

موسوعة
بشرى الفقهة
١٠

فقه الحج والعمرة

تأليف
آية الله العظمى
العالم الرباني
الشيخ محمد أمين المامقاني
الجزء الثاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فَلَوْلَا نُفِرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِثْمَهُمْ
طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا
قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ
يَحْذَرُونَ .

صدق الله العلي العظيم
التوبة : ١٢٢

محبوبة العمرة وأحكامها

لا إشكال ولا خلاف في محبوبة العمرة ومطلوبيتها للشارع المقدس بل هذه المحبوبة كمحبوبة الحج من واضحات الفقه وضرورات الشرع الاقدس لا تحتاج الى دليل وبرهان وسرد الاخبار .

(١١٣) العمرة قد تكون مفردة وقد تكون متمتعاً بها ، وكل منهما قد تكون واجبة وقد تكون مندوبة .

أقول : العمرة قد تكون مفردة ، وقد تكون متمتعاً بها الى الحج فهي نوعان كالحج ، وقد تكون واجبة بالاصل نظير العمرة المفردة وعمرة التمتع ضمن حجة الاسلام الواجبة والنصوص مستفيضة وانها واجبة على الخلق فراجع^(١) ، وقد تكون واجبة بالعرض بنذر أو عهد أو يمين أو شرط ضمن عقد لازم ونحو ذلك .

وقد تكون العمرة مندوبة واقواها محبوبة هي العمرة المفردة في شهر رجب ، ثم في شهر رمضان كما نطقت بذلك الروايات^(٢) .

وقد تكون العمرة غير مشروعة كالعمرة الثانية قبل مضي الشهر الذي اعتمر فيه بناء ما تختاره من اعتبار الفصل المزبور بين العمرتين .

(١١٤) تجب العمرة المفردة بوحدها على من إستطاع لها دون حجة ثم يأتي - عند إستطاعته - بحج الافراد ، والظاهر عدم وجوب العمرة بوحدها على من كانت وظيفته حج التمتع وإن إستطاع لها مادام غير مستطيع لتمام الحج ، وعليه إذا آجر المكلف نفسه للحج عن غيره لم تجب عليه العمرة المفردة لنفسه بعد قضاء مناسك الحج النيابي ، نعم إذا كان مستطيعاً لمصارفها إستحبت له بل الأحوط إتيانها بقصد ما في ذمته .

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ١ من ابواب العمرة .

(٢) الوسائل : ج ١٠ ب ٣+٤ من ابواب العمرة .

أقول : تجب العمرة على المستطيع الواجد لشرائط وجوب الحج بمقتضى اطلاق ادلة وجوب الحج والعمرة واخبار^(١) فرضها على العباد ، فمن وجب عليه حج الافراد وعمرته من (حاضري المسجد الحرام) وامكنه الاتيان بالعمرة المفردة دون الحج وجب عليه الاعتمار بعمرة مفردة ثم في عامٍ ثانٍ عندما يتمكن فيه من حج الافراد يلزمه أن يأتي به فان وجوب العمرة كوجوب الحج فوري على الاحوط بدليل متحد، ولا دليل على ارتباط العمرة بالحج الافرادي بحيث يلزم اتيانهما في عام واحد . بينما النائي الذي يجب عليه حجة التمتع وامكنه الاعتمار دون الحج فالظاهر عدم وجوب العمرة بوحدها وان استطاع لها ، هذا هو المشهور فتوائياً وهو الصحيح ، ووجهه : قصور اطلاقات ادلة وجوب العمرة على الخلق وانها بمنزلة وجوب الحج على من استطاع - عن الدلالة على وجوب عمرة التمتع بوحدها من دون انضمام الحج اليها ، فان نصوص إيجاب العمرة لا نحرز لها اطلاقاً يشمل عمرة التمتع لمن استطاع لها بوحدها دون الاستطاعة للحج معها ، وذلك لاحتمال كونها في مقام بيان اصل وجوب العمرة دون تفصيلاتها ، لاسيما وان النصوص تدل على ان العمرة المتمتع بها واجبة بنحو مرتبط بحج التمتع وهي جزء منه مرتبط به ارتباطاً وثيقاً وقد دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة كما وردت به النصوص الصحيحة^(٢) العديدة فلا بد من الاستطاعة لهما ، ولا بد من ايجادهما في عام واحد ، كما انه لا يحرز اطلاق يوجبها لوحدها أو يوجب العمرة المفردة على المكلف النائي الذي وظيفته حج التمتع ، ولو شك المكلف فالاصل البراءة من وجوب العمرة المفردة عليه لو قدر عليها دون تمام الحج المتمتع .

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ١ من ابواب العمرة .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ٣ من ابواب اقسام الحج .

شرعية العمرة المفردة بعد تمام حج التمتع (٧)

وبعبارة مختصرة: ما هو المشهور هو المظمان به عند ملاحظة مجموع الروايات، وتلكم الخصوصيات مؤدية الى الاذعان بعدم وجوب العمرة على من استطاع لها دون الحج ممن كانت وظيفته حج التمتع .
وعليه: إذا آجر المكلف الصرورة نفسه لحج نيابي عن غيره ثم اكمل حجه وقضى مناسكه بتمامها وامكنه الاعتماد بعمرة مفردة لنفسه لم تجب عليه العمرة المفردة - كما اوضحنا - وان كان قادراً عليها مالاً وسرباً وبدناً ، للروايات الناطقة بارتباط العمرة المتمتع بها بالحج ولا يجرز لنصوص^(١) العمرة المفردة اطلاق يشمل النائبى النائب عن الغير في الحج بعد قضاء مناسكه وتمام اعماله إذا قدر على اتيان العمرة المفردة .

ومع هذا التقريب لا يسعنا موافقة من قال بوجوب العمرة المفردة على النائبى النائب عن غيره مع فرض استطاعته المالية لها دون الحج ، ولا ينفع توجيه المقال بأن العمرة المفردة واجبة على كل احد والمفروض استطاعته لها فتجب ، فانه صعب الانتاج بعد ما ذكرنا من التقريب .

نعم لا ريب في احوطية اتيان العمرة المفردة على مثله يأتي بها بقصد ما في ذمته اعم من الوجوب المحتمل ضعيفاً ومن الاستحباب الظاهر من عموم الاخبار واطلاقاتها ، ونخرج بهذا الاحتياط عن شبهة الخلاف وعن احتمال اطلاق ادلة العمرة المفردة على كل أحد للنائبى غير المتمكن من تمام الحج .

وجوب العمرة :

(١١٥) إذا أتى المكلف بحج التمتع وعمرته يستحب له الاتيان بالعمرة المفردة بعد الفراغ من مناسك حج التمتع .
أقول: لا إشكال في وجوب العمرة مرة واحدة في العمر ، لكن المكلف

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ١ من ابواب العمرة .

النائي إذا استطاع واتى بعمره المتمتع وحجه اجزأت عن العمرة الواجبة وقد ادى العمرة المفروضة كما نطقت به النصوص^(١) ، وفيها الصحيح سنداً ومنها معتبرة الحلبي : ﴿إذا استمتع الرجل بالعمرة فقد قضى ما عليه من فريضة العمرة﴾ .

نعم يستحب للمتمتع بالعمرة الى الحج أن يأتي بعمره مفردة بعد قضاء مناسك حجه وان كانت عمرته المتمتع بها في شهر ذي الحجة ، ويدلنا على استحبابه اطلاقات^(٢) ادلة محبوبة العمرة المفردة مطلقاً أو في كل شهر .

لكن قد يشكل على اصل شرعية الاعتمار إذا اعتمر المتمتع في شهر ذي الحجة أو تمتع المحبوبة بالاخبار العديدة^(٣) الصحيحة الدالة على ان في كل شهر عمرة ، فكيف يجمع المكلف بين عمرتين في شهر ذي الحجة أو كيف يشرع له الاعتمار ثانية بعد اداء عمرة المتمتع في شهر ذي الحجة حسب الفرض ؟ .

وندفعه بجوابين :

الاول : إن الروايات الناطقة (في كل شهر عمرة) هي ناظرة الى خصوص العمرة المفردة المستحب تكرارها مع الفصل حيث يستفاد من بعضها بجلاء اختصاص نظرها الى العمرة المفردة نظير معتبرة اسحاق^(٤) المروية في الفقيه ﴿السنة اثنا عشر شهراً يعتمر لكل شهر عمرة﴾ أي عمرة مفردة - لا متمتعاً بها ، فان العمرة المتمتع بها لا تصح إلا مرة واحدة في السنة : يأتي بها قبل الحج المتمتع به ، وعليه فالعمرة المنظورة في هذه الاخبار والمشروعة كل شهر هي خصوص العمرة المفردة فلا تجتمع عمرتان في شهر واحد وهي مشروعة طول السنة في ذي الحجة وفي غيره

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ٥ من ابواب العمرة .

(٢) الوسائل : ج ١٠ ب ٢ من ابواب العمرة وغيره .

(٣) الوسائل : ج ١٠ ب ٦ من ابواب العمرة .

(٤) الوسائل : ج ١٠ ب ٧ من ابواب العمرة .

شرعية العمرة المفردة بعد تمام حج التمتع (٩)

من الشهور ، وحيث ان ظاهر الاخبار هو المنع عن عمرتين في شهر فتكون مقيدة شرعاً لأخبار محبوبية العمرة في كل شهر بواحدة ومنظورها العمرة المفردة دون العمرة المتمتع بها، وهذا المكلف في شهر ذي الحجة لم يأت بالعمرة المفردة لذا يمكنه اتيانها في هذا الشهر بعد قضاء مناسك حجه، لا أثناء حجه للمنع منه، وذلك بمقتضى اطلاق محبوبية العمرة من دون مانع .
والثاني : انه يمكننا الاستدلال بروايتين يبدو منهما شرعية العمرة المفردة بعد التمتع وقضاء مناسك حجه وهما معتبرة^(١) ابن سنان : ﴿ لا بأس بالعمرة المفردة في اشهر الحج ثم يرجع الى اهله ﴾ فان اطلاقها يعم شهر ذي الحجة ويعم من حضر مكة للحج التمتعى واتى به مع عمرته وقد دلت على جواز العمرة المفردة له قبل ان يرجع الى اهله .

لا يقال : مراده (ﷺ) اتيان العمرة المفردة بعد حج الافراد .

فانه يقال : لو كان مراده خصوص العمرة المفردة عقيب حج الافراد لم يقل (ﷺ) : ﴿ لا بأس ﴾ فان العمرة المفردة واجبة بعد حج الافراد، وظاهر عدم البأس عدم المانع ، والقريب هو التعميم أي تعميم شرعية العمرة المفردة لمن اتى حاجاً ، والغالب كون وظيفتهم حج التمتع بل انطباق الخبر على البعيد اقوى واطهر دون القريب الذي وظيفته حج الافراد، وذلك ببركة قوله (ﷺ) : ﴿ ثم يرجع الى اهله ﴾ .

واوضح منها معتبرة^(٢) ابي الجارود على الاقوى والتي رواها الشيخ الصدوق بسنده الى ابان والظاهر كونه ابان بن عثمان الاحمر عن ابي الجارود وهو ثقة مقبول الرواية عندنا على الاقوى وهو يروي عن احدهما (ﷺ) : قال : سألت عن العمرة بعد الحج في ذي الحجة قال (ﷺ) : ﴿ حسن ﴾ وهذا دليل الاستحباب وحسن العمرة المفردة

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ٧ من ابواب العمرة : ح ١٠ .

(٢) الوسائل : ج ١٠ ب ٧ من ابواب العمرة : ح ١٢ .

فانها التي يتوقع حسن اتيانها بعد الحج ، والظاهر كونه سؤالا عن وظيفة غالب المسلمين وهم البعيدون عن مكة ، وليست العمرة المنظورة هنا هي العمرة المفردة التي هي جزء الحج الافرادي فانها واجبة ولا يتوقع تعبير الامام (عليه السلام) عنها بانها عمل حسن ، لا أقل من عموم قوله (عليه السلام) : ﴿ بعد الحج ﴾ وشموله بالاطلاق لحج التمتع فيحسن اتيان العمرة المفردة بعده .

وبعبارة مختصرة : لزوم الفصل بين العمرتين (في كل شهر عمرة) مختص بالعمرتين المفردتين ، ولا دليل على لزوم الفصل بين عمرة التمتع وبين العمرة المفردة ، بل الدليل على جواز عدم الفصل موجود وهو ظاهر الروايتين .

استحباب العمرة المفردة :

(١١٦) يستحب الاتيان بالعمرة المفردة في كل شهر هلالى ، ويستحب تكرارها لمن أمكنه طول السنة : في كل شهر مرة ولو بأن يعتمر في آخر الشهر ويكملها فيه ثم يحرم لعمرة مفردة أخرى في بدو الشهر المقبل ولو بقي شيء من أعمال العمرة المفردة فأتى به بعد بزوغ هلال الشهر اللاحق لم يجز له - على الأحوط - إنشاء إحرام جديد لعمرة مفردة في الشهر الجديد ، وأفضل العمرة في رجب ثم في شهر رمضان .

أقول : لا إشكال ولا خلاف بين الاصحاب في استحباب اتيان العمرة المفردة واستحباب تكرارها وهو من الواضحات التي لا تحتاج الى الاستدلال ، والروايات به كثيرة ، لكن وقع الاشكال والخلاف في مقدار الفصل بين عمرة مفردة وعمرة أخرى ، فالمشهور لزوم الفصل ، وانكره بعضهم من اصله وافتى بجواز تكرارها كل يوم ، والقائلون بلزوم الفصل اختلفوا : فالمشهور بينهم لزوم الفصل بشهر فلا يتحمل الشهر الواحد إلا عمرة واحدة ، واختار جمع كفاية الفصل بعشرة ايام .

إستحباب العمرة المفردة كل شهر (١١)

والتأمل في الروايات - سنداً ودلالة وشواهد اخرى - يدعو الى الاطمئنان بلزوم الفصل بين عمرة مفردة وبين اخرى بنحو يكون (لكل شهر عمرة) ويتضح ذلك عند عرض نقاط :

الاولى - انه قد وردت روايات^(١) ثلاثة معتبرة السند وهي تنطق بانه (لا يكون عمرتان في سنة) أو (العمرة في كل سنة مرة) والظاهر جلياً من منطوقها هو ارادة عمرة التمتع ، بل هذا هو المطمأن به عند ملاحظة بقية الروايات وعموم احكام الحج ولذا كان المقطوع به بل المتسالم عليه فقهيّاً: شرعية العمرة المفردة فيما دون السنة ، ولم يعرف بين الفقهاء قائل بفصل سنة .

الثانية - ان اطلاقات محبوبة العمرة والحث عليها والترغيب بها يقرب في النظر كونها في مقام بيان اصل تشريع المحبوبة وليست في مقام بيان زائد على اصل المحبوبة لينفع التمسك بالاطلاق ، ومع الشك لا يصلح الاطلاق حجة ومرجعاً ما لم يحرز كونه في مقام بيانه وارادته .

وبتعبير ثانٍ : ليست هذه الاخبار المطلقة في مقام بيان عدم اعتبار الفصل بين عمرة واخرى ليصح التمسك بها كاشفةً عن عدم اعتبار الفصل أو ليكون داعياً الى حمل روايات الفصل بعشرة ايام أو بشهر على الفضل والاستحسان واعتباره جمعاً عرفياً بين النصوص ، وهذا امر يعسر الاذعان به من جهتين :

من جهة انه يتوقف الاذعان به على احراز ارادة الاطلاق جداً بحيث يفيد عدم اعتبار الفصل وامكان الاعتمار في كل يوم .

ومن جهة ظهور الاخبار الصحيحة العديدة في ان لكل شهرة عمرة ودلالاتها بالالتزام على عدم شرعية العمرة المفردة باقل من ذلك كما سيأتي تفصيل النظر في هذه الاخبار .

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ٦ من ابواب العمرة : ح ٦+٧ ح ٨ .

الثالثة : ان ما دل على اعتبار الفصل بعشرة ايام أو كفايته تنحصر روايته برجل كذاب لا وثوق بصدقه أو بروايته وهو البطائي الذي روى حديثين^(١) عن الامام الكاظم (عليه السلام) يفيدان إمكان الاعتمار في كل عشرة ايام ، ولا يمكن الاستناد الى حديثه أو الاعتماد على روايته لحكم شرعي إلهي أصلاً .

الرابعة - انه تنحصر الرواية المعتمدة في هذا الحكم بالاحاديث الصحيحة العديدة الناطقة بأن ﴿لكل شهر عمرة﴾ وأن ﴿السنة اثنا عشر شهراً ، يعتمر لكل شهر عمرة﴾ فان التأمل في هذه الروايات منطوقاً وتعبيراً وشواهد تدل على ان الفصل بشهر ركيزة شرعية تامة وشرعية عمرة مسلمة ، بل النظرة الاولى الى مجموع هذه الروايات تفيد بجلاء : لزوم الفصل بين العمرتين ، ولا يبقى مجال للرجوع الى اطلاق ادلة محبوبة العمرة ، بل المرجع الوحيد هو أخبار الفصل ﴿في كل شهر عمرة﴾ فيتعين القول بلزوم الفصل بين العمرتين وعدم شرعية عمرتين في شهر واحد حيث ورد في عدة روايات صحيحة من طرقنا ان في كتاب علي : ﴿في كل شهر عمرة﴾ أو انه قول علي (عليه السلام) وقد حكاه عنه جمع من فقهاء السنة فراجع^(٢) ، وقد كان الائمة من ابنائه (عليه السلام) يثبتون ركائز التشريع بوسائل متعددة منها اسناد الحكم الى كتاب علي أو فتياه (عليه السلام) ليفهموا تسالم المسلمين على كون علي (عليه السلام) أفقه الصحابة ويصير الحكم المنسوب اليه ثابتاً شرعاً بين المسلمين .

يضاف اليه : ورود التأكيد على الفصل بين العمرتين بشهر في روايات عديدة وبتأكيدات لغوية لهذا المضمون المتكرر في اخبارهم حتى ورد الفصل بشهر ضمن أخبار الحج لتأكيد ثبوته في عقول الرواة كبعض

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ٦ من ابواب العمرة : ح ٣ + ح ١٠ .

(٢) المغني لابن قدامة: ج ٣: ٢٢٦ + المحلى لابن حزم : ج ٧: ٦٨ .

الروايات^(١) المتصدية لبيان حكم من أفسد عمرته المفردة بغشيان اهله وان عليه بدنة وعليه ان ينتظر بمكة مقيماً فيها حتى يخرج الشهر الذي اعتمر فيه ثم يخرج الى الميقات ويحرم ويعتمر ، ونظير الروايات^(٢) المتصدية لبيان ان المتمتع إذا خرج من مكة ورجع في شهره دخل محلاً وان رجع ودخل مكة في غير الشهر الذي خرج منه دخل محرماً بعمرة وفي بعضها علله ﴿لان لكل شهر عمرة﴾ ، مما يكشف ذلك كله عن كون الفصل بشهر ركيزة شرعية ثابتة .

الخامسة : مع التنزل وفرض وقوع المعارضة بين ما دلّ على الفصل بعشرة ايام وبين ما دلّ على الفصل بشهر - فان رواية الفصل بعشرة حديث يرويه البطائني وحده وهو مصداق الخبر الشاذ النادر ، بينما رواية ﴿في كل شهر عمرة﴾ رواية مشهورة بين الاصحاح حيث رواها ستة من اجلاء الاصحاح فيما وصلنا من اخبارهم بل اكثر إذا ضمنا لذلك الروايات الاخرى المتصدية لبيان الاحكام الاخرى فراجع وتتبع ، وإذا دار الامر بين خبر مشهور الرواية وبين خبر شاذ الرواية يرجح الخبر المشهورة روايته بين الاصحاح على ما تحقق في احكام التعارض بين الخبرين المتعارضين .

والمتحصل حصول الاطمئنان التام في النفس بأن لكل شهر عمرة مفردة واحدة لا يقبل الشهر شرعاً غيرها . ومع هذا الفهم للروايات لا يسعنا القول^(٣) بأنه لا بأس بالاتيان بالعمرة المفردة متكرراً في شهر واحد رجاءً وباحتمال المطلوبية الواقعية، فانه يتوقف على احتمال شرعية العمرتين في شهر واحد، ولما إحتمل (قده) مطلوبية العمرة

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٢ من أبواب كفارات الاستمتاع : ح ٤+٢+١ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ٢٢ من أبواب أقسام الحج : ح ٦+٨ .

(٣) جاء في بحث الاستاذ المحقق الخوئي : معتمد العروة الوثقى : ج ٢ : ١٨٠ .

واقعاً في الشهر مرتين ساغ عنده اتيان العمرة مرتين في شهر واحد بشرط اتيان العمرة الثانية رجاءً، لكن مع وثوقنا واطمئناننا بمقولة ﴿في كل شهر عمرة﴾ ركييزة شرعية راسخة لا نأتمل - بقدر معتد به من الاحتمال: مطلوبة العمرة بل نطمأن بعدم شرعية العمرة الثانية في الشهر الواحد .

والمراد من الشهر - بحسب الاطلاق العرفي والفهم المحاوري من قولهم (السنه) : ﴿في كل شهر عمرة﴾ - هو ما بين الهالين، فان السنة اثنا عشر شهراً ويشرع للمكلف أن يعتمر في كل شهر عمرة كما جاء في معتبرة اسحاق بن عمار^(١) ، هذا هو المفهوم عرفاً من عموم الروايات ومن هذه المعتبرة بالخصوص ، ويتأكد الفهم أو يتأيد عند النظر الى روايات فضيلة العمرة في شهري رجب ورمضان فانها تقوي فهم محبوبة العمرة في كل شهر - ما بين الهالين - حيث اثبتت الفضيلة في الشهر - هذا أو ذاك - لا في كل يوم من ايام الشهر - وعليه يشرع للمكلف أن يأتي عمرة في اخر شهر ويكملها فيه ويأتي بعمرة اخرى في اول الشهر اللاحق .

وبتعبير ثان : لا يعتبر الفصل بشهر بين عمرة واخرى لعدم دلالة الاخبار عليه فانها تدل على ان كل شهر قابل شرعاً لاتيان العمرة فيه، ومقتضى اطلاقها قابلية اتيان عمرة في اخر الشهر واتيان عمرة اخرى في بدو الشهر اللاحق حيث يصدق انه اتى في كل شهر عمرة واحدة . ويمكن توكيد الاطلاق واثبات كونه مراداً جدياً للمشرع : ان نلاحظ معتبرتي^(٢) إسحاق وحماد الناطقتين بانه إذا رجع الى مكة ودخلها في غير الشهر الذي تمتع فيه واعتمر يلزمه ان يدخلها بعمرة واحرام لها ، فان

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ٦ من ابواب العمرة : ح ٩ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ٢٢ من ابواب أقسام الحج : ح ٦+ح ٨ .

إستحباب العمرة المفردة كل شهر (١٥)

الظاهر هو الشهر الهلالي المتعارف بين العرب آنذاك والذي تلاحظ فيه اعمال الحج والعمرة ، وهكذا يتأكد الاطلاق عندما نلاحظ الروايات الواردة في افساد المعتمر عمرته بغشيان اهله والتي تأمر بالمقام حتى يخرج الشهر الذي اعتمر فيه وافسد عمرته ، فان الشهر يعني ما بين الهلالين ويخرج بدخول القمر في المحاق وخروجه منه وبزوغ هلاله ورؤيته كما هو المتعارف بين العرب وقتئذ .

وعليه فالظاهر كفاية الالهلال لعمرة في آخر شهر واتمامها في هذا الشهر مع الإهلال لعمرة أخرى في اول الشهر المقبل ، ولا بد من اتمام العمرة الاولى في الشهر الاول قبل بزوغ هلال الشهر اللاحق ، وإلا فلا تحرز المشروعية مع نطق الروايات ﴿ في كل شهر عمرة ﴾ ، وهذا الشهر اللاحق اتى فيه ببعض اعمال العمرة المفردة فلا يشرع له الاحرام لعمرة اخرى حتى يخرج الشهر اللاحق الذي هو فيه ، وذلك لعدم احراز شرعية الاعتمار لاحقاً في شهر قد اتى فيه ببعض اعمال العمرة تكملة .

لا يقال : ورد في روايات فضيلة الاعتمار في رجب انه يمكن ان يُهَلَّ ويحرم في آخر الشهر ويتم العمرة ويتحلل في الشهر اللاحق وانه تحسب له عمرة رجبية فيأتي بعمرة ثانية شعبانية .

فانه يقال : ان هذه الروايات تفيد شرعية اتيان بعض اعمال العمرة في رجب - ويكفي احرامها في رجب - وتفيد احتساب العمرة رجبية وان اكملها في الشهر اللاحق وانه يكتب له افضلها كما في صحيحة^(١) عبد الرحمن ، وقد روى في (الكافي: ج ٤ : ٢٩٣) بسند صحيح الى معاوية بن عمار^(٢) : حكاية خروج الامام الصادق (عليه السلام)

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ٣ من ابواب العمرة : ح ١٢ .

(٢) الوسائل : ج ١٠ ب ٣ من ابواب العمرة ح ١٠ وقد اشتبه صاحب الوسائل في اسنادها الى ابي ايوب الخزاز .

لليتين تبقيان من رجب وتقول له ابنته : ان عمرتنا شعبانية فيجبها (الله) : ﴿أي بنية انها فيما اهللت ، وليس فيما أحللت﴾ وهذا الخبر ظاهر في احتساب الثواب وادراك عمرة رجب وفضيلتها ، أي الرواية ناظرة الى ادراك فضيلة عمرة رجب بادراك بعض اعمالها في رجب - ويكفي الاهلال والاحرام - .

ويؤكد الفهم : رواية عيسى^(١) الفراء عن الصادق : ﴿إذا اهلّ بالعمرة في رجب وأحلّ في غيره كانت عمرته لرجب، وإذا اهلّ في غير رجب وطاف في رجب فعمرته لرجب﴾ فانها ظاهرة - بعد ضم تلك الروايات - في كفاية ادراك العمرة الرجبية وثوابها بادراك بعض اعمال العمرة في رجب - في أوله أو في آخره - .

الا انه يحتمل دلالة هذه الاخبار على التنزيل ثواباً ولا دلالة فيها على احتسابها رجبية حقيقة أو وقوعها في رجب واقعاً حتى يسوغ له أن يأتي بعمرة ثانية في شعبان الذي جاء فيه ببعض اعمال العمرة المفردة ، ومع الشك في الشرعية والمشروعية فالاصل الحظر لعدم احراز الرخصة .

(١١٧) لا يشرع للمكلف إتيان عمرتين في شهر هلاله واحد إذا كانتا عن نفسه ، ويصح إتيان عمرتين في شهر واحد نيابة عن شخصين أو يأتي بواحدة أصالة عن نفسه وبالأخرى نيابة عن غيره .

أقول : المستفاد من روايات ﴿في كل شهر عمرة﴾ - ولو بالالتزام بتقريب متقدم - هو عدم شرعية اتيان عمرتين في شهر واحد عن شخص واحد أصالة أو نيابة ، أي لا يشرع للمكلف اتيان عمرتين أصالة لنفسه في شهر واحد ولا يشرع أن يأتي بعمرتين نيابة عن شخص واحد غيره ، اما إذا اراد انشاء عمرتين مفردتين في شهر : واحدة عن نفسه والاخرى عن غيره أو كانت كلتاهما عن شخصين متغايرين فهي خارجة عن دائرة المنع

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ٣ من ابواب العمرة : ح ١١ .

وعدم الشرعية ، لا من باب (القدر المتيقن في مقام الخارج) فانه لا يختص به الوارد العام أو المطلق ، بل من جهة ان مفاد الاخبار عدم شرعية عمرتين في الشهر لكل مكلف . واما عمرتان لمكلفين - كالتاهما بالنيابة أو احدهما اصالة عن نفسه والاخرى نيابة عن غيره - فهي خارجة تخصصاً عن دائرة النصوص بلحاظ انحلال تشريع ﴿ في كل شهر عمرة ﴾ المتوجه الى كل مكلف بشخصه ، فيكون تشريعاً منحللاً بعدد افراد المكلفين ولا شأن للمكلف في هذا التشريع بتكليف غيره ، وقد ثبت شرعية النيابة في العمرة فيمكنه أن يأتي بعمرة مفردة هي تكليف نفسه ويأتي بعمرة ثانية نيابة عن غيره هي تكليف غيره فيقوم مقامه باداءها نيابة عنه ثم يأتي بعمرة ثالثة نيابة عن آخر ، وهكذا .

وبتقريب آخر : النصوص الشرعية ظاهرة في عدم تحمل الشهر الواحد لاكثر من عمرة يأتيها المكلف لنفسه، ولا نظر لها الى تكليف عموم الناس، إذ ان المكلف كل مكلف هو المخاطب بترك العمرة الثانية في الشهر الواحد، فتقتصر الروايات عن شمول المنع الوارد فيها لتكاليف الاخرين، فإذا اراد المكلف النيابة في العمرة عن غيره لا يحرز عموم المنع له .

وحيث أن أي مكلف إذا جاء بعمرة لنفسه في هذا الشهر لا يشرع له اتيان عمرة اخرى لنفسه ، واما اتيانه لعمرة اخرى نيابة عن غيره فهو تكليف استحبابي آخر خارج عن مفاد هذه الاخبار ينوب فيها المعتمر بنفسه ويأتيها لغيره ويقوم مقامه ، وهذه العمرة هي غير تلكم العمرة، والتكليف تكليف غيره فلا محذور ، وبطريق اولي لا محذور لو اراد النيابة عن شخصين في عمرة مفردة لكل واحد منهما في شهر واحد .

موارد وجوب العمرة :-

(١١٨) تجب العمرة المفردة بالنذر وبالحلف على إتيانها وبمعاهدة الله سبحانه وبالإجارة على النيابة لها عن غيره ، كما تجب عند إفسادها بغشيان الأهل قبل الفراغ من طوافها وسعيها .

أقول : إن العمرة المفردة والعمرة المتمتع بها تجب بالذات على المكلف عند استطاعته لحج التمتع أو الافراد ، وإذا لم يستطع للحج وامكنه العمرة المفردة خاصة أي امكنه ايجادها بوحدها وجبت على من وظيفته حج الافراد دون من كانت وظيفته حج التمتع على الاقوى ، وقد سبق ما له نفع وارتباط وتفصيل بيان ، وقد حققنا انه لا تجب العمرة المتمتع بها مستقلة عن الحج لانها مرتبطة بحجه ودخلت فيه الى يوم القيامة كما نطقت به الروايات الصحيحة^(١) والضرورة الفقهية المذهبية .

نعم تجب العمرة المفردة بالعرض في موارد عديدة : منها وجوبها بالنذر مطلقاً بناء على صحة انعقاده مطلقاً من دون شرط كما هو الاقرب .
ومنها : وجوبها بالنذر مشروطاً بشرط اذا تحقق شرطه خارجاً فعلاً فتجب العمرة المفردة عندئذ .

ومنها : وجوبها بالحلف والعهد على اتيانها مطلقة أو مشروطة عند تحقق الشرط ، والمدرك لوجوب العمرة في هذا الموارد الثلاثة هو اطلاق ادلة وجوب الوفاء بالنذر والعهد واليمين .

ومنها : وجوبها بالشرط اذا اشترطت العمرة ضمن عقد لازم فيجب الوفاء بشرط الاعتمار المأخوذ ضمن عقد لازم الوفاء كالبيع والاجارة .

ومنها : وجوبها بالاجارة والاستنابة ضمن عقد الاجارة على القيام مقام الغير في اتيان عمرة مفردة ، والمدرك لوجوب العمرة في هذين

(١) راجع الوسائل : ج ٨ ب ٢ من ابواب اقسام الحج .

الموردين هو اطلاق ادلة وجوب الوفاء بعقد الاجارة والشرط المأخوذ في العقد اللازم، وتفصيله في (فقه الاجارة) و (بحث الشروط) في المكاسب . ومنها وجوبها بالافساد بأن يعتمر الانسان المكلف ومعه اهله فيغشاها قبل فراغه من طوافه وسعيه، فان عليه بدنة لفساد عمرته وعليه المقام الى الشهر اللاحق والخروج الى بعض المواقيت للاحرام لعمرة مفردة جديدة كما دلت عليه مجموعة من الروايات^(١) الصحيحة فراجع .

(١١٩) يحرم - على من أراد دخول مكة أو منطقة الحرم - أن يدخل من دون إحرام ، ويستثنى : من يتكرر منه الدخول والخروج لحاجة كالحطاب والحشاش ونحوهما ، وكذلك من خرج من مكة بعد إتمامه أعمال الحج أو عقيب العمرة المفردة فإنه يجوز له العود اليها من دون إحرام إذا كان عوده قبل إنقضاء الشهر الذي أدى نسكه فيه ، وسيأتي حكم الخارج من مكة بعد عمرة التمتع قبل الحج .

أقول : المعروف والمشهور أنه تجب العمرة المفردة لمن اراد دخول مكة ، وهذا الوجوب ليس وجوباً شرعياً اصلياً، اذ المنصوص هو تحريم الدخول الى مكة إلا مع الاحرام لعمرة مفردة او متمتع بها او حج ، حيث ورد في نصوص^(٢) عديدة صحيحة السند واضحة الدلالة على النهي عن دخول الحرم او دخول مكة حلالاً من غير احرام ، وظاهر النصوص المنع من دخول مكة والمنع من دخول الحرم الذي هو اوسع مساحة من مكة المكرمة : حيث منعت بعضها من دخول مكة حلالاً ، ومنعت بعضها من دخول الحرم فلا بد من توسعة الحكم التحريمي حسب دلالة النصوص الشريفة لما يعم مكة ومنطقة الحرم معاً، ولا مسوغ للتأويل والتصرف المخالف للظاهر من دون قرينة

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٢ من ابواب كفارات الاستمتاع .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٥٠ من ابواب الاحرام .

قطعية توجب الاطمئنان باختصاص الحكم بمكة ولا نرى مسوغاً او مصححاً لتخصيص الحكم بدخول مكة دون منطقة الحرم، ولذا لا بد من الاحرام للدخول في احدهما، فان هذا النهي والتحريم يستتبع او يستدعي ادراك العقل السليم قطعياً وجوب الاحرام قبل دخول مكة وهو وجوب شرطي يدركه العقل تخلصاً من الحرام المنصوص، نظير لزوم الطهارة للصلوات والطواف المندوب فانه وجوب شرطي يدركه العقل من دليل (لا صلاة ولا طواف الا بطهور) .

والحاصل ان وجوب الاحرام لدخول الحرم او مكة وجوب شرطي يدركه العقل قطعياً، وليس وجوبه شرعياً مقدماً كما قيل، وذلك لوضوح ان لا مقدمة للاحرام لدخول مكة وان لا وجوب لدخول مكة حتى يكون الاحرام لدخولها - على فرض تسليم مقدمته للدخول - واجباً بوجوب مقدمي شرعي، نعم قد يجب الدخول الى مكة عرضاً - بنذر او نحوه - فيكون الاحرام مقدمة للواجب لكن لا تكون المقدمة واجبة شرعاً، إلا إذا سلمنا وجوب المقدمة شرعاً وهو مرفوض عندنا كبروياً او ضحناه في مبحث الملازمات العقلية في (أصول الفقه) .

والحاصل ان الثابت المنصوص حرمة الدخول الى مكة او الى منطقة الحرم شرعاً، ولا بدية الاحرام قبل الدخول الى احدهما، ويستثنى منه :

الاول : من يتكرر دخوله وخروجه الى مكة او الى الحرم لحاجة تدعو الى تكرار الدخول والخروج كالحطاب والحشاش وجلاب الفواكه والمواد الغذائية والانشائية ونحوهم من مصاديق (متكرر الدخول والخروج لقضاء حاجة في مكة او في الحرم) هذا هو المشهور والمعروف بين الاصحاب وانه يجوز الدخول حلالاً لمن يتكرر دخوله وخروجه الى مكة او الى الحرم مادام لم يخرج الشهر الذي خرج فيه من مكة او الحرم .

ويدلنا على الاستثناء : صحيحة رفاعة عن الامام الصادق (عليه السلام) : ﴿ إن الخطابة والمجئبة أتوا النبي ﷺ فسألوه فأذن لهم ان

يدخلوا حلالاً ﴿^(١)﴾ والمراد من المجتلبة - كما لا يخفى - هم الذين يجلبون الاغذية والامتعة واحتياجات الناس من خارج مكة أو خارج الحرم الى داخلهما من دون اختصاص بشيء ، هذا .

والمشهور بين الفقهاء (رض) - على ما قيل - فهم المثالية من كلمتي ﴿الحطابة والمجتلبة﴾ وان المقصود الجدي منهما : هو من يتكرر دخوله الى مكة أو في الحرم وخروجه منهما وان لم يكن مصداق العنوانين المنصوصين ما داما مثلاً، فتعدوا بالاذن الشرعية بدخول مكة او الحرم حلالاً الى كل من يتكرر دخوله وخروجه كالمريض أو مرافقه الذين يتكرر خروجهما من مكة أو ذهابهما الى البلد الاخر للطبابة والعلاج ويرجعا ويدخلا مكة، وكالمدرس والموظف والعامل والمزارع في بساتين أو قري قرب مكة يخرج من مكة لعمله متكرراً غير منقطع ويرجع الى مكة لاهله وعياله ، وليس ذلك ببعيد إذ لا تتوقع خصوصية لهذين العنوانين: ﴿الحطابة والمجتلبة﴾ في صدور الاذن الشرعية أو رفع الحظر الشرعي عن الدخول حلالاً ، ومن القريب جداً كون مرادهم (ﷺ) : من يتكرر دخوله وخروجه ، لا أن يحصل منه دخول وخروج مرة في الشهر أو مرتين أو نحو ذلك ، فان الحطابة والمجتلبة في تلكم الازمان يخرجون كل يوم وقد يتخلفون بعض ايام الشهر للاستراحة من الجهد الكبير بفعل الخروج مع الدواب وقد يتأخرون لفقد العمل أو عدم الحاجة الى الخروج لكنهم مصداق (كثير الدخول والخروج) ، فالتبادر الى الذهن من لفظي (الحطابة والمجتلبة) هم المتكرر دخولهم .

ويمكن تأييد الفهم بأن المظنون صدور الرخصة والاذن المحمدية (ﷺ) للمجتلبة والحطابة لاجل نفي العسر والحرَج عنهم إذا إتزموا الاحرام للعمرة عند كل دخول وهو متكرر فعلاً منهم ، فان العسر والحرَج

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٥١ من ابواب الاحرام : ح ٢ .

يحصل نوعياً عند المتكرر دخولهم - ولو كان احرامهم واعتمارهم مرة في كل شهر - فانه عسر وحرَج على نوع هؤلاء المتهنين لحرقتهم وعملهم المستلزم لتكرر دخولهم، حيث ان الاحرام والاعتمار عمل عسر ومهنتهم عسرة في نفسها فكان نفي الالتزام بالاحرام والاعتمار عنهم تقيلاً للعسر ونفياً للحرَج الزائد على صعوبة مهنتهم ﴿ فاذن ﷺ لهم أن يدخلوا حلالاً ﴾ .

والحاصل هو قرب التعدي من الخطابة والمجتلبة الى كل من يتكرر دخوله وخروجه الى مكة أو الى الحرم ويكون التكرار المعتد به الموجب للاحرام والاعتمار كل شهر عسراً نوعياً وحرَجاً ينضم الى عسر مهنتهم وصعوبة عملهم فيزيدهم معاناة ، وحينئذ يمكن القول بوثوق : إن رخصة النبي (ﷺ) واذنه للحطابين والمجتلبة بدخول مكة حلالاً من جهة عسر احرامهم واعتمارهم مع كثرة دخولهم وخروجهم بمقتضى حاجتهم الى السفر والخروج والدخول الى مكة لجلب الحطب أو الغذاء أو الحبوب أو نحو ذلك فلذا كان من المطمأن به ان الاذن رفع ترخيص ونفي للاحرام تسهيلي وامتنان على العباد المتكرر دخولهم وخروجهم ورفع للحرَج عن اهل تلكم البلاد ممن يكثر دخولهم وخروجهم من مكة أو من منطقة الحرم بحيث يعسر عليهم الاحرام والاعتمار ولو مرة كل شهر .

الاستثناء الثاني : دخول مكة أو الحرم بعد اتيان الحج أو العمرة قبل انقضاء الشهر . والظاهر انه لا اشكال في هذا الاستثناء ولعله لاخلاف بين الفقهاء في اصل الحكم ، ولكنهم اختلفوا في مبدأ اعتبار الشهر هل يبدأ من وقت الاحرام أو من وقت الاحلال منه ؟
ويدلنا على اصل الحكم والاستثناء : عدة من الروايات^(١) منها

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢٢ من ابواب اقسام الحج : ح ٨+ح ٦ وغيرهما .

معتبرة اسحاق الذي سأل عن المتمتع يجيء فيقضي متعة ثم تبدو له الحاجة فيخرج الى المدينة ... قال (عليه السلام): ﴿يرجع الى مكة بعمرة ان كان في غير الشهر الذي تمتع فيه﴾ فان مفهومها عدم لزوم دخول مكة باحرام وعمرة ان كان دخوله في الشهر الذي احرم فيه وتمتع .

واوضح منها معتبرة حماد التي سأل فيها عن دخل مكة متمتعاً في أشهر الحج وعرضت له حاجة فخرج ثم رجع يريد الحج هل يدخلها محرماً ام بغير احرام قال : ﴿ان رجع في شهره دخل بغير احرام ، وان دخل في غير الشهر دخل محرماً﴾ ، وقد تؤيدهما بعض الروايات ، وهاتان العمدة لصحة سندهما وقوة دلالتهما .

والحاصل وضوح دلالة المعتبرتين على ان وظيفة من خرج من مكة أو من الحرم بعد احرام حج أو عمرة واطمام المناسك ثم اراد الرجوع اليها بعد انقضاء الشهر الذي احرم وتنسك فيه هو لزوم الاحرام لعمرة أو حج وحرمة دخولها من دونه ، ومن رجع في الشهر الذي احرم فيه واعتمر أو حج لم يلزمه الدخول محرماً وجاز له الدخول حلالاً .

والظاهر من معتبرة حماد ﴿شهره﴾ بل صريح معتبرة اسحاق ان المراد من الشهر هو الشهر الذي تمتع فيه أو اعتمر فيه وادى نسك الحج أو العمرة ، ولم نجد رواية صحيحة السند واضحة الدلالة على خلافه ، والعبرة بالصدق العرفي في موارد الاشتباه كما إذا احرم اخر شهر شوال أو ذي القعدة مثلاً ، واكمل نسكه بدو الشهر اللاحق .

ولا يبدو من المعتبرتين ان العبرة بالشهر الذي احرم فيه أو الشهر الذي احل فيه ، نعم إلا بتأويل يؤدي الى اختيار الشهر الذي احل فيه أو احرم فيه ، ولا موجب للتأويل ولا مصحح له مع وجود الظهور اللفظي المعصومي ، فالعبرة بصدق الشهر الذي تمتع فيه أو اعتمر فيه : فاذا احرم لعمرة مفردة أو تمتع في او اخر شوال ثم بلغ

مكة اول ذي القعدة فاتى باعمال العمرة واتمها فانه يصدق عرفاً ان شهر ذي القعدة شهره الذي اعتمر فيه أو تمتع فيه ، وإذا اتى باحرام عمرته أو تمتعته في العشرين من شوال في ذي الحليفة ثم بلغ مكة اخر يوم من شوال فاتى باعمال عمرته أو تمتعته في اليوم الاخير وتعب وبقي العمل الاخير - السعي بين الصفا والمروة ، او طواف النساء في العمرة المفردة - ثم اجله الى اليوم الاخر الذي هو اول ذي القعدة فيصدق ان عمرته شوالية صدقاً عرفياً .

امتيازات عمرة التمتع عن المفردة :

(١٢٠) العمرة تتألف من قصد إتيانها متقرباً إلى الله سبحانه ومن الاحرام والطواف حول البيت والصلاة خلف مقام ابراهيم (عليه السلام) والسعي ثم الحلق أو التقصير للاحلال ، وتشترك في هذه الأعمال : العمرة المفردة والعمرة المتمتع بها ، وتفرقان في أمور :

- ١ - إن العمرة المفردة يجب فيها طواف النساء وصلاة ركعتين خلف المقام عقب الحلق أو التقصير ، ولا يجب هذان في عمرة التمتع .
- ٢ - إن عمرة التمتع لا تقع إلا في أشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وذو الحجة ، بينما العمرة المفردة تصح دائماً ﴿ في كل شهر عمرة ﴾ ، وعليه فمن نوى عمرة التمتع في غير الأشهر الثلاثة بطلت ، والاحوط الاولى ضم طواف النساء وصلاته اليها برجاء المشروعية .
- ٣ - ينحصر الخروج من إحرام عمرة التمتع بالتقصير ، بينما الخروج من إحرام العمرة المفردة يتحقق بالتقصير أو بالحلق وهذا أفضل ، والنساء يتعين عليهن التقصير عموماً .
- ٤ - يجب أن تقع عمرة التمتع وحجه في عام واحد وفي أشهر الحج ، بخلاف العمرة المفردة : فمن وجب عليه حج الأفراد والعمرة جاز له أن يأتي بحجته في عام ويأتي بعمرته في عام آخر .

أقول : العمرة في اللغة تعني الزيارة وفي الشرع تعني الزيارة المخصصة الى البيت الحرام لأداء اعمال معينة ومناسك مخصوصة ، وهي قسمان : عمرة متمتع بها وعمرة مفردة مبتولة ، وهما مشتركتان في امور : قصد التقرب بالعمرة الى الله سبحانه ، وانشاء الاحرام من الميقات ثم الطواف حول البيت اسبوعاً وصلاة الطواف عند مقام إبراهيم (عليه السلام) ثم السعي بين الصفا والمروة اسبوعاً ثم الحلق أو التقصير للاحلال .

وهذا كله محل اجماع واتفاق ووارد في النصوص الشرعية الصحيحة وستأتي ضمناً ، وتفرق العمرة المفردة عن العمرة المتمتع بها في امور :
المائز الاول : وجوب طواف النساء في العمرة المفردة مع صلاة ركعتين عقيبه عند مقام إبراهيم وعدم وجوبهما في العمرة المتمتع بها ، ولكي يتضح هذا المائز نبحث نقاطاً ثلاثة :

الأولى : إن عدم وجوب طواف النساء في العمرة المتمتع بها الى الحج - موضع اجماع وتسالم الاصحاب (رض) وقد استقرت عليه الفتاوى وهو مفاد بعض الروايات الصحيحة السند الواضحة الدلالة على عدم وجوبهما فيها نظير^(١) معتبرة محمد بن عيسى : ﴿واما التي يتمتع بها الى الحج فليس على صاحبها طواف النساء﴾ ، وصحيحة صفوان التي تضمنت السؤال عن المتمتع بالعمرة الى الحج هل عليه طواف النساء قال (عليه السلام) : ﴿لا ، انما طواف النساء بعد الرجوع من منى﴾ أي طواف النساء واجب في الحج بعد الرجوع من الموقفين واداء اعمال منى .

لكن نقل عن بعض الاعلام وجوب طواف النساء وصلاته في عمرة التمتع من غير ان يعرف القائل ولا يعرف دليل معتمد عليه . نعم قد

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٨٢ من ابواب الطواف : ح ١٠٦ .

يستدل له برواية سليمان بن حفص المروزي التي رواها الشيخ في تهذيبه^(١) مع اختلاف متن بينهما قال (عليه السلام): ﴿إذا حج الرجل فدخل مكة متمتعاً فطاف بالبيت وصلى ركعتين خلف مقام إبراهيم عليه السلام وسعى بين الصفا والمروة وقصر فقد حلّ له كل شيء ما خلا النساء، لأن عليه لتحلة النساء طوافاً وصلاة﴾ هكذا في التهذيب ، وهذا ظاهر في وجوب طواف النساء وصلاته في عمرة التمتع التي هي مفروض حديث الامام الفقيه (عليه السلام) بلحاظ قوله (عليه السلام): ﴿وقصر﴾ عقيب بيانه (عليه السلام) الطواف والسعي، وهذا يتحقق في عمرة التمتع إذ الحج ليس فيه تقصير عقيب الطواف والسعي .

ويرد على هذا الاستدلال امور :

اولاً - ان السند ضعيف لجهالة المروزي الا عند من يوثق الرواة الواقعين في اسانيد (كامل الزيارات) .

وثانياً - ان الاستدلال يتوقف على ثبوت كلمة ﴿ وقصر ﴾ في الرواية ولم يتحقق صدورها فان الشيخ نفسه قد رواها في الاستبصار خلواً من هذه الكلمة ، فتكون الرواية حينئذ ظاهرة في بيان اعمال الحج ، لا في مناسك عمرة التمتع ، وحيث لم يتحقق ثبوت الكلمة في الحديث وصدورها عن المعصوم (عليه السلام) لم يصلح الاستدلال بالحديث على فرض صحته دليلاً لإحتمال وجوب طواف النساء في عمرة التمتع .

وربما يصح وجود ﴿ وقصر ﴾ في الحديث وكونه متصديماً لبيان عمرة التمتع دون حجه بالنظر الى قوله (عليه السلام): ﴿ فقد حلّ له كل شيء ما خلا النساء ﴾ فان الحلّ في الحج يثبت عند الحلّ أو التقصير قبل الطواف والسعي فلا يصح حمل الخبر على الحج ولا بد من ثبوت ﴿ قصر ﴾ وحمله على العمرة التي فيها تقصير ويحل من كل شيء الا النساء ، فاذا صحّ الخبر في

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٨٢ من ابواب الطواف : ح ٧ + التهذيب : ج ١٦٢ / ٥ + الاستبصار : ج ٢٤٤ / ٢ .

عدم وجوب طواف النساء في عمرة التمتع (٢٧)

عمرة التمتع لزم ضمّ طواف النساء وصلاته الى أعمالها بعد التقصير .
ويمكن دفعه بان يقال : ان النظر الدقيق الى الحديث يشرف الفقيه
على الاطمئنان بكون الحديث وارداً في الحج - كما هو ظاهر بدو
الحديث : ﴿ إذا حج الرجل فدخل مكة متمتعاً ﴾ ، وبزيادة كلمة
﴿ وقصر ﴾ الموجودة في نسخة التهذيب ، بلحاظ ان الحل المختصر يثبت
عند الحلق ، ولكن الحلية التامة التي هي مقصود الحديث : ﴿ حل له كل
شيء ما خلا النساء ﴾ تتحقق بعد الحلق عندما يطوف حول البيت
ويصلي ويسعى فيحل له كل شيء الا النساء . هذا

والظاهر ان الرواية - على فرض صدورها ولم يتحقق صدور الخبر
مشتماً على كلمة ﴿ وقصر ﴾ - متصدية لبيان الحج وانه اذا حج الرجل
وذهب الى عرفات ومزدلفة ومنى ثم دخل مكة متمتعاً فطاف بالبيت وصلى
وسعى فقد حل له كل شيء ما خلا النساء لأنّ عليه لتحلة النساء طوافاً
وصلاة ، فان هذا الفهم الظاهر هو الواضح والمتطابق مع عموم الروايات
المعصومية المأثورة في الحج والعمرة ، وهو فهم ملتئم جداً مع صدر الحديث
﴿ إذا حج الرجل فدخل مكة متمتعاً ﴾ ولا يلتئم هذا النص مع حمله على
عمرة التمتع إلا مع تكلف وفرض صدور كلمة ﴿ وقصر ﴾ التي خلا منها
كتاب (الاستبصار) ولا يتضح الخبر مضموناً ومفاداً معصومياً - ملتئماً مع
عموم أخبارهم في الحج والعمرة المتمتع بها ، فلاجل ذلك كله يرجح فهم
تصدي الحديث للحج دون العمرة المتمتع بها ، ولا ينفع الحديث حينئذ
دليلاً على لزوم طواف النساء وصلاته في عمرة التمتع .

وكيف كان لو غضضنا الطرف عن ضعف السند وخلل المتن
وقصور الدلالة على كون الخبر في العمرة المتمتع بها وتسليم ورودها
فيها - يمكن ان يقال :

ثالثاً : ان هذا الخبر المثبت لطواف النساء وصلاته في عمرة التمتع
يعارضه ويدافعه ما هو معتبر السند واضح الدلالة على عدم وجوب

طواف النساء وصلاته في عمرة التمتع دلالة صريحة، مؤيدة بعمل الفقهاء وسيرتهم وبعمل المشرعة على طبقها واستقرار الفتيا على وفقها من دون ظهور مخالف معلوم معروف ، مما يوجب الاطمئنان برجحان الخبر النافي، لا اقل من تكافئهما وتساقطهما والرجوع الى اصل البراءة عند استحكام الشك في ايجاب الشارع طواف النساء وصلاته في عمرة التمتع .

النقطة الثانية : إن وجوب طواف النساء وصلاته في العمرة المفردة هو موضع اجماع ومفاد نصوص عديدة صحيحة تدل على وجوبهما في العمرة المفردة نظير^(١) معتبرة محمد بن عيسى المكاتبه : ﴿ اما العمرة المبتولة فعلى صاحبها طواف النساء ، وأما التي يتمتع بها الى الحج فليس على صاحبها طواف النساء ﴾ والعمرة المبتولة هي المقطوعة بلحاظ انفصالها عن الحج وعدم ارتباطها به بخلاف العمرة المتمتع بها ، ومعتبرة إبراهيم التي صرح فيها مكرراً بوجوب طواف النساء في العمرة المفردة ، ومعتبرة اسماعيل بن رباح على الاقوى وقد سال عن مفرد العمرة عليه طواف النساء قال : ﴿ نعم ﴾ وغيرها .

لكن قد يقال بعدم وجوب طواف النساء في العمرة المفردة استناداً الى روايات نعرضها ونبين وجهة نظرنا في سندها كما نبين مدى دلالتها :
١ - معتبرة صفوان^(٢) التي يسأل فيها عن المتمتع بالعمرة إذا طاف وسعى وقصر هل عليه طواف النساء قال : ﴿ لا ، انما طواف النساء بعد الرجوع من منى ﴾ فقد يستدل بالحصر الوارد في جواب الامام ويستظهر انحصار وجوب طواف النساء في الحج دون العمرة مطلقاً .

وهذه الرواية معتبرة السند لكنها قاصرة الدلالة فانه لا يصح النظر الى جواب الامام وما فيه من الحصر من دون نظر الى سؤال السائل فان امعان النظر الى السؤال والجواب - يشرف الفقيه على القطع

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٨٢ من ابواب الطواف : ح ١+ح ٥+ح ٨ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٨٢ من ابواب الطواف : ح ٦ .

بارادة الحصر الاضافي وان حصر وجوب الطواف بالحج بعد الرجوع من منى بالنسبة لمفروض سؤال الراوي وهو المتمتع الذي يأتي بالعمرة ثم يثني بالحج ، وليس بلحاظ تمام اقسام الحج والعمرة بحيث يشمل العمرة المفردة ، وهذا واضح لا يخفى على الخبير بقواعد لغة العرب وتفاهماتهم وأصول تحاوراتهم .

٢ - ما رواه الشيخ^(١) في (التهذيبيين) بسند متصل الى يونس قال : (عن يونس رواه) قال: ﴿ليس طواف النساء الا على الحاج﴾ وفي (التهذيبيين) وصف الرواية بانها موقوفة غير مسندة الى أحد من الائمة (عليه السلام) واحتمل كونه رأياً من آرائه وفتاواه التي كان يلقيها الى أتباعه ، وهذا امر صادر عنه متكرر منه . لكن في النفس احتمال قوي كونه رواية عن احد المعصومين الذي عاصرهم يونس ، لكنه محض احتمال ويكفي الشك في صدور الخبر عن المعصوم (عليه السلام) مانعاً عن حجية الخبر .

يضاف اليه : ان الحصر الموجود في هذه الرواية لا دلالة فيه على عدم وجوب طواف النساء وصلاته في العمرة المفردة المبتولة إذ الحصر اضافي لوحظ فيه حج التمتع - الذي هو وظيفة غالب المكلفين بالحج - وظاهره حصر طواف النساء في حج التمتع قبال عمرة التمتع .

ثم على فرض اطلاقها وشمولها للعمرة المفردة - أعني شمول المستثنى منه : ﴿ليس طواف النساء﴾ في العمرة المفردة - يمكن تقييد اطلاق مفادها بالروايات العديدة المعتبرة الناطقة بوجوب طواف النساء وصلاته في العمرة المفردة ، فيختص النفي (ليس طواف النساء...) بعمرة التمتع .

٣ - معتبرة زرارة^(٢) : ﴿إذا قدم المعتمر مكة وطاف وسعى فان شاء فليمض على راحلته ويلحق باهله﴾ وهذه الرواية معتبرة السند على

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٨٢ من ابواب الطواف : ح ١٠ + التهذيب : ج ٥/٢٥٥ + الاستبصار : ج ٢/٢٣٢ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٨٢ من ابواب الطواف : ح ٣ .

الاقوى ، لكن الدلالة قاصرة لقوة احتمال ارادة العمرة المتمتع بها ، وعلى فرض عمومها أو ارادة خصوص العمرة المفردة فهي مطلقة قابلة للتقييد بالروايات المتقدمة المعتبرة سندا الواضحة دلالة على وجوب طواف النساء وصلاته في العمرة المفردة .

٤ - رواية ابي بصير^(١) : ﴿العمرة المبتولة يطوف بالبيت وبالصفا والمروة ثم يحل ، فان شاء ان يرتحل من ساعته ارتحل﴾ .

وهذه الرواية لا وثوق لنا بصدورها لوقوع (محمد بن سنان) في طريقها وهو - عندنا - ممن لا وثوق بصدق أخباره لتعارض التوثيق والتضعيف فيه ، وهي صريحة في خصوص العمرة المفردة المبتولة لكنها مطلقة قابلة للتقييد بالروايات العديدة الدالة بوضوح على لزوم ضم طواف النساء وصلاته لما بعد الحلق أو التقصير قبل ان يرتحل الى اهله .

٥ - صحيحة معاوية^(٢) : ﴿إذا دخل المعتمر مكة من غير تمتع وطاف بالكعبة وصلى ركعتين عند مقام إبراهيم وسعى بين الصفا والمروة فليلحق باهله﴾ وهذه الرواية صحيحة السند لكنها مطلقة قابلة للتقييد بالروايات العديدة الدالة على لزوم طواف النساء وصلاته بعد الحلق أو التقصير في العمرة المفردة .

٦ - صحيحة نجية^(٣) : ﴿إذا دخل المعتمر مكة غير متمتع فطاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وصلى الركعتين خلف مقام إبراهيم (عليه السلام) فليلحق باهله ان شاء﴾ وهذه الرواية صحيحة السند يرويها الشيخ في تهذيبه بسند صحيح الى (صفوان بن يحيى عن نجية) ولو كان هذا الرجل مجهولاً كفى لتوثيقه : رواية صفوان عنه على الاقوى ، على انه يحتمل قويا كونه (نجية بن الحارث) المعدود في

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٨٢ من ابواب الطواف : ح ٤ .

(٢) الوسائل : ج ١٠ ب ٩ من ابواب العمرة : ح ٢ .

(٣) الوسائل : ج ١٠ ب ٥ من ابواب العمرة : ح ٥ .

وجوب طواف النساء في عمرة المفردة (٣١)

اصحاب الصادق (عليه السلام) ، وهذه الرواية عن الباقر (عليه السلام) وقد قال الكشي (٣٢٢) حاكياً عن حمدويه قول محمد بن عيسى : (نجية بن الحارث شيخ صادق كوفي صديق علي بن يقطين) فالرواية صحيحة عندنا صريحة الدلالة في العمرة المفردة ، إلا انها مطلقة قابلة للتقييد باتيان طواف النساء وصلاته بعد التقصير قبل اللحوق باهله ، ومن الواضح جداً صحة تقييد المطلق بدليل معتبر وان تقييد المطلق عند التنافي والتدافع امر شائع في المحاورات العقلائية والتخاطبات الشرعية ، فتقتصر هذه الروايات القابلة للتقييد عن مخالفة الفتيا المشهورة المنصورة بالروايات العديدة الصحيحة .

٧ - رواية ابي خالد^(١) الذي سأل عن مفرد العمرة عليه طواف النساء قال (عليه السلام) : ﴿ ليس عليه طواف النساء ﴾ وهي مختصة بالعمرة المفردة وصريحة في نفي وجوب طواف النساء في العمرة المفردة ، لكن الرواية ضعيفة السند لا تصلح حجة على الحكم الشرعي ، ومع غض الطرف عن ضعفها سنداً - تقع المعارضة بينها وبين الروايات المتعددة ، بل يمكن ايقاع المعارضة بين الروايات العديدة المثبتة لوجوب طواف النساء وصلاته في العمرة المفردة وهي صحيحة السند صريحة الدلالة وبين تمام الروايات الخمسة النافية لطواف النساء في العمرة المفردة مع غض الطرف عن نقاط الضعف وجهات الخلل فيها ، والظاهر رجحان الرواية المثبتة على الرواية النافية لوجوب طواف النساء ، وذلك :

اولاً - لاعراض الفقهاء طراً عن الروايات النافية ومن بدايات الغيبة الى يومنا الا ما يحكى عن الجعفي بتاً ومن سيد المدارك ميلاً الى العمل بمضمونها مع الاحتياط بخلافه ، ولعمل الفقهاء واتباعهم المشرعة الاتقياء بمفاد الروايات المثبتة لطواف النساء وصلاته في العمرة المفردة حتى قيل :

(١) الوسائل : ج٩ ب٨٢ من ابواب الطواف : ح ٩ .

(عليه اتفاق الاصحاب وعملهم قديماً وحديثاً مما يؤذن بكونه مذهبهم عليهم السلام) (١) وربما يكشف عن تلقيه من اجيال الفقهاء في عصر الحضور أو العصور السابقة على الغيبة الكبرى .

وثانياً - لان جزئية طواف النساء وصلاته من مركب العمرة المفردة الذي هو محل ابتلاء المتشعبة كثيراً مع شهرة الفتيا وعمل المتشعبة على الجزئية كاشف واضح عن وجوبها فيها، فان الاعمال الابتلائية المتكررة - وبالخصوص : التعبديات التوقيفية التي يشيع فعلها وتداولها المتشعبة ويمارسونها طيلة قرون من دون ظهور مخالف معتد به أو بخلافه في العمل أو في الفتيا - هو كاشف واضح عن صحيح التشريع .

وثالثاً - يمكن ان نستنتج كون الرواية النافية مصداق الخبر الشاذ وكون الرواية المثبتة مصداق الخبر المشهور بين الاصحاب ، فان الشهرة العملية للرواية المثبتة في زمان صدورها وبعد ذلك الى يومنا يكاد محل الاطمئنان بها أو التسالم الفتوائي والعملي مما يكشف عن شهرة الرواية المثبتة بين الاصحاب في زمان الصدور وشياع العمل بها مع اتصال العمل الى يومنا الحاضر .

ورابعاً - عند تعارض طائفتي الاخبار المثبتة والنافية وتكافئهما من حيث الشهرة في الرواية أو موافقة الكتاب يمكن حمل الروايات النافية على التقية فان القوم لا يثبتون طواف النساء في حج أو عمرة ومن المحتمل صدور الروايات النافية تقية .

وباختصار : في النفس وثوق شخصي يشارف اليقين بصحة وواقعية الروايات المثبتة لطواف النساء وصلاته في العمرة المفردة ورجحانها على الروايات النافية لوجوبها لو صحت وتحقق صدورها عن اهل بيت العصمة ولم يوجد فيها خلل من حيث جهة الصدور .

(١) الحدائق ج ١٦ / ٣١٧ + الجواهر ج ١٩ / ٤٠٧ .

النقطة الثالثة : وهنا يقع الكلام في موقع طواف النساء وصلاته في العمرة المفردة ؟ وهل هما قبل التقصير أو الحلق ام هما بعدئذ ؟ .

قد اختلفت فيه الكلمات فالمعروف والمشهور بين الاصحاب (رض) وجوب طواف النساء وصلاته بعد التقصير أو الحلق ، ونقل عن ابي الصلاح الحلبي تقديم طواف النساء وصلاته على الحلق أو التقصير ، ولا نعرف له مستنداً واضحاً صالحاً للاحتجاج والاعتماد .

والصحيح ما هو المشهور لانه الواضح من النصوص المعصومية المتعددة نظير صحيحة ابن سنان^(١) الذي يسأل عن الرجل يجيء معتمراً عمرة مبتولة قال : ﴿يجزيه إذا طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وحلق : ان يطوف طوافاً واحداً بالبيت ، ومن شاء ان يقصر قصر﴾ وهذه واضحة الدلالة على وجوب طواف النساء وصلاته بعد الحلق أو بعد التقصير ، كما هي واضحة الدلالة على التخيير في العمرة المفردة بين الحلق وبين التقصير مع افضلية الحلق كما تشعر به هذه المعبرة وتصرح به معتبرة معاوية بن عمار^(٢) والتي دعى رسول الله (ﷺ) فيها - ابتداءً - للمحلقين مرتين وبالآخرة دعى للمقصرين فراجع .

ونظير رواية إبراهيم بن عبد الحميد^(٣) عن عمر أو غيره عن الصادق (عليه السلام) : ﴿المعتمر يطوف ويسعى ويحلق﴾ قال : ﴿ولا بد له بعد الحلق من طواف اخر﴾ وهذه صريحة الدلالة على وجوب طواف النساء بعد الحلق ، لكنها ضعيفة السند لتردد من يروي عنه إبراهيم وجهالة الراوي الحقيقي ، فتصلح الرواية مؤيداً لتأخر طواف النساء عن الحلق .

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ٩ من ابواب العمرة : ح ١ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٥ من ابواب التقصير : ح ١ .

(٣) الوسائل : ج ٩ ب ٨٢ من ابواب الطواف : ح ٢ .

ونظير معتبرة معاوية بن عمار^(١) حيث قال (العلامة): ﴿المعتمر عمرة مفردة إذا فرغ من طواف الفريضة وصلاة ركعتين خلف المقام والسعي بين الصفا والمروة حلق أو قصر﴾ ومن الواضح ان ترتيب الحلق أو التقصير على السعي بين الصفا والمروة كاشف عن كون الطواف الواجب الاخر متأخراً عن الحلق أو التقصير . والحاصل قوة القول المشهور والفتيا بتأخر طواف النساء عن الحلق أو التقصير .

الماز الثاني : ان عمرة التمتع لا يصح وقوعها الا في اشهر الحج - وهي شوال وذو القعدة وذو الحجة - بينما تصح العمرة المفردة في تمام شهور السنة . ويتضح هذا الميز في نقاط :

النقطة الاولى : لا بد من وقوع عمرة التمتع في اشهر الحج الثلاثة ، وهذا محل اجماع الفقهاء (رض) وتسالمهم لم يظهر فيه مخالف ، والنصوص^(٢) به مستفيضة : منها بل اوضحها صحيحة عمر بن يزيد التي تتحدث عن العمرة المفردة والمتمتع بها الى الحج : ﴿ليس تكون متعة إلا في اشهر الحج﴾ وقد دلت النصوص العديدة على تفسير قوله تعالى: ﴿الحج اشهر معلومات﴾ البقرة : ١٩٧ - بأشهر شوال وذو القعدة وذو الحجة ، وعليه فلا يصح وقوع هذه العمرة بعضها أو تمامها في غير اشهر الحج ولا تكون عمرة تمتع لو أتى بأفعالها قبل شوال قطعاً وبدلالة هذه الروايات ظاهراً .

النقطة الثانية : يصح اتيان العمرة المفردة في تمام شهور السنة الاثني عشر وقد تكررت الروايات^(٣) الصحيحة الواردة في العمرة المفردة خاصة : ﴿في كل شهر عمرة﴾ وفي معتبرة اسحاق: ﴿السنة اثنا عشر شهراً يعتمر لكل شهر عمرة﴾ ونحوها مما استفاضت به الروايات ناطقة بامكان اتيان العمرة المفردة في تمام شهور السنة من دون اختصاص باشهر الحج .

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٥ من ابواب التقصير : ح ١ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ١١ + ١٥ من ابواب اقسام الحج + ج ١٠ ب ٧ من ابواب العمرة .

(٣) الوسائل : ج ١٠ ب ٦ من ابواب العمرة .

نعم قد يفهم من بعض الروايات عدم شرعية العمرة المفردة في اشهر الحج نظير صحيحة يعقوب^(١) الذي سال الصادق (عليه السلام) عن المعتمر في اشهر الحج قال: ﴿هي متعة﴾ وقد يفهم هذا من غيرها، وقد يفهم من بعض الروايات عدم شرعية العمرة المفردة في العشر الاولى من ذي الحجة كصحيحة عبد الرحمن: ﴿العمرة في العشر متعة﴾^(٢).

لكنه فهم مرفوض بصراحة بعض الروايات الصحيحة^(٣) نظير صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (عليه السلام): ﴿لا بأس بالعمرة المفردة في اشهر الحج ثم يرجع الى اهله﴾ ونظير معتبرة معاوية: ﴿ولا بأس بالعمرة في ذي الحجة لمن لا يريد الحج﴾ ونظير صحيحة إبراهيم السائل عمن خرج في اشهر الحج معتمراً ثم خرج الى بلاده قال: ﴿لا بأس﴾ ونظير صحيحة معاوية التي تبين اعتمار الحسين في ذي الحجة، فان هذه الروايات الصحيحة صريحة الدلالة على شرعية العمرة المفردة في اشهر الحج وفي ذي الحجة، وحينئذ يحمل ما صدر من الاخبار ظاهراً أو مشعراً بالمنع من الاعتمار المفرد في ذي الحجة على الكراهة أو قلة المحبوبة بصراحة الروايات الدالة على شرعية الاعتمار المفرد في اشهر الحج أو في ذي الحجة، وهذا مقتضى الجمع العرفي المحاوري بين مضموني الروايات.

النقطة الثالثة: اشهر الحج هي شوال وذو القعدة وذو الحجة على ما نطقت به الروايات^(٤) العديدة الصحيحة سنداً والظاهرة في كون تمام الشهور الثلاثة هي اشهر الحج وبعضها تفسر الآية: ﴿الحج اشهر معلومات﴾ بأشهر شوال وذو القعدة وذو الحجة.

(١) الوسائل: ج ١٠ ب ٧ من ابواب العمرة: ح ٤.

(٢) الوسائل: ج ١٠ ب ٧ من ابواب العمرة: ح ١٠.

(٣) الوسائل: ج ١٠ ب ٧ من ابواب العمرة: ح ١+٣+٢ وغيرها.

(٤) الوسائل: ج ٨ ب ١١ من ابواب اقسام الحج.

ومع وجود هذه الروايات العديدة وهي صحيحة السند واضحة الدلالة على ان اشهر الحج هي الثلاثة ، وظاهرها ان تكون اشهر الحج تمامها وكمالها من اول شوال الى اخر ذي الحجة ، ومع تفسير الآية بالاشهر الثلاثة - لا يعنى باقوال واحتمالات مطروحة هنا خالية من السند والحجة وقد تؤيد بعضها بعض الروايات الضعيفة نظير القول بانها شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة مسندة الى رواية علي بن إبراهيم المرسله في (الكافي) قال : ﴿اشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة﴾^(١) فان هذه الرواية قد قال عنها في الكافي (علي بن إبراهيم باسناده) ويحتمل ان يكون مراده سنداً معيناً غير واصل الينا فتصبح مرسله كما يحتمل ارادة الكليني سند الرواية السابقة في الكافي وهو سند صحيح إلا أنه تعبير لا يتعارف ارادته في (الكافي) فلا يحرز اتصال السند صحيحاً حتى يعتمد عليه ، وعلى فرض صحة الخبر واسناده فهو خبر شاذ والخبار المفسرة لأشهر الحج بتمام الشهور الثلاثة هي اخبار مشهورة بين الاصحاب قد رواها الكثير منهم ، فيرجح ما اشتهر بين الاصحاب من الاخبار على الخبر الشاذ النادر .

وهكذا مع خلو الاقوال الاخرى عن المستند الصحيح لاموجب للتأويل أو الاعتذار عن التزامها ببعض الاعذار التبرعية التي هي في الحقيقة اعتذارات وتأويلات لاموجب لها وليست هي اعداراً مقبولة فيعود امرها الى اصحابها ولاشأن لنا بها وان صدرت من بعض الاعاظم (قدم) فراجع^(٢) ولا موجب لعرضها وتوجيه لفظية النزاع فانه تطويل من غير طائل .

نعم يحسن بنا عرض رواية معتبرة السند تلقي الضوء على صحة ما

(١) الكافي : ج ٤ : ٢٩٠ + الوسائل : ج ٨ ب ١١ من ابواب اقسام الحج : ج ٦ .

(٢) جواهر الكلام : ج ١٨ : ١٣ + معتمد العروة الوثقى : ج ٢ : ٢٤٣ .

ذكرنا من الاحكام في هذه الفارقة ، وهي ما رواه الصدوق بسنده المعتبر الى سماعة بن مهران عن الصادق (عليه السلام) : ﴿من حج معتمراً في شوال ومن نيته ان يعتمر ويرجع الى بلاده فلا بأس بذلك﴾^(١) وهذه عمرة مفردة يؤتى بها في شهر الحج شوال ، وقد دلت هذه الرواية على شرعيتها فيه ، ثم قال : ﴿وان هو اقام الى الحج فهو يتمتع﴾ أي تكون عمرته متعة لا تيانها في شوال ، وقد قال (عليه السلام) : ﴿لان أشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة ، فمن اعتمر فيهن واقام الى الحج فهي متعة﴾ أي عمرة تمتع وهي جزء من حج التمتع ، بل لو اتى بها بقصد العمرة المفردة في هذه الاشهر الثلاثة ثم بقي في مكة الى موسم الحج ويوم التروية امكنه ان يجعلها عمرة تمتع ويحرم للحج ويذهب الى عرفات كما سيأتي ، ثم قال : ﴿ومن رجع الى بلاده ولم يبق الى الحج فهي عمرة﴾ أي مفردة ، وهذا كاشف عن اتيانه العمرة المفردة في اشهر الحج فهو يؤكد فهمنا للجملية السابقة .

ثم قال : ﴿وان اعتمر في شهر رمضان أو قبله واقام الى الحج فليس بمتمتع﴾ لان عمرة التمتع لا تكون في غير اشهر الحج ﴿وانما هو مجاور ، افرد العمرة﴾ الى اخر الحديث مما يأتي تحقيق مضامينه .

النقطة الرابعة : لو خالف واتى بالعمرة في غير اشهر الحج قاصداً بها التمتع كأن أتى بها في شهر رمضان - والعمرة عبادة تتقوم بقصدها واردة المكلف لنوعها ، وعمرة التمتع جزء من حجته ، ولا تقع في غير اشهر الحج الثلاثة فهل تبطل ام تقع عمرة مفردة يلزمه ان يضم اليها طواف النساء وصلاته بعد التقصير ؟ .

هذا ما اختلفت فيه الانظار ، ولكل احتمال منهما انصار واتباع .
ومقتضى القاعدة هو بطلان العمرة ، لان ما وقع منه بنية العمرة المتمتع

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٠ من ابواب اقسام الحج : ح ٢ .

بها لا يقع صحيحاً كما نوى ، ولا يمكن وقوعها مفردة إذ هو لم ينوها
عمرة مفردة ، والعمرة عمل عبادي ومحجوب تقربي يتبع نية العامل .
وبعبارة مختصرة : ما نواه من عمرة التمتع لا يقع شرعاً ، والمفردة لم
ينوها حتى تحسب له مفردة . هذا هو مقتضى القاعدة العامة .

وهل ثمة ما يخرج به عن مقتضاها ؟ قيل : نعم لا ريب في بطلان العمل
بمقتضى القواعد العامة الا انه قد يخرج عنه لأحد خبرين :

الاول : الخبر الذي رواه الصدوق في (الفقيه) بطريقه إلى ابي جعفر
الأحول الذي سأل الامام الصادق (عليه السلام) عن رجل فرض الحج في غير
اشهر الحج ؟ قال : ﴿يجعلها عمرة﴾^(١) ومفاده صحة عمله وانقلاب
عمرته الى عمرة مفردة ، وسؤال السائل وان كان بعنوان (رجل فرض
الحج) وهو يوحي بقصد حج التمتع في غير اشهر الحج لاعمرته ، لكن
ملاحظة مجموع الحديث سؤالاً وجواباً وملاحظة امكان التعبير بالحج
عن عمرة التمتع التي هي مرتبطة بحجته ويصدق عليهما الحج فيصح
التعبير عن عمرة التمتع بالحج ، وذلك يوجب الاطمئنان بصحة اطلاقه
(فرض الحج) على من فرض عمرة التمتع على نفسه وقصدها
ونواها ، وحيث كانت في غير اشهر الحج أمره أن يجعلها عمرة مفردة ،
لأن يتمتع بها الى الحج .

وهذا الخبر ضعيف السند لانه قد وقع في طريقه (ابن ماجيلويه) شيخ
الصدوق وهو لم يثبت عندنا بطريق معتبر توثيقه ، كما هو قاصر دلالة
بلحاظ انه (عليه السلام) قال : ﴿يجعلها عمرة﴾ أي عمرة مفردة فيحتمل إرادته أنه
أنشأ الاحرام لحج التمتع وبدأ بالعمرة لكنه حيث لا يمكن جعل الحج
والعمرة تمتعية وهو في غير اشهر الحج ، فتقلب عمرته التي قصد التمتع
بها الى عمرة مفردة ويلزمه ان يضم اليها طواف النساء وصلاته ، كما

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١١ من ابواب اقسام الحج : ح ٧ .

يحتمل ارادته انه ينشأها عمرة مفردة وبقصد جديد مقارنة لانشاء الاحرام وفرضه على نفسه فلا إنقلاب .

الثاني : الخبر^(١) المروي في الكافي والتهذيبين مسنداً الى سعيد الاعرج :
﴿من تمتع في اشهر الحج ثم جاور حتى يحضر الحج فليس عليه دم انما هي حجة مفردة ، وانما الاضحى على اهل الامصار﴾ .

وهذا الخبر قد وقع (محمد بن سنان) في رجال اسناده وهو ممن تعارض فيه التوثيق والتضعيف ولا يمكن اعتماد اخباره ولا تكون روايته حجة على الحكم الشرعي، وهذه جهة ضعف .

يضاف اليه: ان مفاد الخبر اجنبي عما نحن فيه فلا يصلح مخرجاً عن مقتضى القاعدة الاولى، لانه لا يدل على حكم العمرة التي صدرت عنه ولا يكشف عن صحتها عمرة مفردة لاجل وقوعها في غير اشهر الحج ، وانما يكشف عن وجوب حجة مفردة عليه وليس عليه دم اضحية انما الاضحية على اهل الامصار والنائين الذين وظيفتهم حج التمتع الذي فيه الهدي والاضحية، فالخبر يدل أو يتعرض لبيان ان المتمتع في غير اشهر الحج اذا جاور مكة حتى حضر موسم الحج - تنقلب وظيفته الى حج الافراد ، وليس هذا مرتباً بحكم العمرة في غير اشهر الحج هل تنقلب الى عمرة مفردة ام تبطل ؟ .

وبتعبير آخر: ليس في الخبر- لو صح سنده وحصل الاطمئنان بصدوره - ظهور في انقلاب عمرة التمتع في غير اشهر الحج إذا جاور مكة حتى حضر موسم الحج - الى عمرة مفردة ، بل ظهوره في تبدل وظيفته من حج التمتع الى حج الافراد لاجل عدم وجوب حج التمتع على مجاور مكة ، لا لأجل وقوع العمرة في غير اشهر الحج وأنه يصح الاعتمار ويكون مفرداً من دون ان يبطل اعتماره الذي هو محل البحث .

(١) الوسائل : ج٨ ب١٠ من ابواب اقسام الحج : ح١ .

والحاصل إن مقتضى القاعدة العامة هو بطلان العمرة المتمتع بها إذا جاء بها قبل اشهر الحج ، ولا شيء يخرج عنه ، فلذا كان الحكم هو بطلان عمرة المتمتع التي يأتي بها المكلف في غير اشهر الحج ، نعم لا ريب في ان ملاحظة الاحتمال الاخر احتياط حسن بأن يأتي بطواف النساء وصلاته برجاء مطلوبيته ولاحتمال إنقلابها عمرة مفردة .

الماز الثالث بين نوعي العمرة : انحصار التحلل من احرام عمرة المتمتع بالتقصير بينما في العمرة المفردة يتخير المحرم لها بين الحلق وبين التقصير والحلق افضل ، وهذا الميز يتحقق في الرجل خاصة دون المرأة فانها تتحلل بالتقصير عموماً ، وتوضيح ذلك يتحقق في نقاط :

النقطة الاولى : ينحصر التحلل من احرام عمرة المتمتع بالتقصير ولا يشرع الحلق ، هذا هو المعروف والمشهور بين الاصحاب ، وثمة خلاف واقوال نعرضها في بحوث وفروع (مناسك العمرة والحج) وقد وردت نصوص عديدة بانحصار التحلل من احرام عمرة المتمتع بالتقصير حتى إذا كان المحرم قد عقص شعر رأسه أي شد ذوائبه بخيط، أو لبده أي لصق بعضه ببعض ، وعمدتها معتبرة معاوية^(١) عن الصادق: ﴿إذا احرمت فعقصت شعر رأسك أو لبّدته فقد وجب عليك الحلق ، وليس لك التقصير ، وان أنت لم تفعل فمخير لك التقصير والحلق في الحج ، وليس في المتعة الا التقصير﴾ فان هذه الرواية وهي صحيحة السند والأخبار البيانية لأحكام العمرة - هي واضحة الدلالة جداً على ان المتمتع بالعمرة الى الحج يتعين عليه التقصير وينحصر به خروجه من احرامه حتى المعقوص والملبد ، حيث أنها فصلت في الحاج بين المعقوص شعره أو الملبد فيتعين عليه الحلق وبين غير المعقوص والملبد شعره فيتخير بين الحلق والتقصير ، ثم قال: ﴿وليس في المتعة الا

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ٧ من ابواب الحلق : ح ٨ .

التقصير ﴿فإنها ظاهرة أو صريحة في عمرة التمتع ، قبال حج التمتع الذي فصل الامام (عليه السلام) فيه بين حالتين ، مما يكشف عن عدم التفصيل وعن استواء جميع المكلفين بعمرة التمتع في وظيفة التقصير .
وبهذه الرواية البيانية الصحيحة الواضحة دلالتها على التفصيل في الحج خاصة بين المعقوص شعره والملبد بتعين الحلق وبين غيرهما بالتخيير بين الحلق والتقصير وتدلل على تعين التقصير في العمرة المتمتع بها يتضح امور :

الاول : ان صحيحة^(١) معاوية الاخرى وارده في خصوص الحج ﴿ينبغي للضرورة ان يخلق ، وان كان قد حج : فان شاء قصر وان شاء حلق ، فاذا لبد شعره أو عقصه فان عليه الحلق وليس له التقصير﴾ فان هذا التفصيل وارد في خصوص الحج كما صرحت به صحيحة معاوية المفصلة في الحج والتي اطلقت وظيفة التقصير في العمرة المتمتع بها حيث تكون هذه الصحيحة بياناً واضحاً لاختصاص الحديث بفروعه واحكامه في الحج .

الثاني : ان صحيحة هشام بن سالم^(٢) التي تحكي قول الصادق (عليه السلام) : ﴿إذا عقص الرجل رأسه أو لبدته في الحج أو العمرة فقد وجب عليه الحلق﴾ يتبين اختصاصها بالحج والعمرة المفردة وتخرج العمرة المتمتع بها من اطلاق العمرة في الصحيحة لخصوص بيان الصحيحة المتقدمة عن معاوية بن عمار فإنها صريحة في تعين وظيفة التقصير في عمرة التمتع .

الثالث : ان صحيحة سالم^(٣) المتضمنة لسؤال : دخلنا بعمرة نقصر أو نخلق فقال : ﴿احلق فان رسول الله ترحم على المحلقين ثلاث مرات وعلى المقصرين مرة واحدة﴾ تختص بالعمرة المفردة جمعاً بينها وبين صحيحة

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ٧ من ابواب الحلق : ح ١ .

(٢) الوسائل : ج ١٠ ب ٧ من ابواب الحلق : ح ٢ .

(٣) الوسائل : ج ١٠ ب ٧ من ابواب الحلق : ح ١٣ .

معاوية البيانية وتدل على رجحان الحلق في العمرة المفردة كما سيأتي .
والحاصل تعين وظيفة التقصير في التحلل من احرام العمرة المتمتع بها ، ويؤكد هذا المعنى : روايات متعددة في ابواب التقصير من عمرة التمتع وهي تأمر بالتقصير ولا تذكر الحلق ثم ترتب حلية كل شيء على التقصير نظير صحيحة معاوية^(١) : ﴿ إذا فرغت من سعيك وانت متمتع فقصر من شعرك من جوانبه ولحيتك وخذ من شاربك وقلم اظفارك وابق منها لحجك ، فاذا فعلت ذلك فقد احللت من كل شيء يحل منه المحرم ﴾ وغيرها مما يشابهها في المفاد ويتأكد بها تعين التقصير في عمرة التمتع .

النقطة الثانية : يتخير المحرم للعمرة المفردة بعد الطواف والسعي بين الحلق وبين التقصير مع افضلية الحلق ، هذا هو المشهور بين الاصحاب ولعله لاختلاف في التخيير ، وقد صرح جمع بأفضلية الحلق ، ويدلنا على التخيير وافضلية الحلق دلالة واضحة جلية : صحيحة معاوية الواردة في خصوص (المعتمر عمرة مفردة إذا فرغ من طواف الفريضة وصلاة ركعتين خلف المقام والسعي بين الصفا والمروة) وقد قال (عليه السلام) : ﴿ حلق أو قصر ﴾ وهذا واضح الدلالة على التخيير بينهما في العمرة المفردة التي هي فرض حديث الامام الصادق (عليه السلام) ، ثم أضاف معاوية : (وسألته عن العمرة المبتولة : فيها الحلق ؟ قد قال (عليه السلام) : ﴿ نعم ﴾ وقال : ﴿ ان رسول الله ﷺ قال في العمرة المبتولة : اللهم اغفر للمحلقين ﴾ ، قيل : يارسول الله : وللمقصرين ، قال : ﴿ اللهم اغفر للمحلقين ﴾ قيل : يارسول الله : وللمقصرين ، قال : ﴿ وللمقصرين ﴾^(٢) مما يكشف هذا السؤال

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١ من ابواب التقصير : ح ٤٠ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٥ من ابواب التقصير : ح ١٠ .

والجواب عن امرين : عن شرعية التحلل من العمرة المبتولة بالحلقة وعن افضلية الحلق على التقصير حيث دعا (صلوات الله عليه وعلى اله) للمحلقيين مرتين وللمقصرين مرة واحدة ، بل تتأكد افضلية الحلق بملاحظة معتبرة سالم^(١) : دخلنا بعمرة نقصر أو نحلح ؟ قال (ﷺ) : ﴿ احلق فان رسول الله ﷺ ترحم على المحلقين ثلاث مرات وعلى المقصرين مرة واحدة ﴾ وقد استظهرنا اختصاص المعتبرة بالعمرة المفردة المبتولة .

والظاهر تعين الحلق في العمرة المفردة على المعقوص شعر رأسه أو الملبد شعره :

اولاً: لاطلاق صحيح هشام (أو العمرة) بعد تقييدها بالعمرة المفردة .
وثانياً: انه قال الامام الصادق (ﷺ): ﴿ وليس في المتعة الا التقصير ﴾ في الصحيحة البيانية لمعاوية المفصلة في الحج والمطلقة لوظيفة التقصير في عمرة التمتع ، فهي تقييد^(٢) صحيحة هشام بن سالم فيمن عقص شعر رأسه أو لبدته في حج أو عمرة ﴿ فقد وجب عليه الحلق ﴾ وتخصصها بالعمرة المفردة دون عمرة التمتع ، وتستفاد افضلية الحلق في العمرة المفردة إذا لم يكن معقوص الشعر أو ملبده، وإلا فيتعين الحلق فيها .

النقطة الثالثة - ليس على النساء حلق في نسك - حج أو عمرة - مطلقاً بل يجزيهن التقصير - أن يأخذن من شعورهن أو يقصرن من اظفارهن - هذا هو المعروف والمشهور بين الاصحاب وبه نظقت الروايات^(٣) الكثيرة - وبعضها صحيح السند واضح الدلالة على تعين التقصير وانه ليس على النساء حلق في نسك اصلاً ، نظير صحيحة الحلبي المروية في التهذيب ﴿ ليس على النساء حلق ، وعليهن التقصير ﴾ .

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ٧ من ابواب الحلق والتقصير : ح ١٣ .

