الحكم محفوف بحكم مستحبي آخر وهو خروج الصرورة فى الهلال وخروج غيرها فى خمسة من الشهر وهذا حكم غير الزامى والمهم هو التعبير عن الخروج الى بعض المواقيت بقوله (ع) « فاحببت » واستفادة الوجوب من هذا التعبير مشكلة ولايتوهم عدم الارتباط بين ما بعد لفظة « لكن » وهو « مربعض من كان منهن » وما قبلها وهو خوف الشهرة من الخروج الى بعض المواقيت لان المراد هو انه اذا لم يمكن ذلك الامر وهو الخروج الى بعض المواقيت فلا يفوت ذلك الخروج فى الهلال لبعض وخمسة من الشهر لبعض آخر وكم له من نظير وبهذا المضمون رواية اخرى فلا يمكن التمسك بهذه الرواية لجهات .

ومنها صحيحة صفوان عن ابي الفضل قال : كنت مجاوراً بمكة فسألت ابا عبد الله (ع) من اين احرم بالحج ؟ فقال : من حيث احرم رسول الله (ص) من الجعرانة اتاه فى ذلك المكان فتوح فتح الطائف وفتح خيبر والفتح ، فقلت : متى اخرج ؟ قال اذا كنت صرورة فاذا مضى من ذى الحجة يوم ... (٢)

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب - ٩ الحديث - ٥

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب - ٩ الحديث - ٦

والكلام فى اشتمالها على الحكم النديى هو ما تقدم وان لم يكن مجرد الاشتمال على امر نديى دليلا على مندوبية هذا الحكم المبحرث عنه ، انما الكلام فى شدة الظهور وضعفه . واما شمولها للمجاور الذى انقلب فرضه فبالاطلاق بخلاف صحيحة عبدالرحمن المتقدمة ولا يخفى انه مالم يثبت الحكم للمجاور بعد الانقلاب بدليل قوى لا يمكن التجاوز عنه الى المتوطن .

ومنها مارواه ابراهيم بن ميمون عن ابى عبدالله (ع) قال (ع) بعد السئوال عن ان اصحابنا مجاورون بمكة وهم يسألونى لو قدمت عليهم كيف يصنعون : قل لهم : اذا كان هلال ذى الحجة فليخرجوا الى التنعيم فليحرموا وليطوفوا بالبيت وبين الصفا والمروة ثم يطوفوا فيعقدوا بالتلبية عند كل طواف ، ثم قال : اما انت فانك تمتع فى اشهر الحج واحرم يوم التروية من المسجد الحرام (١) .

والظاهر منها هو بلوغ الجوار حد الانقلاب واما قبله فلا اختصاص للتمتع بالسائل واما كون الخروج الى التنعيم من هلال ذى الحجة فهو غير واجب لجواز الخروج بعد الهلال ايضاً والطواف الثانى مندوب . وبالجمله ان المحتمل قوياً هو ان المجاور بما هو مجاور حكمه الخروج الى ادنى الحل كما هو خيرتنا فى البحث عن حكمه فيما اذا اراد المجاور التمتع كما تقدم واما خصوص الجعرانة او التنعيم وان كانا واقعين فى ادنى الحل فلعله افضل فلا يمكن التعدى فى المقام الى المتوطن لكون الرواية دليلاً لما تقدم لالمقام .

ومما يجب التنبه به هو انه اذا ترتب حكم خاص وهو الخروج الى الجعرانة مثلاً للمجاور قبل انقلاب فرضه فلا وجه لترتيب ذلك الحكم على المتوطن بمكة وهذا واضح وكذا اذا ترتب على ذلك بعد الانقلاب ايضاً حيث انه يحتمل اختصاصه به مع عدم تنزيله منزلة المكى فى لسان الدليل بل الحق هو ذلك ايضاً وان نزل المجاور منزلته اذ مقتضى التنزيل بناء على عمومته هو ترتيب جميع آثار اهل مكة

على المجاور بعد الانقلاب لاحصر ماله فيما لاهلها بحيث لاحكم زائده .

وبعبارة اخرى مقتضى التنزيل هو ترتيب آثار المنزل عليه على المنزل لانه ليس للمنزل حكم آخر فعليه لايدل مجرد التنزيل ايضاً على عدم اختصاص المجاور بحكم ليس للمكي نعم لو نزل المجاور منزلة المكي وفرع على التنزيل في لسان الدليل حكم الخروج الى الجعرانة مثلاً يحكم بانه من ناحية التنزيل وانه كان ثابتاً للمنزل عليه بالاصالة وللمنزل بالتنزيل اداء لحق التفريع في لسان الدليل وليس في الباب ما يستفاد منه هذا التفريع اصلاً .

مع انه قدورد في بعض الروايات ما يدل على ان المجاور قبل انقلاب فرضه حكمه الخروج كما سنأتى به اذ توهم التنزيل والمشاركة في الحكم انما هو عند ثبوته له بعد الانقلاب وامامع ثبوته له قبله ايضاً فلا .

وما يدل على خروج المجاور قبل انقلاب فرضه الى الجعرانة مارواه سماعة ابن مهران عن ابي عبدالله (ع) انه قال : من حج معتمراً في شوال ومن نيته ان يعتمر ويرجع الى بلاده فلا بأس بذلك وان هو اقام الى الحج فهي يتمتع لان اشهر الحج شوال وذوالقعدة وذوالحجة فمن اعتمر فيهن و اقام الى الحج فهي متعة ومن رجع الى بلاده ولم يقيم الى الحج فهي عمرة وان اعتمر في شهر رمضان او قبله و اقام الى الحج فليس يتمتع وانما هو مجاور افرد العمرة فان هو احب ان يتمتع في اشهر الحج بالعمرة الى الحج فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق او يجاوز عسفان فيدخل متمتعاً بالعمرة الى الحج فان هو احب ان يفرد الحج فليخرج الى الجعرانة فيلبى منها (١) .

اذلاخفاء في ظهورها في حكم الجوار الذي لم يبلغ حد الانقلاب فمعه يقوى احتمال اختصاص المجاور بما هو مجاور بهذا الحكم من دون امكان التعدى عنه الى المكي اذ ليس الحكم لخصوص المجاور الذي انقلب فرضه حتى يتوهم انه

بمنزلة المتوطن ح فيشتركان في الحكم .

بقي امران : الاول - انه يشكل الحكم بلزوم خروج المجاور الى الجعرانة مثلاً بعد ما كان ظاهر غير واحد من اخباره هو الاستحباب كما في صحيحة عبد الرحمن وان كانت ظاهرة في المجاور الذي انقلب فرضه وكما في صحيحة ابي الفضل حيث انها باطلاقها شامل لكلا القسمين فلو اراد المجاور ان يفرد او يقرن فلا يخلو الحكم بعدم وجوب الخروج اليها عن القوة واما اذا اراد ان يتمتع فقد تقدم سابقاً انه يجب عليه الخروج الى ادنى الحل لورود رواية معتبره هناك واما بالنسبة الى الافراد والقران فيشكل استفادة الوجوب من ادلته حتى من هذه الرواية المتقدمة في الصدر لاحتمالها بحكم ندبى وهو خروج المتمتع الى ذات عرق او عسفان اذ الواجب على المتمتع هو الخروج الى ادنى الحل واما الزائد عليه وهو خروجه الى ذات عرق او عسفان فمندوب فعليه لايقوى ظهور الامر بخروج المفرد الى الجعرانة في الوجوب (فتامل) .

الثانى - ان حكم المكى هو الاحرام من منزله من دون لزوم الخروج لانه لو كان حكمه ذلك مع استقرار طريقه القوم على عدمه لورد في غير واحد من الاخبار ما يشعر بالتخطئة والرد نظير ماورد في ردعهم جواز الاحرام فيما قبل الميقات وغير ذلك فلو كان حكم المكى هو الخروج لامحالة مع عدم خروجهم للزم الردع جداً مع انه ليس في الاخبار ما يدل عليه. أضف اليه امكان استفادته من بعض ما تقدم نحو قوله «من كان منزله خلف هذه المواقيت مما يلي مكة» بناء على كون المراد هو المطلق والتقييد بقوله مما يلي مكة للدلالة على ان التحديد انما هو بالقياس اليها لا بالقياس الى ما قبل تلك المواقيت مما يلي البلدان الاخر نظير ماورد في العقبى ستة اميال مما يلي العراق .

نعم قد ورد في الباب ما يستفاد منه التنزيل والتفريع معاً فيدل على خروج المكى الى الميقات ولكن لضعف سنده غير صالح عن التعارض وهى مرسله حريز المتقدمة

المرحلتين الذى يكون حد المواقيت الثلث لحرمة قطع تلك المسافة الى مكة او الحرم بلا احرام، او المعتبر هو الاحرام من ادنى الحل لثلا يدخل الحرم محلا حيث يحرم دخوله بلا احرام؟ وعلى فرض عدم امكان المرور فى مسير لا يفضى الى احد المواقيت ولا الى محاذاتها لاحتفاف الحرم بها فلو فرض عدم تحاذيه لشيء من المواقيت الابد الدخول فى الحرم فهل المتبع هو المحاذاة او الحرم؟

والحق انه لا يجب الاحرام قبل الحرم على حد المرحلتين لعدم الدليل على الوجوب كما انه لا يجوز الدخول فيه بلا احرام وان لم يتحاذ احديها الابعده لورود غير واحد من النصوص على حرمة الدخول بلا احرام ولا صلوح لها لان يخصص بالمقام لآباء السننها عن التخصيص. ولا خفاء فى ان لزوم الاحرام من ادنى الحل انما هو لعدم جواز دخول الحرم بلا احرام لالكون ادنى الحل من المواقيت ح بحيث يترتب عليه حكم الميقات من عدم جواز الاحرام قبله بل يجوز ان يحرم قبل ادناه على حد المرحلتين مثلا او اقل او اكثر .

بقى الكلام فى تصحيح الاحرام عند احتمال عدم التحاذى بعد بالنذر وسيأتى البحث عنه فيما هو المناسب له .

قال ره : والحج والعمرة متساويان فى ذلك ويجرد الصبيان من فح.

اقول : قد انصرح لك فى ثنايا البحث أن حكم الافاقى المتمتع هو احرام عمرة التمتع من احد المواقيت او محاذاتها وكذا المفرد والقارن احرام حجبى القران والافراد منها ، وأن حكم المقيم بمكة اذا اراد المتعة ان يخرج الى ادنى الحل وجوباً لاحرام عمرة التمتع واما حجه فميقاته مكة وأن الذى يكون منزله خلف تلك المواقيت فميقاته دويرة اهله سواء فى ذلك التمتع وغيره الا بالنسبة الى عمرة التمتع اذا كان فى مكة كما اشير اليه الان واما اذا كان فوق الحرم وخلف احد تلك المواقيت فيحرم لعمرة التمتع او حج الافراد او القران من منزله .

بقى الكلام فى حكم احرام العمرة المفردة للمقيم بمكة او لمن يحرم بالعمرة

التى بعد حج الافراد او القران هل اللازم هو الخروج عن مكة مطلقا اوفى خصوص ما يكون للافراد او القران واما للعمرة المفردة فلا؟ .

وليعلم ان حكم الافاقى المجاور بمكة مما يمكن استفادته من غير واحد من النصوص ولكنه خارج عن الكلام مع انه لاحرام الحج لا العمرة كما فى صحيحة ابى الفضل المتقدمة قال : كنت مجاوراً بمكة فسألت ابا عبد الله (ع) من اين احرم بالحج؟ فقال: من حيث احرم رسول الله (ص) من الجعرانة . . . (١) وكذا صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج مع ما تقدم فيهما من كون الحكم بالخروج غير معلوم الوجوب لولا ندعى الاستحباب بقرائن الكلام وكذا ما ورد فى امره (ص) عائشة بالخروج الى التنعيم لانه (ص) وان كان فى حدود الحرم غير خارج عنه ولكنه لم يكن بمكة وان عائشة ايضاً لم تكن من اهل مكة ولا مقيمة بها بل كانت من الافاق مضافاً الى ان مجرد امره (ص) بذلك لا يدل على الوجوب لاحتمال شدة الفضل وهكذا ماورد : ان رسول الله (ص) اعتمر ثلاث عمر متفرقات كلها فى ذى القعدة عمرة اهل فيها من عسفان وهى عمرة الحديبية ، وعمرة القضاء احرم فيها من الجحفة وعمرة اهل فيها من الجعرانة وهى بعدان رجع من الطائف من غزاة حنين (٢) لوجهين احدهما انه لم يكن رسول الله (ص) بمكة حتى يخرج منها فيكون اجنبياً عن المقام وثانيهما ان مجرد فعله (ص) لا يدل على الوجوب حتى يقال بلزوم الخروج للمعتمر بعد حجى الافراد والقران او للمعتمر بالعمرة المفردة اذ الفعل لالسان له فيما عدا الجواز او الرجحان. ولسنا الان بصدد نقل ما يدل على لزوم الخروج الى ادنى الحل او الجعرانة او التنعيم لاحرام حجى الافراد والقران للمجاور ونحوه بتظافر النصوص عليه بل فى بيان حكم احرام المقيم بمكة للعمرة المفردة او الاعتماد بعد حجى الافراد والقران .

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب - ٩ - الحديث - ٦

(٢) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب - ٢٢ - الحديث - ٢

قديدى نفى الخلاف فى لزوم الخروج الى ادى الحل للاحرام منه واما
خصوص الجعرانة ونحوها كالحديبية الواقعة فى حدود ادناه فهو افضل افراد الواجب
مثلا كما فى المدارك عن المنتهى بالنسبة الى نفى الخلاف فى لزوم الخروج اليه وفى
الجواهر ما يدل على اطلاق بعض النصوص الدالة على لزوم الخروج وشموله لغير
عمرة الافراد او القرآن ولعله ره اراد ببعض النصوص مارواه عمر بن يزيد عن ابي
عبدالله (ع) قال : من اراد ان يخرج من مكة ليعتمر احرم من الجعرانة او الحديبية
او ما شبهها (١) .

وليس فى الباب شىء ماعداه مما يحتمل استناده ره اليه ولكنه لا يخلو عن
الاشكال لاحتمال الرواية لمعنيين : الاول ماله فهم منه وهوان المعتمر الذى كان
خروجه من مكة مسلماً مفروغاً عنه للاعتماد للزومه فيه فليحرم من خارج الحرم من
الجعرانة ونحوها والثانى ماله المحتمل قوياً وهوان لسان الرواية ليس دال على
ان من اراد ان يعتمر يخرج من مكة بل الخروج مأخوذ فى ناحية عقد الوضع لدلالاتها
على ان من اراد ان يخرج للاعتماد فليحرم كذا وكما لدلالة لها على لزوم الاعتماد
كك لدلالة لها على لزوم الخروج لكونهما مما ارادها ذلك المرید بلا دلالة لها
على لزوم شىء منهما فمدلولها ح هو انه اذا اراد ان يخرج فليختر هذه المواضع
لمصالح منها كونها معدة للاحرام لوجدان الماء وسهولة امره عليه وكون الجعرانة
مثلا مما احرم منها رسول الله (ص) ونحو ذلك من الاعتبارات وكيف كان لدلالة لها
على لزوم الخروج .

واما ميقات الصبىان فظاهر العبارة كالرواية هو فمخ لانه كمىقات غيره من
المكلفين ولكن نزع ثيابه الممخطة من فمخ اذا المراد من التجريد على ما هو المتبادر
الى الذهن هو التجريد للاحرام لالثياب الممخطة الملبوسة مع ثوب الاحرام . ويمكن
الاستشهاد برواية على بن جعفر حيث ان فيها «للاحرام» الدال على ان فمخ ميقات لهم .

واما اصل ما يستدل به في الباب فهو ما رواه ايوب بن الحر قال: سئل ابو عبد الله (ع) من اين تجرد الصبيان؟ قال: كان ابي يجردهم من فخ (١) والحاصل ان ميقات الصبي عند احجاجه او اعماره او نحو ذلك هو ميقات غيره من المكلفين الا انه رخص له لبس المخيط الى فخ فمن هناك ينزع ثيابه المخيطة ويجرد عنها وتفصيله في محله.

فى أحكام المواقيت

قال قد ره : واما احكامها ففيها مسائل الاولى من احرى قبل هذه المواقيت لم ينعقد احراره الاناذر بشرط ان يقع الحج فى اشهره اولمن اراد العمرة المفردة فى رجب لو خشى تقضيه .

اقول : ان الاحرام قبل الميقات كان جائزاً عند العامة على اختلاف بينهم فى ان الافضل ابن هو والمنقول عن عمر وعثمان بعد جواز الاحرام عندهما من المدينة او غيرها هو ان الميقات افضل والمنقول عن ابى حنيفة عكسه زعماً منه ان الافضل هو الاحرام من البلد وعن الشافعى قولان احدهما موافق لابى حنيفة والاخر لمانقل اولا هذا على فى المنتهى ولكنى لم اجد الصراحة بتجوز الاحرام قبل الميقات وبعد الخروج من البلد اثناء الطريق الا ان يكون مراد القول بافضلية الاحرام من البعد هو استحسان طول المسافة فيلزم رجحانه فضلا عن الجواز وكيف كان فالاحرام من نفس البلد مصرح الجواز عندهم .

و حيث استقر دأب الائمة عليهم السلام على اىصال الحق المخالف لما بنى عليه اساس العامة الى شيعتهم ومواليهم باى طريق لا يضاخ خطاء هؤلاء العامة فيما

بنوا عليه وردت النصوص المستفيضة على عدم جواز الاحرام قبل الميقات وان الاحرام قبله بمنزلة اتمام الصلوة في السفر او الاتيان بستة ركعات في صلوة العصر للحاضر وفيها الصحاح وغيرها فهي وان كانت في الدلالة على عدم الجواز والبطالان في الجملة مما لا ريب فيها الا انه يلزم نقلها ليتضح صلوحها للتخصيص او اباة الاستنها عنه ثم يلزم التامل في روايات النذر هل المستفاد منها انعقاده مطلقا حتى للاحتيال فيما لا يخلو تشخيص الموضوع عن صعوبة مأمثلا كالمحاذاة او في خصوص ما يكون جزاءً وشكراً ونحوه.

اما الروايات فمنها ما رواه الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال: الاحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله (ص) لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر ان يحرم قبلها ولا بعدها ... ثم قال: ولا ينبغي لاحد ان يرغب عن مواقيت رسول الله (ص) (١) ولا يخفى ضعف ظهور لا ينبغي في الحرمة بل لا ظهور له فيها وان لم يكن ظاهراً في الكراهة وكذا الذيل ايضاً على تسليم ظهوره في الحرمة بقربة الرغبة و الاعراض لاشهادة له على ان المراد من لفظة لا ينبغي في المصدر ذلك.

ومنها ما رواه ابو بصير قال: قلت لابي عبد الله (ع): انا نروى بالكوفة ان علياً (ع) قال: ان من تمام حجك احرامك من دويرة اهلك، فقال: سبحان الله لو كان كما يقولون لما تمتع رسول الله (ص) بثيابه الى الشجرة (٢) ودلالتها على عدم الجواز متوقفة على ان يكون المراد من لفظة تمام هو المتمم بحسب الحكم الوضعي بحيث لولاه لم يتم لان يكون بمعنى الافضل مع جواز الاحرام من غير الميقات وقبله ايضاً وبهذا المضمون تقريباً خبر رباح .

ومنها ما رواه زرارة عن ابي جعفر (ع) في حديث قال: وليس لاحد ان يحرم دون الوقت الذي وقته رسول الله (ص) فانما مثل ذلك مثل من صلى في السفر اربعاً

(١) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١ - الحديث ٣ -

(٢) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١١ - الحديث ٢ -

وترك الثنتين (١) بناء على ان يكون المراد من لفظة دون الوقت هو قبله لابعده بان يكون مما يلى بلده لامما يلى مكة مثلاً ولعل فى التمثيل اشعاراً بان المراد هو القبل لانه الذى بمنزلة الاتمام فى السفر زائداً على المقدار اللازم .

ومنها رواية ميسر قال: دخلت على ابى عبدالله (ع) وانا متغير اللون ، فقال لى: من اين احرمت ؟ قلت : من موضع كذا وكذا فقال : رب طالب خير تزل قدمه ثم قال : يسرك ان صليت الظهر اربعاً فى السفر؟ قلت : لا، قال : فهو والله ذاك (٢) بناء على ان يكون المراد من الكناية هو الاحرام قبل الميقات طلباً للخير فاجيب ورد بعدم المشروعية وزلة القدم .

ومنها ما رواه ابن مسكان عن ميسر قال : قلت لابى عبدالله (ع) : رجل احرم من العقيق وآخر من الكوفة ايهما افضل ؟ فقال : يا ميسر اتصلى العصر اربعاً افضل ام تصلّيها ستاً ؟ فقلت : اصلّيها اربعاً افضل ، قال: فكذلك سنة رسول الله (ص) افضل من غيرها (٣) ان التعبير بالافضلية فى الجواب مع انه لافضل لما ليس بمشروع وهو الاحرام قبل الوقت حتى يكون الاحرام منه افضل من الاحرام قبله انما يكون وفقاً للسؤال المعبر فيه بذلك العنوان كما ان ستة ركعات العصر لافضل فيها حتى تكون اربع افضل منها ولعل تعبير السائل انما هو لشهرة فتوى العامة بالجواز والاختلاف فى ماهو الافضل .