(٢) راجع الوسائل : ج ١٠ ب ٧ من ابواب الحلق والتقصير : ح ٢+٨ .

(٣) راجع الوسائل : ج ٩ ب ٥ من ابواب التقصير + ج ١٠ ب ٨ من ابواب الحلق .

المائز الرابع : وجوب صدور حج وعمرة التمتع من المكلف في عام واحد ، بخلاف العمرة المفردة فإنه يمكن تفرقهما فمن وجب عليه حج الافراد وعمرته جاز له أن يأتي بمناسك الحج في عام وبمناسك العمرة المفردة في عام ثانٍ . وتوضيح هذا المائز يقع في نقطتين :

النقطة الاولى : لا اشكال ولا خلاف في وجوب اندماج الحج والعمرة المتمتع بها وعدم انفكاكهما وتفرقهما بمعنى لا بديية اتيانهما في عام واحد في اشهر الحج . وقد استدل له بوجوه من الادلة عمدتها واوضحها :

أ - الاخبار العديدة ومنها الاخبار البيانية الصحيحة التي تشرح كيفية حج التمتع وعمرته ، فان تتبعها وملاحظتها تشهد بخلوها من الدلالة - بل ومن الاشعار - بجواز التفريق بين عمرة التمتع وحجه وإتيانهما في سنتين مفترقتين فراجع^(١) ، وهي روايات كثيرة ناطقة باندماج اعمال العمرة ومناسك حج التمتع وارتباطهما في وقت متقارب من دون فصل عام بين هذه وبين تلك ، فلو كان يشرع الفصل لصدر البيان الواضح أو الايماء اللائح منه جواز التفريق بينهما في عامين .

ب - الروايات^(٢) العديدة الدالة على تشابك اعمال عمرة التمتع مع حجه ودخولهما في بعضهما الى يوم القيامة وانه إذا عرضته حاجة للخروج من مكة بعد اتمام اعمال عمرة التمتع يلزمه الإهلال لحج التمتع قبل الخروج ثم يخرج فيقضي حاجته ويمضي الى عرفات لاداء مناسك حج التمتع ، وهي تكشف بجلاء عن عدم جواز التفريق بين العمرة المتمتع بها وبين الحج وعدم صحة التأجيل الى عام قابل .

ولا يتوهم امكان الاعتمار تمتعاً هذا العام ويحتبس في مكة للعام المقبل ويأتي بالحج فيمنع استكشاف لزوم اتيان عمرة التمتع وحجه في شهر الحج

(١)الوسائل : ج ٨ ب ٢ من ابواب اقسام الحج .

(٢)الوسائل : ج ٨ ب ٢٢ من أبواب أقسام الحج .

في عام واحد ، وذلك لانه قد توفرت هذه الروايات وغيرها على بيان احتباس المعتمر المتمتع في مكة وحرمة الخروج عليه منها حتى يقضي الحج أو حتى يحل يوم التروية فيخرج من مكة الى عرفات ومزدلفة ومنى ، فان دخول عمرة التمتع في حجه وإشتباكهما مع النظر إلى نصوص جعل الحج في أشهر معلومات والى روايات إحتباس المعتمر المتمتع في مكة وعدم جواز خروجه منها حتى يأتي يوم التروية فيخرج منها إلى عرفات ومزدلفة ومنى ، هذا كله يوجب الوثوق بارادة المشرع لايقاع عمرة التمتع وحجه في شهر الحج من عام واحد .

وباختصار : ان النظر الى هذه المضامين المعصومية بل وضمّ المضامين السابقة مجتمعة متضامة بنظرة فاحصة مستكشفة لمذاق الشارع ومراده التشريعي يؤدي بالفقيه الناظر المتفحص المتأمل الى الوثوق والاطمئنان بهذا الأمر، بل لو ضمنا اليها دعاوى الاجماع وعدم الخلاف يشرف الفقيه على الاطمئنان أو القطع بلزوم ايقاع عمرة التمتع وحجته في عام واحد من دون تفريق وفصل بينهما على ان يكون الاعتمار المتمتع به سابقاً على حجه ويكونان في اشهر الحج في عام واحد .

ومن هنا لا يصح اتيان عمرة التمتع في اواخر ذي الحجة في عام واتيان الحج في اوائل ذي الحجة في عام ثانٍ ، ولا ينفع إعتذار : عدم حصول الفصل بعام بين العمرة والحج التمتع في هذا الفرض ، وانما لا يصح هذا الفرض لان فيه فصلاً وتفريقاً وإيقاعاً للعمرة والحج في عامين وهو غير مشروع حسبما يستفاد من مجموع تلكم النصوص .

وحيث لا فرق بين التحلل من احرام عمرته بالتقصير وبين البقاء محرماً الى السنة المقبلة ، كما لا فرق - مع استظهار بطلان التمتع بالفصل بين عمرته وحجته - بين المقام في مكة حتى يجيء يوم التروية وبين الرحيل عنها والرجوع الى البلد والاهل أو الى محل اخر ثم العود الى مكة عند إقتراب موسم الحج .

ومع هذا التقريب لحصول الاطمئنان والاستكشاف من النصوص الشرعية لا تصل النوبة الى ملاحظة ما يقتضيه الاصل العملي الجاري في المقام .
نعم من لم يحصل له الاطمئنان واستظهار الادلة اللفظية الشرعية تصل النوبة الى الاصل العملي الجاري في موارد الاقل والاكثر الارتباطين حيث يشك في ارادة الشارع وقوع الحج والعمرة المتمتع بها في عام واحد وكونه شرطاً منضمّاً الى أعمالهما والاصل البراءة أو الاشتغال :
فمن اختار جريان البراءة من الاشتراط المحتمل أجرى البراءة من التقييد بشرط ايقاعهما في عام واحد .

ومن اختار جريان الاشتغال تعيّن عنده جمعهما في عام واحد لتحصيل اليقين بالبراءة بعد يقين الاشتغال .

النقطة الثانية : لا إشكال في امكان الفصل بين الحج الافرادي وبين العمرة المفردة وهذا هو المشهور ولعله لا خلاف فيه ، نعم حكى عن الشيخ الطوسي اعتبار ايقاع حج القران وعمرته في عام واحد ، ولم يظهر الخلاف في حج الافراد وعمرته . وما اشتهر هو الصحيح :

اولاً - لعدم الدليل الواضح على اعتبار ايقاع حج الافراد وعمرته في عام واحد ، فان ملاحظة اخبار حج الافراد المبينة لأجزائه واعماله لا يبدو منها اعتبار ايقاعهما في عام واحد .

وثانياً : لقيام الدليل على عدم اعتبار ذلك ، والعمدة استظهاره من النصوص^(١) الصحيحة:

نظير صحيحة إبراهيم اليماني الذي سأل الامام الصادق (عليه السلام) عن رجل خرج في أشهر الحج معتمراً ثم خرج الى بلاده ، فقال (عليه السلام) : ﴿ لا بأس وان حج من عامه ذلك وأفرد الحج فليس عليه دم ، وان الحسين بن علي (عليه السلام) خرج يوم التروية الى العراق وكان

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ٧ من ابواب العمرة : ح ٢ + ح ٣ .

معتماً ﴿فانه يظهر منها بجلاء : امكان ان لا يحج المعتمر مفرداً في عامه ذلك الذي اعتمر فيه كما يظهر منها ومن المعتبرة اللاحقة ان الحسين الشهيد (عليه السلام) كان معتماً بعمرة مفردة وخرج يوم التروية من مكة ولم يبق للحج ، وليس كما اشتهر على ألسن وأقلام أرباب المقاتل من انه اعتمر بعمرة التمتع ثم عدل اضطراراً الى العمرة المفردة وخرج .

ونظير معتبرة معاوية الذي سأل : من أين افترق التمتع والمعتمر؟ فقال (عليه السلام) : ﴿ان التمتع مرتبط بالحج ، والمعتمر إذا فرغ منها ذهب حيث شاء ، وقد اعتمر الحسين (عليه السلام) في ذي الحجة ثم راح يوم التروية الى العراق والناس يروحون الى منى ، ولا بأس بالعمرة في ذي الحجة لمن لا يريد الحج ﴿وهي واضحة الدلالة على ارتباط عمرة التمتع بحجته ، بخلاف المفرد فان المعتمر المفرد لا يحتبس في مكة بل يمكنه الخروج منها والسفر الى حيث يريد كما صنع الحسين (عليه السلام) فخرج من مكة يوم التروية الى كربلاء بينما التمتعون خرجوا الى منى لآتيان مناسك حج التمتع في عرفة ومزدلفة ومنى .

ولو شك واحتمل كون المعتبرتين في العمرة المستحبة المستقلة دون الواجبة المتأخرة عن حج الافراد- امكننا الاستدلال لجواز الفصل بصحيفة لا تقبل المناقشة في دلالتها ، وهي معتبرة نجية التي تضمنت ﴿انما انزلت العمرة المفردة والمتعة ، لان المتعة دخلت في الحج ، ولم تدخل العمرة المفردة في الحج ﴿^(١) فان هذا المضمون الصريح ﴿لم تدخل العمرة المفردة في الحج﴾ مع لحاظ الروايات العديدة^(٢) الناطقة بان عمرة التمتع دخلت في الحج - يكشف قوياً عن التداخل الوثيق في حج التمتع مع عمرته وعدم التداخل والترابط في غيره .

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ٥ من ابواب العمرة : ح ٥ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ٢+٣ من ابواب أقسام الحج .

وباختصار : من ملاحظة مجموعة الروايات البيانية لانواع الحج - ومنه حج الافراد وعمرته - ومن ملاحظة هذه الروايات يحصل الاطمئنان بإمكان تفريق حج الافراد عن عمرته وبشرعية اتيان احدهما في عام واتيان الاخرى في عام ثانٍ فمن استطاع إحداهما وجبت عليه ثم إذا استطاع للجزء الآخر أتى به عند الاستطاعة ولو بعد اكثر من عام .

هذا كله بلحاظ امتيازات واختلافات العمرة المفردة عن العمرة المتمتع بها ، ويبقى بيان ما يشتركان فيه فانهما تشتركان في انه يتعين الاحرام للعمرة - هذه أو تلك - من المواقيت الخمسة التي وقتها رسول الله (ﷺ) وعينها لإحرام المكلفين منها للعمرة المفردة أو لعمرة التمتع لكل افاقي يمر منها الى مكة المكرمة حيث انها منصوصة على الاطلاق بل بصريح العبارة في بعض الاحاديث وفيها الصحيحة سنداً الواضحة دلالة على انها تعم الحج والعمرة إذا مر بها المكلف النائي نظير^(١) صحيحة معاوية : ﴿من تمام الحج والعمرة ان تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله ﷺ : لا تجاوزها الا وانت محرم﴾ ، ونظير صحيحة الحلبي ك﴿الاحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله ﷺ لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر ان يحرم قبلها ولا بعدها﴾ .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت : ح ٢+٣ .

(١٢١) يتعين على مريد الاعتمار - المفردة والتمتع بها - أن يحرم من المواقيت التي عينها رسول الله (ﷺ) لا يتجاوزها إلا وهو محرم ، وهي ذو الحليفة والجحفة وقرن المنازل ويللم وبطن العقيق ، ومن كان منزله دون المواقيت مما يلي مكة فميقاته منزله ، وإذا كان المكلف في مكة وأراد العمرة المفردة أمكنه الخروج إلى بداية الحرم فيحرم من الحديبية أو الجعرانة أو التنعيم أو ما أشبهها ، وإذا أقام النائي في مكة فترة قليلة - شهراً أو شهوراً - وأراد التمتع أمكنه الخروج إلى بعض المواقيت الخمسة أو إلى أدنى الحل للأحرام ودخول مكة والاعتمار فيها حتى يجيء يوم التروية فيحرم ويخرج لحج التمتع .

أقول : يجب على من أراد العمرة - عمرة التمتع أو العمرة المفردة - أن يبدأ عمرته بالأحرام من المواقيت الخمسة التي عينها رسول الله (ﷺ) ، وهذه المواقيت هي مسجد الشجرة قرب المدينة المنورة والجحفة والعقيق وقرن المنازل ويللم ، لا بد للفاقي الذي يمر على أحدها أن يفرض الحج أو العمرة على نفسه فيها ويعزم ويقصد الأحرام لعمرة مفردة أو تمتع أو حج ، هذا ما تشترك فيه العمرتان : المفردة والتمتع بها .

ويختص أحرام العمرة المفردة الواجبة بالمكلفين المتواجدين في مكة أو ما قاربها أو في أطرافها وحواليها فإنه يجزي مريد العمرة المفردة وهو بمكة أن يخرج إلى أدنى الحرم ويحرم منه - سواء الواجبة عقيب حج الأفراد أو القران أو المنذور أو المستحبة المستقلة ولا يتعين عليه أن يذهب إلى تلك المواقيت الخمسة البعيدة ، جاء في صحيحة عمر بن يزيد: ﴿من أراد أن يخرج من مكة ليعتمر أحرم من الجعرانة أو الحديبية أو ما أشبهها﴾ (١) .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢٢ من ابواب المواقيت : ح ١ .

والاولى ان يكون احرامه من الحديدية أو من الجعرانة أو من التنعيم لانها المنصوصة بالاسم في اعتمار رسول الله (ﷺ) منها وأمره بالاعتمار منها كما ورد في بعض الروايات^(١) الشريفة الصحيحة وان كان يجزي الخروج من الحرم والاحرام من خارجه مطلقاً كما صرحت به صحيحة عمر بن يزيد ﴿أو ما أشبهها﴾ حيث يفيد إجزاء الاحرام من كل نقطة تشبه الجعرانة والحديبية في كونها خارج الحرم قريباً منه . وهذا كله حكم من كان داخل مكة واراد الاعتمار المفرد .

وأما من كان خارج مكة وهو بعيد عنها ويمرّ بأحد المواقيت الخمسة وجب الاحرام من الميقات الذي يمرّ به وان لم يكن من اهله لورود رواية صحيحة^(٢) ناطقة بأن ﴿رسول الله ﷺ وقت المواقيت لاهلها ومن أتى عليها من غير اهلها﴾ ولا يجوز له ان يتجاوز الميقات الذي مرّ به من دون احرام وهو قاصد مكة ويريد الاعتمار كما نطقت بذلك الروايات الصحيحة المتعددة الماضية ، كما ان من كان اهله ومنزله خارج مكة والحرم وكان يمر بميقات عند خروجه من منزله فيلزمه الاحرام من الميقات ، وإلا إذا لم يمرّ بميقات اصلاً كان ميقاته منزله على ما صرحت به عدة من الروايات الصحيحة^(٣) الواضحة دلالة على ان من كان منزله دون الوقت أو دون الجحفة قريباً الى مكة فليحرم من منزله أو دويرة اهله فراجع .

ومقتضى اطلاق الروايات انه إذا حج مفرداً أو قارناً وخرج الى اهله ومنزله واراد الرجوع للاعتمار المفرد احرم من دويرة اهله ، وجاء الى مكة معتمراً متمماً لحجه الافرادى بعمرة مفردة متأخرة عن حجه .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢١ من ابواب اقسام الحج : ح ٢ + ج ١٠ ب ٢ من ابواب العمرة : ح ٢ + ح ٣ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ١٥ من ابواب المواقيت : ح ١ .

(٣) الوسائل : ج ٨ ب ١٧ من ابواب المواقيت .

بقي الكلام في النَّائِي المَتَمَتِّعِ إِذَا ارَادَ الِاعْتِمَارَ لِلْحَجِّ وَهُوَ مُجَاوِرُ مَكَّةَ مَقِيمٌ بِهَا شَهْرًا أَوْ أَكْثَرَ مِنْ دُونَ أَنْ يَمْضِيَ سَنَةً أَوْ سَنَتَيْنِ أَيَّ مَنْ دُونَ انْقِلَابِ وَظِيفَتِهِ مِنَ التَّمَتُّعِ إِلَى الْإِفْرَادِ - فَمَا هُوَ مِيقَاتُهُ ؟ .

ذَهَبَ الْكَثِيرُ إِلَى أَنَّ مِيقَاتَ الْمَقِيمِ بِمَكَّةَ الَّذِي لَمْ تَنْقَلِبْ وَظِيفَتُهُ إِلَى الْإِفْرَادِ هُوَ أَنْ يُخْرَجَ إِلَى مِيقَاتِ بَلَدِهِ وَمَهْلِ أَرْضِهِ: فَالْمَدْنِي يَذْهَبُ إِلَى ذِي الْحَلِيفَةِ، وَالْيَمَنِي يُخْرَجُ إِلَى يَلْمَلَمَ وَهَكَذَا - يُحْرَمُ مِنْ مَهْلِ أَرْضِهِ وَيَأْتِي مَكَّةَ لِيُؤَدِيَ أَعْمَالَ عِمْرَةِ التَّمَتُّعِ، وَذَهَبَ جَمْعٌ آخَرَ إِلَى تَخْيِيرِهِ بَيْنَ مَهْلِ أَرْضِهِ وَبَيْنَ غَيْرِهِ مِنَ الْمَوَاقِيتِ الَّتِي وَقَّتَهَا رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) لِلْأَحْرَامِ مِنْهَا وَالتَّوَجُّهُ إِلَى مَكَّةَ وَإِدَاءِ أَعْمَالَ عِمْرَةِ التَّمَتُّعِ فِيهَا، وَذَهَبَ جَمْعٌ قَلِيلٌ مِنَ فَقَهَائِنَا إِلَى التَّخْيِيرِ بَيْنَ الذَّهَابِ إِلَى أَحَدِ الْمَوَاقِيتِ الْخَمْسَةِ وَبَيْنَ ادْنَى الْحُلِّ، وَالصَّحِيحُ هُوَ الْمَقَالُ الْآخِرُ وَهُوَ التَّخْيِيرُ بَيْنَ عُمُومِ الْمَوَاقِيتِ الْخَمْسَةِ وَبَيْنَ ادْنَى الْحُلِّ، وَذَلِكَ :

أولاً - أنه قد استدل لتعيين مهل أرضه وميقات بلده بالخصوص بمعتبرة^(١) سماعة الذي سأل عن المجاور أله أن يتمتع بالعمرة إلى الحج؟ قال: ﴿نعم يخرج إلى مهل أرضه فيلبي إن شاء﴾ وسندها معتبر عندنا وإن كان فيه (معلی بن محمد البصري)، نعم قد رمي في (فهرست النجاشي) بالضعف لأنه مضطرب الحديث والعقيدة، فإن اضطراب العقيدة يعني تذبذبها عنده، وهذا لا يضر إذا أحرزت وثاقته في الإخبار، واضطراب الحديث يعني تذبذبه في حكاية الأحاديث فتارة يروي الأحاديث المعروفة وتارة يروي الأحاديث الغريبة التي لم تعرف، وهذا لا يضر بسند أحاديثه وقبول رواياته مع أحرارنا الوثيقة فيه واتصال الرواة الثقة بالامام (عليه السلام)، وهكذا رماه ابن الغضائري بأنه يروي عن الضعفاء مع أن الملاحظ روايته كثيراً

(١) الوسائل: ج ٨ ب ٨ من أبواب أقسام الحج: ح ١.

عن الحسن بن علي الوشاء الراوي الفقيه الجليل، على ان روايته عن الضعفاء انما تمنع عن قبول الرواية التي في سندها ضعف ولا تصلح مانعاً عن قبول روايته إذا كان الراوي ثقة مقبول الرواية ويروي عن الثقة المقبول اخباره وروايته، وحينئذ يمكننا أن نستفيد وثاقته وقبول احاديثه من (فهرست النجاشي) المتضمن لاعترافه بأن (كتبه قريبة) فان القرب كاشف قهراً عن قبول روايته في نفسه قطعاً كما اعترف ابن الغضائري بأن روايته أو حديثه (يجوز أن يخرج شاهداً) بعد رمية بانه (يروي عن الضعفاء) وانه (يعرف حديثه وينكر)، ولولا انه ثقة في نفسه لا معنى لجواز خروج حديثه شاهداً، بل النظر الدقيق الى هذه العبارة بعد اخباره بانه يروي عن الضعفاء يدل على اعتراف ابن الغضائري بوثاقته في نفسه لولا انه يروي عن الضعفاء فتقبل روايته عن الثقة .

وبتعبير ثانٍ : جواز خروج حديثه شاهداً مقبولاً هو كاشف عن قبول روايته في نفسه لولا انه يروي عن الضعفاء ، وانه اضطرب حديثه - يعرف وينكر - وهذا يعني عدم تناسق الاحاديث التي يرويها فبعضها تعرف وتقبل وقد سمعت روايتها من غيره ، وبعضها تنكر ولا تقبل لكونها غريبة المضمون ، وقد يروي عن الثقة وقد يروي عن الضعاف ونحو ذلك من الاضطرابات ، وهذا لا يضر بالحديث الذي يروي عن الثقة ولا يكون مضمونة غريباً منكراً .

وقد تحصل ان السند معتبر على الاظهر، لكن الدلالة على تعيين ﴿مهل ارضه﴾ دون باقي المواقيت ودون ادنى الحل - دلالة قاصرة لترتيبه الخروج الى ﴿مهل ارضه﴾ وتلبيته منه وتعليقه على مشيئته ﴿يخرج إلى مهل ارضه فيلبي إن شاء﴾ فانه يشعر بعدم تعيينه بل يدل على عدم وجوبه بعينه ، فيلتئم جداً مع الروايات الدالة على الاكتفاء بالمقات الاخر أو بادنى الحل وهي روايات عديدة وبعضها صحيح

السند واضح الدلالة نظير موثقة سماعة^(١): ﴿وإنما هو مجاور افراد العمرة ، فان هو﴾ يعني مجاور مكة قبل تبدل وظيفته الى حج الافراد ﴿احب ان يتمتع في أشهر الحج بالعمرة الى الحج فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق أو يجاوز عسفان فيدخل متمتعاً بالعمرة الى الحج﴾ والظاهر ان المراد هو الخروج من الحرم الى ادنى الحل فان ﴿ذات عرق﴾ ارض عالية وجبل خارج الحرم بين نجد وتهامة، وعسفان بين الجحفة وبين مكة، ومن المحتمل قوياً كونهما بياناً لبعض المناطق القريبة من الحرم - على مرحلة أو مرحلتين من مكة - وهي معروفة حين صدور الحديث الشريف، فأمر (ﷺ) بخروج مرید التمتع لها ليحرم منها .

ونظير صحيحة الحلبي^(٢) التي تضمنت ان القاطنين في مكة المقيمين بها دون السنة ﴿لهم ان يتمتعوا﴾ ﴿يخرجون من الحرم﴾ ويحرمون من ادنى الحل ويرجعون الى مكة فان الامر بالخروج من الحرم - وهو امر شرعي - لابد ان يكون لغرض الاحرام منه ، وهذا التعبير كاشف عن ارادة الاحرام من ادنى الحل - خارج الحرم - .

ونظير معتبرة حماد^(٣) التي تضمنت ان القاطن بمكة المالكث فيها شهراً إذا اراد ان يتمتع - يخرج من الحرم للاحرام ويرجع الى مكة ويعتمر متمتعاً .

هذه الروايات قد عمل بها جمع قليل من الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين وهي صحيحة السند واضحة الدلالة على التخيير وشرعية الاحرام لتمتع المقيم في مكة قليلاً - شهر - حيث أمره - بالخروج من الحرم والاحرام من ادنى الحل ثم يعتمر متمتعاً الى الحج ولا اشكال حينئذ ، فان المعتبرة^(٤) التي استند اليها الكثير: ﴿يخرج الى مهل ارضه

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٠ من ابواب اقسام الحج : ح ٢ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ٩ من ابواب اقسام الحج : ح ٣ .

(٣) الوسائل : ج ٨ ب ٩ من ابواب اقسام الحج : ح ٧ .

(٤) الوسائل : ج ٨ ب ٨ من ابواب اقسام الحج : ح ١ .

فيلبي ان شاء ﷻ تضمنت التعليق على مشيئة المكلف، وهو يلتئم مع الروايات الكثيرة ولا يصطدم ولا يتدافع معها حتى تكون معارضة أو مانعة عن الاخذ بالروايات الصحيحة المتعددة والتي لم يتحقق اعراض الفقهاء عن العمل بمفادها، كيف؟ وقد حكى عن ابي الصلاح الحلبي العمل والفتيا بمضمونها كما حكى عن جمع من المتأخرين، على ان كبرى مسقطية الاعراض للخبر أو للاخبار الصحيحة غير مسلمة على الاطلاق .

وحينئذ يمكننا الوثوق بأن لا تنافي بين هذه الروايات ويمكن العمل بجمعها واستنتاج تحيّر المقيم بمكة قليلاً - شهراً أو أكثر - بين الاحرام لعمره التمتع من ادنى الحل وبين الخروج الى احد المواقيت الخمسة أو أقربها ولا إشكال في البين . هذا كله مع امكان الخروج من مكة والذهاب الى بعض المواقيت الخمسة .

ولو تعذر عليه الخروج الى بعض المواقيت الخمسة اجزأه الخروج الى ادنى الحرم قطعاً وقد تسالم عليه الفقهاء (رض) ولا إشكال فيه لاسيما على مختارنا فانه احد افراد التخيير ابتداء .

اتيان العمرة المفردة في اشهر الحج واردة حج التمتع :

(١٢٢) من أتى بعمرة مفردة في شهر شوال أو ذي القعدة أو ذي الحجة وبقي في مكة ليوم التروية وأراد الحج جاز له جعل عمرته متعة وأحرم لحج التمتع وخرج إلى عرفات ، من دون فرق بين من كان الحج واجباً عليه وبين من كان مستحباً له .

أقول : إذا اتى بالعمرة المفردة في أشهر الحج ثم اراد الرجوع الى اهله ووطنه جاز له ذلك وفي الصحيحة^(١) : ﴿ لا بأس بالعمرة المفردة في اشهر الحج ثم يرجع الى اهله ﷻ ، ولو اقام في مكة حتى هلّ ذو الحجة وأتى يوم

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ٧ من ابواب العمرة : ح ١ .

التروية أمكنه شرعاً ان يعتبر عمرته تلك متعة ثم يحرم حج التمتع من مكة ويخرج الى عرفات مع الحجيج ، وهل هذا واجب ام مستحب ؟ .
هذا ما اختلفت فيه الفتاوى فالمحكي عن القاضي وجوب الخروج للحج على من اقام في مكة حتى حضر يوم التروية فتقلب عمرته المفردة متعة وينشيء الاحرام للحج من مكة ويذهب الى عرفات ، والمشهور هو استحباب الخروج للحج ، هذا .

ومن تحرير محل النزاع يتجلى عدم ورود البحث فيمن اتي بالعمرة المفردة قبل أشهر الحج - في شهر رمضان مثلاً - فلا تنقلب عمرته المفردة متعة ولا يصح منه الخروج لحج التمتع إلا مع ايقاع العمرة المتمتع بها الى الحج قبل احرام الحج ، وقد صرحت بعض الروايات بذلك وهي موثقة سماعاً حيث قال فيها الامام الصادق (عليه السلام) : ﴿وان اعتمر في شهر رمضان أو قبله وأقام الى الحج فليس بتمتع ، وانما هو مجاور افرد العمرة فان هو احب ان يتمتع في أشهر الحج بالعمرة الى الحج فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق أو يجاوز عسفان فيدخل متمتعاً بالعمرة إلى الحج﴾^(١) .

وحينئذ هل تنقلب العمرة المفردة المأتي بها في أشهر الحج وتجزئ عن عمرة التمتع ، وهل يجب عليه الخروج الى حج التمتع ؟ أم يستحب له ذلك ولا يجب ؟ وهذا الحكم - الوجوبي أو الاستحبابي على الخلاف - مختص بمن ادرك يوم التروية على ما صرحت به صحيحة عمر بن يزيد أو يظهر من الروايات الناطقة بادراك الناس الحج ، نعم في بعض الروايات^(٢) ﴿إدراك هلال ذي الحجة﴾ لكنها ضعيفة السند ولعل المراد الجدي منها البقاء في مكة وإدراك ذي الحجة مجاوراً لها وادرك يوم التروية .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٠ من ابواب اقسام الحج : ح ٢ .

(٢) الوسائل : ج ١٠ ب ٧ من ابواب العمرة : ح ٦ .

وقد يقال : بوجوب الخروج الى الحج إذا ادرك يوم التروية وهو بمكة، ويستدل له ببعض الاخبار الدالة عليه أو المشعرة به نظير صحيحة عمر بن يزيد: ﴿من اعتمر عمرة مفردة فله ان يخرج الى اهله متى شاء إلا ان يدركه خروج الناس يوم التروية﴾^(١) فان ظاهرها انه إذا بقي في مكة الى يوم التروية أو أدرك خروج الناس الى عرفات فليس له الخروج الى اهله ، ولازمه وجوب الخروج معهم بعد الاحرام للحج وجعل عمرته المفردة عمرة تمتع ، وهي تدل في الوقت نفسه على جواز الرجوع الى الاهل قبل يوم التروية، وهكذا معتبرة سماعة: ﴿... فمن اعتمر فيهن - في اشهر الحج - واقام الى الحج فهي متعة﴾^(٢) وهذا التعبير قد يستظهر منه لزوم التمتع عليه وانه وظيفة من اعتمر في اشهر الحج وبقي الى الحج أي الى يوم التروية الذي يحرم فيه الناس بمكة ويخرجون الى عرفات فيخرج معهم .

وفي صحيحة عمر بن يزيد^(٣) : ﴿من دخل مكة معتمراً مفرداً للعمرة فقضى عمرته ثم خرج كان ذلك له ، وان أقام الى ان يدرك الحج كانت عمرته متعة﴾ وهذا التعبير قد يستظهر منه كون الوظيفة انقلاب العمرة المفردة متعة ولزوم الحج مع الناس الخارجين من مكة الى عرفات .

وفي رواية عمر بن يزيد^(٤) - وسندها ضعيف لوقوع الحسين بن حماد فيه ، ولا يصح وصفها بالصحيحة - كما في الجواهر والعروة - : ﴿من دخل مكة بعمرة فأقام الى هلال ذي الحجة﴾ وهذا التعبير ظاهر في ايقاع العمرة المفردة، إذ الامام قيد الحكم بقوله : ﴿فأقام الى هلال ذي الحجة﴾ مما يفيد جواز الخروج قبل هلال ذي الحجة لكن لو أقام الى هلال ذي

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ٧ من ابواب العمرة : ح ٩ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ١٠ من ابواب اقسام الحج : ح ٢ .

(٣) الوسائل : ج ١٠ ب ٧ من ابواب العمرة : ح ٥ .

(٤) الوسائل : ج ١٠ ب ٧ من ابواب العمرة : ح ٦ .

إتيان عمرة مفردة في أشهر الحج وإرادة حج التمتع (٥٧)

الحجة منع من الخروج حتى يحج مع الناس ، بينما لو كانت عمرته تمتعية كان لا بد له من الإقامة في مكة وهو محتبس فيها حتى يأتي يوم التروية وليس خروجه باختياره ، ثم قال : ﴿ فليس له ان يخرج حتى يحج مع الناس ﴾ فيخرج معهم لحج التمتع بعد الاحرام له وبعد جعله العمرة المفردة عمرته التمتعية . هذا غاية الاستدلال لمقال الوجوب بالاخبار - الاعم من ظاهر الدلالة على الوجوب ومن المشعر به .

لكن هذا المقال بعيد ، للشهرة العظيمة ودعاوى الاجماع على خلافه وللنصوص العديدة الصالحة لصرف الاخبار الماضية عن ظاهر الوجوب الى الاستحباب ، ونقتصر على عرض الصحيح الصارف للخبر الظاهر أو المشعر بوجوب الخروج الى حج التمتع إذا ادرك يوم التروية وهو بمكة إذا فرغ منها ذهب حيث شاء ، وهذه النصوص الصحيحة الصارفة هي :

أ - روى الشيخان في الكافي وفي التهذيبين بسند متصل الى معاوية بن عمار وهو سند معتبر عندنا على الاقوى - وان وقع فيه (اسماعيل بن مرار) فانه مقبول الرواية عندنا لشهادة ابن الوليد بصحة كتب يونس بن عبد الرحمن واعتمادها من قبل الاعلام إلا ما يتفرد بروايته (محمد بن عيسى) ، وكتب يونس وروايته - ومنها هذه الرواية - قد رواها اسماعيل بن مرار فهي معتمدة ، وقد قال فيها الامام الصادق^(١) : ﴿ التمتع مرتبط بالحج ، والمعتمر إذا فرغ منها ذهب حيث شاء .. ولا بأس بالعمرة في ذي الحجة لمن لا يريد الحج ﴾ فان التعبير الأخير ﴿ لا بأس ﴾ ظاهر بجلاء في إمكان ان لا يريد المتواجد في مكة شهر ذي الحجة ولا يقصد الحج في الوقت الذي يريد العمرة المفردة المستحبة ويقصدها ويأتي بها .

ولا يمكن ان يقال : ان الامام الصادق (عليه السلام) ناظر الى العمرة المفردة الواجبة عقيب الحج الافرادى ، لان العمرة الواجبة متأخرة عن

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ٧ من ابواب العمرة : ح ٣ .

الحج - عند المشهور - ولا يتوقع التعبير عنها ﴿لا بأس بالعمرة في ذي الحجة﴾ فإنه تعبير يتناسب مع الحلية والمشروعية ولا يتناسب مع الوجوب ، كما يتمتع انطباق ﴿لمن لا يريد الحج﴾ على من تجب عليه العمرة المفردة الواجبة وهو آتٍ بحج الافراد ، فلا بد ان يكون مقصود الامام (عليه السلام) العمرة المفردة المستحبة المأتي بها اوائل ذي الحجة وقد بقي بمكة وهو لا يريد الحج مع الناس الخارجين يوم التروية الى عرفات ، والظاهر من المعبرة عدم لزوم التمتع لمن بقي في مكة وهو لا يريد الحج حيث اناط ذلك بعدم ارادة الحج مما يكشف عن امكان ترك الحج من المعتمر في ذي الحجة ، وهذه الدلالة لوضوحها لعلها لا تقبل المناقشة، ويكفي التأمل وتدقيق النظر وملاحظة مذاق المشرع الاقدس .
وباختصار: هذه الرواية الصحيحة يبدو منها بجلاء امكان ان لا يريد المعتمر مفرداً في ذي الحجة ولا يقصد الحج .

ب - صحيحة إبراهيم اليماني^(١) في رجل خرج في اشهر الحج معتمراً ثم خرج الى بلاده قال (عليه السلام) : ﴿لا بأس ، وان حج من عامه ذلك وأفرد الحج فليس عليه دم﴾ أي دم الاضحية والهدي الواجب في حج التمتع دون حج الافراد ، ثم قال: ﴿وان الحسين بن علي (عليه السلام) خرج يوم التروية الى العراق وكان معتمراً﴾ أي مفرداً بعمرة كما تقدم ، فان ظاهرها جلياً : ان الحج يكون باختيار المكلف من دون الزامه به ﴿وان حج من عامه ذلك وأفرد الحج فليس عليه دم﴾ فانه ظاهر في اناطة الحج بارادة المكلف واختياره ، وذلك لظهوره في امكان ان لا يريد الحج وقد اعتمر في ذي الحجة وكان في مكة يوم التروية بحسب اطلاق الرواية .

ج - صحيحة ابن سنان^(٢) : ﴿لا بأس بالعمرة المفردة في أشهر الحج ثم يرجع الى اهله﴾ فان اطلاقها يعم اتيان العمرة المفردة في اواخر ذي

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ٧ من ابواب العمرة : ح ٢ .

(٢) الوسائل : ج ١٠ ب ٧ من ابواب العمرة : ح ١ .

إتيان عمرة مفردة في أشهر الحج وإرادة حج التمتع (٥٩)

القعدة واوائل ذي الحجة قرب يوم التروية وقد نفى الامام (عليه السلام) البأس عن العمرة المفردة وعن الخروج من مكة والرجوع الى الاهل والوطن مما يكشف بجلاء عن عدم وجوب البقاء في مكة والخروج مع الحجيج الى عرفات .

وحينئذ يتضح قوة ما نسب الى المشهور، فان مقتضى الجمع العرفي هو ان نحمل ما دل على ان الوظيفة لمن بقي في مكة هو التمتع والخروج مع الناس لحج البيت والوقوف بعرفة ومزدلفة - لو تمت الدلالة على الوجوب ولم تكن اشعاراً أو احتمالاً ضعيفاً - نحملها على استحباب الخروج مع الناس للرخصة بعدم الخروج والظاهرة من الروايات الصحيحة الماضية .

وظاهر الروايات الواردة فيمن ادرك يوم التروية أو ادرك الحج هو انقلاب عمرته تمتعيةً بعد ان قصدها عمرة مفردة والإجتزاء بها ، فلذا أمر بالخروج مع الناس للحج من دون أن يؤمر بعمرة تمتع مستقلة أو ان يقلب نية العمرة الى عمرة تمتع ، بل الانقلاب ظاهر بجلاء من معتبرة سماعة^(١) حيث يقول (عليه السلام) : ﴿ فمن اعتمر فيهن - في أشهر الحج - واقام الى الحج فهي متعة ﴾ أي لا تحتاج الى قصد جديد وجعل باطني للعمرة المفردة التي اتى بها ومضى وقتها فلا يلزمه نقل نيتها الى نية عمرة تمتعية، إذ الانقلاب قهري وبحسب جعل المشرع الاقدس ﴿ فهي متعة ﴾ .

بقي التعرض لأمرين مرتبطين بالفرع المبحوث :

الامر الاول : هل الحكم بانقلاب العمرة المفردة الى التمتع والخروج مع الناس للحج مختص بالحج الندبي؟ ام يعم الحج الواجب إذا اراده المكلف المعتمر في اشهر الحج والمقيم في مكة حتى جاء يوم التروية ؟ .

ظاهر اطلاق النصوص المتقدمة هو العموم والشمول ، لكنه قد اختار الاختصاص في (العروة الوثقى: شروط حج التمتع : النية) وذكر

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٠ من ابواب اقسام الحج : ح ٢ .

ان القدر المتيقن من الاخبار هو ارادة الحج النديبي ، اما إذا وجب عليه حج التمتع أو حج النذر وقد اتى بعمرة مفردة وجاء يوم التروية واراد جعلها عمرة تمتع ثم يحرم ويخرج مع الناس الى عرفات أشكال الاجتزاء بحجّه عما وجب عليه .

ويرد عليه : ان ظاهر الاخبار اطلاق الحكم بانقلاب العمرة المفردة متعة في حق المعتمر المفرد إذا بقي في مكة الى ان جاء يوم التروية ، وان وجود القدر المتيقن من خارج الخطاب أو في مجال التخاطب الشرعي المحاوري لا يوجب تقييد الاخبار المطلقة المتقدمة ، فان القدر المتيقن - كما تحقق في الاصول - لا يصلح مقيداً ولا مانعاً عن الاخذ بالمطلق.

بل يمكن ان يقال : ان النصوص تضمنت انقلاب العمرة المفردة متعة وخروجه مع الناس يوم التروية لحج التمتع واحتساب ذلك كله حجة له ، وهذا حكم ثابت بنحو كلي وهو وارد على موضوعه المعين المخصوص وكأنه حكم ثابت لموضوعه متى تحقق خارجاً ثبت له الحكم شرعاً وبنحو العموم ، ومعه يتعين تعميم الحكم واحتساب الحج له واجباً كان ام مندوباً ، ولم يظهر لنا موجب لتخصيص الحكم بالحج المندوب حتى يصح ما إستقر به في (العروة الوثقى) و(مستمسكها ج ١١/ ١٩٥) . هذا

ولا ريب في شمول اطلاق الاخبار : الحج الواجب بالاسلام اعني حجة الاسلام الواجبة في العمرة مرة وحجة الاسلام المستحبة في كل عام ، واما شموله للحج المنذور أو المحلوف عليه أو المعاهد عليه فيتبع قصد الناذر أو الحالف أو المعاهد ربه على ان يحج :

فقد يقصد بالتزامه النذري ونحوه بالحج على الاطلاق من دون لحاظ شيء سوى الحج المحبوب للشارع والمأمور به ، ولا ريب في انطباق الحكم المذكور عند تحقق موضوعه فمن نذر الحج على الاطلاق واعتمر مفرداً في أشهر الحج وبقي في مكة حتى ادرك يوم التروية فيها جعل عمرته متعة وخرج مع الناس الى عرفات بعد احرامه للحج ويحتسب له حجة نذر بمجرد قصدتها .

وقد يقصد الحج المتعارف بين الناس وهو دخول مكة بعمرة تمتع وخروجه منها يوم التروية بحج التمتع ، فهذا الحكم المنصوص في الاخبار لا ينطبق على هذا الفرض لانه حج غير متعارف بين الناس .
وبطريق اولى : لا ينطبق الحكم المبحوث على حج التمتع المستأجر عليه فان من استؤجر لحجة تمتعية نياية يراد منه الحج المتعارف الذي يبدأ باحرام من المواقيت الخمسة يعقبه أداء مناسك عمرة التمتع ثم يحرم من مكة لحج التمتع ، وما نحن فيه لو تحقق موضوعه بأن أتى الأجير بعمرة مفردة في أشهر الحج وبقي في مكة حتى أدرك يوم التروية وهو بمكة - فهو لا ينطبق عليه لأن إحتساب العمرة المفردة متعة له وخروجه للحج تنزيل واعتبار شرعي ، والاستيجار واقع على الحج المتعارف فلا يتطابقان ولذا لا يمكن الاجتزاء بالحجة التنزيلية عن الحجة المستأجر عليها .

الامر الثاني : هل الحكم المبحوث يختص بما إذا بقي المعتمر مفرداً في مكة - صدفة - وادرك خروج الناس يوم التروية بعد بقاءه فيها اتفاقاً من دون قصده للحج من اقامته ومجاورته مكة المكرمة ؟ أم يعم ما إذا بقي في مكة بعد الاعتمار بقصد ادراك الحج ؟ .

لم يرَ أستاذنا المحقق (قده) من تعرض لهذا الفرع ، ثم اختار الاختصاص واستدل له بظهور الاخبار الخاصة في الاختصاص بغير قاصد الحج ورتب عليه اثراً هو انه (لو كانت عمرته مفردة جاز له الخروج بعدها وان انقلبت عمرته متعة لم يجز له الخروج بعدها ، لانه مرتهن ومحتبس بالحج) هكذا افاد في تقرير بحثه^(١) ، وكأنه يبدو منه (قده) انه بمجرد ان يريد الحج ويقصده ولو في شوال بعد اعتماره تنقلب عمرته المفردة متعة ، ولا يظهر هذا من النصوص ، بل ظاهر النصوص ان وقت إنقلاب العمرة من الافراد الى التمتع هو الاقامة بمكة الى ان يدرك الحج أو

(١) معتمد العروة الوثقى ج٢/٢٣٨ .

يدرك خروج الناس يوم التروية فتقلب عمرته متعة كما يبدو من صحيحتي عمر بن يزيد^(١) ﴿إلا ان يدركه خروج الناس يوم التروية﴾
 ﴿وان اقام الى ان يدرك الحج كانت عمرته متعة﴾ وهكذا موثقة سماعة^(٢)
 ﴿وان اقام الى الحج فهو متمتع﴾ وهذه خبر واضح الدلالة على حصول الانقلاب معلقاً على اقامته في مكة لحين ادراك الحج وهو يوم التروية .
 وعليه فلا يحصل انقلاب العمرة المفردة متعة قبل يوم التروية فلا يأتي الحكم بانه يحتبس المعتمر المتمتع في مكة بعمرته ، فهذه الثمرة المزعومة غير ظاهرة من النصوص أي لم يتضح لنا ظهور الاخبار فيما حسبه (قده) ظاهراً فلا يترتب الاثر المزبور لو صح في نفسه .

وتوضيح ذلك يتطلب عرض الاخبار التي استند اليها في الاختصاص وملاحظة دلالتها بنظرة فاحصة من دون موجب لعرض تصور الاستاذ الشريف ، فانه بتوضيح دلالة الروايات يتجلى عدم سلامة الفهم أو الاستظهار المذكور في تقرير بحثه (قدس سره الشريف) وهي :

الاولى : موثقة سماعة: ﴿من حج معتمراً في شوال ومن نيته ان يعتمر ويرجع الى بلاده فلا بأس بذلك ، وان اقام الى الحج فهو متمتع﴾ وهذه الرواية واضحة الدلالة على عدم الاشتراط أو خلوها من الدلالة على الاشتراط ، ولا بد من التأمل في فقرتها :

فان الفقرة الاولى تفيد شرعية الاعتمار المفرد في شوال وعدم البأس في الاعتمار في شوال - وهو من اشهر الحج - إذا كان ناوياً ابتداءً للاعتمار والرجوع الى بلاده من دون مكث واقامة في جوار مكة المكرمة .
 وان الفقرة الثانية مقيدة بما إذا لم تكن له نية سابقة بالاعتمار والخروج الى الاهل والبلاد ثم اقام في مكة الى موسم الحج فهو متمتع ، وهي فقرة

(١) الوسائل : ج١٠ ب٧ من ابواب العمرة : ح٥+٩ .

(٢) الوسائل : ج١٠ ب٧ من ابواب العمرة : ح١٣ .

مطلقة : فانه قد يقيم في مكة بقصد البقاء للحج وقد يقيم بقصد آخر: اجتماعي كتزويج نفسه أو ولده ، أو اقتصادي للتجارة ، أو روحاني بأن لم تكن عنده نية المقام في مكة ثم رأى الجو الروحاني اللطيف الجذاب فأحب المقام اياماً أو اسابيع حتى هلّ هلال ذي الحجة وجاء يوم التروية - فهذا متمتع . وهذا النص يعم الباقي اتفاقاً في مكة بعد اتمام العمرة المفردة في شوال ويعم الباقي فيها بقصد الاعتمار والمقام للحج ، والجامع للشق الثاني من الموثقة ان لا تكون عنده نية مسبقة مستعجلة للاعتمار والرجوع الى اهله وبلده فينوي العمرة ويعتمر من دون هذه النية ثم يقيم في مكة الى يوم التروية وزمان الخروج للحج، فهذا تنقلب عمرته المفردة متعة ويشرع له الاحرام للحج من مكة والخروج مع الناس الى عرفات، ولا يظهر من الموثقة قيد البقاء صدفة وإتفاقاً .

هذا ما نفهمه من الموثقة بمعونة النظر الى تمام الروايات الاخرى والاحاديث المعصومية، وهي تنبع من نور واحد ومصدر فارد فتفسر بعضها بعضاً وتوضح فقرات البعض الاخر وتؤكد اطلاقها أو تقيدها .

الثانية : صحيحة معاوية^(١): ﴿ولا بأس بالعمرة في ذي الحجة لمن لا يريد الحج﴾ وهذا النص - كما اوضحناه قبل قليل - ناظر لفرض واحد ﴿من لا يريد الحج﴾ ويدل على شرعية العمرة المفردة في ذي الحجة إذا لم يرد الحج أو الخروج مع الحجيج يوم التروية الى عرفات ، وليس له مفهوم يستفاد منه (عدم الاكتفاء والاجتزاء بالعمرة المفردة عن المتعة إذا كان مريداً للحج وقاصداً اليه)، بل لو كان له مفهوم ظاهر كأن يكون الخبر بنحو الشرط (إذا لم يرد الحج ولم يقصده) كان مفهومه : (إذا أراد الحج ففي العمرة في ذي الحجة بأس) ويعني عدم شرعية الاعتمار في ذي الحجة من أصله - لا أن مفهومه شرعية الاعتمار في ذي الحجة

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ٧ من ابواب العمرة : ح ٣+١٤ .

وعدم كفايتها عن العمرة التمتعية إذا كان مريداً للحج التمتعوي وقاصداً له ، فما فهمه أستاذنا المحقق (قده) من الصحيحة عجيب غريب عن الفهم العرفي المحاوري للنص .

الثالثة : صحيحة^(١) الحسن الوشاء: ﴿إذا أهل هلال ذي الحجة ونحن بالمدينة لم يكن لنا أن نحرّم إلا بالحج لأننا نحرّم من الشجرة وهو الذي وقت رسول الله ﷺ ، وانتم إذا قدمتم من العراق فأهل الهلال فلکم أن تعتمروا لأن بين أيديكم ذات عرق وغيرها مما وقت لكم رسول الله ﷺ ، فقال له الفضل بن الربيع : الآن فلي أن أتمتع وقد طفت بالبيت ؟ قال: ﴿نعم﴾ ، وهذه الرواية الشريفة بطرفيها منظور مقصود فيهما إتيان الحج ، ظاهراً من مجموع الرواية - المتألف من طرفين :

أ - اهل المدينة إذا أهلّ ذو الحجة عليهم وهم بالمدينة ، ولمسافة طويلة بينها وبين مكة لا بد ان يحرموا للحج التمتعوي من الشجرة - وهو ميقات اهل المدينة - ولا يمكنهم الاحرام لعمرة مفردة ثم يحرمون لحج التمتع وعمرته ، لانه مع إهلال ذي الحجة وهم بالمدينة لا يسعهم الوقت للاعتمار وبلوغ مكة وانشاء احرام التمتع مرة اخرى فلا بد لهم من ان يحرموا بقصد حج التمتع المبتدأ بعمرته .

ب - بينما اهل العراق إذا جاءوا الى مكة لا بد ان يجيئوا اليها متقدمين زماناً حتى يصلوا مكة ويتعارف ووصولهم اليها قبل ذي الحجة ، فاذا أهلّ ذو الحجة عليهم وهم بمكة امكنهم الاعتمار بعمرة مفردة وهم بمكة ولا بأس بالعمرة المفردة في اشهر الحج أو في شهر ذي الحجة ، ثم يحرمون لعمرة التمتع من ذات عرق وغيرها من المواقيت التي وقتها رسول الله ﷺ وهو ممكن لا يتطلب كثير زمان حتى يمتنع أو لا يتيسر

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ٧ من ابواب العمرة : ح ١٤ .

لهم إيقاع العمرتين : المفردة ثم المتمتع بها الى الحج - قبل يوم التروية .
وكيف كان : الظاهر من الصحيحة بكلا شقيها - بعد التأمل
وتدقيق الملاحظة - هو كون المنظور في حديث الإمام الرضا (عليه السلام) هم
اهل المدينة واهل العراق الذين يقصدون الحج ، والظاهر فرض
هلال ذي الحجة وأهل المدينة في بلدتهم وأهل العراق قد دخلوا
مكة ، فحصل التمييز بينهم بلحاظ متعارف سفرهم يومئذ حيث يبدأ
اهل المدينة بالسفر الى مكة عند بزوغ هلال ذي الحجة ويأتي اهل
العراق في الاشهر السابقة ، ولا دلالة في الصحيحة على اختصاص
انقلاب العمرة المفردة متمتعاً بخصوص من لم يقصد الحج بل لا نظر
لها اليه ، وظاهر صحة الوشاء^(١) تعلق حديث الامام الرضا (عليه السلام)
باهل المدينة واهل العراق ممن يريد حج المتمتع ، فميز الامام وفرق
بين اهل المدينة حيث لا يتيسر لهم الا الحج إذا أهل عليهم ذوالحجة
وهم بالمدينة فلا بد ان يجرموا لعمرة المتمتع من مسجد الشجرة، وذلك
لبعد الطريق بين المدينة وبين مكة وصعوبة التنقل فيمتنع الاحرام
عليهم لعمرة مفردة ثم لعمرة المتمتع ، بينما اهل العراق إذا هل
عليهم ذوالحجة وهم متواجدون بمكة يمكنهم الاحرام لعمرة مفردة
﴿ولا بأس بالعمرة المفردة في اشهر الحج﴾ ثم يحرم لعمرة المتمتع من
ذات عرق ونحوه من المواقيت القريبة من الحرم التي وقتها رسول الله
(ﷺ) لمجاور مكة ، ثم يحرم من مكة للحج .

ثم انه لا اثر ولا عين ولا اشارة لانقلاب العمرة المفردة متمتعاً في
هذه الصحيحة ، فاذا فرض - تنزلاً - عدم قصد الحج أو فرض بقاء
اهل العراق بمكة صدفة من دون قصد الحج حتى هل ذوالحجة ليس
في الصحيحة بيان انقلاب العمرة المفردة متمتعاً حتى يختص الانقلاب -

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ٧ من ابواب العمرة : ح ١٤ .

كما أفاد الأستاذ .

وباختصار : لا دلالة للصحيحة على اختصاص انقلاب العمرة المفردة متعة بموارد الإقامة في مكة صدفة من دون قصد البقاء للحج ، بل لا إرتباط لها بموضوع انقلاب العمرة المفردة متعة إذا اتى بها في اشهر الحج واقام المكلف بمكة - باختياره أو بدون اختياره - حتى جاء يوم التروية وخرج الناس للحج .

وفي ضوئه : لا يتيسر لنا الادعان بفهم استاذنا المحقق (قده) من هذه الرواية أو غيرها : اختصاص الحكم بانقلاب العمرة المفردة متعة إذا اقام بمكة حتى ادرك خروج الناس للحج يوم التروية بخصوص من لم يقصد الحج ، بل الظاهر اطلاق الحكم بحسب ظاهر النصوص وشمولها لمن قصد الحج ولن لم يقصده من مقامه في مكة بعد إتمام العمرة المفردة حتى جاء يوم التروية وادرك خروج الناس للحج . ثم نبحت :

أقسام الحج

(١٢٣) أنواع الحج ثلاثة : تمتع وقران وإفراد ، والتمتع فرض من كان مقامه بعيداً عن المسجد الحرام بثمانية وأربعين ميلاً - ستة عشر فرسخاً : ٨٨ كم - فما زاد ، والآخرا فرض من كان من أهل مكة أو يقيم فيما دون الحد المذكور عن المسجد .

أقول : من الواضحات التي لا تحتاج الى إثبات : انقسام الحج الى انواع واصناف ثلاثة : تمتع وقران وافراد ، وقد تعددت به الروايات^(١) واستفاضت واجمعت عليه الفتاوى وانفقت ، والتمتع فرض البعيد عن مكة ، والافراد والقران فرض اهل مكة وما قرب منها ، وقد صرحت به الآية الشريفة: ﴿ذلك - التمتع - لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام﴾ البقرة : ١٩٦ ، فمن كان مقامه ومنزله في مكة أو قريباً منها كانت وظيفته حج القران أو الافراد بصريح الروايات ، ويمكن ان يستفاد من الآية بحسب لازمها ان من كان حاضر المسجد الحرام عليه القران أو الافراد ، إذ ان الحج الواجب واحد : اما هذا النوع أو ذاك ، فاذا لم يكن عليه التمتع كان عليه الافراد أو القران، ومن لم يكن حاضر المسجد الحرام بأن كان منزله ومقامه بعيداً عنها كانت وظيفته حج التمتع وبالالتزام يدل على انه ليس له ان يفرد حجه أو يقرن به الذبيحة ، هذا ما يستفاد من النص القراني معتضداً بدلالة جملة من الروايات الشريفة^(٢) .

ومع هذا التقريب الواضح للاستدلال على اختصاص وظيفة البعيد بالتمتع واختصاص وظيفة القريب - حاضر المسجد الحرام - بالافراد أو القران لا يعتنى باحتمال مشروعية التمتع للقريب حاضر المسجد الحرام ، ولا موجب لعرضه .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١ + ب ٦ من ابواب اقسام الحج .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ١ + ب ٦ من ابواب اقسام الحج .

والاهم التعرض لحدود البعد والقرب أو صدق عنوان (حاضر المسجد الحرام وغير حاضره) حسب ما يستفاد من الروايات الصحيحة، فانه قد اختلفت الفتاوى على قولين :

قول بأن البعد الموجب للتمتع هو ثمانية واربعون ميلاً من كل ناحية وهو يعادل ستة عشر فرسخاً (٨٨ كم) .
وقول بأن البعد هو اثنا عشر ميلاً من كل جانب .

والروايات مختلفة ، والقدر المتيقن من الآية القرآنية والرواية الصحيحة^(١) «واهل مكة لا متعة لهم» هو إختصاص اهل مكة في الحج الواجب بحج الافراد أو القران دون المتعة ، والخلاف الفقهي فيما هو خارج مكة ، وقد اختار بعضهم كون حاضري المسجد الحرام ما إذا لم يبعدوا عن مكة أو عن المسجد باثني عشر ميلاً ، وقد استدل لهذا المقال بوجوه من الادلة :

الاول : التمسك باطلاق النصوص أو عموم بعضها مما دل على وجوب التمتع على الاطلاق نظير صحيحة الحلبي^(٢) : «فليس لأحد إلا أن يتمتع» خرج منه «حاضروا المسجد الحرام» وما ألحق بهم ممن أهله دون الحد - اثني عشر ميلاً - ، فيبقى الباقي - ما زاد بعد بيته عن اثني عشر ميلاً - تحت عموم أو اطلاق النصوص الدالة على وجوب التمتع .

ويردّه : ان العموم الحديثي أو الاطلاق القرآني غير باق على شموليته بل هو متخصص بالنص الصحيح الدال على ان التمتع وظيفة من بعد عن مكة بثمانية واربعين ميلاً نظير صحيحة زرارة التي يفسر فيها الامام الباقر (عليه السلام) آية التمتع بالحج : «ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام» البقرة : ١٩٦ ، قال : «يعني اهل مكة ليس عليهم متعة ، كل من كان اهله دون ثمانية واربعين ميلاً : ذات

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٦ من ابواب اقسام الحج : ح ٩ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ٣ من ابواب اقسام الحج : ح ٢ .

عرق وعسفان كما يدور حول مكة ، فهو ممن دخل في هذه الآية ، وكل من كان اهله وراء ذلك فعليهم المتعة^(١) . وتؤيدها رواية زرارة الاخرى المقاربة لها في المضمون والظاهر اتحادهما ، وقد عمل بهما المشهور من فقهاء الامامية . ومع هذه الرواية الصحيحة الخاصة المحددة لا مجال للتمسك بالمطلق القراني المزبور فانه مخصص بما يصلح ان يكون محدداً له ومفسراً غير قابل للتصرف فيه أو الحيد عنه .

الثاني : ان الحكم بالتمتع بنصّ القرآن فرض من لم يكن حاضري المسجد الحرام ، والحكم بالافراد فرض من كان حاضراً المسجد الحرام ، ومقابل الحاضر هو المسافر فهو المفروض عليه التمتع ، وحد السفر شرعاً اربع فراسخ وهي اثنا عشر ميلاً ، ومن كان في هذا الحد فهو حاضر ووظيفته الافراد ، ومن كان خارج الحد فهو مسافر وظيفته التمتع .

ويردّه : ان الآية الشريفة ليس فيها نظر الى الحضور قبال السفر الشرعي الموجب لقصر الصلاة أصلاً ، كيف ؟ وقد فسر الحضور في صحيحة زرارة المتقدمة قريباً والمعمول بها فقهاً بما يزيد على ذاك القدر، بل ان تحديد الاربع فراسخ ليس تحديداً لصدق السفر وانتفاء الحضور بل هو تحديد لقصر الصلاة خاصة ولا ربط له بالحج أصلاً .

وبتعبير ثانٍ : ظاهر الآية في الحج أن التمتع فرض من لم يكن حاضراً المسجد الحرام، وهو ظاهر في اختصاص ذلك بغير اهل مكة مطلقاً، لكن صحيح زرارة حدّد ذلك بالثمانية والاربعين ميلاً خارج مكة، وآية قصر الصلاة ظاهرها وجوب القصر على كل من صدق المسافر عليه شرعاً، لكن الأخبار الصحيحة^(٢) حددت قصر الصلاة بمسيرة يوم وليلة او ثمانية فراسخ امتدادية او تلفيقية، ولا ربط لهذا بذلك .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٦ من ابواب اقسام الحج : ح ٣+٧ .

(٢) الوسائل : ج ٥ ب ١+٢ من ابواب صلاة المسافر .

الثالث : ان عنوان الحضور في آية التمتع بالحج عنوان عرفي ولا يصدق هذا العنوان (حاضر المسجد الحرام) بل يصدق عنوان (من لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام) على من بعد عن مكة اثنا عشر ميلاً فما فوق .
ويروده : ان العنوان القراني (حاضر المسجد الحرام ، ومن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام) لو بقي بوحده لكان عنواناً عرفياً ويحتاج الى الصديق العرفي الخارجي ، ومقتضاه اختصاص حاضري المسجد الحرام باهل مكة دون من كان منزله خارجها وانطابق عنوان (غير حاضري المسجد الحرام) على من كان منزله خارج مكة مطلقاً ، لكن قد ورد النص الشرعي الصحيح المخصص والمحدد للحاضر بما دون ثمانية واربعين ميلاً وغير الحاضر بما هو عند الحد أو وراءه ، وحينئذ لا مجال لمرجعية الصديق العرفي مع ورود البيان الشرعي المحدد لعنوان الموضوع المنصوص في القران .

ثم انه قد وردت روايتان^(١) واحداهما معتبرة السند تفيد تحديد (حاضري المسجد الحرام) بمن كان اهله دون المواقيت وبعض المواقيت يزيد على ثمانية واربعين ميلاً عن المسجد الحرام أو عن مكة ، ولا يلتزم به أحد ، وهما حديثان مهجوران غير معمول بهما عند الفقهاء بحيث يحصل من التسالم القطعي على ترك العمل بهما مع كونهما بمرأى ومسمع من الجميع ويتولد الاطمئنان بوجود خلل فيهما ، ولا يقبل الاعتذار عنهما بأنهما يلتقيان مع صحيحة زرارة فان من كان منزله قرب مسجد الشجرة فهو بعيد عن مكة غير حاضر المسجد الحرام ويزيد بعد منزله عن المسجد الحرام باكثر من (اثني عشر ميلاً) أو (ثمانية عشر ميلاً) أو (ثمانية واربعين ميلاً) ولا يمكن المصير الى هاتين الروايتين كما توجد رواية^(٢) معتبرة السند تحدد (من لم يكن حاضر المسجد الحرام) بأنه ﴿ من كان

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٦ من ابواب اقسام الحج : ح ٤+٥ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ٦ من ابواب اقسام الحج : ح ١٠ .

منزله على ثمانية عشر ميلاً ﴿ من جميع الجهات ، لكن هذه الرواية رغم اعتبار سندها لا يمكن اعتمادها لتسالم الفقهاء على عدم العمل بمضمونها ولمعارضتها لصحيحة زرارة التي عمل بها اكثر الفقهاء مما يحصل معه الاطمئنان بوجود خلل فيها أو بعدم حجيتها فيرد علمها الى اهلها كما هو حال الروايتين السابقتين .

ويمكن توكيد الفهم : ان التحديدات المنصوصة شرعاً في الاخبار ثلاثة تحديدات ، وهي بمراًى ومسمع من الفقهاء في عصور الغيبة ومن بداياتها وقد عمل اكثر الفقهاء بتحديد (ثمانية واربعين ميلاً) بل تمام الفقهاء فان ارباب القول الآخر أخذوا بهذه الصحيحة واعتبروا الحد ملفقاً منقسماً على الجهات الاربعة فقالوا بالتحديد : اثني عشر ميلاً من كل جانب ، فيمكن الخروج من هذه الملاحظة وإستنباط قوة النصوص المحددة بثمانية واربعين ميلاً وضعف التحديدين الاخرين المعرض عنهما فقهيّاً ومن قديم الايام أي من اوائل تدوين الفقه الشريف .

وقد تحصل عدم تمام الاستدلال للقول الثاني وصحة القول الاول المشهور المستند الى صحيحة زرارة الظاهرة في التحديد الشرعي والمعمول بها من اكثر الفقهاء - المتقدمين والمتأخرين - .

وينبغي ان يعلم ان التحديد المختار (٤٨ ميل) لابد من ان يكون من جميع الجهات ولا يصح ما اقترحه بعض الاعلام من توزيع المقدار على الجهات الاربعة ليكون الحد (اثني عشر ميلاً) من كل جهة وجانب من مكة المكرمة ، وذلك كله له لصريح روايتي^(١) زرارة: ﴿ كل من كان اهله دون ثمانية واربعين ميلاً ... كما يدور حول مكة فهو ممن دخل في هذه الآية ﴾ ﴿ ثمانية واربعين ميلاً من جميع نواحي مكة ﴾ فانه مع هذا التصريح لا مجال لاحتمال توزيع الثمانية واربعين ميلاً على الجهات الاربعة .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٦ من ابواب أقسام الحج : ح ٣+٧ .

وفي ضوئه لابد من ذكر امور يتضح بها الحكم المبحوث :

الاول : انه قد اختلفت كلماتهم في تعيين مبدأ الحد - ثمانية واربعين ميلاً أو اثني عشر ميلاً - هل يبدأ من المسجد الحرام أم يبدأ من مكة ؟ . ولا يبعد بدو حساب الحد من المسجد الحرام بلحاظ سكوت الاخبار عن بيان مبدأ التحديد وتصديها لتفسير آية التمتع : ﴿ ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام ﴾ ، فلا بد من حمل إبتداء التحديد من المسجد الحرام من غير مانع عن الاخذ بظاهر الآية في بدو التحديد من المسجد ، حيث أن الاخبار غير واضحة الدلالة على المبدأ : فان بعضها ساكت تماماً عن مبدأ الحد نظير صحيحة^(١) حريز التي تنطق ﴿ من كان منزله على ثمانية عشر ميلاً من بين يديها ﴾ ، ويحتمل كون مرجع الضمير المؤنث (مكة) ولكنها في تفسير آية ﴿ حاضري المسجد الحرام ﴾ من دون سبق ذكر مكة حتى يعود الضمير المؤنث اليها ، والبعض الاخر - روايتا زرارة - لم يصرح بمبدأ الحساب ، نعم قال : ﴿ كما يدور حول مكة ﴾ ﴿ ثمانية واربعين ميلاً من جميع نواحي مكة ﴾ ولكن هذا ناظر الى توسعة الحد من الجهات والنواحي الاربعة ومكة في وسطها فجاء ذكرها ، ولا دلالة فيهما على مبدأ التحديد أصلاً كما لا يخفى على المتأمل الخبير .

وبتعبير مختصر : الاخبار هي العمدة في إستظهار التحديد وهي ساكنة عن مبدأ التحديد ، لكنها بصدد تفسير آية ﴿ حاضري المسجد الحرام ﴾ فيمكن فهم بدو التحديد من المسجد الحرام ، من دون مانع أو معارض .

وعند الشك أو عدم الازعان باستظهار ذلك بهذا التقريب - يمكن الرجوع بلحاظ المسافة الزائدة التي يتطلبها التحديد المبتدأ من مكة حيث يزيد المقدار عند حساب إبتدائه من مكة المكرمة دون المسجد الحرام ، فتكون وظيفة من كان منزله في المقدار المتيقن هو حج الافراد .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٦ من ابواب اقسام الحج : ح ١٠ .

ويشك في حق من كان منزله في المقدار الزائد المشكوك هل وظيفتهم التمتع أم الافراد؟ ويرجع الى العموم^(١) الناطق بأنه ﴿ليس لأحد إلا أن يتمتع﴾ نظير صحيحة الحلبي المتقدمة، خرج منه الجمع الذين يعيشون بين المسجد الحرام وبين ثمانية واربعين ميلاً، ومازاد على ذلك بمقدار المسافة بين المسجد الحرام وبين حدود مكة وبداياتها يرجع فيه الى العموم المزبور ، بتقريب : ان هذا العموم قد خصص بمجمل مردد بين الاقل وبين الاكثر، ولا بد من الاقتصار في تخصيصه على الاقل المتيقن ويبقى الاكثر المشكوك على العموم بلحاظ أن فرض التمتع وإن كان معلقاً على عنوان (البعد عن مكة) أو (غير حاضر المسجد الحرام) ، لكن ليس لهذا العنوان مصداقان مشتبهان ويكون التمسك بالعموم حينئذ من موارد التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، بل العنوان المخصص لعموم فرض التمتع على كل أحد عنوان واحد في النصوص الشرعية ﴿غير حاضري المسجد الحرام﴾ وله مصداق شرعي واحد ومحدد فارد فتأتي كبرى التمسك بالعام عند قصور المخصص المجمل ودورانه بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، فيؤخذ بالاقل المتيقن ويتحصل ثبوت بدوالتحديد من المسجد الحرام .

الأمر الثاني : لوشك في كون منزله في الحد الواجب فيه حج الافراد أو القران أو في خارجه وفرضه التمتع لم يجب عليه الفحص سواء تمكن منه أم لم يتمكن ، فان موضوع التمتع - كما يبدو من الآية الشريفة - هو من لم يكن حاضر المسجد الحرام ، ويمكن إحرازه باستصحاب عدم كونه حاضر المسجد الحرام - ولو أزلاً ، وقد حققنا في محله إمكان جري الاستصحاب في الاعدام الازلية - فيحرز بجريانه موضوع فرض التمتع ، ولا حاجة الى أصل ثانٍ ولا شيء حاكم عليه كما لا يخفى على المتأمل . نعم من لا يرى جريان

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٣ من ابواب اقسام الحج : ح ٢ .

إستصحاب العدم الازلي يمكنه الرجوع الى أصل البراءة من وجوب الفحص لكونه شبهة موضوعية وقد تحقق في اصول الفقه : جريان البراءة فيها .

(١٢٤) لا يجزي حج التمتع عن فرضه الإفراد أو القران ، كما لا يجزي حج القران أو الإفراد عن فرضه حج التمتع ، هذا في حجة الاسلام الواجبة في العمر مرة ، وأما الحج المندوب فيتخير عموم المكلفين فيه بين القران والافراد والتمتع وهو أفضلها ، ومثله الحج المندوب مطلقاً إذا لم يعين قسماً منها ، وإلا فيجب عليه ما عين منها .

الأمر الثالث : إن تقسيم المكلف الى بعيد فرضه التمتع والى قريب حاضر المسجد الحرام وفرضه الافراد أو القران مختص بالحج الواجب في العمر مرة : حجة الاسلام ، فلا يأتي التصنيف في الحج المندوب بل يتخير المكلف البعيد والقريب - حاضر المسجد الحرام - في الحج المندوب ، بين أقسام الحج الثلاثة والتمتع أفضلها على ما دللت عليه الروايات^(١) المتعددة وقد نزل به القران وجرت به السنة ، وعليه فيشرع للبعيد أن يحج حج الافراد أو القران ندباً والتمتع أفضل ويشرع لحاضر المسجد الحرام أن يحج حج التمتع ندباً .

وأما الحج المندوب أو المحلوف عليه أو المعاهد به ربه أو الحج الموصى به من الميت اذا كان فيه تعيين نوع الحج - وجب ذاك النوع الذي عينه في صياغة نذره أو عهده أو يمينه أو وصيته ، وإذا أطلقه الناذر أو نحوه فلا يبعد تحييره بين الانواع مع أفضلية التمتع لاطلاق تلكم الروايات التي خرج عنها حجة الاسلام الواجبة في العمرة مرة بدلالة النصوص على فرض التمتع على البعيد وفرض الافراد على حاضري المسجد الحرام ، وكلها ظاهرة في خصوص حجة الاسلام التي تجب في العمر مرة ، ولا تصلح النصوص المعينة أو لا دلالة فيها على شمول غير

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٤ من أبواب اقسام الحج .

حجة الاسلام ، بينما الروايات المفضلة للمتعة على الافراد والقران مطلقة تعم الحج المندوب بلا إشكال ولعله بلا خلاف ، وتعم الحج المندور والمحلوف عليه والمعاهد عليه ربه والموصى به مع أفضلية التمتع بمقتضى الروايات^(١) العديدة فراجع .

نعم يبقى الحج الفاسد - عند المشهور - بالمقاربة قبل وقوف مزدلفة فظاهر الصحيحة المبينة لفساده ﴿الرفث فساد الحج﴾^(٢) أو الصحيحة الموجبة لقضائه في العام المقبل مع دلالتها على صحة الحج وهو المختار - الظاهر لزوم مطابقته مع الحج الاصلي الواجب عليه فالبعيد يقضيه تمتعاً والقريب الحاضر يقضيه أفراداً أو قراناً .

(١٢٥) إذا خرج المكي إلى بعض البلدان ثم رجع إلى مكة يريد الحج الواجب ومرّ ببعض المواقيت الخمسة جاز له الاحرام لحج التمتع وان كان حج الأفراد له أحب وأفضل .

أقول : إذا ابتعد المكي أو ما قاربها عن منزله وخرج الى بعض الامصار ثم إراد الحج فهل يحج متمتعاً أم يقرن أم يفرد ؟

المعروف والمشهور بين الاصحاب هو شرعية التمتع له ، وعليه يتخير بين الحج تمتعاً أو قراناً أو افراداً ، وخالف ابن ابي عقيل وقال بعدم شرعية التمتع له لانه وظيفة غير حاضري المسجد الحرام ، وهذا من حاضريه .

لكن يمكن أن يستدل للمشهور بخبرين صحيحين^(٣) يدلان على جواز التمتع لاهل مكة إذا خرجوا منها الى بعض الامصار ثم رجعوا الى مكة بقصد الحج ومرّوا في طريقهم ببعض المواقيت ، فيكونان مخصصين لما دل من الروايات^(٤) على انه ﴿ليس لأهل مكة متعة﴾ .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٤ من ابواب اقسام الحج .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٣ من ابواب كفارات الاستمتاع : ح ٨ + ح ٩ .

(٣) الوسائل : ج ٨ ب ٧ من ابواب اقسام الحج : ح ١ + ح ٢ .

(٤) الوسائل : ج ٨ ب ٦ من ابواب اقسام الحج .

وهذان الصحيحان هما : صحيح ابن الحجاج وصحيح آخر رواهما ابن الحجاج وابن أعين وفيهما سؤال عن امكان التمتع وقد قال الامام الصادق والكاظم (عليهما السلام) فيهما : ﴿ ما أزعم أن ذلك - التمتع - ليس له ، وكان الاهلال أحب الي ﴾ وهذا المضمون يكاد يكون في غاية الوضوح في شرعية التمتع له مع كون الاهلال بحج الافراد أحب اليه ، وبهذا القيد - أفضلية الافراد من التمتع في حق الرجل المذكور - يتنافى مع دليل المنع ﴿ لا متعة لاهل مكة ﴾^(١) فاحتمل بعضهم كون الخبرين واردين في الحج المندوب لكنه لا يصح أولاً يحتمل أفضلية الافراد للمكي الخارجي منها والراجع اليها إلا في الحج الواجب الذي يكون فيه الافراد متعيناً ، وإلا ففي الحج المندوب التمتع أفضل وأحبّ جزماً بمقتضى الروايات^(٢) الدالة على أفضلية حج التمتع في غير حجة الاسلام الواجبة .

ومقتضى إطلاق النص الصحيح ، بل وكلمات وفتاوى كثير من الاصحاب هو ان لا يفرق الحال في المكي الذي خرج من مكة الى بعض الامصار بين من قصد التوطن الدائمي في ذاك المصر وبين من لم يقصده بأن تنقل من مصر الى مصر أو خرج لحاجة تستدعي التواجد في بلد ثانٍ أياماً أو شهوراً أو سنين متعددة : سنتين أو خمسة ، وهكذا لا فرق بين من كان مستطعاً في مكة قبل خروجه منها وبين من إستطاع بعد خروجه من مكة فان المكي الذي خرج من مكة وأراد الرجوع اليها يلزمه أن يحرم عند بلوغه الميقات بقصد حج الافراد ويمكنه أن يحرم بقصد عمرة التمتع ويأتي بحج التمتع ، والافراد أفضل له .

نعم لو توطن المكي في مصر آخر حتى مضى وقت عليه وعلى عياله في ذاك البلد بحيث عرف بأنه من اهل البصرة أو من أهل الشام ولم يصدق

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٦ من ابواب اقسام الحج .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ٤ من ابواب اقسام الحج .

عليه أنه من حاضري المسجد الحرام إنتقل فرضة الى التمتع لانه صار مصداق ﴿من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام﴾ ، وهذا من تبدل الموضوع الموجب لتبدل الحكم والفرض والوظيفة .

(١٢٦) إذا أقام البعيد في مكة بقصد التوطن الدائمي - هو وعياله - ومضى زمان حتى عرف أنه من أهل مكة وجب عليه حج الافراد أو القران إذا اراد الحج منها وهو كسائر اهل مكة في الأحكام .
وإذا أقام في مكة مؤقتاً وجاورها وأراد الحج وقد مضى عامان عليه بمكة ودخل في السنة الثالثة وجب عليه حج الافراد أو القران ، وإن مضى عليه اقل من ذلك وجب عليه حج التمتع من دون فرق بين إقامته في مكة بقصد التوطن - الدائمي أو المؤقت - أو بقصد آخر، ومن دون فرق بين تحقق إستطاعته الموجبة للحج عليه في بلده أو في مكة قبل مضي السنتين أو بعدها، وهكذا الحال فيمن أقام خارج مكة داخل الحد: ما بين المسجد الحرام وبين ثمانية وأربعين ميلاً أو ثمانية وثمانين كيلو متراً .

أقول: لو جاء الافاقي الواجب عليه حج التمتع وأقام في مكة أو فيما قاربها فهل ينقلب فرضه من التمتع الى الافراد؟ لا يخلو حاله من حالتين:
الحالة الاولى: أن يمضي وقت عليه وعلى أهله وهو ساكن في مكة بقصد التوطن الدائمي فيها - هو وعياله - قصداً قطعياً باتاً لا تراجع عنه ولا تذبذب في قصده أو سلوكه ومقامه حتى عرف بين الناس أنه من اهل مكة وصار هو وأهله مصداق ﴿حاضري المسجد الحرام﴾ ونسي كونه من اهل البلدة الكذائية أي صار خبر تواجده في البصرة سابقاً أمراً منسياً أو صار خبره (كان من اهل الشام) خبراً ماضياً فهذا مصداق ﴿حاضري المسجد الحرام﴾ وظيفته حج الافراد ولا يجزيه حج التمتع .

ويؤكدده: إمكان إستظهار تبدل الوظيفة والفرض من صحيحة^(١) عمر بن

(١) الوسائل: ج ٨ ب ٩ من ابواب اقسام الحج: ح ٢ .

يزيد ﴿المجاور بمكة يتمتع بالعمرة الى الحج الى سنتين ، فاذا جاوز سنتين كان قاطناً وليس له أن يتمتع﴾ ولا يبعد أن يكون مراد الامام (عليه السلام) من قوله : ﴿ كان قاطناً ﴾ صيرورته متوطناً في مكة ومن ﴿ حاضري المسجد الحرام ﴾ بحسب الصدق الشرعي أو التنزيل التعبدية، ويتأكد هذا الفهم بما في صحيحة^(١) ابن الحجاج من إعتبار القاطنين في مكة بمنزلة أهل مكة ﴿ هؤلاء قطنوا مكة فصاروا كأنهم من أهل مكة لا متعة لهم ﴾ .

الحالة الثانية : أن يمضي عليه وقت مجاوراً لمكة بشخصه أو مع أهله وأفراد عياله بحيث بقي معروفاً أنه من أهل الشام أو العراق مثلاً ، سواء قصد التوطن الدائم أو المؤقت أو قصد المجاورة سنة أو سنتين أو أكثر - لغاية إجتماعية أو اقتصادية أو نحوهما - فهذا مجاور مكة بتعبير الاحاديث الشريفة ووظيفته التمتع وهو فرضه الذي لا بد منه حسب القاعدة المستقاة من النص القرآني والمعصومي فانه من ﴿ غير حاضري المسجد الحرام ﴾ وليس من أهل مكة .

لكنه قد فصلت الروايات في المجاور بين المقيم شهراً أو أكثر فهو على وظيفته وفرضه السابق وبين المقيم سنة أو سنتين أو ثلاث على اختلاف النصوص فهو ممن تبدل فرضه من التمتع الى الافراد ، وقد اختلفت فيه الفتاوى أيضاً :

والمعروف والمشهور فتوى والصحيح نصاً معصومياً هو استمرار فرض التمتع عليه حتى يمضي عليه سنتان ويدخل في الثالثة فتنقلب وظيفته الى الافراد ويتعين عليه، وهذا هو الاقوى، والروايات على طوائف :

الاولى : ما دل على أن المجاور بمكة سنتين لوجاوزها صار من أهل مكة وتبدل فرضه الى الافراد وليس له أن يتمتع، نظير صحيححتي^(٢) عمر بن يزيد ، وهذه الطائفة من الاخبار صحيحة السند معمول بها عند مشهور

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٩ من ابواب اقسام الحج : ح ٥ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ٩ من ابواب اقسام الحج : ح ١+٢ .

الفقهاء - المتقدمين والمتأخرين على ما قيل - وهي واضحة الدلالة والمفاد من دون ظهور معارض أقوى وأرجح ، فلذا يرجح العمل بها والاخذ بمفادها والفتيا على طبقها .

الثانية : ما دل على أن من أقام بمكة ستة شهور أو خمسة فليس له أن يتمتع وهي صحيحة^(١) حفص ومرسلة الحسين .

الثالثة : ما دل على ان من اقام بمكة سنة واحدة فهو بمنزلة أهل مكة أو يعمل عمل اهل مكة - أي يفرد ولا يتمتع - نظير^(٢) رواية محمد بن مسلم وصحيحة عبد الله بن سنان ومرسلة حريز ، ويبدو هذا المعنى من معتبرتي^(٣) الحلبي وحماد من انه إذا اقام بها سنة أو سنتين صنع صنع اهل مكة .

والطائفة الثانية من الاخبار وإن صح سند بعض أخبارها لكنها يرد علمها الى اهلها وناطقياها، إذ لا يظهر عامل بها يفتي على طبقها - مما يكشف عن تسالم الفقهاء على وجود خلل فيها لاسيما وهي بمرأى الفقهاء المتقدمين المقاربن لعصور الحضور والمطلعين على أسرار أحاديث أهل بيت العصمة (عليه السلام) ولم يلتفتوا اليها ولم يؤثر عنهم العمل بها أو احتمال الاعتماد عليها ، فانه يكاد يحصل الاطمئنان الاجمالي بوجود خلل فيها بل لعل الاطمئنان الشخصي الباطني حاصل بعدم صدورها لبيان الحكم الشرعي الواقعي فلاحجية فيها، ومعه لا موجب لحملها على بعض المحامل التبرعية للتخلص منها .

وبهذا الجواب أو بقريب منه يمكن الجواب عن الطائفة المتقدمة الثالثة.

نعم قد يقال : إن الروايات الناطقة بتحديد السنة لانقلاب الفرض من التمتع الى الافراد متعددة فيها الصحيح سندا الواضح دلالة على كفاية السنة، وقد عمل بها بعض الفقهاء (رض) .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٨ من ابواب اقسام الحج : ح ٣+٥ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ٨ من ابواب اقسام الحج : ح ٤+٩ منه : ح ٨+٩ .

(٣) الوسائل : ج ٨ ب ٩ من ابواب اقسام الحج : ح ٣+٧ .

فانه يقال : هذه الأخبار- لاسيما ما صح سنده منها- تعارض الأخبار الصحيحة الناطقة بمضي سنتين، وحينئذ إذا فرض المضمونان متكافئين ظاهراً لعدم المرجح الواضح الجلي لأحد المتعارضين تساقطاً وإعتمدنا العموم الفوق: ﴿ليس لأحدٍ إلا أن يتمتع﴾^(١) وقد تخصص يقيناً بمن أقام بمكة ومضى عليه عامان ودخل في الثالث ويبقى غيره على العموم، ويمكن أن يأتي هذا المقال المؤدي الى تعارض روايتي الستة اشهر والخمسة مع روايتي السنتين ويتساقطان ويرجع الى العموم الفوق .

فوق ذلك كله : عدم الاطمئنان بصدور الطائفتين لبيان الحكم الواقعي بعد إعراض الاصحاب عنهما إعراضاً تاماً . ويتحصل حينئذ أن مفاد الطائفة الاولى هو مورد الاطمئنان بالصدور لصحتها سنداً وعمل الفقهاء أو مشهورهم بها وسلامة دلالتها وجهتها على الظاهر من دون معارض أقوى لمفادها أو حجيتها فيؤخذ بها حجة على الحكم الشرعي: إنقلاب الوظيفة من التمتع الى الافراد بعد مضي سنتين من مجاورة مكة والمقام بها ودخوله في السنة الثالثة واردة الحج فيها .

وثمة قول بانقلاب الفرض الى الافراد بعد تمام ثلاث سنوات اي بعد الدخول في الرابعة يصير من ﴿حاضري المسجد الحرام﴾، لكنه لا يعرف له سند من الاخبار ولا موجب للاعتناء به أو الاعتماد عليه وإن قال به بعض متقدمي فقهاءنا .

ثم إن إطلاق النص الصحيح الدال على أن مجاور مكة أو المقيم فيها سنتين - يعم من أقام وجاور مكة بقصد المجاورة المؤقتة أو بقصد المجاورة الدائمة المؤدية الى التوطن، فما لم يحصل التوطن فعلاً ويصدق أنه من أهل مكة فهو متمتع أي تبقى المتعة وظيفته وفرضه حتى يعد عرفاً انه من

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٣ من ابواب اقسام الحج : ح ٢ .

اهل مكة ومن حاضري المسجد الحرام ، ولا يصير كذلك إلا مع الإقامة بمكة بقصد دائمي لا تذبذب في قصده أو في مقامه مع عياله واهله - لو كانوا معه - إقامة دائمية بحيث يعرف انه من اهل مكة ومن حاضري المسجد الحرام - فتقلب وظيفته من التمتع الى الافراد ، وإلا فتبقى وظيفته التمتع حتى يمضي عليه سنتان في مكة ويتجاوزها ويدخل السنة الثالثة فيريد الحج ويخرج للاحرام .

ولو قيل باختصاص الحكم والتحديد بالسنتين بما إذا كانت إقامته بقصد التوطن دون ما إذا كان بقصد المجاورة محضاً ، وإلا إذا كان قصده مجاورة مكة محضاً من دون قصد التوطن كان عليه المتعة . وهذا المقال خلاف إطلاق النصوص بل لا يوافق ظاهر كلمات الاصحاب وفتاواهم .

ولو قيل : إن من أقام بمكة بقصد التوطن الدائمي ينقلب فرضه الى الافراد رأساً ولو في الأشهر الاولى دون توقف على مضي سنتين عليه ودخوله في الثالثة .

وهذان مقالان بين إفراط وبين تفريط ، وكلاهما مرفوضان ، وإطلاق النصوص يدفعهما بل صريح بعضها شمول المجاور بنحو العموم ولو من دون قصد التوطن كصحيفة عمر بن يزيد ﴿المجاور بمكة يتمتع بالعمرة الى الحج الى سنتين ، فاذا جاوز سنتين كان قاطناً وليس له أن يتمتع ، مضافاً الى ان النصوص في مقام بيان وليس فيها دلالة واضحة على تبدل الفرض وإنقلاب الوظيفة بمجرد قصد التوطن أو حصول التوطن عرفاً وصدقه عليه .

نعم في صحيفة عمر بن يزيد إشعار بذلك حيث دلت الصحيفة على أنه إذا جاوز جواره لمكة سنتين كان قاطناً وليس له أن يتمتع ، ويحتمل أن يراد من قوله ﴿قاطناً﴾: متوطناً فيكون فيه إيماء واشعار بأن المتوطن ليس له أن يتمتع لكنه محض إشعار ، وليس في الاشعار حجة ما لم يبلغ الظهور العرفي الجلي ، والظهور العرفي والاطلاق

اللفظي في صحيحتي^(١) زرارة وعمر: ﴿المقيم بمكة والمجاور لها﴾ يعم كل من سكنها وأقام فيها فعلاً ولم يحسب عرفاً من ﴿حاضري المسجد الحرام﴾ أو ﴿من اهل مكة﴾ حيث انه إذا عرف بانه ﴿من اهل مكة﴾ زال عنه وصف ﴿المقيم بمكة والمجاور لها﴾ وصار من مصاديق ﴿حاضري المسجد الحرام﴾ و ﴿من اهل مكة﴾ كما تقدم ، وإلا فلا مجال للتشكيك في عموم لفظ المجاور وشموله في نفسه ، فان المجاور لا يصير ﴿من اهل مكة﴾ ومن ﴿حاضري المسجد الحرام﴾ ولا ينقلب فرضه حتى إذا كان قصده التوطن وقد لا يستقر توطنه ولا يعرف بأنه ﴿من اهل مكة﴾ سريعاً - ولو لتذبذبه في نقل عياله معه أو في الاستقرار في مكة لكثرة تنقله وخروجه منها ورجوعه اليها ولو يسيراً - فما دام لم يعرف بأنه ﴿من اهل مكة﴾ فهو مجاور مقيم فيها وقد يخرج منها ويرجع اليها كسائر اهل البلدان الاخرى ، وهذا من ﴿غير حاضري المسجد الحرام﴾ ولا يكفي قصد التوطن الدائمي أو البقاء شهوراً بقصد التوطن ما لم يحسب عرفاً هو وأهله من ﴿حاضري المسجد الحرام﴾ و ﴿من اهل مكة﴾ أو ضواحيها .

ثم إنه قد ذكر جمع من الفقهاء (رض) توقف تبدل الفرض من التمتع الى الافراد على حصول استطاعته الى الحج في مكة بعد مضي سنتين فلا يعم الحكم من كان مستطيعاً في بلده أو استطاع وهو في مكة قبل مضي سنتين ثم جاوز جواره لمكة سنتين ودخل في الثالثة ثم أراد الحج فلا بد من إتيانه حج التمتع لاستقراره في ذمته بعد تحقق استطاعته وترك إمتثال الامر بالحج من دون عذر مقبول .

ويمكن أن يقال : ان اصل الحج هو الذي يستقر في ذمة المستطيع للحج التارك له تسامحاً بلا عذر شرعي ، ولا دليل على استقرار نوع

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٩ من ابواب اقسام الحج : ح ١+٢ .

خاص من الحج، واطلاق الروايات الدالة على أن مجاور مكة يتمتع حتى يمضي عليه عامان في مكة ويدخل في العام الثالث فيتبدل فرضه من التمتع إلى الافراد سواء كان مستطيعاً قبل ذلك ام حصلت له الاستطاعة بعد مجاورة مكة او بعد مضي سنتين ، والاخبار المزبورة في مقام بيان الوظيفة وأنها بعد مضي سنتين تتبدل من التمتع إلى الافراد ، وقبل ذلك يتمتع- أي يبقى على فرضه السابق .

وليس حصول الاستطاعة وترك إمتثال الامر بالحج في المستطيع بدءاً في هذه الازمنة بل هي حالة شائعة في تمام الازمنة - ومنها زمن الحضور وصدور الروايات - ولا بد أن يكون منظوراً للأئمة (عليهم السلام) فمن إطلاق الحكم في الاخبار وعدم تقييده فيها- يستكشف الاطلاق ويعسر الازعان بالتقييد الذي إختاره جمع من الاعلام وارتضاه أستاذنا المحقق^(١) (قده) ، وأقصى ما استدل له : هو إنصراف النصوص الصحيحة الناطقة بأن المقيم بمكة سنتين ينقلب حجه الى الافراد عمن كان مستطيعاً سابقاً - في بلده أو في مكة قبل تمام سنتين - .

وهذا الانصراف مشكوك في تحققه وجداناً ، نعم قد ينشأ في النفس من ذهاب بعض أعظم الفقهاء المتأخرين ، لكن هذا الانصراف محكوم لاطلاق الروايات التي هي في مقام البيان فلا يصلح أن يكون حاكماً عليها أو مقيداً لاطلاقها، بل لا منشأ معقول له، إذ الانصراف المانع هو المقارن لصدور النص الصحيح ، دون المتأخر عنه مئات السنين .

والحاصل ان النصوص مطلقة محكمة الاطلاق لا إجمال فيها ولا غموض بعد تقريبنا المتقدم ، والتخصيص حادث متأخر لا عبرة به ولا حجية فيه .

وهكذا الحال فيمن أقام خارج مكة داخل الحد - ما بين المسجد الحرام

(١) معتمد العروة الوثقى ج٢/٢١٣ .

وبين ثمانية واربعين ميلاً التي تعادل ستة عشر فرسخاً أو ثمانية وثمانين كيلومتراً - فانه تأتي الاحكام المتقدمة وأنه مع التوطن الدائمي المستقر بحد يعرف كونه من أهل تلكم البادية أو البلدة ثم يريد الحج فيجب عليه حج الافراد . ولو كانت إقامته دون هذا الحد وجب عليه التمتع حتى يمضي سنتان ويدخل في الثالثة سواء كانت بقصد التوطن الدائمي أو المؤقت أو لمحض المجاورة لقضاء الوطر المخصوص .

والحاصل ان ما أفاده جمع من الفقهاء (قد هم) من أن التبدل إنما يتحقق لو تجددت الاستطاعة بعد الإقامة المقتضية لتبدل الفرض من التمتع الى الأفراد لا تساعده ظواهر الاخبار ولا فتاوى متقدمي الفقهاء التي أطلقت الفتيا على طبق بعض النصوص الصحيحة الدالة على ان غير المكي اذا جاورها يتمتع بالعمرة الى الحج الى سنتين، فاذا جاوز السنتين أفرد وليس له ان يتمتع ، فان هذه النصوص ليست مجملة كما إحتمل استاذنا المحقق^(١) (قده)، بل هي في مقام بيان ما هو موضوع خاص له حكم مخصوص ذو خصوصيات ولم يبين خصوصية الاستطاعة في بلده الاصلي أو في بلده الجديد - مكة المكرمة - مما يكشف عن عدم دخالة هذه الخصوصية في الحكم ولذا لم يبينها الامام (عليه السلام) ، وفي المقابل قد بين في حديثه دخالة خصوصية مضي سنتين تماماً مما يكشف عن دخالتها ، وهذه الفتيا المخصصة قد إشتهرت بين الفقهاء في عهود متأخرة عن عصر الحضور بل عن عصور الغيبة الصغرى وأوائل الغيبة الكبرى فانهم ساكتون عن هذه الخصوصية ، ثم إشتهرت بعدئذ حتى ادعي عليها الاجماع أو عدم الخلاف ، ونحن في انعقاد الاجماع من المشككين بل الاطمئنان الشخصي بعدم تحققه وعدم

(١) معتمد العروة الوثقى ج ٢/ ٢١٣ .

كشفه ، بل وعدم تحقق الشهرة أو عدم الخلاف ، نعم السكوت كثير والتصريح قليل صادر من بعض الاواخر، وفي تطابقه مع نصوص الاخبار أو إستظهاره منها إشكال أكيد - كما أوضحنا - بل منع عظيم ، فلذا نجد التمسك بالاخبار المؤدي الى إطلاق الحكم وأن وظيفة المقيم في مكة القاطن بها تمام سنتين تنتقل وظيفته الى الافراد أولى من التمسك بدعاوى الاجماع أو عدم الخلاف أو الشهرة المشكوك إنعقادها أو المطمأن بعدم إنعقادها وعدم كشفها عن قول المعصوم (عليه السلام) ونظره الشريف . ثم نبهت:

حج التمتع

(١٢٧) حج التمتع مؤلف من جزئين مترابطين هما عمرة التمتع وحجته ويؤتى بالعمرة فيه قبل الحج ويتحلل بعد تمام مناسك العمرة حتى يجيء يوم التروية فيحرم للحج ويخرج الى عرفات ويتم مناسك الحج .

(١٢٨) تجب في عمرة التمتع : النية القريبة والاحرام من الميقات الذي عينه رسول الله (ﷺ) والطواف حول البيت وصلاة ركعتين خلف مقام ابراهيم (عليه السلام) والسعي بين الصفا والمروة والتقصير بأخذ شيء من شعره أو مع أظفاره ويأتي التفصيل ، فاذا قصر المتمتع خرج من إحرامه وحلت له الأمور التي حرمت عليه بفعل الاحرام .

أقول : حج التمتع هو النوع الافضل من أنواع الحج وهو الذي نزل به القرآن الكريم وجرت به السنة المعصومية المطهرة وهو مؤلف من جزئين مترابطين - عمرة التمتع وحجه - والعمرة يؤتى بها قبل الحج ويفصل بينهما تحلل مؤقت حتى يجيء يوم التروية فيحرم بالحج ويذهب الى عرفات ، وقد نطقت الاخبار^(١) - الميمنة لكيفية حج التمتع وعمرته - بكونهما جزئين مرتبطين متداخلين فراجع .

والجزء الاول من حج التمتع هو عمرة التمتع وهي مؤلفة من قصد الاعتمار تمتعاً تقرباً إلى الله سبحانه ومن الاحرام من بعض المواقيت التي وقتها رسول الله (ﷺ) والطواف إسبوعاً حول البيت الحرام وصلاة ركعتين خلف مقام ابراهيم والسعي بين الصفا والمروة والتقصير بأخذ شيء من شعره أو مع أظفاره - كما سيأتي تفصيل هذه الاعمال والمناسك ، فاذا قصر المتمتع بعمرته خرج من إحرامه وتحلل من الامور التي حرمت عليه عند الاحرام لعمرة التمتع ، ثم يحرم عليه الخروج من مكة المكرمة ويلزمه التهيؤ لاداء حج التمتع - الجزء الاخر من حجة

(١) راجع الابواب الاولى من ابواب اقسام الحج في الوسائل : ج ٨ .

الاسلام الواجبة على البعيد - وذلك عند قرب اليوم التاسع من ذي الحجة ، يعلم هذا كله من الروايات العديدة المتصدية لبيان كيفية حج التمتع في (الوسائل) في الباب الثاني من ابواب أقسام الحج ، كما يعلم منها واجبات حج التمتع التي تبدأ بقصد حج التمتع تقرباً إلى الله سبحانه ثم يعقبه الاحرام من المسجد الحرام إستحباباً أو من عموم أنحاء مكة ، ثم يخرج إلى عرفات للوقوف فيها يوم التاسع من ذي الحجة من زوال الشمس إلى غروبها ، ثم يخرج إلى مزدلفة للوقوف فيها فجر العيد إلى طلوع الشمس ، ثم يخرج إلى منى لرمي جمرة العقبة نهار العيد ثم يذبح شاة أو بقرة أو ينحر جملأً ، ثم يحلق أو يقصر ، ثم يرجع إلى مكة ليطوف طواف الزيارة ويصلي ركعتين خلف مقام إبراهيم (عليه السلام) ، ثم يسعى بين الصفا والمروة ، ثم يطوف طواف النساء ويصلي ركعتين خلف مقام إبراهيم (عليه السلام) ويلزمه المبيت والرمي : المبيت في منى ليلة الحادي عشر والثاني عشر بل والثالث عشر في بعض الحالات ، وفي نهار اليوم اللاحق الذي يبيت في منى ليلته - يرمي الجمار الثلاثة ، ويأتي تفصيل هذه المناسك .

(١٢٩) يحرم على المعتمر المتمتع إذا قصر ولا يجوز له الخروج من مكة ويلزمه التهيؤ لأداء الحج إذا قرب من يوم عرفة - التاسع من ذي الحجة - ، وحينئذ ينوي أداء مناسك الحج تقرباً إلى الله سبحانه ثم يحرم من مكة أو من المسجد الحرام ، وهذان واجبان في حج التمتع ، يعقبهما الوقوف في عرفات بعد زوال الشمس يوم التاسع من ذي الحجة ، ثم الوقوف في مزدلفة فجر اليوم العاشر حتى بزوغ قرص الشمس ، ثم يخرج إلى منى لرمي جمرة العقبة نهار العيد ثم يذبح أو ينحر ثم يحلق أو يقصر ، ثم يأتي مكة لطواف الزيارة وصلاة ركعتين خلف مقام إبراهيم (عليه السلام) ، ثم يسعى بين الصفا والمروة ، ثم يطوف طواف النساء ويصلي ركعتين خلف مقام إبراهيم (عليه السلام) ، ولا بد من المبيت في منى

ليلة الحادي عشر وليلة الثاني عشر بل وليلة الثالث عشر في بعض الحالات ، ولا بد من رمي الجمار الثلاث في النهار اللاحق لميئته في منى ، ويأتي تفصيل هذه المناسك .

(١٣٠) يشترط في صحة حج التمتع أمور :

الأول - النية القريبة بأن يقصد الاتيان بحج التمتع بعنوانه ، فاذا نوى غيره أو تردد في نيته لم يصح حجه ، ولا بد من قصده التقرب بحجته الى الله سبحانه .

الثاني - أن يأتي بتمام عمرته وحجه في أشهر الحج ، فلو جاء بجزء من العمرة قبل بزوغ هلال شوال لم تصح عمرته .

الثالث - أن يأتي بعمرة التمتع وحجته في أشهر الحج في عام واحد ، فلو أتى بعمرة التمتع في عام وآخر حجته الى العام المقبل بطل التمتع ولا يجديه البقاء في مكة حتى يأتي يوم التروية في العام المقبل لأداء مناسك الحج .

الرابع - أن يحرم لحج التمتع من مكة المكرمة حال الاختيار ، وأفضل مواضعها المسجد الحرام عند مقام ابراهيم (عليه السلام) أو في الحجر ، وإذا لم يمكنه الاحرام من داخل مكة أحرم من الموضع الممكن قبل الوقوف بعرفة .

الخامس - أن يؤدي مجموع عمرته وحجته شخص واحد عن شخص واحد ، فلا يصح إستيجار اثنين لحج التمتع نيابة عن ميت أو حي عاجز : أحدهما مستأجر لعمرة التمتع و ثانيهما لحج التمتع ، كما لا يصح ان يحج شخص ويجعل عمرته التمتع عن واحد وحجته عن ثانٍ .

أقول : يشترط في صحة حج التمتع أمور لها دخالة في صحة العمل وإجزائه وإسقاطه الامر الشرعي الوجوبي أو الاستحبابي المتعلق بالحج وهي :

الاول :النية القريبة ،ولا ريب في كون الحج كالصلاة والصيام من اركان الاسلام التي يتقرب الى الله سبحانه بفعلها وليس كردد السلام عملاً عادياً يجتزئ المكلف بفعله كيف شاء ، فلا بد من قصد التقرب الى الله سبحانه باتيان حج التمتع لانه عبادة قريبة بالاجماع الفتوائي والارتكاز التشريعي ، ولا بد من استمرار القصد الى تمام العمل ونهاية النسك المؤلف من عمرة التمتع وحجته . ويدلنا على تعبدية الحج : الارتكازات التشريعية المستقاة من النصوص الشرعية نظير صحيحتي^(١) البزنطي عن أبي الحسن (عليه السلام) وهو يسأله عن كيفية التمتع قال : ﴿ينوي العمرة ويحرم بالحج﴾ وقال : ﴿لبّ بالحج وانو المتعة﴾ .

الثاني :إتيان اعمال الحج والعمرة في اشهر الحج : شوال وذو القعدة وذو الحجة ، فلا يصح حجه التمتعي إذا وقع جزء من عمرة التمتع قبل بزوغ هلال شوال كأن يحرم آخر يوم من شهر رمضان لعمرة التمتع ثم يجيء مكة ويكمل أعمال العمرة : الطواف والصلاة والسعي والتقصر كلها في شهر شوال ، قد سبق تفصيل المقال والاستدلال حول هذا الشرط في مباحث إمتياز عمرة التمتع عن العمرة المفردة فراجع .

الثالث : أن يأتي بعمرة التمتع وحجته في عام واحد ، فاذا أتى بعمرة التمتع في عام -كأن يأتي بها في وسط ذي الحجة أو آخره ثم يؤخر الحج الى العام المقبل فانه يبطل تمتعه ولا يصح منه حتى إذا بقي في مكة مرتهاً محبوساً لحجّه ولم يخرج عنها الى العام المقبل يوم الترويه ، وقد سبق تحقيق ذلك في امتيازات عمرة التمتع عن العمرة المفردة ، ولا حاجة الى الاعادة .

الرابع :أن يحرم لحج التمتع من داخل مكة حال الاختيار والتمكن

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٢٢ من ابواب الاحرام .

من الإحرام من مكة المكرمة ، وقد توافقت النصوص^(١) والفتاوى على ذلك ، في صحيحة عمرو بن حريث - في (التهذيب ج ٥ : ٤٧٧) سؤال من الامام الصادق (عليه السلام) وهو بمكة عن مكان الاهلال بالحج فقال (عليه السلام): ﴿إن شئت من رحلك ، وإن شئت من الكعبة ، وإن شئت من الطريق﴾ والظاهر بقريظة كونه في مكة أن المراد من الطريق هو أزقة مكة وطرقها وشوارعها وأن المراد إخراجها من رحله ومحل إقامته داخل مكة ، والروايات مستفيضة ودالة على شرعية الاحرام من مكة ، ولازمها عدم شرعية الاحرام من خارجها حتى نواحيها وضواحيها المقاربة لأرضها .

لكن توجد رواية معتبرة^(٢) السند تدل على إمكان الاحرام من خارج مكة - ذات عرق - حيث قال الامام الكاظم (عليه السلام): ﴿كان أبي مجاوراً ههنا فخرج يتلقى بعض هؤلاء فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج ودخل وهو محرم بالحج﴾ ، وهذه الرواية خلاف المشهور وقد حملت على محامل تبرعية من دون شاهد عاضد ، والعمدة غموض مضمونها حيث لم يعهد مجاورة الصادق (عليه السلام) لمكة ، وظاهر الرواية الاحرام من ذات عرق اختياراً ولا شاهد فيها على اضطراره للاحرام من ذات عرق دون داخل مكة وهوأت الى مكة من دون ان يتضيق وقت إحرام حج التمتع ولا يبدو تعذراً أو تعسر الاحرام عليه من مكة عند دخوله .

وباختصار : لم يتضح من الرواية كون ذات عرق ميقاتاً آخر لحج التمتع اختياراً حتى يصير معارضاً لتلكم الروايات أو دليلاً على التخيير بين الاحرام للحج التمتعي من مكة ومن ذات عرق ، ولأجل اجمال المراد الجدي وغموض مدلولها نرد علمها الى اهلها وناطقياها .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢١ من ابواب المواقيت .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ٢٢ من ابواب اقسام الحج : ح ٨ .

والحاصل ان المتحقق من الاخبار الشريفة كون مكة بتمام اجزائها ميقات احرام حج التمتع وان كان الاحرام من المسجد الحرام أو من حجر اسماعيل أو خلف مقام ابراهيم اولى وأفضل المواضع على ما دلت عليه الروايات المعتبرة سنداً الواضحة دلالة . هذا كله في حال الاختيار والمكنة . وعليه إذا أحرم عمداً من خارج مكة وفي حال الاختيار بطل إحرامه بمعنى عدم الاجتزاء به عن الاحرام الواجب لعدم الأمر به ، فلا بد من تجديد النية والاحرام عند دخول مكة ، فان أمكنه التدارك والاحرام من مكة ولم يفعل بطل حجه لتركه الاحرام الواجب عمداً .

وفي حالات النسيان أو الجهل بلزوم الاحرام للحج من مكة فأحرم من خارج مكة ثم أمكنه دخول مكة والاحرام منها من دون فوات بعض مناسك الحج منه وجب عليه دخولها مقدمة لاداء الواجب الاول من واجبات حج التمتع - وهو الاحرام من مكة - ، لعدم الدليل على الاجتزاء بذلك الاحرام غير المأمور به ولا يكون نسيانه أو جهله مصححاً أو معذراً عن إعادة إحرامه، لعدم الدليل عليه .

وأما إذا لم يمكنه دخول مكة عند ما زال منه النسيان أو إرتفع عنه الجهل فالظاهر - بعد بطلان الاحرام السابق من خارج مكة لعدم الامر به وعدم شرعيته وإنكشاف فساده - هو وجوب الاحرام مجدداً من أي مكان يمكنه الاحرام منه ويدرك معه مناسك الحج هذا العام ولا يفوته، ولا يجدي الاحرام السابق الصادر منه خارج مكة لبطلانه بفعل عدم كونه مأموراً به ولا دليل على صحته والاجتزاء به بعد زوال العذر، وحينئذ لا بد من إتيان إحرام صحيح وهو الاحرام من مكان يتمكن المكلف بعده من إدراك الحج وأداء المناسك حتى لا يفوته الحج كما ورد في الاخبار^(١) الكثيرة الواردة في من لم يحرم من الميقات أو من مكة

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٤ من ابواب المواقيت .

نسياناً أو جهلاً ويخاف فوت الحج إن رجع إلى مكة وهي تأمر بالاحرام من موضع تواجد الناسك حتى لا يفوته الحج فراجع ، ومع هذه النصوص الصحيحة الواضحة لا مجال للرجوع إلى أصل البراءة من لزوم تجديد الاحرام ولا للاكتفاء بالاحرام السابق خارج مكة .

الخامس: أن يؤدي مجموع عمرته وحجه شخص واحد عن شخص واحد فلا يصح إتيان شخص لأحد الجزئين عمرة التمتع - نيابة عن زيد وإتيان شخص ثانٍ للجزء الثاني - حج التمتع - نيابة عن زيد، كما لا يصح أن يأتي شخص واحد ببعض العمل - عمرة التمتع - عن شخص كأبيه ويأتي بالبعض الآخر - حج التمتع - عن شخص ثانٍ كأمه، فإن هذين المثالين تجزئة للعمل الواحد وتبعيض للعمل المركب الفارد، وهو نظير تجزئة صلاة الصبح يجعل ركعة منها لأبيه وركعة منها لأمه، أو بصلاته ركعة عن أبيه وصلاة أخيه الركعة الثانية عن أبيه، ونظير تجزئة صيام اليوم الواحد بأن يصوم شخص نصف النهار عن أبيه ويصوم أخوه النصف الثاني نيابة عن أبيه ، فإن هذه الامثلة مقطوع بفسادها، لأن تجزئة العمل المركب الواحد فاسدة بحسب إرتكازات المشرعة، بل وبحسب النصوص المعصومية الكثيرة الظاهرة في كون عمرة التمتع وحجته عملاً واحداً مركباً من جزئين ، فلا بد من إتيان العمل الواحد من فاعل واحد ، لا من متعدد يأتي كل واحد منهما بجزء العمل، كما لا يصح استئجار شخصين أحدهما لنيابته عن زيد في عمرة التمتع وثانيهما لنيابته عن زيد في حج التمتع فيأتي شخصان بجزئي الحج نيابة عن شخص واحد، وهكذا لا يصح استئجار واجارة شخص واحد لعمرة التمتع عن شخص ولحج التمتع عن شخص ثانٍ فإن الاجارة لا تصح إلا على العمل المحلل المشروع، وتجزئة الحج غير مشروع حسبما يظهر من الأدلة المتقدمة، فيكون

الاستيجار على تجزئة العمل باطلاً غير مشروع ، وذلك :
أولاً - لعدم الدليل على صحة مثل هذه النيابة والاستيجار لشخصين
على عمل واحد مركب من جزئين يأتي كل واحد منهما بجزء من الحج :
عمرته وحجه ، أو يأتي النائب الواحد بجزء لواحد ويجزه الآخر لثان .
وثانياً - للدليل على عدم الصحة وهو ما دلت عليه النصوص^(١) من
ترابط ودخول العمرة في الحج ، والظاهر منها وحدة عمل الحج ولزوم
إيقاع شخص واحد لها في العام الواحد ، والعمل الواحد لا يتبعض
عامله ولا تتفكك أجزاؤه من حيث فاعله ، كما أنه قد دلت
النصوص^(٢) على أنه لو أحرم أحد لعمرة التمتع وجاء بمناسكها إرتهن
بجته وإحتبس في مكة بعد تمام عمرته وإن حل له ما حرم عليه باحرام
العمرة لكن لا يشرع لغيره إتمام ما بدأه من نسك حج التمتع ، فان
إحرام حجة التمتع مشروع لمن أتى بعمرة التمتع ومن جاء بعمرة
التمتع عن زيد لزمه إتيان حج التمتع عن زيد ، لظهور الاخبار في
ترابطهما وعدم صحة التفكيك بينهما حال إتيانهما نيابة فلا يشرع
إتيان شخص واحد لعمرة التمتع عن شخص وإتيانه لحج التمتع عن
شخص ثان ، كما لا يشرع إتيان إثنين لجزئي حج التمتع نيابة عن
شخص واحد . هذا

وقد يقال : يمكن التفكيك بين عمرة التمتع وبين حجته فتكون إحداهما
لشخص والاخرى لشخص آخر ، إستناداً الى خبرين :

الاول : صحيح^(٣) محمد بن مسلم عن الباقر (عليه السلام) وقد سأله عن رجل
يحج عن أبيه أيتمعت ؟ قال : ﴿ نعم المتعة له والحج عن أبيه ﴾ بتقريب : إن

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢ + ب ٣ من ابواب أقسام الحج .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ٢٢ من ابواب أقسام الحج .

(٣) الوسائل : ج ٨ ب ٢٧ من ابواب النيابة في الحج : ح ١ .

السائل إستفسر عن إمكان التمتع - بمعنى جعل النائب الحج عن أبيه وجعل عمرة التمتع لنفسه ، وقد أجاب الامام (عليه السلام) بالايجاب وأن عمرة التمتع تحسب له وحجة التمتع عن أبيه ، وهذا الخبر شاهد على إمكان التفكيك والفصل بين جزئي حج التمتع .

لكنه فهم محتمل وليس ظاهراً من الرواية حتى يكون حجةً على صحة التفكيك شرعاً ، فانه يحتمل في الرواية أن يكون المراد من قول السائل (أيتمتع) السؤال عن التلذذ بعد تمام عمرته كما يحتمل جواز التفكيك بين الحج والعمرة بأن يعتمر عمرة التمتع لنفسه من دون حجة ثم يحج حج التمتع عن أبيه من دون عمرة تمتع ، وبهذا الاحتمال يستقيم الاستدلال على هذا الإدعاء .

وفي المقابل يحتمل أن يكون المراد من قوله (يتمتع) السؤال عن التلذذ - وهو المعنى اللغوي للفظه - بعد الاحلال من عمرة التمتع لابيّه قبل حج التمتع نيابة عن أبيه ، بلحاظ أن الحج التمتع مؤلف من جزئين وبينهما تحلل مما يحرمه الاحرام ، والحج يأتي به السائل نيابة عن أبيه الميت ، وأبوه لا يتمتع بالنساء لانه جماد ميت فترة التحلل فسأل النائب عن إمكان تمتعه بالتحلل بعد تعذر تمتع أبيه فأجاب (عليه السلام) : إن المتعة واللذة من التحلل للنائب والحج نيابة عن أبيه ، وهذا الاحتمال الأخير قد إستظهره من الخبر جمع منهم الشيخ المجلسي الاول في (روضة المتقين ج٥/٦٥) ونحن لا نرجح الاحتمال ولا نستظهره من الخبر الصحيح ، بل يكفينا تردد الخبر الصحيح بين إحتمالين من دون شاهد مرجح للاحتمال الاول الذي يتوقف عليه الاستدلال .

والمتحصل تردد المراد الجدي الظاهر من الرواية بين إحتمالين لارجحان لأحدهما ، فتصبح الصحيحة مجملة لا تصلح للاستدلال بها .

الخبر الثاني :خبر الحارث بن المغيرة عن الصادق (عليه السلام) في رجل تمتع عن امه وأهل بحجه عن أبيه ؟ قال (عليه السلام) : ﴿إن ذبح فهو خير له ، وإن لم

يذبح فليس عليه شيء، لأنه انما تمتع عن أمه وأهل بجحه عن أبيه ﴿١﴾، وهذا الخبر ظاهر بوضوح في جواز جعل كل من جزئي حج التمتع لواحد، وهذا هو المراد من شرعية التفكيك بين عمرة التمتع يجعلها لأمه وبين حج التمتع يجعله لأبيه حيث أمضاه الامام (عليه السلام) ورتب على شرعيته أثر الذبح .

لكن الخبر ضعيف السند لا يصلح حجة على الحكم الشرعي فان في طريقه (صالح بن عقبة) وهو مسكوت عن حاله في فهرسي النجاشي والشيخ ولم يذكر أحد له توثيقاً بل وصفه ابن الغضائري بالكذاب - على ما حكاه العلامة وابن داود عن كتابه - وهو أصل معتمد عندنا فان ابن الغضائري حجة في الرجال لا نجد موجباً لعدم الاعتناء بتوثيقاته أو تضعيفاته، وكتابه وان لم يصلنا مباشرة لكنه وصلنا بواسطة جمع من أعظم الاصحاب ونقلوا مضامينه الينا ولا نجد موجباً صحيحاً لرفض تضعيفاته أو توثيقاته المنقولة الينا من قبل أوثق الرجال وأعظم أرباب الرجال، وهكذا الحال لو وصلتنا توثيقاته التي ضاعت أكثرها فان العبرة بوثاقة إخباراته .

نعم إن استاذنا المحقق (قدّه) حيث لا يعنني - بحسب مبانيه الرجالية - ولا يستند الى المأثور عن كتاب ابن الغضائري، وحيث ورد إسم (صالح بن عقبة) في اسناد تفسير علي بن إبراهيم وكامل الزيارات فاعتمد الرجل وصحح الخبر - وهو تام على مبانيه وإن تراجع عن توثيق من وقع في اسناد (كامل الزيارات) لكنه لم يتراجع عن توثيق من وقع في اسناد التفسير .

وحيث كان الخبر صحيحاً عنده وهو خلاف مقتضى القاعدة المستنبطة من نصوص الأخبار العامة المومى اليها اقتصر على موردها

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ١ من ابواب الذبح : ح ٥ .

وصحح التفريق في خصوص جعل عمرة التمتع نيابة عن أمه وجعل حج التمتع عن ابيه ، وحيث لا نبني على صحة هذا الخبر ولم يدل ذاك الخبر الصحيح بدلالة واضحة على خلاف مقتضى القاعدة القاضية بعدم جواز التفريق والتفكيك بين عمرة التمتع وحجه لم يصح عندنا أن يستأجر أحد إثنين لنيابة حج تمتع واحد - عن حي عاجز أو عن ميت - : احدهما لعمرة التمتع والآخر لحج التمتع ، وكذلك لم يصح عندنا حج واحد عن شخصين بأن يجعل عمرته نيابة عن احد ويجعل حجته نيابة عن اخر . ثم نبحت :

خروج المتمتع من مكة :

(١٣١) إذا فرغ المكلف من مناسك عمرة التمتع وجب عليه التهيؤ لآتيان مناسك الحج ووجب عليه البقاء في مكة وحرم عليه الخروج منها إلا للحج ، نعم لو عرضت له حاجة للخروج - وان لم تكن ضرورية - جاز له الخروج إذا لم يخف فوات مناسك الحج ، ويجب عليه أن يحرم للحج من مكة قبل خروجه لحاجته ويلزمه الرجوع بذاك الاحرام الى مكة ثم يذهب الى عرفات ، وإذا تعذر عليه أو تعسر الرجوع الى مكة ذهب الى عرفات من مكانه وهو محرم .

أقول : وقع الخلاف فقهيًا في ان من دخل مكة بعمرة التمتع هل يحرم عليه الخروج من مكة ؟ ام يكره ؟ ام يحل ما لم يفته الحج أو يخشى فواته بعدم ادراك موقفي عرفة ومزدلفة ؟ وهنا بحوث :

البحث الاول : ذهب جمع من الفقهاء الى حرمة الخروج من مكة بعد تمام عمرة التمتع وانه مرتهن بالحج محتبس بمكة حتى يأتي وقت الاحرام لحج التمتع والخروج لعرفات ، وقد استثنوا حالة عروض الحاجة عليه إذا استدعت الخروج من مكة والسفر الى موضع لا تفوته مناسك الحج إذا خرج لقضاءها ورجع .

وفي المقابل ذهب جمع قليل الى كراهة الخروج من مكة ، وذهب بعض الى حل الخروج من غير كراهة عند العلم بعدم فوت الحج منه .
وقد وردت روايات عديدة^(١) تدل على المنع من خروج المتمتع من مكة بعد احلاله من عمرته حتى يقضي الحج ويؤدي مناسكه نظير صحيح زرارة : ﴿ وليس لك ان تخرج من مكة حتى تحج ﴾ ومعتبرة معاوية : ﴿ لا يخرج حتى يقضيه ﴾ ومعتبرة حماد : ﴿ من دخل مكة متمتعاً في أشهر الحج لم يكن له ان يخرج حتى يقضي الحج ﴾ وغيرها من الروايات الدالة على المنع عن الخروج من مكة وعلى إحتباسه فيها حتى يخرج للحج .
نعم ورد في صحيح الحلبي : ﴿ وما احب ان يخرج منها الا محرماً ﴾ ، ولأجلها ولبعض الروايات اختار جمع كراهة الخروج وعدم حرمة بقرينة التعبير في الصحيحة بقوله : ﴿ لا احب ﴾ باعتقادهم ظهورها في الكراهة دون الحرمة ، فتكون مفسرة للمراد الجدي من المنع في الروايات المتقدمة الصحيحة وغير الصحيحة .

ويرد عليه :

أولاً - ان صحيح الحلبي قد تضمن ﴿ وما أحب أن يخرج منها إلا محرماً ﴾ هو قاصر للدلالة على الكراهة ، فان تعبير ﴿ ما احب ﴾ بحسب استقراء استعمالته واطلاقاته العربية لاسيما في آيات القران البليغة وأحاديث السنة المطهرة هو تعبير صريح في نفي محبة الفعل وظاهر في مبغوضيته : الاعم من الحرمة والكراهة - وليس للتعبير ظهور في الكراهة خاصة حتى يستدل به على نفي الحرمة ، واستعراض استعمالته في الكتاب والسنة يشهد باستعماله في الحرام ، فكيف تنفى دلالة الصحيحة على الحرمة أو تثبت بها الكراهة ؟
وباختصار : لا تصلح عبارة ﴿ ما احب ﴾ شاهداً على ارادة الكراهة من

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢٢ من ابواب اقسام الحج .

هذه الصحيحة ، فضلاً عن التصرف في الروايات الصحيحة المانعة بحمل المنع فيها على الكراهة، فانه حمل خال من الشاهد بل ظهور الروايات الصحيحة في الحرمة يؤكد بل ويلتئم مع ارادة الحرمة من قوله ﴿ما احب﴾ الظاهر في مطلق المرجوحية الاعم من الحرمة والكراهة .

وثانياً : ان الروايات الاخرى كلها ضعيفة السند أو مرسلة بل وبعضها قاصرة الدلالة على الكراهة ، وهي ثلاثة :

الاولى مرسلة الصدوق : ﴿إذا اراد المتمتع الخروج من مكة الى بعض المواضع فليس له ذلك لانه مرتبط بالحج حتى يقضيه ، إلا ان يعلم انه لا يفوته الحج ..﴾ وقد تضمنت الامر بالدخول محلاً الى مكة بعد الخروج من مكة ومضي مدة قليلة - دون الشهر - ولزوم الدخول محرماً بعد الخروج شهراً أو اكثر ، وهذا المضمون قاصر الدلالة على حلية الخروج أو كراهته ، وانما دلالته مقصورة على حكم المكلف بعد الخروج وعند ارادة الدخول ثانياً الى مكة ، بل يمكن القول بدلالة صدره ﴿فليس له ذلك﴾ على التحريم معللاً بارتباطه بالحج وارتفانه به حتى يقضيه ويؤدي مناسكه فراجع .

الثانية : مرسلة ابان : ﴿المتمتع محتبس لا يخرج من مكة حتى يخرج الى الحج ، إلا ان يابق غلامه أو تفضل راحلته فيخرج محرماً ولا يجاوز إلا على قدر ما لا تفوته عرفة﴾ فانها تصرح في صدرها باحتباس المتمتع ومنعه من الخروج من مكة كما تصرح بجواز الخروج لحاجة ولزوم الخروج محرماً بالحج عند احتياجه للخروج من مكة قبل اداء مناسكها ومنع الخروج البعيد الذي يفوت معه وقوف عرفة ، فأين دلالة الخبر على الحلية أو الكراهة ؟ .

الثالثة : مرسلة موسى بن القاسم وقد ابتدأت بذكر السائل رغبته في اتيان العمرة المفردة فقال له الامام الباقر (عليه السلام) : ﴿انت مرتهن بالحج﴾ وهذا وصف حج المتمتع خاصة ، وأراد الامام (عليه السلام) تنبيهه على ان شوال من اشهر الحج وينبغي له ان يتوجه الى الحج ويستحصل فضله

العظيم وليس له العمرة المفردة فصدر المنع منه (ﷺ) عن الخروج: ﴿انت مرتهن بالحج﴾ ثم قال الراوي (ان المدينة منزلي ومكة منزلي ولي بينهما اهل وبينهما اموال) فاجابه (ﷺ) : ﴿انت مرتهن بالحج﴾ ولعله (ﷺ) علم انه نوى حج التمتع فأتى عمرته وإرتهن بحجه ، ثم قال الراوي : (فان لي ضياعاً حول مكة واحتاج الى الخروج اليها ، فأجاب (ﷺ) : ﴿تخرج حلالاً وترجع حلالاً الى الحج﴾ أي أجاز له الخروج لقضاء حاجته والذهاب الى ضياعه حول مكة لكنه صرح ﴿تخرج حلالاً وترجع حلالاً﴾ وهذا ترخيص حال الضرورة وهو يتنافى مع الروايات الصحيحة الموجبة للخروج محرماً والرجوع الى مكة محرماً . وحينئذ يتجلى ان ما افاده بعض الاعلام من صراحة الخبر في جواز الخروج وحليته - هو اشتباه اذ ليس فيها ظهور - فضلاً عن الصراحة - في جواز الخروج بل ظاهرها حرمة الخروج ﴿انت مرتهن بالحج﴾ ولازمه حرمة الخروج فراجع وتأمل تمام فقرات الرواية المرسلة .

وباختصار : ملاحظة الروايات المستدل بها على حلية الخروج أو على كراهته وقراءة تمام مضامينها وأسانيدھا تشهد بعدم الحجة الواضحة على جواز خروج المتمتع من مكة مطلقاً ، بل تشهد هذه الاخبار منضمة الى الاخبار الصحيحة بالمنع وتؤكد فتياً حرمة الخروج سواء اراد الرجوع قبل مضي شهر على خروجه أم اراد الرجوع بعد شهر من خروجه وسواء علم انه يفوت منه الحج إذا خرج من مكة بعد التحلل من عمرة التمتع ام لم يعلم أم إحتمل ذلك .

والصحيح هو حرمة الخروج بعد التحلل من عمرة التمتع ولازمه وجوب البقاء تهيؤاً وانتظاراً لقدوم يوم التروية ليحرم لحج التمتع ويخرج الى عرفات أو يخرج الى منى للمبيت فيها ثم يذهب الى عرفات في صباح التاسع كما جرت به السنة الشرعية والسيرة التشريعية .

(١٣٢) من أحرم بعمره التمتع وقدم مكة حرم عليه الخروج منها وإن لم يتحلل من إحرام العمرة إلا من عرضت له حاجة تستدعي الخروج سريعاً قبل إكمال مناسك العمرة ولم يخف فوات مناسك العمرة والحج منه ، فيجوز له الخروج محرماً لقضاء حاجته ثم يرجع ويتم أعمال عمرته ويتهيأ لحجه .

البحث الثاني : هل تختص حرمة الخروج بالملكف الذي أتمَّ عمرة التمتع وتحلل منها ؟ ام تعم من شرع فيها واراد الخروج من مكة قبل اتمام مناسك عمرة التمتع ؟ وهذا البحث غير محرر في كتب الفقهاء (رض) وعرضه في كتاب (العروة الوثقى) .

قد يقال بالاول - كما في العروة الوثقى - وانه لا اشكال في جواز الخروج اثناء عمرة التمتع قبل الاحلال منها ، ثم يوجّه - كما في (المستمسك: ج١١/٢٢٠) بزعم (اختصاص النصوص المانعة - بمن أتمَّ عمرة التمتع ، والمرجع في غيره الاصل المقتضي للجواز) .

وفيه : ان ملاحظة الروايات الشريفة - لاسيما ماصح سنده منها وظهرت دلالاته واضحة شاهدة بأنها على طائفتين : طائفة واردة فيمن قضى عمرة التمتع وأحل منها ، وطائفة واردة فيمن تمتع وهي ظاهرة فيمن نوى المتعة وأحرم لعمرتها وجاء مكة ودخلها نظير صحيح^(١) حماد: ﴿من دخل مكة متمتعاً في اشهر الحج لم يكن له ان يخرج حتى يقضي الحج﴾ وهو ظاهر في تحريم الخروج على من دخل مكة متمتعاً اذ دخولها متمتعاً ظاهر في قصده التمتع والاحرام له ، وهذا العنوان المنصوص هو موضوع الحكم وهو منطبق على من دخل بقصد التمتع محرماً وقد أتى ببعض الاعمال أو أتى بتمامها أو لم يأت بشيء منها سوى الاحرام ، فانه يصدق عليه انه دخل مكة متمتعاً فلا يحل له ان

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢٢ من ابواب اقسام الحج : ح ٦ .

يخرج منها ، وقد يستشهد بصحيح^(١) الحلبي : السائل عن الرجل يتمتع بالعمرة الى الحج يريد الخروج الى الطائف قال (العلامة) : ﴿ يهل بالحج من مكة وما احب ان يخرج منها إلا محرماً ﴾ بتقريب : انه لم يفرض اتمامه مناسك عمرة التمتع ، لكن يصعب استظهاره من قوله (العلامة) : ﴿ يهل بالحج من مكة ﴾ فان ظاهره أنه أتم أعمال عمرة التمتع ثم اراد الخروج الى الطائف فأمره (العلامة) ان يحرم للحج من مكة ويخرج محرماً لا محلاً .

والحاصل ان الاعتماد كله على صحيح حماد فانه ظاهر بجلاء في عموم الاحوال والموارد وانطباقه على من دخل مكة ولم يتم مناسك عمرة التمتع ، ولا نجد فيه قرينة تفيد الاختصاص بمن فرغ من اعمال عمرة التمتع ، بل ظاهره ان موضوع حكم تحريم الخروج هو (دخول مكة متمتعاً) وهو ظاهر في الاعم ممن فرغ من مناسك العمرة ومن لم يفرغ منها ، ولا تنافي بين عموم الصحيحة وبين مورد بعض الروايات في المتمتع الذي فرغ وقضى مناسك العمرة وأحل ، فانه لا دلالة فيها على نفي الحكم عن من لم يفرغ حتى يتنافى مفهومها مع منطوق صحيح حماد بل يؤخذ بالمضمونين ويعم الحكم - حرمة الخروج - من لم يفرغ من اعمال العمرة ، ومعه لا مسوغ للرجوع إلى الاصل العملي المقتضي لجواز الخروج من مكة بعد دخولها متمتعاً .

وربما يقال - كما في (المستمسك: ج١١/٢٢٠) : (ربما يوجد في بعض النصوص : ان موضوع المنع : من دخل مكة) . لكن القرائن فيه وفي غيره تقتضي الاختصاص بـ (من فرغ من العمرة) ، ولم يذكر (قده) هذه القرائن ولا واحدة منها، ولو كان في نظره لزوم تقييد النص^(٢)

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢٢ من ابواب اقسام الحج : ح ٧ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ٢٢ من ابواب اقسام الحج : ح ٦ .

المطلق الذي جعل موضوع المنع (من دخل مكة متمتعاً) - قلنا :
إن تقييد المطلق الوارد لبيان الحكم الشرعي الواقعي يتوقف على
ثبوت المنافاة بين المطلق وبين المقيد، ولا نجد منافاة بين ما دل على المنع
مختصاً بمن فرغ من اعمال العمرة وبين ما دل على المنع عن الخروج
مطلقاً مرتباً على عنوان (من دخل مكة متمتعاً) اعم من الشروع في
اعمال عمرة التمتع في مكة بعد الاحرام لها من الميقات قبل اكمالها
ومن الشروع فيها واكمالها، فأبي موجب للتقييد مع عدم احراز
المنافاة ؟ أو مع إحراز الالتئام ؟ واي قرينة تقتضي التخصيص ؟ .

والحاصل امكان اعتماد الخبر الصحيح المطلق المأثور عن حماد،
ونستظهر منه انه لو خرج متعمداً قبل اتمام مناسك عمرة التمتع كان
آثماً، ولو خرج جاهلاً بالحكم او غافلاً او ناسياً وجب الرجوع إلى مكة
من دون ان يلزمه الاحرام جديداً لو مرّ بميقات معين لفرض كونه محرماً
ولا دليل على بطلان احرامه السابق او على لزوم تجديد الاحرام ، بل
يدخل مكة باحرامه السابق حتى اذا مضى شهر على خروجه فان
﴿ لكل شهر عمرة ﴾ وارد فيمن يدخل مكة للاعتمار من دون احرام
مسبق ، وهذا محرم بعمرة التمتع ولم يتحلل منها ، ولا نجد موجباً
لاحرام جديد بعد فرض انه خرج محرماً باحرام عمرة التمتع ولم يكمل
مناسكها ولم يتحلل منها بالتقصير ، هذا .

وقد اقترح استاذنا المحقق (قده) في (مناسك حجه : م/ ١٥٢) بعد فتياه
بجرمة الخروج من مكة وهو اثناء عمرة التمتع : ان من علم من حاله قبل
دخول مكة باحتياجه إلى الخروج منها - كما هو شأن الحملدارية - فله ان
يحرم بدواً بعمرة مفردة لدخول مكة فيقضي اعمالها ثم يخرج لقضاء
حوائجه ويحرم ثانياً لعمرة التمتع .

وهذا الاقتراح غريب، فان من احرم لعمرة التمتع وقدم مكة يجب عليه
طواف البيت وصلاته والسعي بين الصفا والمروة ثم يقصر ويحل ، وهذا

أخف من العمرة المفردة فإنها تزيد على عمرة المتمتع بطواف النساء وصلاة ركعتين ، فمن قدم مكة محرماً بالعمرة وتمكن من اعمال العمرة المفردة فهو متمكن من اتيان اعمال عمرة المتمتع ثم يقصر ويحل ويخرج لحاجته محرماً بالحج ، ولا يوجد مصحح عقلائي او شرعي لارتكاب الاشد مع ترخيص المشرع بالخروج محرماً لقضاء الحاجة بعد عمرة المتمتع .

نعم قد يكون منشأ اقتراحه (قده) فهمه من الاخبار ان المسوغ لخروج المتمتع من مكة هو عروض الحاجة لاحقاً - لا مطلق الحاجة حتى لو علم بها من قبل - وانه يمكن ان يستنيب من علم بحاجته للخروج فتكون حاجة نائبه للسفر عارضة بعد اعتماره متمتعاً فيخرج قبل تمامها .

البحث الثالث : يبدو من الروايات المانعة وغيرها : جواز الخروج من مكة لحاجة يقضيها خارج مكة - سواء كانت الحاجة ضرورية بحيث كان مضطراً اليها ام كانت حاجة عادية وهو غير مضطر اليها - وهذا هو ظاهر الاخبار^(١) ومستفاد من اطلاقها (الحاجة) نظير صحيح حفص بن البختري عن الصادق (عليه السلام) : رجل قضى متعته وعرضت له حاجة اراد ان يمضي اليها فقال : ﴿ فليغتسل للاحرام وليهلهل بالحج وليمض في حاجته ، فان لم يقدر على الرجوع الى مكة مضى الى عرفات ﴾ ، ونظير معتبرة حماد : ﴿ فان عرضت له حاجة الى عسфан أو الى الطائف أو 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 ﴾ .

البحث الرابع : إذا اراد الخروج من مكة لقضاء حاجته وامكنه الاحرام بالحج من مكة قبل الخروج منها لحاجته من دون عسر ومشقة شديدة لا

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢٢ من أبواب أقسام الحج : ح ٤٤٠ ح ٦ .

يتحملها العقلاء عادة وجب عليه الاحرام لحج التمتع قبل الخروج والسفر من مكة كما نطقت به الصحيحتان المتقدمتان وصحيحة الحلبي: ﴿ يهل بالحج من مكة، وما أحب أن يخرج منهما إلا محرماً ﴾ (١) .

فان لم يمكنه الاحرام للحج قبل الخروج أو تعسر عليه بأن أوجب له مشقة شديدة لا تتحمل عادة- اقتضى دليل نفي الحرج نفي وجوب الاحرام عمن يتخرج من الاحرام لحج التمتع قبل الخروج وعند السفر متصلاً الى يوم التروية ، كما اقتضى الخبر الصحيح (٢) ﴿ وليس شيء مما حرم الله إلا وقد احله لمن اضطر اليه ﴾ ارتفاع حرمة الخروج محرماً عند الاضطرار أو عند تعذر الاحرام عليه ، كما يقتضيه ادراك العقل قطعياً اناطة التكليف بالقدرة العادية فانه ملازم لانتفاء الواجب - الخروج محرماً - عند تعذره .

وقد يقال : يجوز الخروج محلاً لمطلق الحاجة وان لم تكن ضرورة أو تخرج لمعتبرة اسحاق (٣) الظاهرة في جواز خروج المتمتع الى المدينة ونحوها عندما تعرض له حاجة محلاً - لا محرماً - .

لكنه مقال مرفوض لعدم دلالة المعتبرة على جواز الخروج محلاً لمطلق الحاجة حتى يصطدم مع ظاهر الاخبار المتعددة : وجوب الخروج محرماً من مكة للحاجة وعدم جواز الخروج محلاً ، إلا عند الاضطرار أو لزوم الحرج - وذلك بلحاظ ان معتبرة اسحاق غير ناظرة الى جواز الخروج محلاً بل هي غير متعرضة لذلك إصلاً ، وانما هي ناظرة الى وظيفة الخارج من مكة بعد الرجوع اليها وانه يرجع الى مكة بعمره ان رجع في غير الشهر الذي تمتع فيه ، فراجع وتأمل .

وقد تحصل مما تقدم : كفاية مطلق الحاجة لجواز خروج المتمتع من مكة

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢٢ من ابواب أقسام الحج : ح ٤+٦+٧ .

(٢) الوسائل : ج ٤ ب ١ من ابواب القيام في الصلاة : ح ٦+٧ .

(٣) الوسائل : ج ٨ ب ٢٢ من ابواب اقسام الحج : ح ٨ .

بعد تمام عمرته أو أثناءها ، لكن يلزمه الخروج محرماً ولا يجوز الخروج محلاً إلا لضرورة أو لخرج شديد .

(١٣٣) المحرم من الخروج عن مكة بعد اكمال مناسك عمرة التمتع أو أثناءها انما هو الخروج منها الى خارجها وإن كان قريباً ، نعم لا بأس بالخروج الى المحلات المستحدثة التي تعدّ عرفاً من أجزاء مكة المكرمة في عصورنا .

البحث الخامس : هل تختص حرمة الخروج لحاجة بالمواضع البعيدة كالمدينة المنورة ، فلا تعم الحرمة المواضع القريبة - فرسخ أو فرسخين أو اكثر - ؟ أو ان الممنوع مطلق الخروج من مكة أو من دائرة الحرم ؟ .
هذا الفرع لم يبحث في كلمات المتقدمين والمتأخرين إلا نادراً من بعض الاواخر كصاحب (العروة الوثقى : فصل صورة حج التمتع : ٢م) وقد قال باختصاص المنع والتحریم بالخروج الى المواضع البعيدة ، ولعله لانها مما يخشى معها فوات الحج وعدم ادراكه بعد التلبس بالعمرة واكمال مناسكها ، ويمكن ان يستشهد له برواية علي بن جعفر^(١) الذي سأل عنم قدم متمتعاً فأحلّ أيرجع : وأجابه أخوه (عليه السلام) : ﴿ لا يرجع حتى يحرم بالحج ولا يجاوز الطائف وشبهها مخافة ان لا يدرك الحج ﴾ ، وعليه فلا بأس بالخروج من مكة الى فرسخ أو فرسخين مثلاً .

لكنه مقال ضعيف وهو نظير القول باختصاص المنع والتحریم بالخروج الى المسافة الشرعية فلا يضرّ الخروج من مكة الى ما يقل عن اربعة فراسخ ، وذلك لانه لا مستند صحيح لهذين المقالين من النصوص الشرعية فانها غير متعرضة لهما ولا دلالة لها عليهما ، وجميع النصوص تمنع عن الخروج من مكة بعد دخولها متمتعاً وتفيد حرمة الخروج من مكة مطلقاً حتى بقدر فرسخ أو فرسخين أو دون المسافة إذا صدق الخروج من مكة .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢٢ من ابواب اقسام الحج : ح ١٢ .

نعم يظهر من صحيح الحلبي^(١) السائل عن المتمتع بالعمرة الى الحج يريد الخروج الى الطائف حيث قال (عليه السلام): ﴿يَهْلُ بِالْحَجِّ مِنْ مَكَّةَ، وَمَا أَحَبَّ أَنْ يُخْرَجَ مِنْهَا إِلَّا مُحْرَمًا وَلَا يَتَجَاوَزُ الطَّائِفُ مِنْهَا قَرِيبَةً مِنْ مَكَّةَ﴾ ويبدو منه ان رخصة الخروج من مكة لقضاء المتمتع حاجته مختصة بالخروج الى الاماكن القريبة كالطائف . ويؤيده الخبران^(٢) اللذان رواهما الحميري في (قرب الاسناد) حيث ورد فيهما النهي: ﴿لَا يُخْرَجُ حَتَّى يُحْرَمَ بِالْحَجِّ وَلَا يَجَاوِزُ الطَّائِفَ وَشِبْهَهَا﴾ وفي الثاني زيادة: ﴿مَخَافَةَ أَنْ لَا يَدْرِكَ الْحَجَّ﴾ مما يكشف عن اختصاص الرخصة بالاماكن القريبة والتي لا يخاف من خروجه اليها فوت الحج منه وعدم ادراك موقف عرفه .

ويمكن أن يقال : ان الممنوع عنه الخروج من مكة الى المكان الذي يخشى معه فوت الحج حسبما يستفاد من الروايات العديدة الواردة في الحائض ومن إضطر الى العدول من المتمتع الى الافراد عند خشية فوات الحج أو فوات الموقف منه، نظير صحيحة الحلبي^(٣) السائل عن رجل اهل بالحج وبالعمرة جميعاً ثم قدم مكة والناس بعرفات فخشي إن هو طاف وسعى بين الصفا والمروة ان يفوته الموقف ، قال : ﴿يَدَعُ الْعِمْرَةَ ، فَإِذَا أْتَمَّ حَجَّهُ صَنَعَ كَمَا صَنَعَتْ عَائِشَةُ وَلَا هَدْيَ عَلَيْهِ﴾ ، وهي تكشف عن اهمية ادراك الحج فاذا خاف فوته ترك العمرة لو خرج اثناءها قبل اتمامها أو خاف فوت الحج عدل الى حج الافراد، وهكذا يستفاد من الروايات العديدة^(٤) الواردة فيمن ترك الاحرام نسياناً أو جهلاً وقد مر بالميقات ثم زال النسيان وارتفع الجهل فخاف من رجوعه الى الميقات وخشي فوت الحج منه وعدم ادراك الموقف فأجيز له الاحرام من مكانه أي ان خشي ان يفوته الحج

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢٢ من ابواب اقسام الحج : ح ٧ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ٢٢ من ابواب اقسام الحج : ح ١١+١٢ .

(٣) الوسائل : ج ٨ ب ٢١ من ابواب اقسام الحج : ح ٦ .

(٤) الوسائل : ج ٨ ب ١٤ من ابواب المواقيت .

خروج المعتمر المتمتع من مكة (١٠٧)

فليحرم من مكانه- مما يكشف عن ان خوف فوت الحج عذر عن وجوب الذهاب الى الميقات والاحرام منه أو هو مسوغٌ للاحرام من مكانه .
والمتحصل ان ظاهر الجمع بين طوائف الروايات : حرمة الخروج من مكة - ولو للمكان القريب كالطائف - حتى لقضاء حاجته إذا خشي فوت الحج منه أو خاف عدم ادراك موقفي عرفة وجمع بعد رجوعه من المكان الذي خرج اليه مسافراً من مكة باتجاهه ، ولعل صحيحة الحلبي^(١) المخصصة لرخصة الخروج بالمواضع القريبة دون البعيدة لاجل ان الخروج الى الاماكن البعيدة مظنة فوت الحج منه لاسيما في الازمنة الماضية التي لا توجد فيها وسيلة مواصلات سريعة .

البحث السادس : حيث تقدم ان الممنوع عنه في النصوص (الخروج من مكة بعد دخولها متمتعاً) يتبين ان المحرم هو الخروج من دائرة (مكة) كما هو ظاهر موضوع الحكم في تمام النصوص ، وليس هو الخروج من الحرم الذي هو اوسع دائرة من مكة المكرمة ، فما يبدو من بعضهم من تحديد الحرام بالخروج من الحرم لا أساس له من النصوص المعصومية وهو مقال لا يصح اعتماده .

كما يتبين ان المحرم هو الخروج من مكة - بعد اتمام اعمال عمرة التمتع واكمال مناسكها على قول ، أو اعم مما قبل اتمامها - كما هو مختارنا ظاهراً من بعض الاخبار الصحيحة - ، وعليه فلا يضر الخروج من دائرة مكة القديمة الى المحلات المستحدثة فيها في العصور المتأخرة عن عصر الرسالة والرسول (ﷺ) أو عن عصور الائمة (عليه السلام) أو في العصور المتأخرة حيث توسعت دائرة مكة كثيراً ، فكلما يصدق عليه اسم مكة من المحلات والاطراف فهو مسموح بالتنقل فيه لأنه لم يتحقق الممنوع - الخروج من مكة - ، وكلما يصدق عليه انه

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢٢ من ابواب أقسام الحج : ح ٧ .

خارج (مكة) من الضواحي والقرى والبوادي يحرم الخروج إليها بعد دخول مكة متمتعاً لصدق العنوان الحرام عند خروجه إليها .
قد يقال : ان المحلات المستحدثة في العصور المتأخرة عن عصور المعصومين (عليه السلام) خارجة عن دائرة مكة المكرمة التي نهى المتمتع عن الخروج منها حتى يقضي الحج .

لكن يقال : اولاً : انه يمكن النقض بالمحلات المستحدثة عقيب عصر الرسالة و الرسول الاكرم (ﷺ) - أعني ما استحدث في زمان معاصر لبعض الائمة (عليه السلام) - ، ولا مناقشة في امكان الخروج من مكة القديمة المعاصرة لرسول الله (ﷺ) الى مكة المستحدثة في عصور بعضهم (عليه السلام) .
وثانياً - ان ظاهر الأخبار المانعة: كونها قضايا حقيقية - وليست قضايا خارجية حتى يختص المنع بحدود مكة المعاصرة لرسول الله أو للامام الباقر أو الصادق (عليه السلام) ، ومقتضى ظهورها هو المنع عن الخروج عن دائرة مكة بحسب الاصطلاح العرفي والاطلاق الاستعمالي والانطباق العرفي .

(١٣٤) إذا خرج من مكة بعد إكمال مناسك عمرة التمتع من دون إحرام الحج لزمه المبادرة للرجوع الى مكة لقضاء مناسك الحج : فان رجع إليها قبل مضي الشهر الذي إعتمر فيه لزمه الرجوع بدون إحرام منتظراً لحلول يوم عرفة فيحرم للحج من مكة ويخرج الى عرفات ، وإن رجع الى مكة بعد مضي الشهر الذي إعتمر فيه لزمه إعادة عمرة التمتع فيحرم من الميقات ويدخل مكة ويأتي باعمال العمرة .

البحث السابع : إذا دخل مكة متمتعاً وجاء باعمال العمرة واكمل مناسكها وتحلل بالتقصير ثم خرج من مكة - حراماً عمداً أو حلالاً على القول به أو لجهل بالحكم أو نسيانه أو لحاجة واضطرار للخروج محلاً من دون احرام - جاز بل وجب رجوعه الى مكة سريعاً لادراك حج التمتع ، وهل يرجع ويدخل مكة محرماً ؟ ام يمكنه دخولها محلاً؟
- فيه صورتان :

فانه تارة يرجع الى مكة قبل مضي الشهر الذي اعتمر فيه عمرة المتمتع، وفي هذه الصورة يلزمه المبادرة والرجوع الى مكة حلالاً بدون احرام ثم يحرم منها للحج ويخرج الى عرفات .

واخرى يرجع الى مكة بعد مضي الشهر الذي اعتمر فيه عمرة المتمتع، وفي هذه الصورة يلزمه الاحرام من الميقات الذي يمر به أو من ذات عرق أو نحوه من خارج الحرم كما تقدم ، وانما يحرم ليعيد عمرة المتمتع .
ويدلنا بوضوح على هذا التفصيل : روايتان^(١) معتبرتان سنداً :

الاولى : وهي اوضحهما: صحيحة حماد التي يقول فيها الامام الصادق (عليه السلام) : ﴿ من دخل مكة متمتعاً في أشهر الحج لم يكن له ان يخرج حتى يقضي الحج ﴾ الى ان يقول (عليه السلام) جواباً عن سؤال حماد : فان جهل فخرج الى المدينة أو الى نحوها بغير احرام ثم رجع في ابان الحج في اشهر الحج يريد الحج فيدخلها محرماً أو بغير احرام ؟ قال (عليه السلام) : ﴿ ان رجع في شهره دخل بغير احرام ، وان دخل في غير الشهر دخل محرماً ﴾ ثم سأله حماد : فأبي الاحرامين متعة الاولى أو الاخيرة ؟ قال (عليه السلام) : ﴿ الاخيرة هي عمرته وهي المحتبس بها التي وصلت بحجته ﴾ وهذه الرواية معتبرة السند واضحة الدلالة على التفصيل سوى تعيين الشهر الذي يفصل بين لزوم العمرة وعدم لزومها ، فانه تعينه الرواية :

الثانية : وهي معتبرة اسحاق التي سأل فيها عن المتمتع يجيء فيقضي متعة ثم تبدو له الحاجة فيخرج الى المدينة أو الى ذات عرق أو الى بعض المعادن قال ابو الحسن (عليه السلام) : ﴿ يرجع الى مكة بعمرة ان كان في غير الشهر الذي تمتع فيه لان لكل شهر عمرة ﴾ ، وهذه المعتمدة واضحة الدلالة جداً على تعيين الشهر وتحديد بانه (الشهر الذي اعتمر فيه العمرة المتمتعية) ولا مجال للاشتباه أو الاشكال والذهاب يميناً وشمالاً وراء

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢٢ من ابواب اقسام الحج : ح ٦+ح ٨ .

الاحتمالات المذكورة في (العروة الوثقى) وغيرها .
 وهاتان المعتبرتان تبيينان الوظيفة الشرعية لمن قصد حج التمتع
 واجباً أصلياً أو مندوراً أو مستحباً إذا خرج من مكة بعد الاعتمار
 والتمتع سواء كان خروجه حلالاً جائزاً أم كان حراماً ، وهاتان
 الروايتان تكمل احدهما الاخرى في الدلالة وتبين صحة حماد
 بوضوح ان العمرة الاخيرة هي عمرته التمتعية المحتبس بها للحج ،
 ولازمه صيرورة الاولى لغواً بمعنى عدم ارتباطها بالحج التمتع
 المقصود له - الواجب أو المستحب - ، لا بمعنى لغويتها على الاطلاق
 بل هي عمرة وعمل خير يثاب عليه ولا يفوته اجر تبعه ويرى خيره منه
 سبحانه قطعاً لكن من دون اجزاءها عن عمرة التمتع المرتبهة بالحج
 والمرتبطة بحج التمتع الذي نواه .

(١٣٥) لا يجوز لمن أتى بعمرة التمتع أن يترك حجه إختياراً سواء كان
 حجه واجباً عليه أم مستحباً ، نعم لو تعذر عليه حج التمتع بعد عمرته
 وجب - على الأحوط - جعل عمرته تلك مفردة فيضم إليها طواف النساء
 وصلاته إذا أمكنه .

أقول : إذا جاء المكلف الى الميقات وقصد إتيان حج التمتع ثم أحرم
 لعمرة التمتع ثم ورد مكة وأتى مناسكها حتى أحل منها بالتقصير - وجب
 عليه التهيؤ للحج وانتظار ايامه محتسباً في مكة المكرمة لا يخرج
 منها الا لحاجة بشرطين : ان لا يخرج الى موضع يخشى معه فوت الحج ،
 وان يخرج محرماً للحج ويرجع محرماً مالم يتعذر أو يعسر الاحرام عليه
 ويقع منه في مشقة عظيمة لا تتحمل عادة .

ومنه يتبين ان من اتى مكة وقد قصد حج التمتع واحرم من الميقات لعمرة
 التمتع واتى بمناسكها وأحل منها لم يجز له ان يترك الحج - الجزء الثاني من
 حج التمتع - بل عليه اتمام الحج والعمرة كما امر الله سبحانه ﴿ واتموا الحج
 والعمرة لله ﴾ البقرة : ١٩٦ ، فيجب عليه انتظار يوم التروية وقصد حج

التمتع ثم الاحرام له من مكة والذهاب الى عرفات واتمام مناسك حج التمتع كما امر الله سبحانه ، كما انه قد دلت الاخبار الكثيرة المتقدمة على حرمة الخروج من مكة بعد دخولها متمتعاً حتى يقضي حجته ، فان هذه الروايات مؤكدة لما دل على ان حج التمتع مؤلف من عمرته وحجته وهما متداخلان مترابطان الى يوم القيامة وان التمتع مرتين بحجته ومحتبس في مكة لأجل إدراك حجة التمتع ، ومنها يعلم ويتبين وجوب التهيؤ وتحضير لوازم الحج وحرمة ترك الحج في حالات الاختيار من دون فرق بين قصده الحج الواجب وبين قصده الحج المستحب عند إحرامه لعمره التمتع من الميقات ، فانه باحرام عمرة التمتع بعد قصد حج التمتع يرتفع بحجته ويلزمه إتمام نسكه بضم الحج الى العمرة وإتمامهما لله سبحانه .

ثم لو عرض عليه مانع من إلحاق الحج بالعمرة وإتمامهما بحيث تعذر عليه إتيان مناسك الحج لحبس أو لمرض شديد أو نحوهما مما يعجز معه عن إتيان مناسك حج التمتع - سقط عنه الوجوب اذ ما من شيء حرمه الله عليه إلا وأحله عند الاضطرار ورفع عنه كلفة الواجب واسقطها عن عهدة المضطر لتركه حسبما دلت عليه النصوص المطلقة^(١) هذا .

وقد وردت نصوص^(٢) عديدة تدل على ان من فاته الموقفان - موقفا عرفه ومزدلفة - فقد فاته الحج ، وهي بأجمعها واردة ظاهراً فيمن احرم بالحج ولم يدرك الموقفين فلا تعم ما نحن فيه وهو من اتى بعمرة التمتع وتعذر عليه الحج قبل الاحرام له ، وهكذا وردت نصوص^(٣) عديدة تدل على ان من احرم للحج وقد فاته الحج فليجعلها عمرة وعليه الحج من قابل ، وظاهرها لزوم قلب النية من عمرة التمتع الى

(١) الوسائل : ج ٤ ب ١ من ابواب القيام : ح ٦+٧ .

(٢) الوسائل : ج ١٠ ب ٢٣ من ابواب الوقوف بالمشعر .

(٣) الوسائل : ج ١٠ ب ٢٧ من ابواب الوقوف بالمشعر .

عمرة الافراد فيلزم ضم طواف النساء وصلاة ركعتين خلف مقام ابراهيم ، مضافين لأعمال عمرته وملحقاً بها ، روى المشائخ الثلاثة في الكتب الاربعة بأسانيدهم الصحيحة قول الصادق (عليه السلام) لمعاوية بن عمار: ﴿من أدرك جمعاً فقد أدرك الحج﴾ ثم قال: ﴿أيما حاج سائق للهدي أو مفرد للحج أو متمتع بالعمرة الى الحج قدم وقد فاته الحج فليجعلها عمرة وعليه الحج من قابل﴾ أي يلزمه الحج في العام القابل لو بقيت استطاعته أو كان الحج مستقراً في عهده لاهماله بعد استطاعته .

وثمة روايات اخرى هذه اوضحها سنداً ودلالة وعموماً لحج التمتع الذي نحن بصدد بحثه ، ومقتضى اطلاقها شمولها لمن قدم وهو متمتع بالعمرة لكنه لم يحرم بالحج بعد فوجد نفسه قد فات منه الحج - أي فاته الحج بفوات موقفي عرفة ومزدلفة فيلزمه أن يجعل عمرته عمرة مفردة ويقبلها بنية قلبية من عمرة التمتع الى الافراد ثم يضم الى مناسكها طواف النساء وصلاة ركعتين خلف المقام ، ويكون هذا بنحو الفتيا .

لكن استاذنا المحقق (قده) في مناسكه (م/١٥١) إحتاط وجوباً يجعل عمرته التمتع مفردة وفي لزوم ضم طواف النساء وصلاته الى تكلم العمرة المجعولة مفردة من دون فتيا ، ولا نعرف الوجه المقصود له من الاحتياط دون الفتيا مع وجود الرواية الصحيحة التي ذكر فيها حج التمتع بالخصوص ، ولعله نظر الى أحد أمور وردت الى الذهن المتواضع ولم أجدها لأحد ، وهي :

الاول : أن غالب الاخبار وردت في حج الافراد فيحتاج إلحاق حج التمتع الى إحراز العموم . ولكن مع ورود صحيحة معاوية المصرحة بعموم الحكم : ﴿فليجعلها عمرة﴾ للتمتع بالعمرة الى الحج لا مجال للاحتياط ، بل لا بد من الفتيا .

الثاني : ان هذه الروايات واردة فيمن احرم حج التمتع ثم قدم

حرمة ترك الحج بعد إتيان عمرته (١١٣)

وقد فاته الحج فلا يعم المتمتع بعمرته المتعذر عليه الاحرام للحج واداء مناسكه .

وفيه : ان هذه الصحيحة التي وقع منا الاستدلال بها يمكن الاخذ باطلاقها وانطباقها على ما نحن فيه فان قوله (عليه السلام) : ﴿ متمتع بالعمرة الى الحج قدم وقد فاته الحج فليجعلها عمرة ﴾ يعم من لم يحرم لحج التمتع وقد فاته الموقفان كأن حبس أو مرض شديداً وعجز عن الاحرام للحج وإدراك الموقفين بعد قدومه مكة واتمامه مناسك عمرة التمتع .

الثالث - وهو المهم في نظرنا - : ان هذه الصحيحة وردت في (فروع الكافي: ج ٤/٤٧٦) وفي الفقيه (ج ٢/٢٨٤) بتعبير مختلف يسيراً عما رويناها عن التهذيب والاستبصار حيث ورد في الفقيه والكافي : ﴿ ايما قارن أو مفرد أو متمتع قدم وقد فاته الحج فليحل بعمرة ﴾ وهذه الصحيحة بهذه النسخة تأمر بالاحلال بعمرة مفردة ، وظاهر قوله : ﴿ فليحل بعمرة ﴾ تلبسه باحرام الحج فيتم نسكه بعمرة مفردة بدل حج التمتع أو الافراد أو القران ، وهذا غير ما نحن فيه - من اتي عمرة التمتع ولم يتمكن من اتيان حج التمتع قبل احرامه للحج - .

وحيث لم يتحقق عندنا التعبير الصادر واقعاً عن المعصوم (عليه السلام) وهل كان صدوره بنسخة التهذيبيين ﴿ فليجعلها عمرة ﴾ أو بنسخة الكافي والفقيه ﴿ فليحل بعمرة ﴾ ولاحتمال صدور الخبر عن الامام (عليه السلام) بنسخة التهذيبيين في جواب الامر الثاني - نفتي احتياطاً بوجوب جعل عمرته المتمتعية عمرة مفردة بتبديل النية وضم طواف النساء وصلاة ركعتين خلف مقام ابراهيم (عليه السلام) أخذاً باحتمال صدور الخبر على طبق نسخة التهذيبيين فانه يقرب أن يكون المراد من قوله : ﴿ فليجعلها عمرة ﴾ ان يجعل عمرته الماضية مفردة بالنية وبضم طواف النساء وصلاة ركعتين .

عدول المتمتع الى الافراد

(١٣٦) من كانت وظيفته حج التمتع لم يصح منه إتيان حج الأفراد أو القران ، نعم يستثنى من أحرم لعمره التمتع وقدم مكة وقد ضاق الوقت عن إتمام مناسك عمرة التمتع وإدراك الحج كأن وصل مكة وقد زالت شمس يوم عرفة أو قبله وخاف فوات الوقوف الركن في عرفة - مسمى الحضور بين الزوال وبين الغروب يوم عرفة - وجب على الخائف : العدول بنيته من حج التمتع الى حج الافراد ثم يأتي بعمره مفردة عقيب الحج .

أقول : إذا كان المكلف المستطيع من غير حاضري المسجد الحرام كانت وظيفته حج التمتع ولا يصح منه العدول الى الافراد أو القران في حالات الاختيار، فان العدول من نوع حج الى نوع اخر خلاف القاعدة الاولية المستقاة من النصوص الشرعية المبينة لوظيفة التمتع على من لم يكن من حاضري المسجد الحرام فتحتاج شرعية الحج من نوع اخر - غير الفرض الاولي - وتفتقر صحته منه وإجزاؤه عن الواجب الاولي الى دليل خاص يفيد تبدل الفرض وتغير الوظيفة من التمتع الى الافراد أو القران ، هذا هو مقتضى القاعدة الاولية ، ولا دليل خاص يخالفه .

وحينئذ إذا فرض أن من أحرم لعمره التمتع تعذر عليه إتمام عمرة التمتع أو لم يتمكن من إتيان حج التمتع بعد اعتماره متعة انكشف عدم وجوب حج التمتع عليه لعدم قدرته على تمام اعماله ، وحينئذ لا بد ان يحكم ببطلان ما عمله من إحرام لعمره التمتع أو لبعض اعمالها ، وكان انقلاب وظيفته وتغيرها الى حج الافراد خلاف مقتضى القاعدة الاولية وكان القول به محتاجاً الى دليل صحيح أو خبر ظاهر أو صريح .

وهنا مورد خاص قد ورد فيه الدليل الخاص على تبدل الوظيفة في موضوع خاص هو تضييق وقت المحرم عن اتمام عمرة التمتع وادراك حج

التمتع - الجزء المكمل لوظيفته - وهذا مورد خاص قد استثناه الشارع المقدس من الكبرى الفقهية المقتضية لبطلان الحج والعمرة إذا تعذر عليه اتيانه بحسب وظيفته .

وبعبارة مختصرة : ضيق وقت المحرم عن اتمام عمرة التمتع وادراك حجته مسوغ للعدول من الوظيفة الاصلية - حج التمتع - الى حج الافراد ثم يعقبه بعمرة مفردة ، وتدلل عليه نصوص شرعية عديدة صحيحة السند واضحة الدلالة على انقلاب الوظيفة ، لكن هذه النصوص مختلفة في بيان حد الضيق المسوغ للعدول وانقلاب الوظيفة ، وهكذا الفتاوى مختلفة في التحديد المذكور ، وحينئذ إن أمكن إستظهار تحديد شرعي من هذه النصوص يرجح على غيره ويضمن الفقيه بحديثه كان الاطمئنان حجة على الحكم الشرعي وهو المعتمد ، دون مقتضى القاعدة الاولية .

والروايات على طوائف متعددة من حيث بيان الحد :

الطائفة الاولى : وهي العمدة لقوتها سنداً ودلالة وهي التي دلت على ان العبرة بخوف فوت موقف عرفة نظير صحيح جميل^(١) عن الصادق (عليه السلام) : ﴿ المتمتع له المتعة الى زوال الشمس من يوم عرفة ، وله الحج الى زوال الشمس من يوم النحر ﴾ وهذا الخبر صحيح السند جزماً واضح الدلالة جداً على امكان وشرعية الاعتمار الى زوال الشمس من يوم عرفة ، فاذا اتى بعمرة التمتع واتمها عند زوال شمس يوم عرفة أو بعد الزوال بقليل ثم احرم بالحج وخرج الى عرفات احتاج - في تلكم الازمنة - الى اربع ساعات تقريباً حتى يصل عرفات عادة بلحاظ انه يظهر من بعض اخبار^(٢) صلاة المسافر : انه كان بين مكة وبين عرفات مسافة شرعية ملفقة توجب قصر الصلاة على اهل مكة عندما

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢ من ابواب اقسام الحج : ح ١٥ .

(٢) الوسائل : ج ٥ ب ٣ من ابواب صلاة المسافر .

يخرجون الى عرفات وهي اربعة فراسخ ، وبعد بلوغها يدرك مسمى الوقوف الاختياري بعرفة ويصح منه حجه حينئذ مع انه لم يدرك اختياري عرفة بتمامه جزماً .

وبعبارة مختصرة : المدلول المطابقي للصحيحة هو اجزاء عمرة التمتع المأتي بها قبيل زوال شمس يوم عرفة ، والمدلول الالتزامي لها اجزاء إدراك المتمتع المعتمر لموقف عرفة - الركن منه - وصحة حجه إذا ادرك مسمى الوقوف قبل غروب يوم عرفة وان لم يدرك الموقف الاختياري لعرفة بتمام وقته من الزوال الى الغروب .

ونظير صحيحة الحلبي^(١) الذي سال الصادق (عليه السلام) عن رجل اهل بالحج والعمرة جميعاً ثم قدم مكة والناس بعرفات فخشى ان هو طاف وسعى بين الصفا والمروة ان يفوته الموقف قال (عليه السلام) : (يدع العمرة فاذا أتم حجه صنع كما صنعت عايشة ولا هدي عليه) وظهرها بدواً ان يخشى فوت تمام الموقف الاختياري لعرفة ان هو أتى باعمال عمرة التمتع التي احرم لها فيترك العمرة ويقصد اتيان حج الافراد الذي لا هدي فيه ، واذا اتم حجه اعتمر عمرة مفردة كما صنعت عايشة ، وعليه لو تمكن من ادراك مسمى الوقوف بعرفة دون تمام الموقف جاز له العدول الى حج الافراد .

لكن هذا الظاهر - يرفع اليد عنه بقرينة الصحيحة المتقدمة الظاهرة جلياً في اجزاء إدراك مسمى الوقوف بعرفة ، فيرفع اليد عن اطلاق صحيح الحلبي وظهوره البدوي في خشية فوت تمام الموقف الاختياري - وتخصيصها بدلالة صحيحة جميل الصريحة أو الاظهر دلالة فيما إذا خاف فوت الموقف المجزي وعدم ادراك الركن من موقف عرفة الاختياري ، ويكون من باب تقديم الاظهر على الظاهر الذي هو نحو من الجمع العرفي المتعارف عقلاً وقولاً والمقبول فقهيّاً .

(١) الوسائل : ب ٢١ من ابواب اقسام الحج : ج ٦ .

بل يمكن الترقى ودعوى ان الراوي - الحلبي وهو فقيه جليل - يسأل
عمن يخشى فوت الموقف المجزي في حج التمتع ، والموقف المجزي ليس هو
تمام الوقت - من الزوال الى الغروب - اذ انه واجب مستقل في واجبات
حج التمتع ، بل الموقف المجزي هو الذي يدرك معه الحاج الموقف الركن
فيسال عن يخاف فوت الموقف الركن المجزي في الحج وهو مسمى الوقوف
بعرفة ، فيتحد مفاد صحيحتي الحلبي وجميل ، اقصاه دلالة صحيحة
جميل واضحة جلية تكاد تكون صريحة ودلالة صحيحة الحلبي ظاهرة في
المفاد المزبور .

والحاصل دلالة الطائفة المزبورة على كفاية خوف فوت الوقوف الركن
بعرفة للعدول من التمتع الى الافراد ، والمعتمد من هذه الطائفة هاتان
الصحيحتان ، وقد يستدل بروايات اخرى لكنها لا تخلو من قصور في
السند أو في الدلالة ، نظير معتبرة الميثمي^(١) التي يقول فيها الامام
الصادق (عليه السلام) : ﴿ لا بأس للمتمتع ان لم يحرم من ليلة التروية متى ما
تيسر له ما لم يخف فوت الموقفين ﴾ وهي معتبرة السند رغم وقوع
(اسماعيل بن مرار) في طريقها فانه موثوق الرواية عندنا على الاظهر ،
لكن دلالتها على كون العبرة بخوف فوت موقف عرفة لمن احرم بعمرة
التمتع وضاق وقته عن اتمامها - قاصرة لورودها في موضوع ثان : هو
انشاء احرام الحج في الوقت المتيسر الذي لا يخاف معه فوت موقفي عرفة
ومزدلفة .

الطائفة الثانية : وهي روايات عديدة دلت على انه يدرك المتضيق وقته
عن حج التمتع إذا ادرك يوم التروية أو زواله أو غروبه نظير صحيحة
العيص بن القاسم^(٢) الدالة على ان المتمتع الذي يقدم مكة يوم التروية

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢٠ من ابواب اقسام الحج : ح ٥ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ٢٠ من ابواب اقسام الحج : ح ١٠ .

لاتفوته المتعة ما بينه وبين غروب الشمس من يوم التروية ، ونظير صحاح^(١) علي بن يقطين ومحمد بن بزيع وعبد الرحمن بن الحجاج وعمر بن يزيد .

الطائفة الثالثة : وهي روايات^(٢) عديدة دلت على انه يدرك المتضيق وقته حج التمتع إذا ادرك ليلة عرفة أو سحرها نظير صحيحة محمد بن مسلم المصرحة بأنه يكون للحاج عمرة الى السحر من ليلة عرفة ، ونظير معتبرة ابي بصير الذي سأل عن متمتعة تجيء فطمث قبل الطواف بالبيت ويكون طهرها ليلة عرفة قال (عليه السلام) : ﴿ان كانت تعلم انها تطهر وتطوف بالبيت وتحل من احرامها وتلحق الناس بمنى فلتفعل﴾ ونظير صحيحة شعيب الذي سأل عن صاحبه الذي قدم مكة ليلة عرفة فكتب اليه : ﴿مره يطوف ويسعى ويحل من متعته ويحرم بالحج ويلحق الناس بمنى ولا يبيت بمكة﴾ .

اقول : التحقيق والنظر الدقيق يقضي بأرجحية روايات الطائفة الاولى : أولاً : إن قسماً من روايات الطائفة الثانية والثالثة لا تتعارض مع روايات الطائفة الاولى ولا تتدافع معها حيث تفيد صحة الاعتمار والاحرام بالحج مادام لم يفت منه الموقف الركن والوقوف المجزي من عرفة ، فانظر صحيحتي ابي بصير وشعيب وغيرهما مما لا يوجد فيه مفهوم غاية أو نحوه مما يقتضي التعارض والتنافي مع روايات الطائفة الاولى .

وثانياً : مع فرض تنافي روايات الطائفة الاولى مع روايات الطائفتين الثانية والثالثة ومع تسليم تدافعهما باجمعها - تقع المعارضة بين مضمون الاولى وبين مضمون الثانية والثالثة ، وترجح اخبار الطائفة الاولى التي لا تسوغ العدول الى حج الافراد إلا عند خشية فوت الموقف

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢١ من ابواب اقسام الحج : ح ١١+ح ١٤+ح ١٥+ح ١٢ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ٢٠ من ابواب اقسام الحج : ح ٩+ح ٣+ح ٤ .

الركن في عرفة وإلا عند زوال الشمس يوم عرفة، ووجه رجحانها كونها موافقة للكتاب والسنة المطهرين بلحاظ الوقت الفاصل بين فجر يوم عرفة وبين زوال الشمس في يوم عرفة، حيث تدل روايات الطائفة الاولى على عدم العدول وعلى بقاء وظيفة المتمتع، وهذا موافق للكتاب والسنة التي تدل على ان البعيد يتمتع ولا يشرع له الافراد ويدل الكتاب والسنة على وجوب اتمام الحج والعمرة حسب قصده الاولى الذي احرم له وهو حج المتمتع، ويتحصل من رجحان اخبار الطائفة الاولى بقاء وظيفة المتمتع وان ضاق الوقت .

نعم نقطع تعبدًا بالدليل الخاص والحديث المعتمد سنداً والواضح دلالة بحصول الانقلاب وتغير الوظيفة من المتمتع الى الافراد عند زوال شمس يوم عرفة، فيقتصر على القدر المتيقن من انقلاب الوظيفة وهو على طبق روايات الطائفة الاولى، وتسقط معارضاتها لترجيحها بموافقة الكتاب والسنة دون معارضاتها - روايات الطائفة الثانية والثالثة - .

وثالثاً: يمكن حمل الروايات الاخرى - غير اخبار الطائفة الاولى - على التقية بنحو يتحقق بالقاء الخلاف بين الاصحاب لدفع الضرر عنهم وعدم اشتهارهم في زمان الفتنة والشدة، لكننا في غنى عن تحقيق صحة هذا الحمل أو عدمه، ويكفي لرجحان الطائفة الاولى: موافقة الكتاب والسنة بالتقريب المتقدم .

وقد تحصل مما تقدم ان العبرة في تبدل الوظيفة وانقلاب الفرض من المتمتع الى الافراد هو خوف فوق الموقف الركني لعرفة، نعم الظاهر من صحيحة^(١) جميل عدم شرعية المتعة إذا زالت الشمس يوم عرفة فانها مع صحيحة الحلبي هما عمدة الاستدلال لما اخترناه من توقف العدول بالحج من المتمتع الى الافراد بحسب مدلولهما الالتزامي، وظاهر

(١) الوسائل: ج ٨ ب ٢٠ من ابواب اقسام الحج: ح ١٥ .

صحيحة جميل ومدلولها المطابقي عدم شرعية المتعة عند زوال الشمس من يوم عرفة حتى إذا امكنه ادراك الموقف الاختياري الركن في عرفة وهو مسمى الوقوف ، هذا .

وقد تحمل الاخبار المتخالفة مضموناً أو يجمع بينها بالتخيير بين مضامينها بأن يتخير المكلف في العمل بهذا المضمون أو ذاك بنحو يؤدي الى التخيير بين التمتع والافراد في هذه المسألة الشرعية ، وقد يدعى انه مقتضى القاعدة العامة عند تعارض الاخبار، فاذا امكن العمل بمضمونها ولو بنحو التخيير لم تصل النوبة الى التساقت .

ويردّه : انه لو اريد التخيير الاصولي بين الاخبار المتخالفة وهذا مذهب مشهور الفقهاء - على ما قيل ، خلافاً لما نختاره في بحوث الاصول من تساقط الخبرين المتعارضين المتكافئين - فهذا التخيير مرفوض عندنا أصولياً ، مضافاً الى ان التخيير الاصولي - وهو يعني التخيير في الحجية - هو وظيفة المجتهد يتخير بين العمل بهذا الخبر أو بذاك ويفتي على طبق ما يختاره منهما، ولا يعني تحييراً عملياً ليكون وظيفة المكلف : أن يتخير بين هذا وبين ذاك من مضامين الاخبار المتقدمة .

وقد يراد منه التخيير الفرعي بزعم كونه جمعاً عرفياً بين مضامين الاخبار المومى اليها نظير التخيير بين القصر والاتمام المأمور بهما في بعض موارد الصلاة اليومية التي يعلم عدم وجوب صلاتين منها في وقت واحد ، وانما كان التخيير الفرعي جمعاً عرفياً بلحاظ انه يعني رفع اليد عن ظهور كل خبر في تعيين وتعين مضمونه على العباد فيثبت التخيير بين هذا المضمون وذاك .

لكن هذا المعنى من التخيير مرفوض لا يسعنا التزامه في هذه الاخبار المبحوثة، بلحاظ ان التخيير الفقهي لا يصح إلا فيما بين الاخبار المثبتة في مضامينها فيتخير بين مفاداتها، والاخبار المبحوثة ليست كذلك بل هي على نحوين وبمجموعتين من حيث المقاد : بعضها بالاثبات وبعضها بالنفي ، وليست بتمامها اثباتاً وايجاباً حتى يحتمل التخيير بينها بعد رفع

اليد عن ظهور كل مضمون في اللزوم والتعيين ، بل هي بعضها مثبتة ايجابية المضمون نظير^(١) صحيحة جميل : ﴿المتمتع له المتعة الى زوال الشمس من يوم عرفة﴾ وصحيحة الحلبي: ﴿ثم قدم مكة والناس بعرفات فخشي ان هو طاف وسعى بين الصفا والمروة أن يفوته الموقف﴾ قال (العلامة): ﴿يدع العمرة...﴾ ونظير صحيحة محمد بن مسلم التي أثبتت إمكان إعتمار الحاج المتمتع ﴿الى السحر من ليلة عرفة﴾ .

وبعض الروايات سالبة نافية نظير صحيحة^(٢) عمر: ﴿إذا قدمت مكة يوم التروية وقد غربت الشمس فليس لك متعة﴾ ونظير روايتي اسحاق وموسى في المتمتع الذي قدم مكة ليلة عرفة أو دخلها يوم عرفة فقال الامامان الصادق والكاظم: ﴿لا متعة له﴾ .

ومما تقدم يتبين ان بعض الروايات تثبت المتعة بحد ما وثبت العدول الى الافراد عند بلوغ الحدّ وتجاوزه ، وفي المقابل توجد روايات تنفي المتعة في حد ما فكيف يجمع بينهما بالتخيير بين مضامينها ؟ .

(١٣٧) من وظيفته التمتع إذا علم قبل الاحرام لعمرته بضيق وقته عن إتمام العمرة قبل زوال شمس يوم عرفة وادراك مناسك الحج بعدها لم يصح منه العدول الى الافراد ، ووجب عليه تأخير الحج للعام المقبل إذا كان وجوب الحج مستقراً عليه لاهماله بعد استطاعته، وإلا وجب عليه متى استطاع .