ومنها ما رواه حنان بن سدير قال: كنت انا وابى وابو حمزة الثمالى وعبدالرحيم القصير وزيد الاحلام حجاجاً فدخلنا على ابى جعفر (ع) فرأى زياداً وقد تسلىخ جسده . فقال له : من اين احرمت ؟ قال : من الكوفة ، قال : ولم احرم من الكوفة ؟ فقال : بلغنى عن بعضكم انه قال : ما بعد من الاحرام فهو افضل واعظم للاجر ، فقال : وما

(١) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١١ - الحديث ٣

(٢) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١١ - الحديث ٥

(٣) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١١ - الحديث ٦

بلغك هذا الكذاب، ثم قال لابی حمزة : من اين احرمت ؟ قال : من الربذة : قال له : ولم ؟ لانك سمعت ان قبر ابى ذر رضى الله عنه بها فاحببت ان لاتجوزده ؟ ثم قال لابی ولعبد الرحيم : من اين احرمتما ؟ فقالا : من العقيق، فقال : أصبتما الرخصة واتبعتما السنة ولايعرض لى بابان كلاهما حلال الا اخذت باليسير وذلك ان الله يسير يحب اليسير ويعطى على اليسير ما لا يعطى على العنف (١) .

والاستدلال بها على حرمة الاحرام قبل الميقات غير خال عن الاشكال بملاحظة قوله (ع) « ولايعرض لى بابان كلاهما حلال » لدلالته على ان كلا من القبل والوقت مما يجوز الاحرام منه ويصح الا ان الاحرام من الوقت افضل وحيث انه لا وجه لاختيار الاهمز مع افضلية غيره وهو اليسير قال (ع) « الا اخذت باليسير » لانه (ع) يأخذ بالمفضول ويدع الافضل ولان اليسير والعنف اى الاهمز وغيره سيان فى الفضل حتى ينافى ماورد فى افضلية الاهمز والمراد هو ان الامرين الحلالين الذين كان احدهما يسيراً وافضل والاخر عنيفاً ومفضولاً كان الاول هو المختار له (ع) بشهادة قوله (ع) ويعطى على اليسير ما لا يعطى على العنف اذ لو كان متساويين لامجال للرجحان فى الاعطاء فضلاً عما لو كان اليسير مفضولاً والعنف افضل ولتكن هذه قرينة على ان المراد من السنة هو الافضل لا التعين وهكذا الرخصة فيدل على ان من تسليخ جسده وكذا من احرم من ربذة اتعب نفسه فى المفضول واحتجب عن الافضل فعلى سلامة دلالتها على جواز الاحرام قبل الميقات مع افضلية الميقات فهى محمولة على التقية.

ومنها ما رواه الفضيل بن يسار قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل اشترى بدنة قبل ان ينتهى الى الوقت الذى يحرم فيه فاشعرها وقلدها أوجب عليه حين فعل ذلك ما يجب على المحرم ؟ قال : لا ، ولكن اذا انتهى الى الوقت فليحرم ثم ليشعرها وليقلدها فان تقليده الاول ليس بشيء (٢) ودلالتها على بطلان الاحرام قبل الوقت

(١) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١١ - الحديث ٧ -

(٢) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ٩ - الحديث ١ -

هو ان انعقاده كما يكون بالتلبية كك يكون بالتقليد وحيث انه نفى الاثر عن التقليد وحكم بانه ليس بشىء يستفاد منه عدم انعقاد احرامه هناك اى قبل الميقات.

ومنها مارواه ابراهيم الكرخى قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل احرم بحجة فى غير اشهر الحج دون الوقت الذى وقته رسول الله (ص) قال: ليس احرامه بشىء ان احب ان يرجع الى منزله فليرجع ولا ارى عليه شيئاً فان احب ان يمضى فليمض فاذا انتهى الى الوقت فليحرم منه وليجعلها عمرة فان ذلك افضل من رجوعه لانه اعلن الاحرام بالحج (١) ولادالة للصدر على بطلان الاحرام قبل الوقت لاحتمال كون البطلان لاحرام الحج فى غير اشهره الا ان يستفاد من قوله (ع) فاذا انتهى الى الوقت فليحرم منه مع امكان الامر به هناك وان لم ينته اليه فلا يدل على المنع من الاحرام قبله ولا يخفى عدم جريان ما قلناه بحسب الصدر بناء على رواية الشيخ ره باسناده عن موسى بن القاسم عن ابن محبوب لعدم اتحادهما فى المضمون اذ فيها فى غير اشهر الحج او من دون الميقات بنحو التردد لا الجمع.

ومنها مارواه ابن اذينة قال: قال ابو عبد الله (ع) فى حديث: ومن احرم دون الوقت فلا احرام له (٢) وهى واضحة .

ومنها مارواه الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) انه كتب الى المأمون فى كتاب: ولا يجوز الاحرام دون الميقات... (٣) على ان يكون المراد من لفظة دون هو القبل . ومنها مارواه عبد الله بن عطا قال : قلت لابي جعفر (ع) : ان الناس يقولون ان على بن ابي طالب (ع) قال: ان افضل الاحرام ان يحرم من دويره اهله ، قال فانكر ذلك ابو جعفر (ع) فقال : ان رسول الله (ص) كان من اهل المدينة ووقته من ذى الحليفة وانما كان بينهما ستة اميال ولو كان فضلا لاحرام رسول الله (ص) من المدينة ولكن

(١) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ٩ - الحديث ٢

(٢) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ٩ - الحديث ٣

(٣) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ٩ - الحديث ٤

على بن ابي طالب يقول : تمتعوا من ثيابكم الى وقتكم (١) ولاخفاء في ان الكلام مسوق لنفي الافضلية سؤالا لقوله ان افضل الاحرام اه وجواباً لقوله (ع) ولو كان فضلاً لاحرم اه فعليه يشكل استفادة الحرمة من ذلك .

ومنها ما رواه عبدالله بن بكير قال : حججت في اناس من اهلنا فارادوا ان يحرموا قبل ان يبلغوا العقيق فايبت عليهم وقلت : ليس الاحرام الامن الوقت ، فخشيت ان لأجد الماء فلم اجد بداً من ان احرم معهم قال : فدخلنا على ابي عبدالله (ع) فقال له ضريس ابن عبد الملك : ان هذا زعم انه لا ينبغي الاحرام الامن الوقت ، فقال : صدق ، ثم قال : ان رسول الله (ص) وقت لاهل المدينة ذا الحليفة (الحديث) (٢) ان المرتكز في ذهن ابن بكير هو عدم الجواز لقوله ليس الاحرام الامن الوقت وظاهر تعبير ابن عبد الملك لا يفيد ذلك لقوله لا ينبغي والتصديق منه (ع) متوجه نحوه ايضاً .

والحاصل ان المستفاد من هذه النصوص المتظافرة هو عدم جواز الاحرام وعدم انعقاده قبل الميقات .

واما الكلام في جواز الاحرام قبل الوقت وانعقاده بالنذر فيتضح في طي مقدمتين :

الاولى : لاريب في لزوم جواز المتعلق وعدم مرجوحيته في العهد واليمين والنذر مع لزوم رجحانه في هذا الاخير بمعنى لزوم احرازه في المرتبة السابقة على النذر مثلاً بحيث لولا النذر واخواه لكان مشروعاً فلا يمكن احرازه بنفس النذر ونحوه لعدم صلوح ادلة النذر لازيد من اعتباره ولزوم الوفاء به وانها غير مشرعة لانحذار حكمها نحو الامر المشروع فلا يمكن احراز المشروعية بتشريع النذر ونحوه لكونه غير مشرع كما اشير اليه .

فح اذاورد دليل على لزوم الوفاء بنذر لا يكون متعلقه مشروعاً قبل النذر كما في المقام لا بد وان يكون ظهوره اقوى من ظهور ادلة اشتراط النذر باحراز مشروعية

(١) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب - ٩ - الحديث - ٥

(٢) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب - ٩ - الحديث - ٦

المنذور ورجحانه لولا النذر وعدم انعقاده فيما لا يكون مشروعاً قبله حتى تخصص تلك الأدلة به ولذا لابد وان يكون ظهور مايدل على جواز الاحرام قبل الميقات وصحته بالنذر اقوى من ظهور هذه النصوص المستفيضة الظاهرة فى عدم جواز الاحرام قبل الوقت وعدم انعقاده حتى يقدم عليه اذ ملك تقديم الخاص على العام لما كان بقوة ظهوره وضعف ظهور ذاك يلزم احرازه فى المقام بنحو صالح لتخصيص ذينك العامين .

الثانية- لاتعرض لشيء من الروايات الدالة على انعقاد الاحرام من الكوفة او خراسان ان ذلك الاحرام احرام للحج او للعمرة الا بالاطلاق ومن مصاديقه ما لو كان الاحرام للدخول فى الحرم محرماً اذ لا يجوز دخوله محلاً وما يترأى من لزوم الاحرام من ادنى الحل من باب الرخصة لا العزيمة وهو تحديد بالنسبة الى ما بعد الحرم لاقبله فعليه يجوز الاحرام من الكوفة للدخول فيه لمجرد الطواف والزيارة للحج وللعمرة.

نعم قد اختلف فى كون احرام الداخل فى الحرم هل هو احرام لاحد النسكين من الحج والعمرة او مجرد احرام فقط ؟ قديقال كما فى الجواهر على ما سياتى انه لولا الاتفاق المدعى لا يستفاد مما يدل على لزوم الاحرام على الداخل ازيد من ذلك اللهم الا ان الاحلال من الاحرام لما كان متوقفاً على التقصير ونحوه فيلزمه ان يكون الاحرام لاحدهما والتحقيق موكل الى محله وبالجمله فيجوز الاحرام للدخول فى الحرم من البلد نعم ان الفرد الشايع للاحرام هو ما يكون لاحدهما فاخرجهما اخراج للفرد الشايع وحمل للمطلق على النادر .

وكذا لا اطلاق لهذه الروايات بالنسبة الى البلد وغيره مما يكون فى البرارى والبحار وغيرها لانه وان يمكن دعوى عدم الخصوصية لما فى الدليل من الكوفة وخراسان وانه يجرى الحكم فى البلاد الاخر واما فى غير البلد فلا بد من احراز عدم الخصوصية . وكذا لا بد من الالتفات الى انها هل تشمل جميع صور النذر من التعليق والتخيير حيث انه قد اختلف فى انعقاد ما لم يتعلق بشيء كالنذر الابتدائى باتيان صلاة

الليل من دون التعليق على شيء شكراً أو زجراً أو قد قيل بعدم انعقاده ولعله لماعن بعض اللغويين من توقف حقيقة النذر على التعليق بحيث لو لاه لم تتحقق .

وكذا لا بد من التنبيه بان النذر شكراً والنذر زجراً ليس مصطلح الاحاديث بل مما يقرع السمع عند اصغاء كلمات الفقهاء ره فعليه لوجه للخلط بين الاصطلاحين والمراد من النذر شكراً انه ان عافاه الله من البلاء او ولده من المرض مثلاً يصل كذا او يتصدق بكذا بحيث يتعلق على حدوث نعمة او دفع نقمة ومن النذر زجراً تعليقه على اتيان امر مرجوح بحيث يكون تركه اولى وراجحاً نحو نذر الصوم على تقدير شرب التتن والغرض انه لا عين لهذا الاصطلاح ولا اثر منه الا في كلمات الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم .

وكذا لا بد من البحث عن شمولها لغير المار بالميقات كمن يمر به محاذياً له لاماراً به حقيقة فيجوز له ذلك او يختص هو بالمار وعلى شمولها لمن يحاذيه فهل تشمل من لا يحاذيه ايضاً اذا فرض امكان ذلك ام لا وكذا لا بد من التأمل في شمولها لمن قصده الفرار عن تحصيل العلم او ما في حكمه فيحرم قبل الوقت او قبل محاذاته بالنذر من دون ان يكون له داع آخر ماعدا الاحتياال .

واما الروايات فمنها ما رواه الحلبي قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل جعل لله عليه شكراً ان يحرم من الكوفة ، قال : فليحرم من الكوفة وليف الله بما قال (١) .

والظاهر ان المراد من قوله شكراً هو ان نذر الاحرام من الكوفة لغاية الشكر لله في قبال نعمائه لا التعليق على حدوث النعمة ولا اختصاص لها بالنذر لامكان شمولها العهد واليمين وكذا لا اختصاص للامر بالوفاء في الذيل بما عدا اليمين زعماً بانه لاعهدة فيه حتى يوفى بها ولا يَحتمل خصوصية للكوفة بناء على انها مكان متبرك بحيث لا يجوز ذلك من بلد اخر بعد ورود مثل ذلك بالنسبة الى خراسان لم يكن متبركاً حينذاك نعم يشكل في شمول من لم يكن من اهل الكوفة لظهورها في كون ذلك الرجل من

اهلها فتأمل .

ومنها مارواه صفوان عن على بن ابي حمزة قال : كتبت الى ابي عبدالله (ع) اسأله عن رجل جعل لله عليه ان يحرم من الكوفة ، قال : يحرم من الكوفة (١).

وفى الوسائل بعد نقل هذه الرواية عن محمد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن اسماعيل عن صفوان عن ابن ابي حمزة ، قال : وباسناده عن الحسين ابن سعيد عن حماد بن عيسى عن على بن ابي حمزة مثله، وما نقل عن الشيخ بهذا الاسناد يخالف تلك الرواية سنداً ودلالة اما الاول فلنقل على بن ابي حمزة عن موسى بن جعفر عليهما السلام فينتهى السند اليه (ع) لالى ابي عبدالله (ع) واما الثانى فلانه قال: سألت ابا الحسن (ع) عن رجل جعل لله عليه شكر آمن بلاء ابتلى به ان عافاه الله ان يحرم من الكوفة قال فليحرم من الكوفة. فليشكل الحكم باتحاد الروايتين مع ان المروى عنه فى الاولى هو ابو عبدالله (ع) وفى الثانية هو ابو الحسن (ع) سيما التعبير فى الاولى بقوله « كتبت الى ابي عبدالله (ع) اسأله » وفى الثانية بقوله « سألت » ثم المراد من قوله « من بلاء ابتلى به ان عافاه الله » هو التعليق بان تكون لفظه (ان) مكسورة الهمزة لا المفتوحة حتى يلائم المطلق المنجز .

والفرق بين هذه الرواية وما تقدم من رواية الحلبي هو اضافة قوله «شكراً» فى السؤال وقوله (ع) : «وليف الله بما قال» فى الجواب فى تلك دون هذه .

ومنها مارواه ابو بصير عن ابي عبدالله (ع) قال : سمعته يقول : لو ان عبداً انعم الله عليه نعمة او ابتلاه ببلىة فعافاه من تلك البلىة فجعل على نفسه ان يحرم بخراسان كان عليه ان يتم (٢) .

ان ظاهرها هو النذر المطلق وان انعقد على الفرض بعد حصول النعمة او المعافاة من البلىة لا المعلق على حصولها والفرق بين هذه وما عن الشيخ باسناده المنتهى الى

(١) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١٣ - الحديث ٢ -

(٢) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١٣ - الحديث ٣ -

على بن ابي حمزة عن ابي الحسن (ع) هو ان تلك دالة على المعلق وهذه كغيرها دالة على المطلق .

وليست المسئلة معنونة على التفصيل عند القدماء ولم يعلم ان الاصحاب عملوا باطلاق هذه الروايات الشاملة لغير النذر من العهد واليمين ام لالمتانة الروايات المتظافرة المانعة عن الاحرام قبل الوقت فح اقتصروا على خصوص النذر لكونه القدر المتيقن من هذه الاخبار اذ لا شك في رجحان اندراجها تحتها اذ ادار الامر بخروجه عنها او خروج ماعداه وليس اطلاق هذه اقوى من ظهور تلك النصوص المانعة على العموم فيبقى الامر فيما عدا النذر على القاعدة من لزوم احراز الجواز في متعلق اليمين والعهد قبلهما لابهما فيقتصر في خلاف القاعدة وتخصيص الادلة الدالة على لزوم جواز المتعلق وعدم مرجوحيته وكك تخصيص ادلة الباب المانعة عن الاحرام قبل الوقت على القدر المتيقن وهو النذر .

هذا مجمل القول في تقديم الاحرام على الوقت المكانى وتحقق عدم الجواز الا فى مورد النذر . واما على الوقت الزمانى فهو باق على حكمه الاولى من المنع اذا كان الاحرام للعمل الموقت كالحج (وكمرة التمتع) اذ يلزم ايقاع جميع تلك الاعمال فى وقته المضروب له . ومن هنا صرح المصنف ره بقوله « بشرط ان يقع الحج فى شهره » وليس مراده خصوص اعماله ماعد الاحرام بل جميعها حتى الاحرام لانه من اجزائه الواجبة ويشهد له عدم اختصاص هذا الشرط بالاحرام قبل الوقت المكانى اذ لو احرم منه ايضاً اى من الميقات المعين شرعاً يلزم ان يقع اعمال الحج فى شهره فالمراد هو لزوم وقوع الاحرام فى اشهره لكونه جزء للحج فوزان الاحرام للحج وزان التحريم للصلاة فكما لا يصح ايقاعها قبل الوقت كك لا يصح ايقاعه قبل وقته المضروب له .

ثم ان تجويز الاحرام قبل الوقت المكانى لخوف انقضاء الرجب مثلاً مع عدم وقوعه فيه يتصور على وجهين: الاول ان يكون الخوف بما هو خوف موضوعاً

لجواز الاحرام قبل الميقات والثانى ان يكون طريقاً الى ما يخاف منه فعلى الاول لا يتصور كشف الخلاف اصلاً ويجوز البدار بمجرد حصوله وعلى الثانى يتصور فيه كشفه ويتأتى البحث عن الاعادة وعدم الاجتزاء بما اتى به وذلك كالتيميم لذوى الاعذار حيث يقال بعدم جواز البدار مع احتمال زوالها وان الواقع هو المتبع عند كشف الخلاف مع بقاء امدما اشترط بالطهارة بعد ومقتضى موضوعيته للتقديم هنا هو جوازه قبل شهر الرجب ايضاً ولكنه خال عن الفائدة لامكانه ح فى اثنا عشر ولا داعى الى الاحرام قبله بشهر او شهرين مثلاً والسر هو ان خوف فوت شهر رجب وانقضائه بلا تمام عمل العمرة لا يحتاج الى دخول شهره فمن يحتمل احتمالاً عقلاً لا اويقطع بعدم دركه يحصل له الخوف فيخاف قبل شهره بشهر او شهرين مثلاً ان لا يدرك رجب اى لا يتيسر له ايقاع اعمال العمرة برمتها فيه فعلى الموضوعية يجوز الاحرام قبل الوقت المكانى على ما يثبت لها من الثمرة والحق هو انه حكم احتياطى قد جعل لرجاء درك الواقع لانه لموضوعية نفس الخوف بما هو خوف وبالجمله مالم ينقل ما فى الباب من الرواية لا يمكن التحقيق فيه فلنأت بها حتى يتبين الحال :

الاولى مارواه معاوية بن عمار قال: سمعت ابا عبد الله (ع) يقول: ليس ينبغى ان يحرم دون الوقت الذى وقته رسول الله (ص) الا ان يخاف فوت الشهر فى العمرة (١).

والمراد من لفظة دون الوقت هو قبله بقرينة المقام. ثم الظاهر تعميم الشهر واطلاقه اى شهر كان له الفضل سواء فيه رجب وغيره الا ان تجعل كلمة الالف واللام للعهد فيرجع الى شهر رجب لما ورد فى فضله حتى انه مما يلى الحج مرتبة فما لم تكن للعهد يحكم باطلاقه ولكنه غير معمول به لدى الاصحاب فيما عدا رجب وهذا مما يقوى ما ادعينا فى الفرع المتقدم من اباء السنة الروايات المانعة عن الاحرام قبل الميقات عن التخصيص وان كان ولا بد فيقتصر على القدر المتيقن نحو اقتصارهم هناك على النذر مع شمول الرواية لغيره ايضاً .

الثانية مارواه ابن عمار قال: سألت ابا ابراهيم (ع) عن الرجل يجيء معتمراً ينوي عمرة رجب فيدخل عليه الهلال (هلال شعبان) قبل ان يبلغ العقيق فيحرم قبل الوقت ويجعلها لرجب ام يؤخر الاحرام الى العقيق ويجعلها لشعبان؟ قال: يحرم قبل الوقت لرجب فان لرجب فضلاً وهو الذي نوى (١) .

ولاخفاء في ان هذه تمتاز عن الاولى اولا بكونها في صورة العلم بعدم البلوغ الى الميقات في رجب لانه مجرد الخوف بخلاف الاولى فعليه لامجال للبحث عن موضوعية الخوف وطريقته وثانياً بذكر رجب فيها دونها ولكنه ليس بنحو يوجب تقييد ذلك الاطلاق المتقدم اذ لا تنافي لكونهما متحدين في الحكم ولا يعلم الاختصاص الا ان يقال ان الصدر وان كان غير مناف للاطلاق في الرواية الاولى الا ان تعليل الذيل بان لرجب فضلاً يوجب التقييد ولكنه بعيد جداً لبعد ورود رواية مطلقة بلاسبق سؤال دالة على جواز الاحرام قبل الميقات عند خوف فوات الشهر ثم تقييده باخراج اكثر افراده بنحو لا يبقى من الشهور الا شهر رجب فلا يكون هذا الجمع صالحاً لتقييد الاصحاب به بل لعل مستندهم هو الاقتصار في الخروج عن تلك الروايات المانعة على المتيقن وهو رجب .

قال ره: ولو اخره عن الميقات لمانع ثم زال المانع عاد الى الميقات فان تعذر جدد الاحرام حيث زال ولو دخل مكة خرج الى الميقات فان تعذر خرج الى خارج الحرم ولو تعذر أحرم من مكة .

اقول : ان المحكى عن نهاية الشيخ ره هو ان من عرض له مانع من الاحرام جازله ان يؤخره عن الميقات فاذا زال المنع احرم من الموضع الذي انتهى اليه. وعن ابن ادریس: مقصوده تأخير كيفية الاحرام الظاهرة من نزاع الثياب وكشف الرأس والارتداء والتوشيح والاتزار .

ولا يخفى ان تعبير المصنف ره بتجديد الاحرام عند تعذر العود مغاير للتعبير بالاحرام لاستفادة مسبوقية الاول بشيء آخر والالم يصدق التجديد فليكن على ذكره

حتى يتضح عن قريب .

ثم ان لنا توجيهاً فى زوال العذر سنتعرضه ولنقدم الايراد على توجيه الحل لعدم تماميته اما اولاً فلاحتمال ارتباطية النية والتلبية بكيفية الاحرام من نزع المخيط ولبس لباسه فعليه لا يصح منفكاً عنها اصلاً وهذا مما قد اختلف فيه جداً كما يأتى واما ثانياً فعلى تسليم عدم الارتباط وعدم اشتراطه بها لاقول من الوجوب التكليفى الذى طلبه الشرع مقارناً للاحرام لاشترطاً له فعليه اذا انفك بينهما يفوت المطلوب الشرعى فمن اين يتيسر للحلى ره القطع بعدمه حتى يحكم بالتفكيك فعلى اى تقدير يشكل تصحيح مقالته ره بحسب القواعد وان ارتضى به فى الجواهر .

واما ما يستدل للشيخ ره فمنها صحيحة صفوان وفيها : ان رسول الله (ص) وقت المواقيت لاهلها ومن اتى عليها من غير اهلها وفيها رخصة لمن كانت به علة فلا تجاوز الميقات الا من علة (١) .

وهى وان تدل على تجويز مجاوزة الميقات محللا عند العلة واما على موضع الاحرام بعد زوالها فلا الان ينضم اليه امر من الخارج وظاهرها تأخير الاحرام نفسه لان تأخير كفيته من نزع المخيط ولبس لباسه فهذا المقدار تدل على مراد الشيخ ره بلا كلام لاعلى توجيه الحل ره .

ومنها مرسله شعيب المحاملى عن بعض اصحابنا عن احدهما (ع) قال : اذا خاف الرجل على نفسه اخر احرامه الى الحرم (٢) .

ويرد على الاستدلال بها اولاً كونها مرسله ولم يعلم الاستناد اليها مع وجود رواية صحيحة فى الباب وثانياً ان الظاهر من الخوف على النفس هو الضرر المهم المعتمد به ومع له لوجه للتحديد بالحرم الدال على لزوم الاحرام مع الضرر وخوفه للدخول فى الحرم مع ان العبادات الاخر كالصوم ونحوه مما لم يشرع معه ولا تدل

(١) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١٥ - الحديث ١ -

(٢) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١٦ - الحديث ٣ -

ايضاً على لزوم الاحرام فى موضع زوال العذر كالاولى (الا ان يتم بحسب القاعدة الاولى بقاعدة الميسور مع مافيها) .

والحق هو انه لم يتضح مراد الشيخ ره للاعلام اذ تأخير الاحرام عن الميقات لعذر ثم زواله يتصور على وجهين : الاول ان يكون مريضاً مثلاً فلا يقدر على الاحرام من الميقات للبرد وغيره من المحاذير فاذا انتهى الى موضع معين زال عذره بحصول البرء فلا مانع له ح عن الاحرام من الميقات لعدم تأثير برده بالنسبة الى السالم . والثانى ان يكون العذر لخصوصية مكان الميقات كان يكون شديد البرد ونحوه فاذا انتهى الى موضع حار يرتفع العذر فى ذلك الموضع مع بقاء عذر الميقات بحاله فعليه لو عاد اليه لكان كالاول معذوراً ايضاً فلا وجه لعوده اليه والعذر وزواله بهذا المعنى مستعمل فى غير واحد من الموارد منها قولهم اذا زال عذر المصلى من القيام فلا محذور له ح اتم بقية صلوته قائماً فمعناه ادامة القعود الى زوال العذر فيقوم عندئذ وهذا هو مراد الشيخ ره فيساعده عدم الحكم بالعود للغويته اذ لو عاد الى الميقات لا يتيسر له الاحرام هناك فلا بد وان ينتهى الى موضع زواله .

وبالجملة لوجه لحمل كلامه ره على ما قاله ابن ادريس ره وحمله عليه كما انه ليس بتمام فى نفسه وان مال اليه فى الجواهر حيث قال : ولعل الاقوى ما سمعته من ابن ادريس ولا عود عليه الى الميقات بعد زوال العذر وانما عليه ان يأتى ما تركه من التعرى ونحوه انتهى . كما انه لا ينطبق ما رواه الحميرى على مقالة ابن ادريس ايضاً حيث انه كتب الى صاحب الزمان (ع) يسأله عن الرجل يكون مع بعض هؤلاء ويكون متصلاً بهم يحج ويأخذ عن الجادة ولا يحرم هؤلاء من المسلخ فهل يجوز لهذا الرجل ان يؤخر احرامه الى ذات عرق ويحرم معهم لما يخاف الشهرة ام لا يجوز الا ان يحرم من المسلخ ؟ فكتب اليه فى الجواب : يحرم من ميقاته ثم يلبس الثياب ويلبى فى نفسه فاذا بلغ الى ميقاتهم اظهره (١) لان الظاهر من قوله يحرم من ميقاته هو الاحرام

المعهود المتداول لامجرد النية والتلبية واما المراد من لبس الثياب فهو ثيابه المخيطة بعد نزعها ولبس لباس الاحرام اذ لم يمكن بحيث لا يتيسر له الانزوا والاحرام بجميع شؤنه محتجبا عن هؤلاء فمحصل المراد هو الاتيان بالنية والتلبية ونزع المخيط ولبس لباس الاحرام ثم لبس المخيط خوفاً من الشهرة اما على لباس الاحرام بحيث يقع تحت المخيط او نزعه من رأس ولبس المخيط وحده ولا محذور فيه اصلاً اما بناء على عدم وجوب استدامة لباس الاحرام للزومه حين الاحرام فقط وكذا عدم حرمة لبس المخيط بل المقدار المقطوع بعدم جوازه هو لبسه حال الاحرام فواضح. واما بناء على وجوب استدامة لباس الاحرام، فلم يعلم ان المراد هو نزع اول ولبس المخيط ثانياً لاحتمال لبس المخيط فوقه فعليه لا ينافيه وجوب استدامة لباس الاحرام. واما بناء على حرمة لبس المخيط مطلقاً لخصوص حال انعقاد الاحرام فيمكن تجويز هذا المحذور التكليفي فى حال التقية .

وكيف كان ان الرواية ظاهرة فى عدم تأخير الاحرام المعهود المتعارف لامجرد النية والتلبية فتبصر (واما قاعدة الميسور فعلى تماميتها تتوقف على احراز الارتباط بين التعرى ولبس لباس الاحرام وبين النية والتلبية بان يكون حكماً وضعياً لا تكليفاً صرفاً) .

واما المراد من قوله ويلبى فى نفسه هو عدم الاجهار بالتلبية لكونه موجباً للشهرة مع استحبابه فلا بأس بتركه . واما المراد من قوله اظهره هو اظهار الاحرام المنعقد بتمامه خفية ح فلا انطباق لهذه الرواية على مقالة ابن ادريس وان قال فى الجواهر ولعله لحديث الميسور والخبر المتقدم فيمن مر على المسلخ ولم يمكنه اظهار الاحرام تقية . فلنعد الى بيان ما افاده المصنف ره فى المتن والظاهر ان المراد من زوال العذر المحكوم فيه بالعود الى الميقات هو زواله عنه بحيث لا مرض او لائقه هناك ح لاما احتملناه محملاً لكلام الشيخ ره المحكوم فيه بعدم العود الاحرام من موضع زواله وبعبارة اخرى تشتركان - اى صورتا عدم زواله من الميقات وعدم امكان العود المعبر

عنه في المتن بقوله فان تعذر جدد الاحرام حيث زال - في كون الاحرام بعد الميقات وفي موضع زواله الا انه في الصورة الاولى يمكن العود ولكن لاثرت له لبقاء العذر في الميقات بعد وفي الثانية لا يمكن العود اليه وان كان الاحرام هناك غير محذور فيه. نعم التعبير لتجديد الاحرام غير ملائم كما تقدم لانه هنا مسبوق بالعدم فهو احداثه لاتجديده والمهم هنا هو البحث عن لزوم العود الى الميقات عند التمكن منه ومن الاحرام فيه وكذا سائر الفروع المشار اليها في المتن.

وما يمكن الاستدلال او التأييده امور :

منها صحيحة صفوان المتقدمة بناء على ان يكون مفاد قوله (ع) : « وفيها رخصة لمن كانت به علة » ومفهومه هو لزوم العود الى الوقت بعد زوالها اذ المقدار الخارج من دليل عدم الجواز والمرور محلاً هو حال العذر واما بعد زواله فلا مع ان مقتضى القاعدة الاولى الدالة على ان تمام الحج والعمرة هو الاحرام من الوقت لزوم العود فيه لا فيما بعده. والظاهر ان قول ابي الحسن (ع) في ذيل هذه الصحيحة « ان رسول الله . . » للردع .

ومنها ما رواه الحلبي قال سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل ترك الاحرام حتى دخل الحرم فقال : يرجع الى ميقات اهل بلاده الذي يحرمون عنه فيحرم ، فان خشي ان يفوته الحج فليحرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج (١).

لان الظاهر من قوله ترك الاحرام ينطبق على جميع صور تركه جهلاً بقسميه ونسياناً او معذوراً بالمرض والتقية ونحو ذلك بل عمداً الا اذا ادعى الانصراف من العمد كما ان الامر في حديث لاتعاد الصلوة الا من خمس ايضاً كك لشموله جميع الموارد حتى العود الابدعوى الانصراف لاستلزامه مسامحة الناس وتعللهم وتكاسلهم عن الاتيان بباقي الشرائط والاجزاء . ثم لا يخفى في ان الامر بالرجوع الى الميقات انما هو عند التمكن منه فلو وجب العود من مكة اليه لوجب من الاثناء اليه كما هو المبحوث

عنه بطريق اولي فهذه الرواية تدل على صدر عبارة المصنف بالاولوية كما ادعيناه وعلى ذيله بالصراحة بحيث لا تفاوت بين الرواية والعبارة لقوله ره : ولودخل مكة خرج الى الميقات اه .

ونظير هذه الرواية بالنسبة الى الصدر مارواه على بن جعفر عن اخيه موسى ابن جعفر (ع) قال: سألته عن رجل ترك الاحرام حتى انتهى الى الحرم كيف يصنع؟ قال : يرجع الى ميقات اهل بلاده الذي يحرمون به فيحرم (١) لشموله جميع الاقسام حتى فيما كان الترك لعذر المرض ونحوه واما بالنسبة الى العمدة فدعوى الانصراف بحالها كما مر .

ومنها مارواه معاوية بن عمار قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن امرأة كانت مع قوم فطمثت فارسلت اليهم فسألتهم فقالوا : ما ندري أعليك احرام ام لا وانت حائض فتركوها حتى دخلت الحرم، فقال (ع) : ان كان عليهما مهلة فترجع الى الوقت فلتحرم منه فان لم يكن عليها وقت (مهلة) فترجع الى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها (٢) .

تقريب الاستدلال هو ان اطلاق هذه الرواية شاملة لما اذا كان حملها بالقصور لا التقصير فح تكون معذورة وبالغاء الخصوصية من عذر الجهل الى عذر التقية او المرض او نحو ذلك يتم المطلوب وفيه كلام سنشير اليه من عدم الفرق في التعدي بين العذر العقلي والشرعي وذلك ليس قياساً مستنبط العلة واستحساناً بل بالغاء الخصوصية فلولا يمكن هذا عرفاً لاشكل الاستدلال بهانعم لا تخلو عن التأييد .

ومنها مارواه حماد عن الحلبي قال سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل نسي ان يحرم حتى دخل الحرم ، قال : قال ابي : يخرج الى ميقات اهل ارضه فان خشى ان يفوته الحج احرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم (٣) .

(١) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١٤ - الحديث ٩ -

(٢) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١٤ - الحديث ٣ -

(٣) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١٤ - الحديث ١ -

ان الاستدلال بهذه ايضا متوقف على الغاء الخصوصية والتعدي من النسيان الى غيره والا فلادلالة لها على المقصود بتمامه. لا يقال ان النسيان والجهل اذا كان بالقصور لا التقصير عذران عقلا والعذر المبحوث عنه في المقام كالتقية والمرض ونحو ذلك عذر شرعى ولا يمكن التعدي من العذر العقلى اليه ، اذ الفرق بين العذر العقلى و الشرعى هو انحفاظ فعلية الحكم فى الاول دون الثانى حيث ان الدليل الدال على الاعتداد به انما هو مخصص لاحكام العقلية بالنسبة الى المعذور بالعذر الشرعى وح لافعلية للحكم فى الشرعى واما العقلى فالحكم فعلى بلاتخصيص فلو ورد ما يبدل على لزوم العود الى الميقات فى العذر العقلى فانما هو لبقاء الحكم وهو الاحرام على الميقات على فعليته ولا يجوز التعدي عنه الى ما لا انحفاظ له فيه وهو العذر الشرعى .

لانا نقول هذا التفصيل وان كان مما اخترناه وحققناه فى الاصول وقلنا انه بنحو الكبرى الكلية تامة فى نفسها ولكن لا تنطبق على المقام اذ الجهل والنسيان المعدودان من الاعذار الفعلية قد وقعا فى رديف العذر الشرعى فى حديث الرفع نحو قوله (ع) ما اضطر واليه فالجهل والاضطرار نسيان فكما لافعلية للحكم فى العذر الشرعى للتخصيص كك فى العذر العقلى لدلالة حديث التقية ونحو ذلك الا ان لا يساعده الظهور العرفى عند الغاء الخصوصية .

فرع - بعد الفراغ عن حكم من لا يتعذر له الانشاء وانما عذره عدم القدرة على الاحرام بجميع قيوده وشرائطه و التلبس بشوييه للمرض او نحو ذلك يقع البحث عن حكم من لا يتيسر له الانشاء للجنون او الاغماء من حيث انه اذا لم يقدر على الاحرام بنفسه من الميقات فهل يحكم ببطلان حجه رأساً ولا ؟ وعلى الثانى فما ذا يصلح ان يخلف مقام احرامه بنفسه؟ ثم على تقدير صحته فهل يجزى عن حجة الاسلام ان يكون حجاً مندوباً لا يجزى عنه الا فيما استقرت فى ذمته؟ والمهم هو البحث عن ذلك فى

مقامين: الاول فى بيان وجه صحته فى نفسه والثانى فى بيان اجزائه عن حجة الاسلام
فارتقب .

المقام الاول : فى تصحيح حج من لا يتمشى عنه نية الاحرام للاغماء ونحوه .
ان المحكى عن غير واحد من الاصحاب بل المشهور هو تصحيح احرام المغمى عليه
ونحوه ممن لا يتمشى منه النية ولا التلبية باحرام الغير اياه نظير تيمم الغير بحيث
يقع العمل الخارجى كالتميم هناك والتلبس بثوب الاحرام والاجتناب من التروك
هنا فى بدن ذلك الغير وانما النية من المتصدى لايقاع هذا العمل فى الغير لانه يحرم
عنه بالنيابة بحيث يكون هو المحرم لاذلك الغير ولا يغرك التعبير بلفظ (عنه) فى
الرواية على ماسياتى فيلزم نقل مايمكن ان يستدل به اولا ثم الاشارة الى تأييد مقالة
المشهور ثانياً .

والدليل هو عبارة عن روايتين مرسلتين : الاولى مارواه ابن ابي عمير عن جميل
ابن دراج عن بعض اصحابنا عن احدهما (ع) وفيها : وقال فى مريض اغمى عليه
حتى اتى الوقت فقال: يحرم عنه (١) .

والسند وان كان مرسل الا ان وقوع اثنتين من اصحاب الاجماع وهما المذكوران
فيه واعتماد الاصحاب عليها يوجب جبره اذ الحكم تعبدى صرف و ليس موافقاً
للقاعدة حتى يحتمل عدم استنادهم اليها وما فى الباب الاهذه المرسلة ومرسلة اخرى
فلا يمكن اعتمادهم على رواية اخرى غير المرسلة .

ثم ان ظاهرها عدم طرو الاغماء فى الوقت بل عرض قبل الوقت ودام اليه
والمراد بقوله (ع) يحرم عنه هو الاحرام به الا فى النية والتلبية وبالجملة ما يحتاج
الى القصد اذ فيه يخلف احد مكانه ولكنه بعنوان ايقاع الاحرام فيه اى فى المريض
لا فى النائب كما ان من يتصدى لتيمم المريض كك فالتعبير بلفظة (عنه) انما هو لكون
القصد يتحقق هنا بالنيابة لاجميع قيود الاحرام وشرائطه لبعدها اى النيابة فى الميقات

مع ان كل واحد من الرفقة يتصدى لاحرام نفسه .

والشاهد على ان ذلك التعبير شائع فيما يكون العمل في بدن الغير لالنائب هو ماورد في كيفية حج الصبيان ، منها مارواه عبدالرحمن بن الحجاج عن ابي عبدالله (ع) في حديث قال : قلت له : ان معنا صبياً مولوداً فكيف نصنع به ؟ فقال : مرامه تلقى حميدة فتسألها كيف تصنع بصبيانها فأتتها فسألها كيف تصنع ، فقالت : اذا كان يوم الترويه فاحرموا عنه وجردوه وغسلوه كما يجرد المحرم وقفوا به المواقف فاذا كان يوم النحر . . . (١) فانه وان عبر عن ذلك بقولها احرموا عنه ولكن مع التصريح بقولها جردوه اه يعلم ان المراد هو ايقاع عمل الاحرام في بدن الصبي لالنيابة فيه فتحصل ان التعبير بمثل (عنه) لايفيد النيابة فاحتمالها هنا ضعيف جداً .

الثانية مارواه جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن احدهما (ع) في مريض اغمى عليه فلم يعقل حتى اتى الوقت فقال : يحرم عنه رجل (٢) ليس المراد منها هو ان انتهاء امد الاغماء هو الوقت كما لعله الظاهر فيما لا يكون مثل المقام بل هو لبيان عدم زواله حتى اتاه بلا ارتفاعه ولا تفاوت بينها وبين الاولى الا في اضافة لفظ (فلم يعقل) و كذا في زيادة لفظ رجل في الذيل وهذا غير مهم ومحصل الامر في المقام الاول هو تصحيح احرامه بذلك اذا الامر يقتضى الاجزاء والصحة .

المقام الثاني : في الاجتزاء بذلك عن حجة الاسلام . لاشكال في ان حج من لم يستطع بعد تسكعاً غير مجز عن حجة الاسلام وكذا لاشكال في ان لانتمشى منه النية والتلبية لا يندرج تحت قوله تعالى «من استطاع اليه» اذا استطاعة الى حج البيت عبارة عن القدرة الشرعية على اتيان جميع اعماله مباشرة خرج من ذلك من استطاع اليه مالا ولا يستطيع بدناً لمشروعية النيابة ح ومعناه حكومة ادلة الاستنابة على ادلة الاستطاعة فمن استطاع مالا ولم يستطيع بدناً ولكن يقدر على الاستنابة فهو مستطيع

(١) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ١٧ - الحديث ١ -

(٢) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ٢٠ - الحديث ٤ -

على الاطلاق فينجز عليه الحج و اما من لا يقدر على القصد والنية يستحيل توجيه الخطاب باتيانه مباشرة واستنابة لعدم تمشى القصد منه حتى يستنيب فهو غير مستطيع البته ولا استلزام بين صحة الحج في نفسه وبين اجزائه عن حجة الاسلام كما في مورد التسكع لاحتماله حجاً مندوباً بحيث لو استطاع بعد ذلك يوجب عليه الاتيان ثانيا نعم لا اشكال في الاجتزاء به فيما لو استقر الحج عليه قبل ذلك اذا الواجب عليه الاتيان بحج صحيح واذا حكم بصحته في المقام الاول يجزى به هنا وكذا في الاجتزاء به في الحج المندوب فيمكن الاكتفاء به في موردين الاول فيما استقرت على ذمته حجة الاسلام الثاني في الحج المندوب .

وبالجملة لو علم احد جزماً بطرو الجنون او الاغماء عند الميقات فهو بمنزلة من يقطع بزوال ماله اختلاصاً عنده فهو غير مستطيع فمن اين يجزى عن حجة الاسلام واما من لا يقدر على طوافه بنفسه لضعفه للجنونه واغمائه فهو مستطيع لعدم وجوب الطواف بمعنى الحركة حول البيت بنفسه بل كما يجوز له ركوب الدابة طائفاً كك له الحمل على من يقله ويحمله حول البيت فالاطافة بهذا المعنى لاخير فيها وبالجملة يشكل الاجتزاء به عن حجة الاسلام وله كلام سنحققه .