أقول : قد تحصل لزوم العدول من حج التمتع الى حج الافراد لمن نوى حج التمتع واحرم لعمرته و قدم مكة فخشي ان يفوته الموقف الركن المجزي ان اتى باعمال العمرة واكملها ، وهل يعم الحكم من علم ضيق الوقت عن اتمام عمرة التمتع وادراك الحج والموقف الركن المجزي وتيقن بذلك قبل الاحرام للعمرة ودخول مكة ؟ ام يختص بمن قصد

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢٠ من ابواب اقسام الحج : ح ١٥+٦ح+٩ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ٢١ من ابواب اقسام الحج : ح ١٢+٨ح+١٠ .

التمتع واحرم لعمرته وقدم مكة والوقت ضيق عن ادراك الحج لو اتى باعمال العمرة ومناسكها ؟ .

الظاهر من النصوص الشرعية التي خرجنا بها عن مقتضى القاعدة هو الاختصاص بمن قصد التمتع وأحرم لعمرته ثم قدم مكة متأخراً وخشي فوت الموقف الاختياري الركن ، وهكذا ظاهر كلمات الاصحاب على ما أفاد سيد (المستمسك: ج١١/٢٣٣) حين قال : (كلمات الاصحاب موردها الدخول في العمرة) فلا تعم النصوص والفتاوى من علم بضيق الوقت وتعذر ادراكه عمرة التمتع وحجه وهذا هو الصحيح .

لكن قد يقال بالتعميم - كما إستقر به في العروة : فصل في صورة حج التمتع م/٣ - أو يستقرب جواز عدول من علم ضيق الوقت من اول الامر قبل الاحرام بالعمرة ويستفاد جواز الانتقال من التمتع الى الافراد من طريق الاولوية - كما في مستمسك العروة: ج١١/٢٣٤ - بتقريب :

إن الروايات وكلمات الاصحاب وان كانت واردة فيمن قصد التمتع ودخل في العمرة ولو بقدر الاحرام لها ، لكن يمكن ان يستفاد جواز العدول من التمتع الى الافراد من طريق الاولوية بلحاظ ان عدم العدول الى الافراد حينئذ يستلزم ترك الحج الواجب وسقوط الحج عنه بالمرّة لتعذر حج التمتع عليه ولعدم أجزاء حج الافراد منه حسب الفرض فيكون عدوله الى الافراد بطريق اولى من عدول من تضيق وقته عند دخول مكة ولم يعلم به من قبل ، وذلك لكي لا يفوته الحج بالكلية .

ويردّه : أولاً - من جهة كبروية وتتلخص في صعوبة الاذعان بانتاج الاولوية للحكم الشرعي أو حصول القطع بالحكم من الاولوية ، نعم إلا ان يستفاد من ظواهر النصوص ومن العلل أو القيود المنصوصة ، والتفصيل في مباحث الاصول .

وثانياً - من جهة صغروية ، حيث لا نجد منشأ معقولاً للاولوية ، أو لا توجد اولوية معقولة تستوجب تعميم الحكم وشموله لمن علم بتضيق وقته

عدول من علم بضيق وقته من الابتداء (١٢٣)

عن إدراك عمرة التمتع وحجته قبل الاحرام للعمرة ودخول مكة متمتعاً فإنه لا أولوية قطعية بالحكم لمن علم بتضييق الوقت كما ثبت الحكم نصاً قطعياً بحق من أحرم بالعمرة ودخل مكة وتبين له ضيق وقته عن ادراك مناسك العمرة والحج ، مع انه ليس باولى من ثبوته له قطعاً .

ولو قيل - كما في (مذهب الاحكام : ج ١٣ : ٧٧ - استدلالاً على التعدي - بأن) مناط العدول عدم التمكن من اتمام حج التمتع وهو حاصل في الابتداء كحصوله في الاثناء) .

قلنا : هذا تنقيح مناط يتوقف اعتباره على القطع بالمناط بعد إستنباطه ، وحيث لا تدل عليه الاخبار الشريفة فهو استنباط علة وتنقيح مناط غير منصوص وغير قطعي لا يصلح دليلاً للتعدي وتعميم الحكم بالعدول من التمتع الى الافراد لمن علم من اول الامر بضيق وقته عن اتمام العمرة وادراك الحج .

وبتعبير ثانٍ: لا دليل على مشروعية العدول من التمتع الى الافراد وصحته وإجزائه فيما لو علم بضيق الوقت عن اتمام عمرة التمتع قبل الدخول في احرامها ، ومقتضى القاعدة عدم شرعية العدول ، ولا دليل فيه من الاخبار على الخروج عن مقتضى القاعدة الاولى .

وعليه فمن علم بتضييق الوقت قبل الشروع في احرام العمرة سقط عنه وجوب الحج هذا العام لعدم قدرته عليه ويتعين عليه تأخيره الى العام المقبل لو بقيت استطاعته أو يجب مطلقاً إذا كان الحج مستقراً عليه لقدرته عليه في الزمان الماضي واهماله اياه .

(١٣٨) إذا أحرم لعمرة التمتع في سعة الوقت وقد أحر الطواف والسعي متعمداً الى زوال شمس يوم عرفة بطلت عمرته واحرامه لها ولم يصح منه العدول الى حج الأفراد على الأقوى .

أقول: إذا أحرم لعمرة التمتع في سعة الوقت لكنه قد أحر الطواف والسعي متعمداً الى ان تضييق وقته وزالت شمس يوم عرفة حيث لا يمكنه

ايتان عمرة التمتع بمقتضى صحيحة جميل المتقدمة ولا يسعه ادراك الحج مع ايتان عمرة التمتع هل يشرع له العدول من التمتع الى الافراد حينئذ ؟ ام ما هي وظيفته ، والم احتملات اربعة :

المحتمل الاول : جواز العدول الى الافراد بزعم اطلاق النصوص وشمولها للتأخير العمدي الاختياري ، أقصاه : العامد آثم في تأخير أعمال العمرة التمتعية ، كما يظهر ذلك من ملاحظة نظائره من موارد الابدال الاضطرارية كمن أخرّ صلواته عمداً حتى ادرك ركعة من الوقت فتصح صلواته اداءً - فانقلاب الوظيفة هنا من التمتع الى الافراد قهري .

ويردّه : وضوح اختصاص النصوص الشريفة بمن تضيق الوقت عليه بلا اختيار ، أو بمن عجز وتعذر عليه ادراك الحج وموقف عرفه ، وعدم شمولها من عجز نفسه اختياراً وكان متمكناً من اتمام عمرة التمتع وادراك حج التمتع ، ولا يقاس ما نحن فيه بباب الصلاة التي لا تسقط بحال من الاحوال كما تحقق في محله .

المحتمل الثاني : ايتان مناسك عمرة التمتع وادراك الحج بادراك اضطراري عرفه واختياري مزدلفة فان مقتضى القاعدة العامة عدم شرعية العدول من نوع حج الى نوع اخر والرجوع اليه يؤدي المنع من العدول عن التمتع الى الافراد حال التعجيز العمدي الاختياري ، كما نرجع الى القواعد والادلة العامة الناطقة بلزوم اتمام العمرة ﴿ وأتموا الحج والعمرة لله ﴾ البقرة : ١٩٦ ، والى ما دلّ من النصوص^(١) على الاجتزاء في فعل الحج بادراك الوقوف الاضطراري لعرفة مع موقف مزدلفة أو الى الاكتفاء بادراك الوقوف الاختياري لمزدلفة ، ولا يضر عدم ادراك الموقف الاختياري لعرفة إذا ادرك الموقف في جمع لاطلاق ما دلّ على ان ﴿ من ادرك جمعاً فقد ادرك الحج ﴾ .

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ٢٣+٢٥ من ابواب الوقوف بالمشعر .

عدول من علم بضيق وقته من الابتداء (١٢٥)

ويردّه : ان ظاهر النصوص الناطقة بكفاية ادراك اضطراري عرفة مع اختياري جمع أو كفاية ادراك موقف جمع خاصة هو اختصاصها بالعاجز عن ادراك موقف عرفة الاختياري والمضطر بالطبع ، دون العاجز بالاختيار والذي يفوت منه ذلك باختياره وبسوء عمله فان هذه النصوص منصرفة عما نحن فيه ، والقاعدة تقتضي بطلان عمرته واحرامه وفساد حجه لو أحرم له ، ولا يعمّه الدليل الخاص القاضي بالعدول من التمتع الى الافراد .

المحتمل الثالث : ان يقلب عمرته التي احرم لها من التمتع الى الافراد حين العجز عن ادراك عمرة التمتع وحجته ، إلحاقاً له بمن احرم للحج ولم يدرك الوقوف بجمع ، وهذا لا دليل عليه ، والنصوص لا تنطبق على ما نحن فيه ، اذ الاخبار مختصة بمن كان الاضطرار الى ترك الوقوف الاختياري بعرفة طبعياً عادياً ، فلا تعم من عجز نفسه بسوء اختياره أو تنصرف الاخبار عنه قطعياً .

المحتمل الرابع : بطلان عمرته التي احرم لها وبطلان احرامه من بدو الامر ، لعدم الامر به ولعدم الدليل على شرعيته وصحته ، فان الاحرام الصحيح المشروع هو الذي تعقبه الاعتمار المتمتع في العام نفسه ، فاذا لم يتعقب الاحرام اتيان مناسك عمرة التمتع حتى زالت الشمس في يوم عرفة ينكشف بطلان احرامه من بدو الامر ، وذلك لان صريح صحيحة جميل^(١) ﴿التمتع له المتعة الى زوال الشمس من يوم عرفة﴾ هو سعة زمان عمرة التمتع وانتهاء أمدّها بزوال الشمس من يوم عرفة .

والمتحصل قوة احتمال بطلان عمرته واحرامه وعدم شرعية عدوله من التمتع الى الافراد .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢٠ من أبواب أقسام الحج : ح ١٥ .

نعم قد إحتاط أستاذنا المحقق (قده) في مناسكه (م/١٥٧) وفي مجلس بحثه بالعدول الى حج الافراد واتمام الاعمال بقصد الاعم من حج الافراد والعمرة المفردة فيطوف ويسعى بهذا القصد .
ولعل احتياطه من باب الخروج من احتمال الخلاف أو من المحتملات الاخرى ، ولا نجد وجهاً واضحاً للاحتمال المخالف ولا يوافق ما ذكره من الاحتياط - على ما هو عليه من الغموض والاجمال في التعبير والبيان - ولا يلتئم مع احتمال الخلاف ولا موجب للاحتياط مع غموض الموقف الشرعي من النصوص حسبما تبين من تمام البحث ، هذا .
وحيث لا نجد كثير فائدة في التعرض لفروع حج الافراد والقران لقلة الابتلاء والاحتياج اليها وقد سبق بيان بعضها فننتقل لما هو اهم وهو بحث :

مواقيت الإحرام

وهي الأماكن التي خصصتها الشريعة الاسلامية للاحرام منها ،
وهي عشرة :

أقول : المواقيت جمع الميقات وهو في اللغة يعني الوقت الزماني
المضروب لعمل من الاعمال ، وصار في فقه الحج : حقيقة متشرعية في
الموضع الذي يحرم منه ناسك العمرة أو الحج بحسب تعيين الشرع
الاقديس ، وهي مواضع عديدة ولعل المواقيت الاصل هي خمسة وهي
التي وقتها رسول الله (ﷺ) لاهل الامصار قبل اسلام أهل بعضها وقبل
توسع رقعة الاسلام ومجيء الحجيج من تلكم الامصار ، يظهر هذا بجلاء
من تأريخ الاسلام وتوميء اليه صحيحة معاوية بن عمار^(١) عن
الصادق (عليه السلام) : ﴿ وقت لاهل العراق ولم يكن يومئذ عراق .. ﴾ أي ليس
ثمّة عراق اسلامي فيه مسلمون يتوقع مجيئهم الى الحج .

والستفاد من الروايات وكلمات الفقهاء بلوغ المواقيت عشرة ، والمهم
تحقيق ما تساعده الادلة الشرعية والنصوص وما تفيده من مواضع الاحرام
ومواقيته وخصوصيات احكامها ، والمواقيت هي :

الميقات الاول : مسجد الشجرة أو ذو الخليفة .

١- ذو الخليفة : موضع معروف قريب من المدينة المنورة وهو ميقات
لأهل المدينة ولمن يمرّ به قاصداً للحج أو للعمرة ، والأولى الاحرام من
داخل مسجد الشجرة ، نعم إلا الحائض والنفساء ونحوهما فإحرامهم من
خارج المسجد .

أقول : ذو الخليفة موضع معروف جداً لا إشتباه فيه وهو موضع ماء
قرب المدينة المنورة على ستة اميال كانت فيه شجرة اجتمع عندها قوم

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت : ح ٢ .

من العرب في الجاهلية وتحالفوا عندها ، وأنشئ في مسجد بعد بزوغ الاسلام فسمي (مسجد الشجرة) وهو احد المواقيت الخمسة التي وقتها رسول الله (ﷺ) لأتباع دينه .

وقد اختلفت نصوص الاخبار وفتاوى الفقهاء في تحديد هذا الميقات وهل هو مسجد الشجرة بالخصوص ام تمام ذي الحليفة ، حيث ورد في اخبار المواقيت ان رسول الله (ﷺ) وقت لاهل المدينة (ذا الحليفة) وهي الشجرة كما ورد انه (ﷺ) وقت لاهل المدينة ﴿ ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة ﴾ فيحتمل قوياً ان الميقات هو الموضع الواسع - ذو الحليفة - وله اسم ثان هو (الشجرة) وهو اسم لتمام الموضع سمي به باسم جزء منه كانت فيه شجرة ذات خصوصية ، ولعلها هي موضع تحالف بعض عرب الجاهلية فسميت المنطقة بذي الحليفة ثم جاء الاسلام ووقتها رسول الله (ﷺ) للاحرام منها وبني فيها المسجد وصار يطلق اسم الشجرة والمسجد عليها ، فكان مسجد الشجرة اسماً ثالثاً والتعبير به من قبيل التعبير عن تمام الموضع باسم جزء منه هو الموضع المقدس القائم في بعض اجزائه نظير تسمية بلدة في ايران باسم (مسجد سليمان) .

ولو فرض كون الرواية التي تعبر عن ميقات اهل المدينة : (ذو الحليفة : مسجد الشجرة) بصدد التفسير الحكومي المؤدي الى حصر الاحرام بالمسجد وتعيين ايقاعه فيه ، والمسجد صغير جداً في زمان صدور الروايات المذكورة يصغر كثيراً عن مسجد الشجرة هذا اليوم ، بل يصغر المسجد زمان الامام الصادق (عليه السلام) عن زمان رسول الله (ﷺ) حيث ورد في الصحيحة^(١) : ﴿ومسجد ذي الحليفة الذي كان خارجاً من السقائف عن صحن المسجد ، ثم اليوم ليس شيء من السقائف منه ﴾ والسقائف أرض جنب المسجد في ذي الحليفة كان أعلاها مسقفاً لحماية المحرمين من

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٤ من ابواب المواقيت : ح ١ .

أذى الشمس والمطر ، ويستفاد من الصحيحة أن السقائف صارت من المسجد المتوسع زمن الصادق (عليه السلام) وهي خارج المسجد المعاصر لزمان رسول الله (ﷺ) الذي وقت المواقيت - مما يؤكد عدم حصر الميقات بالمسجد وعدم تعين الاحرام منه ، وإلا لأوجب الامام حصر الاحرام منه وعين للمسلمين قدر المسجد القديم أو بين كفاية الاحرام من عموم المسجد حتى السقائف الملحقة متأخراً بعد رسول الله (ﷺ) .

ثم إذا لاحظنا توسع اعداد الحجيج في الازمنة المتأخرة ولاحظنا ان روايات الميقات ناظرة الى مستقبل الايام كما يبدو من صحيحة معاوية^(١) ﴿وقت لاهل العراق ولم يكن يومئذ عراق﴾ وهكذا وقت لاهل الشام ومصر والمغرب ولم يكن فيها مسلم يريد الحج للحدج يومئذ ، فيتدافع جعل مسجد الشجرة - الصغير - ميقاتاً مع زيادة الحجيج مستقبلاً وتوسع الاقبال على ميقات اهل المدينة ممن يمر عليها لوجود قبر الرسول (ﷺ) في المدينة الموجب لاقبال الحجيج عليها وكثرة المرور على ميقاتها ، فيبعد حصر الميقات بالمسجد الصغير بحجمه يوم تشريع الميقات وتبليغه الى العباد ، ومن هذا كله لا نقطع - مع هذه الملاحظات ، وبعضها ناشيء من نصوص الاخبار - بكون الميقات خصوص (مسجد الشجرة) ، بل نستفيد من النصوص قطعياً : ميقاتية (ذي الخليفة) .

ويمكن ان يقال : ان الشجرة ومسجد الشجرة في هذه الروايات هما بحسب الظاهر تعبير عن مكان واحد - ذي الخليفة - فانه وان كان يحتمل ميقاتية خصوص مسجد الشجرة ، لكنه في المقابل يحتمل كون تعبير الرواية (مسجد الشجرة) مثل (الشجرة) تعبيراً عن عموم المنطقة والموضع الواسع الذي يكون المسجد المعين جزءه وبعضه وليس تمامه ، وحيث

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت : ح ٢ .

توجد شواهد إطمئنانية على إستظهار سعة الميقات وعدم اختصاصه بالشجرة والمسجد نقول بسعة الميقات - ذي الحليفة - وعدم اختصاصه بالمسجد القديم أو الحديث .

وبتعبير ثانٍ مفصل : أخبار ميقات اهل المدينة طوائف :

الاولى : ما دل على انه (ذو الحليفة) من دون تفسيره بشيء نظير صحاح^(١) ابي ايوب الخزاز ومعاوية بن عمار وعمر بن يزيد حيث دلنا على ان رسول الله (ﷺ) وقت لاهل المدينة ذا الحليفة .

وهذه الطائفة واضحة الدلالة على ما اخترناه من ان الميقات (ذو الحليفة) على سعتها من دون اختصاص بالمسجد المعروف .

الثانية : ما دل على انه ذو الحليفة مع تفسيره بأنه الشجرة نظير صحيحة ابن رثاب^(٢) : ﴿ وقت لأهل المدينة ذا الحليفة وهي الشجرة ﴾ .

الثالثة : ما دل على انه الشجرة نظير صحيحة علي بن جعفر^(٣) ﴿ ولاهل المدينة ومن يليها من الشجرة ﴾ أي يجرمون منها ، والظاهر ان الشجرة وذا الحليفة اسم لمجموع المكان المعين المجعول ميقاتاً لأهل المدينة .

الرابعة : ما دل على ان ميقات اهل المدينة ذو الحليفة مفسراً بمسجد الشجرة نظير صحيح الحلبي^(٤) ﴿ ووقت (ﷺ) لاهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة ﴾ وقد يستظهر أو يفهم من هذه الصحيحة أن ميقات اهل المدينة هو مسجد الشجرة لا يجوز الاحرام من خارجه إلا عند الضرورة لتفسير ذي الحليفة بمسجد الشجرة ، فيكون نحواً من الحكومة التفسيرية مؤدياً الى تعيين الاحرام من مسجد الشجرة - لا من خارجه - لكنه حيث يحتمل قوباً كون (مسجد الشجرة) اسماً لتمام منطقة (ذي الحليفة) نظير (مسجد سليمان)

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت : ح ١+٢+٦ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت : ح ٧ .

(٣) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت : ح ٩ .

(٤) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت : ح ٣ .

في إيران وليس لخصوص المسجد الشريف المعروف ، ويؤكد العموم والسعة
تلکم الملاحظات ومجموع هذه الروايات فانه لو كان الميقات خصوص موقع
المسجد دون تمام الموضع والبقعة التي فيها المسجد وفيها الشجرة لكانت
النصوص الشريفة متفقة على ان الميقات مسجد الشجرة ولما جاءت اكثرها
بعنوان ذي الحليفة أو الشجرة ، فمن القريب جداً انه كان يطلق اسم
(المسجد) كاسم (الشجرة) على مجموع البقعة التي فيها المسجد المبارك وفيها
الشجرة التي إجتمع عندها بعض العرب وتحالفوا فيها وسميت المنطقة بذوي
الحليفة والشجرة ، ومع هذا كله لا يبقى وثوق بكون التفسير - في صحيحة
الحلبي - تعبيراً يراد منه تخصيص الاحرام وتعيينه في خصوص المسجد .

هذا هو الفهم الواضح عند التأمل في مجموع روايات ونصوص (ميقات
اهل المدينة) . لكن قد يقال - كما اختاره جمع من الفقهاء - بلزوم
الاقتصار في حالات الاختيار على الاحرام من مسجد الشجرة دون
خارجه من مواضع (ذي الحليفة) حملاً للمطلق على المقيد .

إلا أن حمل المطلق على المقيد يتطلب وجود خبر مطلق يأمر بالاحرام
من (ذي الحليفة) ووجود خبر مقيد يأمر بالاحرام من (مسجد الشجرة)
بالخصوص ، فيحصل التنافي بين المؤددين ويرفع التنافي بينهما بحمل المطلق
على المقيد وينتج لزوم الاقتصار على مسجد الشجرة فيتعين الاحرام منه .

لكن دونه خراط القتاد ، فان ملاحظة الروايات والتأمل في نصوصها
يمنع ذلك ، حيث لم يرد في رواية : الامر بالاحرام من مسجد الشجرة حتى
يكون دليلاً على تعين الاحرام من نفس المسجد ، بل الموجود في صحيح
الحلبي^(١) ﴿ووقت لاهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة﴾ وهو تفسير
لميقات ذي الحليفة ، ومعه احتمال تسمية مجموع الموضع باسم (مسجد
الشجرة) نظير اسم (مسجد سليمان) وهو يعبر عن بلدة في جنوب ايران .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت : ح ٣ .

نعم ورد في رواية (١) مرسلة: ﴿أحرم رسول الله ﷺ من مسجد الشجرة ولم يحرم من موضع دونه﴾ ، لكنها ضعيفة السند قاصرة الدلالة على لزوم الاحرام من مسجد الشجرة - الموضع المختصر المختص بالمسجد - لكون الخبر حاكياً لفعل رسول الله (ﷺ) وقد كان يأخذ بأفضل افراد الامثال والاطاعة ، فاذا ضمنا اليه قوة احتمال صحة التعبير عن تمام الموضع باسم (مسجد الشجرة) نظير (مسجد سليمان) إنتفت دلالة الرواية على تعين الاحرام من المسجد على عموم العباد .

والحاصل انه يتجلى مما تقدم أنه لا مجال لجريان قاعدة (حمل المطلق على المقيد) لعدم إحراز الدليل المقيد حتى يقيد المطلق به ، كما يتجلى شرعية الاحرام من منطقة (ذي الحليفة) الذي فيه الشجرة ومسجد الشجرة ولا يلزم الاحرام تعييناً من داخل مسجد الشجرة وان كان اولى واحوط خروجاً من شبهة الخلاف، إلا الحائض والنفساء والجنب فانهم يحرّمون من خارج المسجد إلا مع التطهر بالغسل عند امكانه ، فاذا تعذر على احد منهم التطهر وجب الاحرام من خارج المسجد لانه يحرم عليهم الدخول الى المسجد - ولو للاحرام - .

وقد يقال بلزوم أو جواز الاحرام من البيداء التي هي - كما في مجمع البحرين مادة : بيد - هي ارض مخصوصة بين مكة والمدينة على ميل من ذي الحليفة نحو مكة ، ويستدل له بصححتين :

١ - صحيحة الحلبي على نسخة الفقيه المروية في الوسائل (٢) ضمن تعداد المواقيت ، ومنها ميقات اهل المدينة:(ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة) قال (عليه السلام) : ﴿ فاذا خرج من المسجد وسار واستوت به البيداء حين يجازي الميل الاول أحرم ﴾ ومجاوزه الميل الاول يعني دخول البيداء التي هي على ميل من ذي الحليفة يحرم فيها بالحج أو بالعمرة .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت : ح ١٣ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت : ح ٣+٤ .

٢ - صحيحة معاوية بن وهب^(١) وقد سأله عن التهيؤ للاحرام قال : ﴿ في مسجد الشجرة فقد صلى فيه رسول الله ﷺ وقد ترى اناساً يجرمون فلا تفعل حتى تنتهي الى البيداء حيث الميل فتحرمون ﴾ ، وقد استفاد من غيرهما بلحاظ الروايات المتعددة التي تمنع عن التلبية - وهي التي يتحقق بها احرام المتمتع: فرض البعيد عن مكة - حتى يأتي البيداء التي تبعد قدر ميل عن ذي الحليفة، نظير^(٢) صحيحة منصور: ﴿ إذا صليت عند الشجرة فلا تلب حتى تأتي البيداء حيث يقول الناس يخسف بالجيش ﴾ بل في صحيحة ابن سنان : ﴿ ان رسول الله ﷺ لم يكن يلبي حتى يأتي البيداء ﴾ . ويرده :

أولاً: إن صحيح الحلبي لا يمكن الركون اليه لقصور دلالاته على المطلوب، وذلك لان نسخته في (الفقيه: ج٢: ١٩٨) وهو المصدر الاصل الراوي للخبر والمتضمن لما فيه زيادة على نسخة الرواية في (الكافي : ج٣١٩/٤) و(التهذيب: ج٥٥/٥) - هي زيادة مختصة برواية الصدوق واختلفت نسخة الفقيه المطبوعة في النجف عن نسخة صاحب (الوسائل) التي تضمنت ﴿ حين يجازي الميل الاول ﴾ ويمكن الاستدلال بهذا المتن مع فهم دلالاته على مجاوزة - مسجد الشجرة ميلاً ووصوله الى البيداء فينشأ الاحرام منه، لكن الموجود في نسخة (الفقيه : طبعة النجف) : ﴿ فاذا خرج من المسجد فسار واستوت به البيداء حين يحاذي في الميل الاول احرم ﴾ وهي تفيد الاحرام في الميل الاول بعد المسجد عند المحاذاة ، فتقصر الرواية عن الدلالة على وجوب الاحرام من البيداء التي هي ارض مخصوصة بعد ذي الحليفة بميل - لا بعد المسجد بميل .

(١) الوسائل : ج٩ ب٣٤ من ابواب الاحرام : ح٣ .

(٢) الوسائل : ج٩ ب٣٤ من ابواب الاحرام : ح٤+٥ .

وثانياً: انه ورد في معتبرة الكاهلي^(١) سؤاله من الصادق (عليه السلام) عن النساء في إحرامهن ، وجوابه (عليه السلام) : ﴿ يصلحن ما أردن فاذا وردن الشجرة أهللن بالحج ولبن عند الميل - اول البيداء .. ﴾ ومن الواضح ان الاهلال هو الاحرام المتحقق بعزم النفس على ترك محرمات الاحرام مع التلبية فيقرب أن يكون الأمر بالتلبية عند الميل - أول البيداء - أمراً إستحبابياً بتجديد التلبية بعد تجاوز ذي الحليفة - الشجرة - لا أقل من عقد الاحرام والاهلال بالعمرة عند الشجرة وتأخير التلبية وهذا محتمل لا أكثر ، فلا دلالة في الاخبار على لزوم عقد الاحرام في البيداء وتأخير الاهلال عن الشجرة الى الميل - أول البيداء - ، لا أقل من منع الدلالة لهذا الخبر .

وثالثاً: إن صحيحة معاوية^(٢) ظاهرة في المنع عن الاحرام في (مسجد الشجرة) بل يحرم حين ينتهي الى البيداء ، وهو مضمون معرض عنه من قبل الفقهاء (رض) والاعراض مسقط - عند المشهور - للخبر الصحيح عن درجة الاعتبار . لكن هذه الكبرى غير مقبولة عندنا ولا بد من التحقق عن منشأ الاعراض بأمل الوصول الى نكتة الاعراض وسرّ التضعيف ، ويمكن ان يقال :

إن هذا المضمون الذي أعرض عنه الفقهاء وجرت سيرة المشرعة على خلافه: أي على الاحرام من ذي الحليفة ومن مسجد الشجرة حتى بعد توسّعه - يدعونا الى رفض الخبر من حيث دلالاته على تأخير الاحرام عن مسجد الشجرة أو ذي الحليفة، فانه ممنوع مرفوض بفعل المنع في اخبار صحيحة^(٣) عن تجاوز الميقات المقطوع به وهو ذو الحليفة ومسجد الشجرة حيث تضمنت الاحرام من البيداء التي هي

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٨٤ من أبواب الطواف : ح ١٢ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٣٤ من ابواب الاحرام : ح ٣ .

(٣) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت .

ارض تبعد عن ذي الحليفة بميل ، ولو كان لهذا الامر صحة وشرعية لاشتهر الحكم وبان وانتشر بين المشرعة الاتقياء ولم تتفق فتاوى الفقهاء على ميقاتية ذي الحليفة أو مسجد الشجرة وعدم جواز الاحرام قبله أو بعده . يضاف اليه : ان هذا المضمون يحتمل ان يراد منه تجديد الاحرام بالتلبية في البيداء التي ورد الامر بها مكرراً في روايات^(١) عديدة تأمر بالصلاة في مسجد الشجرة وبالمشي حتى يبلغ الميل: البيداء ، وبالتلبية عندها - والتلبية مقدمة للاحرام شرعاً مرتبطة به جداً - فيحتمل كون الامر بالاحرام عندها، ويحتمل ان يكون بمعنى التلبية تجديداً للاحرام - لا إحداثاً له - .

وثالثاً : مع التنزل وفرض صدور الخبر الصحيح ونحوه بمعنى إحداث الاحرام في البيداء- تقع المعارضة بينه وبين الروايات العديدة التي تحكي توقيت رسول الله (ﷺ) ذا الحليفة أو مسجد الشجرة ميقاتاً لاهل المدينة ومن مرّ بها وجاء على ميقاتها، وتتقدم هذه الروايات لشهرتها بين اصحاب الائمة (عليهم السلام) لكثرة رواياتها مؤيداً بشهرة الفتيا على طبقها من فقهاء الامامية (رض) في عصور الغيبة فتكون هي الارجح والاقوى والانسب بالعمل بمقتضى ما دل على ترجيح الخبر المشتهر بين الاصحاب عملاً وفتياً ، والله العالم . هذا كله بلحاظ وظيفة اهل المدينة المنورة .

ثم يقع الكلام في حكم غير اهل المدينة إذا وردوا المدينة المنورة وخرجوا منها بقصد السفر الى مكة المكرمة لاجل الحج ثم مروا على ميقات اهل المدينة - ذي الحليفة - فالظاهر ان وظيفتهم الاحرام منه وعدم جواز التجاوز عنه إلا مع الاحرام إذا كان قصده السفر الى مكة ودخولها ، ويدلنا عليه مضمونان من الاخبار المعصومية الصحيحة :

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣٤ من ابواب الاحرام .

المضمون الاول: ما نطقت به روايات المواقيت بعد تعيينها وتعدادها من انه ﴿لا تتجاوزها إلا وانت محرم﴾ و﴿لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر ان يحرم قبلها ولا بعدها﴾ ﴿فليس لأحد ان يعدو من هذه المواقيت الى غيرها﴾ كما ورد في صحاح^(١) معاوية والحلبي وعلي بن جعفر ، فان هذه المضامين واضحة الدلالة على عمومية الميقات وعدم اختصاصه بأهله بل عمومه لكل مكلف ماراً عليه وان لم يكن من اهله .

المضمون الثاني: ما نطقت به عدد من الروايات - وعمدتها صحيحة صفوان^(٢) عن الرضا (عليه السلام) - من ان رسول الله (ﷺ) ﴿وقت المواقيت لاهلها ومن أتى عليها من غير اهلها ، وفيها رخصة لمن كان به علة ، فلا تجاوز الميقات إلا من علة﴾ فان هذا المضمون الصحيح سنداً والواضح دلالة - ويوجد غيره - يؤكد عدم اختصاص الميقات باهله - أي ميقات : ذي الحليفة وغيره - .

(١٣٩) لا يجوز تأخير الاحرام من ذي الحليفة الى الجحفة إلا لمن يتضرر أو يتحرج من طول المسافة - كالمرضى وضعيف المزاج - .
أقول : قد تبين ان ميقات اهل المدينة ومن يمر بها ويأتي عليها هو (ذو الحليفة) في حالات الاختيار ، وسيأتي جواز تأخير الاحرام عن ذي الحليفة في حالات التضرر أو التحرج من تقديم انشاء الاحرام ، فينشئ احرامه عند الجحفة - ميقات اهل الشام - ، وقد وقع الكلام في جواز التأخير الى الجحفة اختياراً ؟

المعروف والمشهور بين الفقهاء شهرة عظيمة هو عدم جواز تأخير الاحرام من ذي الحليفة اختياراً وعدم جواز تجاوزه الى الجحفة إلا لعذر مانع - مرض أو ضعف مزاج عن تحمل الاحرام من مكان بعيد - .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت : ح ٢+٣ ح ٩ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ١٥ من ابواب المواقيت : ح ١ .

تأخير أهل المدينة الاحرام إلى الجحفة (١٣٧)

ونسب الى بعض متقدمي فقهاءنا جواز التأخير إختياراً وانشاء الاحرام في الجحفة، ويمكن الاستدلال للمشهور بمجموعتين من الروايات :

الاولى : الروايات العمومية الدالة على المواقيت المعينة والمتضمنة للمنع عن تجاوز المارّ بها من دون احرام ﴿ لا تجاوزها إلا وانت محرم ﴾ والمتضمنة للمنع عن العدول عنها الى غيرها ﴿ فليس لاحد ان يعدو من هذه المواقيت الى غيرها ﴾ وهذه المضامين تدل بجلاء على عدم جواز ترك الاحرام من الميقات الذي يمرّ به وهو ذاهب الى مكة للحج أو للعمرة .

الثانية : الروايات^(١) الخصوصية الواردة في ميقات اهل المدينة ومن يأتيها ويمرّ بالميقات - ذي الحليفة - نظير معتبرة ابي بكر الحضرمي - على الاقرب - والظاهرة في اختصاص رخصة النبي (ﷺ) بالاحرام من الجحفة بما إذا كان مريضاً أو ضعيفاً ، وظاهر التعبير المتضمن لترخيص المريض والضعيف خاصة - هو المنع عنه بدواً ، فيلحقه الترخيص - حكماً ثانوياً - للمعذور : المريض والضعيف ، ونظير معتبرة ابي بصير المتضمنة لاحرام الصادق (عليه السلام) من الجحفة واعتذاره بكونه عليلاً مريضاً حيث قال لمن عاتبه على تأخير إحرامه عن ذي الحليفة الى الجحفة ان ﴿ الجحفة احد الوقتين فأخذت بأدناهما وكنت عليلاً ﴾ .

والمتحصل من هاتين المجموعتين قضيتان : عدم شرعية التجاوز عن الميقات - ذي الحليفة - لمن مرّ به من غير احرام ولو مع البناء على الاحرام عند بلوغ الجحفة - ميقات اهل الشام ومصر والمغرب - ، واختصاص رخصة الاحرام من الجحفة بالمريض والضعيف ونحوهما .

ويحكى عن بعض متقدمي فقهاءنا (رض) الفتيا بجواز احرام اهل المدينة من الجحفة في حالات الاختيار وعدم المرض أو الضعف ، ولعلمهم استندوا الى عدة من الاخبار، تمامها قابلة للمناقشة بل والمنع وهي :

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٦ من ابواب المواقيت : ح ٥+ح ٤ .

الاولى صحيح علي بن جعفر^(١) : سألته عن احرام اهل الكوفة واهل خراسان وما يليهم ، واهل الشام ومصر من اين هو؟ فقال : ﴿ اما اهل الكوفة وخراسان وما يليهم فمن العقيق، واهل المدينة من ذي الحليفة والجحفة ، واهل الشام ومصر من الجحفة واهل اليمن من يللم واهل السند من البصرة ﴾ يعني من ميقات اهل البصرة ، بتقريب : ان هذا الخبر ظاهر في شرعية احرام اهل المدينة من ذي الحليفة ومن الجحفة فلا بد من حمل روايات الاحرام من ذي الحليفة خاصة على كونه الافضل .

ويردّه : ان دلالة الرواية المعتبرة على شرعية الاحرام دلالة مطلقة قابلة للتقييد بأن يقيد الاحرام من الجحفة بخصوص المريض والضعيف بمقتضى معتبرة الحضرمي التي تصرح بانه قد رخص رسول الله (ﷺ) لمن كان مريضاً أو ضعيفاً ان يحرم من الجحفة، وظاهرها أو صريحها اختصاص الرخصة بخصوص المريض والضعيف وعدم عمومها لغيرهما .

ويمكن توكيده بأن يقال : ان المعتبرة تفيد أصل شرعية الاحرام من ذي الحليفة ومن الجحفة من دون ان يستفاد منها عموم الشرعية للمختار والمضطر أو عدم عمومها ، فتبينها الروايات الاخرى ، وقد سبق إستفادة إختصاص شرعية الاحرام من ميقات الجحفة بخصوص المريض والضعيف من اهل المدينة ومن مر عليها دون عمومهم .

الثانية : صحيحة^(٢) معاوية الذي سأل ابا عبد الله (عليه السلام) عن رجل من اهل المدينة احرم من الجحفة فقال : ﴿ لا بأس ﴾ ، وهذه الرواية رواها الشيخ الصدوق بسنده الى معاوية وهي صحيحة السند واضحة الدلالة على شرعية الاحرام من الجحفة إذا كان من اهل المدينة .

وفيه : ان دلالتها بالاطلاق أو بالسكوت عن كون المحرم مختاراً أو

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت : ح ٥ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ٦ من ابواب المواقيت : ح ١ .

تأخير أهل المدينة الاحرام إلى الجحفة (١٣٩)

مضطراً - لمرض أو ضعف مزاج - ولا بد من حمل الصحيحة على من احرم من الجحفة مضطراً - مريضاً أو ضعيفاً - بمقتضى بيانية بعض الاخبار الماضية .

وبتقريب ثانٍ للمنع : ان هذه الصحيحة يقرب كونها قضية خارجية يسأل فيها الراوي عن رجل من اهل المدينة احرم من الجحفة فأجابه الامام ﴿لا بأس﴾ من دون تفصيل السؤال أو الجواب في حالة المسؤل عنه وانه مضطر أو مختار في احرامه من الجحفة ، وهي قضية خارجية لا حقيقية ، وهي مجملة غير مفصلة فلا تصلح دليلاً على رخصة الاحرام من الجحفة على الاطلاق إلا مع إحراز انعقاد اطلاق الدلالة حتى تصلح دليلاً .

ومع التنزل وإحراز إطلاق الدلالة - ولو لزعم كون القضية حقيقية - يمكن تقييد اطلاقها بما دل على اختصاص الرخصة بالمريض والضعيف .

الثالثة : صحيحة الحلبي^(١) الذي سأل ابا عبد الله (عليه السلام) من اين يحرم الرجل إذا جاوز الشجرة ؟ فقال : ﴿من الجحفة ولا يجاوز الجحفة الا محرماً﴾ فان هذه الرواية أجازت إحرام أهل المدينة من الجحفة .

ولكن الصحيح ان الصحيحة عند التأمل في فقراتها - سؤالاً وجواباً - تدل على جواز الاحرام من الجحفة وشرعيته لاهل المدينة إذا جاوز الشجرة ، وليس فيها دلالة على جواز مجاوزة الشجرة من دون احرام عند المرور على ذي الحليفة ، وقد دلت الروايات الصحيحة الاخرى على عدم جواز التجاوز عن الميقات عند المرور عليه ، فاذا جاء المكلف من المدينة المنورة أو مرّ على ذي الحليفة - حرم عليه التجاوز من دون احرام : ﴿لا تجاوزها الا وانت محرّم﴾^(٢) كما في صحيحة معاوية ، وليس في صحيحة الحلبي ما ينافي مضمون صحيحة معاوية حتى نحتاج الى العلاج .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٦ من ابواب المواقيت : ح ٣ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت : ح ٢ .

والمتحصل قوة ما ذهب اليه المشهور من عدم جواز تأخير الاحرام عن ذي الحليفة لاهل المدينة ومن مرّ عليها بقصد السفر الى مكة لحج أو عمرة وحرمة تجاوزها من دون احرام ، وقوة اختصاص رخصة التأخير الى الجحفة والاحرام فيها بخصوص ذي العذر، وقد دلّت معتبرة الحضرمي على ترخيص رسول الله (ﷺ) للمريض والضعيف ، وهل تعم الرخصة غيرهما من الاعذار الطارئة كشدة البرد أو الحرّ أو اذى الشمس في الطريق إذا أحرّم من مسجد الشجرة والمسافة الى مكة بعيدة؟ ام لا تعم ؟ .

اختار جمع - منهم صاحب (الجواهر:ج١٨/١١٠) - اختصاص الرخصة بالاحرام من الجحفة بالمرض والضعف، لورودهما بوحدهما في الاخبار ولا دليل على إلحاق غيرهما بهما من الضرورات والاعذار. وخالف جمع آخر- منهم صاحب العروة - تعميم الرخصة بالاحرام من الجحفة لغير المرض والضعف من الاعذار والضرورات الداعية الى تاخير الاحرام من ذي الحليفة الى الجحفة .

والظاهر من الدليل الخاص شرعية تأخير اهل المدينة الاحرام الى الجحفة للمريض منهم والضعيف مزاجه عن تحمل الاحرام من ذي الحليفة الى مكة ، وذلك لدلالة معتبرة الحضرمي على رخصة رسول الله (ﷺ) لمن كان مريضاً أو ضعيفاً ان يحرم من الجحفة .

والظاهر من الدليل العام شرعية تأخير اهل المدينة ومن مرّ بها للاحرام من ذي الحليفة الى الجحفة إذا كان يتضرر من الاحرام من مسافة بعيدة ولو لم يكن مريضاً ، وهكذا إذا كان يتخرج من الاحرام من ذي الحليفة بحيث يشق عليه الاحرام من المسافة البعيدة مشقة عظيمة لا تتحمل عادة . والمستند هو دليل نفي الضرر ونفي الحرج الذين اوضحناهما في رسالة (لاضرر ولاحرج) وألحقناهما ببحوثنا الاصولية. ويختلف هذا الدليل العام عن ذاك الدليل الخاص حيث ان الدليل الخاص بالمريض والضعيف يدل على رخصة الاحرام من الجحفة ، بينما

تأخير أهل المدينة الاحرام إلى الجحفة (١٤١)

الدليل العام يدل على نفي وجوب الاحرام من ذي الحليفة فتحتاج شرعية الاحرام من الجحفة الى دليل غير ما دل على نفي الضرر أو نفي الحرج ، وهو موجود وهو اطلاق ما دل على ان ميقات اهل المدينة ذو الحليفة والجحفة - أعني صحيحة علي بن جعفر ، فاذا اتفئى وجوب الاحرام من ذي الحليفة تعين الاحرام من الميقات الاخر- الجحفة - .

ومن القريب جداً ان ترخيص رسول الله (ﷺ) للمريض والضعيف في الرواية المعتبرة هو من باب دفع الضرر عنهما فلا تختص بهما الرخصة بالاحرام من الجحفة وتعم كل متضرر .

وهل يرخص ترك الاحرام وتأخيره من ذي الحليفة لغير من يتضرر أو يتحرج أو لغير المريض والضعيف من سائر الاعذار العادية ؟ .

الظاهر عدم الرخصة إذا لم ينطبق التضرر أو التحرج الشديد على العذر، فمن كان يزعه البرد أو الحر في الطريق الطويل بين ذي الحليفة وبين مكة لا يرخص له تأخير الاحرام لعدم الدليل المرخص، بل للدليل على حرمة تجاوز الميقات من غير احرام ولا ينبغي لناسك ان يؤخر أو يقدم احرامه إذا مرّ بذي الحليفة كما يستفاد من صحيحتي معاوية والحلي^(١) ، مؤيداً بخبر ابراهيم الذي سأل عن قوم قدموا المدينة فخافوا كثرة البرد وكثرة الايام عند الاحرام من الشجرة وأرادوا الاحرام من ذات عرق حيث نفى الامام (ﷺ) شرعية ذلك وغضب وقال: ﴿ من دخل المدينة فليس له ان يحرم إلا من المدينة ﴾ يعني ذا الحليفة ميقات اهل المدينة ، وهذا الخبر في سنده (جعفر بن محمد بن حكيم) وهو مجهول وان وقع في اسناد (كامل الزيارات) فيصلح الخبر مؤيداً لتلكم الصحاح المانعة باطلاقها عن تأخير الاحرام عن الميقات وان خاف البرد الكثير .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت : ح ٢+٣ + ٨ ب منها : ح ١ .

الميقات الثاني : وادي العقيق

٢ - وادي العقيق : وهو ميقات أهل نجد والعراق ومن يمرّ عليه، ولهذا الميقات أجزاء : أوله (المسلخ) والاحرام منه أفضل ، وثانيه وسطه (غمرة) ، وثالثه (ذات عرق) وهو منتهاه ، ويحسن عدم تأخير الاحرام اليه من دون عذر : تقيه أو مرض .

أقول : وادي العقيق هو وادٍ له طرفان ووسط : اوله المسلخ واوسطه عقبة غمرة وآخره ذات عرق : جبل صغير يبعد عن مكة باربعة وتسعين كيلو متراً وقد جعله رسول الله (ﷺ) ميقاتاً لأهل نجد والعراق ومن مرّ عليه بقصد الحج أو العمرة، وهو من المواقيت التي وقتها رسول الله (ﷺ) والروايات مستفيضة بميقاتيته في الجملة ، وقد اختلفت النصوص والفتاوى في تحديده وتعيين اجزائه التي تصلح للاحرام منها ، والروايات طوائف نلاحظ الصحيح سنداً منها ويمكن ملاحظة ما ضعف سنده في ضوء البيانات اللاحقة :

الطائفة الاولى : ما دل على انه جزآن نظير معتبرة ابي^(١) بصير : ﴿ حد العقيق اوله المسلخ ، وآخره ذات عرق ﴾ ، وهذه الرواية واضحة الدلالة على تحديد العقيق بما بين المسلخ وبين ذات عرق وهي معتبرة السند وإن وقع فيه (حسن بن محمد) فالظاهر انه ابن سماعة الثقة الجليل والذي يروي عن (محمد بن زياد) الذي هو ابن ابي عمير - يروي عنه هنا وفي مواضع كثيرة تبلغ ستين مورداً مما يؤكد انه هو، كما وقع في السند (عمار بن مروان) وهو مقبول لرواية ابن ابي عمير عنه هنا بل هو اليشكري الثقة المعروف الذي له كتاب - كما حققناه في بحوث الخمس ، فتصبح الرواية معتبرة السند جداً لجلالة قدر رواتها أجمع، كما ان دلالة الرواية على تحديد العقيق من اوله ومن اخره واضحة بل دلالتها على

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢ من ابواب المواقيت : ح ٧ .

ميقاتية ما بين اوله - المسلخ - وبين اخره - ذات عرق - واضحة، فتدخل - قهراً منطقة الوسط - الغمرة في الميقات المجمعول لاهل نجد والعراق ومن مرّ عليه ، وتكون واضحة الدلالة على ما اشتهر فتوائياً من ميقاتية العقيق - اوله ووسطه واخره - وشرعية الاحرام من تمام مواضع العقيق في حال الاختيار ، ويؤكد سعة الميقات وانتهائه الى (ذات عرق) .

ويعضد معتبرة ابي بصير : معتبرة اسحاق بن عمار^(١) المتقدمة التي صرّحت بأن الامام الصادق (عليه السلام) قد خرج من مكة: ﴿فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج ودخل وهو محرم بالحج﴾ وهذه رواية صريحة في ميقاتية (ذات عرق) ببركة حكايتها لفعل المعصوم (عليه السلام). لكن توجد روايات أخرى قد تتنافى مع مفاد هذه المعتبرة وهي:

الطائفة الثانية : وهي ما دلّ على ان منتهى العقيق الميقات هو (غمرة) نظير صحيحة عمر بن يزيد^(٢): ﴿وقت رسول الله ﷺ لأهل المشرق: العقيق نحواً من بريدين ما بين بريد البعث الى غمرة﴾ هكذا في (التهذيب) وهو المصدر الاصل للرواية ، لكنها في (الوسائل): ﴿نحواً من بريد﴾ وهو غلط أو اشتباه في نسخ التهذيب كما يبدو جلياً من صحيحتي معاوية الآتيتين . وهذه الصحيحة ظاهرة الدلالة على انتهاء العقيق بغمرة وعدم تعديّه عنها ، لعلها لا تدخل في الميقات بناءً على ظهور (الى) في عدم دخول الغاية في المغيى كما إلترمه جمع من الاعلام .

ونظير صحيحتي معاوية^(٣): ﴿آخر العقيق بريد أوطاس﴾ وقال (عليه السلام): ﴿بريد البعث دون غمرة ببريدين﴾ وفي صحيحته الاخرى: ﴿أول العقيق بريد البعث وهو دون المسلخ بستة اميال مما

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢٢ من ابواب اقسام الحج : ح ٨ .

(٢) التهذيب : ج ٥ : ٥٦ + الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت : ح ٦ .

(٣) الوسائل : ج ٨ ب ٢ من ابواب المواقيت : ح ١ + ح ٢ .

يلي العراق ، وبينه وبين غمرة اربعة وعشرين ميلاً بريدان ﴿ .
وهذه الروايات صحيحة السند واضحة الدلالة على انتهاء العقيق
بغمرة وعدم وسعته لما يزيد عليها ، فيخرج (ما بين غمرة وبين ذات
عرق) عن مساحة الميقات شرعاً بحسب منطوق هذه الروايات ،
فيتعارض مفادها مع ما دل على وسعة الميقات ودخول (ذات عرق)
في مساحته ، وهذا المضمون قد ثبت بالخبر الصحيح الناطق: ﴿ حد
العقيق اوله المسلخ ، وآخره ذات عرق ﴾ وبفعل الامام المعصوم (عليه السلام)
الناطق بانه أحرم من (ذات عرق)^(١) فتثبت شرعية الاحرام من
(ذات عرق) . ومقتضى الجمع العرفي حينئذ هو رفع اليد عن ظهور
الطائفة الثانية في عدم جواز الاحرام من غمرة وذات عرق وتحمل
على مرجوحية الاحرام من ذات عرق ، وتحمل روايات تعين الاحرام
من المسلخ اول العقيق أو مما دون غمرة على الافضلية ورجحان
الاحرام مما قبل غمرة وذات عرق ، بل قد صرحت بعض الروايات
المعتبرة بأفضلية الاحرام من اول العقيق نظير معتبرة^(٢) يونس بن
يعقوب الذي سال الصادق (عليه السلام) عن الاحرام من أي العقيق أحرم ؟
فقال (عليه السلام) : ﴿ من أوله وهو افضل ﴾ وصرحت بعض الروايات المعتبرة
بجواز الاحرام من غمرة نظير معتبرة اسحاق^(٣) الذي سأل الكاظم
(عليه السلام) عن الاحرام من غمرة قال (عليه السلام) : ﴿ ليس به بأس وكان بريد
العقيق احب الي ﴾ يقصد به اول العقيق حيث قال في صحيحة معاوية
﴿ اول العقيق بريد البعث ﴾ فتدل الصحيحة على ان الاحرام منه
أحب الى الامام (عليه السلام) .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢ من ابواب المواقيت : ح ٧ + ٢٢ من أبواب أقسام الحج : ح ٨ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ٣ من ابواب المواقيت : ح ٢ .

(٣) الوسائل : ج ٨ ب ٣ من ابواب المواقيت : ح ٣ .

الطائفة الثالثة من الاخبار : ما يبدو من صحيحة^(١) معاوية: ﴿اول العقيق بريد البعث وهو دون المسلخ بستة اميال مما يلي العراق ، وبينه وبين غمرة اربعة وعشرين ميلاً بريدان﴾ وهذه الصحيحة ظاهرة في ابتداء الميقات - العقيق - قبل المسلخ بستة اميال من جهة العراق فتدافع وتتنافى مع الروايات الناطقة بأن اول العقيق المسلخ - وعمدتها صحيحة ابي بصير المتقدمة^(٢): ﴿حد العقيق اوله المسلخ﴾ .

وقد أعرض الاصحاب وهجروا مفاد صحيحة معاوية الناطقة بابتداء البعث قبل المسلخ بستة اميال ، فان بنينا - كما هو المشهور - على ان الاعراض مسقط للرواية الصحيحة عن الاعتبار والحجية انتفت المعارضة وانتهت عندهم المشكلة .

والمختار عدم البناء على ان الاعراض موجب لسقوط الرواية من اول الامر ، وانه لا بد من التحقق عن أمر الرواية ومفادها ، والظاهر من اعراض الفقهاء طراً عن الاحرام قبل المسلخ الذي هو مفاد هذه الصحيحة التي هي بمراءى ومسمع الفقهاء ، اذ هي مروية في (فروع الكافي) وفي (التهذيب) ، ومع ذلك تسالم الفقهاء على ترك العمل بمضمون هذه الرواية المستلزم لتقديم الاحرام على العقيق الميقات الاصل وقد منع الائمة الاطهار (عليهم السلام) عن الاحرام قبل الميقات أو بعده مما يكشف ذلك عن عثور الفقهاء على خلل في الرواية - في هذه القطعة من النص المروي صحيحاً في (الكافي) و(التهذيب) وقد وصل اليهم ذاك الخلل ولم يصل الينا لاسيما ان الراوي معاوية بن عمار نفسه قد روى صحيحاً ان بطن العقيق هو الميقات وبطنه هو المسلخ وليس بريد البعث ﴿مادون المسلخ باتجاه العراق بستة اميال﴾ ولذا يمتنع علينا الاذعان بمضمون هذه الصحيحة ولا يتيسر لنا الاخذ به ، ويكفينا احتمال

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢ من ابواب المواقيت : ح ٢ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ٢ من ابواب المواقيت : ح ٧ .

المانع قوياً وهو موجود كما ذكرنا، بل الاحتياط في العمل يدعو الى تأخير الاحرام الى اول العقيق وبطنه الذي هو المسلخ فانه قطعي الميقاتية وصحة الاحرام منه، بينما ما قبله بستة اميال محتمل الميقاتية مشكوك الصحة والاجزاء لو احرم منه ، فيتعين تركه .

والحاصل ميقاتية العقيق قطعاً وأوله المسلخ ووسطه غمرة وآخره ذات عرق، ويشرع الاحرام من جميع هذه الاجزاء وان كان الاحرام من اوله - المسلخ - أفضل بنص الروايات الناطقة بذلك نظير معتبرتي يونس واسحاق المتقدمين .

٣ - الجحفة : وهي ميقات أهل الشام ومصر والمغرب ومن يمر عليها من غيرهم إذا لم يحرم من ميقات سابق .

٤ - يللم : وهو اسم جبل ، ميقات أهل اليمن ومن يمر عليه من غيرهم .

٥ - قرن المنازل : وهو ميقات أهل الطائف ومن يمر عليه .

الميقات الثالث : الجحفة

وهي منطقة معروفة قريبة من نقطة (رابغ) المشهورة، قيل : كانت قرية عامرة أجحف السيل بها وباهلها ، تبعد عن مكة بمأتين وعشرين كيلو متراً ، وهي ميقات لاهل الشام والمغرب ومصر كما نصت عليه عدة من الروايات الصحيحة في الوسائل (الباب الاول من ابواب المواقيت) .

الميقات الرابع : يللم

وهو جبل معروف في جنوب مكة يبعد عنها باربعة وتسعين كيلو متراً نحو صنعاء اليمن ، وهو ميقات لاهل اليمن كما نصت عدة من الروايات الصحيحة في الباب الاول من ابواب مواقيت الوسائل .

الميقات الخامس : قرن المنازل

اسم جبل مشرف على عرفات واسفل منى يبعد عن مكة المكرمة باربعة وتسعين كيلومتراً ، وهو ميقات لاهل الطائف كما نصت عليه عدة من الروايات الصحيحة في الباب الاول من ابواب مواقيت الوسائل . هذا

وفي بعض الروايات الصحيحة^(١): ﴿ولا هل نجد قرن المنازل﴾ وهو مناف للروايات الصحيحة المتعددة والدالة على ان قرن المنازل ميقات اهل الطائف ، ولعل الخبر صدر تقيه، بلحاظ ما يروونه عن ابن عمر من ان رسول الله (ﷺ) ﴿حد لأهل نجد قرن المنازل﴾^(٢) ، أو لعله صدر بلحاظ من يمر من اهل نجد من طريق قرن المنازل ، وكيف كان لا ريب في ان (قرن المنازل) ميقات لاهل الطائف ولمن مر عليه من غير اهله كأهل اليمن ونجد وغيرهم ممن يرون عليه .

هذه المواقيت الخمسة الاصل التي وقتها رسول الله (ﷺ) قبل انتشار الاسلام وتوسع رقعته وجعلها ميقاتاً لغير اهله ممن يمر عليها ويصل اليها وهو قاصد مكة للحج أو للعمرة كما نصت عليه بعض الروايات الصحيحة^(٣) المتقدمة .

(١٤٠) هذه المواقيت - قسم منها أو أكثرها - محدد معروف ، وما لم يعرفه الناسك يسأل أهل الخبرة - وهم الأعراب البدو المقيمون في تلكم المناطق والعارفون بها- والعمدة صدق عنوان الميقات عند الخبير، فيحرم منه ، من دون إختصاصه بجزء منه كالمسجد القائم فيه .

ثم إن تعذر التعرف على أرض الميقات أمكن التخلص بنذر الاحرام قبل الميقات وإنشاء الاحرام فانه جائز إختياراً .

أقول : هذه المواقيت الخمسة الاصل بل تمام المواقيت - العشرة - هي مواضع معروفة محددة مشهورة متلقة جيلاً عن جيل، ويمكن حصول العلم أو الاطمئنان للناسك بتعيينها عند بلوغه اليها وحلوله عندها ايام الموسم ، فيشرع له الاحرام منها وابقاعه فيها ، في أي موضع من البقعة المحددة

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت : ح ٦ .

(٢) صحيح البخاري : كتاب الحج : باب ١٠ - مهل أهل نجد .

(٣) الوسائل : ج ٨ ب ١٥ من ابواب المواقيت : ح ١ .

والمعروفة من دون اختصاص بجزء معين كالمساجد القائمة في هذه الاماكن الاربعة غير (مسجد الشجرة) الذي قيل بلزوم الاحرام منه وهو الاحوط الاولى ، واما المساجد القائمة في العقيق أو الجحفة أو قرن المنازل ويللمم فهي علامات قطعية على موضع الميقات وكونها جزءاً قطعياً من ذلك الموضع يصح الاحرام منه ومما حوله مما يصدق عليه اسم الميقات من دون اختصاص بارض المسجد .

وبعبارة ثانية : لابد من الاحرام في ذي الحليفة أو في مسجد الشجرة على الخلاف المتقدم في ميقات اهل المدينة، فيتعين الاحرام من مسجد الشجرة على قول ، بينما المواضع الاربعة الاخرى يصح الاحرام منها في عموم الموضع الذي يصدق عليه الاسم والعنوان المجمعول ميقاتاً من دون لزوم الاحرام من المسجد القائم في ذلك الموضع بل تستوي المواضع في صحة الاحرام ، نعم يحسن الاحرام في المسجد لأشرفيته ، لا لتعيينه فانه لا موجب لتعيينه في خصوص موضع كالمسجد مع جعل الشارع الميقات عاماً شاملاً لتمام الموضع . هذا

وقد لا يعرف الناسك حدود الموضع أو لا يعرف قدراً متيقناً من الموضع المجمعول ميقاتاً فيسأل أهل الخبرة في المنطقة ممن يوثق عادة باخباره - وهم الاعراب البدو المقيمون في ذلك المكان فانهم الخبراء بالموضع وهذا هو الطريق العقلاني الامثل للتعرف على المكان وحصول الاطمئنان بميقاتيته وقد ورد في صحيحة معاوية قول الصادق^(١) (عليه السلام): ﴿يجزيك إذا لم تعرف العقيق ان تسال الناس والاعراب عن ذلك﴾ فانه بيان للطريق الطبيعي الذي يسلكه العقلاء في التعرف على الموضع المجهول أو المشكوك . ثم انه لو تعذر التعرف على ارض الميقات أو على تشخيصها أو لم يحصل له الاطمئنان بموضع الميقات حتى بعد السؤال من اهل المنطقة امكنه

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٥ من أبواب المواقيت : ح ١ .

التخلص من الاشكال بنذر الاحرام من موضع يقطع بكونه قبل الميقات وينشئ الاحرام فيه ، وهذا امر جائز مشروع حال الاختيار - كما يأتي - فضلاً عن حال الاضطرار أو جهالة موضع الميقات .

٦ - مكة المكرمة وهي ميقات حج التمتع ، والأولى الاحرام من مكة القديمة في عصر رسول الله (ﷺ) - من عقبة المدينين الى ذي طوى - ولا يبعد جواز الاحرام من موضع نزوله في مكة وإن كان من المحلات المستحدثة ما دامت معدودة عرفاً من محلات مكة ولم تكن خارج منطقة الحرم ، نعم يستحسن الاحرام من المسجد الحرام لضمان الاحرام قطعياً من الميقات ولادراك ثواب الاحرام من المسجد الحرام .
وهكذا مكة ميقات لحج الافراد والقران لمن كان متولداً في مكة أو من أهلها الأصليين دون المجاورين المقيمين فيها .

الميقات السادس : مكة المكرمة

وهي ميقات حج التمتع لمن اتى بعمرة التمتع واقام في مكة ، وتدل على ميقاتيته : النصوص العديدة وفيها الصحيحة سنداً الواضحة دلالة على محبوبة الاحرام من المسجد الحرام وتدل بعضها على شرعية الاحرام بالحج من تمام مكة وهي العمدة كصحيحة^(١) عمرو بن حريث التي سألت فيها الصادق (عليه السلام) عن موضع الاحرام وهو بمكة فقال : ﴿ان شئت من رحلك ، وان شئت من الكعبة وان شئت من الطريق﴾ والمراد من الطريق هي طرق مكة وأزقتها ، والمراد من رحله موضع نزوله ومحل إلقاء رحله وامتنعه ، وهذا كاشف واضح عن ميقاتية مكة بتمام اجزائها وشرعية الاحرام منها واستحباب الاحرام من المسجد ، فان الكعبة تعبير عن المسجد الحرام المصرح به في روايات عديدة، وإلا فالاحرام من الكعبة صعب متعسر في زمان صدور الرواية بل هو متعذر في بعض الازمنة كزماننا ومن

(١) التهذيب : ج ٥ : ٤٧٧ + الوسائل : ج ٨ ب ٢١ من ابواب المواقيت : ح ٢ .

القريب جداً ارادته الاحرام من المسجد الحرام بل النص المذكور مروى في أحد موضعي (التهذيب) : « وان شئت من المسجد » وهذه الصحيحة تفيد شرعية الاحرام منه بل ورد في صحيحة معاوية بن عمار ورواية ابي بصير^(١) : الامر بالاحرام بالحج من المسجد الحرام عند مقام ابراهيم أو في حجر اسماعيل وهو محمول على الاستحباب للقطع باجزاء الاحرام بالحج من خارج المسجد الحرام حسبما دلت عليه عدة من الروايات وعمدتها صحيحة عمرو بن حريث المتقدمة .

وقد تحصل من ملاحظة النصوص المعصومية : كون مكة ميقات حج المتمتع بعد اتمام عمرته ، معتضداً باتفاق الفقهاء وتسالمهم على الفتيا بميقاتية مكة .

وهنا استفسار يندلع من التأمل في الروايات ومن جغرافية الموقع الشريف حيث ان مكة توسعت في زمان الصادقين (عليه السلام) مساحتها عما كانت عليه زمن رسول الله (ﷺ) وهكذا توسعت مساحتها في العهود اللاحقة حتى بلغ التوسع اقصى درجاته في السنين الاخيرة ، فيسأل : هل موضع الاحرام هو مكة القديمة بمحدودها في زمن رسول الله (ﷺ) أو زمن الائمة المعصومين (عليهم السلام) فلا يجوز الاحرام من المحلات المستحدثة المتصلة بمكة المكرمة - ما كان خارج منطقة الحرم وما كان داخل منطقة الحرم حتى إذا عدت عرفاً من اجزاء مكة المكرمة - وهذا ما استقر به استاذنا المحقق (قده) واحتاط وجوباً بالتزامه في مناسك حجه ، قال (قده) : (والاحوط وجوباً الاحرام من مكة القديمة في زمن الرسول (ﷺ) التي حدّها من عقبة المدنيين الى ذي طوى)، ويبدو من هذه العبارة ان احتياطه بالاحرام من مكة القديمة ناشيء أو مستند الى بعض الروايات الصحيحة^(٢)

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢١ من ابواب المواقيت : ح ١+٤ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٤٣ من ابواب الاحرام : ح ١+٤ + ج ١٨ ب ٢ من ابواب أقسام الحج : ح ٤+١٥ .

المدينة لقطع الحرم التلبية خارج مكة إذا وصلها ونظر الى بيوتها ، وبعض هذه الروايات قد حددت مكة بعقبة المدنيين وحددتها بعض الاخبار بذي طوى نظير ما رواه الشيخان في (الكافي) وفي (التهذيبين) بأسانيد صحيحة وقد قال الامام الصادق (عليه السلام) : ﴿ إذا دخلت مكة وانت متمتع فنظرت الى بيوت مكة فاقطع التلبية ، وحدّ بيوت مكة - التي كانت قبل اليوم - عقبة المدنيين ، فان الناس قد أحدثوا بمكة ما لم يكن .. ﴾ ونظير ما رواه الشيخان صحيحاً ظاهراً عن الرضا (عليه السلام) الذي سئل عن المتمتع متى يقطع التلبية ؟ قال : ﴿ إذا نظر الى عراش مكة عقبة ذي طوى ﴾ ونظير صحيحتي معاوية بن عمار وعبد الله بن سنان اللتين تحكيان ان رسول الله (صلى الله عليه وآله) دخل من اعلى مكة من عقبة المدنيين وخرج من اسفل مكة من ذي طوى ، وحيث كانت في مقام تحديد مكة مقدمة لترتيب بعض احكامها وهو قطع المتمتع تلبيته عند بيوت مكة القديمة فلا عبرة بما أحدث الناس من توسع عمراني - ملحقات مستحدثة واحياء مستجدة لم تكن في عهود المعصومين (عليه السلام) - والجامع ما أحدث بعد عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) وعصره حتى ما كان زمن الصادقين ومن بعدهما (عليه السلام) .

وباختصار : استفاد الاستاذ من بعض الروايات الصحيحة الواردة في قطع تلبية المعتمر المتمتع عند رؤية بيوت مكة ومن تحديدها لها بالعقبين - وفهم (قده) تحدد (مكة الميقات) بالعقبين ، وقد افاد (قده) (١) في مبحث صلاة المسافر - التخيير بين القصر والتمام في مكة والمدينة - ما يؤكد صحة إستدلالنا لإحتياطه (قده) قال : (ان المستفاد من مجموع النصوص ان موضوع الحكم ليس هو مجرد اسم البلد وعنوانه على اطلاقه وسريانه ، بل بما انه مصداق للحرم ومعنون بهذا الوصف العنوانى ، ولا ريب ان المنسب منه ما كان متصفاً بالحرمية في عهده (صلى الله عليه وآله) وموصوفاً بالاحترام انذاك

(١) مستند العروة الوثقى : ج ٨ / ٤٢٢ + ٤٢٣ .

المحدود طبعاً بمحدود معينة ولا تشمل الزيادات المستحدثة بعد ذلك كما يفصح عنه قوله (ﷺ) في صحيحة معاوية) ثم نقل (قده) نص الصحيحة بالقدر المتقدم ، ثم قال : (وأوضح منها قوله في ذيل صحيحته الاخرى الحاكية لكيفية حج النبي (ﷺ) ونقل دخول النبي محمد (ﷺ)) من عقبة المدنيين وخروجه من اسفل مكة من ذي طوى) ثم قال تعقيباً على الحديثين : (حيث يظهر منهما بوضوح ان العبرة في الاحكام المترتبة على هذه البلدة المقدسة من قطع التلبية أو عقد الاحرام أو التخيير بين القصر والتمام وما شاكل ذلك انما هي بما كان كذلك في عهده (ﷺ)) ولا تعم الزيادات المستحدثة في العصور المتأخرة) هذا غاية توضيح ما نتوقعه دليل استاذنا المحقق (قده) في احتياطه الوجوبي المذكور في مناسكه .

ويمكن التعقيب على هذا الاستدلال بملاحظات متعددة ، ونمهد لها بيان : إن العقبة هي طريق جبلي صعب السلوك ، وعقبة المدنيين حد مكة القديمة في عصر الرسول الاعظم (ﷺ) ، والذي يحدّها من طرف المدينة وكان المدنيون يعبرونها لدخول مكة المكرمة من طريقها ، وعقبة ذي طوى هي وادٍ داخل الحرم الشريف على حدود مكة القديمة على قدر فرسخ (٥.٥ كم) في طريق التنعيم ترى بيوت مكة من اعلاه يعرف بالزاهر ، والآن داخل مكة المستحدثة ، واظن ان العقبتين لا يعرف موضعهما في الوقت الحاضر ، واذا عرفه احد أو ادعى المعرفة بعض كبار السن فهو احتمال لا يزيد عن درجته ، وكيف كان الملاحظات هي :

الملاحظة الاولى : ان هذه الروايات الشريفة - الصحيحة والضعيفة - واردة في مورد خاص : في تفسير (قطع التلبية برؤية بيوت مكة) عقيب الشروع فيها حال الاحرام مستمراً الى رؤية بيوت مكة ، وهو تشريع محمدي أثبته الرسول واهل بيته الاطهار (عليه السلام) في احاديثهم ثم تلقاه المشرعة بالامثال والسير على طبقه وجرت به السنة ، فتصدت بعض الروايات التفسيرية الحاكية لهذا التشريع لتحديد (بيوت مكة القديمة)

والتي كانت قبل اليوم - أي قبل عصر الامام الصادق (عليه السلام) وقبل التوسع المستحدث بعد عصر الرسول - ومن المحتمل قوياً : اختصاص التحديد تشريعاً بهذا الحكم (قطع التلبية عند رؤية بيوت مكة) أي مكة القديمة دون مكة المتوسعة في زمان الصادق (عليه السلام) أو في زماننا ، وليس هذا الاحتمال من باب (القدر المتيقن في مقام التخاطب) بل هو احتمال وجداني قائم في النفس من جهة عدم احراز سعة وشمولية التحديد بحيث يستفاد كونه تحديداً لمكة المكرمة في تمام الاحكام المعلقة على مكة والمرتبة عليها، فانه لا يفهم التعميم من هذه الروايات المختصة ببيان قطع التلبية .

الملاحظة الثانية : يبدو من التأمل في روايات قطع التلبية ان محله (بيوت مكة) في قبال (بيت الله) وليس (مكة) فراجع ، وقد حددتها بعض تلکم الروايات بعقبتي المدنيين وذي طوى ، فيحتمل قوياً ان هذا التحديد بعقبة المدنيين وعقبة ذي طوى يفيد اختصاص الحكم باستمرار المحرم على التلبية برؤية بيوت مكة المحددة بوصوله هاتين العقبتين .

الملاحظة الثالثة : ان هذه الروايات تفسر (بيوت مكة) بحدين وعقتين ، ولا يظهر منها تحديد (مكة) بما بين عقبة المدنيين وبين عقبة ذي طوى - كما جاء في مناسك الحج لاستاذنا المحقق (قده) - وعلى فرضه : لا يعلم كونه تحديداً لمكة المكرمة حتى يصير تحديداً أو تفسيراً لكل حكم مترتب على مكة المكرمة .

واما صحيحتا معاوية وابن سنان^(١) فهي تحكي عمل رسول الله (ﷺ) وانه بجحته خرج من ذي طوى ودخل من عقبة المدنيين، ولا دلالة فيهما على تحديد مكة :

أولاً: انه فعل رسول الله (ﷺ) وهو كاشف عن المشروعية ولا يكشف عن عدم مشروعية غيره .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢ من ابواب اقسام الحج : ح ٤+١٥ .

وثانياً - ان هذا الفعل لا يدل على تحديد مكة التي ترتبت عليها بعض الاحكام بنحو من الانحاء الدلالية .

وباختصار : ليس في الروايات دلالة على تحديد مكة لتترتب الاحكام المرتبطة بمكة كلها على هذا التحديد ، ومنها لزوم الاحرام للحج من البلدة القديمة المحددة بذى طوى من جهة وبعقبة المدنيين من جهة اخرى .

الملاحظة الرابعة : ان دعواه (قده) دلالة مجموع النصوص على ان موضوع الحكم - في التخيير بين القصر والتمام أو في إحرام حج التمتع من مكة - ليس عنوان (مكة) على اطلاقه ، بل بما انه مصداق للحرم ومعنون بهذا الوصف العنواني بزعم ان المنسب منه ما كان متصفاً بالحرمة في عهده (ﷺ) ، وهذه الدلالة لا ريب في احتمالها في النفس ، لكن الاطمئنان بها مشكل ودون إستظهارها واستفادتها من مجموع النصوص خرط القتاد ، ولم يبين (قده) وجه الاستفادة .

الملاحظة الخامسة : انه مع غض الطرف عما سبق وإحراز كون التحديد في تلكم الروايات لحدود (مكة) دون بيوتها وبنحو يعم كل حكم مترتب أو مرتبط بمكة المكرمة ، وهذا يؤدي الى اختصاص حكم الاحرام لحج التمتع بمكة القديمة ، وكأنه قد تحقق في دليل - نص صحيح واضح الدلالة على ان الاحرام من مكة - فتكون هذه الروايات الناطقة بتحديد مكة بالبلدة القديمة في عصر الرسول (ﷺ) بالعقبين أو ما بين عقبة المدنيين وبين عقبة ذى طوى ، لكن ملاحظة روايات احرام التمتع بالحج من مكة المكرمة والتأمل في خصوصياتها لا يبدو منها التضييق والتخصيص بمكة أو بمكة القديمة ، بل لا يبدو منها انحصارها بمكة دون اطرافها ونواحيها - التي كانت زمن الرسول (ﷺ) وقبل التوسعات - حيث ان روايات الاحرام لحج التمتع على نحوين :

أ - نحو يأمر بالاحرام من الكعبة أو من المسجد الحرام ، وهذه هي اكثر

الروايات وأصحها ، والامر فيها محمول على الاستحباب كما سبق .
ب - ونحو استفاد منه شرعية الاحرام من مكة ، وعمدة هذه
الروايات صحيحة عمرو بن حريث^(١) الصيرفي الذي قال للامام
الصادق (عليه السلام) وهو بمكة من أين أهل بالحج ؟ فقال : ﴿ ان شئت من
رحلك ، وان شئت من الكعبة ، وان شئت من الطريق ﴾ والملاحظ انه
ليس فيها تحديد بخصوص مكة أو نواحي مكة ولعل الحاج ألقى رحله
خارج مكة قريباً من حدودها وفي بعض اطرافها ، وقد يكون المراد من
الطريق اوسع من أزقة مكة وشوارعها .

الملاحظة السادسة : انه من المقطوع به توسع مكة المكرمة زمن الائمة
المعصومين (عليهم السلام) المتأخرين واختلافها عما كانت عليه مكة في عهد
رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وقد صرح الامام الصادق (عليه السلام) في صحيحة معاوية
بالتوسع حين قال : ﴿ وحد بيوت مكة التي كانت قبل اليوم عقبة المدنيين
فان الناس قد احدثوا بمكة ما لم يكن ﴾^(٢) ، والاحرام من مكة حكم
ابتلائي عظيم ولم يرد به خبر يبين عدم جواز الاحرام من المحلات
المستحدثة زمن الصادق أو الكاظم أو الرضا (عليهم السلام) مما يكشف عن عدم
انحصار محل احرام حج التمتع بمكة بمساحتها عصر الرسول (صلى الله عليه وسلم) .

والحاصل انه من اجل تلكم الملاحظات وعمدتها انه لا تحديد
تعبدي منصوص للاحرام من مكة خاصة أو من مكة القديمة ، وحيث
أن في صحيحة عمرو^(٣) قابلية استفادة صحة الاحرام لحج التمتع من
اطراف مكة التي توسعت اليها عمارة مكة الحديثة - لا يبعد اجزاء
الاحرام من المحلات المستحدثة والعمارات المستجدة بشرطين :

الاول : إذا كان رحله فيها ومتاعه عليها وذهابه منها الى المسجد

(١) الوسائل : ب ٢١ من ابواب المواقيت : ح ٢ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٤٣ من ابواب الاحرام : ح ١ .

(٣) الوسائل : ب ٢١ من ابواب المواقيت : ح ٢ .

الحرام والى مقاصده الاخرى وايابه اليها . ولا يبعد استفادة هذا الشرط من صحيحة عمرو التي تجعل الخيار للناسك في انشاء احرام الحج من رحله : ﴿إن شئت من رحلك ...﴾ .

والشرط الثاني : ان لا يكون الموضع من مكة خارج منطقة الحرم الشريف ، والحرم ﴿ بريد في بريد ﴾ كما جاء في الرواية المعتبرة^(١) . وثمة علامات على حدود الحرم لا زالت قائمة تحيط بمكة المكرمة ، فانه يكاد يقطع الفقيه المتتبع بعدم شرعية الاحرام من خارج الحرم ، لا أقل من انصراف صحيحة عمرو عن منطقة الحل - خارج الحرم - ومن عدم احراز دليل شرعي فيه عموم أو اطلاق يشمل الاحرام من الحل خارج منطقة الحرم ، هذا ما نستقر به من ملاحظة الادلة ، ومع ذلك فالاحوط الاولى الاحرام من اجزاء مكة القديمة القريبة من المسجد الحرام وحواليه واطرافه مراعاةً لاحتمال الخلاف ولتلكم الاخبار المنظورة للاستاذ (قده) ، بل ينبغي عدم ترك الاحتياط المذكور قدر الامكان ، بل يستحسن من الصرورة - الحاج اول مرة - ان يحرم من المسجد الحرام تحصيلاً لثوابه واحرازاً ليقين امثاله ، لا أقل من إحرامه من قرب المسجد ليتحقق من صحة حجه واحرامه بنحو القطع واليقين .

الميقات السابع : المنزل الذي يسكنه المكلف .

٧ - المنزل الذي يسكنه المكلف وهو ميقات من كان مسكنه دون الميقات باتجاه مكة فانه يحرم من منزله ولا يجب عليه الذهاب الى الميقات والاحرام منه .

أقول : منزل الانسان الساكن فيما دون الميقات يكون إحرامه من منزله - دويرة اهله - ولا يلزم ذهابه الى الميقات القريب من منزله لانشاء الاحرام منه والرواح الى مكة مادام منزله ومسكنه في الطريق

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٨٧ من ابواب تروك الاحرام : ح ٤ .

وهو اقرب الى مكة من الميقات المحدد شرعاً .
ويدل على ميقاتية (المنزل ودويرة الاهل) النص الصحيح والاجماع
والتسالم الفقهاء على طبقه ، والعمدة النصوص^(١) العديدة نظير صحيحة
معاوية: ﴿من كان منزله دون الوقت الى مكة فليحرم من منزله﴾ . هذا
ولا بد ان يكون منزله دون الميقات على الاطلاق، فمن كان منزله
دون (مسجد الشجرة) واقرب الى مكة من ذي الحليفة لم يجز له
الاحرام من منزله مادام في طريقه (الجحفة) التي هي ميقات مجعول
شرعاً للاحرام ، فليس كل من كان منزله وراء الميقات واقرب الى مكة
من الميقات يحرم من منزله، بل لا بد ان لا يكون في طريقه الى مكة
ميقات بعد خروجه من منزله قبل مكة، وذلك لكي يصدق ان منزله
دون الوقت على الاطلاق واقرب الى مكة من كل وقت وميقات .
وينبغي الالتفات الى ان احرامه من منزله رخصه - لا عزيمة - فان
الامر بالاحرام من منزله لا يراد منه الوجوب ولا يكون عزيمة، لان
الامر في مورد الحظر ويكشف عن الرخصة، وكذا لو اراد الذهاب
الى الميقات والاحرام منه والرجوع الى مكة جاز وصح فان الاحرام
من احد المواقيت التي عينها رسول الله (ﷺ) ولمن مر عليها من غير
اهلها - هو أمر على مقتضى القاعدة، فان الاستفادة من الروايات
الصحيحة^(٢) ترخيص من كان منزله دون الميقات ان يحرم من منزله
الذي يسكنه من دون تعيين الاحرام عليه من المنزل ومن دون لزوم
الذهاب الى الميقات والاحرام منه . وباختصار : يتجلى من الاخبار
كون الاحرام من منزله رخصة - بهذا التقريب ، وحذراً من ادخال
المشقة على المكلف رخص الشارع له بالاحرام من منزله .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٧ من ابواب المواقيت .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ١٧ من ابواب المواقيت .

الميقات الثامن : الجعرانة :

٨ - الجعرانة وهي موضع بين مكة والطائف ميقات لمن جاور مكة وإن أقام فيها فترة - سنتين أو أقل أو أكثر .

أقول : الجعرانة موضع بين مكة وبين الطائف واقع في منطقة الحل ، أي خارج منطقة الحرم ، وقد ورد في صحيحين^(١) ان المجاور بمكة يحرم من الجعرانة التي أحرم منها رسول الله (ﷺ) ، لكن المعروف والمشهور بين فقهاءنا (رض) ان اهل مكة يحرمون من منازلهم وقد ادعى عليه الاجماع ، وعلل بأن منازلهم دون الميقات فيحرمون منها بمقتضى الميقات السابع (من كان منزله دون الوقت الى مكة فليحرم من منزله) ، ولسؤال الصادق (عليه السلام) - في مرسله الصدوق^(٢) - عن رجل منزله خلف الجحفة من اين يحرم ؟ قال : ﴿ من منزله ﴾ بتقريب :

إن أهل مكة منزلهم خلف الجحفة فيحرم كل فرد منهم من منزله إذا أراد الحج - أي يعمه النص باطلاقه وينطبق عليه .

ويمكن الاشكال على هذا الاستدلال :

اولاً : ان الاستدلال بالاجماع أو بعدم الخلاف المدعى في بعض الكلمات لا يسعنا الاطمئنان به ، لعدم احراز انعقاد الاجماع القطعي الكاشف عن موافقة المعصوم (عليه السلام) عليه ، والشهرة الفتوائية المحتملة لا حجية فيها ولا اعتبار بها كما تحقق في محله .

وثانياً : ان الروايات المستدل بها - عدى المرسله - تتضمن احدى كلمتين : ﴿ دون الوقت الى مكة ﴾ أو ﴿ مما يلي مكة ﴾ ، وهذا القيد يمنع انطباق هذه الروايات على اهل مكة - الساكنين في مكة المقيمين فيها : جواراً أو استيطاناً - حيث تدل هذه الروايات على جعل المنزل والمسكن

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٩ من ابواب اقسام الحج : ح ٥+٦ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ١٧ من ابواب المواقيت : ح ٦ .

ميقات من كان مسكنه اقرب الى مكة أو يلي مكة واقرب من الميقات الى مكة ولا يمكن انطباق الميقات المنصوص : ﴿من كان منزله دون الوقت الى مكة﴾ أو ﴿مما يلي مكة﴾ على ساكن مكة لان منزله في مكة وليس قريباً الى مكة أو ﴿مما يلي مكة﴾ . وباختصار : لا يصدق عنوان الميقات السابع على اهل مكة ولا ينطبق ظاهراً .

وثالثاً : ان المرسله المستدل بها للمشهور ضعيفة لا تصلح حجة على الحكم الشرعي وقاصرة الدلالة على ما أريد الاستدلال بها لإثباته ، فان عنوان (خلف الجحفة) منصرف قطعياً عن اهل مكة وساكنيها ومتبادر الى من يعيش ويسكن بين مكة وبين الجحفة ، فلو صحت الرواية أو حصل الوثوق بصدورها لم يمكن التمسك بها لعدم انطباق عنوانها على اهل مكة وساكنيها .

ومن هذه المناقشة يتبين ان ما اشتهر بين الفقهاء وادعي عليه الاجماع من شرعية احرام اهل مكة وساكنيها من منازلهم- لا دليل عليه من النصوص المتقدمة ولا حجية في الشهرة الفتوائية أو دعوى الاجماع أو عدم الخلاف الموجودة في بعض الكلمات ، وبعدئذ يمكن ان يقال : الجعرانة في ادنى الحل هي الميقات حيث قد ورد في بعض الروايات الصحيحة كونها ميقاتاً مجاوري مكة المكرمة وهي^(١) :

الاولى : صحيحة ابي الفضل الذي سأل الصادق (عليه السلام) : كنت مجاوراً بمكة فسألت ابا عبد الله (عليه السلام) : من اين احرم بالحج ؟ فقال (عليه السلام) : ﴿من حيث أحرم رسول الله ﷺ من الجعرانة﴾ .

الثانية صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الذي سأل الصادق (عليه السلام) : اني اريد الجوار بمكة فكيف اصنع ؟ فقال (عليه السلام) : ﴿إذا رايت الهلال - هلال ذي الحجة - فاخرج الى الجعرانة فاحرم منها بالحج﴾ .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٩ من ابواب اقسام الحج : ح ٦ ح ٥ .

وهاتان الروايتان صحيحتان سنداً واضحتان دلالة على ميقاتية (الجعرانة) للحج وستأتي ميقاتيتها للعمرة المفردة ، لكنه قد اشكل عليها بأن ميقاتيتها لاحرام الحج مختصة بمجاور مكة وليس لها اطلاق يشمل (متوطن مكة) والمتولد فيها .

اذن لا ريب في ان ميقات احرام مجاور مكة للحج هو الجعرانة أعم من ان تكون وظيفته تبدلت الى حج الافراد أو لم تتبدل وبقيت وظيفته حج التمتع فان المجاور على الحالين يخرج الى الجعرانة ويحرم لحج الافراد أو القران أو التمتع من الجعرانة ، نعم القدر المتيقن من الصحيحتين : المجاور الذي لم ينتقل فرضه من التمتع الى الافراد ، لكن القدر المتيقن خارجاً لا يمنع من التمسك بالاطلاق كما تحقق في الاصول ، بل يبقى المطلق على حاله شاملاً للمجاور المؤقت - لسنة أو لستين أو لأربع - والمجاور الدائمي المستوطن .

ويدلنا - اجمالاً - على ان ميقات المجاور بمكة للحج هي الجعرانة : موثقة^(١) سماعاً التي رواها الصدوق (قده) والتي يقول الامام (عليه السلام) في آخرها بحق المجاور لمكة : ﴿ فان هو أحب ان يفرد الحج فليخرج الى الجعرانة فيلبي منها ﴾ .

والحاصل عدم الريب في ان ميقات المجاور بمكة للحج - بأنواعه الثلاثة - هو الجعرانة في أدنى الحل ، وموضوعها في النصوص (المجاور بمكة) وهو مطلق نأخذ باطلاقه لكنه مختص بالمجاور ، لا يعم اهل مكة الاصليين - المتولدين فيها والساكنين لها - فلذا لا يسعنا التعميم إذا لم يصدق (المجاور بمكة) على من ولد فيها وهو من اهلها وساكنيها الاصليين .

ومن القريب جداً صحة ما اشتهر بينهم من أن أهل مكة - المتولدين

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٠ من ابواب أقسام الحج : ح ٢ .

فِيهَا وَالسَّاكِنِينَ بِهَا - يَجْرَمُونَ مِنْ مَكَّةَ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ مِنْ صَحِيحَةٍ^(١)
عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ حَيْثُ يَسْتَفَادُ مِنْهَا إِرْتِكَازَ مِيقَاتِيَةِ مَكَّةَ لِأَهْلِ
مَكَّةَ عِنْدَ عَمُومِ الْمُسْلِمِينَ وَإِقْرَارِ الْإِمَامِ بِأَصَالَةِ إِحْرَامِ الْحَجِّ مِنْ مَكَّةَ وَامْرَ
الْإِمَامِ الْمَجَاوِرِينَ لِمَكَّةَ خَاصَّةً بِالخُرُوجِ إِلَى الْجَعْرَانَةِ لِإِحْرَامِهَا بِالْحَجِّ ،
وَيُخْتَلَفُ بِذَلِكَ عَنْ أَهْلِ مَكَّةَ الْأَصْلِيِّينَ .