و لنبحث الان عمالوزال الجنون او الاغماء بعد ما احرم به رجل آخر فلو كان قادراً على العود الى الميقات يجب عليه ذلك على القاعدة الاولى لبقاء المهلة مع استطاعته عقلاً وشرعاً ولو احتمل الاكتفاء بذلك الاحرام امكن ان يحرم ثانياً بعنوان الاحتياط فلا اشكال من هذه الجهة واما لو لم يقدر على العود الى الوقت فالحكم بلزوم الخروج بمقدار القدرة او الخروج عن الحرم اذا دخله او الاحرام من مكة عند عدم القدرة على الخروج منها يحتاج الى اندراجه تحت احدى الروايات المتقدمة الدالة على حكم من لم يحرم في الوقت ولكن الظاهر انه لا يخلو عن الاشكال لعدم اندراجه تحت ادلة النسيان والجهل وكذا يشكل درجه تحت صحيحة الحلبي في رجل ترك الاحرام حتى دخل الحرم، الحديث، اذا ظاهر اختصاصها

بمن يتوقع منه الاحرام فتركه واما من لا يتربص منه اصلاً فلا يصدق عليه عرفاً انه تركه .

ويمكن استفادة حكم المقام مما تقدم فيما لو بلغ الصبي بعد اتيانه ببعض اعمال حجه او المجنون قد افاق بعد ان اوجد فيه بعض ذلك حيث انه امكن لنا الحكم بصحة حج الصبي ولم يتيسر لنا ذلك في الجنون والمراد بصحته هو اجزائه عن حجة الاسلام ومحصل ما قلناه هنا في الاول هو ان الصبي لانهقاد حجه صحيحاً مع اتيان ما بقي من اعماله بالغاً مضافاً الى ذلك المشعر الذي ورد فيه ان من ادرك احد الموقفين فقد ادرك الحج يمكن الحكم باجزاء حجه عن حجة الاسلام واما في المجنون فقد اشكل الامر هناك بعدم نية له ولا قصد حين الشروع باعماله .

وبالجملة يمكن اصطیاد حكم الباب من متفرقات الاحاديث نظير حكم من دخل مكة فمات بعد ان كان قد احرم حيث يستفاد من بعضها تقبل الشارع واجتزائه لعدم حكمه بالاتيان ثانياً بالنيابة عنه .

وملخص هذا المقام هو احتمالات ثلث : الاول انه لو افاق بعد ذلك يجب عليه العود الى الميقات والاحرام منه حتى يجزى عن حجة الاسلام حيث انه لفقده الاستطاعة البدنية لم يكن مخاطباً بها فمعه لا وجه لاجزاء المأتمى به عما لو يؤمر به نحو ماورد في الصبي من انه لو صح عشر مرات لا يكفي عن حجة الاسلام .

الثاني عدم وجوب العود وعدم تأثيره لقصور ادلة العود عن شموله لاختصاصها بما لم يتحقق الاحرام جهلاً او نسياناً او نحوه دون المقام الذي تحقق بايقاع الغير الاحرام فيه وحيث انه حكم الشرع به فيجزى بمعنى انه يصح ويحتمل عدم تأثير العود والاحرام ثانياً لعدم جواز الاحرام على الاحرام او اقل من احتمال عدم تأثيره ولقد يقوى هذا في هذا الموضع بادي النظر لولا الاحتمال الثالث ومنشأه في حكمه بادامة ذلك الاحرام بلا عود ولا تجديد احرام فيصح ذلك الحج في نفسه بلا اجزائه عن حجة الاسلام .

والثالث هو عدم لزوم العود الى الميقات والاجتزاء به عن حجة الاسلام ولا يبعد هذا نظراً الى نظيره مماورد فى اطاقة الحاج المريض الشامل لما اذا كان ذلك المريض لاشتداد مرضه غير قادر على النية مضافاً الى شمول رواية الباب لمن نذر الحج فاتى قرب الوقت فاغضى عليه حتى اتاه اذا الحكم بالاحرام به عنه معناه كونه وفاء لنذره ولا يخلو عن قوة نعم لولا اطلاق هذه لكان الاحتمال الثانى اقوى ولكن القوى فى النظر اطلاقها للمقام وان الشارح قد اكفى به عن حجة الاسلام فتسقط كما فى الاطافة للمغضى عليه .

قال ره : وكذا لو ترك الاحرام ناسياً

أقول: ان التنقيح التام للمقام هو البحث عن حكم ترك الاحرام جهلاً بالقصور او التقصير او نسياناً كك وعلى اى تقدير اما يكون متعلقاً بالموضوع او الحكم وكيف كان اما يتمكن من العود الى الوقت اولا وعلى تقدير العدم هل يلزم العود الى ما يمكن اولا وعلى تقدير دخول الحرم مع القدرة على خروجه يلزم الخروج ام لا وعلى تقدير عدم القدرة على الخروج من الحرم مع القدرة على خروجه من مكة وان لم يبلغ حد الحرم او نحو ذلك فهل يلزم اولا ، ثم على تقدير المكنة من العود الى الوقت هل يجب ام اللازم هو الخروج من الحرم رخصة بحيث له الخروج الى ازيد منه كالوقت وعدمه وعلى تقدير وجوب العود الى الميقات فهل المعتبر هو الخروج الى ميقات اذل ارضه او المرور عليه او يكفى احد المواقيت. وهذه الجهات هى التى يلزم البحث عنها فى طى فقه روايات الباب وان لم يتضح فى كلمات الاصحاب رضوان الله عليهم فالعمدة هى تلك الروايات المختلفة من حيث دلالتها على تعيين الميقات وغير ذلك .

الاولى صحيحة الحلبي قال : سئلت ابا عبد الله (ح) عن رجل نسي ان يحرم حتى

دخل الحرم ، قال : قال ابى (ع) : يخرج الى ميقات اهل ارضه فان خشى ان يفوته

الحج احرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم (١).
 فقه الحديث ان النسيان شامل لقسميه مما لم يتحفظ تقصيراً او ذهلاً رأساً
 بالقصور وكذا يتصور فيه نسيان الحكم او الموضوع والمهم هنا هو الامر بالخروج
 الى ميقات اهل ارضه والمحمّل قوياً ووروده مورد الغالب بمعنى ان الغالب هو اتحاد
 الميقات الممرور عليه مع ميقات اهله لكونهم يأتونه غالباً وان كانوا قدياًتون غيره
 فلا دخالة لميقات اهله بنحو يجب الخروج اليه وان لم يمر به حين التوجه الى الحرم
 نعم قد حقق في مقامه ان خاصة القيد الغالبى هو عدم صلوحه للتقييد ان كان هناك مطلق
 وعدم جواز التعدى، ان لم يكن فليس معنى غلبة القيد هو عدم دخالته رأساً بحيث
 يستفاد ممن نفس ذلك الدليل السقيد بالقيد الغالبى الاطلاق بل المعنى انه لا تقييد
 عند اطلاق غيره من الادلة ولا تعدى عنه عند عدم المطلق هناك فعليه اذا ورد دليل على
 لزوم الخروج الى الميقات الذى مر به قبل ذلك فلا تعارض فى البين لعدم صلوح
 هذه الصحيحة للتقييد بعد احتمال كون القيد غالبياً .

والمراد من قوله احرم من مكانه هو عدم جواز التعدى عن مكان الالتفات عند
 عدم استطاعته على الخروج عن الحرم فضلاً عنه الى الوقت بلا احرام فيحرم من
 موضعه فلا يتخطى الى مكة محلاً وان دخل الحرم كك وليس المراد من الخروج
 من الحرم هو تعيين اقل ما يصدق عليه الخروج وعدم جواز ازيد من ذلك بل المراد
 هو عدم وجوب الازيد فى قبال ما لودل على لزوم الخروج الى مقدار القدرة بعد عدم
 الاستطاعة بالنسبة الى الوقت .

الثانية مارواه الحلبي ايضاً قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل ترك الاحرام
 حتى دخل الحرم ، فقال : يرجع الى ميقات اهل بلاده الذى يحرمون منه فيحرم
 فان خشى ان يفوته الحج فليحرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من الحرم
 فليخرج (٢) .

(١) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١٤ - الحديث ١ -

(٢) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١٤ - الحديث ٧ -

قديتوهم اتحادهما بحيث تكونان رواية واحدة ولكن لايساعده الاختلاف فى المتن لان المسئول عنه فى الاولى هو حكم خصوص النسيان وهنا اعم منه ومن الجهل وغيره بل العمد ايضاً اذا كان من قصده العود الى الميقات ثانياً والاحرام منه عندئذ لا الان وان ينصرف عن العامد القاصد للترك راساً لاحتمال ان الراوى بعد ماسئله (ع) عن حكم النسيان بداله السئوال عن حكم عام فمثل عن حكم مطلق الترك فاين يصح الحكم باتحاد هاتين الروايتين مضافاً الى اسناده (ع) القول فى الاولى الى ابيه (ع) دون الثانية حيث انه (ع) اسنده الى نفسه وفيها الذى يحرمون منه دون الاولى وفيها ثم ليحرم بعد قوله فليخرج دون الثانية فلامجال لهذا التوهم. ثم المراد من قوله (ع) الذى يحرمون منه هو جعله مشيراً ومعرفاً الى ذلك الميقات لان المراد هو الذى كانوا احرموا منه بحيث يلزم ان يكون قديم على ميقاته الذى مر به اهل ارضه واحرموا منه دونه .

وبهذا المضمون فى الجملة مارواه فى قرب الاسناد عن على بن جعفر (ع) عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال : سألت عن رجل ترك الاحرام حتى انتهى الى الحرم كيف يصنع ؟ قال : يرجع الى ميقات اهل بلاده الذى يحرمون به فيحرم (١) ولا تعرض فيها لصورة تعذر الرجوع الى الميقات ومما ينبغى التنبه له هو ان عنوان الرجوع مما يشعر بلزوم المرور اذ لو لم يمر بميقات اهل بلده لايقال انه يرجع اليه وذلك بخلاف الخروج المأخوذ فى الرواية الاولى وليكن هذا ايضاً تفاوتاً آخر بينها وبين الثانية ولو تنزل عن ذلك لايشمل الرجوع مالمالو كان الميقات الذى اراد ان يخرج اليه بعد دخوله فى الحرم محلاً فى مقابل جهة ميقاته بل يشمل مالمالو كان على جهة ميقاته فتبصر وفيما رواه فى قرب الاسناد كلام سنحقة .

الثالثة مارواه عبدالله بن سنان قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن رجل مر على الوقت الذى يحرم الناس منه فنسى او جهل فلم يحرم حتى اتى مكة فخاف ان يرجع

الى الوقت ان يفوته الحج ، فقال : يخرج من الحرم ويحرم ويجزيه ذلك (١).

فقه الحديث والفرق بين هذه وماتقدم هو التصريح بالجهل فيها دونه لاقتصار الاولى بالنسيان وشمول الثانية له بالاطلاق بلاصرحة بخلاف هذه لما فيها من التصريح بهما وهو واضح كما ان الظاهر منها هو امتداد العذر وعدم الاحرام حتى اتى مكة والظاهر منهما هو امتداده حتى دخل الحرم والتفاوت بكونه اى الحرم قبل مكة والمهم هو قول السائل فخاف الخ اذا الظاهر مما تقدم هو ان التفصيل بين القدرة على الخروج وعدمها وترتب الاحرام من غير الوقت على عدم استطاعته منه كان من قول الامام (ع) واما هنا فغاية ما يستفاد منه هو اجزاء الرجوع الى الوقت واما لزومه فلا احتمال عدم حكمه (ع) بالتفصيل لو لم يقيد السائل بخوف الفوت الا ان يستفاد ان ارتكازه قدامضى لديه (ع) والاردعه او افاد الحكم بنحو آخر فيدل على لزوم الرجوع الى الميقات مع القدرة وعدم خشية الفوت .

ثم المراد من الجهل اما بمعنى الغفلة الصرفة او الجهل المركب حكماً كان او موضوعياً او الجهل البسيط بمعنى الشك البدوى والظاهر عدم اختصاصه باحد الاولين بل يشملهما معاً بل انصراف واما بالنسبة الى الثالث فليس مختصاً به وهو واضح ويشكل اندراجه تحت الاطلاق بعدم انصرافه الى ما عداه لان الشك الملتفت الى ذلك الامر الذى لا يخلو عن اهتمام لا يتطرق لجميع تلك المسافة بلا احرام مع مشاهدته غير واحد من الرفقة وغيرها محرماً الا ان يكون منفرداً فى الطريق وعلى تقدير شمول هذا الاطلاق له لا يكون بمثابة شموله للاولين بل اضعف بل ضعيف وذلك قوى فمعه لا يعارض ما هو اقوى منه فى حكم الجاهل البسيط فيقدم ذلك على هذه لضعف شمولها له دونه على الفرض ولا تعرض فيها لما لا يقدر على الخروج من الحرم .

الرابعة مارواه ابو الصباح الكناني قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل جهل ان يحرم حتى دخل الحرم كيف يصنع ؟ قال : يخرج من الحرم ثم يهل

بالحج (١) .

فقه الحديث والظاهر من اطلاق الحكم بالخروج من الحرم بلا استفصال بين القدرة على الخروج الى الوقت وعدمها هو عدم وجوبه مع القدرة فينافى الثمانية من هذه الجهة الان تحمل هذه على صورة التعذر حمل المطلق على المقيد وتحمل هذه على قسم خاص من الجهل كما سنوضحه ولا تعرض فيها ايضاً لما لا يقدر على الخروج من الحرم (كما لادلالة لها على المرور من الوقت او من المحاذاة نعم يسدل على مروره من الموضع الذى كان عليه ان يحرم فلم يحرم للجهل بان كان الجهل هو السبب للترك) .

الخامسة مارواه معاوية بن عمار قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن امرأة كانت مع قوم فطمشت فارسلت اليهم فسألتهم فقالوا : ما ندرى أعليك احرام ام لا وانت حائض ، فتركوها حتى دخلت الحرم ، فقال (ع) : ان كان عليها مهلة فترجع الى الوقت فلتحرم منه فان لم يكن عليها وقت (مهلة) فترجع الى ما قدرت عليه بعدما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها (٢) .

فقه الحديث ان الظاهر منها هو كون تلك المرأة حائضاً حال الاحرام اما بطرو الطمث فى الوقت او باستدامته اليه وكون جهلها جهلاً بسيطاً بل كالصريحة فى بساطة الجهل او الشك او صريحة وهو واضح واما كونه عن قصور او تقصير فلا صراحة اذ هي وان كانت قاصرة الجهالة عنذاك ولكن يحتمل تقصيرها فى البلد لعدم تعلمها مناسك حجها فيه للزوم عليها هناك فالتقصير حين العمل لا يوجب الاعتداد به لا مكان سهولة التعلم قبله فتدل هذه الرواية على لزوم الرجوع الى الوقت فى الجهل البسيط فى الرجل والمرأة بعد الغاء الخصوصية عن المرأة وتدل ايضاً على لزوم الخروج الى المقدار المقدور عليه بعد تعذر الاول لا الاقتصار على الخروج

(١) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١٤ - الحديث - ٣

(٢) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ١٤ - الحديث - ٤

من الحرم والاجتزاء به مع القدرة على مازاد وان لم يقدر على الوقت، فلودل دليل آخر على عدم لزوم الخروج الى الوقت فيما اذا كان الترك بالجهل يمكن ان يحمل على غير الجهل البسيط وكذا بالنسبة الى المقدار المقدور عليه بعد الخروج من الحرم. وبالجمله هذه الرواية مختصة بالجهل البسيط ولا تشمل غيرها الا بالغاء الخصوصية وهو مشكل جداً .

السادسة مارواه جميل بن دراج عن سورة بن كليب قال: قلت لابي جعفر (ع): خرجت معنا امرأة من اهلنا فجهلت الاحرام فلم تحرم حتى دخلنا مكة ونسينا ان نأمرها بذلك ، قال : فمروها فلتحرم من مكانها من مكة او من المسجد (١) .

فقه الحديث لا ظهور لها في الجهل البسيط فضلا عن الصراحة نعم هي مطلقة ووجه احتمال الجهل المركب هو انها مع ماتشاهد الذين كانت قد خرجت معهم محرمين لم تستلهم عن ذلك ولعل سره هو اعتقادها باختصاص ذلك بالرجال دون النساء كما ان الذيل الدال على كفاية الاحرام من مكة مطلقا سواء قدرت على الخروج من الحرم ام لا لعله مختص بالنساء دون الرجال لرعاية الشارع مصالحهن (ويشهد له قوله في صحيحه عبدالرحمن بن الحجاج المتقدمة : ولولا ان خروج النساء شهرة اه) فعليه لاتنافى بين هذه وبين رواية ابي الصباح الكنانى الدالة على لزوم الخروج من مكة ومن الحرم ايضا لاحتمال اختصاصه بالرجل وكيف كان لا بعد في حمل هذه الرواية على ما عدا الجهل البسيط حتى لاتنافى رواية معاوية بن عمار الصريحة في الجهل البسيط ولا امتناع بل ولا استيحاش من التفصيل بين البسيط من الجهل وبين المركب لامكان الاحرام على الاول رجاء دون الثاني فتركه في الاول موجب للكلفة دون الثاني .

السابعة مارواه ابن بكير عن زرارة عن اناس من اصحابنا حجوا بامرأة معهم فقدموا الى الميقات وهي لاتصلى فجهلوا ان مثلها ينبغى ان تحرم فمضوا بها كما

هى حتى قدموا مكة وهى طامث حلال فسألوا الناس فقالوا تخرج الى بعض المواقيت فتحرم منه فكانت اذا فعلت لم تدرك الحج ، فسألوا ابا جعفر (ع) فقال : تحرم من مكانها قد علم الله نيتها (١) .

فقه الحديث بان الظاهر كون الناس مروياً عنهم لان زرارة كان مطلعاً على قصتهم فنقلها كما ان الظاهر هو بيانهم لابي جعفر (ع) جميع ما جرت لهم مع التذكر بانها اذا خرجت لم تدرك الحج فح لا تدل هذه الرواية على كفاية الاحرام من مكة من دون الخروج من الحرم فضلاً عن الخروج الى الميقات بلا استفصال بين القدرة وعدمها اذا مفروض وهو الظاهر اعلامهم اياه بحالها من عدم القدرة على الخروج الى الوقت . نعم هى مطلقة من حيث الخروج عن الحرم فلا يجب وان قدرت عليه . ولا ظهور لهذه على بساطة الجهل فضلاً عن الصراحة والظاهر ان المراد من لفظة اناس من اصحابنا هو كونهم من الخاصة واما المراد من لفظة الناس فى قوله فسألوا الناس يحتمل ان يكون هو العامة او الخاصة او المختلط والغرض نفى دلالة هذه اللفظة على كونهم عامة بالخصوص .

ثم المراد من قوله (ع) قد علم الله نيتها ما هو التعليل بانه تعالى علم نية امثالها مكان تركها الاحرام لعذر فلا يجب عليها الاعادة مثلاً واما ليس بتعليل بل لبيان مجرد الاجتزاء من مكة لعدم التقصير وكيف كان تقبل هذه الرواية الحمل على الجهل المركب وكذا على الجهل البسيط ولكن حيث دلت الرواية الخامسة على لزوم الخروج الى المقدار المقدور عليه فى الجهل البسيط من دون تفصيل هذه الرواية بين القدرة على الخروج من مكة او الحرم وعدمها بل حكمت بالاطلاق باحرامها من مكانه يمكن ان تحمل على الجهل المركب حتى لا تنافيها .

ولا خفاء فى اختلاف روايات الباب جداً فيحتمل حملها على الاستحباب بالتصرف فى هيئتها الدالة على اللزوم بان يحتمل ان ورود هذه الروايات على تشتهها انما هو

لامر ندبى لاجوبى ويحتمل التصرف فى المادة بحمل الجهل على البسيط منه فى مورد وعلى المركب منه فى مورد آخر او على صورة التعذر فيما لم يحكم بالخروج الى الوقت او من الحرم اصلاً .

والظاهر من هذه الرواية ايضاً هو الجهل البسيط وان احتملنا المركب منه وذلك بحسب الاحتمال البدوى واما بحسب مقام الاستظهار فالمراد هو خصوص الجهل البسيط لبعد عدم انقداح وجوب الاحرام فى ذهن تلك المرأة مع احرام من معها من الرفقة وظاهر جهالتهم بحكمها انما هو الجهل البسيط الموجب للتشاح و البحث فى المسئلة بنحو تطلع تلك المرأة بحسب المتعارف على ذلك اذا امر لاهتمامه لم يكن بنحو لم يتعرضوا مع شكهم فيه اصلاً بان لا يسئل بعضهم بعضاً يحتمل علمه بحكمها .

ولافتاوت فيما هو المهم بين ان يكون هؤلاء الاناس مروياً عنهم بحيث روى زرارة عنهم وانهم قالوا ذلك كله له وبين ان يكون زرارة ناظراً بجريانهم وكيف كان تدل هذه الرواية على عدم لزوم الخروج من الحرم مع القدرة عليه وكذا عدم لزوم الخروج الى المقدار المقدور عليه مع الاستطاعة عليه ايضاً لظهور قوله واقولهم فكانت اذا فعلت لم تدرك الحج اى اذا خرجت الى بعض المواقيت مورداً لحكمه عليه السلام باحرامها من مكانها سواء كان ذلك من باب نقلهم لجريان سئوال الناس عن حكمها وحكمهم بالخروج الى بعض تلك المواقيت مع اعلام هؤلاء الصحابة له (ع) بعدم القدرة او من باب علمه (ع) به بحسب الجريان العادى فى ايسام الحج . فعلى اى تقدير يستفاد من جملة «اذا فعلت» اختصاص الحكم بمورد العذر ولكن يقع الكلام فى لمية عدم التفصيل بين القدرة على الخروج من الحرم او المقدار المقدور عليه وبين عدمها مع التفصيل بين القدرة على الخروج الى الوقت وعدمها فعليه تدل باطلاقها على عدم لزوم الخروج من الحرم فضلاً الى المقدار المقدور عليه فمح تعارض هذه الرواية للرواية الخامسة جداً والجمع اما بالتصرف فى الهيئة بالحمل

على النذب اوبتقيد الاطلاق بصورة التعذر. نعم انه بناء على ان يكون هؤلاء الاناس مروياً عنهم يلزم ان يكونوا ثقة والظاهر انه كك .

واما مارواه فى قرب الاسناد المتقدم فالسند لعله متين قابل للاعتماد عليه اذ عبد الله بن الحسن وان لم يتعرض حاله فى كتب الرجال الا فى المستدرک عند توضيح مستدرکات رجال الوسائل ولكنه لم يوثقه ولم يضعفه وقال فيه انه ينقل عن جده والظاهر ان جميع ما فى قرب الاسناد هو من كتاب على بن جعفر لان المقدار المتيقن الذى عثرنا عليه هو وجود ما ينقل عنه فى قرب الاسناد فمافيه هو ما فى كتاب على بن جعفر (ع) وما فى كتابه معتبر وان نقله من لم يحرز وثاقته وهو عبد الله بن الحسن اذ لا يحتاج النقل من كتابه الى اجازته ولا اعتداد بالاجازة الروائية المتدواله فى هذا العصر للغويته بعد احراز ان ذلك الكتاب لمن هو - سواء اجيز فى النقل ام لا - نعم قد كانت اجازة المشايخ فى صدر الاسلام وما يتلوه لازمة صوناً من الدس واما فيما عداه فلا ، فح لنا ان نروى من الكتب الاربعة بالاسناد الى مؤلفيها وبلا اسناد وعلى الفرض الاول ضعف الاسناد ام لا والمهم هو قوة سند ما فى الكتاب واما قوة الاسناد الى المؤلف فلا اعتداد بها فح اذا لم يحرز وثاقة عبد الله بن الحسن لم يكن به بأس بعد ان كان للحميرى ان ينقل فى كتابه قرب الاسناد من كتاب على بن جعفر بلا واسطة ابن الحسن فمعه لا وجه للبحث الزائد فى وثاقته وعدمها وسر نقل الحميرى عنه هو حفظ السند الى المؤلف لالوثاقة الرواية فيجوز النقل من كتاب على بن جعفر (ع) بلا واسطة والذى يقوى فى الذهن هو ان ما يروى من على بن جعفر هو ما فى كتابه وان ما فى قرب الاسناد هو المحكى عن كتابه فمعه يمكن الاعتماد عليه واما البحث الدلالى فقد تقدم فى ذيل الرواية الثانية فراجع.

الثامنة مارواه الحميرى بهذا الاسناد عن على بن جعفر (ع) عن اخيه (ع) قال : سألت عن رجل ترك الاحرام حتى انتهى الى الحرم فاحرم قبل ان يدخله قال: ان كان فعل ذلك جاهلاً فليين (فليبين) مكانه ليقتضى فان ذلك يجزيه ان شاء الله وان

رجع الى الميقات الذى يحرم منه اهل بلده فانه افضل (١) .

فقه الحديث: لاريب فى ان الرجوع الى الميقات بعد تحقق الاحرام وصحته لابد وان يكون تعبداً صرفاً لكونه خلاف القاعدة اذلا معنى للاحرام عقيب الاحرام بحيث لا يؤثر الاحرام الثانى شيئاً الا ما اثره الاول نظير تكرار تكبيرة الاحرام اذ لا يعقل حدوث الحرمة من الثانية بعد حدوثها من التكبيرة الاولى فكذا هنا واما تجديد الوضوء فليس لافادة اصل حدوث الطهارة بل لشيء آخر نحو شدتها مثلاً فيلزم الاعتراف بالاثـر الجديد وان كان هو شدة الاثر الاول . ثم لا يخفى اجمال معنى الحديث لاحتمال كون قوله فليين هو الامر بالبينونة عن مكانه اذ بان عنه بمعنى بعد او هو الامر بالبناء او هو الامر بتعيين مكان رفع العذر ومعه يشكل الاستدلال بها .

والذى ينبغى ان يتنبه له هو ان مسألة ترك الاحرام جهلاً مما لم اجدها فى كلمات القدماء واما مسألة تركه نسياناً فلا صراحة فيها بل ولا ظهور فى لزوم العود الى الوقت من الممكنة والى خارج الحرم عند عدم الممكنة من الوقت والاحرام من مكان رفع العذر عند عدمها من خارج الحرم فراجع عبائر الغنية والوسيلة و نحو ذلك فمعه لا مجال لدعوى الاجماع او نفى الخلاف وارساله مسلماً ولذلك حكى عن الشهيد الفتوى بما لم يفت به احد وهو لزوم الرجوع الى المقدار المقدور عليه عند عدم القدرة الى الوقت بحيث تصير المراتب الطولية عنده اربعاً : الوقت ، ثم المقدار المقدور عليه ، ثم خارج الحرم ، ثم موضع زوال العذر من مكة وان لم يكن فتواه ره بالنسبة الى ما عدا المقدار المقدور عليه مخالفاً للاجماع بل هو ره قدوافقهم ره فيما ادعى نفى الخلاف عليه ، ثم انه ره افتى بما لم ينقل عن غيره ، نعم عن المشهور استحبابه اى المقدار المقدور لا وجوبه كما سيجىء ، فعليه يقع البحث فى مقامين : الاول فى حكم النسيان والثانى فى حكم الجهل بانواعه .

أما المقام الاول ففي ترك الاحرام نسياناً . لاريب فى لزوم الاخذ بما ورد فيه

بلامعارض سواء تغاير حكمه الجهل ام لافعليه يحكم بلزوم انحفاظ المراتب الثلاثة من لزوم العود الى الوقت اولا ومسح عدم القدرة عليه خوفاً من فوات الحج يلزم الخروج الى خارج الحرم ثانياً وعلى عدم استطاعته يحرم من موضع زوال نسيانه من مكة ثالثاً لافادة صحيحة الحلبي ذلك مع التنبيه بان قوله (ع) في ذيلها فان استطاع لايناسب التفريع بل المناسب هو التعبير بلفظة (واو) لالغاء اما الرواية الثالثة فعلى تقدير كونها امضاء وتقدير المرتكز ذهن السائل من لزوم العود الى الوقت عند القدرة فهي موافقة لرواية الحلبي واما على عدم ذلك فلامحذور اذ يمكن ان تركه (ع) للردع لما كان محتاجاً الى التفصيل بين ما جمعه السائل من النسيان والجهل بلزوم العود على الاول دون الثاني فلعله (ع) او كل الامر الى موقع مناسب له واما بالنسبة الى الاحرام من مكة فلا يعارض سكوتها عنه ما صرح به في رواية الحلبي.

فلا يعارض حكم الناسي الاماورد في الباب من رواية علي بن جعفر (ع) عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال : سألته عن رجل نسي الاحرام بالحج فذكر وهو بعرفات ما حاله ؟ قال : يقول : « اللهم على كتابك وسنة نبيك » فقد تم احرامه فان جهل ان يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع الى بلده ان كان قضى مناسكه كلها فقد تم حجه (١) .

وتوهم التعارض بان نسيان الاحرام قديكون نسيان احرام حج التمتع الذي لا بد وان يكون من مكة وقديكون نسيان احرام عمرته من المواقيت المنصوصة لصدق احرام الحج عليه فحيث لم يفصل فيها بين القدرة على العود الى الوقت وعدمها وكذا بين القدرة على الخروج من الحرم وعدمها يحكم بعدم لزومه اصلاً لكفاية الاحرام من موضع الذكر مطلقاً. ولكن يزاح هذا الوهم بادنى تأمل اذ الظاهر من تلك الروايات هو ترك الاحرام من المواقيت المنصوصة واما ترك احرام الحج الذي لا بد وان يكون من مكة نسياناً فشيء آخر لا تعرض لها بالنسبة اليه ولا يمكن ايضاً

الغاء الخصوصية فلا يندرج تحت تلك الأدلة بل ذلك شيء خاص ورد فيه خبر خاص بلا ارتباط لهذا الخبر أيضاً بنسيان الاحرام من المواقيت المنصوصة وفي الذيل شاهد على ان ذلك الحج الذي نسي احرامه هو حج التمتع لا غيره وهو قوله فان جهل ان يحرم يوم التروية بالحج اه اذ السياق هو سياق حج التمتع لا غيره .

ثم لاختفاء في انه اذا تذكر عدم الاحرام بالحج وهو بعرفات يتصور العود الى مكة والاحرام منها على وجوه ثلاثة الاول ان يفوت الموقف رأساً حتى الاضطراري منه اذا رجع الى مكة والثاني ان يفوت الاختياري مع امكان درك الاضطراري منه والثالث ان لا يفوت شيء وذلك قد يتفق الافاضة الى عرفات قبل الموقع الذي يلزم الوقوف فيه بمقدار معتد به لتهيئة الخيمة وسائر ما يحتاج اليه فح يمكن ان يتذكر مع امكان العود بنحو لا يفوت شيء من الوقوف فعلى الاولين لاضير في عدم الحكم بالعود وعلى الثالث يمكن او يتعين الحمل على عدم لزومه ولكن القدرة على العود بلا فوات شيء من الوقوف مع ما بين عرفات ومكة من البعد نادرة فضلاً عن القدرة على العود الى بعض المواقيت ثم الرجوع الى عرفات بلا فوات شيء من الوقوف فذلك لعدم امكان العود لعدم لزومه هذا مع ان الظاهر كونه اجنبياً عن المبحوث عنه لما اشير اليه. فتحصل انه لا معارض في الناسي اصلاً فيؤخذ به وفقاً للمشهور .

وأما المقام الثاني ففي ترك الاحرام جهلاً . ان الرواية الثالثة وهي رواية عبدالله بن سنان التي جمع فيها بين الناسي والجاهل لا إطلاق لها بالنسبة الى الجهل البسيط اي الشك وعلى فرض الإطلاق صالح للتقييد جداً لضعفه وهكذا لدلالة لها على لزوم العود الى الوقت جزماً بحيث تصلح لتقييد ما ورد مطلقاً وتوجب رفع اليد عن إطلاق دليل آخر كرواية ابي الصباح الكناني عن رجل جهل ان يحرم حتى دخل الحرم كيف يصنع ؟ قال : يخرج من الحرم ثم يهل بالحج (١) اذهى

وان كانت مطلقة بالنسبة الى الخروج من الوقت ولكن ليس لرواية ابن سنان ظهور فى اللزوم حتى تقيدها اذا قصى ما يمكن تخيل الظهور لها هو انه من باب تقرير ارتكاز السائل وعلى التقييد يختص بالجاهل المركب لضعف اطلاقهما بالنسبة الى الشاك بل يمكن دعوى عدم الاطلاق .

واما رواية معاوية بن عمار فصريحة فى الجاهل البسيط والمستفاد منها هى المراتب الاربعة الطولية وبمضمونها افتى الشهيد ره ولكنه ره عبر باطلاق الجاهل من دون تخصيصه بالجاهل البسيط ولعله المراد له ايضاً نعم لا اختصاص لها بالمرأة لسهولة دعوى نفى الخصوصية بعد لزوم الرجوع الى الوقت على المراءة دون الرجل فلا يحتمل الاختصاص بخلاف ما فى رواية ابن سنان المتقدمة من الرجوع الى الوقت فى الرجل اذ لو حملت على الجهل المركب لما كان اختصاصه بالرجل دون المراءة بعيداً ويشكل دعوى نفى الخصوصية لاحتمال السهولة لها دونها وما فى النسيان المتقدم حكمها وان حكمنا بلزوم العود الى الوقت مع القدرة فى الرجل والمراءة ولكن لا يصح قياس الجهل به اذ يحتمل كونه عقوبة على الناسى دون الجاهل كما فى اعادة الصلوة فى الثوب النجس نسياناً لا جهلاً بنجاسته فحكم الشارع بها فى النسيان دونها وبالجمللة لاريب فى امكان نفى الخصوصية والتعدى من المراءة الى الرجل دون العكس الا ان يقطع به .

واما رواية سورة بن كليب فالحق فيها هو الجهل المركب لبعد عدم الاستعلام للحكم عند الشك مع ما شاهد تلك المراءة من احرام غير واحد من الحجاج فعليه لا يتأتى فيه ما فى رواية ابن عمار لاختصاصها بالجهل البسيط وما حكم الجهل المركب من حيث لزوم العود الوقت عند القدرة على فرض استفادة ذلك للزوم والحثم من رواية ابن سنان المتقدمة فيحتمل اختصاصه بالرجل دون المراءة وعلى تسليم الغاء الخصوصية يحتمل التصرف فى الهيئة بالحمل على الندب او بالحمل على صورة التعذر اما لعلمه (ع) بها فى تلك الواقعة الشخصية ولذلك قال (ع) فمروها

فلتحرم من مكانها او اطلق بنحو الكبرى الكلية حتى تحمل على المقيد ولكنه بعيد جداً وهكذا الكلام بالنسبة الى الخروج من الحرم اما يحكم باختصاصه به دون المرأة واما بحمله على النذب واما على صورة التعذر فيما اشير اليه وهو بعيد.

واما رواية زرارة فهي ظاهرة في الجهل البسيط لبعده عن التفاتها الى ما هو مقتضى جهالتهم للحكم من التشاجر والمباحثة بخلاف رواية سورة اذ فيها - نسيان ان تأمرها بذلك - فحيث انهم نسوا فلا تشاجر في المسئلة ولا بحث (هذا اذا كان جهلهم بسيطاً واما اذا كان مركباً فلا يلزم التشاجر ولا البحث اصلاً) فحقيق التعارض البدوي بين هذه الرواية ورواية ابن عمار في مورددين: الاول في لزوم الخروج الى المقدار المقدور عليه لتعرضه في رواية ابن عمار دون هذه الرواية فيمكن الحمل على الاستحباب كما هو المشهور لعدم افتاء الاصحاب به نعم ما حكم به الشهيد ظاهر فيه. والثاني في الخروج من الحرم فيدور الامر بين التصرف في الهيئة بالحمل على النذب او على صورة التعذر على بعد اللزوم حمل المطلق على غير الشايع .

فذلكة البحث: (١)

ان الناسى للاحرام من الميقات حكمه واضح من لزوم الخروج الى الميقات مع القدرة والى خارج الحرم مع عدم القدرة على ذلك والاحرام من مكان الذكر عند عدم القدرة على الخروج الى خارجه و تكفى لهذا التفصيل صحيحة الحلبي . واما في الجاهل بالجهل البسيط فتكفيه ايضاً صحيحة معاوية ابن عمار بالانسبة الى الخروج الى المقدار المقدور عليه حيث يحمل على النذب ولا ينافيها ما ورد في روايتي سورة وزرارة من عدم التفصيل بالنسبة الى الخروج

(١) لا يخفى عليك ان من المحتمل قوياً هو كون ذهاب المشهور الى وجوب الرجوع الى الميقات مع المكنة مطلقاً مستنداً الى اجتهادهم في الروايات فلا مجال لاتباعهم بخلاف ما لو كان مستنداً الى الاعراض عن رواية كما لعله كك بالنسبة الى رواية حميرى اذ هي نص او كائنص في الاستحباب ولا يمكن الاختلاف في دلالتها اجتهداً فيحسد انه من جهة الاعراض فلا اعتداد بهذه الرواية .

من الحرم بعد احتمال اتضاح الحال من الخارج لكون الواقعة شخصية يمكن ان يعلم بالحال فيها من عدم القدرة عليه ايضاً كما لا يقدر على الوقت .

واما فى الجاهل بالجهل المركب فسرؤية ابى الصباح وان كانت مطلقة بالنسبة الى الخروج الى الميقات، ولكن رواية الحلبي الماخوذ فيها عنوان الترك الشامل للجهل دالة على الخروج اليه مع عدم الخوف والنسبة بينهما العموم من وجه لا مطلق بتوهم اخصية الجهل من الترك مطلقاً اذ رواية ابى الصباح وان كانت خاصة بالجهل ولكن مطلقة بالنسبة الى الخروج الى الميقات فلا يلزم الخروج اليه عند القدرة وعدمها واما رواية الحلبي وان كانت شاملة لغير الجهل ولكن فى الدلالة على لزوم الخروج خاصة بصورة القدرة عليه لعدم الخوف فيقع التعارض فى الجاهل القادر على الخروج بلا تعارض فى مادتي الافتراق فعلى القول بعدم اندراج العموم من وجه تحت ادلة العلاج فمقتضى القاعدة الاولى هو التساقط اذا اعتداد بالرواية من باب الطريقة لا الموضوعية الا ان يكون احدهما فى مادة الاجتماع اقوى من الآخر ويمكن ان يقال فى المقام بان حمل رواية ابى الصباح على صورة التعذر بعيد للزوم اخراج الفرد الشايع واما حمل رواية الحلبي على صورة النسيان والغفلة الصرفة والجهل اى ما عدا الجهل المركب فلا محذور فيه وكيف كان فعلى تقدير التساقط يكون المرجع هو العموم الفوق وهو دال على ان من تمام الحج والعمرة الاحرام من المواقيت المنصوصة فعليه يتضح حكم جميع اقسام الجهل لان هذا حكم وضعى لا تكليفى صرف بخلاف حرمة التجاوز عن الميقات للاحرام كما تقدم هنا . واما بالنسبة الى الخروج من الحرم لولا القدرة على الوقت وان لا تعرض له فى العمومات الفاتنة ولكن للتمسك بهذه الروايات الخاصة بمجال لعدم التعارض بينهما فهذه الجهة بل روايتنا الكنانى والحلبى متفقان فيه واما الجهل البسيط فقد اغنانا البحث عنه صحيح ابن عمار المشار اليه الان فصح فعلى جميع اقسام الجاهل حفظ تلك المراتب الثلاث واما الخروج الى المقدار المقدور عليه

فامر ندبى . فاتجه ان الحق ما هو المشهور ولكن على هذا التحقيق العميق .

ثم فى المقام فروع ثلثة : الاولى لاريب فى ان خوف فوات الحج بالخروج الى الوقت او عن الحرم موجب لتبدل الحكم بالمرتبة التالية واما الاعذار الاخر منه فهل هى كك ام لا ؟ فالظاهر هو ذلك اذ المنساق من الاخبار هو ان الشارع اهتم بالحج وحكم بنحو لا يفوت ما هو مقصوده اى الحج فعليه لاتفاوت بين ان يكون عذر الخروج هو خوف الفوت او صعوبة الحياذ فى الطريق والسير متوحداً مثلاً . ولا يخفى ان التعبير بالاستطاعة بالنسبة الى الخروج من الحرم فى روايتى الحلبي وان كان شاملاً لغير خوف الفوت من الاعذار المانعة عن الخروج الا ان المراد كمنه بقرينة خشية الفوت هو عدم الخشية منه لالقدرة المطلقة الابلغاء الخصوصية فتبصر .

الثانى ان المتأمل فى روايات الباب يجد اختصاصها بما اذا ترك الاحرام من احد المواقيت المنصوصة سواء كان احرام الحج او العمرة و اما احرام حج التمتع الذى لا بد وان يكون من مكة فهو خارج عنها فلا يمكن انطباق ما فيها على من ترك احرام حج التمتع من مكة جهلاً او نسياناً ثم التفت بعرفات بالتفصيل بين القدرة على العود الى مكة بلا خوف فوت الموقت وعدمه بل لا بد فيه من التمسك بالرواية المتقدمة من على بن جعفر (ع) عن اخيه موسى (ع) وهى مطلقة بالنسبة الى القدرة عليه وعدمها وحملها على القادر بنحو لا يفوته شىء من واجب الوقوف الاختيارى فضلاً عن الاضطرارى حمل على فرد نادر لاستلزام الاياب الى مكة ثم العود الى الموقف طى ثمانية فراسخ اربعة فى الذهاب واربعة فى الاياب واخراج المعذور اخراج للفرد الشايع واما حملها على صورة العذر باخراج صورة القدرة فلا محذور فيه لانه حمل على الفرد الشايع ويشكل شمول اطلاقها للفرد النادر وهو القادر فعليه يلزم العود بخلاف الخائف المعذور حيث يكفيه الاحرام هناك بل لا لزوم العود الى مكة .

الثالث قد تحقق وجوب العود والخروج الى الميقات مع القدرة مطلقاً فى الناسى والجاهل باقسامهما فهل اللازم هو الخروج الى ميقات اهل ارضه او الى مامر

به اويكفى الخروج الى احد المواقيت ؟ فعلى الاولين اذا خشى فوت الحج بالخروج اليهما يتبدل حكمه الى الخروج من الحرم فقط مع القدرة على اقرب المواقيت بلا فواته دون الثالث اذ لا يصدق عليه خوف فوت الحج مع القدرة على اقربها وان لم يقدر على الخروج الى ميقات اهله او مامر به .