وَبِتَعْبِيرِ ثَانٍ : مِنْ التَّأَمُّلِ فِي الْخَبْرِ الصَّحِيحِ يَسْتَكْشِفُ الْمَفْرُوعِيَّةَ مِنْ
مِيقَاتِيَةِ مَكَّةَ لِأَهْلِهَا السَّاكِنِينَ بِهَا الْمُتَوَلِّدِينَ فِيهَا - أَهْلِهَا الْأَصْلِيِّينَ - حَيْثُ
يَسْتَفَادُ مِنَ الْمَحَاجَّةِ بَيْنَ الْإِمَامِ الصَّادِقِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وَبَيْنَ سَفِيَانِ وَيَبْدُو إِقْرَارَ
الْإِمَامِ الصَّادِقِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَلَى أَنَّ إِحْرَامَ الْحَجِّ مِنْ مَكَّةَ هُوَ الْأَصْلُ
وَالْإِسَاسُ فِي إِحْرَامِ الْحَجِّ وَإِنَّ الْإِحْرَامَ مِنَ الْجَعْرَانَةِ حَكْمٌ خَاصٌّ
بِالْمَجَاوِرِينَ لِمَكَّةَ خَاصَّةً لَا يَعْذُوهُمْ ، ثُمَّ يُؤَيِّدُ بِدَعَاوَى الْإِجْمَاعِ وَعَدَمِ
الْخِلَافِ وَبِالْمُرْسَلَةِ^(٢) الْمُتَضَمِّنَةَ لِلسُّؤَالِ عَنْ رَجُلٍ مَنَزَلَهُ خَلْفَ الْجَحْفَةِ مِنْ
أَيْنَ يَجْرَمُ ؟ فَأَجَابَهُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) : ﴿ مِنْ مَنَزَلِهِ ﴾ ، وَمُؤَيِّدًا بِاحْتِمَالِ دَلَالَةِ رَوَايَاتِ
﴿ مِنْ كَانَ مَنَزَلُهُ دُونَ الْمِيقَاتِ إِلَى مَكَّةَ فَلْيَحْرَمْ مِنْ مَنَزَلِهِ ﴾ بِاسْتِظْهَارِ أَوْ
بِاحْتِمَالِ دَلَالَتِهَا عَلَى التَّرْخِيصِ وَالتَّسْهِيلِ عَلَى مَنْ كَانَ مَنَزَلُهُ دُونَ
الْوَقْتِ قَرِيبًا مِنْ مَكَّةَ ، فَتَفِيدُ التَّرْخِيصَ وَالتَّسْهِيلَ لِأَهْلِ مَكَّةَ .
وَبِاخْتِصَارٍ : يُمْكِنُ حُصُولُ الْإِطْمِئْنَانِ بِالْمِيقَاتِيَةِ مِنْ مَجْمُوعِ مَا تَقْدَمُ
لِاسِيْمَا دَعَاوَى الْإِجْمَاعِ الْمُوْحِيَةِ بِتَلْقِيهِ عَنِ الْمُعْصُومِينَ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) .

المِيقَاتِ التَّاسِعُ : مَحَاذَةُ مَسْجِدِ الشَّجْرَةِ

٩ - مَحَاذَةُ مَسْجِدِ الشَّجْرَةِ ، وَهُوَ مِيقَاتٌ لِمَنْ أَقَامَ بِالْمَدِينَةِ شَهْرًا أَوْ
نَحْوَهُ مَرِيدًا لِلْحَجِّ ثُمَّ بَدَأَ لَهُ أَنْ يَخْرُجَ فِي غَيْرِ طَرِيقِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ ثُمَّ سَارَ
سِتَّةَ أَمْيَالٍ وَصَارَ مَحَازِيًا لِلْمَسْجِدِ فَيُمْكِنُ الْإِحْرَامُ مِنْهُ ، وَلَا يُشْرَعُ

(١) الْوَسَائِلُ : ج ٨ ب ٩ مِنْ أَبْوَابِ أَقْسَامِ الْحَجِّ : ح ٥ .

(٢) الْوَسَائِلُ : ج ٨ ب ١٧ مِنْ أَبْوَابِ الْمَوَاقِيتِ : ح ٦ .

الاحرام من محاذي باقي المواقيت .

أقول : المعروف والمشهور بين الاصحاب هو أن من لم يمرّ على احد المواقيت الخمسة يكفيه الاحرام عند محاذة احدها بمعنى ان من يسير الى مكة في طريق لا يؤدي به الى احد المواقيت الخمسة يجزيه إذا وصل الى موضع يحاذي احد المواقيت ان يحرم فيه ، وتحقق المحاذة بأن يصل السائر الى مكة موضعاً لو استقبل الكعبة المشرفة يكون الميقات عن يمينه أو عن يساره ويكفي في تحققها : الصدق العرفي .

لكنه قد توقف جمع من الفقهاء (رض) عن ميقاتية المحاذة على الاطلاق ، واشكل عندهم الحكم العمومي بالميقاتية ، فهنا قولان .

وقد استدلل المشهور بصحيح عبد الله بن سنان عن الصادق (عليه السلام) (١) :
﴿من أقام بالمدينة شهراً وهو يريد الحج ثم بدا له ان يخرج في غير طريق اهل المدينة الذي يأخذونه فليكن احرامه من مسيرة ستة اميال فيكون حذاء الشجرة من البيداء﴾ وقد رواها المشائخ الثلاثة في جوامعهم الثلاثة واختلفت الصحيحة سنداً ومتناً اختلافاً يسيراً بين روايتها في (الكافي) عما هي في (الفقيه) لكنها صحيحة واحدة صدرت في مجلس واحد ولا يوجب الاختلاف السير تعدد الرواية جزءاً ، وقد تضمنت خصوصيات متعددة واردة في كلام الامام (عليه السلام) وهي :

الاول : إختصاصها بمحاذة الشجرة عند الخروج من المدينة على غير طريق الميقات .

الثاني : قصد الحج من اقامته في المدينة شهراً .

الثالث : خروجه من المدينة وسلوكه غير طريق ميقات اهل المدينة .

وهذه الخصوصيات والقيود تمنع من اعتماد الصحيحة مدركاً لميقاتية محاذة تمام المواقيت على الاطلاق لورود القيود في كلام الامام (عليه السلام)

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٧ من ابواب المواقيت : ح ١ .

وليس في كلام السائل ضمن سؤاله عن قضية شخصية مبتلى بها ، فيعسر الازعان بكون القيود كلها خلواً من الخصوصية الدخيلة في الحكم أو بكونها خصوصيات تقريبية ومن قبيل المثال .

وكان المشهور فهموا المثالية وعدم الخصوصية الدخيلة في ثبوت الحكم ، فتعدوا الى محاذة كل مِيقَاتِ من المواقيت الخمسة الاصل ، فاشتهر بينهم مِيقَاتِيَةِ الْمَحَاذَةِ لمن لم يمر بواحد من المواقيت .

وقد يشكل عليهم بأن صحيحة ابن سنان المستدل بها على مِيقَاتِيَةِ الْمَحَاذَةِ على الاطلاق هي معارضة بمرسلة^(١) الكليني (وفي رواية اخرى : يحرم من الشجرة ثم يأخذ أي طريق شاء) وبخبر^(٢) ابراهيم بن عبد الحميد المتضمن منع من دخل المدينة : ﴿ ليس له ان يحرم الا من المدينة ﴾ أي من مِيقَاتِ اهل المدينة .

لكن ضعف المرسلة والخبر عندنا - مع هجر الفقهاء لمضمونهما - يمنع عن الركون اليهما والمعارضة بهما .

نعم الاشكال عندنا متوجه الى الاستدلال بصحيح ابن سنان على مِيقَاتِيَةِ الْمَحَاذَةِ على الاطلاق ، فان الصحيح لامعارض له في مضمونه المتوفر على خصوصيات متعددة ، ولا اشكال في دلالتها على اجزاء الاحرام من محاذي مسجد الشجرة بالخصوصيات والقيود المنصوصة في كلام الامام (عليه السلام) ، والاشكال في التعدي عنها من دون شاهد واضح مطمئن به على عدم دخالة الخصوصية مع أن الاصل في القيود والخصوصيات الإحتراز بها ودخالها في ثبوت الحكم المنصوص .

ومع ذلك قد تعدى جمع كبير من الفقهاء (رض) حتى إدعى عليه الاجماع ، ويمكن الاستدلال لهم بأمرين :

(١) الوسائل : ب٧ من ابواب المواقيت : ح٢ .

(٢) الوسائل : ب٨ من ابواب المواقيت : ح١ .

الاول : إجماع الفقهاء على ميقاتية المحاذاة مع كل المواقيت الخمسة وعدم القول بالفصل بين مسجد الشجرة أو ذي الحليفة وبين غيره من المواقيت ، وكأنهم فهموا المثالية من ذكر الخصوصيات في الخبر الصحيح . ويرد عليه : انه لا شاهد واضح على انعقاد الاجماع التعبدي القطعي الكاشف عن رأي المعصوم (عليه السلام) ، بل انعقاد الاجماع مع وجود المشكك والمتوقف صعب التسليم فضلاً عن التسليم بتعديته وكاشفيته ، وكيف يكون كاشفاً عن رأي المعصوم (عليه السلام) مع معرفتنا بمدركهم ، ومع التشكيك في دلالة على عموم ميقاتية المحاذاة ؟ .

الثاني : تنقيح مناط الحكم في الصحيحة يؤدي الى أجزاء المحاذاة لأي ميقات لم يصله مريد النسك - الحج أو العمرة - ولم يمر به ، ولأجله بنى المشهور على عدم خصوصية محاذاة الشجرة وإجزاء محاذاة أي ميقات من المواقيت الخمسة .

ويرد عليه : انه قد تحقق في الاصول ان تنقيح المناط إذا لم يكن عليه شاهد قطعي من النصوص لا حجية فيه ، ولذا كان إسراء الميقاتية الى محاذاة كل ميقات قياساً باطلاً وكان إستنباطاً للمناط وإستخراجاً إقتراحياً للعلة وبلا شاهد ، وهو مرفوض عندنا لا يسعنا المصير اليه وإن حصل الظن به .

نعم لو توفر في النص شاهد قطعي على تنقيح المناط كان حجة ولا ريب في عدم وجود شاهد قطعي من داخل النص أو من خارجه يدل على المناط الواقعي ليسوغ معه التعدي الى محاذاة كل المواقيت لكونها واجدة للمناط .

وحيث لا شاهد على كون القيود مما لا دخالة لها في تحقق ميقاتية محاذاة الشجرة ، بل احتمال الدخالة هو ظاهر النص الصحيح - فلذا يشكل عندنا استظهار عموم ميقاتية المحاذاة لكل ميقات وقته رسول الله (ﷺ) ، والاحتياط العملي قاضٍ بلزوم حرف المسير

وَالذَّهَابِ إِلَى مِيقَاتِ مِنَ الْمَوَاقِيتِ الْارْبَعَةِ لِلْأَحْرَامِ مِنْهُ أَوْ يَحْرَمُ مِنْ مَحَازِيِ الشَّجَرَةِ بِالْقِيُودِ الثَّلَاثَةِ، وَهِيَ مَا إِذَا أَقَامَ بِالْمَدِينَةِ شَهْرًا أَوْ نَحْوَهُ، وَكَانَ قَصْدُهُ اتِّيَانِ الْحَجِّ، ثُمَّ عَرَضَ لَهُ الْخُرُوجُ مِنَ الْمَدِينَةِ وَسُلُوكِ غَيْرِ طَرِيقِ أَهْلِهَا الْمُؤَدِّيِ إِلَى ذِي الْحَلِيفَةِ، فَإِذَا سَارَ سِتَّةَ أَمْيَالٍ بِاتِّجَاهِ مَكَّةِ الْمَكْرَمَةِ كَانَ مَحَازِيًا لِلْمِيقَاتِ - بِمَعْنَى صَيْرُورَةِ مِيقَاتِ ذِي الْحَلِيفَةِ عَنْ يَمِينِهِ أَوْ عَنْ يَسَارِهِ - وَامْكِنَهُ الْأَحْرَامِ فِي ذَلِكَ الْمَوْضِعِ الْمَحَازِيِ، وَلَمْ يَجْزَلْهُ الْأَحْرَامُ مِنْ مَحَازِيِ بَاقِيِ الْمَوَاقِيتِ لِعَدَمِ إِحْرَازِ شَرْعِيَةِ الْأَحْرَامِ مِنْ مَحَازِيِ الْمَوَاقِيتِ الْآخَرَى .

وَبِتَعْبِيرِ آخَرَ: قَدْ وَقَّتْ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) مَوَاقِيتَ خَمْسَةَ لَأَبَدٍ لِقَاصِدِ الْحَجِّ أَوِ الْعُمْرَةِ مِنَ الْمُرُورِ عَلَيْهَا وَعَدَمِ تَجَاوُزِهَا مِنْ غَيْرِ أَحْرَامٍ، وَالْإِجْتِزَاءِ بِمَحَازَاةِ غَيْرِ الشَّجَرَةِ مِنَ الْمَوَاقِيتِ الشَّرْعِيَةِ لِلْأَحْرَامِ يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلِ اثْبَاتِيٍّ هُوَ مَفْقُودٌ فَلَا يُشْرَعُ الْأَحْرَامُ مِنْ مَحَازِيِ غَيْرِ الشَّجَرَةِ مِنَ الْمَوَاقِيتِ وَلَا بَدَمِنَ السَّيْرِ إِلَى مَوْضِعِ الْمِيقَاتِ لِلْأَحْرَامِ مِنْهُ، هَذَا .

وَلَأَبَدٍ مِنَ الْأَطْمِئْنَانِ بِالْمَحَازَاةِ وَلَا يَتَحَقَّقُ الْأَطْمِئْنَانُ غَالِبًا إِلَّا فِي الْمَسَافَاتِ وَالْفَوَاصِلِ الْقَصِيرَةِ عَنْ طَرِيقِ الْمِيقَاتِ - الْحَلِيفَةِ وَالشَّجَرَةِ - فَانَّهُ لَا يَجُوزُ الْأَحْرَامُ قَبْلَ الْمِيقَاتِ وَلَا التَّأَخُّرُ فِي الْأَحْرَامِ عَنْ مَوْضِعِ الْمِيقَاتِ وَقَدْ وَرَدَتْ الرِّخْصَةُ بِالْأَحْرَامِ مِنْ مَحَازِيِ الشَّجَرَةِ فَلَأَبَدٍ مِنَ الْأَطْمِئْنَانِ بِالْمَحَازَاةِ مِنْ غَيْرِ تَقَدُّمٍ أَوْ تَأَخُّرٍ، فَإِذَا خَرَجَ مِنَ الْمَدِينَةِ بِطَرِيقِ قَرِيبٍ مِنْ طَرِيقِ ذِي الْحَلِيفَةِ - عَنْ يَمِينِهِ أَوْ عَنْ شِمَالِهِ - بِاتِّجَاهِ مَكَّةِ الْمَكْرَمَةِ وَاطْمَأَنَّ بِوَصُولِهِ إِلَى الْمَوْضِعِ الْمَحَازِيِ لِلشَّجَرَةِ أَحْرَمَ مِنْهُ، وَإِنْ حَصَلَ عِنْدَهُ ظَنُّ الْمَحَازَاةِ أَوْ إِحْتِمَالِهَا لَمْ يَكْفِ الْأَحْرَامُ مِنْ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ، فَمَا دَامَ لَمْ يَحْصُلْ عِنْدَهُ الْأَطْمِئْنَانُ بِالْمَحَازَاةِ يَتَعَيَّنُ عَلَيْهِ - إِحْتِيَاطًا - الذَّهَابُ مِنْ طَرِيقِ ذِي الْحَلِيفَةِ لِلْأَحْرَامِ مِنْهُ ثُمَّ يَحْرَفُ مَسِيرَهُ وَهُوَ مُحْرَمٌ إِلَى الطَّرِيقِ الَّذِي يَجِبُ سُلُوكُهُ إِلَى مَكَّةِ .

الميقات العاشر: أدنى الحل .

١٠ - أدنى الحل هو ميقات العمرة المفردة عقيب حج الافراد أو القران ، بل لكل عمرة مفردة لمن كان بمكة وأراد إتيانها ، ويفضل أن تكون من الجعرانة أو التنعيم أو الحديبية .

أقول : يراد من أدنى الحل ما هو أقرب المواضع الى حدود الحرم المبارك الذي يحيط بمكة المكرمة ، وثمة نقاط ثلاثة في الحل في بعض اطراف الحرم هي معروفة مشهورة يفضل الاحرام منها للعمرة المفردة لمن كان بمكة: وهي الجعرانة وهي موضع في الحل بين مكة وبين الطائف وقد احرم رسول الله (ﷺ) بالحج منها ، والتنعيم وهو اقرب المواضع الثلاثة الى مكة في طرف الحل خارج الحرم بينه وبين مكة القديمة ما يقل عن اربعة اميال وقد امر رسول الله (ﷺ) عائشة بالاحرام منه لعمرتها المفردة بعد حجها ، والحديبية إسم بئر خارج الحرم على طريق جدة .

ولا ريب في ميقاتية ادنى الحل للعمرة المفردة عقيب حج الافراد أو القران، ولعله لا خلاف في ذلك كما إدعاه جمع ، ويدل عليه : صحيحة جميل بن دراج^(١) سأل الصادق (عليه السلام) عن المرأة الحائض إذا قدمت مكة يوم التروية ، قال : ﴿تمضي كما هي الى عرفات فتجعلها حجة، ثم تقيم حتى تطهر فتخرج الى التنعيم فتحرم فتجعلها عمرة﴾ ، قال ابن ابي عمير : كما صنعت عائشة . وهذه الصحيحة واردة في مورد العمرة المفردة المسبوقة بحج الافراد، ونظيره حج القران ، وتدل على ميقاتية التنعيم للعمرة المفردة المأتي بها بعد حج الافراد أو حج القران ، ويلحق بالتنعيم ما يشبهه من المواضع القريبة من الحرم - ادنى الحل وخارج الحرم كالجعرانة والحديبية بدلالة الصحيحة الثانية الاتية .

ويدل على كون أدنى الحل - التنعيم وغيره - ميقاتاً لعموم

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢١ من ابواب اقسام الحج : ح ٢ .

العمرة المفردة المستقلة المستحبة أو الواجبة عقيب الحج أو بالنذر :
صحيحة عمر بن يزيد^(١) عن الصادق (عليه السلام) : ﴿من أراد ان يخرج من
مكة ليعتمر- أحرم من الجعرانة أو الحديبية أو ما اشبهها﴾ ، وهي
واضحة الدلالة على ميقاتية عموم اطراف الحرم وادنى الحل
- التنعيم أو الجعرانة أو الحديبية أو ما اشبهها مما هو خارج الحرم
وادنى الحل الى الحرم - كما هي واضحة الدلالة على عموم انواع
الاعتماد لمن كان بمكة فيخرج منها الى ادنى الحل ويحرم ويأتي
بالعمرة المفردة أو العمرة المتمتع بها إذا كان يريد الاعتماد - المفرد
أو التمتع - وكان متواجداً في مكة المكرمة ، دون ما إذا لم يكن
فيها فإنه لا بد من الاحرام من الميقات الذي وقته رسول الله (ﷺ)
عند المرور به . ثم نبحت :

أحكام المواقيت

الحكم الاول : إحراز الإحرام من الميقات .

(١٤١) : لا بد لمريد الاحرام من إحراز إحرامه في الميقات الذي وقته
رسول الله (ﷺ) ، سواء أحرزه بيقين أو باطمئنان أو بحجة شرعية
كشهادة عدلين أو عدل أو من يوثق بشهادته وخبريته ومعرفته بموضع
الميقات ، وعند الشك يلزمه التأكد والتحقق .

أقول : لا بد لمريد الحج أو العمرة من إحراز كون الموضع الذي يريد
الاحرام منه ميقاتاً شرعياً ، أي لا بد له من حجة شرعية تثبت كون الموضع
الذي يريد الاحرام منه ميقاتاً قد وقته رسول الله (ﷺ) للاحرام ، سواء
حصل الإحراز بالقطع واليقين أو حصل بالاطمئنان والوثوق أو بالبينة
الشرعية - الشاهدين العادلين الخبيرين - .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢٢ من ابواب المواقيت : ح ١ .

وإذا شك في بلوغ الميقات أو في موضعه يلزمه التفحص من أهل الخبرة في المنطقة ممن يوثق بخبره ومعرفته فيسأل عن الموضع الشرعي والميقات المخصوص ليحرم من الميقات لا من خارجه - قبله أو بعده .

الحكم الثاني : عدم جواز الاحرام قبل الميقات أو بعده .

(١٤٢) لا يجوز الاحرام قبل الميقات ولا يكفي المرور عليه محرماً ، بل لابد من إحداث الاحرام من الميقات الشرعي ، ويستثنى منه موردان :

أقول : إتفق الفقهاء (رض) قاطبة على انه لا يجوز الاحرام متأخراً عن الميقات ولا يجوز تجاوزه من دون احرام لمن اراد الوصول الى مكة لاداء نسك العمرة أو الحج ، كما اتفقوا على عدم جواز الاحرام قبل الميقات وعدم انعقاده شرعاً لو صدر منه خارجاً وعدم جدوى المرور على الميقات محرماً ولزوم انشائه واحداثه مجدداً حين بلوغه ، وقد دلت عليه نصوص متعددة - وفيها الصحيح سنداً الواضح دلالة على ذلك - بل في معتبرة ميسر^(١) جعل الاحرام دون الميقات بمثابة صلاة الظهر اربعاً تماماً حال السفر ، وهذا واضح الفساد لا يخفى على الخبير البصير .

وقد وقع الكلام في الاستثناء من هذا التشريع ، وهما موضعان :
الأول : أن ينذر الاحرام قبل الميقات فيصح منه ويلزمه الوفاء بالنذر ، وإذا أحرم من الموضع المنذور لم يلزمه تجديده عند الميقات ولا المرور عليه بل يجوز له الذهاب الى مكة من طريق لا يمر بميقات أصلاً ، من دون فرق في هذا الحكم بين الحج الواجب وبين الحج المندوب وبين العمرة المفردة ، نعم إذا كان إحرامه للحج يتعين عليه إحداثه في أشهر الحج .

الاستثناء الاول : نذر الاحرام قبل الميقات .

المعروف والمشهور بين الاصحاب (رض) صحة نذر الاحرام قبل

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١١ من ابواب المواقيت : ح ٥ .

الميقات وانعقاده ووجوب الاحرام من ذاك الموضع المنذور ، وخالف جمع قليل وقالوا بعدم انعقاد النذر لكونه نذراً غير مشروع .

والصحيح ما هو المشهور لنصوص عديدة بعضها صحيح السند واضح الدلالة على شرعية النذر وانعقاده ، وإن كان مقتضى القاعدة عدم شرعية النذر المذكور بلحاظ أن شرط صحة النذر وانعقاده أن يكون متعلقه امراً راجحاً شرعاً ومن المتفق عليه عدم شرعية الاحرام قبل الميقات فلا يكون نذر غير المشروع مشروعاً فيكون نذر الاحرام قبل الميقات نظير نذر صلاة الظهرين قبل الزوال ونظير نذر الوقوف في عرفة يوم الخامس من ذي الحجة أو نذر ذبح الهدي في حج التمتع في غير منى .

هذا مقتضى القاعدة ، ونخرج عنه للنصوص الخاصة وهي ثلاثة :

أولها : معتبرة الحلبي^(١) الذي سأل الامام الصادق (عليه السلام) عن جعل الله عليه شكراً ان يحرم من الكوفة قال : ﴿فليحرم من الكوفة وليف لله بما قال﴾ ، وقد رواها الشيخ في تهذيبيه ، وفيها بحثان سندي ودلالي :

أ - اما السند فقد تردد (الراوي من الامام) في نسخ التهذيب بين (الحلبي) وبين (علي) وقد إتفقت نسخ الاستبصار على كونه (الحلبي) ، والاشكال من جهتين : الاولى - انه لو كان الراوي (علي) فالاشكال من جهة قوة احتمال كونه علي بن أبي حمزة البطائني وهو كذاب معروف ، لكنه إشكال ضعيف جداً غير ضار ، والاقرب كونه (الحلبي) الثقة .

الثانية - من جهة أن السند (الحسين بن سعيد عن حماد عن الحلبي) وحماد إن كان (ابن عثمان) فالحسين لا يروي عنه بغير واسطة ، وإن كان (ابن عيسى) فهو لا يروي عن عبد الله الحلبي فالاتصال في السند غير محرز .

ويمكن دفعهما : أولاً - إن نسخ الاستبصار متفقة على (الحلبي) ، وإنما

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٣ من ابواب المواقيت : ح ١ .

نسخ التهذيب بعضها ذكرت (علي) ويقوى كونه إشتبهاً من الناسخ .
 وثانياً - إن (حماد) المذكور في السند معتبر على كل تقدير والسند متصل ظاهراً : فانه يحتمل كونه (حماد بن عثمان) وهو يروي عن عبيد الله الحلبي كثيراً، كما يروي عنه (الحسين بن سعيد) في موارد قليلة ، فالقول بأن الحسين لا يروي عنه إلا بواسطة خلاف الواقع كما يبدو للمتتبع في أسانيد الاخبار، كما يحتمل كونه (حماد بن عيسى) وهو يروي عن (عمران الحلبي) فلو كان الواقع في السند (حماد بن عيسى) فيكون الحلبي المروي عنه (عمران) وهو ثقة معتبر الرواية، وهكذا(الحسين بن سعيد) يروي عن (حماد بن عيسى) كثيراً، و(الحلبي) يطلق على عبيد الله وعلى عمران معاً فيمكن تطبيقه على كل منهما ويتصل السند . ويضاف لما تقدم : إن (علي) لو كان هو الراوي عن الامام لا شاهد جلي على كونه الباطني الكذاب ، فمن المحتمل كونه (علي بن يقطين) أو (علي بن المغيرة) وهما مقبولوا الرواية ، وكيف كان العمدة ضعف احتمال كون الراوي (علياً) وقوة احتمال كونه الحلبي كما إتفقت عليه نسخ الاستبصار وجمع من نسخ التهذيب، وفي ضوءه فالاقرب اعتبار السند وصحته .

ب - وأما الدلالة فواضحة حيث تصرح بشرعية الاحرام من الكوفة لمن نذره شكراً لله ووجوب الوفاء بنذره ، وهذا أمر الامام : ﴿ فليحرم من الكوفة ﴾ وهو في مورد الحظر فيدل على الرخصة والشرعية ، ومعه لا مجال للتشكيك أو الاشكال كما سبقت الاشارة .

ثاني النصوص : ما رواه^(١) الشيخ في تهذيبيه بسند صحيح متصل الى علي الباطني وهي مكاتبة يسأل فيها الامام الصادق (عليه السلام) عن جعل الله عليه أن يحرم من الكوفة فأجابه (عليه السلام) : ﴿ يحرم من الكوفة ﴾ ، وهذا أمر في

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٣ من ابواب المواقيت : ح ٢ .

نذر الاحرام قبل الميقات (١٧١)

مورد الحظر يفيد الرخصة والشرعية ولا إشكال في الدلالة ، وإنما الاشكال في السند من جهة الراوي (البطائني) الكذاب وهو واقع في رجال السند فتصلح الرواية مؤيداً .

وثالثها معتبرة^(١) أبي بصير التي رواها في التهذيبين عن الصادق قال (عليه السلام) : ﴿لو أن عبداً أنعم الله عليه نعمة أو إبتلاه ببلية فعافاه من تلك البلية فجعل على نفسه أن يحرم بخراسان كان عليه أن يتم﴾ وهي معتبرة السند واضحة الدلالة على شرعية جعله على نفسه الاحرام بخراسان . والمتحصل من ملاحظة الروايات مؤيدة بفتاوى مشهور الفقهاء قديماً وحديثاً هو الاطمئنان بالحكم المشهور: شرعية نذر الاحرام قبل الميقات وانعقاده ولزوم الوفاء به ، هذا .

وقد أشكل على الشرعية والانعقاد من جهة ما تسالم عليه الفقهاء (رض) من اشتراط رجحان متعلق النذر في شرعيته وفي إنعقاده، وهذا الشرط مفقود هنا حيث أن الاحرام قبل الميقات غير مشروع بمقتضى النصوص العديدة المومى اليها، فيقع الاشكال في كيفية تطابق مضمون الروايات الخاصة مع مقتضى القاعدة العامة في النذر .

وهذا الاشكال في اعتقادنا من قبيل (الشبهة في مقابل البديهة) فان البديهة الواضحة عندنا أن الاحكام الشرعية والاوامر والنواهي الالهية هي إعتبرات شرعية قانونية ناشئة من مصالح ومفاسد تعود بالخير على العباد، والأحكام الشرعية ليست كالأحكام الكلية العقلية التي لا تقبل التخصيص أو الاستثناء ، بل هي أحكام قابلة للتخصيص والاستثناء وبعد ثبوتها والتحقق من استنادها الى المشرع الاقدس يؤخذ بها تعبداً وإنصياعاً لأمر المولى أو نهي المشرع، وعليه ففي الوقت الذي نعترف بقاعدة شرعية تتلخص في اشتراط رجحان العمل الذي يتعلق به النذر بحيث لا يجب

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٣ من ابواب المواقيت : ح ٣ .

الوفاء بالنذر إلا مع إحراز رجحان العمل المنذور - يمكننا ويسعنا أن نلتزم بوجوب الوفاء بنذر الاحرام قبل الميقات و نلتزم بشرعية الصوم المنذور في السفر- مع عدم إحراز شرعية أو رجحان الاحرام قبل الميقات أو رجحان الصوم في السفر بل مع إحراز عدم شرعيتها - فيكون تخصيصاً وإستثناء من القاعده العامه المتسالم عليها: إشتراط رجحان العمل الذي يتعلق به النذر، وانما نأخذ بحكمي الاحرام والصوم ببركة النصوص الخاصة الدالة عليهما والثابت صدورهما عن المشرع الاقدس .

ومع هذا الجواب الصحيح اللطيف المقبول لا نحتاج الى الاعتذار ببعض الأعدار والتوجيهات نظير الاكتفاء بالرجحان الطارئ على الفعل حال تعلق النذر، فانه يحتاج الى إثبات ودلالة ووضوح ، وليس أمره واضحاً ، بينما جوابنا في غاية الوضوح ومحل الاطمئنان والوثوق ونكتفي به .

والمتحصل صحة ما إشتهر فقهيأ من انعقاد نذر الاحرام قبل الميقات ووجوب الوفاء حسبما دلت عليه النصوص الصحيحة سنداً الواضحة دلالة. وعليه إذا أحرّم من الموضع المنذور لم يلزمه المرور على الميقات ولم يلزمه تجديد إحرامه إذا مرّ بالميقات لعدم الدليل الموجب لذلك ، فانه قد أحرّم باحرام شرعي صحيح قبل الميقات ولا دلالة في أخبار نذر الاحرام ولا في غيرها على وجوب الاحرام ثانياً أو على وجوب المرور على الميقات واحداث الإحرام ثانياً، ولذا يجوز له الذهاب الى مكة رأساً ومن طريق لا يمر بميقات أصلاً، فانه مقتضى النصوص التي جعلت موضع إحرامه شرعاً موضع نذره الاحرام منه أو الموضع الذي جعل على نفسه الاحرام منه .

ومقتضى إطلاق النصوص إستواء أنواع الحج في الحكم المذكور والإستثناء المزبور، فلا فرق بين الحج الواجب بأنواعه والحج المندوب والعمرة المفردة . نعم إذا كان قاصداً للحج - أي نوع منه - لا بد أن يكون إحرامه له في أشهر الحج لأن الحج لا يصح إلا في أشهره الثلاثة، بخلاف العمرة المفردة فانها تصح في كل شهر من شهور السنة .

وهل يختص الحكم بنذر الاحرام قبل الميقات أم يعم معاهدة الله عليه أو حلفه عليه ؟ قد اختلفت فيه الكلمات ، والعمدة هو النظر الى الروايات الشريفة: هل يمكن إستظهار العموم منها؟ إذ انه إذا لم يستظهر العموم منها فالخصوص لا يحتاج الى الدليل ، فان الحكم على خلاف القاعدة العامة ، وقد خرجنا عنها بمقتضى الدليل الخاص - النصوص المتقدمة - ، وعمدتها معتبرتان :

أ - معتبره^(١) الحلبي الذي سأل عن (رجل جعل لله عليه شكراً أن يحرم من الكوفة) وهذا مورد المعتبرة وموضع الاستفتاء ومحل الجواب المعصومي ، وظاهره الاختصاص بالنذر أو إنطباقه عليه خاصة - لا من جهة إستظهار تضمنّ النذر التمليك لله ، فانه قد تكرر منا عدم سلامة هذا الاستظهار وإن إلتزمه بعض الاعاظم في مستمسكه ، بل لأن النذر جعل شيء على النفس لله سبحانه - شكراً أو زجراً - وعنوان المعتبرة منطبق عليه ، بينما العهد هو معاهدة المكلف لربه على عمل خير يجعله على نفسه ويلزمها به ، واليمين هو إلتزام بعمل مشروع يجعله على نفسه ويشهد الله على إلتزامه به .

وباختصار: لم يتضح إنطباق عنوان: (جعل شيء لله على نفسه شكراً) لا أقل من عدم إحراز سعة مدلوله وإنطباقه على العهد واليمين .
ب - معتبره^(٢) أبي بصير: ﴿فجعل على نفسه أن يحرم من خراسان كان عليه أن يتم﴾ وهذا النص بهذه الجملات يمكن إنطباقه على العهد واليمين فان المعاهد ربه والحالف يجعل على نفسه الفعل كالأحرام من خراسان ، لكن لا بد من النظر الى مجموع الرواية - صدرأً وذيلاً - وفي الصدر ما يمنع الانطباق حيث أنه قال (عليه السلام): ﴿لو أن عبداً أنعم الله عليه نعمة أو ابتلاه

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٣ من ابواب المواقيت : ح ١ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ١٣ من ابواب المواقيت : ح ٣ .

ببليّة فعافاه من تلك البليّة فجعل على نفسه ﴿﴾ ، فان هذا التعبير: ﴿فجعل على نفسه﴾ تفريع على النعمة و المعافاة من البليّة، وهو ظاهر في جعل الاحرام من خراسان على نفسه لله شكراً ، فيكون مؤدى الرواية عين مؤدى الرواية الاولى وتكون ظاهرة الانطباق على النذر دون العهد واليمين ، لا اقل من عدم إحراز سعة المدلول والانطباق .

والحاصل قوة القول باختصاص الحكم بالنذر وعدم عمومه للعهد واليمين ، وعليه فمن عاهد الله على أن يحرم من الكوفة أو من خراسان لم يلزمه الوفاء بعهده أو بنذره .

ولو أراد الاحتياط لزمه الجمع بين أمرين : أن يحرم من الموضع المعاهد فيه ربه أو الخالف على الاحرام منه ، وأن يمر بالميقات فيجدد الاحرام منه ، والاحتياط حسن عقلاً محبوب شرعاً .

وهل يشترط تعيين المكان الذي ينذر الاحرام منه قبل الميقات ؟ أم لا يشترط ذلك فيشرع له الاحرام قبل الميقات لو نذره من أي موضع يختاره ؟ . الظاهر هو الثاني :

لا من باب التمسك بالاطلاق المزعوم في هذه الروايات فانه لا يحرز لها إطلاق من هذه الجهة بحيث يصلح دليلاً وحجة على عدم الاشتراط .

بل من باب عدم الدليل على التقييد والاشتراط حيث يشك في إعتبار تعيين مكان مخصوص للاحرام منه، والأصل عدم الاعتبار والاشتراط حتى يحصل اليقين أو الاطمئنان بالاشتراط شرعاً ، والظاهر أن ذكر الكوفة في روايةٍ وخراسان في روايةٍ يكشف عن عدم خصوصية موضع مخصوص ، بل قد يكشف عن عدم إعتبار المكان المخصوص، فيكون مؤكداً أو مؤيداً لمقتضى الاصل الاولي، فاذا نذر الاحرام قبل الميقات وأطلق موضع الاحرام وكان في لفظ النذر أو في قصده وباطنه : موضع مخصوص أو كان ثمة موضع يتعارف الاحرام منه قبل الميقات وإن لم يكن في قصده ذاك الموضع المخصوص - بلده أو بلدٍ ثانٍ - تخير في الاحرام من

قصد العمرة المفردة في رجب (١٧٥)

أي موضع يريد الاحرام منه، ولو ردد موضع إحرامه المنذور بين مكانين :
الكوفة أو البصرة مثلاً- تخير في الاحرام من أي موضع شاء منهما .

الاستثناء الثاني : قصد عمرة رجب وخوف فواته .

الثاني : إذا قصد العمرة المفردة في رجب وخشي عدم إدراكها لو
أخر الاحرام الى الميقات جاز له الاحرام قبل الميقات وتحسب له عمرة
رجب وإن أتى ببقية الاعمال في شعبان ، من دون فرق بين العمرة
الواجبة والمستحبة .

أقول : إذا سافر المكلف قاصداً للعمرة المفردة في رجب وخشي فواتها
منه لو أخر الاحرام الى الميقات ، فيجوز له الاحرام قبل الميقات وتحسب له
عمرة رجب وإن أتى ببقية مناسكها وأعمالها في شعبان ، وقد دل على
هذا الحكم : بعض الأخبار المعتبرة سنداً الواضحة دلالة على الامر
بالاحرام قبل الوقت ، والامر في مورد الحظر يفيد الرخصة والشرعية،
وهذا موضع وفاق وإجماع بل هو منصوص في روايتين معتبرتين^(١) :

الاولى : معتبرة إسحاق بن عمار : ﴿ يحرم قبل الوقت لرجب فان
لرجب فضلاً وهو الذي نوى ﴾ ، ومن هذا التعليل يستفاد اختصاص
الحكم : شرعية الاحرام قبل الميقات - بقصد عمرة رجب .

والثانية معتبرة معاوية بن عمار : ﴿ ليس ينبغي أن يحرم دون الوقت
الذي وقته رسول الله ﷺ ، إلا أن يخاف فوت الشهر في العمرة ﴾ .

وهل يستفاد من هذه المعتبرة عموم الاستثناء لغير عمرة رجب ؟ قد
يقال : نعم لظهور الاطلاق فيها ﴿ إلا أن يخاف فوت الشهر في العمرة ﴾
لكني أحتمل شخصياً أن تكون لام ﴿ الشهر ﴾ عهدية تعني شهر رجب
المعهود ذكره بين الامام الصادق (عليه السلام) وبين الفقيه الراوي معاوية
والمعروف لديه فضل عمرة شهر رجب ولعله سبق ذكره بينهما فأطلق

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٢ من ابواب المواقيت : ح ٢+١ .

الامام هنا الشهر، إذ أن معاوية روى الأخبار البيانية للحج والعمرة وقد إستوعب غالب أحكامهما وحفظهما، ومع هذا الاحتمال لا يحرز إطلاق الشهر ولا يمكن إستفادة جواز تقديم الاحرام على الميقات في كل شهر أراد المكلف إدراك عمرته وخشي ضيق الوقت، لاسيما وأن الحكم على خلاف القاعدة العامة المستفادة من الروايات الصحيحة المانعة عن تقديم الاحرام على الميقات، ولعله لارتكاز هذا الاحتمال ولعدم إحراز الاطلاق لم يجد صاحب الجواهر (قده) عاملاً بصحيفة معاوية في غير عمرة رجب .

نعم خالف أستاذنا المحقق في مجلس بحثه وإستقرب العموم وعدم الاختصاص إستظهاراً من الصحيحة التي أطلقت: ﴿إلا أن يخاف فوت الشهر في العمرة﴾ قال^(١): (ولا مانع من العمل بها لعدم ثبوت الاعراض عنها ، على أن الاعراض غير ضائر بعد صحة السند وظهور الدلالة) . ويرد عليه : إن العمل بالرواية وظهور دلالتها على التعميم يتوقف على إستظهار الاطلاق ﴿فوت الشهر﴾ واحراز إرادة الإمام (عليه السلام) منه : كل شهر وأي شهر يريد الاعتمار فيه ويخشى فوته عليه ، ومع الاحتمال المذكور سلفاً لا يحرز إنعقاد الاطلاق وإرادته جداً حتى يمكن الاستظهار ، نعم لو أحرزنا الاطلاق وتم إستظهاره لم يمنعنا الاعراض عن الأخذ به .

ويؤكد الاختصاص : التعليل المذكور في معتبرة^(٢) إسحاق: ﴿فان لرجب فضلاً﴾ فان ظاهره إختصاص الرخصة بشهر رجب لأن لعمرة رجب فضلاً نوى المكلف إدراكه وهو غير موجود فيما سواه من الشهور التي يعتمر فيها ، إذ مقتضى التعليل ﴿فان لرجب فضلاً﴾ هو التضييق والاختصاص بعمرة رجب وهذا واضح ، ولا تعمّ المعتبرة كل مورد يفوت

(١) معتمد العروة الوثقى : ح ٤١٥/٢ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ١٢ من ابواب المواقيت : ح ٢ .

منه الفضل حتى تعم ولا تختص بربح ، بل إن النص التشريعي قد لاحظ هذه الفضيلة مرخصاً لتقديم الاحرام على الميقات لمن أراد إدراك الفضيلة ، مما يكشف بجلاء عن عدم عموم الرخصة .

والظاهر أنه لا فرق في هذا الحكم الاستثنائي بين العمرة الواجبة وبين العمرة المندوبة لاطلاق النص المعتبر ، بل لعله مستفاد من تعبير النص المعصومي حيث يبدو جلياً من الروايتين^(١) المتقدمتين أن جواز تقديم الاحرام قيل الميقات خصوصية لعمرة رجب - هبة أو كرامة - لمن أراد إدراك فضيلة عمرة رجب ، وهذا يستوي فيه من أراد العمرة الواجبة ومن أراد العمرة المستحبة في رجب ، إذ لا تختص فضيلة عمرة رجب بقصد العمرة المستحبة .

نعم قد أشكل بعضهم على عموم النص للعمرة الواجبة بالأصل ، ولعله لقوله (ينوي عمرة رجب)^(٢) بزعم ظهورها أو إنصرافها الى العمرة الرجبية المستحبة ، أو بدعوى منع إطلاق النص لغير العمرة المستحبة لانصراف عمرة رجب الى المستحبة دون الواجبة .

لكنه مردود فان المستفاد من النصوص الكثيرة فضيلة الاعتمار في رجب على الاعتمار في باقي الشهور ، ولا يظهر من مجموع النصوص إختصاص الفضيلة بالعمرة المندوبة ، فلا وجه للاستظهار أو لدعوى الانصراف ، بل إن عمرة رجب الواردة في النص المعتبر تعم من أراد إيقاع العمرة الواجبة بالأصل أو بالندر أو المستحبة ثم خاف فوت الوقت فانه يجوز له الاحرام قبل الميقات وقبل خروج الشهر الشريف لادراك فضيلة الاعتمار بربح .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٢ من ابواب المواقيت : ح ١+ح ٢ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ١٢ من ابواب المواقيت : ح ٢ .

مخالفة نذر الاحرام قبل الميقات :

(١٤٢) لو نذر الاحرام قبل الميقات وخالف وأحرم من الميقات لم يبطل إحرامه ، ووجبت عليه كفارة حنث النذر لو كان متعمداً .

أقول : إذا نذر المكلف الاحرام قبل الميقات - من الكوفة أو من خراسان أو من غيرهما - ثم خالف نذره فلم يحرم من ذلك الموضع الذي نذر الاحرام منه ، ثم لما بلغ ميقاتاً مما وقته رسول الله (ﷺ) أحرم منه كان إحرامه صحيحاً مجزياً قطعاً - سواء صدر ذلك منه سهواً ونسياناً أم صدر عنه عمداً وعصياناً :

أما في فرض النسيان والغفلة عن نذره الاحرام من موضع خاص قبل الميقات فإنه لا عصيان حيث أن الناسي معذور ولا يكون إحرامه من الميقات الأصل مبعوضاً أو باطلاً، بل مع تطابق عمله وإحرامه مع الأمر: ﴿من تمام الحج والعمرة أن تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله ﷺ لا تجاوزها إلا وأنت محرم﴾^(١) يكون عمله صحيحاً مجزياً جزماً .

وأما في فرض التعمد والعصيان فقد يشكل على صحة إحرامه من الميقات وترك الاحرام من المواضع المنذور بأن النذر يقتضي ملك الله سبحانه للعمل المنذور على كاهل العبد فيمنع من تفويته، والاحرام من الميقات عمداً تفويت للواجب المملوك لله - العمل المنذور - فيكون حراماً لا يمكن التقرب به فيبطل .

ويرده : أولاً : انه لا دليل على أن النذر : (لله علي كذا) يوجب ملك الله سبحانه للعمل المنذور على الناذر، فان اللام تفيد الاختصاص الأعم من الملك، ولا ريب في أن العمل المنذور بعد انعقاد النذر يصير مختصاً من مختصات الله سبحانه بمعنى إنتسابه لله وجعله لله ، ويلزم المكلف إتيان العمل المنذور الذي صار بالنذر مخصوصاً بالله ومنتسباً اليه زائداً على

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت : ح ٢ .

رجحانه ومطلوبيته الشرعية، وليس في هذا دلالة على الملكية المزعومة .
وثانياً: إنه من الواضح ان النذر إلتزام مخصوص من المكلف وادلة وجوب الوفاء به هي إمضاء شرعي للإلتزام الخاص من المكلف والذي نسبه الى الله وخصه به، فلا يوجب تغييراً في واقع العمل المنذور المحبوب شرعاً ولا يتغير بالنذر الواجب الاصل المأمور به شرعاً، فاذا نذر الاحرام قبل الميقات لم يوجب تغييراً في تشريع المأمور به الاصل - الاحرام من الميقات - ولا يقتضي ابطاله ، يكفيننا عدم الدلالة في ادلة وجوب الوفاء بالنذر على تغير التشريع الاولي ، ومن هنا لو تعمد ترك الوفاء بالنذر وأتى بالمأمور به الاصل والتشريع الاساس - الاحرام من الميقات - شملته ادلة تشريع الاحرام من الميقات، لان دليل وجوب الوفاء بالنذر امضاء لما نذر ولا يوجب تغيير المأمور به الاصيل ولا تصرفاً في دليل وجوب الاحرام من الميقات، فيصح منه عمله ويجزؤه عن الواجب الشرعي .

وثالثاً : إن إعتبار الاحرام من الميقات عمداً موجب لتفويت الواجب المملوك وهو حرام ، هذا امر مرفوض - بغض النظر عن ثبوت المملوكية الاعتبارية - فان تفويت الواجب المنذور يوجب الاثم والعقاب ، ولا دلالة فيه على ان الاحرام من الميقات هو حرام أو موجب للاثم ولا يمكن التقرب به ولا يصلح التعبد به ، نعم الاحرام من الميقات ملازم خارجاً ومقارن لتفويت الواجب المنذور بلحاظ عدم امكان الجمع بين الامرين ويمكن اختلاف المتلازمين في الحكم ويحتاج اتحادهما في الحكم الى دليل، ولا دليل عليه هنا .

والحاصل ان اتيان الاحرام في الميقات الاصل مطابقاً لأمر الله سبحانه ولما جاءت به النصوص الشرعية هو عمل صحيح - سواء صدر عمداً أم صدر نسياناً - ، نعم في موارد تعمد ترك الوفاء بالنذر يكون آثماً فاعلاً للحرمان أو تاركاً للواجب وتجب عليه كفارة حنث النذر حيث خالفه

متعمداً وترك الوفاء به - لا عن عذر - والثابت عندنا ان كفارة حنث النذر هي كفارة حنث اليمين وهي عتق رقبة أو اطعام عشرة مساكين أو اكساء عشرة مساكين فان عجز صام ثلاثة ايام .

الحكم الثالث : عدم جواز تأخير الاحرام عن الميقات .

(١٤٣) لا يجوز تأخير الاحرام عن الميقات لمن أراد الحج أو العمرة في سفره وعند مروره على الميقات ، وهكذا لو أراد دخول مكة أو دخول الحرم يلزمه الاحرام للدخول ولا يجاوز الميقات إلا محرماً وإن كان امامه ميقات آخر، فلو تجاوزه وجب عليه العود اليه للاحرام مع الامكان . نعم من سافر ومر بالميقات من دون قصده للحج أو للعمرة أو دخول الحرم أو مكة - كأن يكون بيته قرب الحرم أو له شغل أو تجارة - لم يَأثم بتجاوز الميقات محلاً، فاذا بدا له قرب الحرم دخوله أو الذهاب لمكة - لعمل أو حجة أو عمرة - جاز له الاحرام من أدنى الحل أو من الجعرانة .

أقول : كما لا يجوز لمريد الحج أو العمرة تقديم الاحرام على الميقات لا يجوز له تأخيره عنه حتى إذا كان امامه ميقات اخر كالذاهب الى مكة من طريق المدينة فان ميقاته مسجد الشجرة وأمامه الجحفة أو العقيق ولا يحل له ان يتجاوزه إلا وهو محرم للنسك المقصود له - الحج أو العمرة حسب وظيفته - وهذا ما دلت عليه النصوص وتسالمت عليه الفتاوى .

ورد في صحيح معاوية : ﴿من تمام الحج والعمرة أن تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله ﷺ لا تجاوزها إلا وأنت محرم﴾^(١) ونظيرها كثير، بل ورد في خبر ابراهيم^(٢) سؤال الكاظم (عليه السلام) عن قوم قدموا المدينة فخافوا كثرة البرد وكثرة الايام - يعني ايام الاحرام من مسجد الشجرة - وأرادوا

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت : ح ٢ وغيره .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ٨ من ابواب المواقيت : ح ١ .

أن يأخذوا منها الى ذات عرق فيحرموا منها ، فقال (ﷺ) : ﴿لا﴾ وهو مغضب ﴿من دخل المدينة فليس له أن يحرم إلا من المدينة﴾ يعني ميقات المدينة : مسجد الشجرة وذا الحليفة .

وهل يجوز تجاوز محاذي الميقات ؟ قبل : لا يجوز تجاوزه وان كان امامه ميقات آخر ، فاذا لم يحرم منه وجب عليه العود اليه مع الامكان .

وهذا المقال يبتني على ميقاتية المحاذاة على الاطلاق ، وقد سبق عدم الركون اليه وعدم الوثوق بدليل واضح على إطلاق ميقاتية المحاذاة ، إلا في محاذي مسجد الشجرة بقيود متقدمة ، وهذا الموضع بقيوده - محاذي مسجد الشجرة - يشرع الاحرام فيه لمن مر به ولا يجب الاحرام منه ، فان قوله (ﷺ) في صحيحة ابن سنان ^(١) : ﴿فليكن إحرامه من مسيرة ستة اميال﴾ إرشاد الى مشروعية الاحرام من محاذي مسجد الشجرة بعد مسيرة ستة أميال من المدينة ، وليس فيه دلالة واضحة على وجوب الاحرام ، نعم هو محتمل غير متيقن ولذا لو جاوز الموضع وأراد الرجوع الى مسجد الشجرة لا يكون آثماً .

وباختصار : لا دلالة قوية في الصحيحة على حرمة التجاوز عن محاذي مسجد الشجرة فضلاً عن محاذي بقية المواقيت ، نعم تفيد النصوص الصحيحة والادلة المعتمدة : حرمة تجاوز الميقات محلاً ووجوب الاحرام من الميقات الاصل - دون المحاذي - لا أقل من عدم إحراز شموله له ، فلا يأتي - في محاذي مسجد الشجرة ولا في مطلق محاذي الميقات : حكم وجوب الاحرام من الميقات وعدم جواز تجاوزه من دون احرام لمن يريد الحج أو العمرة - .

هذا كله حكم مريد النسك في مكة - حجاً كان أو عمرة - .

واما من لا يريد النسك التعبدي - الحج أو العمرة - ولا يريد دخول مكة أو الحرم عند مروره بميقات من المواقيت لم يجب عليه الاحرام من

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٧ من ابواب المواقيت : ح ١ .

الميقات ، فانه وردت روايات^(١) معتبرة السند تمنع من دخول مكة أو دخول الحرم إلا محرماً ، والظاهر ان هذه الروايات المعتبرة ناظرة الى مريد النسك - الحج أو العمرة - فلا تعم من لا يريد دخول مكة ولا يريد الاحرام لحج أو لعمرة كمن يقصد داره أو متجره قرب مكة أو خارج الحرم أو يتكرر ذهابه ومجيؤه ماراً بالميقات . نعم من اراد دخول مكة أو الحرم - وان لم يرد النسك الخاص - يجب عليه الاحرام لدخول مكة أو دخول الحرم ولو بقصد العمرة المفردة ليدخل باحرامه لها مكة إذا لم يكن ممن يتكرر دخوله وخروجه اليها لما سبق من جواز دخوله مكة من دون احرام .

وفي ضوئه : إذا لم يكن المسافر قاصداً لنسك مخصوص - حج أو عمرة - أو لم يكن قاصداً لدخول مكة أو الحرم الشريف ومرراً بالميقات ولم يحرم منه كان معذوراً ولم يفعل شيئاً ممنوعاً شرعاً ، لكنه لو فرض تبدل قصده بعد تجاوز الميقات محلاً وعند الاقتراب من الحرم أو من مكة ونوى الاتيان بحج أو بعمرة - واجبة أو مستحبة - أمكنه الاحرام من أدنى الحل إذا لم يكن قريباً من الميقات - أحد المواقيت الاصل التي وقتها رسول الله (ﷺ) - : فان كان قريباً منه احرم منه ، وإلا أحرم من ادنى الحل كالجرعانة ولم يلزمه الرجوع الى احد المواقيت - الاصل - فانه ميقات القريب كما تقدم .

ثم إن مريد النسك - حجاً أو عمرة - إذا لم يحرم من الميقات وقد مر عليه يجب العود الى الميقات مع تمكنه من الرجوع إليه ويشرع له الرجوع الى أي ميقات يتيسر له العود اليه للاحرام منه ولا يتعين رجوعه الى ميقات اهل بلده أو الميقات الذي مر به ، وهذا مقتضى الروايات العديدة الدالة على ان تمام الحج والعمرة هو الاحرام من المواقيت التي وقتها رسول الله (ﷺ) وهي مواقيت لأهلها ولمن مر عليها واتاها من غير أهلها ، فان ظاهرها جواز رجوعه الى احدها المتيسر رجوعه اليه للاحرام

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٥٠ من ابواب الاحرام .

منه ، فاذا وصل اليه انطبقت عليه هذه الاخبار^(١) وصح إحرامه منها بل لو كان في طريقه الى مكة ميقات لم يلزمه الرجوع الى الميقات السابق لصدق الاخبار عليه وان أثم بتجاوز الميقات من غير احرام منه .

قد يقال : ان بعض الروايات المعتبرة^(٢) دلت على الرجوع الى ميقات اهل ارضه وهي تفيد لزوم الاحرام من ميقات اهل بلده دون غيره ، ولا يكفي من ميقات ثانٍ أو من ميقات امامه ، بل استدل استاذنا المحقق في مجلس بحثه (بصراحة صحيحة ابراهيم بن عبد الحميد^(٣)) : من دخل المدينة فليس له ان يحرم إلا من المدينة^(٤) أي من ميقاتها مسجد الشجرة ، مع ان المتجاوز له قد يكون في وسط الطريق وامامه ميقات (الجحفة) أو (العقيق) وقد يكون بلغ الحرم أو دخل مكة أو قاربهما ولم يدخلهما فانه يتعين رجوعه الى مسجد الشجرة للاحرام منه .

لكن يقال : اولاً : إن ما أفاده أستاذنا المحقق (قده) من صحة الخبر مرفوض على مختارنا والظاهر خلافه وان سند الخبر ليس بصحيح لوقوع (جعفر بن محمد بن حكيم) وهو غير موثق ، إلا مع البناء على توثيق من وقع في اسناد (كامل الزيارات) وهذا لا نبني عليه .

وثانياً : ان هذه الرواية لا تنطبق على ما نحن فيه لانها واردة فيمن دخل المدينة وخرج منها للاحرام فيلزمه الاحرام من ميقات المدينة - مسجد الشجرة - ومحل كلامنا من دخل المدينة وخرج منها وترك الاحرام في ميقاتها عمداً ووصل الحرم الشريف أو قاربه وأراد الاحرام ، فلا تدل الرواية على لزوم الرجوع الى مسجد الشجرة أو ميقات اهل المدينة للاحرام منه .

وثالثاً : ان الروايات الواردة في ناسي الاحرام من الميقات أو جاهله

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٥ + ج ١٥ من ابواب المواقيت .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ١٤ من ابواب المواقيت .

(٣) الوسائل : ج ٨ ب ١٥ من ابواب المواقيت : ح ٢ .

(٤) معتمد العروة الوثقى : ج ٢ / ٤١٩ .

والمصرحة بالخروج الى ميقات اهل ارضه^(١) - لا دلالة فيها على التعيين لقوة احتمال صدور الامر بالرجوع الى ميقات اهل بلاده من جهة يسره واعتياده منه أو من متعهدي النقل أو لتعارفه من اهل بلده ، ولا دلالة صريحة في هذه الاخبار ولا ظهور في تعيين ذلك عليه ، بل إن صحيحة صفوان^(٢) ﴿ان رسول الله وقت المواقيت لاهلها ومن أتى عليها من غير اهلها﴾ تكاد تكون صريحة الدلالة الالتزامية على كفاية الرجوع الى أي ميقات شاءه وتيسر له لانه بمجيئه ووصوله اليه وحلوله فيه يصدق انه أتى على الميقات من غير اهله فيحرم منه ويجزيه ، ويمكن ان نؤيد مضمون الصحيحة بالروايات^(٣) الدالة على تعيين الاحرام من المواقيت التي وقتها رسول الله (ﷺ) وفي بعضها ﴿من تمام الحج والعمرة ان تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله (ﷺ) لا تجاوزها إلا وانت محرم﴾ وهذا المكلف جاوزها وأثم لترك الاحرام منها ثم رجع الى ميقات اهل ارضه أو ميقات ثانٍ فانه تنطبق عليه هذه الاخبار جزماً ، حيث ان احرامه من هذا الميقات الذي وصله واحرم منه هو تمام حجه أو عمرته ولا يجاوزه إلا وهو محرم .

ثم انه قد وقع الكلام بينهم في ان دخول الحرم من دون ارادة دخول مكة التي يحوطها الحرم - هل يستوجب الاحرام له ام يختص وجوب الاحرام بمن يريد دخول مكة ؟ المشهور - على ما قيل - هو الاختصاص وعدم وجوب الاحرام لمن يريد دخول الحرم دون مكة ، واختار جمع قليل وجوب الاحرام على من يريد دخول الحرم من دون دخول مكة وهو الصحيح عندنا فان النصوص الشرعية الواردة على مضمونين :

أ - بعض الأخبار يفيد عدم جواز دخول مكة بغير احرام إلا للمريض

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٤ من ابواب المواقيت .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ١٥ من ابواب المواقيت : ح ١ .

(٣) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت .

موجوع أو ذي بطن ، وهذا المضمون متفق على الفتيا به وقد ورد عليه استثناء من يتكرر منه الدخول والخروج الى مكة كالحطاب والحشاش، وهذا كله لا خلاف فيه ولا نقاش .

ب - والمضمون الآخر وارد في صحيحتين^(١) تفيدان المنع من دخول الحرم بغير إحرام إلا للمريض أو ذي بطن ، وهذا المضمون هو موضع الاختلاف فالمشهور أعرضوا عن العمل بمفاد هذه الروايات بل ذكر بعضهم الاجماع على عدم لزوم الاحرام ، وصرح جمع بالعمل على طبق ظاهر الروايات المانعة وافتوا بحرمة دخول الحرم من غير احرام وان لم يرد دخول مكة كالمحققين النراقي في مستنده والنائيني في مناسكه ، وهذا هو الصحيح فان الظاهر صحة الروايات ووضوح الدلالة على التحريم مع استقلالية هذا المضمون عن سابقه، فان الحرم اوسع من مكة ويحيط بها ويمكن ان يريد أحد دخوله لغرض وحاجة من دون ارادته دخول مكة .

وبتقريب ثان : المكلف القاصد لدخول الحرم خاصة يلزمه الاحرام من الميقات لعمرة مفردة حتى يدخل الحرم ثم يذهب الى مكة لإتمام مناسك العمرة ثم يرجع الى الموضع المقصود له من الحرم الشريف ، والظاهر وجوبه بمقتضى هذه الاخبار وفيها الصحيح سنداً الواضح دلالة .

نعم قد يقال : هاتان الصحيحتان الدالتان على وجوب الاحرام لدخول الحرم مما اعرض عنها الاصحاب ، والاعراض يوجب سقوط الخبر الصحيح عن درجة الاعتبار والحجية .

لكنه مقال مرفوض من ناحية كبروية، اذ تحقق عندنا ان الاعراض عن الخبر الصحيح لا يوجب سقوطه عن درجة الاعتبار، بل هو منبه على احتمال فساد الدلالة أو هو موجب للتحقق من وجود خلل في السند أو في

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٥٠ من ابواب الاحرام : ح ١ + ح ٢ .

الدلالة تدعو الى الثبوت والتحقق والتأكد من الخبر الصحيح .
والظاهر عدم وجود خلل في سند احدى الصحيحتين ، وسلامة
دالتهما على حرمة الدخول الى الحرم وعدم حلّه ، ويمكننا القول : لعله
لم يتحقق الاعراض فان كثيراً من المتقدمين والمتأخرين لم يتعرضوا لفرع
(الاحرام لدخول الحرم) ولم يصرح بعض التاركين لمضمون الخبرين
باعراض الاصحاب عنهما وقد عمل بهما فقيهان متأخران محققان هم
النراقي والنائيني مما يقوي احتمال عدم الاعراض .

والحاصل وضوح دلالة الصحيحتين على حرمة دخول الحرم محلاً ،
وهذا حكم تشريفي قطعي الثبوت بفعل ورود صحيحتين واضحتي الدلالة
على الحرمة وعدم جواز دخول الحرم محلاً .

نعم حاول أستاذنا^(١) المحقق (قده) في بحثه الشريف ابراز قرينة تصرف
هذه الاخبار عن ظاهرها : لزوم الاحرام لمن اراد دخول الحرم خاصة - ،
وتحملها على ارادة دخول مكة ، وهذه القرينة تتلخص في لزوم اللغوية من
جعل الحكمين المنصوصين : وجوب الاحرام لدخول مكة ، ووجوبه
لدخول الحرم ايضاً . وتوضيح لزوم اللغوية : ان مقتضى صراحة الرواية
الصحيحة ثبوت الحكم بوجوب الاحرام لعامة المسلمين وعدم اختصاصه
بطائفة حيث ورد في صحيحة معاوية^(٢) حكاية قول رسول الله (ﷺ) يوم
فتح مكة : ﴿ ان الله حرم مكة يوم خلق السماوات والارض وهي حرام
الى ان تقوم الساعة لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي ولم تحل لي
إلا ساعة من نهار ﴾ وهذا حكم يعم جميع البشر ولا يمكن تخصيص الحكم
بداخل الحرم دون داخل مكة ، وإلا سوف يصبح جعل حكمين لمكة
وللحرم لغواً ، فان تشريع وجوب الاحرام ليس لذاته وحسب ، بل

(١) معتمد العروة الوثقى : ج ٢ / ٤٢٧ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٥٠ من ابواب الاحرام : ح ٧ .

هو لأداء المناسك اللاحقة للاحرام ، ومن الواضح ان مكة محاطة بالحرم ، فاذا دخل الحرم محرماً لأداء المناسك كان جعل وجوب الاحرام ثانياً لدخول مكة لغواً لا أثر له ، فهذه اللغوية تمنع من جعل وجوبين للاحرام فيلزم ان يختص وجوب الاحرام بدخول مكة .

ويرد عليه : ان هذه القرينة لا تجديه لصرف اخبار وجوب الاحرام لدخول الحرم عن ظاهرها ، لانها تفترض ان يريد دخول مكة والحرم المطهر عليه وجوبان فتلزم لغوية ايجاب الاحرام ثانياً لدخول مكة بعد جعل وجوب الاحرام عليه اولاً لدخول الحرم ، لكنه لا موجب لهذا الفرض ولا مصحح له فان من يريد دخول مكة - والحرم محيط بها - هو يريد لدخول الحرم ومكة معاً وعليه وجوب الاحرام ولو لعمرة مفردة ، ومن يريد دخول الحرم من دون ان يريد دخول مكة عليه وجوب الاحرام لدخول الحرم فيحرم ويذهب الى مكة ليأتي بمناسك العمرة ثم يخرج من مكة الى الحرم لقضاء حاجته ، تطبيقاً لروايات المنع من دخول الحرم من دون احرام ولا يأتي المحذور - لغوية جعل وجوبين للاحرام - .

وباختصار : روايات المنع من دخول الحرم بغير احرام مختصة الانطباق والتطبيق بمن يريد دخول الحرم لحاجة وغرض من دون ان يريد دخول مكة ، وليس هو ممن يتكرر دخوله وخروجه حتى يعذر عن وجوب الاحرام لدخول الحرم ، فهذا يجب عليه الاحرام لدخول الحرم واتمام المناسك في مكة قبل قضاء حاجته في الحرم ، وهذا حكم شرعي تشرifi لشرافة الحرم ، وهو ظاهر من نصوص صحيحة السند واضحة الدلالة والتطبيق ، ولا موجب لتصويرها فيمن يريد دخول الحرم ودخول مكة حتى تلزم اللغوية .

والمتحصل وجوب الاحرام لدخول الحرم وان لم يرد دخول مكة ويلزمه بعد الاحرام الذهاب الى مكة لأداء مناسك عمرة مفردة ثم يرجع الى الحرم حيث تكون حاجته .

ترك الإحرام من الميقات عمداً :

(١٤٤) إذا سافر بقصد الحج أو العمرة ووصل الميقات فلم يحرم منه عمداً وجاوزه محلاً ، فهنا صورتان :

أ - أن يتمكن من الرجوع الى الميقات فيجب عليه الرجوع والاحرام سواء كان رجوعه من داخل الحرم ام كان من خارجه ، وإذا أتى بالاحرام من الميقات - أي ميقات تيسر له الذهاب اليه - صح منه النسك المقصود من حج أو عمرة .

ب - أن يتعذر عليه أو يتخرج من الرجوع الى الميقات - أعم من كونه في الحرم أو خارجه - والظاهر بطلان نسكه الذي نواه وعدم كفاية الاحرام من غير الميقات ، ويلزمه الاتيان بحجة الاسلام في العام المقبل إذا كان مستطيعاً ، والاولى لمثله أن يحرم من خارج الحرم أو من مكانه ان لم يقدر على الرجوع الى خارج الحرم ويأتي بمناسك الحج برجاء المطلوبة منه مع لزوم إعادة المستطيع للحجة في العام المقبل .

أقول : إذا ترك المكلف الاحرام من الميقات وهو يريد الحج أو العمرة وقد جاوز الميقات محلاً من غير احرام وكان ذلك منه عن علم وعمد فهنا صورتان :

الاولى : ان يتمكن من الرجوع الى الميقات الذي وقته رسول الله (ﷺ) ، وحينئذ يجب عليه الرجوع والاحرام منه ، وذلك لفرض كونه قادراً على الرجوع الى الميقات مقدمة لاحداث الاحرام الذي يتبدأ به عمرته أو حجه الذي نواه ، ولكون الوظيفة الشرعية المستفادة من النصوص العديدة^(١) انه لا يصح الحج الا بالاحرام من احد المواقيت التي وقتها رسول الله (ﷺ) لا يحل قبلها ولابعدها ، فاذا رجع واتى بالاحرام من الميقات صح عمله وبدأ نسكه - حجاً كان ام عمرة - من دون فرق بين

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت .

كونه داخل الحرم وبين كونه خارج الحرم فانه برجوعه الى الميقات واحرامه منه - يصح منه العمل والنسك وان كان آثماً بتجاوز الميقات من دون احرام وبدخول الحرم محلاً - لو دخله .

ولا يفرق الحال بين تمكنه من الرجوع الى الميقات الاول أو الى الميقات الثاني كأهل المدينة ومن يمرّ عليها إذا لم يمكنه الذهاب الى مسجد الشجرة أو تعسر عليه وامكنه الذهاب الى الجحفة أو الى العقيق أو غيرهما ، مما يتيسر له من المواقيت الاصل ، بل لو جاوز مسجد الشجرة عن علم وعمد اثم بفعله ثم امكنه الاحرام من الميقات الذي امامه - الجحفة أو العقيق أو نحوهما - ويصح احرامه ونسكه إذا لم يتمكن من الرجوع الى مسجد الشجرة للاحرام منه .

الثانية : ان لا يتمكن من الرجوع الى الميقات الذي وقته رسول الله (ﷺ) اعم من كونه خارج الحرم الشريف ومن كونه داخله واعم من تمكنه من الرجوع الى خارج الحرم ومن عدم تمكنه من الذهاب الى ادنى الحل خارج الحرم ، فانه في هذه الصورة بشقوقها المحتملة محل اختلاف : فالمشهور فساد نسكه الذي قصده - حجاً أو عمرة - وعدم صحة احرامه لو أوقعه في أدنى الحل أو داخل الحرم أو من مكانه وموضعه . وخالف جمع وإختاروا صحة النسك وشرعية الاحرام من مكانه أو من خارج الحرم وادنى الحل لو قدر على الخروج اليه .

ويمكن الاستدلال للمشهور بالنصوص العديدة الدالة على لزوم الاحرام من المواقيت التي وقتها رسول الله (ﷺ) حيث دلت على فساد الاحرام من غير الميقات - ادنى الحل أو داخل الحرم - سواء قلنا بأن مفادها جزئية الاحرام من الميقات أو كونه شرطاً في صحة الاحرام فانه ينفي الكل أو المشروط بانتفاء جزئه أو شرطه ، كما تنتفي صحة الصلاة بانتفاء التكبير أو الطهور فاذا لم يدل دليل خاص على صحة الاحرام من غير هذه المواقيت كأدنى الحل فمقتضى النصوص العامة أو المطلقة هو

فساد الاحرام والعمرة أو الحج الذي احرم له من غير الميقات .
 وبتعبير آخر: ان المكلف يريد نسك العمرة المتمتعة مثلاً لما مرّ بالميقات
 وجاوزه من غير إحرام - فقد ترك الواجب الالهي الذي يفتح به عمرته
 وكان تركه عن عمد ، ففسد عمرته التي نواها بسبب ترك الواجب
 عمداً ولا يجديه الاحرام من أدنى الحل أو من داخل الحرم، لعدم الدليل
 المصحح لاحرامه من غير المواقيت التي وقتها رسول الله (ﷺ) .

ولكن خالف جمع واختاروا جواز الاحرام من مكانه لو لم يمكنه
 الخروج من الحرم والاحرام من الحل كما هو حال الناسي والجاهل الذي
 وردت بهما الروايات العديدة ، ويكون نظير من جعل نفسه باختياره فاقداً
 لماء الطهور فانه يتعين عليه التيمم للصلاة وتصح منه وان كان فقدته للماء
 باختياره السيء وتعمده ، وهذا تمثيل وتنظير لتقريب الرأي المختار لهؤلاء
 الجمع، وليس قياساً حتى يشكل عليه ببطلان القياس وانه قد ثبت ذلك في
 باب التيمم ولم يثبت فيما نحن فيه فلا يصح قياسه على التيمم .

وقد استدل لهم جمع بصحيفة الحلبي^(١) : سألت ابا عبد الله (عليه السلام)
 عن رجل ترك الاحرام حتى دخل الحرم ، فقال : ﴿يرجع الى ميقات اهل
 بلاده الذي يحرمون منه فيحرم، فان خشى ان يفوته الحج فليحرم من
 مكانه ، فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج﴾ بتقريب :

إن إطلاقها يعم من تعمد ترك الاحرام حتى دخل الحرم حيث أن من
 تعمد ترك الاحرام من الميقات وجاوزه محلاً وهو عالم عامد يصدق عليه
 انه ترك الاحرام كما يصدق العنوان على من نسي أو جهل فتركه وجاوز
 الميقات محلاً، بل ان استاذنا^(٢) المحقق (قده) قد استظهر من (ترك
 الاحرام) الترك العمدي ، وحينئذ يلزمه ان يرجع الى ميقات اهل بلاده ،
 فان خشى فوت الحج أو نحوه من الاعذار احرم من مكانه ، وان امكنه

(١) الوسائل ب ١٤ من ابواب المواقيت : ح ٧ .

(٢) معتمد العروة الوثقى : ج ٢٢/٢ .

ترك الاحرام من الميقات عمداً (191)

الاحرام من خارج الحرم وجب عليه الخروج للاحرام من ادنى الحل .

وهذا الاستدلال مرفوض :

اولاً : ان دعوى ظهور التعبير (ترك الاحرام حتى دخل الحرم) الذي هو موضوع الحكم المسؤول عنه الامام هو تعبير الراوي وهو قاصر الدلالة على خصوص الترك العمدي بل لايساعده التعبير فلا يكون الخبر ظاهراً في خصوص الترك العمدي دون الترك العذري - عن نسيان أو جهل - فما استظهره استاذنا المحقق (قده) من الاختصاص مشكل ظاهراً كما لا يخفى .

وثانياً : انه لا يمكن التمسك باطلاق التعبير وعمومه للترك العمدي بلحاظ انه لا يحرز في التعبير اطلاق مراد جداً فضلاً عن ظهوره في الترك العمدي .

وبتعبير واضح : ان عبارة الراوي وسؤاله عن (رجل ترك الاحرام حتى دخل الحرم) لا يظهر منه شمول الترك العمدي أو لا يبدو منه جلياً انطباقه عليه ، كما لا يحرز له اطلاق يعم الترك العمدي لا سيما مع الالتفات الى انه فرض نادر التحقق خارجاً ، فيصعب التصديق بشمول التعبير له ، وهو تعبير الراوي السائل ويبعد نظره الى مطلق الترك حتى الترك العمدي الذي هو فرض عديم الوجود ظاهراً أو نادر التحقق جداً فان من يتحمل عناء السفر الى الديار المقدسة ويمر بالميقات وهو يعلم وجوب الاحرام للنسك الذي قصده ويعرف الموضع انه ميقات احرام ويتعمد تركه حتى يدخل الحرم ثم يندم أو يعزم على الاحرام للنسك المقصود له المتحمل عناء السفر لأجل أدائه .

وينبغي ان يعلم ان هذا الاشكال ليس اشكالاً على شمول التعبير المطلق للفرد النادر فانه لا ريب فيه ولا ربط له بما نحن فيه ، بل هذا اشكال على نظر السائل في الرواية للفرد النادر أو على قصده السؤال عنه ولو بنحو العموم والشمول له ولغيره - الجاهل أو الناسي لحرمة ترك الاحرام من الميقات وتجاوزه بلا احرام ، وخلاصته التشكيك في الاطلاق .

ويؤكد عدم الاطلاق : ان الراوي (الحلبي) قد روى هذه الرواية

وحكاها الشيخ في تهذيبه بهذا النص المزعوم اطلاقه وشموله لما لا يتوقع نظر الراوي السائل اليه، ولهذا الراوي رواية في الكافي والتهذيب بسند متصل غالب رجاله متحد مع غالب رجال هذه الرواية المزعوم اطلاقها، ومنتها مقيّد بالنسيان حيث قال الحلبي سائلاً عن رجل نسي ان يحرم حتى دخل الحرم، والمتن جواب الامام هو متحد أو متقارب جداً مع متن الرواية المزعوم اطلاقها فراجع^(١)، وليس بين الروايتين فرق معتد به سوى تعبير السائل في احدهما (ترك الاحرام) وفي ثانيتهما (نسي ان يحرم) ومن المحتمل جداً وحدة الرواية صدوراً من الامام (عليه السلام) وقد وقع الاختلاف المومي اليه والتغير اليسير من قبل الرواة وتصرفهم .

وبعبارة مختصرة : احتمال وحدة الرواية يمنع القطع وينفي الاطمئنان بصدور الخبر بنحو (ترك الاحرام) دون (نسي ان يحرم) فلا يصح التمسك باطلاق التعبير لو امكن التمسك باطلاقه ، أو صح صدوره مطلقاً شاملاً لترك الاحرام عن علم وعمد .

ومن هذا البيان يتجلى عدم الوثوق بصدور صحيحة الحلبي جواباً معصومياً على موضوع (ترك الاحرام) كما هو موجود في رواية التهذيب، لقوة احتمال صدور السؤال: (نسي ان يحرم) كما في رواية الكافي والتهذيب في النسخة الاخرى، واذا لم يكن وثوق بانطباق الصحيحة على الترك العمدي للاحرام تبقى روايات التوقيت بالمواقيت التي وقتها رسول الله (ﷺ) بلا معارض، ومقتضى عمومها أو اطلاقها هو بطلان نسك من لم يتمكن من الاحرام من احد المواقيت لعدم تمكنه من الرجوع ، نعم خرج عن اطلاقها: الجاهل والناسي بفعل النصوص العديدة الدالة على صحة إحرامهما من مكانهما أو من

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٤ من ابواب المواقيت : ح ١ + ح ٧ .

ترك الاحرام من الميقات عمداً (١٩٣)

خارج الحرم إذا لم يتمكن من الرجوع ميقات اهل بلاده^(١)، ويبقى تارك الاحرام عمداً تحت اطلاقها، فاذا لم يحرم من أحد المواقيت التي وقتها رسول الله (ﷺ) لم تصح منه العمرة أو الحج الذي نواه .
كما انه مع عدم الوثوق بانطباق صحيح الحلبي على الترك العمدي للاحرام لا مجال لدعوى حصول التعارض بين الروايات العامة التوقيتية وبين الصحيحة الخاصة بالترك العمدي أو الظاهرة فيه - كما أفاد أستاذنا المحقق (قده) في مجلس بحثه^(٢) - وكونه قابلاً للحل والجمع العرفي بلحاظ خصوصية الصحيحة وعمومية روايات التوقيت فيتقدم الخاص على العام .

والمتحصل - مما تقدم عرضه - قوة القول ببطلان النسك المقصود لتارك الاحرام من الميقات عمداً ، وان كان الاحوط - مراعاةً لشبهة الخلاف - ان يحرم من موضعه أو من خارج الحرم إن أمكنه الذهاب الى أدنى الحل واطمام نسك العمرة أو الحج الذي قصد اتيانه ثم يعيد الحج والعمرة في العام المقبل لو كان مستطيعاً .

ثم بعد هذه النتيجة - يقع الكلام في وجوب قضاء الحج الذي نواه ثم مر بالميقات وجاوزه من غير احرام عن علم وعمد وعصيان ، فهل يجب عليه الاتيان بالحج في العام المقبل إذا كان مستطيعاً أو يجب عليه الاتيان بالحج الذي نواه وأفسده بترك الاحرام من الميقات عمداً - وجوباً مطلقاً حتى إذا لم يكن مستطيعاً - .

والظاهر انه لا إشكال في وجوب الحج في العام المقبل على هذا المكلف الآثم بترك الاحرام عمداً عند بلوغه الميقات إذا كان مستطيعاً لم يحج في عمره ولا مرة واحدة ، كما لا إشكال في وجوب الاحرام إذا اراد

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٤ من ابواب المواقيت .

(٢) معتمد العروة الوثقى : ج ٢/٤٢٢+٤٢٣ .

دخول مكة أو دخول الحرم كما تقدم ، والخلاف في وجوب الحج أو وجوب قضائه في العام المقبل على كل تقدير حتى إذا لم يكن مستطيعاً لذلك الحج ، والظاهر عدم وجوب القضاء في العام المقبل إذا لم يكن مستطيعاً لعدم الدليل على الوجوب وان كان آثماً بترك الاحرام من الميقات عند المرور به وهو قاصد للحج ، فان القضاء يحتاج الى بعث مستقل وأمر جديد غير الامر الاول باداء الفعل .

وقد يقال : بوجوب الحج والاحرام له في العام المقبل وان لم يكن مستطيعاً لأجل انه اراد دخول الحرم أو مكة المكرمة وقد تركه عمداً فوجب عليه قضاؤه في العام المقبل .

فانه يقال : ان الاحرام الواجب لدخول مكة أو لدخول الحرم انما هو الاحرام الجامع للعمرة أو للحج ، وليس للحج خاصة حتى يجب عليه قضاء الحج في العام المقبل بلحاظ كونه قاصد الحج وتارك الاحرام له من الميقات عمداً ، كما ان مجرد قصده الحج سابقاً لا يوجب تعيين الحج عليه أو قضاء الحج لاحقاً فيكون ايجاب قضاء الحج في العام المقبل - حتى إذا لم يكن مستطيعاً - مما لا دليل عليه يثبت .

كما انه لو وجب عليه اداء الحج هذا العام لاستطاعته ثم وصل الميقات وجاوزه من غير احرام عمداً وعصيانياً صار آثماً ، واذا لم يتمكن من الرجوع الى الميقات بطل نسكه المقصود له ، فاذا زالت استطاعته في العام المقبل لا دليل على وجوب القضاء في العام المقبل مادام غير مستطيع مالا أو سرباً أو نحوهما .

ترك الاحرام نسياناً أو جهلاً :

(١٤٥) إذا ترك الاحرام من الميقات نسياناً أو جهلاً بالحكم أو

بالميقات ، وفيه صور أربعة :

أ - أن يتمكن من الرجوع الى الميقات - أي ميقات تيسر له الذهاب

اليه - فيجب عليه الرجوع والاحرام من الميقات الأصل ثم يرجع الى

صور ترك الاحرام نسياناً أو جهلاً (١٩٥)

مكة ويتم نسكه .

ب - أن يكون في الحرم ولم يمكنه الرجوع الى الميقات، وأمكنه الخروج من الحرم - وجب عليه الخروج من منطقة الحرم وإحداث الاحرام، ويستحسن الابتعاد عن الحرم بالقدر الممكن والاحرام فيه ثم يرجع الى مكة ويتم نسكه .

ج - أن يكون في الحرم ولم يمكنه الرجوع الى الميقات الأصل ولا الخروج من الحرم فيمكنه الاحرام من مكانه حتى إذا دخل مكة، ويصح منه .

د - أن يكون خارج الحرم ولم يمكنه الذهاب الى ميقات ما حتى القريب منها - أحرم في موضعه وذهب الى مكة وأتم نسكه وصح منه .
وفي حكم تارك الاحرام : من ترك الاحرام في الميقات لمرض أو إغماء منعه عن الاحرام ، ومن أحرم قبل الميقات أو بعده ولو كان عن جهل أو نسيان ، ومن جاوز الميقات محلاً لعدم قصده الاعتمار أو الحج أو دخول مكة أو الحرم ثم بدا له وعزم على أحد هذه الامور - فتأتي الصور الأربعة وأحكامها .

وهكذا حكم الحائض التي جهلت وجوب الاحرام من الميقات فجاوزته مُحَلَّةً جهلاً - جاءت الفروض وأحكامها وتزيد عليها : وجوب الابتعاد عليها عن منطقة الحرم فإن أمكنها الخروج منها للاحرام : خرجت الى مقدار يمكنها إدراك مناسك العمرة والاحرام للحج والذهاب لعرفات .

أقول : إذا ترك المكلف الاحرام من الميقات وهو مسافر يريد الحج أو العمرة وقد جاوز الميقات مُحَلَّاً لعذرٍ : نسياناً للاحرام أو لوجوبه أو جهلاً بالموضوع أو بالحكم ، فهنا صور :

الصورة الاولى : ما إذا تذكر الاحرام في الميقات أو علم به وهو متمكن من الرجوع من موضعه الى الميقات الاصل الذي وقته رسول

الله (ﷺ) . وفي هذه الصورة يلزمه الرجوع الى الميقات لإحداث الاحرام للنسك المقصود له ، ولا إشكال .

ويدل عليه: عدة من الروايات وبعضها معتبر السند واضح الدلالة على وجوب الرجوع الى الميقات، وهي على طائفتين : بعضها وارد في الناسي، وبعضها وارد في الجاهل والناسي وعمدتها صحيحة ابن سنان، وهكذا صحيحة الحلبي بعنوان (رجل ترك الاحرام حتى دخل الحرم) فانه يعم الناسي والجاهل قطعاً أو ينطبق عليهما ان كان الصادر من الخبر بهذه الصياغة، وقد سبق التشكيك بنحو احتمال صدورها بصياغة نسختها الثانية (رجل نسي ان يحرم حتى دخل الحرم) .

والمتحصل من هذه الروايات ظهور قوله (ﷺ) : ﴿يرجع﴾ في وجوب رجوع الناسي والجاهل المتمكن من الرجوع الى الميقات الاصل لاجل الاحرام منه ، لكن يبدو من خبري^(١) علي بن جعفر عدم اللزوم أو افضلية الرجوع ، وهما :

الخبر الاول : في ناسي الاحرام من مكة للحج فتذكر وهو بعرفات قال (ﷺ) : ﴿فان جهل ان يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع الى بلده ان كان قضى المناسك كلها فقد تم حجه﴾ ، وهذا الخبر ظاهر في عدم تذكر الناسي أو عدم توجه الجاهل الى لزوم الاحرام إلا في وقت متأخر ، وظاهره عدم تمكنه من الرجوع وتدارك الامر بالاحرام من مكة المكرمة، فلا يتنافى هذا الظاهر مع مفاد الروايات الكثيرة الآمرة بالرجوع الى الميقات للاحرام منه، وعلى فرض عدم التسليم بهذا فانها مطلقة قابلة للتقييد بالنصوص الكثيرة الآمرة بالرجوع الى الميقات لمن تمكن ، ومن كان له عذر عن الرجوع - نظير خوف فوت الحج - يحرم من مكانه أو من خارج الحرم وادنى الحل .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٤ من ابواب المواقيت : ح ١+٧ .

والمتحصل ان مقتضى قاعدة تقييد المطلق هو اختصاص حكم الخبر الشريف بخصوص من لم يتمكن من الرجوع الى الميقات للاحرام منه ، فاذا قضى المناسك كلها سوى الاحرام فقد تم حجه . بل يمكن ان نضيف : ان هذه الرواية المعتبرة سنداً وهذه الجملة المعصومية واردة في تارك الاحرام جهلاً إذا لم يتوجه لوجوبه إلا بعد رجوعه الى بلده وقد ترك الاحرام من اصله ، وكلامنا فيمن ترك الاحرام من الميقات ناسياً أو جاهلاً ثم تذكر أو عرف وجوب الاحرام من الميقات قبل تمام المناسك واعمال الحج أو العمرة ، فالصحيحة اجنبية عما نحن فيه أو قاصرة عن المعارضة والمنافاة مع الروايات الكثيرة الآمرة بالرجوع الى الميقات للاحرام منه .

الخبر الثاني : سأل عن رجل ترك الاحرام حتى انتهى الى الحرم فأحرم قبل ان يدخله ، قال : ﴿ان كان فعل ذلك جاهلاً فليبين مكانه ليقضي فان ذلك يجزيه ان شاء الله ، وان رجع الى الميقات الذي يحرم منه أهل بلده فانه أفضل﴾ وهذا الخبر المروي في (قرب الاسناد) واضح الدلالة على افضلية الرجوع الى الميقات وعدم وجوبه ، فيتنافى مع الروايات العديدة الظاهرة في تعيين الرجوع الى الميقات .

لكن هذا الخبر ضعيف السند لوقوع (عبد الله بن الحسن) فيه وهو غير المذكور في اصول الرجال بمدح أو توثيق فلا يصلح الخبر حجة مضادة ومنافية لتلكم الروايات المتعددة الصحيحة سنداً الواضحة دلالة على التعيين والوجوب ، ولا يسعنا رفع اليد عن ظاهر الروايات المشهورة روايةً وفتوى لاجل رواية لا يوثق بصدورها بهذا المضمون المنافي ، لاسيما وتوجد رواية^(١) بهذا السند وفي المصدر : (قرب الاسناد) تأمر بالرجوع الى ميقات اهل بلاده الذي يحرمون به فيحرم ، فيؤكد

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٤ من ابواب المواقيت : ح ٩ .

هذا عدم موافقة ذاك الخبر مع التشريع الواصل والفتيا المشهورة .
وكيف كان لا إشكال في لزوم الرجوع الى الميقات لمن امكنه الرجوع
ولا يخاف فوت الحج أو امرأ آخر ، فان هذا مفاد الروايات المتعددة
الواردة في الناسي والجاهل ، وفي هذه الروايات: ﴿ يرجع الى ميقات
اهل ارضه ﴾ فهل يتعين - بعد تحقق وجوب الرجوع الى الميقات -
ويلزم الرجوع الى خصوص ميقات اهل ارضه وبلده : فمن كان من
اهل المدينة - يلزمه الرجوع الى مسجد الشجرة ، وموضعه بعيد جداً
عن مكة ، ولا ينفعه الرجوع الى الميقات الاقرب ؟

الظاهر عدم الوجوب لان النصوص الناطقة ﴿ ميقات اهل ارضه ﴾
يحتمل كون التعبير فيها ناظراً الى يسر الطريق الى ميقات اهل بلاده
ومعرفة المتعهد بالنقل به عادة واعتياد المتعهدين بنقل الحجيج
والمعتمرين وتعارف مرورهم - سابقاً - على ميقات اهل بلدهم
للاحرام منه ، ومع هذ الاحتمال ينتفي ظهور الاخبار في التعيين .
ويؤكد الروايات^(١) المبينة للمواقيت الاصل التي وقتها رسول الله
ﷺ فانها تفيد شرعية الاحرام من كل واحد منها مما تيسر للمكلف
المرور عليه والحلول عنده فيحرم منه ولا يجوز تجاوزه محلاً ، وقد سبق
ما فيه نفع وتفصيل .