والتحقيق يقتضى التامل فى مفاد دليل الوجوب اما فى الناسى فبمقتضى النص الخاص وكذا الجاهل الشاك واما فى الجاهل الغافل او القاطع بالخلاف فبمقتضى القاعدة الاولى الدالة على ان من تمام الحج والعمرة الاحرام من احد المواقيت المنصوصة واما فى غير الناسى مطلقاً شاكاً او غيره يرجع الى القاعدة الاولى ان قلنا بعدم سلامة النصوص الخاصة عن تنافى بعضها لبعض واما فى الناسى فمقتضى صحيحة الحلبي هو الخروج الى وقت اهل ارضه ولكنه محمول على الغالب حيث انه مرور به لاعلى التعيين مطلقاً فلو لم يمر به اصلاً اذا فرض لا يجب عليه الخروج اليه ايضاً واما فى الشاك فبمقتضى صحيحة ابن عمار فالحكم هو الرجوع الى الوقت فلا بد من حفظ عنوان الرجوع المستلزم لاتحاد المبدء والمنتهى فى العود فعليه لو مر من المسجد الى الجحفة ومنها الى مكة فيجب العود الى مسجد الشجرة الا ان يراد من الوقت الجنس الشامل للجحفة ايضاً مع حفظ عنوان الرجوع اذ الجحفة لم تكن ميقاتاً له بحسب الاختيار والشاهد على ارادة الجنس هو انه اذا لم يقدر على مسجد الشجرة فيجب الخروج الى المقدور عليه بحسب هذه الصحيحة وقد يتفق ان يكون فوق الجحفة دون المسجد فيلزم الاحرام هناك مع انه قبل الميقات وهو الجحفة فلا بد وان يكون المراد هو الجنس حتى يكون المقدار المقدور عليه دون الميقات مما يلي مكة وبالجمله الاقوى لزوم العود الى ميقاته ان مر بها والا فيكفى احد المواقيت ولكن الاحوط هو الرجوع الى ميقات اهله وان لم يمر به .

مسئلة : لو ترك احرام العمرة المفردة لعذر ثم ارتفع فهل يلزم العود الى الميقات مع القدرة اويكفى من موضع زوال العذر ؟ وعلى تقدير كون زواله بعد

الدخول في الحرم فهل يلزم الخروج منه مع عدم القدرة على الرجوع الى الميقات ام لا بل يجتزى بالاحرام من موضعه ؟ وهل يختلف حكم ذوى الاعذار بتفاوت اعذارهم من النسيان والجهل وغير ذلك ام لا ؟ وليس في كلمات المتأخرين ما يشبهه فضلاً عن المتقدمين وقد لاح لك حكم ترك احرام عمرة التمتع وكذا حجي الافراد والقران من ميقاته اى احد المواقيت المنصوصة وكذا حكم ترك احرام حج التمتع من ميقاته اى مكة بقى الكلام فيما عنوان البحث به من ترك احرام العمرة المفردة فنقول :

ان مقتضى القاعدة الاولى هو لزوم العود الى الميقات والاحرام منه مع القدرة لقوله (ع) : ان من تمام الحج والعمرة - الحديث - الدال على ذلك بلاتفاوت فيه بين الاعذار الموجبة لتركه من الميقات . وأما مقتضى النصوص الخاصة فالحق شمولها للمقام واندراجه تحتها اذ لا تعرض فى بعضها لخصوصية ذلك الاحرام المتروك نسياناً او جهلاً من كونه احرام حج او عمرة كما فى صحيحة الحلبي المتقدمة «عن رجل نسي ان يحرم حتى دخل الحرم» بلا ظهور لذلك فى خصوص الحج كما انه لا صلوح لقوله (ع) فى ذيلها «فان خشى ان يفوته الحج» ان تكون قرينة على اختصاص الصدر بالحج اذ ذلك لبيان ماله امد خاص يفوت واما ما لا فوات له فلا ويشهد له لو انه صرح فى الصدر بانه اذا نسي احرام العمرة المفردة او عمرة التمتع او حجي الافراد والقران يخرج الى ميقات اهل ارضه فان خشى ان يفوته الحج اه لم يخل عن حسن النظم ولم يكن التفريع بعيداً اذ كم له من نظير حيث يتصدى الذيل لبيان حكم بعض اندرج فى الصدر لاختصاص ذلك البعض بذلك الحكم فلا يغتر بالذيل بل يتصور الفوت فى المقام ايضاً كما لو كانت العمرة رجبية مثلاً لما ورد من انها تلى الحج فى الفضل فح لا لغاء الخصوصية سبيل جداً فيكون التعرض للحج مثلاً بلا تعين له .

وكما فيما رواه عبد الله بن سنان نعم لاجريان لما افدناه فيما رواه الكنانى هنا لما فى الجواب من انه يخرج من الحرم ثم يهل بالحج لصلوحه قرينة على اختصاص الصدر به وان لم يكن صريحاً او ظاهراً قوياً .

وكما فى صحيحة معاوية بن عمار بل هى اظهر بناء على رواية الكلينى ره لخلوها

عما يوجب احتمال الاختصاص بالحج اذ فيها بعد اطلاق صدرها «تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها» من دون التعرض للفائت فيؤخذ باطلاقه الشامل لاحرام العمرة المفردة نعم فى رواية الشيخ ره «ما لا يفوتها الحج فتحرم» فلو قدم ما فى الكافى لاضبطيته فذاك والا فيشكل الحكم فى الشاك سيما بالنسبة الى المقدار المقدور عليه .

و كما فى رواية اخرى للحلبى «عن رجل ترك الاحرام» الشامل لاحرام العمرة المفردة بلا صلوح لذيلها للدلالة على اختصاص الصدر بالحج وكذا فى رواية الحميرى .

فتحصل أن احرام العمرة المفردة محكوم بحكم احرام الحج فى جوازه بعد الميقات فى الجملة كما كان يجوز ذلك قبله الا انه قد اختص بالعمرة الرجبية دون الحج حيث انه يجوز فى جميع اقسامه تبعاً للنصوص التعبدية . ويمكن تأييد ذلك بانه اذا اراد العمرة المفردة فتجاوز الميقات محلاً لعذر حتى دخل الحرم ولا اقتدار له ح لظرو بعض السوانح على الخروج الى الميقات اصلاً يلزم ان تفوت عنه ويحرم عنها مطلقاً مادام الحيوية لفرض عدم الاقتدار كما انه لو ارتفع العذر قبل ان يدخل الحرم بلا قدرة له على العود يلزم ان لا يجوز له دخوله اذ لا يجوز للداخل فيه الا ان يكون محرماً بالحج او العمرة ولما لم يحرم من الوقت ولا يستطيع ان يرجع اليه فليس بحاج ولا معتمر ومعه ليس له ان يدخله فيلزم التوطن فى خارجه ولا ريب فى عدم امكان الالتزام به سيما فيما لو كانت العائلة معه (١) .

(١) واما ما فى الجواهر من ان ادنى الحل ميقات اختياري للعمرة المفردة وان اثم بتركه الاحرام عند مروره بالميقات فيشكل الارضاء به لما تقدم من عدم الاطلاق لما رواه عمر بن يزيد عن ابي عبدالله (ع) قال من اراد ان يخرج من مكة ليعتمر احرم من الجعرانة او الحديبية او ما اشبهها - لاختصاصه بمن يكون بمكة اما لكونه من اهلها او توطن فيها بعد الجوار او مجاوراً او غير ذلك واما من اراد ان يدخل الحرم فلا دلالة لحكمه من كون احرام عمرته يتقدم من ادنى الحل اختياري وكذا صحيح جميل بن دراج حيث لا اطلاق له حتى يشمل ما عدى العمرة التى بعد الحج فلا تندرج العمرة المفردة سيما للداخل فى الحرم اصلاً ومن هنا يرد ما فى العروة حيث افتى السيد ره بان ادنى الحل ميقات لكل عمرة مفردة .

قال ره : اولم يرد النسك

اقول : ان المراد من النسك اما خصوص اعمال الحج كما يظهر من دعوى الطريحي انه المصطلح لدى الفقهاء او الاعم منه ومن اعمال العمرة المفردة فكيف كان قد لا يريد المار بالميقات النسك لعدم ارادته دخول الحرم رأساً بل اراد ان يأتي بقرب الحرم لداع دعاه اليه فيثول اول عدم ارادته النسك اصلاً مع ارادة دخوله لقضاء حوائجه لاللاتيان بمناسك الحج او العمرة فهنا صورتان ولنبحث عن الصورة الاولى ولعل حكم الثانية يتضح بها وان امكن الاشارة اليها ايضاً فلو تجاوز احد المواقيت محلاً لما في قصده عدم الدخول للحرم اصلاً فبداله ان يحج او يعتمر وتمكن من العود فلا محيص له منه اي من العود لعموم قوله : «ان من تمام الحج والعمرة» لاستفادة الوضعية منه لا مجرد التكليف وان قلنا به في حكم التجاوز وحملنا النهى الوارد فيه عليه واما هذا التعبير فهو للحكم الوضعي فعليه لا يجوز له دخول الحرم الا محرمات باحرام الحج او العمرة و ميقات كليهما احـد المواقيت المنصوصه واما ادنى الحل فليس بميقات لاعتماد الداخل في الحرم لعدم احراز اطلاق دليله حتى يشمل نعم لا ريب في شموله لمن كان بمكة واراد ان يعتمر وكم فرق بينهما .

واما اذا لم يتمكن من العود فلا يمكن تصحيح احرامه من موضع تجديد الرأى او ادنى الحل ونحو ذلك الا بالنصوص الخاصة الواردة في الباب من دعوى الغاء الخصوصية عن الناسى والجاهل او الاولوية كما لعله الظاهر من الجواهر حيث قال ره لفحوى النصوص الواردة في الناسى والجاهل بل هو اعذر من الناسى وانسب بالتخفيف مضافاً الى صحيح الحلبي ره : «عن رجل ترك الاحرام» لشمول عنوان الترك باطلاقه للمقام .

وفيه اولاً انه يشكل دعوى الجزم بنفى الخصوصية فضلاً عن الاولوية اذ الناسى لما عزم على اداء ما عليه او مطلقاً فقد عزم على اتيان جميع مناسك الحج او العمرة فنوى الطاعة ولكن نسى بعض ما يعتبر فيها فهو مرجو التخفيف ويشهد له ما ورد في

الباب من ان الله قد علم نيتها فى رواية زرارة الواردة فى المرأة لم تحرم جهلا بل وكذا الجاهل القاطع بالخلاف حيث انه قد نوى الحج او العمرة بماله من الاجزاء والشرائط ولكنه قد اخطأ فى التطبيق وزعم عدم وجوب الاحرام اصلا من خصوص الميقات او بالموضوع ونحو ذلك فيناسبه التخفيف بخلاف من جاوز الميقات عامداً مع عدم ارادة شىء من المناسك بل عدم ارادته دخول الحرم اصلا لامكان تحتم العود الى الميقات ح والا فلا حج له ولا عمرة اذ من تمامهما الاحرام منه وضعا فلاحتمال الخصوصية هناك مجال ومعه لا وجه لدعوى عدم الخصوصية كما لا وجه لدعوى الاولوية .

وثانياً ان عنوان ترك الاحرام الوارد فى صحيح الحلبي وكذا على بن جعفر بالنسبة الى خصوص العود الى الميقات حيث لا تعرض فيه لصورة عدم القدرة عليه قاصر عن الشمول لما لا يكون الاحرام هناك وظيفته اصلا اذ الظاهر اختصاصه بما يكون الترك تركاً للوظيفة وبالجملة لا يقال لدى العقلاء انه ترك شيئاً اوفى مورد يكون ايجاد ذلك الشىء متوقفاً منه فعليه وان امكن ان ينطبق هذا العنوان على العاصي العالم التارك عمداً ولكنه لا يشمل المقام اذ لا وظيفة حيث لم يكن مريداً للنسك عند المرور على الميقات اللهم الا بنحو الشرط المتأخر .

وبيانه بان قصد الحج او العمرة وارادتهما اما ان يؤخذ بنحو الموضوعية (١) بحيث لا وظيفة واقعاً وفى علم الله على المار المتردد او القاصد بالخلاف واما ان يؤخذ بنحو الطريقة بحيث يكون المار القاصد بالخلاف موظفاً بالاحرام ففى علم الله لما يتجدد له العزم على النسك حجاً او اعتماراً فيكون البداء بمنزلة الشرط المتأخر فالعزم الحادث موجب لقرار الحكم عليه حين كان ماراً بميقات وان كان مروره مشوباً بالتردد او القصد بالخلاف فمعه كان عليه الاحرام منه واقعاً بحيث لو فرض محالاً

(١) يرد على الموضوعية لزوم الاحرام من الميقات حتماً وان يتجدد له العزم لعدم

اتيان المناسك او دخول الحرم فى عكس مسئلة المتن .

امكان اجتماع العلم بالبداء مع الجزم بعدم ارادة النسك كان عليه الاحرام لعلمه بحصول الشرط المتأخر ولكن هذا المفروض مستحيل اذ من قطع بعدم دخوله مكة وعدم ارادته للدخول في الحرم استحاله العلم الان بحصول البداء وطروه بلحاظ ماياتي فعليه ينطبق عنوان لترك الاحرام عليه ضرورة كونه موظفأبه واقعاً الا ان ذلك لم يعلم به ولعل التمسك بصحيحة الحلبي على هذا الوجه والافيشكل لما اشير اليه.

وبعبارة اخرى ان الجهل كما قديكون بالنسبة الى كون ذاك الموضع ميقاتاً وقد يكون بالنسبة الى لزوم الاحرام منه كذلك قديكون بالنسبة الى كونه في نفسه حاجاً في الواقع او معتمراً وحيث انه يتجددله العزم على احدهما فهو حاج او معتمر واقعاً ولكنه جاهل باتصافه باحد العنوانين نظير الخطأ في التطبيق فالتحصّل من جميع ما تقدم هو لزوم الاحرام من احد المواقيت المنصوصة على الحاج او المعتمر واما الناسى او الجاهل وكذا التارك لوظيفته لعدم ارادة دخول الحرم او عدم ارادته المناسك مع تجدد العزم له عند عدم القدرة على العود فيجتزى باحرام ادنى الحل اذ ارتفع العذر قبل دخوله وبالخروج اليه اذا كان بعده ومن موضع زواله ان لم يقدر عليه واما الاحرام للعمرة في غير المواقيت المنصوصة اختياراً فلعدم التفاوت بين احرام العمرة المفردة واحرام غيرها .

دفع توهم : يمكن ان يتوهم جواز احرام العمرة المفردة في غير المواقيت المنصوصة لما اعتمر رسول الله (ص) ثلث عمر كلها في ذى القعدة احديها في عسفان وثانيها في الجحفة وثالثها في الجعرانة (١) ولقد استدل ابو عبد الله (ع) بفعله (ص) في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج (٢) وحكم بخروج من جاور بمكة الى الجعرانة لذلك مع انها من حدود ادنى الحل وعسفان ليس من المواقيت والجحفة ليست ميقاتاً الا عند العذر للمار من مسجد الشجرة فيستفاد من ذلك عدم لزوم احرام

(١) الوسائل - ابواب المواقيت - الباب ٢٢ - الحديث ٢

(٢) الوسائل - ابواب اقسام الحج - الباب ٩ - الحديث ٥

العمرة المفردة فى احد المواقيت المنصوصة اصلا لالداخل كما فعل (ص) والامن فى مكة كما امر (ع) المجاور بالخروج الى الجعرانة فمن يدخل الحرم او يخرج فى الاعتمار سواء .

ولكن يزاح بان هنا فعلا للرسول (ص) واستدلالا من الامام الصادق (ع) اما الاول فلاريب فى ان الفعل بما هو فعل مجمل لا اطلاق له كما انه لو فعل (ص) ما يحتمل حرمة لا يصح الجزم بعدمها الا بعد الجزم بعدم اضطراره المجوز له والا فلاحتمال بعد باق بحاله وح يمكن ان يكون ايقاعه (ص) الاحرام فيها لضرورة قضت به بحيث لم يتمكن من الميقات او العود اليه مثلا ويشهد له ماورد فى كونه (ص) قد تسليح بالسيف وكذا من معه (ص) عند ارادتهم التوجه الى مكة فى ذلك السفر الذى احرم من الجحفة فيمكن العذر فى الاحرام من الميقات الاول وارادوا ان يخفوا الامر على الاعداء ولا يطلعون على خروجهم من المدينة كما انه يحتمل العذر من شدة البرد - كما فعله الصادق (ع) واجاب بانى كنت عليلا دفاعا لما عيب عليه (ع) - وبالجمله مع احتمال معذوريته (ص) فى الاحرام من تلك المواضع لا يمكن استفادة الاطلاق. نعم لو قطع بعدمها يمكن. فالذى يلزم الاقتصار عليه هو استفادة المشروعية فى الجمله لا بالجملة فلا اطلاق له حتى ينافى ما تقدم .

واما الثانى فلان الاستدلال بشىء يدور مدار ذلك الشىء لامدار المستدل اماماً كان المستدل عليه الصلوة والسلام او غيره ولا يتأتى هنا من ناحية استدلاله (ع) بفعله (ص) شىء زائد على المشروعية فى الجمله لقصور الدليل عن الزائد عنها .

قال ره : أما لو اخره عامداً لم يصح احرامه حتى يعود الى الميقات فلو تعذر لم يصح احرامه .

أقول : ان المريد للنسك حجاً كان او عمرة المار بالميقات محلا مع العلم بكونه ميقاتاً ومع العلم بوجوب الاحرام منه يتصور على اقسام : منها ان يكون من نيته العود اليه ثانياً والاحرام منه فهو وان كان عازماً على النسك ولكن من عزمه الرجوع

اليه اى الميقات وذلك لبعض دواع دعته اليه . ومنها ان يكون من نيته الاحرام من ادنى الحل زعماً منه بالبدلية الاضطرارية او كون لزوم الاحرام من الميقات حكماً تكليفاً صرفاً من دون الاثر الوضعى اى البطلان عند الترك وان امكن ارجاع هذا القسم الى الجاهل على بعض الوجوه . ومنها ان يكون عالماً ببطلان حجه او عمرته لولا الاحرام من الميقات لكون الحكم وضعياً ولا بدل له اصلاً وهذا القسم مع ندرته خارجاً يشكل تصويره ممن يشد الرحال لافراغ ذمته مثلاً مع القطع ببطلان عمله ثم من اين يحصل له العلم بالبطلان مع كونه بعد منظوراً فيه لاحتمال البدلية الاضطرارية فعلمه متوقف على نفسها اللهم الا ان يكون من باب الخطاء والجهل المركب بالنسبة الى هذه الجهة .

وكيف كان يلزم البحث عن أن هذه الصور طراً تندرج تحت عموم الفوق الدال على ان تمام الحج والعمرة الاحرام من احدى المواقيت فيلزم الحكم بلزومه حال العذر ايضاً فلا يقدر على شىء منهما ح او تندرج تحت ما يدل على جواز الاحرام من ادنى الحل عند الاضطرار او يفصل بين هذه الصور بعضها عن بعض .

لا ريب فى لزوم العود الى الميقات والاحرام منه عند القدرة لكونه من تمام الحج والعمرة كما فى بعض روايات الباب وكذا فى صحيحة الحلبي الدالة على لزوم الرجوع اليه لولا خشية الفوت واما عند الاضطرار فمقتضى عموم الفوق هو السقوط لدلالته على اعتباره فيهما اى فى الحج والعمرة جزء او شرطاً فاذا اعتذر يتعذر المركب او المشروط واما صحيحة الحلبي الدالة على ان من ترك الاحرام ... الشاملة للمقام فمقتضاها الاجتزاء باحرام ادنى الحل ونحوه ودعوى الانصراف بالنسبة الى جميع هذه الصور الثلث بعيد جداً سواء اندرجت باسرها تحت العمد ام لا وذلك غير مهم نعم للانصراف عن الصورة الثالثة وجه فعليه يشكل تقدم صحيحة الحلبي على العموم الدال على ان الاحرام من احدى المواقيت من تمام الحج والعمرة وان كانت حاكمة لما اخترناه فى الاصول من عدم تقدم الحاكم على المحكوم اذا كان ظهوره فى غاية الضعف

بل لابدله من ظهور يعتد به فى الجملة وان لم يلزم ان يكون اقوى من ظهور المحكوم لكونه بمثابة المفسر للمحكوم فعليه لاتلاحظ النسبة بينهما بل يقدم الحاكم عليه وان كانت النسبة بالعموم من وجه ولما كان ظهور صحيحة الحلبي بالنسبة الى العالم العائد ضعيفاً غايته حتى تحاشى الاصحاب عن اندراجها تحتها بل ادعوا انصرافها عنه بشكل الحكم بتقدمها على العموم فلا يصح احرام العائد من غير الميقات وان تعذر عوده اليه نعم يصح بالنسبة الى ما عدا الصورة الثالثة لعدم الانصراف عنه سواء عبر عنه بالعمد ام لا. نعم لا ريب فى صدقه اى العمد على الصورة الثالثة .

واما ما قيل او يمكن ان يقال لصحة احرام المتعذر من العود الى الميقات مطلقاً وان كان عامداً فى الترك وهو ان ظاهر الخطاب بعثاً كان اوزجراً اختصاصه بالمختار لعدم امكان انحذاره نحو المتعذر المضطر فعليه يختص قوله (ع) لاتجاوزها الا وانت محرم بالاول نعم فيما يكون بيان الحكم بغير الهيئات الخطابية يكون المضطر والمختار فيه سواء فعليه يكون بين الامر بقراءة فاتحة وغيرها من الاجزاء والشرائط بان يقال اقرء واركع واسجد وتوضأ وهكذا وبين الجعل الوضعى لها بان يقال لاصلوة الا بطهور او بفاتحة الكتاب وهكذا فرق واضح باختصاص الاول بالمختار دون الثانى والسر هو عدم امكان توجه البعث او الزجر نحو المضطر كما اختار هذا التفصيل الوحيد البهبهاني ره فح يختص حرمة التجاوز عن الميقات محلاً ولزوم العود الى ذلك الموضع والاحرام منه بالمختار واما المضطر فلا يندرج تحته فمعه يكون شمول صحيحة الحلبي له بلامزاحم فلو احرم فى ادنى الحل او نحوه صح احرامه وبه يصح حجه او عمرته عند التعذر عن العود الى الميقات وان تعمد ترك الاحرام .