ويعضد روايات الناسي والجاهل : الاخبار المبينة لتوقيت رسول
الله ﷺ المواقيت لاحرام مريد العمرة أو الحج منها ، فانها تدل ايضاً
على لزوم الاحرام منها لمن امكنه الرجوع اليها والحلول فيها لاحداث
احرام عمرة أو حج يقصده المكلف ، وهي تؤكد عدم لزوم الذهاب الى
خصوص ميقات اهل بلاد المكلف أو تنفي ظاهر الروايات الاخرى في
لزوم الرجوع الى ميقات اهل بلده بمعنى نفيها - بالالتزام الواضح -

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت .

لوجوب الرجوع الى خصوص ميقات اهل بلده .

الصورة الثانية : ما إذا كان في الحرم ولم يتمكن من الرجوع الى الميقات الاصل وأمكنه الخروج الى أدنى الحل - خارج الحرم الذي هو فيه - فانه يخرج من الحرم ويحرم من خارجه ثم يدخل الحرم محرماً ويأتي بالنسك المقصود ، وقد دلّ على حكم هذه الصورة بعض الروايات المعتبرة نظير^(١) صحيحة الحلبي الواردة في الناسي وصحيحة ابن سنان الواردة في الناسي والجاهل حيث سأل الامام الصادق (عليه السلام) عن رجل مرّ على الوقت الذي يحرم الناس منه فنسي أو جهل فلم يحرم حتى اتى مكة فخاف ان هو رجع الى الوقت ان يفوته الحج فقال : ﴿ يخرج من الحرم ويحرم ويجزيه ذلك ﴾ ، وغيرهما في الباب الرابع عشر من ابواب المواقيت في الوسائل .

ومقتضى اطلاق النصوص كفاية الاحرام عند الخروج من الحرم من اول الحل ورأس حده من دون لزوم الابتعاد عنه قليلاً أو كثيراً لصراحة الروايات بالاحرام خارج الحرم بعد خروجه من الحرم ، فيحتاج تقييد المطلقات الى دليل واضح تخرج به عن المطلقات الواضحة دلالتها على كفاية الاحرام من أي نقطة خارج الحرم .

ولا دليل يخرج به عن هذه المطلقات سوى رواية صحيحة واردة في خصوص الحائض ولا شاهد فيها على التعدي عن موردها الخاص وهي ما رواه الشيخان^(٢) في الكافي والتهذيب بسند صحيح الى معاوية بن عمار يسأل الصادق عمن طمشت وتركت الاحرام جهلاً حتى دخلت الحرم فقال (عليه السلام) : ﴿ 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 ﴾ وفي نسخة التهذيب : ﴿ ما لا يفوتها الحج فتحرم ﴾ ، ومن الواضح اختصاص الامر بالحائض

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٤ من ابواب المواقيت : ح ١+٢ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ١٤ من ابواب المواقيت : ح ٤ .

وليس فيها شاهد بل ولا اشعار بالتعدي عن المورد الخاص الى كل مورد ، نعم احتماله موجود فلذا يحسن الابتعاد عن حد الحرم قدر الامكان ولا يتعين وجوباً .

الصورة الثالثة : ما إذا كان في الحرم ولم يمكنه الرجوع الى الميقات الاصل ولا الخروج من الحرم الى خارجه فيمكنه الاحرام من موضعه الذي هو فيه حتى إذا كان داخل مكة ، ويدلنا على إمكان الاحرام من مكانه وشرعيته : بعض الروايات الآمرة بالاحرام من مكانه وعمدتها صحيحة الحلبي^(١) (فيمن نسي ان يحرم) بل وصحاحته الاخرى (فيمن ترك الاحرام) فانه يعم الناسي والجاهل ، ومقتضى اطلاقها شرعية الاحرام من مكانه حتى إذا دخل مكة فانها وارده فيمن دخل الحرم - ومكة أغلب اراضي الحرم - وفي الغالب إذا دخل الحرم فقد دخل مكة فيصح احرامه من مكانه وان كان داخل مكة .

الصورة الرابعة : ما إذا تجاوز ميقاتاً مما وقته رسول الله (ﷺ) ثم تذكر الاحرام من الميقات أو علم به ولم يمكنه الرجوع اليه ، وهنا فرضان :
أ - ان يكون امامه ميقات اخر أو كان بإمكانه الذهاب الى غير ميقاته ولا ريب ولا اشكال في لزوم الاحرام من ذاك الميقات الذي امامه أو الذي يمكنه الرجوع اليه أو المرور به ، وتنطبق عليه الروايات العامة^(٢) للمواقيت الدالة على شرعية الاحرام من احد المواقيت التي وقتها رسول الله (ﷺ) والمفروض ان الناسي أو الجاهل بالاحرام والذي تركه وتذكر أو علم ان امامه ميقات أو يمكنه الذهاب الى ميقات قريب فيمكنه الاحرام منه ويشرع إحرامه ويصح صدوره منه وعليه اتمام المناسك في مكة .
وينبغي الالتفات الى انه مع وضوح دلالة الروايات العامة أو المطلقة

(١) الوسائل : ب ١٤ من ابواب المواقيت : ح ١+٧ .

(٢) الوسائل : ب ١ من ابواب المواقيت .

صور ترك الاحرام نسياناً أو جهلاً (٢٠١)

المومى اليها لا يضر عدم تصدي الروايات الخاصة بتارك الاحرام نسياناً أو جهلاً الى هذه الصورة ، ولعله لندرة الابتلاء بها، بل الظاهر اندراج هذا الفرض في الصورة الاولى لاسيما على مختارنا من استواء المواقيت في شرعية الرجوع اليها والاحرام منها .

ب - ان لا يكون أمامه ميقات آخر ولا يمكنه الذهاب الى ميقات قريب غير الميقات الذي مرّ به وتعذر عليه الرجوع اليه فيمكنه الاحرام من مكانه - سواء كان داخل الحرم ام كان خارجه ، ويدلنا عليه : روايات احرام الناسي والجاهل إذا لم يتمكن من الرجوع الى الميقات فانه أفادت عدة من الاخبار الصحيحة وعمدتها صحيحة ابن سنان^(١) الواردة في الناسي والجاهل ونطقت : ﴿يخرج من الحرم ويحرم ويجزيه ذلك﴾ ، فمن كان خارج الحرم ولم يمكنه الرجوع الى ميقات من المواقيت امكنه الاحرام في مكانه قبل دخول الحرم ويجزيه ، ولا يلزمه الابتعاد عن مكانه أو الاقتراب من الميقات قدر الامكان، لعدم الدليل على وجوب ذلك في غير الحائض .

ومن كان داخل الحرم وأمكّن الخروج الى خارج الحرم خرج وأحرم وأجزأه حسبما نطقت به صحيحة ابن سنان ، واذا لم يتمكن من الخروج بعد ان زال عذره - النسيان أو الجهل - وهو في الحرم أو في مكة أمكن الاستدلال لشرعية إحرامه من محله وموضعه بنصوص الجاهل والناسي التي تشرع الاحرام من مكانه إذا لم يتمكن من الرجوع الى الميقات ولا الى خارج الحرم نظير^(٢) صحيحة الحلبي في الناسي: ﴿فان خشي ان يفوته الحج احرم من مكانه﴾ ومعتبرة زرارة في الحائض الجاهل بلزوم الاحرام في الميقات: ﴿تحرم من مكانها، قد علم الله نيتها﴾ ويمكن الاستفادة من اطلاق صحيحة الحلبي الواردة فيمن

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٤ من ابواب المواقيت : ح ٢ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ١٤ من ابواب المواقيت : ح ١+٦+٧ .

(ترك الاحرام حتى دخل الحرم) فان الترك يشمل الجاهل كما يعم الناسي وينطبق عليه وقد قال (عليه السلام): ﴿ فان خشى أن يفوته الحج فليحرم من مكانه ﴾ ، بل يمكن القول بأن المستفاد من مجموع روايات الناسي والجاهل ان قوله: ﴿ احرم من مكانه ﴾ حكم مطلق المعذور الناسي أو الجاهل إذا لم يتمكن من الرجوع الى الميقات أو الى خارج الحرم . وهنا فروع مرتبطة بما نحن فيه وهي :

الفرع الاول : من ترك الاحرام في الميقات وجاوزه مُحلاً لعدم قصده النسك المخصوص : الحج أو العمرة، ولعدم ارادته دخول مكة أو دخول الحرم ، ثم بدا له وعرضه احد القصود المتقدمة فانه يرجع الى الميقات الاصيلي : فان أمكنه الرجوع اليه للاحرام منه أو كان امامه ميقات من المواقيت أو كان قريباً منه وإن لم يكن ميقاته الذي يمرّ به اهل بلده أجزاء الاحرام منه بمقتضى الروايات العامة^(١) للتوقيت وذكر المواقيت الاصلية .

وان لم يمكنه الرجوع الى احد المواقيت الاصل احرم من مكانه : ان كان خارج الحرم احرم منه ، أو كان داخل الحرم أو في مكة ولم يمكنه الخروج من منطقة الحرم امكنه الاحرام من موضعه في مكة ، ويدلنا عليه : مجموع الروايات الواردة في الناسي والجاهل وتوافقها في بيان هذه الاحكام فانه يفيد تساوي الناسي والجاهل في احكام الفروض المذكورة وتساوي تارك الاحرام لعدم قصده النسك وعدم قصده دخول مكة أو الحرم مع تارك الاحرام ناسياً أو جاهلاً .

ويمكن تأييده بتسالم الفقهاء واجماع المتعرضين للفرع على ورود الاحكام المذكورة في حق تارك الاحرام نسياناً أو جهلاً- مما يكشف عن ارتكاز فهمهم لكون الاحكام المنصوصة في تلكم الاخبار ثابتة للترك

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت .

صور ترك الاحرام نسياناً أو جهلاً (٢٠٣)

العذري اعم من الناسي والجاهل ونحوهما ، كما يمكن تأييد الحكم بصحیحة الحلبي^(١) السائل عمن (ترك الاحرام حتى دخل الحرم) فان الترك صادق على من تركه لعذر كعدم قصده النسك وعدم قصده دخول مكة أو الحرم ، وقد تضمنت الصحیحة بيان شقوق المسالة واحكامها ، فتصلح مؤيداً لو كانت قد صدرت بصياغة (ترك الاحرام) وامكن تطبيقها على مانحن فيه - ولو احتمالاً - فتؤيد ما تقدم ، وقد استدل استاذنا المحقق (قده) بوجهين يصعب الازعان بهما والوثوق بانتاجهما بحسب المباني المختارة ولا موجب للاطالة .

الفرع الثاني: من ترك الاحرام من الميقات الاصل ثم احرم بعد تجاوزه أو احرم قبل بلوغه فلما وصله لم يحدد احرامه فيه - ولو كان ذلك عن جهل أو نسيان أو لعذر ثالث - فان احرامه قبل الميقات أو بعده باطل شرعاً لا جدوى فيه ولا اثر له وقد صرحنا بهذا المضمون عدة من الروايات العامة التوقيتية وفيها الخبر الصحیح سنداً والناطق صريحاً بانه لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر ان يحرم قبلها ولا بعدها .

واذا لم يحدد الاحرام في الميقات لم ينفعه الاحرام السابق واذا لم يرجع من جاوز الميقات محلاً ويحرم في الميقات الاصل لم ينفعه الاحرام المتأخر عن الميقات أو المتقدم عليه وكان حكمه حكم من لم يحرم من اصله ، فاذا ارتفع العذر وزال النسيان أو الجهل وامكنه الرجوع الى الميقات - أي ميقات تيسر له - لزمه الرجوع اليه والاحرام منه ، واذا لم يمكنه الرجوع الى الميقات احرم من مكانه حتى إذا كان في مكة المكرمة لكن بشرط ان لا يقدر على الخروج من الحرم إذ لو امكنه الخروج من الحرم وجب عليه ان يخرج ويحرم من ادنى الحل .

الفرع الثالث: إذا بلغت المرأة الميقات وهي حائض وجهلت

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٤ من ابواب المواقيت : ح ٧ .

بوظيفتها فلم تعلم إمكان احرامها وشرعيته ولو حال اجتيازها مسجداً الميقات ومرورها به حتى جاوزت الميقات من غير إحرام جرى عليها حكم تارك الاحرام نسياناً أو جهلاً، وعليها الرجوع الى الميقات ان كان لها وقت ومهلة ويتيسر لها الرجوع الى الميقات فيلزمها الذهاب اليه والاحرام منه ، وان لم يمكنها ذلك احرمت من مكانها ان كانت دخلت الحرم ولم تقدر على الخروج من منطقة الحرم ، وان امكنها الخروج من الحرم خرجت منه وابتعدت عنه قدراً يمكنها الرجوع الى مكة لاتمام مناسك العمرة والاحرام للحج والخروج لعرفات ، وبتعبير الرواية : بحيث لا يلزم من ابتعادها فوت الحج عليها ، ويدلنا على هذه الفروض والصور واحكامها : عدة من الروايات^(١) اجمعها صحيحة معاوية .

الفرع الرابع : من بلغ الميقات مريضاً أو مغمى عليه فلم ينشئ الاحرام لنسكه الذي قصده في سفرته لعدم تمكنه أو عدم شعوره ثم زال العذر - كأن افاق من اغمائه أو شفي من مرضه - وجب عليه العود الى الميقات - أي ميقات يتيسر عوده اليه - لما دلت عليه النصوص العديدة^(٢) من تشريع المواقيت الاصل للاحرام منها وانه لا يصح الاحرام قبلها ولا بعدها، والظاهر انه لا اشكال ولا ينبغي التردد في حكم هذه الصورة، وان نسب الى بعض الاعلام (قدم) القول باحرام وليه عنه مع تصديه لابعاده عما يحرم حال الاحرام ، وظاهرهم النيابة عنه في الاحرام ، وفسره بعضهم بأن الولي أو رجل يصاحب المريض والمغمى عليه يحرمه ويجنبه محرمات الاحرام، وكلا الامرين مما لا دليل عليه ولا حجة معتبرة تدعمه .

(١) الوسائل : ب ١٤ من ابواب المواقيت : ح ٤+٥+٦ .

(٢) الوسائل : ب ١ من ابواب المواقيت .

صور ترك الاحرام نسياناً أو جهلاً (٢٠٥)

نعم روي مرسلًا^(١) : (في مريض اغمى عليه حتى اتى الوقت) فقال : ﴿يحرم عنه﴾ هكذا في الكافي ، وفي التهذيب : ﴿يحرم عنه رجل﴾ ، ومن الواضح عدم صلاحية المرسلة للحجية ، ولم يتحقق عندنا أمارة معتبرة على قبول مراسيل جميل .

وباختصار : لا حجية في هذه المرسلة ليتمكن الخروج بها عن مقتضى الروايات العامة المبيّنة لجعل المواقيت والتي تفرض الاحرام من الميقات الذي وقته رسول الله (ﷺ) .

وان لم يتمكن من الرجوع الى الميقات فهل يكون حكمه حكم الناسي ؟ الظاهر كذلك فان اخبار الناسي الناطقة بانه ﴿يخرج الى ميقات اهل ارضه ، فان خشى ان يفوته الحج احرم من مكانه ، فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم﴾ وهذا صحيح الحلبي في ناسي الاحرام حتى دخل الحرم ، وظاهره كونه حكماً للحالة العذرية العامة من دون اختصاص بالناسي فيأتي في الجاهل والحائض الجاهلة بوجوب الاحرام عليها وفي المريض والمغمى عليه الفاقد للشعور أو المقدرة على الاحرام من الميقات . ويمكن توكيده بنسخة صحيحة الحلبي^(٢) الاخرى التي ورد السؤال فيها عمّن (ترك الاحرام حتى دخل الحرم) فان الترك مطلق يعم المريض والمغمى عليه الذي ترك الاحرام في الميقات بحسب حاله العذري الطارئ وهو في الميقات ، فيأتي التفصيل : ان امكنه الخروج من الحرم للاحرام من ادنى الحل تعين عليه ، وإلا أحرم من مكانه ، وهذه الصحيحة وان شككنا في صدورهما بهذه الصياغة لكن المطمئن به صدورهما بصياغة النسيان أو بارادة (ترك الاحرام) عذرياً لا عمدياً فلذا نستدل بها هنا .

(١) الوسائل : ب٢٠ من ابواب المواقيت : ح١+٤ .

(٢) الوسائل : ج٨ ب١٤ من ابواب المواقيت : ح١+٧ .

حكم الحج والعمرة عند ترك الاحرام :

(١٤٦) إذا فسدت عمرته - لترك الاحرام لها - وجبت إعادتها مع التمكن ، وعند عدم الاعادة - ولو من جهة ضيق الوقت - يفسد حجه وعليه إعادة الحج الواجب في العام المقبل .

أقول : إذا ترك المكلف الاحرام لعمرته أو لحجه فهل يبطل حجه أو عمرته ؟ وإذا أمكنه التدارك لاحقاً فما هي الوظيفة ؟ فيه صور متعددة نجتمعها ونوقع الكلام في نقطتين :

النقطة الأولى : إذا أفسد المكلف عمرته بترك الاحرام من الميقات - لعذر أو من دون عذر - مع عدم المعالجة وعدم اداء الوظيفة الشرعية حسب المقرر سلفاً : الرجوع الى الميقات والاحرام منه أو الخروج من الحرم للاحرام فيه أو الاحرام في مكانه - فيلزمه تداركه حسب امكانه ، وإلا فسد حجه لان الحج مركب من العمرة والحج ومع فساد احدهما يفسد الكل المركب منهما .

وعليه إذا أمكنه التدارك في هذه السنة لزمه التدارك واعادة العمرة المتمتع بها قبل حج التمتع ، وإذا ترك التدارك ولم يعد العمرة عمداً وتقصيراً وتسامحاً أو كان عدم الاعادة لعذر مشروع - كخوف ضيق الوقت وفوات الحج ووقوف عرفة ومزدلفة مثلاً - كانت عمرته فاسدة وموجبة لفساد حجه كما ذكرنا ، وإذا كان الحج واجباً عليه - لعدم حجه في عمره عن نفسه أو لنذره اياه - لزمته الاعادة في سنة أخرى امتثالاً لأمره الوجوبي .

النقطة الثانية : إذا ترك المكلف الاحرام لحج التمتع أو نحوه من ميقاته - مكة أو منزله إذا كان خارج مكة دون المواقيت - فلا يخلو الحال من ان يتركه عن علم وعمد أو ان يتركه عن عذر - لنسيان أو جهل أو اغماء أو نحوها - وهنا صور ثلاثة :

حكم الحج والعمرة عند ترك الاحرام (٢٠٧)

(١٤٧) المتمتع يجب عليه الاحرام لحجّه من مكة ، فلو ترك الاحرام أو أحرم في غير مكة عالماً عامداً بطل إحرامه ووجب عليه إستينافه في مكة بالعود اليها للاحرام مع تمكنه ، وإن تعذر عليه العود والاحرام فيها بطل حجه .

الصورة الاولى : ما إذا ترك الاحرام للحج من مكة المكرمة أو من منزله متعمداً مع العلم بلزوم الاحرام من الميقات المعين شرعاً ثم ذهب الى عرفات بقصد الحج : فان تمكن من العود الى مكة المكرمة للاحرام منها ووجب العود والاحرام من الميقات المعين لاحرام الحج شرعاً ولا ينفعه الاحرام من خارج مكة - من داخل الحرم أو من خارجه - بل لا بد من استئناف الاحرام في مكة ، واذا ترك العود والاحرام بطل حجه لعدم اتيانه الاحرام الواجب المأمور به من الميقات فيلزم فوات جزءه الواجب، وفوات الجزء الواجب عمداً موجب لفوات الكل المركب وبطلانه، ومن هنا لا ينفع الاحرام من غير مكة لتركه الاحرام منها عمداً بلا عذر .

(١٤٨) لو ترك الاحرام في مكة لحج المتمتع ناسياً أو جاهلاً بوجوبه وخرج الى عرفات فتذكر أو علم - ووجب عليه العود لمكة إن أمكنه كي يحرم لحجه فيها ، فان لم يمكنه - لخوف فوات موقف عرفة أو مزدلفة أو نحو ذلك - أحرم من مكانه وأتم نسكه .

الصورة الثانية : ما إذا ترك الاحرام للحج من مكة المكرمة أو من منزله - لعذر : لنسيانه أو لجهله به أو لاغماءه أو مرضه الشديد الفاقد للاختيار والتوجه - ثم زال العذر وهو في عرفات أو المشعر: فان أمكنه العود الى مكة - الميقات - والاحرام منه والرجوع الى عرفات أو المشعر وادراك مناسك الحج فهو خير ويصح عمله وتنطبق عليه اطلاقات ادلة مناسك الحج واتيان الاحرام من الميقات الذي وقته رسول الله (ﷺ) ولا اشكال ولا حاجة الى الاستدلال

بصحيحة الحلبي^(١) التي تفرض انه (ترك الاحرام حتى دخل الحرم) فان المحرم للحج وهو في عرفات لا يصدق عليه انه ترك الاحرام حتى دخل الحرم كي تنطبق عليه الفتاوى الواردة في الجواب المعصومي وتصلح دليلاً على ما نحن فيه .

واذا لم يمكنه العود الى الميقات وهو في مزدلفة أو في عرفات - كأن يخشى فوات ادراك الحج ولو بادراك اضطراري الموقفين أو احدهما بناءً على كفايته - أمكنه شرعاً الاحرام للحج من مكانه ثم يقضي جميع المناسك اللاحقة ويصح حجه، ويدلنا عليه : صحيحة علي بن جعفر^(٢) الواردة في الناسي والجاهل وهي رواية صحيحة السند في (التهذيب) يسأل فيها علي بن جعفر اخاه الامام موسى (عليه السلام) عن رجل نسي الاحرام بالحج فذكر وهو بعرفات ما حاله ؟ قال : ﴿ يقول : اللهم على كتابك وسنة نبيك ، فقد تم حجه ﴾ وهذا واضح الدلالة على كفاية العزم على الاحرام بقوله المذكور وتتمام احرام الناسي للحج في مكة إذا اتى به في عرفات وصحة عمله وحجه إذا اتى المناسك اللاحقة، ولا يبعد كون هذا الحكم حكماً للمعذور، لا لخصوص ناسي إحرامه في مكة .

ويؤكدده : ان الامام في الجملة اللاحقة فرض (الجهل) حيث قال : ﴿ فان جهل ان يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع الى بلده ان كان قضى مناسكه كلها فقد تم حجه ﴾ ، ولولا فرض السؤال والجواب في مطلق المعذور - الناسي وغيره - لم يستقم انتقال الامام الكاظم (عليه السلام) الى فرض الجهل في الجملة اللاحقة مع ان السؤال عن خصوص الناسي، فمالم يكن السؤال والجواب ناظراً الى موضوع المعذور على الاطلاق لا يحسن تبدل الفرض من النسيان الى الجهل، مضافاً الى ان الجواب حكم

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٤ من ابواب المواقيت : ح ٧ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ١٤ من ابواب المواقيت : ح ٨ .

تساحي يلتئم مع الحالة العذرية ولا يلتئم مع الحالة العمدية الآثمة، فالظاهر عموم الحكم المنصوص فيها واستواء الجهل والنسيان ونحوهما من الاعذار العقلائية المشروعة المانعة من انشاء الاحرام في مكة. هذا.

وربما يتمسك باطلاق الصحيحة لنفي وجوب الرجوع الى الميقات في صورة تمكن الناسي أو الجاهل من الذهاب اليه والاحرام فيه، أو للاكتفاء بالاحرام في مكانه الذي يتذكره فيه أو يعلم به، لكنه بعيد بلحاظ عدم تمكن من في عرفات للذهاب الى مكة تلكم الازمنة مع ادراك الموقف أو ندرة التمكن، والصحيحة مطلقة لم تفرض القدرة على الذهاب الى الميقات وعدمها، لكنها في الواقع مختصة بصورة عدم التمكن من الرجوع الى مكة والاحرام فيها والذهاب الى عرفات، ولعله انما أطلقت لوضوح عسر الذهاب الى مكة في تلكم الازمنة لانشاء احرام الحج فيها بفعل ازدحام الحجيج وعدم توفر وسائل النقل السريعة مما يفوت معه موقف عرفة أو مع موقف مزدلفة فينحصر الحال في فرض عدم التمكن من الرجوع الى الميقات للاحرام فيه فاجابه الامام (عليه السلام) بكفاية الاحرام في مكانه في عرفات .

ولو فرض احرامه من غير مكة جهلاً أو نسياناً أو متخيلاً لشرعيته وهو غير متمكن من العود الى مكة ليحرم فيها لحجه - صح منه تجديد الاحرام في مكانه، أي في المكان الذي تذكر أو علم بالواجب، ولا ينفعه ذلك الاحرام الذي اوقعه في غير مكة المكرمة، نعم إلا أن يكون حين احرامه عاجزاً عن الذهاب الى مكة للاحرام فيها فيجزيه .

(١٤٩) لو نسي إحرام الحج في ميقاته أو جهل وجوبه ولم يتذكره أو لم يعلم به إلا بعد تمام أعمال حجه صح حجه، لكن لو نسي إحرام عمرة التمتع أو المفردة أو جهل وجوبه حتى قضى المناسك كلها لم تصح عمرته ولا بد من إعادة العمرة المفردة أو عمرة التمتع مع حجه إذا

كانتا واجبتين عليه - لحجة إسلام أو نذر أو نحو ذلك - .

الصورة الثالثة : ما لو نسي الاحرام لحجه أو عمرته - التمتع أو المفردة - أو جهل بوجوبه حتى أتى تمام مناسك الحج أو العمرة فتذكر أو علم بوجوب الاحرام لحجه أو لعمرته - التمتع أو المفردة - فهل يصح عمله - نسكه الذي نواه : الحج أو عمرة التمتع أو العمرة المفردة ؟ ويقع الكلام في هذه الموارد الثلاثة تفصيلاً :

أ - إذا نسي الاحرام أو جهله في حج التمتع فلم يحرم ولم يتذكره أو لم يعلم بوجوبه حتى أتم المناسك وأداها بتمامها ما سوى الاحرام، والظاهر صحة حجه حسبما دلت عليه صحيحة علي^(١) بن جعفر: ﴿فإن جهل أن يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع إلى بلده إن كان قضى مناسكه كلها فقد تم حجه﴾ ولا يبعد كون الحكم ثابتاً لمطلق المعذور - ناسياً أو جاهلاً أو مغمى عليه - بشهادة سؤال الراوي عن الناسي وتحوله (عليه السلام) إلى بيان حكم الجاهل ، مضافاً إلى تلاؤم الحكم مع الحالة العذرية دون العمدية .

وبتعبير مختصر : إن استنطاق الصحيحة والتأمل فيها يكاد يشرف معه الفقيه على الاطمئنان باستواء الناسي والجاهل في الحكم المذكور، وهذا المعنى مرتكز الفقهاء (رض) ولذا حكى تسالمهم على استواء الحكم واجماعهم على صحة الحج بحق الناسي والجاهل ونحوهما .

وقد استدل جمع على صحة الحج بمرسلة جميل^(٢) عن بعض اصحابنا عن احدهما (عليه السلام) في رجل نسي أن يحرم أو جهل وقد شهد المناسك كلها وطاف وسعى ؟ قال : ﴿تجزيه نيته إذا كان قد نوى ذلك فقد تم حجه وإن لم يهمل﴾ أي وإن لم يحرم لحجه، ويبدو من التعبير : ﴿تجزيه نيته﴾ نيته الاحرام أو الحج المرتكزة في ذهنه من

(١) الوسائل : ب ١٤ من ابواب المواقيت : ح ٨ .

(٢) الوسائل : ح ٨ ب ٢٠ من ابواب المواقيت : ح ١٠ .

اول الامر ، وهي تعم الناسي والجاهل صريحاً أو ظهوراً قوياً ، لكنها مرسلة ضعيفة فلذا اعتذر غير واحد بالانجبارها بعمل الاصحاب وفتياهم على طبقها : يعني صحة الحج - وهو صحيح على مبناهم بالانجبار ، ولا يصح عند من لا يعتقد بالانجبار ما لم تنضم الى عمل الفقهاء بالرواية قرائن توجب الوثوق والاطمئنان بصحتها وصدورها ولا ينفع إرسال جميل لها لعدم الأمانة المعتبرة المطمأن بها على صحة ما ارسله جميل ، فتقتصر المرسلة عن بلوغ درجة الحجية والدليلية ، نعم تصلح مؤيداً لما فهمناه من صحيحة علي بن جعفر من الاطمئنان بأن الاحكام الواردة في الصحيحة احكام عذرية تعم الترك العذري الاعم من ترك الاحرام نسياناً أو جهلاً أو نحوهما ، مؤيداً بان المراد من الجهل ما يعم النسيان - ولو لكون النسيان ملازماً للجهل حال الترك وعدم اتيان الاحرام في ميقات الحج : مكة المكرمة أو منزله ودويرة اهله .

ب - إذا نسي الاحرام أو جهله في عمرة التمتع حتى قضى المناسك كلها أو حتى سافر ورجع الى بلده ، وقد أفتى جمع من الفقهاء (رض) بل نسب الى المشهور : صحة عمرته الخالية من الاحرام لنسيانه أو للجهل به . ويلازم ذلك عندهم : تمام حجه التمتع إذا قضى مناسك الحج بعد تمام اعمال العمرة المذكورة ، وعمدة ما استدل به للمشهور : مرسلة جميل المتقدمة ، بتقريب :

إنه قد نوى حجة التمتع واتى بمناسك الحج والعمرة ولم يفته سوى الاحرام لعمرة التمتع التي لم يذكرها أو لم يعلم بها حتى قضى المناسك كلها فيصح حجه وان لم يهمل ولم يحرم لعمرته ، فان عمرة التمتع جزء من حجه ومرتبطة به ويطلق الحج على المركب المترابط - حج التمتع وعمرة التمتع - .

وباختصار : ظاهر الرواية صحة العمرة والحج إذا خلا من الاحرام

لعذر، وارسالها منجبر عندهم بعمل الفقهاء بها ، واطلاقها ظاهر ويعم حج التمتع وعمرته ويشمل الجاهل والناسي . نعم من لا يبني على قبول مراسيل جميل ولا ينفع عنده مجرد عمل بعض الفقهاء بالمرسلة من دون إحراز عمل قاطبة الفقهاء المتقدمين المقاربن لعصور الائمة (عليه السلام) لا ينفعه أو لا تحصل عنده حجة على الحكم بصحة العمرة المتمتع بها الى الحج إذا نسي أو جهل الاحرام لها .

وثمة وجوه استدل بها لصحة عمرة التمتع وبعضها استدل به لعموم العمرة حتى العمرة المفردة ، وهي لضعفها ووضوح عدم جدواها نعرض عن استعراضها ولا نجد وجهاً معتمداً صحيحاً إلا ما هو مقتضى القاعدة الاولى ، وهي تقضي ببطلان العمرة المتمتع بها ولزوم اعاتتها ، فان فوات الجزء أو الشرط - الاحرام لعمرة التمتع - موجب لفوات الكل المركب أو المشروط - عمرة التمتع - وبطالانها ، واذا بطلت عمرة التمتع بطل الحج المرتبط بها ، واذا وقع ذلك في عمرة الحج الواجب كان لا بد من اعادة حجة الاسلام أو حجة النذر التي ترك الاحرام لعمرتها وان كان معذوراً في تركه لنسيانه أو جهله .

ج - إذا نسي الاحرام أو جهل وجوبه في العمرة المفردة حتى قضى مناسكها واتى بجميع اعمالها فتذكر الاحرام أو علم به فهل تصح عمرته وتجزي في حج الافراد إذا كانت حجة الاسلام أو حجة النذر أو النيابة ؟

الظاهر فساد العمرة المفردة :

أولاً: لعدم النص - صحيحاً أو ضعيفاً - على صحة العمرة المفردة إذا ترك الاحرام لها ولو نسياناً أو جهلاً ولعدم احراز (القول بعدم الفصل بينها وبين عمرة التمتع على القول بصحتها) .

وثانياً: لان مقتضى القاعدة (فوات الكل المركب بفوات جزءه) و(فوات المشروط بفوات شرطه) فاذا فات من المكلف احرام العمرة المفردة أو فاته الاحرام من الميقات المحدد شرعاً - وهو جزء أو شرط

إحرام راكب الطائرة أو الباخرة (٢١٣)

دخيل فيها - فقد فات المجموع ولم يصح ، إلا بدليل خاص يصححه
ويجتزي به ولا دليل خاص على الاجتزاء بالناقص .

والحاصل بطلان العمرة المفردة : فاذا كانت واجبة وجب اعادةها، واذا
كانت مستحبة استحب له اعادةها .

فرع فقهي مستحدث :

(١٥٠) النائي الواجب عليه حج التمتع يلزمه الاحرام لعمرته من
المواقيت الخمسة : فان كان طريقه على أحدها فلا إشكال ، وإن كان
طريقه لا يمر بأحدها - كما هو حال كثير من الحجاج الواردين جواً
أو بحراً الى مطار جدة أو ميناءها وهي ليست من المواقيت فلا يجزيه
الاحرام منها ، ولو أراد تقديم أعمال عمرة التمتع على زيارة قبر
الرسول (ﷺ) وأهل بيته (ﷺ) فما هي وظيفته ؟ :

أ - يفضل له أن يذهب الى أحد المواقيت الخمسة إذا أمكنه
وتيسرت له واسطة نقل .

ب - ويمكن أن ينذر الاحرام في بلده أو في الطريق قبل المرور جواً
أو بحراً على أحد المواقيت وقبل الوصول الى جدة بقدر معتد به ،
فيلزمه الاحرام في الموضع المنذور - وإن كان في الطائرة أو الباخرة -
ويجزيه ذلك ، ولو إستظل لزمته كفارته وإن كان مريضاً أو مضطراً .

ج - إذا لم ينذر الاحرام قبل الميقات ثم ورد جدة وأمكنه الذهاب
الى (رابغ) التي تقع قبل ميقات (الجحفة) يربطها بجدة طريق عام
يسهل الوصول اليه : فان أمكنه الذهاب الى (الجحفة) فهي الميقات
الاصل ويحرم منه ، وإن لم يتيسر له الذهاب الى الميقات أمكنه نذر
الاحرام لله في (رابغ) والاحرام فيها وفاءً بالنذر ويذهب الى مكة
للاعتمار - بعربة مكشوفة إذا تيسرت له ، وإلا إستظل وكفر .

د - إذا ورد جدة ولم يمكنه الذهاب الى ميقات ولم ينذر الاحرام
قبل ورود جدة - ولو لجهله أو نسيانه - ولم يتيسر له الذهاب الى

(رابع) أو (الجحفة) أمكنه نذر الاحرام في جدة - نذراً مطلقاً أو معلقاً على امر حاصل - ويصح نذره ويلزمه الاحرام وفاءً بالنذر ويذهب الى مكة ، ولا يلزمه تجديد إحرامه في أدنى الحل قبل الدخول في الحرم وإن كان أولى .

وهكذا لو ورد جدة عازماً على السفر الى الميقات الأصل والاحرام منه أو مما قبله بالنذر ولم يتيسر له - ولو لعدم حصوله على واسطة نقل الى أحدهما - فينذر الاحرام وينشئه في جدة ويذهب الى مكة . هـ - إذا ذهب من جدة الى مكة من دون إحرام وكان تركه لجهل أو نسيان جاء حكمه في (م : ١٤٥) أو كان تركه عن علم وعمد جاء حكمه في (م : ١٤٤) .

أقول : سبق بيان أن النائب عن المسجد الحرام بثمانية وأربعين ميلاً (٨٨ كم) يجب عليه التمتع بالعمرة الى الحج ويلزمه الاحرام لعمرته التمتع من احد المواقيت الاصل - وهي خمسة - فاذا كان طريقه وسفره يمر بأحدها أو يحل فيها يلزمه الاحرام في الميقات ولا اشكال ، وإن كان طريقه وسفره لا يمر بها ولا يحل فيها كالمسافرين بالسفينة إذا لم يحرز الموضع المحاذي - على الرأي المشهور من شرعية الاحرام من محاذي الميقات - أو لم ينفعه المحاذي ميقاتاً - على الرأي المختار لإختصاص المحاذاة بمحاذاة مسجد الشجرة بقيود - وكالمسافر بالطائرة التي ينزل المسافر منها في مطار جدة وهي ليست من المواقيت قطعاً بل ليست محاذية لبعض المواقيت الخمسة - كما شهد بذلك جمع من اهل الخبرة والوثاقة - ولذا لا يجزيه الاحرام اختياراً في جدة .

وحينئذ هل يمكن القول بانه لا دليل على لزوم الاحرام من الميقات على راكبي الطائرة والباخرة بلحاظ اختصاص اخبار المواقيت بمن يأتيها أو يمر بها ويتجاوزها ؟ الظاهر عدمه فان روايات المواقيت وتعيينها ظاهرة في ان الاحرام يلزم المكلف احداثه في ميقات وقته

رسول الله حيث ورد^(١) في صحيح معاوية: ﴿من تمام الحج والعمرة ان تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله ﷺ لا تجاوزها إلا وأنت محرم﴾ وفي صحيح الحلبي: ﴿الاحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله ﷺ لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر ان يحرم قبلها ولا بعدها﴾ والظاهر من هذه الروايات تعين الاحرام من هذه المواقيت على عموم المكلفين حتى راكب الطائرة والباخرة ومن لا يمر على واحدة من هذه المواقيت فيعم راكب الطائرة والسفينة في عصورنا وان للغيب دخلاً في تشريع ذلك حيث جعل (ﷺ) مواقيت لأمصار لم يكن فيها مسلم يومئذ ثم دخلها الاسلام : قال في صحيحة معاوية: ﴿فانه وقت لاهل العراق ولم يكن يومئذ عراق﴾^(٢) أي لم يسلم اهله حتى يأتوا للحج ويحرموا من الميقات المشروع لهم ، بل يكشف صدر الصحيحة^(٣) : ﴿من تمام الحج والعمرة أن تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله ﷺ وتدل على لزوم الاحرام من أحد الموقيت التي وقتها رسول الله ﷺ﴾ وللحج أو العمرة حسب نية المكلف وانه واجب الجميع .

ولو شك في عموم (لزوم الاحرام من المواقيت) لراكب الطائرة والباخرة ممن حل في جدة ونزل فيها من دون مرور بالميقات أو تجاوز له فان من تمام الحج أن يحرم من مكة وتتمام العمرة الاحرام من المواقيت الخمسة .

وباختصار : التأمل في نصوص جعل الاحرام من الميقات يؤدي الى استكشاف دلالتها بوضوح على دخالة الاحرام من الميقات في واجب الاحرام على عموم المكلفين حتى من لم يمر على الميقات كالمسافر بالطائرة أو الباخرة ، ويؤكد إستظهار العموم : ظهور روايات المواقيت

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت : ح ٢+٣ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت : ح ٢+٣ .

(٣) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت : ح ٢+٣ .

في لزوم الاحرام من الميقات وفي تعيين مواقيت قبل دخول الاسلام لأهل تلكم المواقيت مما يكشف هذا التشريع الواسع والمتضمن للغيب وبيّن دخالة الاحرام من ذات الميقات جزءاً أو شرطاً لصحة الاحرام. وحينئذ من حلّ في جدة نازلاً من الطائفة لا يصدق عليه انه تجاوز الميقات محلاً بلا إحرام فلا يكون آثماً، إذ الاثم يترتب على المرور بالميقات وتجاوزه محلاً، وراكب الطائفة لم يحلّ في الميقات ولم يتجاوزه من غير احرام حتى لو فرض مرور الطائفة واقعاً فوق أرض الميقات في سيرها العلوي، وهكذا راكب الباخرة لا يمرّ بالميقات ولا يحلّ فيه ولا يصدق تجاوزه الميقات محلاً، نعم قد تمرّ بمحاذاة الميقات - على المشهور - وقد يصدق تجاوزه محاذاة الميقات محلاً ، لكنه قد سبق أن لا دليل على حرمة تجاوز ما يحاذي الميقات .

وعليه إذا أراد المكلف الذهاب الى المدينة المنورة لزيارة قبر الرسول (ﷺ) أو حلت طائرته في المدينة أو في الطائف مثلاً وأمكنه الاحرام من مسجد الشجرة أو من قرن المنازل ، أو أمكنه الذهاب الى أحد المواقيت الاخرى ليحرم منه ويذهب الى مكة فهو خير ولا إشكال .

وإذا لم يرد المكلف ذاك وأراد الذهاب الى مكة وتقديم أعمال العمرة والحج قبل زيارة مرقد الرسول الاعظم (ﷺ) وأهل بيته (عليه السلام) فما هي وظيفته ؟ أو ما هي السبل السليمة لاداء وظيفة الاحرام ؟ :

أ - إذا أمكنه الذهاب الى بعض المواقيت التي وقتها رسول الله (ﷺ) للاحرام منها وأمكنه تحصيل وسيلة نقل مكشوفة تأخذه اليه ليحرم فيه ويخرج منه الى مكة المكرمة فهو أفضل من كل الفروض اللاحقة ، لأنه الواجب الاصل والأفضل والمتعين شرعاً .

ب - ويمكن أن ينذر الاحرام في بلده أو في الطريق - نذراً مطلقاً (لله علي أن أحرم لعمرة التمتع في النجف) أو ينذر الاحرام قبل الميقات معلقاً على أمر حاصل أو سيحصل ثم يحصل الشرط المعلق

عليه (الله علي أن أحرم لعمرة التمتع إن كان اليوم الجمعة أو صعدت الطائرة سالماً) ويمكنه أن يقيّد نذره بإنشاء الاحرام في الطائرة أو في الباخرة وسط الطريق ، والمهم نذر إيقاع الاحرام قبل الميقات أو قبل محاذي الميقات على الاحوط كما يحصل عند راكبي الباخرة من مصر مثلاً ، ولا بد أن يكون موضع الاحرام المنذور سابقاً على الميقات الذي يمرّ به جواً أو بحراً أي قبل المرور جواً أو بحراً على أحد المواقيت وقبل الوصول الى جدة بقدر معتدّ به ، لأن (جدة) يشكل عندنا الاحرام منها إختياراً ولو بالنذر، لعدم إحراز كون (جدة) واقعة قبل الميقات ليشرع منه نذر الاحرام قبل الميقات وتنطبق النصوص^(١) المتقدمة المبيّنة لنذر الاحرام من الكوفه أو من خراسان . وحينئذ إذا نذر الاحرام وسط الطريق فانه قبل جدة وقبل المرور بأحد المواقيت تنطبق عليه إخبار نذر الاحرام قبل الميقات والتي دلت على شرعية النذر ووجوب الوفاء به ، فيلزم الناذر الاحرام في الموضع المنذور قبل الميقات بقدر معتدّ به وإن كان في الطائرة ويجزيه هذا الاحرام .

ولا يضره الاستظلال بسقف الطائرة أو بسقف الباخرة - إذا إضطر اليه ولم يمكنه التكشف لتعذره عليه - كما في الطائرة - أو لتضرره من الخروج الى المكان المكشوف من الباخرة أو العربة لمرض أو منع السلطة أو نحوهما من الضرورات وكلما حرّمه الله أحله لمن إضطر إليه ، كما لا يضره علمه عند ركوب الطائرة أو الباخرة أو توقعه الاستظلال بعد انشاء الاحرام فانه مضطر اليه ولا يحيص عنه ، بل لو عزم - إضطراراً - على الاستظلال أو نحوه من محرمات الاحرام ومن بداية إحدائه الاحرام لم يضر بصحة إحرامه ، لا لخروج (العزم على إجتناّب فعل الحرام حال الاحرام) عن حقيقة الاحرام لوضوح دخالته في تحقق الاحرام المطلوب من العباد

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٣ من ابواب المواقيت .

جزماً ، بل لان العزم على فعل محرم أو العلم بصدوره عنه مضطراً اليه لانه يتعذر أو يتعسر عليه إجتنابه - مما لا يتنافى مع (عزمه على ترك المحرمات المعهودة) ولا يضر بصدقه شرعاً إذا إنضمت اليه حال التلبية لانهما مما يتقوم بهما الاحرام عندنا على ماسيأتي ، فان العزم المقوم هو العزم الاجمالي الارتكازي المنظور فيه حالات الاختيار ، دون موارد الاضطرار فانه لا محذور في علمه أو توقعه الاضطرار الى الاستئلال أو نحوه مما يحرم عليه حال الاحرام . نعم تجب الكفارة - إحتياطاً - على المستظل إضطراراً كما سيأتي في كفارات الاحرام إن شاء الله .

ج - إذا لم يمكنه الذهاب الى أحد المواقيت الأصلية ولم يتحقق منه نذر الاحرام قبل الميقات - ولو لجعله بصحته ومشروعيته - ثم ورد جدة ونزل من الطائرة أو الباخرة فيها وهي ليست من المواقيت قطعاً ولا من المحاذي لبعض المواقيت - على ما شهد به جمع من أهل الخبرة والاطلاع الموثوق بخبرهم - فلذا يشكل عندنا في حالات الاختيار الاحرام في جدة بل يشكل صحته بالنذر لعدم الوثوق بكونها قبل الميقات .

وبتعبير أدق : لعدم الوثوق بانطباق أخبار^(١) نذر الاحرام عليها فانها وردت فيمن نذر الاحرام من الكوفة أو من خراسان وإستفدنا منها - بحسب النظر اليها والى روايات توقيت المواقيت - : جواز الاحرام بالنذر قبل الميقات ، ونشك في صدق هذا الموضوع على نذر الاحرام في جدة ، أي لا وثوق بانطباقها على الاحرام في جدة بالنذر .

وحيث إن إذا امكنه الخروج من جدة الى منطقة (رابغ) الواقعة قبل ميقات (الجحفة) وتربطها بجدة طريق عامة مبلطة يسهل الوصول اليها بل والوصول منها الى ميقات (الجحفة) - وجب عليه الخروج والذهاب الى ميقات (الجحفة) للاحرام منها وهي ميقات اصلي وقته رسول الله (ﷺ)

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٣ من ابواب المواقيت .

للاحرام ، واذا لم يتيسر له الخروج الى الميقات - لمنع السلطة أو لتعذر العربة أو نحوهما - أمكنه نذر الاحرام في رابغ وهي مقطوع بكونها قبل الميقات فيحرم منها وفاءً بالنذر حسبما دلت عليه نصوص الاحرام بالنذر قبل الميقات ، ثم يذهب الى مكة المكرمة بعربة مكشوفة يتحذر بها من الاستغلال الاحرام بعد انشاء الاحرام ، وان لم يتيسر له الحصول على عربة مكشوفة أو كان مريضاً يتأذى من الشمس أو الهواء البارد أو المطر أو نحوها استظل وكفر كما سيأتي في (كفارات الاحرام) .

د - إذا ورد (جدة) ولم يمكنه الذهاب الى احد المواقيت الاصلية ولم يتيسر له الذهاب الى (رابغ) أو الى (الجحفة) الميقات - ولو لعدم تيسر الرفيق والعربة أو نحو ذلك - ولم ينذر ان يحرم قبل وروده جدة - ولو لعدم معرفته بالوظيفة الشرعية وانه يمكنه الاحرام بالنذر قبل الميقات أو لنسيانه ذلك أو لمنع السلطات الرسمية الذهاب من جدة الى الميقات أو الى (رابغ) لنذر الاحرام منها وانشائه فيها أو لعدم تيسر عربة ناقلة توصله الى (الجحفة) أو الى (رابغ) أو ماشابه من الاعذار- أمكنه نذر الاحرام في جدة :

اولاً : انه قد نذر الاحرام في جدة ويحتمل كونها قبل الميقات أو هي خارج الحرم قطعاً ولا يتمكن من الذهاب الى الميقات فينعد نذره أو يلزمه الاحرام خارج الحرم .

وثانياً : ان مثل هذا المكلف يندرج تحت الروايات ^(١) المطلقة الدالة على ان من جهل أو نسي الاحرام من الميقات ولم يتمكن من العود اليه والاحرام فيه أمكنه الاحرام من مكانه - ولو من خارج الحرم - فان هذا المضمون المنصوص وان لم ينطبق حرفياً على مورد البحث - المسافر الى مكة بالطائرة جواً أو بالباخرة بحراً والذي يحل في جدة - ولا يصدق عليه

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٤ من ابواب المواقيت .

المور بالميقات وتجاوزة من غير احرام تاركاً له عن جهل أو نسيان ، لكن يمكن الوثوق والاطمئنان بورود هذه الروايات في مطلق المعذور - لا في خصوص الناسي والجاهل بوظيفة الاحرام كما سبق تقريبه - فينطبق على ما نحن فيه فانه معذور من الذهاب الى الميقات والاحرام فيه .

وباختصار : الذي حلّ في جدة ولم يتيسر له الذهاب الى (الجحفة) أو نحوها من المواقيت ولم ينذر الاحرام من قبل - تنطبق عليه روايات الناسي وروايات نذر الاحرام - ولو احتمالاً - فيقضي الاحتياط بنذر الاحرام وإحداثه في جدة ، فينشيء الاحرام ويلبي من دون فرق بين ان يكون نذره للاحرام نذراً مطلقاً (لله عليّ أن أحرم لعمره التمتع هنا في جدة) أو نذراً معلقاً على أمر حاصل (لله عليّ أن أحرم لعمره التمتع في جدة إن كان اليوم خميساً) ، وحينئذ يصح نذره ويلزمه الاحرام ثمة - وفاء بالنذر ، ثم يذهب الى مكة لأداء مناسك عمرته .

وهكذا لو ورد جدة عازماً على الذهاب الى احد المواقيت ثم لم يتيسر له ذلك - ولو لعدم حصوله على وسيلة نقل - جاز له الاحرام بالنذر في جدة .

وهل يستحسن منه أو يجب عليه - ولو احتياطاً - تجديد احرامه في ادنى الحل قبل دخوله منطقة الحرم ام لا ؟ .

الاقرب عدم الوجوب ، لعدم الدليل الواضح على لزوم تجديد الاحرام في أدنى الحل قرب الحرم .

لكن قد يقال : حيث اعتمدنا مكرراً روايات ناسي الاحرام أو جاهله وفهمنا منها عموم المعذور وقد أمرت بالخروج من الحرم للاحرام ، وهذا المكلف لما نذر الاحرام في جدة وأحرم ثم جاء الى مكة لأداء المناسك فانه عندما يقترب من منطقة الحرم ويصل أدنى الحل يحتمل كونه مكلفاً بانشاء الاحرام وظيفته له - فانه معذور في احرامه في جدة وهي خارج الحرم - ويقضي الاحتياط بتجديد احرامه في أدنى الحل قرب الحرم .

ويردّه : ان موضوع الروايات^(١) هو من كان داخل الحرم وامكنه الخروج فيلزمه الخروج من منطقة الحرم ليحرم ، وما نحن فيه يكون المكلف في جده خارج الحرم ويأتي الى الحرم ولا تنطبق هذه الروايات عليه لانها تنطق : ﴿ يخرج من الحرم ويحرم ويجزيه ذلك ﴾ ﴿ فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج ثم يحرم ﴾ ، وليس في الروايات : الاحرام في أدنى الحل .

ولو بقي احتمال لزوم تجديد الاحرام ادنى الحل - امكننا نفيه بأصل البراءة من وجوب تجديد الاحرام أدنى الحل قبل الدخول في الحرم ، نعم الأولى تجديد الاحرام مراعاة لاحتمال الوجوب وشبهة الخلاف .

هـ - اذا ورد جده من غير احرام أو من دون عمل بالوظيفة حسب الفروض المتقدمة - لنسيانه أو لجهله وعدم معرفته بالوظيفة الشرعية - ثم سافر محلاً الى مكة فتأتي الفروض الاربعة المتقدمة في مبحث تارك الاحرام من الميقات نسياناً أو جهلاً حتى دخل الحرم أو ورد مكة ، واذا فعل ذلك عمداً جاء الفرضان المتقدمان في مبحث تارك الاحرام عمداً حتى حل في الحرم أو ورد مكة ولا نعيد .

حقيقة الإحرام :

(١٥١) الإحرام يتحقق بالتلبية مسبقة بعقد القلب وإلتزام الباطن بترك ما حرمه الله حال الاحرام وتوطين النفس على تحريمها وإجتنابها .

أقول : قبل بيان كيفية الإحرام وقبل التعرّض لفروعه - ينبغي البحث عن حقيقة الإحرام في نفسه حيث اختلفت كلمات الأعلام في بيان حقيقته على احتمالات متعددة ، عمدتها :

الأول : العزم الباطني والالتزام النفسي على ترك المحرمات المعهودة حال الاحرام ، فهو معنى قلبي محض .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٤ من ابواب المواقيت .

الثاني : التلبية أو الاشعار أو التقليد وهو مضمون بعض النصوص الصحيحة الناطقة بأن الذي يوجب الاحرام هو التلبية أو الاشعار أو التقليد .

الثالث : الإحرام حقيقة منتزعة من ثبوت النواهي والمحرمات المعهودة ، فلا تكون للاحرام حقيقة متأصلة منحازة عن أعمال الحج أو العمرة بل يتحقق الاحرام بالدخول في الحج على وجه تحرم عليه محرمات الاحرام وهكذا في العمرة ، نظير تحقق إحرام الصلاة بالدخول فيها على وجه يحرم معه الكلام والضحك ونحوهما ومدخلها هو التكبير ، فشأن التلبية في الاحرام شأن التكبير في الصلاة ، وقد اختار هذا الرأي جمع كما في الجواهر (ج ١٨/١٩٧) .

لكن هذا المقال يتنافى مع النصوص^(١) المتفرقة الآتية والظاهرة في تحقق الاحرام بالتلبية ويتنافى مع بعض النصوص^(٢) المتقدمة في ناسي الاحرام وجاهله وقد فرضت تارك الاحرام - ناسياً أو جاهلاً- داخلاً في الحج ، فاذا كان مقوم الإحرام الدخول في الحج أو إحداث التلبية فناسي الاحرام وجاهله لم يحرم ولم يلب ثم قضى مناسك حجه كيف تفرض الرواية الصحيحة تمام حجه بعد قضاء مناسكه كلها حين قال الامام الكاظم (عليه السلام) لأخيه علي بن جعفر : (ان جهل أن يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع الى بلده ان كان قضى مناسك كلها فقد تم حجه) حيث فرضه حاجاً ثم حجه مع أنه لم يحرم ولم يلب ، فلو كان معنى الإحرام حقيقة منتزعة تتحقق بالدخول في الحج وعند التلبية فكيف يفرض الرجل حاجاً قد تم حجه ، وهو غير محرم .
والصحيح أن الاحرام هو فعل مستقل عن الحج بيتداً به الحج ،

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٢ من ابواب أقسام الحج : ح ١٩+ح ٢٠+ح ٢١ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ١٤ من ابواب المواقيت .

ويؤكد ملاحظة الصحيحة^(١) في شقها الاخر : رجل نسي الإحرام بالحج فذكر وهو بعرفات ما حاله ؟ أجابه (عليه السلام) : (يقول : اللهم على كتابك وسنة نبيك فقد تم إحرامه) ولا معنى لتمام إحرامه إلا لأنه قد عزم عليه في باطنه ، وأكد بقوله : (اللهم على كتابك وسنة نبيك) .

وبعبارة مختصرة : تتبع اخبار الاحرام والمواقيت وافعال الحج والتأمل فيها يشرف الفقيه معه على القطع أو الاطمئنان بأن الاحرام في نفسه متقوم بالعزم الباطني والالتزام النفسي على ترك محرمات الاحرام ، فمعنى الاحرام في ذاته هو توطين النفس على ترك ما حرمه الله على العباد حال الاحرام لحج أو لعمرة ، ويؤكد هذا المعنى كونه متوافقاً مع أصل معنى اللفظة (أحرم إحراماً) ، إذ الإحرام في اللغة يعني الدخول في حرمة لم تكن عليه حراماً من قبل ، وقاصد الحج أو العمرة باحرامه يدخل في حرمة الله التي حرمها عليه والتي لا يحل له هتكها ، وهي تتحقق بالعزم الباطني والالتزام النفسي على أن يحرم على نفسه ما حرمه الله عليه من محرمات الاحرام ، وهو معنى يشابه الالتزام النذري والعهدي من حيث أن كلاً من الالتزام بالاحرام ومن الالتزام النذري والعهدي يستتبع اعتبار الشارع وامضاءه ايجاب المكلف على نفسه والتزامه الوفاء بنذره أو عهده أو ترك المحرمات المعهودة حال الاحرام بحيث لا يجوز له فعل شيء من محرمات الاحرام حتى يتحلل بخلق أو تقصير يحله من احرامه .

وهذا المعنى اختاره شيخنا الاعظم في مناسكه على ما حكى ونسب لمشهور الفقهاء (رض) وقد رتب بعضهم عليه أنه لو بنى مريد النسك والاحرام على ارتكاب بعض محرمات الاحرام كالتظليل بطل احرامه أو لم يكن في الواقع قاصداً للاحرام أو

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢٠ من ابواب المواقيت : ح ٢ + ح ٣ .

لنسكه فلا ينفعه قصد الاحرام محضاً .

والظاهر ان العزم وتوطين النفس على ترك المنهيات المعهودة ليس بمعنى النية وقصد الاحرام ، فلا يقال : إشكالاً على هذا المعنى أو على بيان حقيقة الاحرام - (الاحرام فعل اختياري يقع عن نية تارة ولا عن نية اخرى ولذا اعتبروا في صحته : النية)^(١) فان العزم وتوطين النفس معنى مغاير للنية والقصد المطلوب في الاحرام التي هي معنى زائد على العزم وتوطين النفس متأخر عنه ويكون البناء الباطني على ترك المنهيات المحرمة حال الاحرام سابقاً على نية الاحرام وقصده ، ومن هنا يصح القول : إن الاحرام بمعنى البناء والالتزام الباطني وهذا هو المعنى القريب جداً والمتوافق مع اصل معنى الاحرام ومرتكزات التشريعة ، بل ان تفسير الاحرام بعقد العزم وتوطين النفس هو معنى ملتئم مع أصل معنى اللفظة (أحرم احراماً) ويمكن استفادته من مجموعة الروايات الشريفة^(٢) المبينة لكيفية الاحرام اذا اراده وعزم عليه وكفاية اضماره أو التلطف ببعض الجملات المؤكدة أو المحققة للعزم الباطني والالتزام النفسي وتوطين النفس على تحريم ما حرمه الله حال الاحرام ، أو لأقل من تناسبها مع هذا المعنى .

ومع هذا التقريب لا يأتي إشكال أستاذنا المحقق^(٣) على هذا الفهم بأنه (لا يستظهر من الأدلة) واستشهد له بما اذا احرم انسان وهو جاهل بمحرمات الاحرام فانه يصح حجه واحرامه مع انه ليس عنده بناء وعزم على ترك محرمات الاحرام اذ هو لا يعرفها فكيف يعزم عليها مما يكشف عن عدم كون العزم من مقومات الاحرام ، وذلك لانه قد اوضحنا وجه استفادة المعنى من ذات اللفظة بمعونة مرتكزات

(١) مستمسك العروة الوثقى : ج ١١/ ٣٥٩ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ١٦ من ابواب الاحرام .

(٣) معتمد العروة الوثقى : ج ٢/ ٤٧٨ .

المشرعة وتكون النصوص المتفرقة واردة على هذا المعنى الارتكازي الاصيلي وملتئمة معه جداً .

ثم ان هذا الجاهل بمحرمات الاحرام هو - بقصده الحج أو العمرة والاحرام لاحدهما - عازم إرتكازاً وبان إجمالاً على مايتطلبه الاحرام لحج أو عمرة مقصودة له ، ولذا لو اعلمه احد بهذا الحرام أو ذاك تركه مما يكشف عن وجود الارتكاز والبناء الاجمالي في باطنه على ترك محرمات الاحرام ، ومن هنا يصح حجه وعمرته ويتحصل قوة القول بتقوم الاحرام بالعزم الباطني على اجتناب ما نهى عنه الشارع حال الاحرام ، فلو كنا نحن واللفظة (احرم بالحج أو بالعمرة) لفهمنا هذا المعنى الملتئم مع أصل وضع اللفظة ومع ارتكازات المشرعة ومع بعض روايات الاحرام ، لكن بالنظر الى بعض الروايات الاخرى المعتمدة سناً والواضحة دلالة على دخالة التلبية أو الاشعار والتقليد في تحقق الاحرام وايجابيه وثبوتها نلتزم بأن حقيقة الاحرام تبدأ بالعزم الباطني على تحريم ما حرمه الله حال الاحرام وتثبت وترسخ وتكتمل بالتلبية أو الاشعار أو التقليد .

وبتعبير مفصل : الملاحظ على مجموعة متفرقة من الروايات^(١) الشريفة تحقق الاحرام بالتلبية نظير صحيحتي معاوية وحريز (يوجب الاحرام ثلاثة أشياء : التلبية والاشعار والتقليد ، فاذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم) (فانه اذا أشعرها وقلدها وجب عليه الاحرام وهو بمنزلة التلبية) فان ظاهرهما أو صريحهما هو ثبوت الاحرام وتحققه بالتلبية أو ما هو بمنزلتها من الاشعار أو التقليد ، فان معنى (وجب الاحرام أو يوجبه) هو الثبوت والتحقق كما لا يخفى ، بل في صحيحة عمر قول الامام الصادق (عليه السلام) : (من أشعر فقد احرم وان

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٢ من أبواب أقسام الحج : ح ١٩+ح ٢٠+ح ٢١ .

لم يتكلم بقليل ولا كثير) دلالة جلية على تحقق الاحرام بالاشعار الذي هو بمنزلة التلبية كما صرحت به الصحيحة الماضية ، وثمة روايات اخرى تؤيد هذا المعنى فلو كنا نحن وهذه الروايات لقلنا بتحقيق الاحرام بالتلبية كما اختار استاذنا المحقق (قده) في مجلس بحثه .

لكنه يظهر من بعض الروايات الاخرى ان الاحرام شيء متحقق قبل ذلك حيث قال الامام الصادق (عليه السلام) في صحيحة معاوية^(١) (صل المكتوبة ثم احرم بالحج أو بالمتعة واخرج بغير تلبية حتى تصعد الى اول البيداء - الى اول ميل عن يسارك فاذا استوت بك الارض - ركباً أو ماشياً - فلب) فان ظاهر الصحيحة تحقق الاحرام بالحج أو بعمرة التمتع قبل التلبية بل وحصول الفاصل بين الاحرام وبين التلبية ، ويظهر هذا من رواية^(٢) النضر وقد أمضى الامام (عليه السلام) عمل من دخل مسجد الشجرة وأحرم وخرج من المسجد وواقع أهله ثم لبي ولم يمنع الامام (عليه السلام) عن ذلك .

وفي روايات^(٣) متعددة إمضاء الفاصل بين عقد الاحرام وبين التلبية بمواقعة المرأة ونحوها نظير صحيحة ابن الحجاج التي يقول فيها الامام : (انه ليس شيء على من وقع على أهله بعد عقد الاحرام قبل التلبية ونظير صحيحة معاوية التي يفتي فيها الامام أنه ليس على من صاد شيء مادام لم يلب ، ونحوهما من الروايات التي تدل بوضوح على أن عقد الاحرام يتحقق بالعزم والتصميم الباطني عليه والالتزام النفسي بترك محرمات الاحرام فان عبارة (عقد الاحرام) ظاهرة في إرادته وعزمه قطعياً في موضع الميقات ، ثم إذا إنضم اليه التلبية أو الاشعار فقد تم إحرامه .

وهكذا روايات محرمات الاحرام حيث يترتب فيها تحريم كذا أو كذا

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣٤ من ابواب الاحرام : ح ٦ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ١٤ من ابواب الاحرام : ح ١٢ .

(٣) الوسائل : ج ٩ ب ١٤ من ابواب الاحرام .

على عنوان (المحرم) فان معنى لفظة (الاحرام) ومشتقاتها على ماتفيده أصولها اللغوية : هو الدخول في حرمة الله ، وهذا لا يتحقق إلا بعقد الاحرام وعزومه وإنشائه بارادة قطعية على ترك محرماته .

ومقتضى التحقيق والنظر الدقيق ان الاحرام حقيقة في عقد الاحرام واحداث التلبية فيكون المراد الشرعي من الاحرام في الأخبار المعصومية هو عقدا الاحرام وعزم المكلف - مرید النسك - والتزامه الباطني على ترك المحرمات المعهودة وهذا هو الجزء الاول الاساس من الاحرام بحيث يصح التعبير عنه (أحرم) ولا يصح تفسير (احرم) باتيان مقدمات الاحرام التي يتيها بها مرید الحج أو العمرة لبدو نسكه بالاحرام كما افاد أستاذنا^(١) المحقق (قده) مكرراً وكأنه مضطر اليه حيث قال تعقيباً على صحيح معاوية المتقدمة : (أحرم بالحج أو بالمتعة)^(٢) قبل التلبية : (لا بد من حمله على المقدمات مثل التجرد من المخيط ولبس الثوبين) لكنه حمل مخالف لظاهر التعبير (أحرم) يحتاج الى قرينة صارفة عن ظاهر التعبير .

والحاصل : الواضح من روايات تحقق الاحرام قبل التلبية وان التلبية تتحقق بها فعلاً : تحريم محرمات الاحرام ولذا لا بأس بالوقاع بعد عقد الاحرام وقبل التلبية ، والجلي من مجموع الروايات هو ان الاحرام يتحقق بعقد القلب وعزم الباطن على الدخول في حرمة الله ويكمل بالتلبية أو الاشعار أو التقليد فيتم الاحرام ، ويترتب عليه الوفاء بالتزامه وترك المحرمات المعهودة حال الاحرام ويتحقق تحريمها عليه فعلاً ، وهكذا إحرام الصلاة يتقوم بعزم الصلاة وتكبيرة الإحرام كما هو واضح .

(١) معتمد العروة الوثقى : ج٢/٤٨٠-٤٨٢ .

(٢) الوسائل : ج٩ ب٣٤ من ابواب الاحرام : ح٦ .

وبتعبير مختصر : يتحصل من ملاحظة النصوص المتفرقة تقوّم الاحرام بعقد عزمه وبالتلبية بحيث اذا عقد احرامه لم تتحقق حقيقة الاحرام كاملة وهي التي يجب معها ترك محرمات الاحرام كالوقاع، وبالتلبية تتم عملية الاحرام يحرم وقاع النساء وغيره من محرمات الاحرام نظير حرمة محرمات الصلاة وقواطعها بعد تمام احرامها بالتكبير . ثم نبحت :

واجبات الإحرام :

لابد - لتمام الاحرام - من أفعال ثلاثة واجبة ، هي :
الاول : النية وقصد الاحرام لحج أو عمرة تقرباً الى الله خالصاً لوجهه الكريم ، ويكفي القصد الارتكازي الباطني بحيث لو سئل عن فعله لأجاب عنه من دون تردد ولا يلزم القصد التفصيلي، ولا بد من تقارن الاحرام مع نيته حتى يتصف العمل بالتعبدية ، فلو أحرم من غير قصد قربي خالص بطل إحرامه ، ولا يلزم التعرف التام على واجبات الاحرام وعلى محرماته ويكفي التعلم تدريجاً من المرشد الموثوق به .

أقول : بعد العزم الباطني على ترك محرمات الاحرام تجب على المكلف افعال ثلاثة يكتمل بها احرامه ويصح انعقاده ، وهي :

الواجب الاول : النية والقصد الى الاحرام أو الى تحريم ما حرّمه الله حال الاحرام على نفسه وابعادها عنها، وهذا هو الواجب الاول في انشاء الاحرام ، وعليه إذا لم ينو احرام نفسه مما حرّمه الله على المحرم ابتداء نسك الحج أو العمرة تقرباً الى الله سبحانه لم يتحقق منه الاحرام الذي هو الحج أو العمرة المقصودة له ، هذا هو المعروف والمشهور بين الاصحاب بل ادعي عليه الاجماع في كلمات بعض الاعاظم .

وقد استدل على وجوب النية في الاحرام بأن العزم الباطني الذي هو معنى الاحرام يعني القصد ونية الاحرام، فتصير النية القربية من واجبات الاحرام ومقوماته التي يتوقف عليها الاحرام عقلاً لفرض كون الاحرام - عند المشهور - عنواناً قصدياً لا يتحقق إلا بنية وعزم ،

هكذا جاء في تقرير بحث^(١) الحج لبعض أجلاء عصرنا (قده) .
لكن هذا الاستدلال مشكل بل ممنوع، فان العزم الذي يتقوم به
الاحرام هو الارادة القطعية والتصميم الباطني وتوطين النفس وإلتزامها
بترك المحرمات المعهودة حال الاحرام ، وهو غير النية والقصد الى إنشاء
الاحرام وعقده تقرباً الى الله ، بل العزم سابق في وجوده عند المكلف وفي
باطنه على حصول النية في القلب والتي تحصل في وقت مقارب للتلبية
ونزع الثوبين ، ولذا عدوها في واجبات الاحرام وليس من مقوماته، بينما
العزم - عندنا وعند المشهور - هو المقوم للاحرام .

وبتعبير مبسط : العزم يغاير القصد ، إذ العزم هو التصميم والارادة
القطعية على فعل ويحصل في النفس في وقت سابق ، بينما القصد يحصل
عند حلول وقته المناسب ، فترى المؤمن عازماً على اداء صلاة الظهر مثلاً
عند زوال الشمس لكنه قبل زوالها لا يكون ناوياً لأدائها رغم كونه
عازماً من الصباح على فعلها وموطناً نفسه على ادائها عند حلول
وقتها، ولا يتحقق منه نية صلاة الظهر بمجرد الزوال بل تتحقق بعد زوال
الشمس وبعد تصديه لمقدمات الصلاة من الطهور وتحصيل مسجد الجهة
والاقامة فيتهيأ للصلاة بنيتها وتكبيرتها واداء واجباتها متصلة متعاقبة،
وهكذا عزم الباطن وتصميم المكلف على ترك المحرمات موجود في وقت
سابق قبل وصوله الى الميقات وحلوله فيه وتصديه للاحرام ثم عند
التصدي لنزع الثوبين ينوي الاحرام وهو عازم عليه من قبل .

ويمكن الاستدلال على وجوب النية القربية في الاحرام بارتكازات
المشرعة ، بتقريب : ان ارتكازاتهم مستقرة على عبادية الاحرام وقصد
التقرب به الى الله سبحانه في نسك الحج أو العمرة بحيث لا تصح ولا
تتحقق عندهم إلا مع القصد والنية القربية ، وهي إرتكازات متلقاة جيلاً

(١) تقرير بحث الحج للسيد الشاهرودي (قده): ج١٢/٣٦٤ .

من جيل الى عصور المعصومين ، يؤيدها : تسالم الفتاوى على عباديته ولزوم قصده تقرباً ، ومن القريب جداً : وفاء الارتكازات التشريعية والتسلمات الفتوائية بعبادية الاحرام مؤكدة بالروايات العديدة - المعتبرة سنداً الواضحة دلالة على كيفية إرادة الاحرام وقصده وإضماره في النفس نظير ما ورد في صحيحتي^(١) معاوية وابن سنان التي يعلم الامام فيها الراوي ما يقوله حال الاحرام : ﴿أحرم لك شعري ولحمي ... أبتغي بذلك وجهك والدار الآخرة﴾ فإنه ظاهر في قصد إحرامه لله يتبغى به وجهه سبحانه ، وفي صحيحة^(٢) الحلبي سؤال الصادق (عليه السلام) عن رجل لبي بحجة وعمرة وليس يريد الحج ؟ قال : ﴿ليس بشيء ، ولا ينبغي له أن يفعل﴾ فإنه واضح الدلالة جداً على لزوم إرادة الحج أو العمرة وقصد الاحرام لها وأنه من دون إرادة الاحرام ليست التلبية بشيء .

وباختصار : يتحصل من ملاحظة الارتكازات وهذه الروايات ويتولد عند الفقيه : الاطمئنان أو القطع بوجود النية في الاحرام لعمرة لتمتع أو حجته أو نحوهما من أنواع الحج والعمرة ، ويكفي في النية الوجود الارتكازي بحيث لو سئل عن أمره وفعله لأجاب : اني أحرم لله ، مما يكشف عن داعوية التقرب الى الله سبحانه ومحركيته له نحو ايجاد الاحرام للحج أو العمرة المقصودة له .

وهكذا يعتبر في النية التقرب بالاحرام اليه سبحانه وإخلاص النية له من دون إشراك ورياء كسائر العبادات ، فان إعتبارهما - التقرب والاخلاص - مطلوب في سائر الأعمال التعبدية القصدية وهما مقوماً النية، ومن دونهما لا تتحقق النية المطلوبة في التعبديات كما لا يخفى على أهل العلم والفقهة ، ومنها الإحرام لحج أو عمرة ، بل إن الاحرام في

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٦ من ابواب الاحرام : ح ١+ح ٢ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ١٧ من ابواب الاحرام : ح ٤ .

النية القريبة من واجبات الاحرام (٢٣١)

بعض رواياته المتقدمة قد أشير الى قصد القربة والاخلاص حين علم الامام (عليه السلام) معاوية وعبد الله بن سنان دعاء الاحرام : ﴿أحرم لك شعري ... أبتغي بذلك وجهك والدار الآخرة﴾^(١) وغيرهما .

ويترتب على ترك النية أو القربة أو الاخلاص : فساد احرامه سواء كان الترك عمداً أو سهواً أو عن جهل ، ويلزمه ترتب حكم تارك الاحرام عليه : فان كان في تركه القصد عامداً مع علمه بلزومه يلزمه تجديد الاحرام مع القصد من الميقات أو الرجوع اليه لذلك ، وان كان في تركه جاهلاً بلزومه أو ساهياً أو ناسياً وامكنه الرجوع الى الميقات الاصل لغرض تجديد الاحرام مع القصد وجب عليه ، وإلا أحرم من مكانه ، وإن دخل الحرم وأمكنه الاحرام من خارج الحرم خرج منه وأحرم حسبما تقدم في مباحث ترك الاحرام عمداً من غير عذر أو مع العذر .

ولابد من تقارن النية والاحرام بحيث ينشئ المكلف إحرامه ويلبي وهو ناوٍ له قاصد إياه ، فلا يكفي حصولها أثناء الاحرام أو اثناء الحج أو العمرة التي احرم لها بالتلبية وبالعزم على ترك المحرمات ، ولا يغني العزم عن النية لأنهما متغايران .

وبتعبير مفصل : إذا بنينا على أن الاحرام يتحقق بالتلبية الخاصة التي يؤتى بها محققة لاحرام الحج أو العمرة المقصودة للمكلف فلا بد من إقتران التلبية ومقارنتها للنية القريبة الخالصة - ولو إرتكازاً في الباطن - حتى يكون احرامه وتلبيته تعبدية ، إذ لا تجزي التلبية التي هي محققة الاحرام من دون قصد لها قربة الى الله سبحانه .

وإذا بنينا على ان الاحرام يتحقق بالعزم الباطني والالتزام النفسي بترك ما حرّمه الله حال الاحرام تعين مقارنة العزم مع قصد القربة عند التهيؤ للاحرام في الميقات ليكون إحرامه عبادة .

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٦ من ابواب الاحرام : ح ١+ح ٢ .

واذا بنينا على ان الاحرام يتحقق بالتلبية مسبوقه بالعزم فلا بد من تقارن النية وقصد القرية مع تلبية وعزمه على ترك محرمات الاحرام، والعزم غير النية كما اوضحنا، نعم المتعارف سبق النية والعزم على التلبية بحيث تكون تلبية إحرام الناسك مسبوقه بعزم الباطن وتوطين النفس على الإحرام وتحريم ما حرمه الله على نفسه كما هي مسبوقه بالنية والقصد الى ايجاد الإحرام الذي هو أول واجبات العمرة أو الحج المقصود للمكلف حتى يكون إحرامه المتحقق بالعزم والتلبية مقارنا بتمامه للقصد القربي الخالص، فانه بعد ان تحقق - بحسب مرتكزات التشريعة ونصوص الاخبار المعصومية - وثبت كون الإحرام واجباً عبادياً لا يتحقق إلا بنية قربية تعبدية .

ثم انه يوجد فرق واضح بين العزم وعقد القلب على الإحرام وبين النية والقصد فانهما يشتركان في كونهما فعلاً باطنياً وحركة داخلية ويفترقان في أن عقد القلب على الاحرام هو العزم والتصميم الباطني على تحريم ما حرمه الله على نفسه وفي أن النية هي القصد الى إيجاد الاحرام والعزم الباطني والتلبية تقرباً الى الله خالصاً لوجهه سبحانه، والروايات الواردة في أبواب الإحرام شاهدة على الفرق والفصل بين الأمرين ، نظير الروايات^(١) الواردة في من يريد الحج يهّم به فيسأل الامام عما يصنعه وهل يأخذ من شعره ونحو ذلك، وهي تدل على جواز أخذ الشعر ما لم يجرم، فانها تدل بجلاء على تحقق العزم والهمة وإرادة الحج قبل قصد الحج أو العمرة بالفعل وقبل إنشاء الاحرام، وحيث أن تمام الاحرام بالتلبية التي هي متأخرة عن العزم والهمة والارادة ومنفصلة عنه وأن المتعارف حصول الهمة والارادة والعزم على الحج وعلى الاحرام له أول للعمرة أشهراً قبل الاحرام والتلبية، مما

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤ من ابواب الاحرام .

يكشف ذلك جلياً عن تغاير العزم والتصميم الباطني مع قصد الحج ومع قصد الاحرام له، كما أن قصد الاحرام يغاير العزم عليه معنى حيث أن العزم تصميم الباطن على ترك محرمات الاحرام عقيب التلبية، وهذا المعنى المركب مشروط بقصد التقرب به الى الله سبحانه فهما معنيان متغايران ، والعزم سابق زماناً على النية وقصد الاحرام الذي يتحقق بالعزم وبالتلبية ، وهذا المعنى يستفاد إرتكازاً من روايات كثيرة في أبواب الاحرام نظير ما أشرنا اليه ونظير الروايات^(١) الواردة في تعليم ألفاظ الاحرام وقصده ودعوات إنشائه، وهي تكاد تكون واضحة الدلالة على الفصل بين الأمرين - العزم والنية - كما لا يخفى على المتأمل في صحيحة معاوية منها فراجع .

ومع هذا التقريب لا يصح القول بأن الاحرام مجموعة تروك وهي لا تحتاج الى النية فلا تلزم مقارنة النية للتروك من أولها ، بل يمكن تأخرها عن الاحرام ويكفي إيقاع النية أثناء التروك وأداء المناسك ، والاجماع على إعتبار النية يقتصر فيه على القدر المتيقن وهو النية في الجملة ويكفي في الاثناء أو قبل التحلل .

فانه قد تبين أن الاحرام ليس تروكاً محضة بل هو العزم على التروك مع التلبية ، والعزم فعل وجودي باطني إرتكازي ، والتلبية فعل خارجي لساني ، والعزم سابق على أعمال الحج أو العمرة التي أحرم لها . وفي ضوء ما تقدم ومضى - يتجلى أن لا إشكال في لزوم مقارنة الاحرام للنية من الابتداء ولا يكفي في الأثناء .

ولو أريد من ذلك القول بأن الإحرام تروك محضة، والتروك لا يعتبر فيها القصد القربي قطعاً .

قلنا : الاحرام عزم باطني وإنشاء للالتزام بالتروك ، ولا دليل على

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٦ من ابواب الاحرام .

كفاية القصد ونية الاحرام أثناء النسك - ولو قبل التحلل - فان المعتبر قصده هو الإحرام وهو عزم وتلبية، والعزم هو عزم الباطن على ترك ما حرّمه الله فالتروك هي متعلق الإحرام ، وليست ذات الاحرام الذي هو عزم نفساني وتلبية خارجية ، ويتحصل أن لا وجه صحيح لما أفاده بعض الأعاظم (قده) من أن الاحرام تروك لا تفتقر الى النية .

(١٥٢) لا بد من تعيين الاحرام المقصود بإيجاده وأنه لعمرة تمتع أو أفراد أو لحجة إسلام أو نذر أو نحوهما ، وأنه لو كان إحرامه لنسك غيره يلزمه قصد الاحرام نيابة عن الغير ، فاذا نوى الاحرام من غير تعيين الخصوصيتين بطل إحرامه .

أقول : لا بد من تمييز نوع النسك الذي يحرم له ولا يتحقق تمييزه إلا بتعيين خصوصيات النسك الذي يريد الاحرام له ، كأن يعينه إحراماً لحج التمتع أو الأفراد أو لحج النذر أو نحوه أو لعمرة التمتع أو الافراد كما يعينه لنفسه أو لغيره نيابة .

وبتعبير واضح : الحج أنواع : حجة إسلام تمتعاً أو قراناً أو إفراداً أو حجة نذر أو نحوها أو حجة إفساد أو نحو ذلك ، وللعمرة نوعان : عمرة تمتع وعمرة أفراد - مستقلة أو ضمن حج واجب - وقد يكون حجّه أو إعتباره لنفسه وقد يكون نيابة عن غيره، ولكل نوع من هذه الأنواع والخصوصيات أمر شرعي مخصوص يحتاج الى امثال المكلف اياه، وحينئذ من دون تعيين الخصوصية :نوع الحج أو العمرة ،أصالة أو نيابة- لا يتميز إحرامه الذي قصده ولا يتميز كونه إمتثالاً للأمر الشرعي المولوي المعين من تلكم الأوامر المتعددة ،أي لا يتعين كونه إمتثالاً لأمر الحج النذري أو لأمر حجة الاسلام أو حجة الافساد أو عمرة التمتع أو العمرة المفردة فلا يكون مجزياً عن شئ ولا ينفع قصد الاحرام محضاً ما لم يقصد الخصوصيتين ويعينهما - ولو بنحو الالتفات الارتكازي الاجمالي الذي يتبته اليه عند السؤال منه والاستفسار عن عمله ،

وعندئذ يجب من دون تردد فيكشف عن إرتكاز قصد الاحرام لنوع حج أو عمرة معيناً وأنه لنفسه أو لغيره .

نعم إذا كان إحرامه لنسك نفسه يجزيه عدم التصريح ولا يلزم أن يقصد الاحرام أصالة لنفسه ، أي يجزيه - لوقوع الاحرام لشخصه - أن لا يقصد الاحرام نيابةً عن غيره فانه كافٍ في تحقق الاحرام لنفسه بحسب المرتكزات الشرعية .

وباختصار : مع تعدد النسك - من حيث نوعه ومن حيث خصوصية إتيانه لنفسه أو لغيره - يكون قصده للاحرام محضاً من دون تعيين ذلك قصداً مجهولاً مردداً فلا يصح ، ولا مجال - مع هذا المحذور - للرجوع الى أصل عدم وجوب التعيين ، فلا بد من تعيين الخصوصية في قصد إحرامه ليصح منه الاحرام عملاً عبادياً ميبناً .

ثم إن نية الوجه غير معتبرة لعدم الدليل على وجوبها ، فلا يلزم تعيين كون حجته واجبة أو مستحبة ولا تعيين عمرته واجبة أو مستحبة ، نعم إلا إذا توقف تعيين خصوصية النسك وإمثال أمره على قصد الوجه ، كما إذا توجه اليه أمران بالحج : أمر وجوبي وفاء بنذر حجة التمتع وأمر إستحبابي بحجة التمتع ، وأراد إمثال أحد الامرين وإتيان إحدى حجتي التمتع المطلوبة منه ، فمن دون تعيين الوجوب من الندب لا يمتاز الحج المأمور به المقصود له إمثال أمره ، فيتعين عليه قصد الوجه - الحجة الواجبة أو المستحبة - حينئذ .

(١٥٣) لا يعتبر في النية التلفظ بها أو إخطارها بالبال ، بل يكفي الداعي المحرك الباطني تقرباً الى الله سبحانه ، نعم التلفظ بالقصد القربي أولى حيث يكون منبهاً للمكلف بواجب النية وخصوصياتها ، بل هو مستحب شرعاً .

أقول : لا يعتبر في النية التلفظ بها ولا الاخطار لها في البال ، وذلك لعدم الدليل الملزم بالتلفظ أو باخطار القصد في البال ولذا يكفي

الداعي الداخلي والمحرك الباطني نحو إمثال امره سبحانه بالاحرام لحجته أو لعمرته كما هو حال سائر الأفعال التعبدية المطلوبة للشارع المقدس . نعم ورد في جملة من الأخبار^(١) ما يفيد إستحباب التلفظ بأجزاء النية ، وقد إختلفت هذه الأخبار في خصوصيات الألفاظ مما يكشف بجلاء عن عدم خصوصية لفظ منها وعن تحيّر المكلف بينها ، كما يكشف عن عدم لزوم التلفظ أو يكشف عن إستحبابه وأفضليته بل هذا ظاهرها عند التأمل في مجموع الروايات وتام فقراتها .

وبعبارة ثانية : يستفاد من هذه الروايات - وفيها الصحيحة سنداً - ويفهم أفضلية التلفظ والنطق بالنية والتلفظ بالقصد التام : الاحرام لحج البيت أو لعمره التمتع مع إخلاص النية لوجه الله ، مضافاً الى أن التلفظ بالقصود المذكورة منبه للمكلف مريد النسك لواجب الاحرام وإخلاص نيته لوجه الله فيكون راجحاً من هذه الجهة .

وقد يستفاد من بعض الروايات الصحيحة الناطقة : ﴿ أصحاب الاضمار أحبّ الي ﴾^(٢) ويفهم أفضلية الاضمار والاختفاء لنيته وقصده في داخله . وقد يجاب عن هذا بما إحتمله في (المستمسك : ج١١/٣٦٦) من (أن يكون المراد من الاضمار : الإسرار في التلفظ) بالنية .

لكنه إحتمال بعيد فان ظاهر الاضمار هو الاختفاء في الضمير من دون إظهار على اللسان - لا جهراً على اللسان ولا إخفاءً وإسراراً فيه - .

والظاهر أن الفهم السليم هو النظر الى مجموع الأخبار ، والمستفاد من النظر الى تمامها هو الجمع بين الاضمار والاختفاء للنية في الضمير وبين إظهارها بنحو التلفظ ، وهذا مستفاد من بعض الروايات الصحيحة حيث ان المتلفظ بنيته هو ناو لها في قلبه وقاصد في باطنه فيكون جامعاً بين نية

(١) الوسائل : ج ٩ ب١٦+ب١٧+ب٤٠ من ابواب الاحرام .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب١٦ من ابواب الاحرام : ح ٥ .

النية القريبة من واجبات الاحرام (٢٣٧)

القلب وقصد اللفظ المنطوق به لساناً فيكون مصداق الرواية^(١) المعتبرة التي يجعل الامام الصادق (عليه السلام) السائل مخيراً بين تسمية الاحرام والاهلال والنطق به وبين عدم تسميته بمعنى إضماره في باطنه ، فسأل الراوي الامام (عليه السلام) عما يصنعه هو ؟ فأجابه الامام بأنه يجمعهما مما يكشف عن أفضلية ضم التلفظ الى الإضمار الباطني والقصد القلبي .

إستمرار العزم على ترك الاحرام :

(١٥٤) يعتبر في تحقق الاحرام : العزم على ترك محرماته - حدوثاً - فاذا عزم ولبى تحقق إحرامه ولا يضره عدم الاستمرار في عزمه لاحقاً بل لو عزم بعد تحقق الاحرام منه ونوى الاتيان بمحرم من محرمات الاحرام لم يبطل إحرامه ، نعم إذا عزم حين الاحرام لعمره مفردة أو بعد تحققه منه على أن يقارب زوجته قبل الفراغ من السعي بين الصفا والمروة فالظاهر بطلان إحرامه ، وهكذا لو عزم على الاستمنا على الأحوط .