ففيه أولاً ان التفصيل بين نحو قوله اقرء الفاتحة وطهر وبين قوله لاصلوة الا بفاتحة والابطهور لا محصل له لما حققناه فى الاصول بأول الاولى الى الثانى اذ ليس الاول امراً مولوياً بل ارشادياً الى جزئية الاولى وشرطية الثانية فالتفاوت ح لفظي

(بل الحق ذلك ايضاً ولو كان الامر مولوياً لاشتراك الجميع فى الحكم ولكن بنحو الانشاء والجعل الاولى) .

وبالجملة ان من آثار التفصيل والذهاب الى اختصاص الهيئة الانشائية بالمختار هو سقوط الصلوة عن الفاقد للطهورين حيث لم يختص الامر بالتوضوء فى قوله تعالى واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية والامر بالتيمم فى قوله تعالى : « ولم تجدوا ماء فتميموا صعيداً طيباً » بالمختار لورود قوله : « لاصلوة الا بطهور » نعم لو لم يرد البيان الثانى لم يحكم بالسقوط بل كان على الفاقداقامة الصلوة وان لم يكن طاهراً فالسقوط وعدمه يدوران مدار لسان الدليل الوارد فى لزوم الطهارة فان كان بهيئة انشائية لم تسقط و ان كان بالجعل الوضعى تسقط ولكنه خارج عن البحث اذ الفرض هنا رجوع الاول الى الثانى .

وثانياً ان ظاهر قول ابى عبد الله (ع) فى مارواه معاوية بن عمار : « من تمام الحج والعمرة ان تحرم من المواقيت » هو الجعل الاولى بلابعث ولازجر وان كان متلوا لقوله (ع) : « لانجاوزها الا وانت محرم » ولكنه لبيان الحكم الوضعى فهو خال عن البعث والزجر وان كان خطاباً فمعه لاختصاص له بالمختار بل يشمل المضطر ايضاً فلزمه القول بالسقوط . وكيف كان لوجه لهذا الاستدلال والتفصيل بل الذى يقوى فى رأى هو شمول صحيحة الحلبي لما عدا الصورة الثالثة وحكومتها فيه لعموم الفوق واما بالنسبة الى الصورة الثالثة التى هى العمدة المتبادر الى الذهن ولعلماء مرادهم ايضاً فقد يحتمل اويقال بان النسبة بين عموم « من تمام الحج والعمرة » وبين صحيحة الحلبي هى واحدة من حيث الاطلاق لشمول العموم حالتى الاختيار والاضطرار بالاطلاق وليس مختصاً بحال الاختيار والاضطرار بخلاف صحيحة الحلبي لاختصاصها بحال الاضطرار فى الاجتزاء بالاحرام من غير الميقات ولكنها بالنسبة الى العائد بالاطلاق وبعبارة اخرى كما ان شمول الصحيحة للعائد المضطر بالاطلاق كك شمول عموم قوله من تمام الحج للمضطر الشامل للعائد ايضاً بالاطلاق فلا وجه لشموله له ورفع

اليد عن صحبة الحلبي لان الاطلاقين على وزان واحد فالحق هو تقديم صحبة الحلبي على العموم فى العائد ايضاً الا فى الصورة الثالثة لانها مع ندرتها جداً لا يكون شمول الصحبة لها بنحو تقوى على الحكومة على ذلك العموم.

ثم انه يتفرع على ما تقدم انه اذا قلنا بصحة احرام المضطر من ادنى الحل وان كان عامداً فاحرم منه ودخله فلا شيء عليه وان لم يحرم او قلنا بعدم صحة احرامه هناك اصلاً فليس له دخوله فان رجع فلا شيء عليه ايضاً واما ان دخل الحرم بلا احرام او مع احرام فاسد باطل بناء على عدم مشروعيته له هناك واتى بالمناسك فلا اشكال فى فساد حجه او عمرته ولكن الكلام فى لزوم القضاء بمعنى اتيانه فى العام القابل وعدمه.

والا قوى هو عدم القضاء اصلاً لان منشأه اما هو استلزام افساد الحج للقضاء وان من شرع فيه فعليه الاتمام صحيحاً لورود روايات دالة عليه والمقام ليس منه اذ المنساق الى الذهن منها هو لزوم الاتمام صحيحاً على من شرع فيه بالصحة فح لا يجوز عليه افساد ما شرع فيه صحيحاً واما من لم يشرع فيه الا باطلا وفساداً فلا وبعبارة اخرى الافساد للحج بعد انعقاده صحيحاً موجب للقضاء لعدم انعقاده الا فساداً ولعله المستفاد من روايات ذلك الباب على ما سيأتى. واما هو احترام البقعة كصلوة التحية للمسجد فعلى المتجاوز من الميقات المريد للنسك الاحرام منه له فى هذا المرور والتجاوز فهو وان يمكن الا ان فوت هذا الواجب الموقت غير مستلزم لوجوب القضاء اذ لا دليل على ان من فاته واجب او فريضة اى واجب كان اواية فريضة كانت يلزم عليه القضاء .

نعم يتصور هنا منشأ ثالث ولكنه لا يمكن الايفاء به وهو ان المار بالميقات المريد للنسك يشتغل ذمته بالاحرام وما بعده من المناسك فلا بد من ا فراغها عنه بلا توقيت له بهذا العام حتى يمكن الفوت بالعصيان وهو وان يوجب القضاء للزوم تبرئة الذمة الا انه لا يمكن الافراغ ابدأ اذ بمجرد المرور بالميقات والوصول اليه مريداً للنسك فى العام القابل تشتغل ذمته حدوداً باحرام آخر اذ المفروض ان مجرد المرور مع ارادة النسك يوجب اشتغال الذمة به فلا مجال لهذا الاحتمال وكيف كان فلا يجب

عليه شيء أصلاً .

قال ره : الثالثة لو نسي الاحرام ولم يذكر حتى اكمل مناسكه قيل يقضى ان كان واجباً وقيل يجزئه وهو المروى :

اقول : ان تنقيح البحث فيه يحتاج الى التنبيه بامر والتبصرة بامر آخر أما التنبيه فهو ان المقام غير مندرج تحت روايات المسئلة الثانية السواردة في ترك الاحرام نسياناً او جهلاً او نحو ذلك مع ارتفاع العذر في اثناء اعمال الحج فحكم هناك بالعود الى البيقات والاحرام منه اولا ثم الاحرام من ادنى الحل عند عدم العود اليه ثانياً ومن مكة او موضع زوال العذر ثالثاً على الترتب بينها واما المقام فهو ان ترك الاحرام فيه ايضاً ولكنه لم يتبدل النسيان او الجهل بالذكر او العلم الا بعد اكمال المناسك كلها فح يمكن التفكيك بين المقامين بجواز الاكتفاء بالاحرام في غير الميقات هناك ودونه ولا تعرض له في شيء من روايات ذلك المقام .

وأما التبصرة فهو ان نسيان الاحرام اوجهله يدور مدار كون الاحرام ماذا فيلزم ان يكون هو بما هو احرام منسياً بنفسه ومجهولاً بذاته ولكنه يتصور على قسمين احدهما ان يكون شيئاً ساذجاً بسيطاً وهو مجرد نية التروك والعزم عليها بلا دخالة لشيء من التلبية وليس الثوبين في ذاته وحقيقته وان يكن لذلك تأثير في فعليه حرمة تلك المتروكات ولزوم تركها فهو على هذا الفرض امر بسيط وثانيهما ان يكون مركباً من توطين النفس على تلك التروك ومن التلبية بان تكون التلبية جزء له واقعاً لافي مرحلة فعلية الاثر فقط او مركباً منهما ومن لبس الثوبين ايضاً فالتفاوت ح بين بساطته وتركبه واضح اذ على الاول يدور امره بين الوجود والعدم وانعدامه بتمامه اما بالنسيان لذاته او الجهل بحقيقته البسيطة واما على الثاني فيدور امره بين وجوده بتمام اجزائه وعدنه كك وجود بعضها وانعدام بعضها الاخر فله شق ثالث لا يتصور في البسيط نعم لافاوت بين الاخيرين من كونه مركباً من امرين النية والتلبية او امور ثلاثة وهي مما مع لبس الثوبين لتصور الشق الثالث في كلا القسمين .

و هنا احتمال آخر يخلج بالبال وهو ان يكون الاحرام مجرد العزم على افعال الحج او العمرة بلا توطين للنفس على تلك التروك اصلا نعم اذا انضم اليه التلبية تحرم تلك الاشياء عليه فالقاصد للمناسك النأوى لها اذا لبي فى الميقات يحرم عليه غير واحد من الاشياء المعدودة فى محلها وعليه يكون نسيان الاحرام هو ترك العزم على ايجاد المناسك واتيائها اما بالاخطار التفصيلى ان قلنا بلزومه مطلقاً او فى خصوص الحج لاغيره من العبادات او الداعى الاجمالى ان لم نقل به اصلا او فى خصوص الحج .

ثم انه بناء على تركه يمكن ان يكون نسيان بعض اجزائه او الجهل به مندرجاً تحت دليل يدل على الاكتفاء بذلك دون نسيانه او جهله بجميع اجزائه ولا تلازم بين نسيان الاحرام ونسيان جميع اجزائه اذ فى صورة تخلف بعض اجزائه يصدق انه لم يتحقق اداء لحق الجزئية والارتباط .

ولا يخفى ان مقتضى القاعدة الاولى هو البطلان لان من تمام الحج والعمرة الاحرام فلو اتى بالعمرة المفردة بلا احرام وعمرة التمتع كك بطلت الاولى بنفسها والثانية كك ويبطلانها يبطل حج التمتع رأساً وان اتى بجميع اعمال حجه حتى احرامه الذى يكون من مكة لكونهما اى حج التمتع و عمرته عملاً واحداً فلا يتحقق حج التمتع واما صيرورتها شيئاً آخر فهى خارجة عن الكلام . وبعد الفراغ . عن هذين الامرين نأتى بما ورد فى الباب حتى يتضح بالتأمل فيها ماهو الحق وهى هذه :

الاولى مارواه جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن احدهما (ع) فى رجل نسى ان يحرم او جهل وقد شهد المناسك كلها وطاف وسعى ، قال : تجزيه نيته اذا كان قد نوى ذلك فقد تم حجه وان لم يهل (١) .

فقه الحديث : لا اختصاص لهذا الاحرام المنسى او المجهول باحرام العمرة التى لحج التمتع الذى لا بد وان يكون من الميقات او احرام غيرها مما يلزم ان ينعقد هناك لعدم تعرض الميقات فيها فعليه يمكن اندراج احرام حج التمتع الذى يكون من مكة فيها لكونه ايضاً يلزم الطواف والسعى وغيرهما من المناسك فيه فيتحقق شهودها

مع نسيان احرامه بمكة او جهله ولا قرينة في الصدر على ان الاحرام ماهو من كونه مجرد النية وبسيطاً او مر كبأ وانما المهم هو تعيين المشار اليه للفظه « ذلك » اذ فيه احتمالات: منها ان يكون اشارة الى الاحرام بان يكون مجرد نية التروك هو المشار اليه ويكون الاحرام المنسى او المجهول هو نفس التلبية بشهادة قوله وان لم يهل اى وان لم يحرم اذ لو كان الاحرام هو مجرد نية التروك فلم يتحقق النسيان ولا الجهل هنا فيكون للشرطية مفهوم وهو انه اذالم ينو التروك ولم يوطن نفسه عليها لا يتم حجه فالقيد احترازى ولكن هذا الاحتمال خلاف الظاهر اذ المفروض فى السؤال هو عدم تحقق الاحرام بالنسيان او الجهل فبعض صورته هو كون تركه للجهل ومعه لا يصح ان يقال اذ انوى الاحرام يتم حجه اذ لازم هذا الاحتمال ان يكون الاحرام هو مجرد التلبية مع انه خلاف الظاهر .

ومنها ان يكون اشارة الى الافعال المتقدم ذكرها فتكفى نيتها عن الاحرام وحيث تكون الشرطية مسوقة لبيان الموضوع والقيد توضيحى اذ الملازم للناسك ان ينوى مناسكه فلا مفهوم لها اللهم الا ان يكون المراد من النية هو الاخطار التفصيلى بالبال فعليه يكون القيد احترازياً وللشرطية مفهوم ح وهو عدم الاكتفاء اذا لم تكن نيته تلك المناسك تفصيلية بالاخطار لكن يمكن ان يقال بتوضيحية هذا القيد على هذا التقدير ايضاً اذ الملازم للحاج او المعتمر هو اتيان تلك المناسك لشدة الاهتمام بها عن نية مخطوره تفصيلاً بالبال والغرض هو ابداء احتمال لزوم الاخطار التفصيلى فى المقام كما ورد فى غيره من بعض مسائل الحج ولقد اوردنا فى الاصول على المحقق الخراسانى ره عند قوله ره: « اما الاخطار التفصيلى فى النية فليس منه فى الاخبار عين ولا اثر بخلاف قصد القرية اذ للشارع غير واحد من الامور التعبدية فيصير منشأ الشك فى عبادة شىء و توصيلته بخلاف الاخطار التفصيلى لعدم تعرض الشرع له فى مورد حتى يكون منشأ للشك فى لزومه فى شىء آخر » حيث افدنا هناك بوروده فى احكام الحج كما لا يخفى

على المطلع .

وبالجملة يكون قصد تلك المناسك مجزياً وان لم يهل اى وان لم يحرم اذا المراد منه هو الكناية عن الاحرام لاما هو معناه اى رفع الصوت اورفع الصوت بالنلبية وثنى الاخبار تكتية الاهلال عن الاحرام شائعة ومما يقرب هذا الاحتمال هو قرب المشار- اليه مع عدم لزوم محذور الاحتمال الاول فى الجاهل .

ومنها ان يكون اشارة الى ما هو الواجب عليه واقعاً وان جزم بعدم وجوب الاحرام وانسى ذلك رأساً اذ القصد الى ما هو الواقع اوالى ما هو فريضته التى اشتغلت ذمته بها يلائم الخطاء فى التطبيق باعتقاد عدم وجوب شىء من اجزائه او شرائطه وهذا ايضاً موجب لتوضيحية القيد و مسوقية الشرطية لبيان وجود الموضوع لكون هذا القصد متركزاً فى كل من شد الرحال لافراغ الذمة مثلاً الا ان يكون المراد هو الاخطار التفصيلى لهذا الامر الجملى فى القلب اذ معه يحتمل احترازية القيد ولكنه بعد محل تأمل لملازمة الاخطار التفصيلى ايضاً والفرق بين هذين الاحتمالين بعد اشتراكهما فى عدم المفهوم للشرطية لتوضيحية القيد هو ان المراد من نية المناسك على الاول هى النية المقارنة لاتيائها وعلى الثانى هى النية الاجمالية المتقدمة على جميعها الموجودة فى ذهنه عند الاخذ فى الخروج مع الرفقة ونحو ذلك نعم يتصور فرد نادراً لا يكون هذا القصد متركزاً فى ذهنه بان رأى الرفقة قد سارت فاشتاق هو ايضاً ان يسير معهم بلا عزم ثم بداله فى كل فعل من افعاله النية فاتى به فح نوى المناسك كلها مقارناً لها بلا سبق النية الى ما هو الواقع فيتحقق الاحتمال الاول دون الثانى اى من الاخيرين . والحاصل انه اذا تحقق لديك تحمل هذه الرواية لهذه الاحتمالات فلو وردت رواية اخرى مخالفة لبعض احتمالاتها يمكن حملها على ما لاينا فيها كما فى الرواية الثانية وهى مارواه على بن جعفر (ع) عن اخيه (ع) قال : سألته عن رجل كان متمتعاً خرج الى عرفات وجهل ان يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع الى بلده قال : اذا قضى المناسك كلها فقد تم حجه (١) لاطلاق هذه الرواية من حيث نية الاحرام

وعدمها بخلاف ما لو حملت الرواية الاولى على الاحتمال الاول لانعقاد المفهوم ح الدال على عدم الاجزاء عند عدم نية الاحرام فيلزم تقييد اطلاق هذه الرواية بمفهوم الاولى وان كانت هذه ايضاً مقيدة وتلك مطلقة بالنسبة الى جهة اخرى لاختصاص هذه بالجهل دونها ولاختصاصها بالتمتع لاغيره وبحج التمتع لاعمرته واما لو حملت الرواية الاولى على احد الاحتمالين الاخرين فلا تعارض حتى يقيد لعدم المفهوم وتوضيحية القيد .

والحق هو حمل الرواية الاولى على الاجتزاء بنية المناسك عن الاحرام وان لم يهل لبعد الاحتمال الاول لان هذه الرواية مخصوصة بالجهل وبالحج فالتعدى الى النسيان والعمره يحتاج الى مؤنة زائدة واما الاولى فمطلقة وضعفها منجبر بعمل الاصحاب لذهاب معظمهم الى العمل بمضمونها على ما عن الشهيد ره عدا الحلّى الذى لا يعمل بخبر الواحد وان كان قوياً فضلاً عن الضعيف وليس مضمونها موافقاً للقاعدة ولا موافقاً لتعبد آخر فى رواية اخرى حتى يحتمل كونها هو المستند لهذه لاختصاص ماعداها بالجهل وبالحج .

ثم انه امان يكون تروك الاحرام من اجزاء الحج وواجباته الجزئية واما ان تكون متفرعة عليه لامن اجزائه فعلى الاول يكون قصد الحج او قصد افراغ الذمة مما عليه قصداً الى تلك التروك كما يكون قصداً الى غيرها من الاجزاء وان لم يعلم بها الا ان يقال بلزوم الاخطار التفصيلي ولكنه يمكن ذلك حتى على لزومه ايضاً اذالمعتبر فيه هو بالنسبة الى اصل العمل كالصلوة مثلاً فالأخطار فيها هو بان يحضر صورتها فى الذهن عند التكبير مثلاً على التفصيل بحيث تحضر صورتها فيه منحازة عن سائر الصور الذهنية على التفصيل لاستحضار جميع اجزائها واحداً بعد واحد حتى لا يتحقق فى الجهل او النسيان ببعض اجزائها .

وعلى الثانى لا تحتاج تلك التروك الى القصد اصلاً بل يحصل الامثال بمجرد

عدم صدور تلك الاشياء منه وليس فى شىء من الروايات ما يدل على لزوم توطین النفس على تركها نعم قدورد بالنسبة الى النساء والطيب ما حمل عند بعض الاصحاب على الندب اى استحباب نية الترك وتوطین النفس عليه لا اصل الترك فح تكون تلك التروك بمثابة تتروك الصلوة حيث انها لا يحتاج الى نيتها و التوطین للنفس عليها بل لوجهل المصلی بلزوم ترك التكلم مثلاً فى الصلوة فصلی بلا كلام صحت صلاته بلا كلام بل لو اراد المصلی ان يتكلم فمنعه مانع فلم يتكلم تصح صلاته ايضاً الا ان يرجع الى ما ينافى نية الصلوة واستدامتها او حكمها .

والحاصل ان الاحرام لعلمه - الراجع فى بادى الرأى حتى يتضح فى محله - مركب من نية الحج وقصده مع التلبية فالنسيان تارة بعدم الاتيان بكلا جزئيه واخرى باحد جزئيه مع وجود الجزء الاخر والمستفاد من الرواية الاولى هو ان نسيانه او جهله ان كان باعتبار التلبية فلاضير فلو نوى الحج او المناسك كلها تحرم عليه تلك الاشياء وينطبق عليه عنوان المحرم تعبدأ وان لم يلب فالتقييد فيها انما هو لكون حصول هذا الجزء من الاحرام ملازماً له غالباً لندرة من يحج بلا قصد من البدوالى ان يأتى كل واحد واحد من افعاله مقروناً بالنية .

ومما يمكن الاستمداد منه فى كون التروك غير محتاجة الى النية وان الاحرام عبارة عن قصد الحج ونية المناسك هى الرواية الثالثة وهى مارواه على بن جعفر (ع) عن اخيه (ع) قال: سألت عن رجل نسى الاحرام بالحج فذكر وهو بعرفات فما حاله؟ قال: يقول «اللهم على كتابك وسنة نبيك» فقد تم احرامه (١) لا مكان استفادة ان الاحرام بالحج هو قصده على ما هو عليه من الكتاب والسنة لا قصد تروك الاشياء المعهودة وتوطین النفس عليها وبهذا القدر يتم احرامه وان لم يلب وبالجمله يشكل الحكم بكون الاحرام هو توطین النفس على تلك التروك بسيطاً او مع التلبية وكذا مع لبس الثوبين لعدم لزوم ذلك التوطین مسع وجوب الاحرام فالظاهر تركه من قصد الحج والتلبية واما الاكتفاء بالقصد الاجمالى او الاخطار التفصيلى فهو بعد منظور فيه لا يكاله الى

ما يأتي انشاء الله تعالى .

وليتنبه ان عدم ذكر نية المناسك في الرواية الثانية والتعبير بقوله « اذ قضى المناسك » فانما هو للتلازم النوعي بين قضائها اي اتيانها وبين قصدها بدو الشذوذ من يغتفل او يتوحد في السير الى بيت الله بلا قصد الى مناسكه .