أقول : هل يعتبر في الاحرام استمرار العزم على ترك محرمات الاحرام ؟
هنا مرحلتان : تارة نبحت اعتبار العزم بلحاظ مرحلة حدوث الاحرام ، وتارة نبحت اعتبار الاستمرار طيلة فترة اداء المناسك أو اعتبار العزم بلحاظ مرحلة البقاء مع النسك المقصود من حج أو عمرة :
أ - مرحلة الحدوث وإنشاء الاحرام :

أما إذا قلنا بأن الاحرام هو العزم الباطني على ترك محرمات الاحرام فلا ريب في اعتبار العزم على ترك محرمات الاحرام حين إحداث الاحرام وإنشائه في الميقات ، والمعتبر هو الترك المستقبلي ، وهكذا على الرأي المختار من أن حقيقة الاحرام هو (العزم الباطني مع التلبية في الميقات) فان العزم لا بد منه وهو عزم على ترك محرمات الاحرام بعد التلبية مستمراً من التلبية الى حين التحلل من احرامه ، وهذا واضح لا يقبل النقاش .

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٧ من ابواب الاحرام : ح ٣ .

وبعبارة مختصرة : مع البناء على تقوّم الاحرام بالعزم فانه من دون العزم لا يتحقق الاحرام لحج أو عمرة خارجاً ، فيكون اعتباره على وفق القاعدة . نعم لو قلنا بأن الاحرام هو خصوص التلبية وليس للعزم الباطني والالتزام بترك المنهيات المحرمة حال الاحرام دخالة في تحقق الاحرام بل هو اجنبي عن حقيقته ، فلا دليل حينئذ على اعتبار العزم حدوثاً ولا شيء يقتضيه ويلزم به ، وانما هي - التروك - احكام شرعية وتكاليف إلزامية مترتبة على الاحرام المتحقق بالتلبية .

ثم ان المعتبر - على القول بدخالة العزم في تحقق الاحرام - هو العزم على تروك الاحرام من اول احرامه مستمراً الى انتهائه حتى يتحلل من احرامه بالتقصير أو الحلّق ، بلحاظ ان العزم المقوّم للاحرام هو العزم وتوطين النفس على تحريم محرمات الاحرام على نفسه من انشاء الاحرام والتلبية له حتى يتحلل .

نعم علمه بارتكاب بعض المحرمات - اضطراراً أو اكرهاً أو بلا ارادة واختيار- واتيانها قبل التحلل لا يضر بصدق العزم حين انشاء الاحرام والتلفظ بالتلبية ولا يمنع من تحقق العزم ، بل ان العزم هو التصميم على الالتزام بمحرمات الاحرام وتوطين النفس على تركها حال الاحرام قبل التحلل ، وهذا المعنى لا يتنافى مع العلم بصدور بعض المحرمات عنه ، بل يجتمع مع العزم والتصميم على التروك وهو متحقق في النفس رغم علمه بصدور الحرام عنه مستقبلاً لاسيما في موارد خروجه عن اختياره وارادته النفسية الباطنية ، ومن هنا تجد مريد النسك والمسافر الى مكة المكرمة بالطائرة جواً أو بالباخرة بجرأ وتراه عازماً على ترك المحرمات المعهودة في الاحرام رغم كونه عارفاً باضطراره الى الاستئلال إذا نذر الاحرام في بلده أو في الطائرة وتجد العالم بتساقط شعره عند مسّه حال الوضوء أو الإغتسال وتراه عازماً ومصمماً على ترك محرمات الاحرام ما امكنه

إستمرار العزم على ترك الاحرام (٢٣٩)

فهو يعزم على ترك محرمات الاحرام في الوقت الذي يعلم باستغلاله بعد احرامه المنذور أو يعلم بتساقط شعره من دون إختياره عند توضييه أو تخليله ماء الغسل ، فهذا إجتماع للعزم وعدم الترك وجداناً وكاشف عن عدم التنافي ظاهراً .

ب - مرحلة البقاء والاستمرار على الاحرام .

وهل يعتبر في الاحرام إستمرار العزم على ترك محرمات الاحرام ؟
وهل تجب استدامة العزم على ترك محرمات الاحرام ؟ .

الظاهر عدم الوجوب لعدم الدليل عليه ، فمن عزم - بدو احرامه - على ترك محرمات الاحرام ثم لبى فقد تحقق احرامه صحيحاً ثم إذا نقض عزمه - لاحقاً - ولم يدم عليه مستقبلاً لم يبطل احرامه لعدم الدليل على بطلانه بنيته قطع احرامه أو بقصده إرتكاب الحرام حال الاحرام ، وبهذا يفترق الاحرام عن الصيام - حيث يشتركان معاً في كون متعلقهما تروكاً ليست بافعال - ويفترقان في ان الاحرام احداث العزم على ترك محرمات الاحرام مع التلبية - على المختار - لكن لا يجب الاستمرار في العزم، فمن احرم صحيحاً - بالعزم وحده عند قوم أو بالعزم والتلبية عندنا - ثم نوى الاتيان بفعل من الافعال التي حرّمها الله عند الاحرام وطلب منه تركها حينه لم يبطل احرامه ولم يضره ارتكابه محرماً من محرمات الاحرام فانها محرمات تكليفية وتركها واجب تكليفي يترتب على مخالفته الكفارة .

بينما صوم شهر رمضان بعد احداثه ونيته من الفجر يجب فيه الاستمرار في عزمه على ترك المفطرات وإستدامته في نيته، ولذا لو إرتكب المفطر في لحظة من نهار أو نوى قطع صيامه أو قصد القاطع - إتيان المفطر خارجاً - لزم بطلان صومه لمنافاته لأمر الصوم في شهر رمضان .

والحاصل انه لا يعتبر الاستمرار في العزم في الاحرام بعد تحققه صحيحاً . نعم إلا في احرام العمرة المفردة إذا عزم - بعد تحقق احرامها صحيحاً - على مقاربة أهله ، وهكذا الاستمناء على الاحوط وجوباً وكان

عزمه على اتيان احدهما قبل تمام السعي بين الصفا والمروة في العمرة المفردة فانه قد ورد في روايات متعددة^(١) فساد العمرة المفردة ممن أحرم لها وغشي اهله قبل أن يفرغ من طوافه وسعيه بين الصفا والمروة ، وهكذا يستفاد من روايات كفارات الاستمتاع - وهي متفرقة تأتي في محلها - تنزيل الامناء منزلة الغشيان ، والتفصيل في محله .

فاذا عزم مريد العمرة المفردة حين احرامه أو بعد تمام احرامه ومضيه في مناسك عمرته قبل فراغه من أشواط سعيه بين الصفا والمروة وصمم وأراد الجماع أو الامناء وهو فعل مبطل للعمرة المفردة كان عزمه عليه مبطلاً لعمرته وإن لم يفعل أحدهما ، كما يبطل احرامه بالتبع لكشف عزمه وتصميمه المذكور على الفعل المبطل للعمرة عن عدم قصد العمرة المفردة قصداً صحيحاً وعزماً أكيداً ، فان العمل المنوي- الجماع أو الامناء - يتنافى مع عمرته المفردة ، وعزمه على احدهما يستلزم عدم ارادته للعمرة المفردة فتبطل ويبطل احرامه لها - بالتبع - بفعل العزم المضاد المانع من قصد العمرة المفردة والاحرام لها صحيحاً .

الواجب الثاني : التلبية

الثاني : التلبية وصورتها أن تقول : ﴿ لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك لبيك ﴾ والأولى إضافة ﴿ إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك ، لبيك ذا المعارج لبيك ﴾ .

أقول : من المقطوع به فقهاً ومن المتسالم عليه فتوائياً هو وجوب التلبية عند الاحرام لحج أو عمرة ، والمعروف والمشهور بين الاصحاب (رض) هو وجوب تلييات اربعة عند احداث الاحرام لحج أو عمرة ، وهنا حكمان محتملان : تكليفي ووضعي ، حيث انه لا ريب ولا إشكال ولا خلاف في وجوب التلبية حال الاحرام تكليفاً ، والروايات الكثيرة المتفرقة

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٢ من ابواب كفارات الاستمتاع .

التي تعلم التلبية وتلقنها للمؤمنين تدل على وجوبها في الجملة بمعنى دلالتها على أصل وجوب التلبية ولومرة واحدة : (ليك) - من دون دلالة على تلبية مخصوصة وصياغة معينة منها ، والقدر المتيقن بل المنصوص - كما يأتي - هو وجوب تلبيات اربعة وهو المشهور .

ويقع الكلام في الحكم الوضعي فالمعروف المشهور انه لا ينعقد الاحرام إلا بالتلبية ، وهذا تام بناء على الالتزام بمسلك دخالة التلبية في تحقق الاحرام دخالة تامة كما هو مختار استاذنا المحقق (قده) أو دخالة ناقصة كما هو مختارنا من ان تحقق الاحرام بـ (العزم والتلبية) معاً فالتلبية دخالة في تحقق الاحرام ولا ينعقد إلا بها . والامر واضح على هذين القولين .

لكن الاشكال في القول المنسوب الى المشهور من تقوّم الاحرام بالعزم وعدم انعقاده إلا به ، فانه يمكن ان يقال : ان مقالهم يدل بالالتزام على ان التلبية واجب تكليفي مستقل ، وينعقد الاحرام من دونها ، أو يقال : بأن حقيقة الاحرام هو العزم الباطني على ترك محرمات الاحرام في الميقات ، فالتلبية واجب تكليفي مستقل لا ربط له بتحقق الاحرام ، لانه يتحقق بالعزم ولا يتوقف انعقاده على إحداث التلبية ، وانما هي واجب تكليفي نظير نزع المخيط ولبس ثوبي الاحرام ، فكيف يفتي المشهور بأنه لا ينعقد الاحرام الا بالتلبية ؟ .

والظاهر بطلان المقال وانتفاء الاشكال بفعل ورود النصوص^(١) المتعددة الناطقة بأنه مادام لم يلب الرجل لا يضره غشيان اهله أو اكل الطيب أو الصيد أو نحوها ، فان ظاهر هذه النصوص - وهي كثيرة - دخالة التلبية في تمام الاحرام واكتماله وتأثيره شرعاً لتحريم محرمات الاحرام مما يكشف بالالتزام عن انه لا ينعقد الاحرام تاماً صحيحاً الا بالتلبية .
ويتحصل ان ما افاده المشهور من ان الاحرام لا ينعقد الا بالتلبية هو

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٤ من ابواب الاحرام .

الصحيح وعلى جميع المباني في حقيقة الاحرام .

ثم ان التلبية المنصوص وجوبها والمجمع عليها هي التليات الاربعة ﴿لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك لبيك﴾ وقد جاءت الروايات المتعددة المتفرقة بألفاظ التلبية وأكثرها واجد لهذه الاربعة وصرحت الرواية الصحيحة بلزومها ووجوبها قال (عليه السلام) : ﴿واعلم انه لا بد من التليات الاربع التي كن في اول الكلام وهي الفريضة﴾^(١) وهذه الجملات واضحة الدلالة على وجوب الاربعة وفرضها على العباد .

وباختصار : لو كنا نحن ومجموعة الروايات وهي متفاوتة في ألفاظ التلبية وفي كثرتها وقتلتها - لقلنا : مجموع هذه الروايات يكشف عن مصداقية كل واحدة للواجب وانه يكفي مسمى التلبية، لكن بلحاظ صحة معاوية^(٢) تتعين التليات الاربعة المومى اليها فتكون هي الواجبة وما زاد عليها مستحب كما يشهد له اختلافها في ذكر ألفاظ التلبية وضماؤها فانه يدل على عدم وجوب واحدة منها، اذ لو كان الزائد واجباً لكانت تتفق على صياغة ولم تكن مختلفة، فيكشف إختلافها ألفاظاً مع الزيادة والنقصان ويدل على عدم وجوب الزائد ويتأكد مفاد صحة معاوية ، ولعلها وردت لتأكيد إستحباب تكرار التلبية فهو تعليم مستحب غير واجب وقد تكررت الروايات بتكرار التلبية استحباباً مع تصدي الروايات لبيان استحباب الاستمرار على التلبية حتى رؤية بيوت مكة القديمة في العمرة المتمتع بها والى زوال شمس يوم عرفة في الحج بانواعه وسيأتي .

(١٥٥) لا تصح التلبية إلا باللغة العربية مع القدرة والامكان ولو بالتعليم والتكرار وتلقين القدر الواجب منها وتكفي الترجمة في الزائدة، وإذا تعذرت العربية بكل صورة حتى التلقين جازت الترجمة مع ما يتيسر

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤٠ من ابواب الاحرام : ح ٢ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٤٠ من ابواب الاحرام : ح ٢ .

له من نطقها بالعربية .

ولابد من أداء التلبية صحيحة باظهار حروفها وحركاتها حسب قواعد العربية - ولو بالتلقين - فلا يجزي الملحون مع التمكن من الأداء الصحيح - بالتلقين أو بالتصحيح - ، ومن هنا يلزم المكلف تعلم الأداء الصحيح ويكفي تلقينه عند الميقات ، فاذا لم يتعلم الاداء الصحيح ولم يتيسر له من يلقنه التلبية الصحيحة وجب عليه التلفظ المقذور بالعربية مع إتيانه ترجمتها بلغته، والأحوط له وجوباً معها : أن يستنيب عارفاً بالاداء العربي الصحيح ليؤديها نيابة عنه - ولو بأجرة غير محرفة بحقه - .

أقول : لابد من اتيان التلبية باللغة العربية مع القدرة والامكان ولو بالتعليم والتلقين لغير عارفي العربية فلا تجزي الترجمة - حتى الترجمة الحافظة لخصوصيات معاني الالفاظ لو امكن تحقق ذلك بلغته - لظهور الاخبار الكثيرة في دخالة التلبية بالعربية في تحقق الواجب أو لكشفها مع عدم ورود الترخيص بترجمتها ودالاتها على خصوصية اللغة العربية عند أداءها نظير تكبيرة الاحرام في الصلاة ، بل يمكن استفادتها من معتبرة^(١) مسعدة حيث قال الامام الصادق (عليه السلام): ﴿انك قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح والمحرم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح﴾ ولم تذكر الرواية انه يراد من المحرم غير العربي ترجمة التلبية بلغته - مما يكشف عن عدم أجزاء الترجمة، وإلا لصرح الامام بارادتها وإجزائها ولم يكتف منه بما يمكنه - ولو بالتعلم والتلقين - ولا يراد منه ما يقدر عليه المتكلم العربي الفصيح .

ومع الشك في ظهور الاخبار - عموماً ومنها خبر مسعدة - في عدم

(١) الوسائل : ج ٤ ب ٥٩ من ابواب القراءة في الصلاة : ح ٢ .

إجزاء الترجمة أو خصوصية إيقاع التلية بالعربية- يمكن ان يقال :
إن لزوم اداءها بالعربية الصحيحة وعدم إجزاء ترجمتها هو القدر
المثيقن إجزاؤه وصحته ، ولا دليل على إجزاء الترجمة .

بل يمكن الاستدلال على لزوم الاداء بالعربية وعدم اجزاء الترجمة
بالمركزات الفقهاءية والفتاوى المستقرة المتسالة على ذلك - ولو ارتكازاً
في اذهانهم (قدم) - مما أدى الى السيرة التشريعية جيلاً عن جيل
متصلاً بزمان المعصومين (عليه السلام) - مما تكشف عن الواقع جلياً ، وهذا
مدرك معتبر موثوق باتتاجه ، دون ما افاده البعض من ان الاداء
بالعربي هو المأمور به ولا دليل على الاجتزاء بغيره ، فان كونه (هو
المأمور به) دعوى تحتاج الى الإثبات ولا تصلح دليلاً إثباتياً ، ومع عدم
عرض الدليل لا يصح القول : لا دليل على الاجتزاء بترجمة التلية فانه
يمكن القول : انها تلية عند الفارسي أو التركي عند ادائها بلغته ،
وصدق التلية عرفاً موجب لامثال امرها واجزاء عملها .

نعم على ما ذكرنا - من استظهار وجوب الاداء بالعربي من الاخبار ومن
المركزات المؤدية لاستقرار سيرة التشريعة - لا تجزي ترجمة التلية الى غير
العربية من اللغات مع إمكان تعلمها واتيائها بالنحو المقدور لغير العربي .

ويكفي إتيان التليات الاربعة الواجبة باللغة العربية الصحيحة ولو
مرة واحدة ، ويمكن ان يأتي غير العربي بالتليات الزائدة المستحبة
بلغته ، ويأتي العربي اللاحن بها حسب القدرة والامكان من اللغة أو
اللهجة التي يتقنها ولا ضير ولا إشكال .

نعم مع تعذر نطقه بالعربية وعدم جدوى التلقين في اتيانه لها بالعربية
الصحيحة تجزيه ترجمتها باللغة الميسورة له مع اتيانها بما يتيسر له من نطقها
بالعربية جمعاً احتياطياً يرجى منه ادراك الواقع وإجزاء العمل وصحته
وبراءة ذمته من الواجب المهم شرعاً .

وهكذا يجب عليه ان يأتي بالتليات الاربعة الواجبة بوجه صحيح

يتوافق مع قواعد اللغة والحركات الاعرابية وأداء الحروف صحيحاً من مخارجها أو بالنحو المتعارف في الالسنه العربيه، والتي يصدق معها عرفاً عربياً : انها تلبية صحيحة الاداء .

وفي ضوئه : يتعين على المكلف الذي لا يتقن قواعد العربية أو القراءة الصحيحة للتلبية ويلزمه تعلم قراءتها صحيحة نظير تكبيرة الاحرام في الصلاة ويكفيه تلقين الغير لها وترديده اياها على وفق قراءتها الصحيحة ، فلا يجزي الملحون في اداء الحروف من مخارجها أو يصدق عرفاً عليه : الاداء الصحيح لحروفها وكلماتها وحركاتها الاعرابية مع التمكن من الاداء الصحيح ولو بالتعليم والتلقين والتكرار الى حين إحراز إتقان التلبيات الاربعه صحيحة مرة واحدة .

ثم انه لو لم يتمكن من اتقانها عربية صحيحة أداء لحروفها وحركاتها - فقد يقال - كما في (العروة الوثقى : م : ١٤) : (الاحوط الجمع بين الاتيان بالملحون أو المقدور وبين الاتيان بها نيابة) ويمكن توجيهه :

اولاً: بأن الاجتزاء بالملحون مقتضى قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور .
وثانياً: إن الاستنابة مقتضى خبر زرارة^(١): ﴿إن رجلاً من اهل خراسان قدم حاجاً وكان اقرع الراس لا يحسن ان يلبي فاستفتي له ابو عبد الله ﷺ فأمر له ان يلبي عنه وان يمرّ الموسي على راسه فان ذلك يجزي عنه﴾ فانه ظاهر في ان الوظيفة الشرعية هي الاستنابة والتلبية نيابة عنه ، لكن الجمع بينه وبين دليل وجوب مباشرة المكلف لميسور التلبية عن نفسه هو الجمع بين مباشرته لتليته ملحونة وبين الاستنابة عنه من يلبي صحيحاً .
ويرده : أولاً : انه لا دليل واضح على توسعة قاعدة الميسور واجراءها

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ١١ من ابواب الحلق والتقصير : ح ٢ .

في غير فروع الصلاة وان اشتهر بين المتأخرين أو الاواخر التعدي الى فروع الحج ، لكن بلا دليل ظاهر .

وثانياً : ان خبر زرارة ضعيف السند ظاهراً لوقوع (ياسين الضرير) في طريقه ولا سبيل للركون الى خبره ، لعدم ثبوت وثاقته كما حققناه في مباحث الربا ولا يصلح خبره حجة شرعية على وجوب الاستنابة عنه .

وفي ضوئه : غير العربي حيث تحقق عدم أجزاء الترجمة وعدم جدوى تلقيه لاداء التلبية بالعربية الصحيحة ، وهكذا العارف بالعربية الملحونة اذا لم يقدر على اداءها بالعربية الصحيحة - هذان يجب عليهما أداء التلبية بالعربية المقدورة أو الملحونة مع اتيانها بترجمتها من غير العربي بلغته فانه يحتمل ارادتها شرعاً منه ، فيكون ضم هذا لذلك إحتياطاً مبرراً للذمة مفرغاً للعهد من التلبية الواجبة .

والاحوط وجوباً ضم الاستنابة في التلبية عنه أخذاً من خبر زرارة^(١) الذي يفيد اجزاء التلبية نيابةً ليكون بهذه الاعمال الثلاثة على يقين من براءة الذمة وفراغ العهد من الواقع المجهول المردد بين احتمالات متعددة ، والحج واجب في العمر مرة واحدة يستحسن فيه الاحتياط والتدارك وملاحظة الاحتمالات لتحصيل اليقين بفراغ الذمة وادراك الواقع المجهول المردد .

(١٥٦) الصبي يلبي صحيحاً لاحرامه قدر إمكانه - ولو بالتعليم والتلقين - وإذا لم يتمكن من التلبية لبي مصاحبه نيابة عنه ، والمريض المغمى عليه إذا جاء الميقات ولم تتوقع إفاقته ولم يكن انتظاره - لسفر الرفقة - يلبي عنه نيابةً ، والأحوط نطقه بها عند إفاقته .

أقول : الصبي الذي يتمكن من النطق لابد له من اتيانه التلبية بالاداء الصحيح من حيث الحروف والحركات ولو بالتعليم أو التلقين ، وحكمه

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ١١ من ابواب الحلق والتقصير : ح ٢ .

حكم البالغ العاقل في لزوم الاداء الصحيح ، والدليل عين الدليل المتقدم ، ويؤكدده صحيح زرارة الاتي .

وبعبارة مفصلة:الصبي- مميزاً كان ام غير مميز- إذا تيسر له النطق الصحيح بالتلبية- ولو بتلقين الولي أو المصاحب له يلبي عند إحجابه اياه ، واذا لم يحسن التلبية - لضعف نطقه وعدم جدوى اداءها ولو بتلقينه أو لعدم تمكنه منها أو عجزه عن النطق - فوظيفة المصاحب له ان يلبي عنه كما ورد في صحيح زرارة^(١) الوارد فيمن حج بابنه وهو صغير حيث قال (عليه السلام): ﴿فانه يأمره أن يلبي ويفرض الحج، فان لم يحسن ان يلبي لبوا عنه﴾ وهي واضحة الدلالة على ان الوظيفة هي النيابة عنه في التلبية عندما لا يحسن الصغير التلبية الصحيحة .

ومن هذا الصحيح يتجلى ان الصحيح هو التفصيل بين الصبي الذي يحسن التلبية فيلبي مباشرة أو يأمره وليه أو مصاحبه بالتلبية ولو بتعليمه وتلقينه وبين الصبي الذي لا يحسن التلبية ولا يتمكن على اتيانها فيلبي عنه ، وقد اشتهر فتوائياً التعرض للصبي غير المميز وانه يلبي عنه مع ان بعض الصبيان المميزين يحسن التلبية وقد يكون بعض الصبيان المميزين - لثقل لسان أو نحوه - لا يحسن التلبية فالتعبير المعصومي العام اولى واوضح ، وعليه نفتي: (ان الصبي إذا احسن التلبية لبي ، واذا لم يحسنها يلبي عنه) .

واما المريض المغمى عليه الذي يتعذر أو يتعسر عليه اداء التلبية صحيحة - ولو لعدم شعوره وعدم إلتفاته الى إحداثها - فقد ذكر جمع من المتقدمين والمتأخرين بأنه يلبي عنه أي ان الوظيفة ان ينوب عنه من يتبرع بالنيابة عنه باحداث التلبية عنه ، ولعل مدركه احد خبرين :

أ - خبر زرارة الوارد في الخراساني الذي لا يحسن ان يلبي وقد أمر

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٧ من ابواب اقسام الحج : ح ٥ .

الامام الصادق (عليه السلام) ان يلبي عنه وقال : ﴿ ذلك يجزي عنه ﴾^(١) .
وهذا الخبر - ضعيف السند يباين الضرير الواقع في طريقه ، وهو
قاصر الدلالة حيث كان موضوعه ﴿ لا يحسن التلبية ﴾ إذ المغمى عليه
الذي لا يشعر ولا يعقل يمكن ان يكون محسناً للتلبية حال افاقته وانتباهه .
ب - مرسل جميل^(٢) (في مريض اغمي عليه فلم يعقل حتى أتى
الموقف - الوقت -) فقال : ﴿ يحرم عنه رجل ﴾ ويقرب ان تكون النسخة
الصحيحة (الوقت) بمعنى الميقات بقرينة جواب الامام ﴿ يحرم عنه رجل ﴾
فان الاحرام يحصل عادة في الميقات ، لا في الموقف ، وحيث أن الاحرام لا
ينعقد إلا بالتلبية كما تقدم فتدل على أنه يناب عنه في التلبية .
لكن الرواية ضعيفة لارسالها وإنقطاع سندها وعدم الوثوق بصدورها
كما سبق تحقيقه في بعض مباحث المواقيت .
والحاصل عدم الوثوق بحجة تامة يمكن الركون اليها فيما ذكره جمع من
الفقهاء (رض) من أن (المغمى عليه يلبي عنه) ، وحينئذ نقول :
إن المريض إذا كان يشعر ويتمكن من أداء التلبية صحيحة يلزمه أداؤها
صحيحة حكمه حكم سائر المكلفين ، لكن إذا كان لا يعقل ولا يشعر
- سواء كان لاغمائه أو لوجعه - فمقتضى القاعدة سقوط واجب التلبية
عنه لقصور دليل وجوبها عن شمول غير القادر على اتيانها . لكن
الأحوط وجوباً بل الأقرب أن يستتاب من يلبي عنه - أخذاً باحتمال
صدور الخبرين وإنطباقهما على المريض المغمى عليه الذي لا يتمكن من
الانتباه وإحداث التلبية ، وبلحاظ أن التلبية لا ينعقد إحرام بدونها وقد
جاء المريض المغمى عليه الميقات مع أصحابه أو في الجملة وهو عازم
على الحج أو العمرة من بيته فأغمي عليه قبل الميقات ولا يتوقع شفاؤه

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ١١ من ابواب الحلق والتقصير : ح ٢ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٥٥ من ابواب الاحرام : ح ٢ .

في وقت قريب ولا يمكن إبقاؤه مع رحيل رفقائه في الحملة فالسبيل الوحيد هي النيابة عنه في التلبية وهي وظيفة منصوبة في خبرين معمول بهما في الجملة ، ومقتضى الاحتياط الوجوبي موافقة مشهور الفقهاء المتعرضين لهذا الفرع الفقهي من المتقدمين والمتأخرين ، فيلبي عنه احتياطاً بل يقرب لزومه لان الاحرام لا ينعقد الا بالتلبية ، وهذا المريض لا يمكنه اتيان التلبية بنفسه مباشرة فيلزم ان يناب عنه في التلبية ، والاحوط ان ينطق بها عند ما يفيق في الطريق أو في مكة قبل رؤية بيوت مكة القديمة .

(١٥٧) الأخرس من بدو أمره العاجز عن النطق تماماً يشير باصبعه بالتلبية ويحرك لسانه وشفثيه تشبهاً بمن يتلفظها ويضم اليهما - على الاحوط الأولى - عقد قلبه عليها . وإذا صار أخرس لمرض وعاهة طارئة - قد تزول عنه وقد لاتزول - يأتي من ألفاظ التلبية بما أمكنه فان عجز تماماً أشار باصبعه وحرك لسانه وشفثيه تشبهاً بمن يتلفظها ، والاحوط الاولى في حالتي الخرس أن يستناب عنه أيضاً .

أقول : الاخرس الذي لا يتمكن من النطق أصلاً ، وهو مغاير لمريض اللسان أو ضعيف النطق أو ثقيله أو المريض الذي طرأ عليه مرض مؤثر على لسانه فأشله ومنعه عن النطق - أبداً أو مع احتمال الشفاء - ونحو هؤلاء ممن يتعسر أو يتعذر عليهم النطق فوظيفتهم ان يعملوا وفق وظيفة غير القادر على اتيان التلبية صحيحة مراعية لحروفها وحركاتها فيأتي منها بالقدر الممكن - ولو بالتعليم والتكرار والتلقين - وقد تقدم نظيره ، فان عجز بالكامل كان حكمه حكم الاخرس الاصلي الذي يكون اخرس واصم من اول امره أو لاحقاً لمرض طارئ تعذر معه رجوع السمع والنطق اليه ، والجامع ان لا يقوى على النطق اصلاً ويتفاهم مع غيره بالحركات والاشارات بالعين أو باليد .

وفي مثله نقول: ان مقتضى القاعدة الاولى سقوط واجب التلبية عن

غير القادر على ادائها وغير المتمكن من النطق بها لخرس اصلي أو عارض لا يتمكن معه من النطق والتلفظ ، لكن قد يرفع اليد عن مقتضى القاعدة ويلزم بالاستنابة عنه اخذاً بخبر زرارة^(١): ﴿إن رجلاً من اهل خراسان قدم حاجاً وكان اقرع الرأس لا يحسن ان يلبي فاستفتي له ابو عبد الله ﷺ فأمر له ان يلبي عنه وان يمر الموسي على رأسه فان ذلك يجزي عنه﴾ والخبر ضعيف السند وان كانت دلالة على مانحن فيه غير قاصرة حيث ان الاخرس لا يحسن ان يلبي فالوظيفة هي التلبية عنه، لكنه لا يصلح حجة شرعية لعدم الوثوق بصدوره عنه ويصلح للاحتياط الاستحبابي بالاستنابة للتلبية عنه ، والاعتماد على الرواية المعتبرة المخصوصة بالاخرس وهي واضحة الدلالة على عدم سقوط الواجب عن الاخرس حيث تنطق بأن ﴿تلبية الاخرس وتشهده وقراءته القران في الصلاة : تحريك لسانه واشارته باصبعه﴾^(٢) وهذه طريقته المتعارفة في نطقه بمراداته وتعبيره عن مقاصده تشبهاً بمن يتلفظ وينطق، وهذه الرواية دليل واضح على ان الاخرس في الميقات يلزمه عند ارادة التلبية: التمثل والتشبه بالصحيح المتلفظ بأن يشير باصبعه ويحرك لسانه وشفثيه معبراً عما قصده في قلبه من الاحرام والتلبية . والاحوط الأولى ضمّ عقد القلب الى تحريك اللسان والشفثين والاشارة بالاصبع - ولو بالتعليم والاشارة اليه والارشاد بالنحو المتعارف تعليمه- وهو الاشارة باليد أو العين، وذلك من باب التحوط وتأکید التلبية المتعذر على الاخرس نطقه بها وتلفظه لها، ولعل الاخرس المنتبه لا تتحقق منه اشارة التلبية وحركة اللسان إلا وقد عقد قلبه عليها من دون حاجة لتعليمه ذلك .

(١) الوسائل : ج ١٠ ب ١١ من ابواب الحلق والتقصير : ح ٢ .

(٢) الوسائل : ج ٤ ب ٥٩ من ابواب القراءة في الصلاة : ح ٢ .

التلبية تعقد الاحرام

(١٥٨) لا ينعقد إحرام حج التمتع ولا إحرام عمرته ولا إحرام حج الافراد ولا إحرام العمرة المفردة ولا يكتمل إلا بالتلبية ، نعم حج القران ينعقد بالتلبية أو الاشعار أو التقليد، والاولى الجمع بينها .
والمراد من الاشعار طعن سنام البدنة الأيمن بأن يقوم المحرم من الجانب الأيسر منها ويشق سنامه الأيسر بطعنته ويلطخ صفحته بدمه، وهذا مختص بالبدن ، بينما التقليد مشترك بين أنواع الهدى وهو يعني تعليق نعل خلق قد صلى فيه في رقبة الهدى .

أقول : قد سبق الإيماء الى ان الاحرام لا ينعقد ولا يكمل إلا باداء التلبية الواجبة ، وهذا هو المعروف والمشهور بينهم حتى بين القائلين بأن حقيقة الاحرام هي العزم دون التلبية ، وذلك لانه قد استفاضت الروايات الناطقة^(١) بأنه لا يتم الاحرام ولا تترتب حرمة محرّماته وثبوت كفاراته إلا بعد التلبية ، ومقتضى إطلاق بعضها وخصوص بعضها - كما يظهر بالمراجعة والتأمل - هو عموم الحكم لتلبية العمرة والحج بنوعيه، سوى حج القران فانه يتخير الحاج في عقد احرامه بين التلبية وبين الاشعار أو التقليد لما قرنه من الحيوان هدياً لحجه وقد دلت عليه الروايات العديدة - وفيها الصحيحة^(٢) سنداً الواضحة دلالة على ذلك كصحيحة عمر بن يزيد: ﴿من أشعر بدنته فقد أحرم وان لم يتكلم بقليل ولا كثير﴾ وصحيحة معاوية: ﴿يوجب الاحرام ثلاثة أشياء : التلبية والاشعار والتقليد ، فاذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم﴾ وصحيحته الاخرى: ﴿والاشعار والتقليد بمنزلة التلبية﴾، ونحوها متعدد يكشف عن هذا الامر ، وهذه نماذج من الروايات الصحيحة الواضحة الدلالة .

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٤ من ابواب الاحرام .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ١٢ من ابواب اقسام الحج : ح ٢١+ح ٢٠+ح ١١ .

ومع هذه الروايات - وهي صحيحة السند واضحة الدلالة- لا يمكن الاعتناء بل لا يصغى لدعوى عدم انعقاد الاحرام في حج القران بغير التلبية، مستدلاً عليها بأن انعقاده بالتلبية مجمع عليه، ولا دليل على انعقاده بالاشعار أو التقليد ، فانه قد تجلى وجود الدليل على الانعقاد بالاشعار أو التقليد وانهما بمنزلة التلبية في انعقاد الاحرام باحدهما، ولا تصح الدعوى حينئذ ولا يتم لها دليل .

والاشعار مختص بالبدن حسبما أبانته الروايات المتعرضة له، وهو مختص باشعار البدن ولادلالة في واحدة منها على عموم الاشعار لغير البدن .
لكن قد يقال : مقتضى إطلاق صحيحتي معاوية هو عموم الاشعار لسائر انواع الهدى كالتقليد ، ولا دليل على الاختصاص المزعوم .
لكنه مقال مرفوض :

أولاً: إن ظاهر الصحيحتين هو تنزيل الاشعار والتقليد منزلة التلبية من دون تصديهما لبيان عموم الاشعار أو التقليد لجميع انواع الهدى أو إختصاصهما ببعض انواع الهدى ، ولا ينعقد اطلاق في نص شرعي من دون إحراز كونه في مقام بيان الجهة المراد التمسك بالاطلاق بلحاظها ، وهنا لم يحرز من الصحيحتين كونه في مقام بيان عموم الاشعار لتمام انواع الهدى، بل أحرز (عدم كونهما في مقام البيان) وهو اقوى من (عدم إحراز كونهما في مقام البيان) المسوغ لعدم انعقاد الاطلاق ولمنع التمسك به .

وثانياً : ان تقييد الاشعار بالبدنة في روايات صحيحة^(١) كاشف عن الاختصاص بمقتضى مفهوم القيد الذي قربناه في الاصول قال (العلامة) : ﴿البدنة يشعرها من جانبها الايمن﴾ ﴿من أشعر بدنته فقد احرم﴾ ولم يقل ﴿من أشعر هديه﴾ فانه يدل على ان الحكم بالاحرام لا يترتب على طبيعي اشعار الهدى،

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٢ من ابواب اقسام الحج : ح ١+٤ح+٦ح+١٧ح+٢١ .

عدم إشتراط الطهارة والظهور في الإحرام (٢٥٣)

وإلا كان ذكر القيد لغواً بل يترتب على خصوص اشعار البدنة .
والتقليد بمنزلة التلبية في انعقاد الاحرام به ، وهو مشترك بين
انواع الهدى يصح الاحرام بالتقليد حتى في البدنة ، لاطلاق
روايات التقليد وعدم دلالة شيء منها بل ولا اشعار باختصاص
التقليد بنوع من انواع الهدى . هذا .
والمراد من الاشعار كما ورد في رواياته الصحيحة^(١) هو (ان تطعن
في سنامها بجديدة حتى تدميها) (البدن تشعر في الجانب الايمن ويقوم
الرجل في الجانب الايسر) ، ومقتضى ورودها في مقام التفسير والبيان
جمع القيود واشتراطها في تحقق الاشعار الموجب للاحرام .
والمراد من التقليد كما ورد في رواياته الصحيحة^(٢) : ﴿ ثم يقلدها بنعل
خلق قد صلى فيها ﴾ ولا موجب للاطالة .

عدم اشتراط الطهارة والظهور :

(١٥٩) لا يشترط الطهارة من الحدث الأصغر والاكبر في صحة الاحرام
فيصح من المحدث كالجنب والحائض والنفساء وغير المتوضىء .
أقول : المعروف المشهور بين الاصحاب هو عدم اشتراط الطهارة من
الخبث والنجاسة ومن الحدث الاصغر والاكبر في صحة الاحرام ، وهو
الصحيح ، ولعله محل التسالم والاجماع ، ويدلنا عليه :
اولاً : انه لا دليل على الاشتراط ، ومع الشك فالاصل عدم الاشتراط .
وثانياً : يمكن الاستدلال على عدم الاشتراط بروايات إحرام
الحائض والنفساء ، فانها دلت على شرعية إحرامهما ولكن مع المنع
من دخول المسجد والمكث فيه ، فلو كانت الطهارة من الحدث الاصغر
أو الاكبر شرطاً في صحة الاحرام لم يصح إحرام الحائض والنفساء

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٢ من ابواب اقسام الحج : ح ٤+١٦ .

(٢) الوسائل : ج ١٢ ب ١٢ من ابواب اقسام الحج : ح ١٧+٤ .

فمن الترخيص في إحرامهما نستكشف عدم الاشتراط ، كما يمكن الاستدلال بالروايات^(١) الظاهرة في استحباب الغسل للاحرام ، فلو كانت الطهارة من الحدثين شرطاً لكان الاولى التعبير باشتراطها مع التنبيه على احتياج غير المحدث الى الغسل استحباباً واستغناء المحدث بغسله ، مع ان الروايات تصدّت للتأكيد على استحباب الغسل من الجميع مما يكشف جلياً عن عدم اشتراطها .

إكتمال الاحرام بالتلبية :

(١٦٠) التلبية وما هو بمنزلتها : الاشعار أو التقليد - لا يتحقق الاحرام ولا يكتمل إلا بها ، فاذا عزم الاحرام لحج أو عمرة ولبس الثوبين لا يضره فعل شيء من محرمات الاحرام ولا تثبت عليه كفارة حتى يلبي للاحرام عموماً أو حتى يشعر بدنته أو يقلد هديه لإحرام حج القران خاصة .
أقول : لا إشكال ولعله لا خلاف في ان التلبية - وما هو بمنزلتها من اشعار البدنة أو تقليد الهدي- دخيلة في تحقق الاحرام وفي إكتماله بعد العزم عليه وتوطين النفس على ترك محرماته ، ومن دون التلبية لا تترتب بالفعل محرمات الاحرام حتى لو عقد إحرامه وعزم عليه بل حتى لو خلع ثيابه ولبس ثوبي الاحرام وقد دلت عليه نصوص^(٢) الأخبار الصحيحة الناطقة بأنه ما لم يلب لا يحرم عليه الصيد ولا مواقة النساء ولا أكل الطيب ولا غيرها مما يكشف عن عدم الاثم وعدم الكفارة في فعل شيء من محرمات الاحرام قبل التلبية ، نعم ورد في خبر منها : ﴿عليه دم﴾ في الجواب عن رجل يلبس ثيابه ويتهياً للاحرام ثم يواقع اهله قبل ان يهل بالاحرام ، أي قبل التلبية والاهلال بالاحرام ، فيمكن ان يستدل به على ثبوت

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٨+٩ ب ١٠ من ابواب الاحرام .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ١٤ من ابواب الاحرام .

عدم إشراف الطهارة والظهور في الإحرام (٢٥٥)

شيء - إهراق دم - قبال وقاع أهله .

لكن الخبر غير معلوم الصدور عن الامام المعصوم (عليه السلام) لان سنده ينتهي الى (احمد بن محمد ، قال : سمعت ابي يقول) ولم يتضح كونه صادراً عن معصوم أصلاً ، بل ظاهر التعبير كونه فتياً للاب سمعها من الامام ونقلها للابن لكنه حيث لا تسند الى الامام المعصوم (عليه السلام) فلا عبرة بها ولا وثوق بانتسابها للمعصوم (عليه السلام) وحينئذ لا مجال للفتيا باستحباب إهراق الدم - كما ذكر الشيخ في استبصاره وأيده في (الجواهر:ج١٨: ٢١٨) لان الفتيا بالاستحباب تحتاج الى دليل وبيان معصومي وهو غير محرز هنا .

نعم قد يستشكل في قيام الاشعار والتقليد مقام التلبية حيث ان جميع الروايات تذكر التلبية مخصوصاً وانه ما لم يلب لا شيء عليه ولا كفارة ولا اثم ، فبأي وجه يتعدى من التلبية الى الاشعار والتقليد في حج القران ؟ .
والجواب الصحيح هو دلالة الاخبار المتقدمة صريحاً على تنزيل الاشعار والتقليد منزلة التلبية وكونهما سبباً لتحقيق الاحرام شرعاً نظير قوله (عليه السلام) : ﴿والاشعار والتقليد بمنزلة التلبية﴾ ﴿من أشعر بدنته فقد احرم﴾ ﴿يوجب الاحرام ثلاثة اشياء : التلبية والاشعار والتقليد فاذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد احرم﴾ فان هذه النصوص^(١) معتبرة السند واضحة الدلالة على تنزيل الاشعار والتقليد منزلة التلبية في تمام الاحرام وتحققه ، واذا كانت التلبية دخيلة في تمام الاحرام وفي فعليه تحريم محرمات الاحرام عليها فما هو بمنزلة التلبية كذلك : يتم به الاحرام ويتحقق كاملاً - كما صرحت بعض النصوص - وتترتب محرمات الاحرام عليه فعلاً ، وقبل ذلك فلا شيء عليه ، مؤيداً بدعوى الاجماع على اللاحق المذكور .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٢ من ابواب اقسام الحج : ح ١١ + ح ٢١ + ح ٢٠ .

موضع التلبية :

(١٦١) الأحوط التلبية في الميقات الذي يحرم فيه لحج أو لعمره وعدم تأخيرها عنه ، والأقوى بل الأفضل تأخيرها ممن أحرم في مسجد الشجرة الى البيداء إذا إستوت به الارض - وهي تبعد ميلاً عن ذي الحليفة باتجاه مكة - وتأخيرها في ميقات العقيق - غمرة - الى أن يمشي عنه قليلاً .

أقول : لا ريب ولا إشكال في ان الموضع الشرعي الاولي لايقع الاحرام واحداث التلبية هو الميقات المعين شرعاً والمعد لانشاء الاحرام المتحقق بعقده والعزم على ترك محرمات الاحرام مع التلبية ، وقد نظقت روايات صحيحة في الباب الاول من ابواب المواقيت في (الوسائل) ان ﴿من تمام الحج والعمرة ان تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله ﷺ لا تجاوزها إلا وانت محرم﴾ وانه ﴿لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر ان يحرم قبلها ولا بعدها﴾ وقد تحقق دخالة التلبية في تحقق الاحرام وانعقاده وقد سبق تحقيقه .

والمتحصل شرعية الاحرام والتلبية في المواقيت الاصل التي وقتها رسول الله ﷺ حتى مسجد الشجرة الذي وردت فيه بعض الروايات^(١) ناطقة بان ﴿رسول الله ﷺ لم يكن يلبي حتى يأتي البيداء﴾ والبيداء منطقة تبعد ميلاً من (ذي الحليفة) على يسار الذهاب منه الى مكة وهو خارج الميقات ، ونحوها روايات تمنع من التلبية حتى تأتي البيداء ، ولكنه صرحت بعض الروايات^(٢) بجواز التلبية في مسجد الشجرة كمعتبرة عبد الله بن سنان الذي سأل الامام الصادق (عليه السلام) عن جواز اظهار المتمتع التلبية في مسجد الشجرة فأجاب (عليه السلام) : ﴿نعم انما لبي النبي ﷺ في البيداء لان الناس لم يعرفوا

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣٤ من ابواب الاحرام : ح ٥ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٣٥ من ابواب الاحرام : ح ٢+٤ .

التلبية فأحبّ أن يعلمهم كيف التلبية ﴿ وفي معتبرة اسحاق عن الكاظم (عليه السلام) وقد سال عن التلبية هل يقولها حين ينهض به بعيره أو جالساً في دبر الصلاة - أي في مسجد الشجرة الذي يصلى فيه عادة - قال (عليه السلام): ﴿ أي ذلك شاء صنع ﴾ .

وقد ورد في روايات صحيحة : المنع من التلبية حتى يأتي البيداء ، والروايات^(١) عديدة وبعضها صحيحة السند واضحة الدلالة نظير صحيحة معاوية : ﴿ صل المكتوبة ثم أحرم بالحج أو بالمتعة واخرج بغير تلبية حتى تصعد الى اول البيداء - الى أول ميل عن يسارك ، فاذا إستوت بك الأرض - ركباً كنت أم ماشياً - فلبّ ﴾ وهي صريحة في المنع من التلبية في المسجد الذي يصلي فيه المكتوبة ويحرم بالحج أو بالعمرة ، وهذه الروايات مختصة بالاحرام من مسجد الشجرة ومن جاء عليه ناسكاً مريداً للاحرام والتلبية ، وظاهر المنع لزوم التلبية في البيداء دون ايقاعها في مسجد الشجرة ، وهذا الظاهر يبدو ميل المحدث البحراني اليه في حدائقه (ج ١٥ / ٤٦) .

والمشهور بين الفقهاء أو مختار جمع من الفقهاء هو افضلية ترك التلبية في ذي الحليفة ومسجد الشجرة وتأخيرها الى البيداء التي هي خارج الميقات ومتجاوزة عنه ، والظاهر صحته لانه جمع بين الروايات أو لدلالة الجمع العرفي عليه أعني الجمع بين الروايات المانعة عن التلبية في مسجد الشجرة والداعية الى التلبية في البيداء وبين الروايات المشرعة للاحرام في المواقيت وبالتلبية ينعقد الاحرام مدعومة بالروايات المصححة للتلبية في مسجد الشجرة مخصوصاً ، فان الجمع العرفي يقضي بحمل المنع على المرجوحية وحمل الامر بالتلبية في البيداء على الافضلية والرجحان .

(١) هذه الروايات في الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت + ج ٩ ب ٣٤ + ب ٣٥ من ابواب الاحرام .

هذا هو الفهم الصحيح للروايات المتخالفة وهو على وفق القواعد الاصولية والمحاورية دون بعض الجموع المطروحة، فانها تفقد الشاهد الواضح والجامع اللائح من الاخبار أو من فهم العرف لها بنحو يسلم من الاشكال عرضت في (المستمسك) وغيره لا موجب لتبعتها وبيان سقهما وزيفها وخلوها من الشاهد .

ومع هذا التقريب - لا يقال : ظاهر الروايات الآمرة بتأخير التلبية عن مسجد الشجرة الى البيداء هو وجوب التأخير ، فان هذا الامر مبتلى بالمعارض ، ويدعو الجمع العرفي بينهما الى افضلية تأخير التلبية الى البيداء مع شرعية ايقاعها في مسجد الشجرة ، وبه يرفع اليد عن الظهور البدوي لروايات تأخير التلبية الى البيداء في وجوب التأخير اليها .

ومما تقدم يتجلى أن تأخير التلبية الى البيداء تخصيص لروايات^(١) الاحرام في المواقيت عموماً الدالة على لزوم الاحرام في الميقات ولا ينعقد الاحرام الا بالتلبية وقد نهت عن تجاوزه إلا باحرام ومنعت من الاحرام قبله أو بعده، فلا بد من التلبية في الميقات - أي ميقات شاء - .
نعم في خصوص مسجد الشجرة تتخصص هذه الروايات بروايات^(٢) تأخير التلبية عن مسجد الشجرة الى البيداء فيفضل تأخير التلبية الى البيداء لهذه الروايات كما يشرع له التلبية في مسجد الشجرة للروايات العامة والخاصة بالتلبية في مسجد الشجرة . هذا بالنظر لمن حج عن طريق المدينة المنورة وقد تحصل شرعية التلبية في مسجد الشجرة وأفضلية تأخيرها الى البيداء إذا استوت به الأرض حسبما صرحت به الروايات الصحيحة المومى اليها .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١ من ابواب المواقيت .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٣٤ من ابواب الاحرام : ح ١ .

وأما بالنظر الى باقي المواقيت فمقتضى تلکم الروایات العامة في المواقيت هو شرعية إتيان التلبية فيها ، بل الظاهر دلالتها على لزوم الاحرام والتلبية فيها وعدم تأخير أحدهما لما بعده ﴿لا تجاوزها إلا وأنت محرم﴾ ﴿لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها﴾ وقد خرجنا عنها في ميقات ذي الحليفة - مسجد الشجرة - جمعاً بين طائفتين ومضمونين من الأخبار .

وهكذا أخرج عنها جمع من الفقهاء : عموم المواقيت وذهبوا الى أفضلية الاحرام من خارجه بعد أن يمشي قليلاً ، ونحن نخص هذه الفضيلة بخصوص ميقات العقيق لمن أتى غمرة أو بريد البعث أخذاً بالصحيحة^(١) عن الصادق (عليه السلام) : ﴿إن أحرمت من غمرة ومن بريد البعث صليت وقلت كما يقول المحرم في دبر صلاتك ، وإن شئت لبيت من موضعك ، والفضل أن تمشي قليلاً ثم تلبى﴾ فانها واضحة الدلالة على أفضلية تأخير التلبية حتى يمشي قليلاً ، وهذا النص مختص بميقات العقيق الذي له مراحل ثلاثة أوله المسلخ وأوسطه غمرة وآخره ذات عرق ، وهذه الصحيحة لا يبعد دلالتها على كون الفضل في التلبية بعد أن يمشي عن غمرة قليلاً وهو في الميقات لم يخرج عنه ، لأن أمامه بعد غمرة وبريد البعث (ذات عرق) وهي جزء من ميقات (العقيق) فلم تخرج تلبيته عن الميقات حيث انه حين يمشي قليلاً عن غمرة أو عن بريد البعث فهو في العقيق لم يتجاوز الجزء الثالث - ذات عرق - فلذا لا دلالة في الصحيحة على التلبية خارج الميقات .

ويؤكداه : صحيحة^(٢) البنظي التي تتضمن الأمر بالتلبية إذا إستوت به البيداء وهي في خصوص من أحرم من مسجد الشجرة أو ذي الحليفة ، ثم يسأل الامام (عليه السلام) : رأيت إذا كنت محرماً من طريق العراق ؟ - ومن المعلوم أن ميقات أهل العراق شرعاً هو العقيق الذي أوسطه غمرة -

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣٥ من ابواب الاحرام : ح ١.

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٣٤ من ابواب الاحرام : ح ٧.

قال (العلامة): ﴿لَبَّ إِذَا اسْتَوَى بِكَ بِعَيْرِكَ﴾ فإنه عادة يمشي قليلاً عن موضع إحرامه ثم يركب البعير ويسير فيستوي به بعيره ويلبي وهو في الميقات بلحاظ أن العقيق طويل المسافة وبين غمرة وبين ذات عرق منتهى ميقات العقيق مسافة كثيرة فيكون المشي قليلاً ضمن الميقات . هذا .

وقد تعدى جمع من العلماء بهذه الصحيحة من العقيق الى كل ميقات فأفتوا بأفضلية التلبية خارج الميقات بعد أن يمشي عنه قليلاً ولا يسعنا الالتزام أو الفتيا به ، وذلك :

أولاً : انهم ليس لهم مدرك إلا صحيحة هشام ويقرب عندنا دلالتها على فضل التلبية في ان يمشي قليلاً عن غمرة وسط العقيق ثم يلبي ، وظاهره التلبية في الميقات لا بعد تجاوزه والخروج عنه من دون تلبية ، وهذا في ميقات العقيق .

وثانياً : مع غض الطرف عن ذلك أو مع تسليم دلالة الصحيحة على التلبية خارج الميقات فإنه لا يمكن التعدي من هذا الميقات الى باقي المواقيت (يللمم ، قرن المنازل ، الجحفة) إلا بتنقيح المناط قطعياً أو بشاهد من النص الصحيح واضحاً ، وكلاهما مفقود :

أ - اما تنقيح المناط فلا شاهد قطعي بل ولا ظني على تعيين المناط والملاك الواقعي لتشريع جواز التأخير في ميقات العقيق حتى يلاحظ وجوده في باقي المواقيت ويتعدى من مورد النص الى غيره من المواقيت .

ب - واما النص الصحيح عن هشام عن الصادق (عليه السلام) فلا شاهد فيه واضح بل ولا إشعار بإمكان التعدي عن مورد النص الى باقي المواقيت ، بل ظاهر الصحيحة - بمقتضى مفهوم الشرط - عدم التعدي أو إختصاص الحكم بخصوص (غمرة ، بريد البعث) حيث يقول : ﴿إن أحرمت من غمرة ومن بريد البعث وإن شئت لبيت من موضعك والفضل ان تمشي قليلاً ثم تلبي^(١)﴾ ، وهذا ظاهر الاختصاص إلا أن نحرز كون الشرط

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣٥ من ابواب الاحرام : ح ١ .

مثالاً ليس فيه إختصاص ولا شاهد على المثالية .
والحاصل ان ما ذكره جمع من الفقهاء (رض) من تعميم الفضيلة في تأخير التلبية الى ان يمشي عن الميقات قليلاً لا مدرك له ولا يسعنا إلتزامه .
يبقى إحرام الحج فانه قد ورد في صحيحين: أفضلية تأخير التلبية لاحرام الحج عن المسجد الحرام الى الرقطاء : قال (عليه السلام) في صحيحة^(١) الفضلاء: ﴿وإن أهملت من المسجد الحرام للحج : فان شئت لبيت خلف المقام ، وأفضل ذلك أن تمضي حتى تأتي الرقطاء وتلبي قبل أن تصير الى الأبطح﴾ ، وأيضا ورد في صحيحة^(٢) معاوية : ﴿فاذا إنتهيت الى الرقطاء دون الردم فلب ، فاذا إنتهيت الى الردم وأشرفت على الابطح فارفع صوتك بالتلبية﴾ .

وهاتان روايتان صحيحتان تدلان على فضيلة اتيان الرقطاء والتلبية لاحرام الحج فيها ، فاذا عرف الرقطاء قطعياً وعلم الموضع - وهو موضع دون الردم ، الذي هو حاجز يمنع السيل عن البيت الحرام - فهو خير ، وان جهل أو اشتبه لتغير معالم مكة القديمة وعدم ضبطها جيداً فالاحرام مستحب من المسجد الحرام ، ويمكن اتيان التلبية في المسجد - أي موضع منه - ويفضل ايقاعه خلف المقام حسبما صرحت به صحيحة الفضلاء المتقدمة .

وليس في مقابلها رواية صحيحة السند تصلح حجة معارضة لهاتين الصحيحتين ، نعم في رواية عمر بن يزيد^(٣) تفصيل : ﴿فان كنت ماشياً فلب عند المقام ، وان كنت راكباً فاذا نهض بك بعيرك﴾ لكنها ضعيفة السند لوقوع (محمد بن عمر بن يزيد) وهو مجهول الحال لا دليل على

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤٦ من ابواب الاحرام : ح ١ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٥٢ من ابواب الاحرام : ح ١ .

(٣) الوسائل : ج ٩ ب ٤٦ من ابواب الاحرام : ح ٢ .

وثاقته ، فلا تصلح حجة على التفصيل ليرفع بها اليد عن مقتضى صحيحتي الفضلاء ومعاوية .

والحاصل رجحان الاحرام والتلبية لحج التمتع في المسجد الحرام أو خلف المقام لانه ميقات الحج يقيناً والموضع معروف قطعياً ولا اشكال ولا غموض، نعم لو عرف يقيناً موضع الرقطاء استحب منه الاحرام وعقده ولبس الثوبين بعد نزع المخيط في المسجد الحرام مع تأخير التلبية الى الرقطاء .
موضع قطع التلبية :

(١٦٢) تجب التلبية مرة واحدة ويستحب تكرارها ولو بنحو ﴿ لبيك اللهم لبيك ﴾ ، ثم إذا كان معتمراً متمتعاً يقطع التلبية وجوباً عند دخول مكة ومشاهدة بيوتها القديمة في عقبة المدنيين أو عقبة ذي طوى، والأحوط لمن لا يعرف الموضعين قطعها عند دخول مكة الحديثة، وإذا كان معتمراً مفرداً وجاء من خارج الحرم - بأن أحرم ولبى في الميقات أو في منزله - يقطع عند دخول الحرم، وإذا خرج من مكة أو من أحيائها المستحدثة الى أدنى الحل وأحرم ولبى قطعها عند مشاهدة المسجد ، وإذا أحرم للحج ولبى قطعها عند زوال يوم عرفة .

أقول : لا إشكال ولا خلاف في وجوب التلبية مرة واحدة وفي استحباب الاكثار من التلبية وتكرارها، ويكفي تكرار ﴿ لبيك اللهم لبيك ﴾ ويمكن تكرارها ببعض الالفاظ والصيغ القصيرة أو الطويلة المأثورة عن الائمة الاطهار (عليه السلام) . والحاصل تعاضد النصوص والفتاوى على استحباب الاستمرار على التلبية الى موضع معين يجب قطعها عنده ، ويختلف الحج في هذا الحكم عن العمرة المفردة والعمرة المتمتع بها ، فيقع الكلام في نقاط ثلاثة بل اربعة نحقق حكم القطع في هذه الموارد :

الاولى - موضع قطع التلبية في عمرة التمتع :

المعروف والمشهور بين الاصحاب ان المعتمر عمرة التمتع يقطع تلييته عند مشاهدة بيوت مكة في الزمن القديم ، وهذا هو الصحيح

لدلالة النصوص الصحيحة عليه^(١) : منها صحيح الحلبي : ﴿المتمتع إذا نظر الى بيوت مكة قطع التلبية﴾ وقد أطلق (العلامة) بيوت مكة، ولكن فسرتها الصحيحة اللاحقة بمكة القديمة قبل أن يحدث الناس فيها التوسعة الجغرافية وقبل تمدد العمران السكاني، ورد في صحيحة معاوية : ﴿إذا دخلت مكة وانت متمتع فنظرت الى بيوت مكة فاقطع التلبية ، وحدّ بيوت مكة التي كانت قبل اليوم : عقبة المدنيين ، فان الناس قد أحدثوا بمكة ما لم يكن ﴾ .

ولكن في صحيحة البزنطي تحديد ثانٍ حيث قال في جواب سؤال عن المتمتع متى يقطع التلبية، قال (عليه السلام) : ﴿إذا نظر الى عراش مكة عقبة ذي طوى﴾ فسأل عن المراد : هل هو (بيوت مكة ؟) قال : ﴿نعم﴾ . ولا يبعد عدم التنافي بين الصحيحتين في تحديد بيوت مكة القديمة - بلحاظ عصر الامامين الصادق والرضا (عليهما السلام) - ، وذلك لاحتمال اتحاد التحديد وان عقبة ذي طوى هي عقبة المدنيين ، أو لإحتمال آخر اقوى هو كونهما عقبتين وموضعين في مدخل مكة : كل عقبة مدخل من جهة كأن تكون عقبة المدنيين مدخل مكة من اعلاها وعقبة ذي طوى مدخل مكة من اسفلها ، فلا تنافي ولا تدافع بين الصحيحتين ، وتجتمعان على قطع التلبية عند مشاهدة بيوت مكة القديمة .

وفي معتبرة^(٢) زرارة سؤال: اين يمك المتمتع عن التلبية ؟ وجواب : ﴿إذا دخل البيت بيوت مكة ، لا بيوت الابطح﴾ فجعل المقياس دخول بيوت مكة- لا رؤيتها كما في الأخبار الصحيحة، ويقرب عدم التعارض لقوة احتمال ان المراد (بيوت مكة المستحدثة) في زمان الصادق (عليه السلام) حيث ان الداخل فيها يشاهد بيوت مكة القديمة فيقطع التلبية .

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤٣ من ابواب الاحرام : ح ٢+ح ١+ح ٤ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٤٣ من ابواب الاحرام : ح ٧ .

لكنه ورد في خبر زيد^(١) الشحام سؤال عن تلبية المتعة متى تقطع ؟
وجواب : ﴿حين يدخل الحرم﴾ وهو مناف واضح للروايات الصحيحة
المتعددة الناطقة بقطع التلبية عند مشاهدة بيوت مكة القديمة، دون
البيوت المستحدثة في زمان الصادقين (عليه السلام) وما بعد ذلك ، لكن الخبر
لا يعتنى به في مقام المعارضة لجهتين :

أولاً : لكونه ضعيف السند لوقوع (ابي جميلة المفضل بن صالح)
فيه ، ولذا لا يوثق بصدوره عن الامام الصادق (عليه السلام) .

وثانياً :لانه معارض للروايات المشهورة بين اصحاب الائمة (عليهم السلام)
والراوين لأخبارهم كما يبدو من تتبع الاخبار في (الوسائل) وغيرها .

نعم في معتبرتين معاوية وزرارة^(٢) الامر بقطع المعتمر تليته إذا دخل
الحرم ، والظاهر اختصاصهما بالمعتمر المفرد الذي احرم من الميقات أو من
دويرة اهله ثم دخل الحرم ، فانه المراد الجدي - ولو بالتخصيص أو تقييد
اطلاقهما بما روياه^(٣) نفس معاوية وزرارة - والظاهر ان اطلاق
الامام (عليه السلام) حديثه لهذين الراوين الفقيهين اعتماداً على فهمهما
وروايتهما لقطع المعتمر المتمتع تليته عند مشاهدة بيوت مكة ، فلا اشكال
ولا منافاة بين هاتين المعتبرتين والروايات الكثيرة في عمرة التمتع .

الثانية : موضع قطع التلبية في العمرة المفردة :

قد اختلفت النصوص الشرعية في موضع قطع التلبية في العمرة
المفردة كما اختلفت الفتاوى ، والمعروف فتوائياً والمشهور بينهم هو
قطع التلبية عند دخول الحرم إذا اعتمر من خارج الحرم - من الميقات
أو من دويرة اهله - ويقطع عند مشاهدة الكعبة أو المسجد إذا اعتمر

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣٤ من ابواب الاحرام : ح ٩ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٤٥ من ابواب الاحرام : ح ١+٥ .

(٣) الوسائل : ج ٩ ب ٤٣ من ابواب الاحرام : ح ١+٧ .

وأحرم من ادنى الحل - بأن كان في مكة وخرج الى التنعيم ونحوه فيلبي ويكرّر حتى يرى المسجد الحرام فيقطع ، وقيل بالتخيير بين قطعها عند دخول الحرم وبين قطعها عند مشاهدة الكعبة .
ولابد من عقد البحث في نقطتين :

أ - من اعتمر العمرة المفردة وكانت وظيفته الاحرام من ادنى الحل - من التنعيم أو الجعرانة أو نحوها - بأن كان في مكة أو اطرافها والاحياء المستحدثة الملحقة بها ، فوظيفته إذا اراد العمرة المفردة ان يحرم من ادنى الحل ، فاذا احرم ولبي استحب له تكرارها حتى ينظر الى المسجد الحرام فيقطعها .

ويدلنا على ذلك : صحيحتان^(١) : صحيحة عمر بن يزيد: ﴿من خرج من مكة يريد العمرة ثم دخل معتمراً لم يقطع التلبية حتى ينظر الى الكعبة﴾ وصحيحة معاوية: ﴿من اعتمر من التنعيم فلا يقطع التلبية حتى ينظر الى المسجد﴾ والنظر الى المسجد أو الكعبة معنى واحد متقارب ، والظاهر ان التنعيم مثال لمن كانت وظيفته الاحرام من ادنى الحرم ، ولا فرق بين الخروج من مكة أو من اطرافها إذا كانت وظيفته الاحرام من ادنى الحل - التنعيم أو الجعرانة أو الحديبية أو نحوها وان كان الاحرام من هذه المواضع الثلاثة افضل كما سبق في بحث المواقيت .

وهاتان الصحيحتان واضحتا الدلالة على موضع قطع التلبية للمعتمر المفرد من دون معارض قوي المنافاة محكم المعارضة ، بل ثمة مطلقات منافية يرفع اليد عن اطلاقها وتختص بالفرض الثاني :

ب - من كان خارج الحرم واراد العمرة المفردة وكانت وظيفته الاحرام من الميقات أو من دويرة اهله ومنزله ، لكونه اقرب الى مكة من الميقات ، فاذا احرم ولبي استحب له تكرارها ويقطعها عند دخوله منطقة الحرم .

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤٥ من ابواب الاحرام : ح ٨ ح ٤ .

ويدلنا على ذلك : معتبرة زرارة عن ابي جعفر (عليه السلام) : ﴿يقطع تلبية المعتمر إذا دخل الحرم﴾ ومعتبرة مرازم على طريق الكليني دون طريق الصدوق (قدهما) : ﴿يقطع صاحب العمرة المفردة التلبية إذا وضعت الابل أخفافها في الحرم﴾^(١) وتكاد تكون دلالتهما واضحة على ان المعتمر عمرة مفردة قد احرم من خارج الحرم - من الميقات أو من دويرة اهله، لا من ادنى الحل - إذ من يحرم من ادنى الحل يدخل الحرم مباشرة ولا تمضي عليه مسافة من الارض أو مدة من الوقت يلبي فيها مكرراً حتى يقطعها عند دخول الحرم ، فظاهر هذه النصوص هو الاحرام من البعيد عن ادنى الحل - من الميقات أو من منزله.

وبهذه القرينة نفهم الروايات الاخرى في هذا المقام نظير^(٢) رواية عمر: ﴿من دخل مكة مفرداً للعمرة فليقطع التلبية حين تضع الابل أخفافها في الحرم﴾ وهكذا صحيحة معاوية: ﴿وان كنت معتمراً فاقطع التلبية إذا دخلت الحرم﴾ فان دخول الحرم بمقتضى القرينة المتقدمة ظاهر في احرامه خارجه بعيداً عنه - لا من أدنى الحل - ، واطلاقها ﴿معتمراً﴾ مقيد بالعمرة المفردة، دون العمرة المتمتع بها فان النصوص المتقدمة المختصة بالعمرة التمتعيتها تخصها وتخرج منها . هذا.

وقد تعارض تلكم النصوص بروايات^(٣) ناطقة بقطع التلبية عند رؤية بيوت مكة - والظاهر ارادة مكة القديمة حيث قيدت بذى طوى - نظير معتبرة البنزطي في (قرب الاسناد) : ﴿يقطع - يعني المعتمر - إذا نظر الى بيوت مكة﴾ ومعتبرة يونس يسال عن المعتمر مفرداً متى يقطع التلبية ؟ قال : ﴿إذا رأيت بيوت مكة ذى طوى فاقطع التلبية﴾

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤٥ من ابواب الاحرام : ح ٥+٦ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٤٥ من ابواب الاحرام : ح ٢+١ .

(٣) الوسائل : ج ٩ ب ٤٥ من ابواب الاحرام : ح ١٢+٣ ح ١١ .

وهذه الرواية ضعيفة في (التهذيبين) لوقوع (محسن بن أحمد) في طريقها ولم يوثق، لكنها معتبرة عندنا بحسب طريق الصدوق في (الفيح) وإن وقع فيه (الحكم بن مسكن) فإنه يروي عنه البنزطي وابن أبي عمير، وثمة روايات مرسله تنطق بذلك .

وقد يجعل منها معتبرة الفضيل الذي قال للامام الصادق (عليه السلام): دخلت بعمره فأين اقطع التلبية؟ قال (عليه السلام): ﴿حيال العقبة﴾: عقبة المدنيين ﴿والظاهر اختصاصها بعمره التمتع، فهي وإن كانت مطلقة تعم العمرة المفردة، لكن اطلاقها قابل للتقييد بعمره التمتع التي وردت الروايات المتقدمة بأن وظيفتها قطع التلبية عند عقبة المدنيين أو ذي طوى التي هي بداية مكة القديمة، وتكون مفسرة لهذه الصحيحة فتخرج هذه الصحيحة عن محل البحث، وتبقى الروايات الاخرى والعمدة معتبرتا يونس والبنزطي، وهي مختصة بعمره محرم لا تكون إلا مفردة، فتعارض مع تلكم الروايات الناطقة بقطع التلبية عند بلوغ الحرم .

وحينئذ قد يجاب - كما افاد استاذنا المحقق (قده) في مجلس بحثه^(١) - بأن صحيحة البنزطي مطلقة من حيث الاحرام من خارج الحرم أو من ادنى الحل، والروايات العديدة مختصة بالاعتمار من خارج الحرم - من الميقات أو من منزله - فتحمل صحيحة البنزطي على الاحرام من ادنى الحل كأن يكون في مكة ويخرج للعمرة ويكون احرامها من ادنى الحل فإنه إذا رأى بيوت مكة استلزم رؤيتها مشاهدة الكعبة عادة، فان صحيحة البنزطي عن الامام الرضا (عليه السلام) وهو يحكي قول أبيه الكاظم (عليه السلام) وفي عصرهما كانت بيوت مكة قليلة ومساحة مكة صغيرة وان توسعت أكثر مما كانت ايام رسول الله (ﷺ)، لكنها بيوت قليلة وغير عالية والكعبة المشرفة عالية فرؤية بيوت مكة في زمانهما (عليهما السلام) ملازم لرؤية الكعبة فتتحد الصحيحة

(١) معتمد العروة الوثقى: ج ٢/ ٥٥٤ .

مع تلكم الروايات الواردة في العمرة المفردة فيمن خرج من مكة واحرم من ادنى الحل، هذا توضيح ما افاده استاذنا المحقق في مجلس بحثه .
ونقول تعقيماً : ان امكنا قبول ما افاده (قده) من حل التعارض بالحمل المذكور والجمع المزبور بين (رؤية بيوت مكة) وبين (النظر الى المسجد أو الكعبة) فهو خير وبركة . وان أشكلنا عليه بأنه لا يقين بأن النظر الى بيوت مكة مستلزم للنظر الى المسجد أو الى الكعبة، أو لا يحرز ولا يطمئن باتحاد المضمونين بلحاظ ان عمرة المحرم يحتل قصد السائل عمرة يأتيها المكلف من خارج الحرم من الميقات أو من دويرة أهله ، وهو كثير التحقق كما لا يخفى، كما يحتمل اتيانها من هو داخل مكة أو في اطرافها داخل الحرم ، كأن يكون من اهل مكة أو جاء للحج وانتظر هلال محرم لايقاع عمرة مفردة - فيخرج الى ادنى الحل ويحرم ويلبي وهذا متحقق خارجاً، فقد يشكل بأن تخصيص الصحيحة بالافراد القليلة الاخيرة وإخراج الافراد الكثيرة صعب وان لم يكن بحد الاستهجان لكنه غير مقبول ، فيستحكم التعارض حينئذ بين صحيحة البنظي وبين الروايات العديدة، وترجع الاخيرة لشهرتها بين الاصحاب الاجلاء وفي روايات عديدة صحيحة واضحة الدلالة غير قابلة للتأويل ، بينما صحيحة البنظي قابلة للتأويل أو للتخصيص أو للتصرف بل والرفض ايضاً .

وبالآخرة إذا لم يكن جواب الاستاذ(قده) موضع الاطمئنان أو لم تتحقق شهرة اخبار (قطع التلبية عند دخول المعتمر الحرم) وشذوذ اخبار (القطع عند رؤية بيوت مكة) فانه يقال : عند وصول المعتمر الى اول الحرم كانت شرعية واستحباب تكرار التلبية محققاً ، وبعد دخوله الحرم يشك في شرعية تكرار التلبية، فان الروايات الناطقة باستمرار التلبية وقطعها عند رؤية بيوت مكة القديمة مبتلاة بالمعارض الاقوى أو المكافيء ولا يصلح خبرٌ منها مدركاً لشرعية التلبية فيما بين اول الحرم الى موضع رؤية بيوت مكة القديمة، إذ لا دليل فيها على الشرعية حينئذ لتدافع

طائفتي الاخبار، ولم تثبت سلامة معتبرة البنظي من المعارض ، فلا بد من التوقف عن التلبية عند دخول الحرم لعدم احراز شرعيتها .
وقد تجلّى مما تقدم ان لا مجال للتخيير بين الموضعين في قطع التلبية، وان قال به الصدوق وجمع آخر وغضضنا الطرف عن بطلان كبرى التخيير في المباحث الاصولية ، كما تحصل ان المحرم لعمره مفردة من خارج الحرم - من الميقات أو من منزله - يقطع التلبية عند دخول الحرم ، ومن احرم من ادنى الحل يقطع التلبية عند مشاهدة الكعبة أو المسجد الحرام .

الثالثة : موضع قطع التلبية في الحج :

المعروف والمشهور بين الاصحاب هو قطع الحاج - بأي نوع من الحج - تلبيته وقت الزوال في يوم عرفة، ولعله لا خلاف فيه والنصوص^(١) مستفيضة بالنطق بذلك وان ﴿الحاج يقطع التلبية يوم عرفة عند زوال الشمس﴾ وانه إذا قطع التلبية استحب له التهليل والتحميد والتمجيد والثناء على الله عزوجل ، وهذه الروايات بعضها مطلق في الحج من دون تفصيل وواحدة في حج الافراد أو القران فالظاهر عموم الحكم بقطع التلبية عند زوال شمس يوم عرفة ، وهذا الحكم مجمع عليه غير مختلف فيه، والنصوص متكاثرة ولا موجب للاطالة بعد وضوح النصوص وكثرتها وتوافق الفتاوى عليها .

الرابعة : تعيين حكم القطع :

هل قطع التلبية في هذه المواضع الثلاثة على نحو العزيمة ام على وجه الرخصة ؟ قد ادعي في بعض الكلمات الاجماع على كون القطع بنحو العزيمة وعلى وجه الوجوب وهو الصحيح :

أولاً: انه ظاهر الامر بالقطع بدواً، وقد تكرر الامر بالقطع في الاخبار تارة بصيغة فعل الامر وتارة بنحو الفعل المضارع وهو في مورد الطلب،

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤٤ من ابواب الاحرام .

وظاهر الاخبار الكثيرة الآمرة بالقطع هو الوجوب وكون القطع عزيمة بمعنى لزوم القطع وعدم شرعية التلبية بعدئذ .

وثانياً : مع التشكيك في الظهور السابق المدعوم بعدم الخلاف أو بالاجماع على الوجوب الوضعي بمعنى عدم المشروعية - يمكن ان يقال : انه بحصول الوقت المعين - زوال شمس يوم عرفة - أو الموضع المعين - مشاهدة بيوت مكة أو المسجد أو دخول الحرم - ينتفي الامر بتكرار التلبية واعادتها مرة بعد مرة ، والتلبية عمل تعبدي محبوب وبانتهاء المدة وارتفاع الامر التعبدي الاستحبابي بالتلبية لا دليل على شرعيتها ، بل يمكن ان يستفاد كون فعلها مبغوضاً لعدم احراز الشرعية بل دلّ الخبر الصحيح^(١) على مبغوضيتها خارج دائرة الامر الاستحبابي بالتلبية، حيث روى الكليني بطريقه الصحيح الى ابان بن تغلب انه كان مع الامام الباقر (عليه السلام) في ناحية من المسجد الحرام وكان قوم يلبون حول الكعبة فقال له الامام (عليه السلام) : ﴿أترى هؤلاء الذين يلبون ، والله لاصواتهم ابغض الى الله من اصوات الحمير﴾ .

الشك في اتيان التلبية :

(١٦٣) إذا شك في إتيان التلبية الواجبة قبل التجاوز من الميقات ومن البيداء التي تؤخر التلبية اليها - بنى على عدم الاتيان فيلزمه إتيانها ، وإذا شك في إتيانها بعد تجاوز محلها أو شك في إتيانها صحيحة - بنى على الاتيان صحيحاً .

أقول : هنا صور ثلاثة من الشك في اتيان التلبية الواجبة - في اصل ايجادها أو في صحتها - وهي :

الاولى : أن يشك في إتيان التلبية قبل تجاوز المحل الذي لا يجوز تأخير التلبية اليه ، كما إذا شك في إيجاد تلبيته الواجبة وهو في الميقات

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤٣ من ابواب الاحرام : ح ٣ .

أو جاوزه قبل تجاوز الموضع الذي يجوز له تأخير التلبية إليه كالبيداء لمن أتى على طريق المدينة، ووظيفته ان يبني حينئذ على عدم إتيانها لأصالة عدم إتيانها ، ويترتب عليه : جواز فعل محرمات الاحرام لأنه لم يثبت تلبيته أو لم يحرز كمال إحرامه فلا يترتب عليه لزوم ترك محرمات الاحرام ، ولا تثبت عليه كفارة لو إرتكب بعضها ما لم يتحقق تلبيته ، وعليه يلزمه إيجادها مرة واحدة صحيحة ثم تترتب عليه محرمات الاحرام وكفاراته .

الثانية : أن يشك في إتيان التلبية بعد تجاوز المحل - بالخروج من الميقات ومن البيداء في من جاء على المدينة المنورة - ، فاذا شك في إتيان التلبية الواجبة - مرة واحدة - بعد تجاوز المحل الذي تؤتى فيه - الميقات والمحل الذي يجوز تأخير التلبية إليه : البيداء - فوظيفته عدم الاعتناء بشكه بمقتضى إطلاق أو عموم دليل قاعدة التجاوز الذي لم يتخصص إلا في الوضوء ، وقد ثبت عموم جريانه - في العبادات والمعاملات المركبة بعد تجاوز المحل والدخول في غير المشكوك فيه ، ومنه ما نحن فيه ، والتفصيل في محله .

الثالثة : أن يتيقن إتيان التلبية لكن يشك في إتيانها صحيحة فالظاهر أن وظيفته البناء على الصحة وعدم الاعتناء بشكه بمقتضى عموم دليل قاعدة الفراغ الجارية في أبواب الفقه وفروع الاحكام ، وتفصيل القول في هاتين القاعدتين قد كتبناه في رسالة قاعدتي الفراغ والتجاوز .

الواجب الثالث : لبس ثوبي الاحرام .

الثالث : لبس ثوبي الاحرام بعد التجرد عن المخيط ونحوه مما يجب على المحرم إجتنابه ، ويستثنى منه الصبيان فيجوز تأخير تجريدهم الى فخ - بشر قرب مكة تبعد خمسة كيلو متر ونصف .

١ - المعروف المشهور بل المجمع عليه بين الأصحاب (رض) هو وجوب

لبس الثوبين الصالحين للاحرام - الازار والرداء- بعد نزع الثوب المخيط وقد ورد الأمر بالتجرد - وهو نزع المخيط - ولبس الازار والرداء في روايات عديدة ، والظاهر أن الأمر بالتجرد أمر مقدمي تمهيداً للاحرام وترك لبس المخيط المطلوب حال الاحرام ، لكن وجوب لبس الثوبين - الازار والرداء - وجوب نفسي مستقل على ما يستفاد من روايات^(١) متعددة في (الوسائل) متفرقة في أبواب الاحرام بل وأبواب أقسام الحج والمواقيت ، وهي كثيرة صحيحة تدل على الأمر بالتجرد ولبس الثوبين الذين يحرم بهما الناسك كصحيحة عبد الله بن سنان المتضمنة لأمر رسول الله (ﷺ) بالتجرد بازار ورداء ، وصحيحة ابن الحجاج في الصبي المولود المراد إحجاجه : ﴿ إذا كان يوم التروية فأحرموا عنه وجرده وغسلوه كما يجرد المحرم ﴾ ، هذا .

وقد أشكل على دلالة الأخبار المومى اليها بأنها واردة في مقام بيان آداب الاحرام ومستحباته فلا تصلح مستنداً للوجوب ، بل إن كثرة الأوامر الظاهرة في الآداب والمستحبات ووجود الأمر بلبس ثوبي الاحرام ضمنها وأثناءها قد يؤصل لظهور هذه الأوامر كلها في الاستحباب ما لم تقم قرينة واضحة على الخلاف - إرادة الوجوب - ولا قرينة واضحة هنا .

ويمكن الجواب عنه : بأن ظاهر الأمر - بتمام صيغته وهيأته - هو وجوب الفعل المأمور به ما لم تقم قرينة صارفة واضحة على إرادة الاستحباب ، وقد قامت القرينة على أكثر مقارنات (لبس ثوبي الاحرام) بشاهد إرادة الاستحباب من الأمر ولم يقم شاهد على إرادة الاستحباب من (الأمر بلبس ثوبي الاحرام) ، وكثرة المستحبات والآداب المقارنة

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢ من ابواب أقسام الحج : ح ١٥ + ١٧ من ابواب أقسام الحج : ح ١٤ + ج ٩ ب ٦ + ٧ ب ٨ + ٥٢ ب ٤٧ من ابواب الاحرام وغيرها .

للأمر بلبس ثوبي الإحرام لا يصلح شاهداً على إرادة الاستحباب من الأمر بلبس ثوبي الإحرام ، ويمكن جعل بعض الروايات^(١) المتعرضة لأنواع الغسل نظير روايات الإحرام حيث تضمن بعضها عدداً كثيراً من الأغسال المستحبة المقطوع باستحبابها وعدم وجوبها مع وجود (غسل الجنابة) ضمنها ، وهو مما نطق الكتاب والسنة والاجماع على وجوبه فهل تصلح كثرة الروايات للتشكيك في وجوبه ؟ وهكذا لبس ثوبي الإحرام فان ظاهر صحيحة عبد الله بن سنان هو وجوب لبس الازار والرداء من دون وجود أوامر إستحبابية كثيرة وآداب احرام عديدة فيها ، وان الاجماع قائم على وجوب لبس الثوبين .

يضاف اليه : انه يستفاد من بعض النصوص إرتكاز الوجوب في أذهان المشرعة حتى سألوا عن إحرام الصبي وتجريده كما ورد^(٢) في معتبرة أيوب سؤاله من الامام الصادق (عليه السلام) : من أين يجرد الصبيان فقال : ﴿ كان أبي يجردهم من فخ ﴾ وفي معتبرة عبد الرحمن بن الحجاج الذي يروي حكاية سؤال الصادق (عليه السلام) عن صبي مولود يراد إحجاجه ويسأل عن كيفية إحجاجه وورد في هذه الصحيحة : ﴿ إذا كان يوم التروية فأحرموا عنه وجرّدوه وغسلوه كما يجرد المحرم وقفوا به الموقف ﴾ فلو لم يجب تجريد المحرم البالغ جسده من الثوب المخيط الملبوس له عادة لم يأمر بتجريد الصبي المولود حديثاً ﴿ وجرّدوه كما يجرد المحرم ﴾ يعني البالغ ، ولو لم يجب لبس ثوبي إحرام صالحين للإحرام لم يؤمر ولي الصبي أو مصاحبه بتجريده مقدمة لبس ثوبي الإحرام كما يجرد المحرم البالغ ، وفي معتبرة^(٣) حريز قول الصادق (عليه السلام) : ﴿ كل ثوب تصلي فيه فلا بأس أن تحرم فيه ﴾ فانه ظاهر في لزوم لبس ثوبي الإحرام مشروطاً بأنه مما تصح فيه الصلاة

(١) الوسائل : ج ٢ ب ١ من ابواب الاغسال المسنونة .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ١٧ من ابواب أقسام الحج : ح ٦ + ح ١ .

(٣) الوسائل : ج ٩ ب ٢٧ من ابواب الاحرام : ح ١ .

حيث ان هذه الرواية ونحوها مما تشترط شيئاً في ثوبي الاحرام يدل على أهمية لبس ثوبي الاحرام وهو كاشف عن وجوبه ، فلو لم يصلح دليلاً على الوجوب فهو مؤيد له .

ويمكن تأييد فهم الوجوب بأمرين مضافاً لما تقدم :

الأول - الاجماع والتسالم الملحوظ من فتاوى الفقهاء ومن سيرة الحجيج طيلة عصور الغيبة على التجرد ونزع الثوب المخيط ولبس الرداء والازار الخالي من الخيط ، وقد ادعي الاجماع أو عدم الخلاف في وجوب اللبس في كثير من الكلمات .

الثاني - مارواه الطبرسي^(١) في الاحتجاج من كتابة الحميري الى صاحب الأمر (عجل) سائلاً عن تأخير إحرامه تقيّة عن أول العقيق الى ذات عرق فيحرم معهم خوفاً من الشهرة ؟ فأجاب (عليه السلام) : ﴿ يحرم من ميقاته ثم يلبس الثياب ويلبّي في نفسه فاذا بلغ الى ميقاتهم أظهره ﴾ فان الرواية - لولا ضعفها - شاهد قوي على وجوب لبس ثياب الاحرام عند الاحرام من الميقات والتلبية .

والحاصل من ملاحظة مجموع ما تقدم صحة ما تسالموا عليه من وجوب لبس ثوبي الاحرام - وهما الازار والرداء - بعد التجرد عما يلزم المحرم إجتنابه من المخيط والحريير ونحوهما مما يحرم لبسه على المكلف المحرم .

كما تبين أن وجوب التجريد وجوب مقدمي تمهيداً للتهيؤ للاحرام وإلتزام تروكه حال تحقق الاحرام منه فهو وجوب مقدمي قد أشار اليه الأمر المحمدي (عليه السلام) في بعض الروايات^(٢) البيانية المعتبرة سنداً - صحيحة ابن سنان التي يحكي فيها الامام الصادق (عليه السلام) أمر رسول الله (ﷺ) : ﴿ فلما نزل الشجرة أمر الناس بتف الابط وحلق العانة والغسل

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢ من ابواب المواقيت : ح ١٠ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ٢ من ابواب أقسام الحج : ح ١٥ + ب ١٧ منها ح ١ .

والتجرد في إزار ورداء أو إزار وعمامة يضعها على عاتقه لمن لم يكن له رداء ﴿وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج أمر بتجريد الصبي وإحرامه وتغسيله كما يجرد المحرم ، فان تجريد المحرم مقدمة للباس غير المخيط، وهذا الأمر بالتجرد والنزع ولبس الازار والرداء هو أمر مقدمي يدركه العقل قطعياً ويلزم أن يكون الأمر الشرعي به إرشادياً .

والحاصل ان الحكم: تجرد مريد الاحرام في الميقات عن المخيط والمتنجنس ونحوهما يحرم على المحرم ويلزمه إجتنابه قبيل الشروع في الاحرام بالعزم والتلبية هم مورد الوثوق والاطمئنان كالحكم الشرعي الأصلي بوجوب لبس الثوبين .

نعم يستثنى من هذا الحكم : الصبيان فانه وردت الرخصة في تأخير تجردهم ميلاً عن مكة القديمة حيث روي^(١) بسند صحيح سؤال أيوب أخيه أديم من الامام الصادق (عليه السلام) : من أين تجرد الصبيان ؟ قال (عليه السلام) : ﴿كان أبي يجردهم من فح﴾ وهو موضع بئر يستقي منها الناس في الزمن القديم تبعد عن مكة القديمة ميلاً - خمسة كيلو مترات ونصف - .

(١٦٤) الظاهر أن لبس ثوبي الاحرام واجب مستقل لا دخالة له في تحقق الاحرام وليس شرطاً في صحته .

٢ - الظاهر أن وجوب لبس ثوبي الاحرام وجوب مستقل ليس كعقد الاحرام وتلبيته ، وذلك لأنه لا دليل على دخالة اللبس في تحقق الاحرام أو كونه شرطاً في صحة الاحرام، فهو واجب تعبداً بأمر الشارع وإرادته التشريعية فلو عقد إحرامه وعزم عليه ثم لبى ولم يلبس الثوبين بأن بقي عارياً أو لابساً للمخيط تحقق منه إحرام صحيح ، خلافاً لجمع من الفقهاء قالوا بدخالة لبس الثوبين في صحة الاحرام بحيث لو أحرم عارياً أو لابساً للمخيط لم ينعقد إحرامه ، لكنه لا دليل لهم على ذلك .

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٧ من ابواب أقسام الحج : ح ٦ .

نعم قد يستدل على كون لبس ثوبي الاحرام ونزع المخيط شرطاً دخليلاً في صحة التلبية بحيث لو لبى عارياً أو مع لبس المخيط يلزمه التلبية مجدداً لصدورها عنه فاسدة فاقدة لشرطها - ويتمسك بصحيحة^(١) معاوية: ﴿إن لبست ثوباً في إحرامك لا يصلح لك لبسه فلبّ وأعد غسلك، وإن لبست قميصاً فشقه وأخرجه من تحت قدميك﴾ فإنه قد يستفاد منها بطلان التلبية ولزوم إعادتها عند لبس ثوب لا يصلح للمحرم لبسه كالمخيط .