* * *

الى هنا انتهى الجزء الاول من كتاب الحج - على حسب تجزئتنا - ويتلوه الجزء الثاني حاوياً لمباحث الاحرام ومقدماته واحكامه انشاء الله تعالى .

فهرس الجزء الاول من كتاب الحج

الصفحة	العنوان
٩	يقضى الحج من اقرب الاماكن
١٠	فى تحرير مقتضى القاعدة الاولى فى لزوم الحج البلدى او الميقاتى عن الميت
١٠	فى عدم جواز التصرف فى تركة الميت قبل قضاء الحج عنه
١١	فى النصوص الدالة على كفاية الحج الميقاتى عن الميت
١٤	فى ان السير الى الميقات غير معتبر فى الحج شطراً ولا شرطاً
١٥	فى نقد القول بلزوم الحج البلدى عن الميت قضاء
٢٠	فى صحة الحج من الميقات وان قلنا بلزومه من البلد
٢٠	فى حكم بقية المال على فرض الحج من الميقات مع سعيه
٢٢	فى مالو توقف الحج على كونه من البلد او قبل الميقات
٢٢	فى ان المؤنة الزائدة عن الميقات من الاصل او الثلث
٢٣	فى حكم من استقر عليه الحج وازاد ان يحج عن غيره
٢٥	كلام حول الادلة فى حج الصرورة عن غيره جوازاً ومنعاً
٢٦	تحليل فقه الحديث الدال على حكم حج الصرورة عن غيره
٢٧	فى الجمع بين روايات الباب

الصفحة	العنوان
٢٩	فى فقد الحديث الدال على عدم اجزاء حج الصرورة عن الغير
٣٣	فى حكم تطوع الحج لمن عليه حج واجب
٣٤	فى عدم اشتراط وجود المحرم فى النساء
٣٤	فيما هو مقتضى القاعدة الاولى
٣٥	فى الروايات الدالة على توقف استطاعة المرأة على امنية الطريق للعفاف واقماً
٣٦	لو توقف حصول استطاعة المرأة على صحابة احد المحارم ولو ببذل المال
٣٧	فى اختلاف الزوجين فى حصول شرط الاستطاعة وعدمه
٤٠	فى عدم جواز حج المرأة تطوعاً الا باذن زوجها
٤١	فى تصوير حقوق الزوجية
٤٣	بيان نبذ من حقوق الزوجية وحق الاسكان
٤٤	فى حج الزوجة المطلقة والمتوفى عنها زوجها
٤٦	عدم اعتبار اذن الزوج فى حجة الاسلام
٤٧	فى الحج الواجب عليها بالاصل او بالنذر موسعا او مضيقاً
٤٩	فى شرائط ما يجب بالنذر واليمين والعهد
٥٠	فى اعتبار اذن السيد والوالد والزوج فى نذر العبد والولد والزوجة
٥١	فى بيان مقتضى القاعدة الاولى ومفاد النصوص
٥٤	فى تصوير انحاء حل الوالد مثلاً نذر ولده
٥٥	نقد مقالة السيد الطباطبائى (قده)
٥٦	فى عدم التلازم بين امضاء النذر والالتزام بتحقيق المنذور بتمامه
٥٧	فى تلخيص ما يستفاد من نصوص المقام
٥٨	فى امكان الانفكاك بين النذر والمنذور فى الحكم

الصفحة	العنوان
٥٩	فى الحاق النذر باليمين
٦٠	فى حكم نذر الزوجة المنقطعة وولد الولد
٦١	حكم نذر الزوجة قبل التزويج
٦٢	فى اعتبار الرجحان فى مصب النذر مع الاختلاف فى اعتباره فى خصوصياته
٦٣	فىما اذا نذر الحج مطلقا ولزوم الفورية هناك
٦٤	فى قضاء الحج المنذور اذا فات مع التمكن
٦٥	فى اخراجه من الثلث او الاصل
٦٦	فى القول بالحاق الواجب البدنى بالواجب المالى
٦٧	فى ان الواجب المالى ماذا؟ و بيان ضابطته
٦٩	فى تحليل النصوص الواردة فى قضاء الحج المنذور
٧٢	فى تقديم قضاء حجة الاسلام على قضاء الحج المنذور عند عدم اتساع المال
٧٤	فى قضاء الحج المنذور اذا مات قبل التمكن من ادائه
٧٦	فى استنابة المعضوب الذى افسد حجه
٧٧	فى استنابة المعضوب الناذر للحج
٧٩	فى نذر حجة الاسلام وتداخل الحجين
٨٠	فى نذر غير حجة الاسلام
٨١	فى الفرق بين الاستطاعة المعتبرة فى حجة الاسلام والمعتبرة فى الحج المنذور
٨٣	فى تقدم حجة الاسلام على الحج النذرى
٨٥	فى نذر الحج بلا قيد والفرق بين الاطلاق الذاتى واللىحاظى
٨٧	فى ان الاكتفاء بحجة الاسلام عن الحج النذرى ليس من التداخل
٨٨	فى اجزاء كل واحد من الحج النذرى وحجة الاسلام عن الاخر
٨٩	فى نذر الحج ماشياً و نذر المشى الى الحج

الصفحة	العنوان
٩٠	فى لزوم كون المنذور راجحافى نفسه وان لم يكن ارجح من غيره
٩١	فى عدم التعارض بين صحيحه الحذاء و روايات الباب
٩٣	فى تعيين مبدء المشى المنذور للحج
٩٤	فى تصوير انحاء نذر المشى فى الحج
٩٥	فى منتهى المشى اذا نذر الحج ماشياً
٩٧	فى القيام فى مواضع العبور اذا نذر الحج ماشياً
١٠١	لو خالف نذر المشى بر كوب جميع الطريق
١٠٣	فى اجتماع العبادية مع النهى المقدمى
١٠٥	فى التزام بين الفورية ولزوم الوفاء
١٠٦	فى نذر غير حجة الاسلام ماشياً فى سنة معينة
١٠٧	فى نذر الحج ماشياً بلانعين لنوع الحج ولالسنته
١٠٩	لو عجز عن المشى المنذور قبل الشروع او فى الاثناء
١١٠	فى تصوير انحاء العجز الطارئ وان مقتضى القاعدة الاولية هو بطلان النذر
١١١	فى تحليل الروايات الواردة فى الباب
١١٥	فى ان مقتضى الجمع هو استحباب سياق البدنة
١١٦	القول فى النيابة
١١٦	من شرايط النائب الاسلام
١١٧	فى نيابة الكافر عن المسلم وتصوير قصد القرية منه
١١٨	فى ان النيابة لا توجب استحقاق الثواب للمنوب عنه بل اقصاه التفضل
١٢٠	فى ان النيابة امر توصلى لاعبادى
١٢١	فى نيابة المؤمن عن الكافر
١٢٣	فى صحة نيابة المسلم عن ابيه المخالف

الصفحة

العنوان

- ١٢٣ فى لزوم الايمان فى النائب
- ١٢٦ فى نيابة الصبى وان صحتها تتوقف على امور ثلثة
- ١٢٨ فى لزوم نية النيابة وتعيين المنوب عنه
- ١٣٠ عدم اشتراط المماثلة بين النائب والمنوب عنه
- ١٣١ فى جواز نيابة الصرورة
- ١٣٣ فى نيابة المرثة الصرورة عن الرجل الصرورة
- ١٣٤ لومات الاجير فى الطريق
- ١٣٥ فى تصوير انحاء الاجارة وبيان مالها من التقسيط وغيره
- ١٣٧ فى بيان القاعدة الاولى فى تقسيط الاجرة اذالم يتم العمل المستاجر عليه
- ١٣٩ فى النصوص الدالة على تقسيط الاجرة عند تبعض العمل المستاجر عليه
- ١٤١ هل التقسيط بلحاظ الاجرة المسماة او اجرة المثل ؟
- ١٤٣ فى مايدل على الاجزاء اذامات الحاج فى الطريق
- ١٤٧ فى تحليل مايدل على عدم الاجزاء
- ١٤٨ فى لزوم اقتصار الاجير على النوع الخاص من انواع الحجج الذى استوجر عليه
- ١٥٠ فى تعيين ما تصح فيه النيابة
- فى تصوير انحاء الاجارة كما فى بيع الكلى والشخصى وفى كون الوصف قيداً
- ١٥١ او شرطاً
- ١٥٣ فى ان الشرط فى ضمن العقد على اربعة وجوه
- ١٥٤ فى لزوم التنجيز فى العقد كالايقاع وفى انفرق بين تعليق الانشاء وتعليق الرضا
- ١٥٥ فى ان مورد الاجارة على العمل لا يكون الا كلياً
- ١٥٧ فى عدم استحقاق الاجرة اذا اتى الاجير بنوع آخر غير ما استوجر عليه
- ١٥٩ فيما شرط الحجج من طريق معين وعدل عنه الى طريق آخر

الصفحة	العنوان
١٦٠	فى تصوير انحاء اجارة الحج من طريق خاصة
١٦٢	بيان موارد انحلال عقد الاجارة و موارد التقسيط و موارد خيار تبعض الصفقة
١٦٥	فى تعدد الاجارة للحج فى سنة واحدة
١٦٦	فى حقيقة الاجارة وانها تمليك المنفعة لانفس العمل
١٦٧	فى بطلان الاجارة الثانية لمن آجر نفسه اولا للحج عن غيره
١٦٩	فى تصوير انحاء الاجارتين للحج
١٧١	فى ايقاع الاجارتين للحج دفعة واحدة
١٧٥	فى طواف ذوى الاعذار بالاطافة او النيابة
١٧٧	فى تعيين النيابة فى المبطلون و التخيير فى غيره
١٧٩	فى جواز البدار وعدمه فى الاستنابة لذوى الاعذار
١٧٩	فى حكم طواف الجنب والحائض
١٨٠	فى لزوم تولى الطواف بنفسه
١٨١	فى الاطافة والفرق بينها وبين الطواف راكبا
١٨٣	لو حمل احد غيره للطواف يجوز احتساب كل منهما ذلك طوافا لنفسه
١٨٤	فى تصوير انحاء الاستيجار للحمل فى الطواف وانه ليس عنواناً قصدياً
١٨٥	لو تبرع انسان بالحج عن غيره بعدموته برأت ذمته
١٨٦	فى التبرع عن الميت فى الحج الواجب
١٨٨	فى التبرع عن الحي فى الحج الواجب
١٩٠	فى التبرع عن الغير فى الحج المندوب والفرق بينه وبين الاهداء
١٩١	فى التبرع عن عدة من الاحياء والاموات بحج مندوب وكذا الزيارة
١٩٢	فى استعادة الاجرة اذا حج الاجير فاسداً وعدمها
١٩٣	فى لزوم اتمام الحج الفاسد وايتان حج آخر من قابل

الصفحة	العنوان
١٩٥	فى ان الحج الثانى عقوبة والصحيح هو الاول
١٩٩	فى انه لا يلزم فى الحج الثانى قصد كونه عن المنوب عنه
٢٠١	فى بيان الحكم على تقدير بطلان الحج الاول
٢٠٣	فى عدم وجوب الحج الثالث وبيان ضعف مبنى وجوبه
٢٠٤	فى النيابة عن اكثر من واحد فى حج واحد
٢٠٥	فى الفرق بين النيابة واهداء الثواب والتشريك البدوى فى اصل العمل
٢٠٨	فى الفرق بين الاجارة والاباحة
٢٠٩	فى نيابة اكثر من واحد عن الواحد
٢١٠	فى من وجب عليه حجان مختلفان احدهما بالاصل والاخر بالندر
٢١١	فى بيان ان الاختلاف بين انحاء الحج نوعى او شخصى
٢١٢	فى الايصاء بالحج مع عدم تعيين الاجرة
	فى الفرق بين الايصاء بنفس الحج والايصاء بمال خاص يحج به او اجرة
٢١٣	المثل
٢١٥	فى الايصاء بالحج مع عدم تعيين المرة او المرات
٢١٧	فى تحليل الرواية الدالة على تكرار الحج عن الميت عند ايصائه مبهماً
	فى ما اوصى ان يحج عنه كل سنة بمقدار معين تقصر ذلك المقدار عن اجرة
٢١٨	الحج
	فى تصوير انحاء الايصاء وفى بيان خروج مقدار الوصية عن الارث وعدم
٢٢٠	عوده الى الورثة اصلاً .
٢٢٢	فى صرف الوديعة فى حجة الاسلام بعد موت المستودع
٢٢٣	فى تعيين من له تصدى اخراج حجة الاسلام من مال الميت عند عدم الايصاء
٢٢٦	فى حكم ما اذا حج الاجير لنفسه لاعن المستاجر

الصفحة	العنوان
٢٢٧	فى ماعقد الاحرام عن المستاجر ثم عدل الى نفسه
	فى حكم الايضاء بالحج مع تعيين المبلغ و الاجير عند اباء الاجير او عدم
٢٣٠	كفاية المبلغ
٢٣٤	فى قصور المال الموصى به عن كفاية الحج ولزوم صرفه فى وجوه البر
٢٣٨	فى الايضاء بالحج وغيره وقصور التركة
٢٤٠	فى تقديم الحج الواجب عنه عدم كفاية الثلث للمصارف المعينة
٢٤٤	المقدمة الثالثة فى اقسام الحج
٢٤٦	فى اختصاص فرض النائي بالتمتع وعدم اجزاء غيره عنه
٢٤٨	فى بيان حد النائي الذى فرضه التمتع
٢٥٣	فى شروط حج التمتع
٢٥٤	فى النية والفرق بين قصد القرية وقصد العنوان
٢٥٥	فى لزوم وقوع التمتع بكلا جزئيه فى اشهر الحج
٢٥٦	فى لزوم وقوع التمتع بكلا جزئيه فى سنة واحدة
٢٥٩	فى تعيين الاحرام لحج التمتع من مكة
٢٦١	فى الاشارة الى عدم عمل العامة بما ابتدعه عمر من تحريم المتعة فى الحج
٢٦٣	فىما احرم بالعمرة المتمتع بها فى غير اشهر الحج
	فى عدم انفكاك حج التمتع عن عمرته اصلا لا بتعدد المنوب عنه ولا بتعدد
٢٦٥	الفاعل
٢٦٧	فى ان احرام حج التمتع من مكة وعدم اجزاء غيره
٢٦٩	فى سر استهجان تخصيص الاكثر
٢٧٣	فى حكم نسيان احرام الحج من مكة
٢٧٥	فى حكم خروج المتمتع من مكة

الصفحة	العنوان
	فى لزوم تجديد العمرة على المتمتع الذى خرج من مكة قبل حجه ورجع
٢٨٠	بعد شهر
٢٨١	فى ان المدار هو شهر الخروج لا التمتع
٢٨٣	فى العدول من التمتع الى الافراد عند ضيق الوقت
٢٨٤	فى حد الفسق المجوز للعدول
٣٠١	فى الحائض والنفساء اذا منعها عذرهما عن التحلل
٣٠٧	نقد احتمال التفصيل بين الطمث بعد الاحرام وقبله
٣٠٩	فى ان التخيير فى يوم التروية بين امور ثلاثة وفى يوم العرفة بين اثنتين
٣١٠	لو تجدد الحيض او النفاس اثناء الطواف
٣١٢	فى جواز التمتع لغير النائي فى الجملة
٣١٨	فى جواز غير التمتع للنائي ايضا فى الجملة
٣٢١	فى ان النائي يجوز له غير التمتع فى الحج المندوب
٣٢٣	فيما يدل على افضلية التمتع من الافراد و القران
٣٢٩	فى العدول من الافراد او القران الى التمتع
٣٣٣	فى نقد ما فى كتب المقاتل من ان حسين بن على (ع) عدل من التمتع الى الافراد
٣٣٥	فى الترتيب بين الحج والعمرة فى حجى الافراد والقران
٣٣٦	فى مهية حج القران وميزها عن الافراد والتمتع
٣٣٩	فيما يدل على ان القران كالافراد الابساق الهدى
٣٤٢	فى انعقاد الاحرام بالتلبية والاشعار والتقليد وفى معنى الاشعار والتقليد
٣٤٣	فى تقديم الطواف على الوقوف
٣٤٥	فى حكم تقديم الطواف الواجب على الوقوفين
٣٤٧	هل الطواف يوجب الاحلال فيلزم العقد بالتلبية ؟

الصفحة	العنوان
٣٥٣	في ان الاحلال انما هو بالعدول لابلطواف وبيان اقسام التقية
٣٥٤	في معنى العدول من الافراد الى التمتع وموارد جوازه
٣٥٧	عدم جواز العدول من القران الى التمتع
٣٥٨	في وجوب الاحرام على من مرباحد المواقيت
٣٦١	في جواز التمتع للمكى اذا بعد عن اهله
٣٦٤	في حكم من اقام بمكة سنة او سنتين وان فرضه التمتع وبيان ميقات احرامه
٣٧١	في ان مقتضى الجمع بين الروايات هو الاجتزاء بادنى الحل بلا تعينه
٣٧٣	في انقلاب فرض المجاور بمكة من التمتع الى قسيميه
٣٧٥	في النصوص المحددة لانقلاب الفرض ورفع التعارض بينها
٣٨٣	في الاستطاعة عند انقلاب الفرض
٣٨٥	في ان المناط في تعيين نوع الحج هو ظرف العمل لاحين التعلق
٣٨٦	في حكم ذى الوطنين وان الحكم ليس بلحاظ الغالب دائماً
٣٨٩	في ان حكم تساوى الوطنين هو تعيين ما عدى المتعة
٣٩١	في الشك في غلبة احد الوطنين او فيما هو الغالب منهما
٣٩٢	في حكم من يدور في الارض واهله معه
٣٩٣	في بيان مناط التوطن لغير البالغ
٣٩٣	في احتساب ايام السفر من الوطن وعدمه
٣٩٤	عدم جواز القران بين الحج والعمرة بنية واحدة
٣٩٥	في البحث عن التشريع امكاناً وتكليفاً ووضعاً
٣٩٧	في الاشكال في حرمة التشريع بمعنى مجرد البناء القلبي
٣٩٨	عدم سراية حرمة التشريع الى الفعل الخارجى
٣٩٩	فيما نوى الجمع بين الحج والعمرة ولم يترتب عليه شىء خارجاً
٤٠١	فيما اذا ترتب عليه شىء خارجاً

العنوان	الصفحة
فى محذور ادخال الحج فى العمرة وهكذا ادخال صلوة فى صلوة	٤٠٢
فى الجمع بين الحجتين او العمرتين	٤٠٤
فى المواقيت واقسامها واحكامها	٢٠٦
تعيين ميقات اهل العراق	٤٠٧
فى كون العتيق ميقاتاً لاهل العراق وفى تحديده والجمع بين ماورد فيها	٤٠٩
فى ميقات اهل المدينة وانه مسجد الشجرة	٤١٥
فى احرام الجنب والحائض فى مسجد الشجرة	٤١٩
فيمايدل على جواز احرام المدنى من الجحفة	٤٢١
فى صحة الاحرام من الجحفة وضعاً مطلقاً	٤٢٥
فى ميقات من منزله اقرب الى مكة من المواقيت	٤٢٨
فى بيان ميقات المجاور بمكة	٤٣٣
فى الاحرام عند محاذاة الميقات	٤٣٧
فى من لا يمر بميقات ولا يحاذيه اصلاً	٤٤١
فى حكم ادنى الحل	٤٤٢
فى ان فح ميقات الصبيان	٤٤٣
فى احكام المواقيت	٢٢٥
عدم جواز الاحرام قبل الميقات	٤٤٥
جواز الاحرام قبل الميقات بالنذر	٤٥١
عدم جواز تقديم احرام العمرة المتمتع بها وكذا الحج على اشهر الحج	٤٥٤
تقديم احرام العمرة الرجبية على الميقات	٤٥٥
فى تأخير الاحرام عن الميقات لعذر وبيان العذر وتفسير زواله	٤٥٦
فى تصحيح حج من لا يتمشى منه النية والتلبية للجنون او الاغماء	٤٦٢

العنوان

الصفحة

- ٤٦٤ في الاجتزاء بذلك عن حجة الاسلام
- ٤٦٥ فيما لو زال العذر بعد الميقات
- ٤٦٧ في نسيان الاحرام
- ٤٦٨ في تحليل النصوص الواردة فيه ولزوم الخروج من الحرم
- ٤٧٣ في ترك الاحرام جهلاً
- ٤٧٧ محصل الجمع بين روايات نسيان الاحرام وجهله
- ٤٧٩ في الفرق بين ترك الاحرام نسياناً وتركه جهلاً
- ٤٨٣ في ترك احرام العمرة المفردة في الميقات
- ٤٨٦ في حكم من لم يرد النسك وتجاوز عن الميقات ثم بداله ان يدخل الحرم
- ٤٨٨ في دفع توهم ان ميقات العمرة المفردة هو واسع من المواقيت الخاصة
- ٤٨٩ في ترك الاحرام من الميقات عمداً وتصوير انحاء التعمد
- ٤٩٣ في عدم وجوب القضاء على من دخل الحرم بلا احرام
- ٤٩٤ في نسيان الاحرام وعدم التذكر به الا بعد الفراغ عن المناسك
- ٤٩٥ في الاشارة الى بساطة الاحرام او تركه من امرين او امور
- ٤٩٧ في احتمال لزوم الاخطار التفصيلي في الحج
- في عدم احتياج تروك الاحرام الى القصد وان وزان تلك التروك وزان تروك
الصلوة .
- ٤٩٩



Princeton University Library



32101 100045994