والظاهر بعد التأمل وتدقيق النظر أن هذه الصحيحة غير ناظرة الى لبس ثوبي الاحرام أو لا تفيد شرطيته في صحة التلبية أو تأثير عدم لبس ثوبي الاحرام لفساد الاحرام . نعم هي ناظرة الى لبس المحرم ثوباً لا يصلح لبسه للمحرم كالمخيط وقد فرضته محرماً حيث قال (عليه السلام): ﴿إن لبست ثوباً في إحرامك﴾ وظاهره فرض صحة إحرامه وتحققه منه صحيحاً ، وإلا لو لم يعتبره محرماً لحكم ببطلان إحرامه لاسيما وأن الامام (عليه السلام) في مقام البيان وليس في موضع الاهمال فمن عدم بيان بطلان إحرامه ومن تعبيره ﴿إحرامك﴾ يستكشف صحة إحرامه .

وهكذا لصحيحة^(٢) الأخرى تفترضه محرماً صحيح الاحرام حيث سأل الامام عن رجل أحرم وعليه قميصه فقال (عليه السلام): ﴿ينزعه ولا يشقه﴾ فإنه ظاهر في إمضاء إحرامه وعدم إنكاره - مما يكشف عن كونه محرماً صحيح الاحرام والتلبية ، وإلا لحكم ببطلان إحرامه كما حكم بوجود نزع قميصه ، ومن الواضح انه لا يتحقق الاحرام - حسب النصوص السابقة - إلا بتلبية صحيحة صادرة عنه ، ومنه يتضح عدم دخالة لبس ثوبي الاحرام في صحة الاحرام ، فيحمل الأمر بالتلبية على الاستحباب كقرينها ﴿وأعد غسلك﴾ .

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤٥ من ابواب تروك الاحرام : ح ٥ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٤٥ من ابواب تروك الاحرام : ح ٢ .

وجوب لبس ثوبي الإحرام (٢٧٧)

وباختصار : الأمر بالتلبية والغسل محمول على الاستحباب لدلالة الصحيحة على تحقق إحرام صحيح وهو متقوم بالتلبية الأولى ، فلا بد من كون الأمر بالتلبية إستحبابياً - لا إلزامياً - يتحقق بها الاحرام فيكون الامر بالتلبية إستحبابياً كالأمر باعادة الغسل .

وحيث تحصل انه لا دليل في متون الأخبار على دخالة لبس ثوبي الاحرام في تحقق الاحرام أو في صحته - يمكن القول : انه يوجد عندنا دليل على عدم الدخالة وهو الصحيحة^(١) الناطقة : ﴿يوجب الاحرام ثلاثة أشياء : التلبية والاشعار والتقليد ، فاذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم﴾ فان هذه الصحيحة ظاهرة الدلالة على عدم دخالة غير الثلاثة في تحقق الاحرام وإيجابه . نعم قد إستفدنا دخالة (عقد العزم الباطني والارادة على ترك محرمات الاحرام) من دليل آخر أو من عدة أمور ، ولا دليل ولا شاهد على دخالة لبس ثوبي الاحرام في تحقق الاحرام ، وعند الشك فالأصل عدم إشتراط صحة الاحرام بلبس الثوبين وعدم دخالته في تحققه .

(١٦٥) يختص وجوب لبس الرداء والازار بالرجال فلا يعم النساء بل يصح لبسهن حال الاحرام ملابسهن العادية إذا كانت واجدة لشروط صحة الاحرام الاتية .

٣ - قد وقع الكلام في إختصاص وجوب لبس ثوبي الاحرام بالرجال وفي عمومته للنساء فهل يلزمهن لبس ثوبي إحرام ولو تحت ثيابهن ؟ .
لا إشكال ولا خلاف في وجوب ستر النساء أجسادهن وعدم صحة إحرامهن عاريات ، بل لا بد من لبسهن الثياب الساترة حتى إذا أحرمن في ظلام الليل وحصل الأمن من الناظر المحترم وقد طفحت الروايات الآمرة بلبس النساء الثياب ووقع السؤال عن بعض أنواع الثياب كالحرير ونحوه ،

(١) الوسائل : ج ٨ ب ١٢ من ابواب اقسام الحج : ح ٢٠ .

فأصل وجوب لبسهن الثياب أمر غير قابل للخلاف أو الاشكال بل غير محتاج الى الاستدلال .

وانما الكلام في وجوب لبس الثوبين المتعارفين - إزار ورداء - كما هو واجب على الرجال عند الاحرام ، وقد إحتتمل بعض الأعلام وجوب لبسهن ثوبي الاحرام ، ولعله لقاعدة الاشتراك في الأحكام بين الذكور والاناث ، وقد يؤيد ذلك بأمرين :

أ - باطلاق فتاوى المتقدمين (رض) حيث يهتمل إرادتهم التسوية وإشتراك الذكور والاناث في وجوب لبس ثوبي الاحرام على ما هو المتعارف في غالب الأحكام .

ب - وبعض روايات الحائض عند إحرامها : ﴿وتلبس ثوباً دون ثياب إحرامها﴾^(١) كما في معتبرة يونس بن يعقوب وغيرها . ويرد عليه :

أولاً : إنه مع إحتتمال إختصاص الواجب الخاص بالرجال مدعوماً بالروايات^(٢) الدالة على أنه يجوز للنساء لبس المخيط ومع إحتتمال عدم وجوب لبس ثوبين غير مخيطين - إزار ورداء- كما هو المطلوب من الرجال، مضافاً الى أنه لا يهتمل وجوب نزع النساء ثيابهن المعتادة، وإنما يهتمل لبس الازار والرداء تحت ثيابها المعتادة أو فوقها، وحينئذ لا مجال لقاعدة الاشتراك ، بل يمكن إستظهار عدم وجوب لبسهما على النساء ضمن الروايات الكثيرة الواردة في ملابس النساء حال الاحرام والتي لم تتعرض للباس ثوبي الاحرام أصلاً، بل تعرضت للباس ما لا يحل للرجل لبسه كقميص تزره عليها كما في معتبرة^(٣) يعقوب بن شعيب الراوية لقول

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤٨ من ابواب الاحرام : ح ٣+٢ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٣٣ من ابواب الاحرام : ح ١ وغيره .

(٣) الوسائل : ج ٩ ب ٣٣ من ابواب الاحرام : ح ١ وغيره .

الصادق (عليه السلام): ﴿المراة تلبس القميص تزره عليها﴾ ومن الواضح حرمة لبس القميص المخيط على الرجل الذي يزره عليه ، وفي عدة من الروايات^(١) وبعضها معتبرة السند: ﴿المراة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير﴾ فان ظاهر ترخيصها بلبس ما شاءت : إستواء لبسها للازار والرداء، وهو غير متعارف لبسه للنساء حتى حال الاحرام مع تعارف لبسهن ثيابهن العادية المخيطة .

وباختصار : لا مجال لقاعدة الاشتراك مع إحتمال إختصاص وجوب لبس ثوبي الازار والرداء بالرجال، فضلاً عن ظهور النصوص في عدم وجوبه .
يضاف الى ذلك : إن وجوب لبس النساء الازار والرداء غير متعارف عادة منهن، فلو كان يجب لبسه عليهن حال الاحرام لاشتهر الحكم وذاع وهو محل الابتلاء كثيراً ، فمن عدم شيوعه نستكشف عدم لزومه .

ثانياً : يتجلى مما تقدم أن لا مجال للتمسك باطلاق فتاوى الفقهاء- بعض المتقدمين والمتأخرين- حيث يحتمل منهم عدم إرادة التسوية، كما يحتمل إرادتها ، ولا دليل عليها ، بل الدليل موجود على خلافها، ومعه لا ينفع إطلاق الفتاوى بل يعلم أو يحتمل قوياً عدم إرادة التسوية، كما يتجلى مما تقدم : أن المراد من ثياب إحرام النساء في أخبار الحائض هو الثياب المعتاد لبسهن إياها، وهي الواجدة لشروط صحة الاحرام منهن .

والمتحصل عدم وجوب لبس النساء الازار والرداء حال الاحرام ، وإن كان الأحوط إستحباً - خروجاً من الاحتمال أو من خلاف بعض الأعلام - أن تلبس قطعتين تستر احدهما نصفها العلوي - المنكبين والصدر والظهر - وثانيهما نصفها السفلي من السرة الى الركبة ، مضافاً الى ما تلبسه من جورب يستر القدمين وملحفة لرأسها ونحو ذلك .

(١٦٦) الواجب على الرجل : لبس إزار ورداء، والاحوط وجوباً

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣٣ من ابواب الاحرام : ح ٢+ح ٣+ح ٩ .

ستر الازار لما بين سرته وركبته وستر الرداء لمنكبيه وقدر من ظهره وصدرة، والأحوط وجوباً تعددهما ولبسهما بالشكل المتعارف لبسه في الحجاز، نعم في حالات الاضطرار يصح الاكتفاء بثوب طويل : يتزر ببعضه ويرتدي ببعضه الآخر .

٤- قد تبين من الروايات لزوم تعدد ثوبي الاحرام - إزار ورداء - أو البديل الاضطراري عن هذا أو ذاك ، فيسأل هنا عن أنه هل تعتبر هيئة مخصوصة من لبس الازار والرداء ؟ .

لا إشكال - ولعله لاخلاف - في أن الواجب على الرجل لبس ثوبين هما ازار ورداء، وقد صرحت بعض النصوص باسمهما نظير صحيحة^(١) عبد الله بن سنان المتضمنة لأمر رسول الله (ﷺ) بالتجرد في إزار ورداء ، ومن هذه الصحيحة بل من تمام الروايات المتعرضة لثوبي الاحرام يظهر إرادة المشرع تعدد ثوب الاحرام: الازار والرداء، بل وتعدد البديل الاضطراري عن هذا أو ذاك ، فلا يصح الاكتفاء بثوب واحد وسيع يستر الجسد الذكوري أو يتزر بجانب منه ويرتدي بجانب آخر، فانه خلاف السلوك الاحتياطي المبريء للذمة، فان لبس ثوب واحد يتزر به نصفه السفلي - ما بين السرة والركبة - ويرتدي منه على عاتقه ومنكبيه وظهره وصدرة - هو مخالف مع ظهور الأخبار المتعرضة لثوبي الاحرام في إرادة التعدد حتى أنه إذا لم يجد إزاراً أو رداء جعل له البديل الاضطراري مع تعدد الثوب الملبوس للرجل حال الاحرام عند الاضطرار لللبس غير الازار والرداء .

نعم مع عدم تيسر الرداء والازار وتعذر أو تعسر ثوبين بديلين يمكن الإجتزاء بثوب طويل يتزر بنصفه السفلي ويضع بعضه الاخر على منكبيه وظهره وصدرة فانه ما من ﴿شيئ حرمه الله إلا وأحلله لمن إضطر

(١) الوسائل : ج ٨ ب ٢ من أبواب أقسام الحج : ح ١٥ .

إليه ﴿ كما ورد في الصحيحة^(١) ، هذا .

ولم تصرّح روايات الاحرام والحج بهيأة مخصوصة للبس الثوبين - الازار والرداء - ، فلا بد من صدق لبس الرداء والازار عرفاً ولا بد من حمل أوامر لبسهما على إرادة اللبس بالهيأة المتعارفة والطريقة المعتادة عند بعض أهل الحجاز من لبس الازار بنحو يستر النصف الأسفل من الرجل ومن لبس الرداء بنحو يستر القسم الأعلى من الرجل من دون إستيعاب ، فلا بد من لبسهما بالطريقة المتعارفة والتي جرت عادة بعض أهل الحجاز على لبسهما .

كما لم تتعرض الروايات صريحاً لحدود الستر بالثوب الملبوس ، ولا يبعد إستفادة لزوم ستر المنكبين وقدر من ظهره و صدره وعضده في لبس الرداء ، وذلك :

أولاً - لأن الطريقة المتعارفة في أرض الحجاز أن يستر الرداء المنكبين وقدرًا من الظهر والصدر والعضدين ، ومن دون ذلك لا يحرز صدق لبس الرداء عرفاً .

وثانياً - لدلالة بعض الروايات عليه مثل صحيحة^(٢) إبن سنان ﴿ والتجرد في إزار و رداء ، أو إزار وعمامة يضعها على عاتقه لمن لم يكن له رداء ﴾ فإن وضع العمامة - وهي بديل الرداء - على عاتقه كاشف واضح عن لزوم ستر المنكبين وقدر من الظهر والصدر والعضدين .

كما لا يبعد لزوم ستر النصف الاسفل بالازار :

أولاً : لأنه الطريقة المتعارفة حيث تستر العورة وما حولها الى الركبتين .
وثانياً : لدلالة بعض الروايات عليه مثل صحيحة معاوية^(٣) ﴿ ولا سراويل إلا أن لا يكون لك إزار ﴾ فإن السروال - عادة - يستر ما بين

(١) الوسائل : ج ٤ ب ١ من أبواب القيام في الصلاة : ح ٦+٧ .

(٢) الوسائل : ج ٨ ب ٢ من أبواب أقسام الحج : ح ١٥ .

(٣) الوسائل : ج ٩ ب ٣٥ من ابواب تروك الاحرام : ح ١ .

السرة والركبة وزيادة .

وبتعبير آخر : لا يظهر من الروايات كيفية مخصوصة من اللبس للازار والرداء ، نعم يبدو منها الاتكال على الطريقة المتعارفة بين أهل الحجاز آنذاك والمتوارثة الى يومنا هذا عند بعض الحجازيين ، وهي ستر النصف العلوي أو بعضه بالرداء وستر النصف السفلي أو بعضه بالازار، لكن الظاهر لزوم ستر الازار لما بين السرة والركبة، فان هذا المقدار هو الواجب ستره بالازار وإن كانت الطريقة المتعارفة ستر ما دون الركبة وما تحت السرة ، ومقتضى الاحتياط ستر ما فوق السرة وما دون الركبة قليلاً فانه أوثق وأبرأ للذمة وأخلص للعهد من المسؤولية الشرعية .

كما لا بد من لبس الرداء بالشكل المتعارف عند أهل الحجاز بأن يضعه على منكبيه ويستر بعض ظهره و صدره وعضديه ، والأحوط إستحباباً أن يخرج طرفه من تحت الابط الأيسر الى الطرف الأيمن يليقه على عاتقه أو يخرج طرفه من تحت الابط الايمن الى الطرف الأيسر يليقه على عاتقه ، وانما كان أحوط لأنه توشح يصنعه بعض أهل الحجاز وأحتمل إرادته من المحرم - احتمالاً شخصياً ضعيفاً - وهو المصحح للاحتياط الاستحبابي .

(١٦٧) يجوز عقد الرداء في عنقه أو عند صدره ويجوز جمعه وضبطه بدبوس ونحوه ، وهكذا يجوز عقد الازار في وسطه ويجوز ضبطه بدبوس ونحوه ، لكن الاحوط بل الأقوى ترك عقد الازار الطويل في العنق بذات الازار أو بدبوس .

أقول : هل يعتبر في الازار أو الرداء عدم عقده ؟ هذا ما اختلفت فيه كلمات بعض الفقهاء المتأخرين المتعرضين لهذا الفرع فيبدو من بعضهم المنع عن عقد الرداء أو الازار على الاطلاق ، ويبدو من بعضهم الترخيص في الجملة ويبدو من بعضهم الرخصة على الاطلاق ، ونوقع الكلام في نقطتين نبدأ ببحث :

عقد الرداء :

الرداء هو ثوب يغطي الجسد العلوي - المنكبين والصدر والظهر - وقد يقال بعدم جواز عقد الرداء في العنق أو نحوه ، ويمكن أن يستدل له بمعتبرة^(١) سعيد الاعرج الذي سأل الامام الصادق (عليه السلام) عن المحرم يعقد إزاره في عنقه فأجاب (عليه السلام) بالنفي - مما يكشف عن المنع عن العقد ، والازار هنا يراد منه الرداء بقريئة العنق فان الرداء هو الذي يعقد في العنق . وهذه الرواية رواها الصدوق بطريقه المتصل الى سعيد وهو صحيح الرجال سوى (عبد الكريم بن عمرو الخثعمي) الذي وقف على الامام الكاظم (عليه السلام) طمعاً في المال العائد الى الامام الكاظم (عليه السلام) وكان عنده يوم شهادته (عليه السلام) لكنه قد عبر النجاشي عنه أنه (كان ثقة عيناً) فثبت وثاقته في النقل والرواية وتكفي لقبول خبره عندنا وأمره الى الله سبحانه . والحاصل إعتبار الرواية والوثوق بصدورها .

لكنها قاصرة الدلالة على المنع من عقد الرداء :

أولاً : انها في عقد الازار، ولا شاهد على أنها في الرداء، ولا تصلح كلمة (في عنقه) دليلاً أو قريئة على إرادة الرداء من الازار لاسيما وأن الازار الكبير الواسع كان يتعارف بين العرب لبسه وشده في الاعلى أو عقده في العنق ، ولا مصحح لرفع اليد عن ظاهر الازار في النص وتأويله بالرداء ، بل يبقى اللفظ على ظاهره ، وقد كان بعض العرب في الحجاز ونحوها تلبس الازار الواسع الكبير الذي يغطي غالب جسده بطوله فسأل الراوي عن عقده في رقبتة حال الاحرام فمنعه الامام أو نفاه - وهذا مانع أكيد عن الدلالة على منع عقد الرداء ، ومع الشك فالاصل الجواز وعدم المنع .

وثانياً : يمكن أن يستفاد الجواز من رواية القداح : ﴿ إن علياً عليه السلام كان لا

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٥٣ من ابواب تروك الاحرام : ح ١ .

يرى بأساً بعقد الثوب إذا قصر ثم يصلي فيه وإن كان محرماً ﴿^(١)﴾ فإن الثوب ينطبق على الرداء ويدل الخبر على عدم البأس بعقد الثوب والرداء، ولولا ضعف الخبر سنداً لكان حجة على جواز العقد .

وثالثاً: يمكن القول بأن عقد الرداء لو كان ممنوعاً شرعاً لاشتهر الحكم لكثرة الابتلاء به ولرغبة كثير من الحجيج بستر جسداهم كاملاً وتوصلهم للستر بعقد الرداء والازار .

ويمكن أن يستكشف عدم المنع عنه من عدم إشتهار الحكم بل وعدم تعرض الفقهاء - سوى القليل - ومن عدم منع غير النادر .

وقد تحصل جواز عقد طرفي الرداء ، ومع إستحكام الشك فأصل البراءة وأصل الحلية الشرعية وأصل عدم الحكم هو العذر من عدم المنع، فلا بأس بعقد الرداء في عنقه بل مطلقاً - بذات الرداء بل بالابرة - الدبوس - وذلك كله لعدم الدليل المعتبر على المنع . ثم نثني ببحث :

عقد الازار :

الازار ثوب تتزر به العرب سابقاً في الحجاز وغيرها : يستر النصف السفلي ما بين السرة الى الركبة عادة، لكنه أحياناً يلبس طويلاً فيعقد في العنق أو في وسط الجسم ، وقد ورد في المنع عن عقد الإزار بالعنق روايتان^(٢) معتبرتان :

أ - معتبرة سعيد الأعرج الذي سأل الامام الصادق (عليه السلام) عن المحرم يعقد إزاره في عنقه ؟ قال : ﴿ لا ﴾ ولا إشكال في صحة طريق الصدوق الى سعيد الاعرج .

ب - معتبرة علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) : ﴿ المحرم لا يصلح له أن يعقد إزاره على رقبة ، ولكن يشبهه على عنقه ولا يعقده ﴾ وهذه الرواية صحيحة

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٥٣ من ابواب تروك الاحرام : ح ٢ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٥٣ من ابواب تروك الاحرام : ح ١+٥ .

على طريق الشيخ الحر والشيخ المجلسي، دون طريق الحميري في قرب الاسناد .
وظاهر الروايتين هو المنع عن عقد الازار في موضع العنق والرقبة
حيث أن ظاهر النفي في معتبرتي سعيد الاعرج وعلي بن جعفر هو
المنع عنه ، ولو شك في دلالة ﴿لا يصلح﴾ في معتبرة علي بن جعفر كما
صدر من سيد (المستمسك :ج١١/٤٢٩) حين قال : (ظهور الثاني
- يعني خبر ابن جعفر - محل تأمل) ومن القريب أن تأمله بلحاظ
كلمة ﴿لا يصلح﴾ .

لكنه من دون وجه صحيح، فان الذيل ظاهر في المنع حيث
يقول (عليه السلام) : ﴿ولكن يثنيه ولا يعقده﴾ فان هذه الجملة الأخيرة ظاهرة
في المنع، ومنها يتبين إرادة المنع من قوله : ﴿المحرم لا يصلح له أن يعقد
إزاره على رقبته﴾ ولا مجال للتشكيك في الدلالة .

وهذا المنع مختص بعقد الازار في العنق والرقبة، ولا دلالة فيه على
منع عقد الازار في موضع آخر كالوسط - على السرة أو الخاصرة -
من دون فرق بين عقد الازار بذاته وبطرفه وبين عقد طرفيه بدبوس
من حديد أو خيط أو نحوهما .

نعم قد ورد المنع عن عقد بعض الازار ببعض أو غرزه بأبرة ونحوها
في مرسله^(١) الاحتجاج .

إلا أن هذه المرسله لا يمكن الركون اليها حجة شرعية على حكم
إلهي لعدم الوثوق بصدورها عن أحد الأئمة المعصومين (عليه السلام) .
والحاصل جواز عقد الازار والرداء في أي موضع شاء سوى عقد
الازار في عنقه ورقبته فانه يلزم تركه لدلالة روايتين معتبرتين عليه من
دون فرق في المنع الخاص والرخصة المطلقة بين العقد بذات الثوب
وبين العقد بدبوس أو خيط أو نحوهما .

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٥٣ من ابواب تروك الاحرام : ح ٣ .

وجوب النية القربية في لبس الثوبين :

(١٦٨) الاحوط وجوباً قصد التقرب بنزع الثوب المخيط ولبس ثوبي الاحرام ، والواجب هو النزع واللبس حال التلبية أو قبلها ولو بلحظة ، ولا يضر بصحتها : عدم نزع المخيط حين التلبية وإن كان يأثم - فيلزمه المبادرة الى نزع المخيط ولبس ثوبي الاحرام إذا قدم التلبية ، والأحوط إستحباباً إعادة التلبية بعدهما .

أقول : ذكر جمع من الفقهاء أنه لا بد من قصد التقرب الى الله سبحانه بلبس الثوبين حال الاحرام وكأنه من الواجبات التعبدية المنوطة بالقصد القربي ، وقد إستدل عليه في (المستمسك : ج١١/٤٣١) بقوله : (الظاهر كونه من العبادات كالتلبية حسب مرتكزات المشرعة) .

ولم يظهر لنا دليل واضح على عبادية لبس الثوبين ، وإرتكازات المشرعة لا تصلح دليلاً على تعبدية لبس الثوبين ، فان المرتكزات التشريعية أو سيرتهم العملية ناشئة من تبعيتهم لفتاوى المجتهدين أو إحتياطاتهم المذكورة في رسائلهم العملية ، ولا يحرز تواصل ذلك جيلاً عن جيل متصللاً الى زمن المعصومين (عليه السلام) . ولو سلمنا تنزلاً اتصاله - فيما نحن فيه- لا يحرز كشف ذلك عن إمضاء الامام المعصوم (عليه السلام) وموافقته .

وهكذا لا دليل على عبادية التجرد ونزع الثوب المخيط - وقد صرح بالعدم المزبور في (المستمسك: ج١١/٤٣١) بقوله : (فانه - يقصد التجرد من المخيط - كغيره من تروك الاحرام ليس من العبادة التي يعتبر فيها التقرب) ، ومقتضى القاعدة عدم تعبدية التجرد واللبس معاً وتوصلية الأمر بهما ولم تظهر تعبدية خصوص اللبس من نص معتبر أو إجماع قطعي - قولي أو عملي إرتكازي - .

نعم إحتمال التعبدية موجود في النفس قائم في الذهن ولو من دعوى إرتكازات المشرعة ، وهذا الاحتمال مرتكز بلحاظ النزع واللبس معاً فنحتمل كون الأمر بالتجرد واللبس معاً أمراً تعبدياً

مختصاً بزمن إحداثهما لا بلحاظ مرحلة البقاء ، ويمكن أن تترشح التعبدية من أصل الحج على أجزائه وأعماله وأجزاء أجزائه - ومنها لبس الثوبين- بعد نزع المخيط حال التلبية ولذا نحتاط وجوباً بقصد التقرب اليه سبحانه بنزع المخيط ولبس الازار والرداء حال التلبية .

وهل يلزم تقدم اللبس على نية الاحرام وتلييته ؟ .

لا ريب ولا إشكال في أنه بتمام التلبية تحرم محرّمات الاحرام - ومنها لبس الرجل المخيط ، وقبلها لا حرمة ولا كفارة على فعل شئٍ منها - ومنها لبس الرجل المخيط - كما صرّحت به عدة من الروايات^(١) المعتبرة الناطقة بأنه لا شئٍ عليه حتى يلبي ، وعليه لا يجب نزع الثوب المخيط ولبس الازار والرداء قبل نية الاحرام وتلييته - بزمان كثير أو قليل - لعدم حرمة المخيط عليه قبل التلبية ولعدم دخالة لبس الثوبين في تحقق الاحرام، وانما يتحقق الاحرام بعزمه وإلتزام محرّماته وبالتلبية ، نعم يجب نزع الثياب المخيطة ولبس ثوبي الاحرام لحظة إرادة التلبية ليكون عند تمام التلبية وكمال الاحرام مجتنباً للمخيط ولابساً لغير المخيط من إزار ورداء ، وقد جرت سيرة المتشرعة على التجرد عن الثياب المخيطة والاعتسال ولبس ثوبي الاحرام ويعقب ذلك بلا فصل زماني كثير : إحداث نية الاحرام وتلييته، وهو الصحيح الموافق للاحتياط المبريء للذمة .

لكن لو تعمد تقديم النية وعزم الاحرام والتلبية على التجرد ولبس الثوبين فانه يكون مخطئاً ويأثم للبس المخيط وهو محرم، وهكذا لو تجرد ولبى قبل لبس الثوبين فقد أخطأ وخالف الاحتياط بتقديمه التلبية على لبس الثوبين، والأحوط الأولى في هاتين الصورتين إعادة نية الاحرام - بمعنى العزم على ترك محرّماته - وإعادة تلييته بعد لبس الثوبين ونزع المخيط من دون وجوبها، لأن تلييته صحيحة وبها يكتمل الاحرام،

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٤ من أبواب الاحرام .

وليس للبس الثوبين دخالة في صحة الاحرام والتلبية حتى يجب تجديد الاحرام باعادة عزمه وتلبيته ، نعم بتأخير نزع المخيط أو بتأخير لبس ثوبي الاحرام عن التلبية يخالف احتمال دخالة لبس الثوبين في صحة الاحرام أو في تحققه وإكتماله فيناسب الاحتياط الاستحبابي باعادة النية والتلبية دون الفتيا بالوجوب .

(١٦٩) لو أحرم في قميص مخيط جاهلاً أو ناسياً نزع من فوق وصحّ إحرامه بل أظهر صحة إحرامه حتى إذا أحرم فيه عالماً عامداً ، وأما إذا لبسه بعد الاحرام فلا إشكال في صحة إحرامه وتلبيته لكن يلزمه شقّه وإخراجه من تحت .

أقول : لو أحرم أحدٌ في قميص مخيط جاهلاً بالحكم : أي بجرمة المخيط على المحرم ، أو بالموضوع : أي يجهل كون قميصه مخيطاً محرماً على المحرم ، أو أحرم فيه ناسياً للحكم أو للموضوع : أي ناسياً لحرمة أو لكونه مخيطاً - وجبت عليه المبادرة لنزعه وتجريد جسمه منه تنفيذاً لحرمة لبس المخيط ، وإحرامه محكوم بالصحة بلحاظ ما تقدم من أن التجرد عن المخيط ولبس الثوبين الأزار والرداء واجب نفسي مستقل ليس له دخالة في تحقق الاحرام وصحته ، نعم يكون لبس المخيط حال الاحرام منافياً لتحريمه حال الاحرام ولا يكون مبطلاً له منافياً مع تحقق الاحرام صحيحاً شرعاً ، فان تحققه صحيحاً مرتبط عندنا بالعزم والتلبية وقد صدرا صحيحين حسب الفرض .

وهكذا الظاهر صحة إحرامه وتلبيته إذا أحرم في قميص مخيط متعمداً للبهه وعدم نزعه وعارفاً بجرمته حال الاحرام وبلزوم نزعه قبل الاحرام والتلبية ، فان نزع الثوب المخيط ولبس الأزار والرداء غير المخيط ليس له دخل في تحقق الاحرام ولا في صحته ، لعدم الدليل على دخالته أو شرطيته في صحة الاحرام ، بل إن ترك لبس المخيط حكم تكليفي مترتب على تحقق الاحرام وموجب للكفارة ولا يؤثر

على الاحرام ولا يضر بصحته إذا صدر منه العزم الباطني على الالتزام بالتروك ثم صدرت منه التلبية في الميقات .

ويمكن تأكيد صحة الاحرام بالنص الصحيح الذي رواه معاوية بن عمار وغير واحد عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل أحرم وعليه قميصه فقال: ﴿ ينزعه ولا يشقه ﴾ ومن الواضح سكوته (عليه السلام) عن إحرامه فيستفاد من عدم الانكار عليه ومن عدم الفتيا ببطلان إحرامه ويستكشف إمضاء إحرامه وتصحيحه وعدم لزوم إعادته ، وإطلاق الخبر وعدم تقييده يعم صورتَي الجهل والنسيان ، بل يعم صورة العلم والعمد .

نعم قد يقال - أو قيل - باختصاص صحة الاحرام بصورة الجهل ويحكم بالبطلان في صورة العلم والعمد ، وذلك لأنه قد ورد في صحيحة عبد الصمد بن بشير ما يفيد صحة الاحرام في المخيط في صورة الجهل بالحكم خاصة فيحمل إطلاق صحيح^(١) معاوية على صورة الجهل خاصة جمعاً بينه وبين صحيح^(٢) عبد الصمد حيث تضمن دخول أعجمي في المسجد الحرام يلبي وعليه قميصه وسأله الامام وأجابه بأنه قد لبس القميص المخيط قبل أن يلبي فصَحَّ إحرامه وأمر أن يخرج القميص من أعلى - أي من رأسه - وقال (عليه السلام): ﴿ أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شئ عليه ﴾ ونظيرها معتبرة^(٣) خالد على الأقوى بلحاظ ما إخترناه من أن صفوان لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة ، وخالد من أصحاب الصادق - كما في رجال الشيخ الطوسي - وقد روى عنه صفوان ، فهذه الرواية معتبرة السند على الاقوى لاسيما وهي متقاربة المضمون مع صحيحة عبد الصمد بن بشير .

وقد إختصت الصحيحتان بصورة الجهل حين إحرامه وعليه قميص

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤٥ من أبواب تروك الاحرام : ح ٢+ح ٣ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٤٥ من أبواب تروك الاحرام : ح ٢+ح ٣ .

(٣) الوسائل : ج ٩ ب ٤٥ من أبواب تروك الاحرام : ح ٤ .

وكساء مخيط معتذراً بأنه جهل و﴿أي رجل ركب أمراً بجهالة فلاشيئ عليه﴾ وعند خروج صورة العلم والعمد عن دائرة الأخبار المصححة للاحرام فيمكن الاستدلال على بطلان إحرامه ولزوم إعادته بأن الاحرام في المخيط يتنافى مع النية والعزم الباطني على ترك محرمات الاحرام - وهذا مقوم الاحرام ومحققه - فيبطل إحرامه عند عدم نزع المخيط أو عند لبسه حال الاحرام وتليته إذا كان ذلك عمداً مع العلم بحرمة . ويرده :

أولاً : إن حمل المطلق على المقيد وتقييده به وتخصيص حكم المطلق أو العام بخصوص مورد المقيد أو الخاص - يتوقف على حصول المنافاة والمدافعة بين المطلق وبين المقيد ، وهنا لا منافاة بين مفاد الخبرين حتى يحمل المطلق على المقيد- أي لا منافاة بين صحيحة معاوية التي يستكشف منها صحة الاحرام عند إحداثه وعليه قميصه المخيط حال العلم وحال الجهل وحال النسيان والغفلة والسهو، وبين صحيحتي عبد الصمد وخالد التي يستكشف منهما صحة الاحرام عند إحداثه وعليه قميص مخيط حال الجهل خاصة فانه ما لم تثبت لهما دلالة على نفي الصحة في غير صورة الجهل- أي في صورة النسيان وصورة العلم والعمد- لا يحصل التنافي بينهما وبين صحيحة معاوية ولا يلزم حمل المطلق على المقيد .

بل يمكن القول : بينهما التلاؤم والتوكيد، حيث تتصدى الصحيحتان لتصحيح إحرام الجاهل بجرمة لبس القميص المخيط فتؤكد صحة إحرامه بحسب إطلاق صحيحة معاوية ، لا أنهما تنافيا ، وانما تحصل المنافاة لو دلت الصحيحتان على حصر الصحة بصورة الجهل أو دلتا على عدم الصحة في غير صورة الجهل وحيثذ يحمل المطلق على المقيد .

وثانياً: إن معتبرتي عبد الصمد وخالد دلتا على تصحيح الاحرام حال الجهل بجرمة لبس المخيط دلالة ضمنية من دون تصريح ولم ترد المعبرتان لبيان ذلك ، بل وردتا لبيان نفي كفارة بدنة وعدم وجوب الحج في العام

لبس المحرم القميص جهلاً أو نسياناً (٢٩١)

القابل عند إحرامه بقميص مخيط وبيان عدم وجوب نزع القميص من تحت وجواز نزعه من فوق معتذراً بأنه ﴿أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه﴾ وقد ورد ذلك خلافاً لفتيا بعضهم بوجوب ذينك الحكمين كما هو واضح للمتأمل في الصحيحتين .

وبعبارة ثانية : صحة الاحرام إستكشفت من الصحيحتين من سكوت الامام عن إحرامه وهو في مقام البيان، ولا دلالة فيهما على إختصاص صحة الاحرام بصورة الجهل خاصة بحيث لا يمكن التعدي الى صورتى النسيان والعلم، بينما دلت صحيحة معاوية على صحة الاحرام مطلقاً وفي كل الحالات فهي المعتمد والمدرك للتعميم من دون منازع، فراجع وتأمل .
وثالثاً : لا مجال للقول بأنه لو أحرم في قميص مخيط عالماً عامداً أعاد الاحرام، لأن لبس المخيط ينافي العزم على ترك المحرمات التي منها لبس المخيط ، والعزم مقومٌ للاحرام ، وذلك :

أ - إن العزم الباطني الاجمالي هو الواجب بمعنى ان الواجب هو الدخول في حرمة الله وحرمة محرماته عند الاحرام ، ويكفي فيه العزم الاجمالي ولا دليل على لزوم العزم التفصيلي على الترك واحداً واحداً .
ب - إن العزم والالتزام على ترك محرمات الاحرام - في ذاته - يلتزم مع العلم بالاضطرار الى بعض محرمات الاحرام - كالاستظلال - كما يلتزم مع العلم بحرمة لبس المخيط وإرتكابه حال الاحرام ولو لعزم نزعه بعد تمام الاحرام .

والحاصل ان الالتزام بمقومية العزم لا يستوجب بطلان الاحرام ولزوم إعادته عندئذ ، كيف ؟ وقد دلت بعض النصوص^(١) الصحيحة على صحة الاحرام عند لبس المخيط حال الاحرام والتلبية .

ثم انه قد دلت الصحاح المتعددة في (الباب ٤٥ من أبواب تروك

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤٥ من أبواب تروك الاحرام .

الاحرام في الوسائل) على أنه إذا لبس المخيط قبل الاحرام والتلبية وجب نزعه من فوق - ينزعه من جهة الرأس ولا يشقه - وإذا لبس المخيط بعد إنشاء الاحرام وإحداث التلبية نزعه من تحت - مما يلي قدميه - وهذا حكم شرعي مستفاد من نصوص معصومية صحيحة فيؤخذ به تعبدًا .

الزيادة على ثوبي الاحرام :

(١٧٠) تجوز الزيادة في ثياب الاحرام على إثنين - بدو إحرامه أو بعده - سواء للتوقي من الحر أو من البرد أو لغرض آخر .
أقول : لا إشكال ولا خلاف في جواز زيادة المحرم ثيابه غير المخيطة على ثوبين إذا كان بداعي التوقي من الحر أو من البرد وقد دلت معتبرة الحلبي^(١) الذي سأل الامام الصادق (عليه السلام) عن المحرم يتردى بالثوبين قال : ﴿ نعم والثلاثة إن شاء يتقي بها البرد والحر ﴾ وهي باطلاقها تعم لبس الزائد على الازار والرداء حال الاحرام ولبسه بعد ذلك فيتخير بينهما ولا إشكال .

وقد إقتصر جمع من الفقهاء (رض) على جواز الزيادة على ثوبين للاتقاء من الحر أو من البرد ، وقد يستظهر من ذلك عدم مشروعية الزيادة على ثوبين إختياراً ولغرض غير الغرض المنصوص - الاتقاء من الحر والبرد - كالتوقي من المطر أو الرغبة النفسية في لبس الزائد .
لكن هذا الاستظهار ممنوع جداً :

أولاً : إن معتبرة الحلبي لا ظهور فيها في إنحصار رخصة الزيادة على ثوبين بالاتقاء من الحر أو البرد ، بل تشير الى الغرض المتعارف الغالب إرادته من زيادة المحرم على ثوبين ، ويمكن أن يكون للمحرم غرض آخر لزيادة ثيابه حال الاحرام، وهو ملتئم مع هذه المعتبرة من دون ظهور منافاة .

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣٠ من أبواب تروك الاحرام : ح ١ .

ما يعتبر في ثوبي الاحرام (٢٩٣)

وثانياً : مع التنزل وتسليم عدم دلالة معتبرة الحلبي على الزيادة لغرض آخر توجد صحيحة ثانية ترخص بلبس الثياب المتعددة غير المخيطة والتي يحرم فيها الرجل المحرم من دون اختصاص بحالة إضطرارية أو إختيارية وهي معتبرة معاوية^(١) الذي سأل الامام الصادق (عليه السلام) عن المحرم يقارن بين ثيابه وغيرها التي أحرم فيها قال (عليه السلام) : ﴿ لا بأس بذلك إذا كانت طاهرة ﴾ وهي واضحة الدلالة باطلاقها على جواز لبس الثياب المتعددة إذا كانت واجدة لشروط الطهارة .

وهذا النص - بحسب إطلاقه - يفيد جواز المقارنة والجمع بين الثياب المتعددة سواء كان لغرض إضطراري كالاتقاء من الحر والبرد أو المطر أو لغرض إختياري، ولا تصلح المعتبرة السابقة لتقييد هذا الاطلاق بخصوص حال الاضطرار - للاتقاء من الحر أوالبرد - ، لعدم ظهور المنافاة بين المعتبرتين فلا ينحصر الأمر بالجمع بينهما ، بل لا يصح تقييد المعتبرة الأخيرة بقيد الاضطرار والاتقاء من الحر والبرد ، فانه لا منافاة حتى تأتي قاعدة (حمل المطلق على المقيد) .

ما يعتبر في ثوبي الإحرام :

(١٧١) الواجب في ثوبي إحرام الرجل أن تصح صلاته فيه ، فيلزم أن لا يكونا من الحرير الخالص ولا من المذهب ولا من الميتة ولا من أجزاء ما لا يؤكل لحمه ويلزم طهارتهما ولا بأس بتنجسهما بما يعفى عنه في الصلاة ، وإذا خالف صحّ إحرامه وأثم بلبسه .

وهكذا يجب في ثوب إحرام المرأة أن تصح صلاتها فيه ما عدى الحرير فانه وإن جاز صلاتها فيه إلا أنه لا يجوز لها - على الأحوط - أن يكون ثياب إحرامها من الحرير الخالص ولا مانع من أن تكون من الحرير الصناعي أو المخلوط الممتزج بغير الحرير .

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣٠ من ابواب الاحرام : ح ٢ .

أقول : المعروف والمشهور بين الأصحاب أنه يعتبر في ثوبي الاحرام أو ثيابه - إذا أحرم في أكثر من ثوبين - ويلزم أن تصح الصلاة فيه أي إن ما يشترط في لباس المصلي هو واجب مطلوب في ثوبي الاحرام، وقد إدعي عدم الخلاف في وجوبه، ويدل عليه صحيح^(١) حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) : ﴿كل ثوب تصلي فيه فلا بأس أن تحرم فيه﴾ وهذا الخبر صحيح السند واضح الدلالة على أن الثوب الذي تصح الصلاة فيه بما فيه من الخصوصيات المطلوبة شرعاً في ثوب الصلاة هو الذي يجوز الاحرام فيه ولا بأس فيه ، فمفاد الصحيحة : كل ثوب تشرع الصلاة فيه ويكون واجداً لما يعتبر في الصلاة وتجوز فيه هو الذي يجوز الاحرام فيه ولا مانع منه. وهذا العموم ينطبق جلياً على ثوب المرأة التي تصلي فيه وثوب الرجل الذي يصلي فيه وهو الثوب الحلال غير المغصوب وغير المتعلق لحق الفقراء - الخمس والزكاة والمظالم - والذي لا يكون من جلد الميتة ونحوها من النجس أو المتنجس غير المعفو عنه في الصلاة ولا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه كجلد السباع وشعر ما لا يؤكل لحمه، وهكذا الثوب المذهب والحريص الخالص للرجل دون المرأة، فان هذين الثوبين مما تصح صلاة المرأة فيهما وسوف نمنع إحرام المرأة بثوب حريص لدليل خاص بالاحرام .

ولهذا الحديث مفهوم هو أن الثوب الذي لا يصلى فيه ففي الاحرام به بأس ومنع ، وهذا المفهوم يمكن أن يكون مفهوم شرط خفي قد حذفت فيه أداة الشرط وهي مرادة مقصودة قد دل عليها فاء التفریع : ﴿فلا بأس﴾ التي تربط الجزء بالشرط ، ومع عدم التصديق والقبول بكونه مفهوم شرط مستتر كشف عنه حرف (الفاء) فهو مفهوم القيد الذي نلتزمه وهو يدل على أن جواز الاحرام في الثوب لم يثبت لطبيعي الثوب بل لخصوص

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٢٧ من ابواب الاحرام : ح ١ .

الثوب الذي تصلي فيه كالثوب الحلال - غير المغصوب- والطاهر فلا يصح الاحرام في أجزاء الميتة كجلدها والمتنجس بنجاسة غير معفو عنها في الصلاة ، وأما إذا كان متنجساً بدم قليل معفو عنه في الصلاة فتصح الصلاة فيه ويجوز الاحرام فيه ، وكالثوب الحرير الخالص والمذهب على الرجل وكالثوب المتخذ من صوف أو شعر أو جلد ما لا يؤكل لحمه كالسباع وغير المذكى تذكية شرعية .

إن هذه الأمثلة مصاديق الكبرى المجمع عليها أو الذي لا خلاف فيها والمنصوصة في حديث صحيح عام : ﴿كل ثوب تصلي فيه فلا بأس أن تحرم فيه﴾^(١) ، وقد وردت بعض النصوص الخاصة ببعض خصوصيات الثوب الذي يصلى فيه ويحرم به نظير^(٢) صحيحة معاوية السائل عن المحرم يصيب ثوبه الجنابة قال (ﷺ) : ﴿لا يلبسه حتى يغسله﴾ وصحيحته الأخرى في جواب السؤال عن المحرم يقارن بين ثيابه التي أحرم فيها وبين غيرها قال : ﴿نعم إذا كانت طاهرة﴾ فانها تدل بجلاء على وجوب كون الثياب التي يلبسها المحرم طاهرة حتى الثياب الزائدة على الثوبين الواجبين - الرداء والازار - ، ومن الواضح أن النجاسة المعفو عنها في الصلاة يعفى عنها في الاحرام بمقتضى الصحيحة المتقدمة : ﴿كل ثوب تصلي فيه فلا بأس أن تحرم فيه﴾ .

(١٧٢) يحرم لبس الثوب المغصوب حال الاحرام ، لكن لا يضر ذلك بصحة إحرامه ، نعم عند الطواف وصلاته لا بد من عدم كون ثوبه مغصوباً .
أقول : الثوب المغصوب أو متعلق حقوق الفقراء الهاشميين أو غيرهم - الخمس والزكاة والمظالم - لبسه حرام لأنه لا يصلي فيه المكلف أو لا تصح صلاته فيه فيحرم لبسه على المحرم لو إشتهاه بمال تعلق به الخمس

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٢٧ من أبواب الاحرام : ح ١ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٣٧ من أبواب تروك الاحرام : ح ١ + ح ٢ .

أو الزكاة أو المظالم كما تقدم بحشه فيما مضى ، لكن لا يضر لبسه بصحة إحرامه لعدم دخالة ثوب الاحرام في صحة الاحرام .

نعم تقدم أن الثوب الذي يطوف به أو يصلي فيه صلاة الطواف يلزم حليته ويعتبر في صحة الصلاة والطواف به : عدم كونه مغصوباً وعدم شراؤه بمال تعلق به الخمس أو الزكاة إذا كان الشراء شخصياً بمعنى جعل الثمن شخص المال المتعلق به الخمس أو الزكاة وهذا نادر التحقق ، والغالب تحققه وهو جعل الثمن كلياً وفي مقام الوفاء يدفع له المال المتعلق به المظالم أو الخمس أو الزكاة ولا ريب في كونه حراماً لكنه لا يضر بصحة الصلاة أو الطواف ، هذا .

ولو إجتراً المكلف وأحرم في ثوب لا يصلّى فيه - أي لا تصح الصلاة فيه - فإحرامه تام صحيح وضعاً وإن كان حراماً تكليفاً وموجباً للآثم، وذلك لأن الاحرام متقوم بالعزم والتلبية وقد أتى بهما صحيحاً ولكنه لا أثر ولا دخالة للباس ثوبي الاحرام في صحة الاحرام والتلبية وليس اللبس شرطاً في صحة الاحرام - كما تقدم توضيحه وإختياره - ولذا لا يبطل الاحرام بلبس ما لا تصح الصلاة فيه وإن كان يأثم بمخالفة الشرع الالهي القاضي بتحريم لبس ما لا يصلّى فيه .

وهذه الأمور كما يجب إلزامها في ثوبي إحرام الرجل - الازار والرداء - كذلك يجب على المرأة إلزامها أو ثيابها التي تلبسها حين إحرامها وبنفس الدليل العام: ﴿كل ثوب تصلي فيه فلا بأس أن تحرم فيه﴾^(١) والدليل الخاص بالطهارة ونحوها .

نعم وقع الخلاف في جواز لبس المرأة الحرير حال الاحرام أو عدم جوازه ، ولا ريب في أن حرمة لبس الحرير في الصلاة مختصة بالرجل كما تحقق في (فقه الصلاة) ولا تعم النساء فيجوز لهن لبس الحرير في

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٢٧ من أبواب الاحرام : ح ١ .

الصلاة ، وعليه يمكن أن يستظهر من الكبرى الكلية المنصوصة : ﴿كل ثوب تصلي فيه فلا بأس أن تحرم فيه﴾ حيث أن المرأة تصلي في الحرير فلا بأس أن تحرم فيه ، لكنه قد اختلفت هنا فتاوى الفقهاء : فوافق جمع كبير على جواز لبسهن الحرير في الاحرام لجواز لبسهن إياه في الصلاة وهو إعتقاد منهم على هذه الكبرى المنصوصة ولبعض النصوص الخاصة.

وخالف جمع آخر وأفتوا بعدم جواز لبسهن الحرير الخالص في الاحرام ، وهو المختار ، وذلك لأن النصوص الخاصة باحرام النساء بالحرير مختلفة بين مرخصة به وبين محرمة له :

أ - والأخبار المرخصة بلبس النساء للحرير في الاحرام قليلة جداً عمدتها^(١) معتبرة يعقوب الذي قال للامام الصادق (عليه السلام) : المرأة تلبس القميص تزره عليها وتلبس الحرير والخز والديباج ؟ فقال (عليه السلام) : ﴿نعم لا بأس به ، وتلبس الخلخالين والمسك﴾ وهذه الرواية معتبرة السند لكنها حيث جعلت موضوع حلية اللبس (المرأة) دون (المحرمة) لذا قد يشكل على دلالتها بعدم تعرضها للمحرمة ولعلها بصدد بيان جواز اللبس في مطلق الأحوال ، نعم الاطمئنان الشخصي وقناعة الفقهاء والمحدثين بعود الضمير الى المحرمة .

وهكذا رواية النضر السائل عن ثياب المحرمة قال (عليه السلام) : ﴿تلبس الثياب كلها﴾ فان عمومها قابل للتخصيص كعموم صحيح حرير: ﴿كل ثوب تصلي فيه فلا بأس أن تحرم فيه﴾ فانه عموم مخصص بالروايات المانعة عن لبس المرأة الحرير حال الاحرام .

ب - والأخبار المانعة عن لبس المرأة الحرير حال الاحرام متعددة تزيد على تسعة عمدتها^(٢) ما صح سنده ووضحت دلالته نظير معتبرة

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣٣ من ابواب الاحرام : ح ١ ح ٢ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٣٣ من ابواب الاحرام : ح ٩ ح ١٠ ح ٧ ح ٤ .

عيص بن القاسم عن الصادق (عليه السلام): ﴿المراة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير﴾ وهذه الرواية معتبرة السند واضحة الدلالة على المنع وظاهرة في التحريم وعدم رخصة النساء بلبسهن الحرير حال الاحرام ، ونظير معتبرة اسماعيل الذي سأل عن المرأة هل يصلح لها أن تلبس ثوباً حريراً وهي محرمة قال: ﴿لا ، ولها أن تلبسه في غير إحرامها﴾ ، ونظير معتبرة سماعة الذي سأل الامام عن المحرمة تلبس الحرير فقال: ﴿لا يصلح أن تلبس حريراً محضاً لا خلط فيه﴾ ومعتبرته^(١) الأخرى: ﴿لا ينبغي للمرأة أن تلبس الحرير المحض وهي محرمة فاما في الحر والبرد فلا بأس﴾ ، ونظير معتبرة الحلبي: ﴿لا بأس أن تحرم المرأة في الذهب والحز وليس يكره إلا الحرير المحض﴾ وثمة روايات^(٢) مرسلة أو مقطوعة تصلح مؤيدة لهذه الروايات المعتبرة .

وقد تضعف دلالتها على التحريم - ما سوى الرواية الأولى - من جهة تعبيرها بنحو ﴿لا يصلح﴾ و ﴿لا ينبغي﴾ و ﴿يكره﴾ وهذه التعابير متشابهة مشتركة الإستعمال في المنع التحريمي والكراهي .

ويردّه : انه لا يبعد وجود القرينة الاطمئنانية بارادة المنع التحريمي منها - يكشف عنها :

أ - صحيحة العيص الظاهرة جلياً في المنع وعدم الرخصة أصلاً ، حيث منع بقوله : ﴿المراة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير﴾ فانه يفيد بوضوح أنه ليس للمحرمة لبس الحرير .

ب - المقابلة بين الرخصة وبين التعبير المشتبه في معتبرتي سماعة هي قرينة واضحة وشهادة جلية على إرادة الحرمة من تعبير ﴿لا يصلح﴾ و ﴿يكره﴾ ، بتقريب : إن معتبرة سماعة رخصت في لبس الحرير في الحر أو

(١) الوسائل : ج ٤ ب ١٦ من أبواب لباس المصلي : ح ٤ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٣٣ من أبواب الاحرام : ح ٥+٨ ح ١١ .

البرد قال (العلامة): ﴿فأما في الحر والبرد فلا بأس﴾ ومن دونهما قال (العلامة): ﴿لا ينبغي للمرأة أن تلبس الحرير المحض وهي محرمة﴾ فيكشف هذا التقابل عن إرادة البأس والمنع من ﴿لا ينبغي﴾، وهكذا المقابلة في معتبرة سماع الأخرى بين قوله: ﴿لا يصلح أن تلبس حريراً محضاً لا خلط فيه﴾ وقوله: ﴿انما يكره المبهم﴾ أي الحرير الخالص وبين قوله: ﴿فأما الخنز والعلم في الثوب فلا بأس أن تلبسه وهي محرمة﴾ فان هذه المقابلة تدل على إرادة البأس والمنع من كلمتي ﴿لا يصلح﴾ و﴿يكره﴾ الحرير المبهم .

والمتحصل : كثرة الروايات الظاهرة في منع لبس النساء الحرير في ظرف الاحرام حدوداً وبقاءً، وكثير منها صحيح السند واضح الدلالة، وتؤيدها مجموعة من الروايات الضعيفة سنداً - ومنها مرسله أو مقطوعة الاسناد - . بينما لا توجد رواية معتبرة السند دالة على تحليل لبس المرأة الحرير حال الاحرام . نعم قد تبين أنه توجد رواية (١) واحدة معتبرة السند مشكلة الدلالة وإن حصلت قناعة الفقهاء والمحدثين بكونها في المحرمة، وهي معتبرة يعقوب الدالة على الرخصة.

لكن الواضح عندنا رجحان الروايات المحرمة :

أولاً : إن معتبرة يعقوب شاذة وروايات التحريم مشهورة وقد أمرنا - عند تخالف الأخبار وتعارضها - بالأخذ بما إشتهر بين الأصحاب (٢) .
وثانياً - قد يقال : يجمع عرفاً بين طائفتي الأخبار بجملة ﴿يكره﴾ و﴿لا يصلح﴾ و﴿لا ينبغي﴾ على الكراهة المجتمعة مع جواز لبسها الحرير حال الاحرام ومع منع لبسها الحرير بصياغات ﴿يكره﴾ و﴿لا ينبغي﴾ و﴿لا يصلح﴾ الواردة في روايات المنع ، فان الكراهة تجتمع مع الجواز والمنع .

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣٣ من أبواب الاحرام : ح ١ .

(٢) الوسائل : ج ١٨ ب ٩ من أبواب صفات القاضي : ح ١ .

لكن يقال : انه توجد رواية معتبرة السند واضحة الدلالة على المنع التحريمي وتأبى الحمل على الكراهة هي معتبرة العيص: ﴿المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير﴾ فانها ظاهرة في رخصة لبس كل الثياب المتعارف بين النساء لبسها سوى الحرير فانه لا يرخص للمحرمة لبسه، فتحمل تلكم الروايات بصياغات متشابهة على عدم الرخصة وترجح على الرواية المرخصة بالشهرة - أعني رواية كثير من أصحاب الأئمة للمنع - .

ثم إن هذه الروايات المانعة الراجحة في مقام المعارضة - الواضح منها حرمة لبس الحرير المحض الخالص الذي لا خلط فيه وقد صرح بذلك غير واحدة من الروايات نظير معتبرة سماعة حيث قال : ﴿لا يصلح أن تلبس حريراً محضاً لا خلط فيه ، فأما الخنز والعلم في الثوب فلا بأس أن تلبسه وهي محرمة ... أما أنهم يقولون : إن في الخنز حريراً وانما يكره المبهم﴾ أي الحرير الخالص الذي لا يمازجه غيره ، بل هذا الخلوص هو معنى (ثوب الحرير) الممنوع لبسه على المحرمة في أدلته ونصوصه، وعمدتها صحيحة العيص: ﴿المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير﴾ فان ظاهر الحرير هو الخالص غير الممتزج أو المتمحض غير المخلوط بغيره ، وهذا المعنى هو ظاهر اللفظ من دون تصرف أو تقييد كما لا يخفى على الخبير .

ومن هنا يجوز لهن لبس الحرير المخلوط خلطاً يمنع من صدق (الحرير المحض) كما يجوز لبسهن الحرير الصناعي المتداول في عصورنا: أولاً: لعدم الدليل على المنع عنهما بعد عدم صدق ﴿الحرير﴾ عليه. وثانياً: يوجد عندنا دليل الجواز: ﴿تلبس الثياب كلها﴾ أو ﴿تلبس ما شاءت من الثياب﴾^(١) .

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣٣ من أبواب الاحرام : ح ٢ ح ٩ .

ثم انه يجوز لهن لبس الحرير المحض الخالص في حالات الاضطرار كالتوقى من البرد أو الحر كما نصت عليه موثقة سماعة: ﴿لا ينبغي للمرأة أن تلبس الحرير المحض وهي محرمة ، فأما في الحر و البرد فلا بأس﴾^(١) من دون إختصاص بهذين العذرين، بل كل ضرورة عند المرأة المحرمة الى لبس الحرير فيرخص لها لبسه على ما دلّت عليه الروايات المعتبرة الناطقة: ﴿ليس شئ مما حرم الله إلا وقد أحله لمن إضطر اليه﴾^(٢) فان تحريم الله يعم ترك الواجب إذا إضطر اليه كما ورد تطبيق الحديث في ترك السجود الواجب المضطر الى تركه لمرض مثلاً فراجع . ولنا بحث تفصيلي عن ذلك في تحقيق قاعدة (الاضطرار يرفع الالزام) عرضناه في بعض بحثنا الأصولي: التعارض والتزاحم - وما ذكرناه هنا إشارة .

(١٧٣) يلزم أن يكون الازار ساتراً للعبورة غير حاكٍ عنها ، والأحوط كون الرداء كذلك .

أقول : لابد من كون الثوب الملبوس حال الاحرام ساتراً للعبورة - حدوثاً وبقاءً - فلا ينفع إذا كان الثوب رقيقاً حاكياً لها كاشفاً عنها بأن تُرى من وراء الثوب ، والمستند هي الرواية المعتبرة المتقدمة : ﴿كل ثوب تصلي فيه فلا بأس أن تحرم فيه﴾^(٣) حيث إستفدنا منها المفهوم وأن الثوب الذي لا يشرع أو لا تصح الصلاة فيه يمنع الاحرام فيه وأن فيه بأساً ، وقد وردت الروايات العديدة في (أبواب لباس المصلي: ب٢٠+ ب٢١) في (الوسائل) وهي تنطق بجواز الصلاة في الثوب الواحد إذا كان كثيفاً حسبما فسّرتة الرواية الصحيحة وفي بعضها : ﴿لا يقوم أحدكم بين يدي الربّ جلّ جلاله وعليه ثوب

(١) الوسائل : ج٤ ب١٦ من أبواب لباس المصلي : ح٤ .

(٢) الوسائل : ج٤ ب١ من أبواب القيام في الصلاة : ح٦+ ح٧ .

(٣) الوسائل : ج٩ ب٢٧ من أبواب الاحرام : ح١ .

يشف) أي ثوب رقيق يكشف عما وراءه حيث يلزم إنكشاف العورة وإمكان رؤيتها للناظر المحترم .

وفي ضوئه : لابد من لبس المصلي ثوباً ساتراً للعورة غير كاشف عنها : لا يشف عنها ولا يحكيها، وهكذا لابد من لبس المحرمة ثياباً ساترة لتمام بدنهما لأنها - بتمام بدنهما - عورة ، ولابد من لبس المحرم ازاراً ساتراً للعورة لا يشف عما وراءه ولا يحكي عورته .

وهل يلزم ذلك في رداء المحرم وهو الثوب الذي يلبسه المحرم في النصف العلوي ليغطي المنكبين وشيئاً من العضدين والظهر والصدر؟ الظاهر عدمه لعدم الدليل على لزوم ذلك في ثوب الصلاة من الطرف العلوي حتى يلزم مثله في ثوب الاحرام - الرداء - ، وإنما يعتبر كثافة الثوب وستره وعدم حكايته لما وراءه من العورة، أي تعتبر كثافة الثوب في ساتر الطرف السفلي لأجل ستر العورة .

والمتحصل جواز لبس الرداء الخفيف الحاكي عما وراءه من البشرة لجواز الصلاة فيه وان كان حاكياً يشف عما تحته من البشرة، نعم الأحوط وجوباً لبس ما هو رداء ستير غير حاكٍ، ووجه الاحتياط : قوة احتمال حرمة كشف الرجل جسده :النصف العلوي الذي يغطيه الرداء في مجتمع مختلط للمحرمين والمحرمات وهو المشاعر المقدسة التي يجتمع فيها الحجيج ويلتقون ويكون الرجل في معرض نظر المرأة اليه .

ثم انه لوخالف المحرم أو المحرمة ولبس الثوب الرقيق الحاكي للعورة أثم ، لكن لا يبطل إحرامه لما تقدم من أن لبس الثوبين الصالحين للاحرام لا دخالة له في تحقق الاحرام ولا في صحته ، فاذا لم يكن أصل لبس الثوبين دخيلاً أو شرطاً في صحة الاحرام فعدم الدخالة في صفات الملبوس بطريق اولى .

هذا وقد ذكر بعض الفقهاء - فتوى أو احتياطاً - أن يكون الثوبان منسوجين لا ملبدين ولا من الجلود حتى المحللة الطاهرة، وقد وجهه

حرمة لبس الثوب الرقيق الحاكي للعورة (٣٠٣)

سيدنا الحكيم (قده) في (دليل الناسك : ٧٢) بقوله : (لعدم صدق الثوب على الجلد عرفاً كعدم صدقه على الملبد غير المنسوج) .

وهذا مشكل فانه لم يثبت أو لم يتبين بشاهد واضح عدم صدق (الثوب) على الجلد أو الملبد ، وتوضيح الاشكال :

اولاً : إن المتعارف بين العرب - لاسيما البدو ، وكانت البداوة في زمن الرسول الاعظم والمشرع الأكمل (ﷺ) هي السائدة على العرب الذين بدأت بهم الدعوة الاسلامية - والشائع بينهم هو لبس الجلد والملبد فكيف لا يصدق عليه الثوب ؟ .

وثانياً: إن الوارد في الاخبار ﴿ لبس الازرار والرداء ﴾ وليس (لبس الثوب) ومن المقطوع به صدق (لبس الازرار والرداء) على الجلد فانه كان لبسه متعارفاً في زمن تشريع الحج وثوبي الاحرام - الازرار والرداء - أن يجعلاً من جلد الخروف ونحوه ، فاذا كان يتعارف لبس الرداء بل والازرار من الجلد والملبد في صدر الاسلام كيف يمنع أو ينفى صدق الازرار والرداء عليه إذا كان مصنوعاً من الجلد ؟ .

وحينئذ : إن إقتنع الفقيه بعدم الصدق عرفاً أفتى ، وإن إحتمل ولم يقتنع ولم يثبت من عدم الصدق - إحتياط وجوباً أو إستحباباً حسب قوة الاحتمال وضعفه في باطن الفقيه المستنبط .

(١٧٤) إذا تنجس ثوب المحرم أو المحرمة بعد التلبس بالاحرام فالأقرب لزوم المبادرة الى تطهيره أو إستبداله ، ولو لم يبادر لم يبطل احرامه ، والأولى تطهير البدن عند تنجسه مادام محرماً بحج أو عمرة .
أقول : قد سبق لزوم طهارة الازرار والرداء حدوثاً - عند إحداث الاحرام والتلبية - فانه يستفاد من بعض النصوص^(١) الصحيحة وجوب طهارتهما وإعتبارها في صحة (لبس الثوبين) .

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣٧ من ابواب تروك الاحرام : ح ١+ح ٢ .

وهل يلزم أو هل تعتبر طهارة ثوب الاحرام إستدامةً بحيث إذا تنجس أحد ثوبي المحرم أو كلاهما أو تنجس بعض ثياب المحرمة بعد عقد الاحرام وتلبيته بأن أصابه بول أو دم رعاف أو دم ذبيحة الهدي أو نحو ذلك مما يتوقع الابتلاء به أثناء أداء مناسك الحج - يلزم المبادرة الى تبديلهما أو تطهيرهما من النجاسة غير المعفو عنها في الصلاة ؟ .

يمكن أن يقال بالتسوية بين الاحداث والاستدامة أو يدعى ظهور الدليل - صحيحتي معاوية - في إعتبار طهارة ثوبي الاحرام ، فيدل على لزوم طهارة الثوبين أو ثياب الاحرام حدوثاً ويصلح كاشفاً ودليلاً على وجوب التطهير أو التبديل إستدامة وعند طرو النجاسة .

بل يمكن التعدي الى البدن إذا طرأ عليه نجس أو متنجس حال الاحرام إستدامة، ولذا قال سيدنا الحكيم (قده) في (دليل الناسك : ٧٢) إستدلالاً لوجوب تطهير البدن إذا طرأت عليه النجاسة بأنه (يستفاد مما دل على تطهير الثوب بالأولوية) .

وهنا سؤالان : هل يلزم التحفظ على طهارة ثوبي الاحرام أو ثيابه مادام محرماً أو محرمة ؟ وهل يلزم تحفظ المحرم أو المحرمة على طهارة بدنه ؟ ونجيب عنهما ونقول :

لا بد من ملاحظة الأخبار المشترطة للطهارة في ثوبي الاحرام وهما صحيحتا معاوية بن عمار، وهل يوجد فيها ما يدل على إعتبار طهارة ثوبي الاحرام أو ثيابه إستدامة وبقاء ؟ .

لا يبعد كون صحيحتي^(١) معاوية دالتين على إعتبار طهارة ثياب المحرم إستدامة ، إنظر صحيحته التي يسأل فيها عن المحرم يقارن بين ثيابه التي أحرم فيها وبين غيرها قال : ﴿ نعم إذا كانت طاهرة ﴾ ، وهكذا صحيحته التي يسأل فيها عن المحرم يصيب ثوبه الجنابة قال : ﴿ لا يلبسه حتى يغسله

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣٧ من ابواب تروك الاحرام : ح ١ ح ٢ .

وإحرامه تام ﴿ فانها ناظرة الى إستدامة الطهارة ودالة على أن ثوب المحرم إذا أصابته النجاسة - الجنابة - لاحقاً لزمه إستبدال ثوبه أو تطهيره وفي مرحلة الاستدامة وبعد إحداث الاحرام : ﴿ لا يلبسه حتى يغسله ﴾ ، وهاتان الصحيحتان تصفان السائل بالمحرم مما يكشف عن إحداثه الاحرام وتلبسه به قبل تنجس ثوبه أو قبل جمع ثيابه ومقارنتها، فتدل الصحيحتان على وجوب التطهير مادام محرماً ويستكشف منها عدم جواز لبس الثوب المتنجس بالمني قبل أن يغسله، ولازمه التخيير بين التبديل وإستبداله بطاهر وبين نزع وغسله ولبسه .

ويمكن توكيد هذا الفهم بمعتبرة حريز : (كل ثوب تصلي فيه فلا بأس أن تحرم فيه)^(١) بتقريب :

إن الثوب الذي تصلي فيه لا بد من طهارته حدوثاً وبقاءً، فان موضوع عدم البأس هو أن تحرم في الثوب الصالح للصلاة فيه حدوثاً وبقاءً، ولا يبعد دلالة المعتبرة على اعتبار طهارة الثوب وعدم البأس في إحداث الاحرام فيه وبقائه، وان كان يمكن التشكيك في دلالة صحيحة حريز بلحاظ قوله (القول) : ﴿ لا بأس أن تحرم فيه ﴾ وظاهره عدم البأس في إحداث الإحرام فيه أو أن الإحداث هو القدر المتيقن من البيان ، فلا يعم الخبر الصحيح أو لا يدل على اعتبار إستدامة الطهارة فاذا شك في دلالتها على الحكم بقاء كفتنا صحيحتا معاوية .

والمتحصل أن الأقرب إعتبار طهارة ثوب الاحرام حدوثاً وبقاءً - عند الرجل والمرأة - وتخير المحرم عند تنجسهما أو أحدهما بين التبديل بالطاهر وبين النزع والتطهير واللبس ، ولا يضر بقاءه عارياً فترة التطهير إذا كانت يسيرة ومأمون الناظر المحترم .

وهل يتعدى الوجوب الى تطهير البدن المتنجس حال كونه محرماً ؟

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٢٧ من أبواب الاحرام : ح ١ .

صرّح بعض الفقهاء بعدم وجدان فقيه مصرّح بوجوب تطهير البدن إذا تنجس ، وصرّح بعض آخر بإمكان التعدي من وجوب تطهير الثوب الى وجوب تطهير البدن حال كونه محرماً - بطريق الأولوية .
أقول : لا دليل على وجوب تطهير بدن المحرم إذا تنجس وهو محرم ، ولا ريب في عدم دلالة الروايات على الوجوب حتى بطريق الأولوية التي إدعاها بعض الأعاظم ، فان الأولوية تحتاج الى القطع أو الاطمئنان بأولوية الحكم بوجوب تطهير البدن من وجوب تطهير الثوب ، نعم الأولوية محتملة ولا يمكن القطع بها من لم يطلع على ملاكات الأحكام ولم يمكنه تنقيحها أو إستنباطها قطعياً من نص معصومي ونحوه ، ويتحصل من مجموع ما تقدم عدم إحراز أولوية تطهير البدن عند تنجسه وهو محرم من تطهير ثيابه ، ولو شك فالأصل براءة الذمة من وجوب تطهير البدن حال كونه محرماً فانه مما لا يعلم وجوبه أو مما حجب الله علمه عن العباد .

(١٧٥) لا تجب المداومة على لبس ثياب الاحرام بمعنى جواز خلعها وتبديلها مع أمن الناظر المحترم وبشرط واجدية الثوب البديل لشروط صحة الاحرام فيه .

أقول : لا تجب إستدامة لباس الاحرام وإبقاء ثوبي الإحرام على جسمه ، فان الواجب هو لبس ثوبي الاحرام حدوثاً ، ولا دليل على وجوب لبسه بقاءً ، فيجوز للمحرم أو المحرمة نزع ثياب الاحرام مع أمن الناظر المحترم أو في الظلمة القائمة التي لا ترى العورة معها ولأي غرض كان كالتنظيف - في الحمام مثلاً - من الوسخ والتطهير من النجس ونحوهما من الأغراض والدواعي لتغيير أو نزع لباس الاحرام - .

ولو شك في ذلك فأصل البراءة من وجوب إستدامة لبس

جواز خلع الثياب بعد الاحرام (٣٠٧)

الثوبين أو أصالة عدم وجوب الاستمرار في اللبس كافٍ لمنع الوجوب ونفيه .

نعم المحرّم على الرجل حال الإحرام لبس المخيط ، فاذا نزع ثوبيه أو نزعت المحرمة ثيابها - مع أمن الناظر المحترم - لم يكن عملهما محرماً لعدم الدليل على وجوب إستدامة لبس الثوبين ، بل لوجود الدليل على عدم الوجوب أو على جواز التبديل والنزع وهو ما يظهر من روايات^(١) متعددة ناطقة بأنه ﴿لا بأس بأن يغير المحرم ثيابه﴾ وبعضها صحيح السند واضح الدلالة على جواز التغيير والتبديل .

والحاصل جواز خلع ثوبي الاحرام أو ثيابه وإلقاءه عن متنه وعن نصفه السفلي إذا أمن الناظر أو كانت ظلمة قائمة لا ترى العورة معها ، كما يجوز تبديلها بما هو واجد لشرائط صحة الاحرام فيه . هذا تمام ما أردنا بيانه بلحاظ واجبات الاحرام وما يتحقق به الاحرام حدوثاً وأحكام فروعه ، ثم يقع الكلام في :

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣١ من ابواب الاحرام .

ترك الإحرام

ينعقد الإحرام بالتلبية عقيب العزم الباطني على ترك محرمات الإحرام ، ومن دونهما لا ينعقد الإحرام وإن قصده ونواه ، فإذا أحرم المكلف - قاصد الحج أو العمرة - حرمت عليه أفعال يجب عليه تركها ما دام محرماً .

أقول : سبق أن الإحرام يتقوم بالعزم والتلبية : أي بالعزم الباطني على الدخول في حرمة الإحرام والالتزام بترك المحرمات المعهودة حال الإحرام ، ثم بالتلبية يكتمل الإحرام وينعقد ويتحقق شرعاً ، فإذا تحقق الإحرام من قاصد الحج أو العمرة حرمت عليه أمور ووجب عليه تركها مادام محرماً ، وهذه الأمور بعضها محرّم وبعضها مكروه ، ونعرض لبحث المحرمات وفروعها تفصيلاً عبر فصول ثلاثة : فصل الصيد البري ، وفصل الاستمتاع الجنسي ، وفصل بقية المحرمات ، نبدأ بفصل الصيد :

الصيد البري

أقول : والمراد منه الحيوان الممتنع بطبعه ونوعه وإن تأهل بعدئذ لعارض من العوارض فصار أليفاً بعد صيده .

(صيد البر) هو الحيوان الممتنع عن البشر بطبعه ونوعه والفارّ منهم الى البراري يعيش فيها ويلتئم مع ظروفها ، ويقابله الحيوان المتأهل بطبعه ونوعه والأليف في المدن وبين البشر وإن توحش وصار ممتنعاً لعارض من العوارض . ويعم صيد البر كل حيوان ممتنع بالأصل حتى الذي صار - بعارض - أليفاً متأهلاً بعد صيده فإنه يصدق عليه عنوان (صيد البر) وقد حرّمه الله على المحرم ما دام محرماً .

(١٧٦) يحرم على المحرم إستحلال شيء من الصيد البري وإن كان خارج منطقة الحرم ، فلا يحل إصطياده ولا قتله ولا ذبحه ولا أكله

بل ولا ضربه إيذاءً ولا كسر عظمه أو جرح جسمه أو إزعاجه، من دون فرق بين محلل الأكل وبين محرمه ، وهكذا يحرم صيد البر في منطقة الحرم ، والمحل والمحرم سواء في هذه الحرمة .

أقول : المعروف والمشهور بين الفقهاء (رض) هو حرمة إستحلال المحرم شيئاً من الصيد مادام محرماً بل هو أمر مجمع عليه ، ويدل عليه النص القرآني : ﴿وحرم عليكم صيد البر مادتم محرماً﴾ المائدة : ٩٦ .

والظاهر ان المراد من (صيد البر) الذي حرّمه الله على المحرم هو الحيوان البري ، وهل المراد تحريم إصطياد حيوان البر فيختص التحريم بالمعنى الحدّثي المصدر من الصيد وهو الاصطياد ؟ الظاهر عدمه إذ لو كان المراد خصوص الاصطياد من الصيد لقال (وحرم عليكم صيد حيوان البر) لكنه لم يقل ذلك بل أطلق (صيد البر) وأضاف الصيد الى البر، فيفهم منه أن المراد تحريم حيوان البر .

وتحريم حيوان البر بحسب إطلاق التعبير يعم كل عمل له صلة بحيوان البر فلا يجوز الاقتراب منه واستحلال شيء منه باصطياد أو قتل أو ذبح أو أكل أو إمساك أو نحو ذلك . ويؤكد: قوله سبحانه قبل هذه الآية : ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾ فانه نهى عن القتل يؤكد الحرمة المطلقة في بعض مصاديق موضوعها - صيد البر - .

ويؤكد سعة دائرة موضوع الحرمة : صحيحة الحلبي : ﴿لا تستحلن شيئاً من الصيد وأنت حرام﴾^(١) فانه دليل واضح على تحريم إستحلال شيء من الصيد على المحرم ، وإستحلال الصيد يعني الاقتراب منه والتصرف فيه وإعتباره حلالاً ، فيفيد عدم حلّ الصيد وحرمة التصرف المؤذي له على المحرم . ويدل النص على حرمة على الاطلاق فلا يجوز للمحرم إعتبار الصيد حلالاً عليه بأي تصرف من التصرفات المؤذية، وذلك لكون متعلق

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١ من ابواب تروك الاحرام : ح ١ .

التحريم مطلقاً: ﴿وحرم عليكم صيد البر﴾ ﴿لا تستحلن شيئاً من الصيد وأنت حرام﴾ حيث يعمّ تمام أنواع الاستحلال، وذلك بفعل حذف الفعل المتعلق للمنع والزجر، وقد أسند المنع الى ذات الصيد الحيوان وعينه دون تخصيصه بفعل من الأفعال المرتبطة بالعين فيفيد إطلاق المتعلق.

ويؤكداه: عدم وجود قرينة مخصصة بنوع ومصادق من إستحلال الصيد، بل توجد القرينة المعممة وهي الروايات^(١) المانعة عن انواع من الاستحلال وهي تنفي الاختصاص قهراً وتؤيد إستظهار العموم جزماً فلذا يتحصل عندنا أنه يحرم تمام أنواع مصاديق الاستحلال كالاصطياد أو القتل أو الضرب إيذاءً أو الجرح أو الكسر أو الذبح أو الاكل أو الامساك له والاحتفاظ به أو الاغلاق عليه، بل يحرم أي نحو من الإيذاء والازعاج.

وهذه الصحيحة كما تفيد حرمة الصيد البري على المحرم على الاطلاق تدل على حرمة الصيد البري في الحرم على المحل والمحرم حيث يقول الامام (عليه السلام): ﴿لا تستحلن شيئاً من الصيد وانت حرام، ولا وأنت حلال في الحرم﴾^(٢) فانها تدل بوضوح على المنع وتحريم إستحلال الصيد في الحرم حتى من المحل غير المحرم فضلاً عن المحرم.

ولا فرق في حرمة صيد البر على المحرم بين كون المحرم في منطقة الحل وبين كونه في منطقة الحرم بمقتضى اطلاق الدليل واناطة الحرمة بقوله: ﴿ما دتمم حرماً﴾ ويتضاعف الاثم عند اجتماع المحرمية والحرمة.

وهكذا لا فرق في حرمة الصيد على المحرم بين الحيوان المحلل أكله شرعاً كالغزال وبين الحيوان المحرم أكله كالأرنب والثعلب، فان الحلال أكله يصير حرام الأكل والتصرف به حال الاحرام، وحرام الأكل يتضاعف إثمه على أكله بل يحرم كل إقتراب وإستحلال لذلك الحيوان

(١) الوسائل: ج ٩ ب ١+٢ من ابواب تروك الاحرام.

(٢) الوسائل: ج ٩ ب ١ من ابواب تروك الاحرام: ح ١.

عموم حرمة الصيد البري على المحرم (٣١١)

الحرام ، وهذا التعميم مستفاد من إطلاق أدلة المنع ونصوصه^(١) بل في صحيحة الحلبي عموم لفظي واضح العموم: ﴿لا تستحلن شيئاً من الصيد﴾ حيث وقعت النكرة - شيئاً من الصيد - في سياق المنع والزجر، وتؤيدها رواية عمر بن يزيد: ﴿واجتنب في إحرامك صيد البر كله﴾، فيستفاد من عموم بعض الروايات وإطلاق كثير منها: استواء الصيد البري الحلال كالغزال والحرام كالارنب والثعلب في حرمة الصيد أو الاستحلال أو القتل أو الذبح أو الاكل أو ماشابه .

لكن قد يقال باختصاص الحرمة بالصيد المحلل أكله ، ثم يستدل عليه بوجهين :

الأول: قوله تعالى: ﴿وحرم عليكم صيد البر مادتم حراماً﴾ المائدة : ٩٦، فانه ظاهر في إختصاص (تحریم صيد البر) بالمحلل أكله في غير حال الاحرام ، إذ لو كان التحريم يعم الحيوان البري المحرم أكله لم يكن وجه لتقييد التحريم بحال الاحرام فان ما لا يؤكل لحمه يحرم اكله على كل حال - حال الاحرام وحال الاحلال - فمن تقييده ﴿مادتم حراماً﴾ يستفاد إختصاص تحريم الصيد بالمحلل اكله وأنه تحريم مؤقت بحال الاحرام .

ويمكن رده: أولاً: بأن هذا التقريب يفيد الاختصاص بغير الحيوان المحرم أكله لو أريد الاستدلال بالاية على تحريم خصوص محرم الأكل فانه يلزم حينئذ المحذور المذكور ، لكن الاستدلال بالاية يراد منه إثبات حرمة الحيوان البري مطلقاً شاملاً للمحرم أكله والمحلل أكله ، لا خصوص المحرم أكله ، كما أن متعلق التحريم هو الاكل والاصطياد وغيرهما من انواع

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١ من ابواب تروك الاحرام : ح ١ + ح ٥ .

الاستحلال فلا يختص التحريم بالاكل حتى يأتي المحذور .

وثانياً: مع التنزل وتسليم دلالة الاية على خصوص معنى وعدم إثباتها التحريم المطلق - يأتي احتمال كون المراد من الصيد المحرم حال الاحرام هو المعنى المصدري - الاصطياد - لا الاكل ، فان احتمال إرادة الاصطياد ثابت إستفاداً من مادة الصيد، بل قد تثبتة الاية نفسها حيث قال بدواً: ﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه﴾ فان المراد من الصيد هنا الاصطياد والاستيلاء دون الأكل قطعاً لقوله: ﴿وطعامه﴾ عطفاً على الصيد المحلل ، فيكون التعبير اللاحق - أعني تحريم صيد البر - شاهداً واضحاً على أن معنى الصيد البحري المحلل هو الصيد البري المحرم وهو الاصطياد دون الأكل، فلا تأتي دلالة آية تحريم صيد البر على إختصاص التحريم بمحلل الاكل في غير حال الاحرام، لأنها غير ناظرة الى الأكل بل ناظرة الى الاصطياد .

وهذا الرد بشقوقه محض احتمال وارد يقوى به الرد ، ويأتي رد قوي آخر على الاستدلال بالآيتين معاً ، هو :

الوجه الثاني : قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ، ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم ... ومن عاد فينتقم الله منه ﴾ المائدة : ٩٥ ، فانه يدل على إختصاص حرمة القتل بما كان فيه جزاء وكفارة ، فما لا جزاء فيه لا يحرم قتله ، والمحرم أكله غير المنصوص عليه لا جزاء على قتله ولا كفارة فيه ، وما لا كفارة فيه لا يحرم قتله بمقتضى الآية ، وما لا يحرم قتله لا يحرم صيده .

ويرده : منع الملازمة بين حرمة القتل وبين ثبوت الكفارة ، والآية صريحة في حرمة العود والانتقام منه أخروياً ولا كفارة على عوده متعمداً فقد ورد في بعض الأخبار^(١) المعتبرة سنداً ما يدل على عدم الكفارة لو

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤٨ من ابواب كفارات الصيد .

أصاب الصيد متعمداً ثانياً وثالثاً وأنه ينتقم الله منه في الآخرة . هذا .
ومع التنزل وتسليم دلالة الآيتين أو صراحتهما في تحريم خصوص
محلل الأكل من الصيد دون محرم الأكل وأنه تحريم مؤقت بحال
الاحرام لما حلّ أكله حال الاحلال فأقصاه سكوتهما عن صيد وقتل
محرم الأكل حال الاحلال ، ويمكن الاستدلال بالروايات على تحريم
محلل الأكل على المحل حيث تتصدى الروايات^(١) المتعددة لتحريم
عموم الحيوان البري ما حلّ أكله في غير حال الاحرام وما حرم نظير
صحيحة معاوية : ﴿ لا تستحلن شيئاً من الصيد وأنت حرام ﴾ ﴿ ثم إتق
قتل الدواب كلها ﴾ ، وتؤيدها بعض الروايات الأخرى .

(١٧٧) يحرم على المحرم إعانة غيره - محلاً كان أم محرماً - على
إصطياد الحيوان البري كأن يدلّه عليه أو يشير الى موضعه كي يتصدى
لصيده أو لقتله ، والاحوط وجوباً ترك المحرم اعانة غيره في عموم
الأمر التي يحرم عليه إستحلالها من الحيوان البري .

أقول : المعروف والمشهور بين الفقهاء (رض) بل ادعي عليه
الاجماع هو حرمة إعانة المحرم غيره على إصطياد الحيوان البري وقتله
كأن يدلّه عليه أو يرشده الى موضعه بل حتى الإشارة المحركة
لاصطياده أو قتله . ويدلنا على الحرمة : عدة من النصوص^(٢) عمدتها
صحيحتا الحلبي ومنصور : ﴿ المحرم لا يدل على الصيد ، فان دلّ عليه
فقتل فعليه الفداء ﴾ ﴿ ولا تدلن عليه محلاً ولا محرماً فيصطاده ﴾ فان هذه
النصوص الصحيحة واضحة الدلالة على المنع والتحريم العام على
المحرم ﴿ ولا تدلن عليه محلاً ولا محرماً فيصطاده ﴾ ومقتضى اطلاقها
تحريم الدلالة على الصيد من المحرم سواء كانت الدلالة لمحل أو لمحرم ،

(١) راجع الوسائل : ج ٩ ب ١ + ب ٨١ من ابواب تروك الاحرام .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ١ من ابواب تروك الاحرام : ح ١ + ح ٣ وغيرهما .

في منطقة الحرم أو خارجها - أي في الحل - .
والدلالة على الصيد الممنوعة تعم الإشارة باليد أو بالعين أو بنحوهما
من أجزاء الجسد ، كما تعم الدلالة بالقول وبالكتابة والهاتف ونحوها ،
فكل أنواع الدلالة - حتى الخفية منها - هي إستحلال لصيد البر وقد
حرّمته الآية الكريمة وصحيحة الحلبي وغيرهما .

وهل تختص حرمة الاعانة بالدلالة المنصوصة في صحيحتي الحلبي
ومنصور ؟ أم تعم الاعانة في كل ما يحرم على المحرم إقترابه من الحيوان
البري ، كأن يشير اليه وينبّهه على وجوده ليزعجه أو يأكله أو نحو ذلك
من أنواع الاستحلال التي يحرم على المحرم مباشرتها فيعين المحرم غيره
على مباشرتها ؟ .

قد يستظهر من صدر صحيحة الحلبي : ﴿ لا تستحلن شيئاً من الصيد
وأنت حرام .. ولا تدلن عليه محلاً ولا محرماً فيصطاده ﴾ : توجه الخطاب
التحريمي والمنع نحو استحلال المحرم الصيد ونحو دلالاته غيره عليه
لاصطياده ، وقد يستشعر من صحيحة منصور : ﴿ المحرم لا يدل على
الصيد ، فإن دلّ عليه فقتل فعليه الفداء ﴾ فإنه قد تلاحظ الصحیحتان
ويقال باختصاص حرمة الاعانة بالدلالة المؤدية الى الاصطياد أو القتل
خاصة ، فإذا أحرز المحرم عدم أداء دلالاته الى القتل أو الاصطياد - لم
تحرم وذلك كما لو عرف الصيد محبوساً في غرفة وإذا دل غيره عليه
جرحه أو ضربه أو أزعجه أو كسر عظمه أو نحو ذلك مما لا يكون قتلاً ،
وانما لا تحرم إعانته لقصور هذه النصوص عن الدلالة على حرمة الاعانة
المطلقة الأوسع من الدلالة على غير الاصطياد أو القتل .

لكن النظر الى ذيل صحيحة^(١) الحلبي قد يؤدي الى إستفادة المنع
التحريمي المطلق حيث يقول (عليه السلام) : ﴿ ولا تشر اليه فيستحل من أجلك ﴾

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١ من ابواب تروك الاحرام : ح ١ .

فان الإشارة - وهي نحو ومصداق من الدلالة على الصيد- إذا كانت مؤدية الى إستحلال الصيد فهي حرام على المحرم ممنوع عنها، وذلك من أجل إشارته أو بفعل اشارته ، نعم قد يتبادر الى الذهن تحريم (إستحلال إصطياده) خاصة بل فهمه كذلك بعض الاعلام وادعى انه ينصرف اليه اللفظ ، لكن اللفظ المعصومي باطلاقه يكشف عن تحريم عموم الاعانة والاشارة المؤدية الى إستحلال الصيد من جهته سواء أدى الى قتل الحيوان أو الى اصطياد الغير إياه أو الى غيرهما من أنواع الاستحلال- فلذا كان الأحوط وجوباً عندنا ترك إعانة المحرم وتنبية الغير - المحلّ أو المحرم - على الحيوان البري ، سواء أراد الغير إصطياده أو قتله أو غيرهما من أنواع الاستحلال التي تحرم على المحرم مباشرتها .

(١٧٨) لا يجوز للمحرم إمساك الحيوان البري الممتنع ولا الاحتفاظ به ولا الاغلاق عليه، من دون فرق بين مباشرة إصطياده قبل إحرامه أو حال إحرامه وبين مباشرة غيره لصيده ، وسواء وقع إصطياده في الحل أم وقع في الحرم .

أقول : المعروف والمشهور هو حرمة إمساك المحرم للحيوان البري الممتنع وحرمة الاحتفاظ به سواء إصطياده غير المحرم ثم أخذه المحرم منه وإحتفظ به أم باشر المحرم صيده قبل عقد إحرامه أو بعد عقد إحرامه ، فان الإمساك والاحتفاظ به هو نحو من إستحلال الصيد وقد منع الامام (عليه السلام) المحرم عنه في صحيحة الحلبي : ﴿ لا تستحلن شيئاً من الصيد وأنت حرام ﴾ كما انه محرم على المحرم في القرآن المجيد : ﴿ وحرّم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً ﴾ فمادام محرماً يحرم عليه صيد البر وقد حذف الفعل - متعلق التحريم - فيحمل على تحريم الحيوان البري على المحرم على الاطلاق ما لم تصحبه قرينة حالية أو مقالية على حلّ خصوص فعل، وهي مفقودة، ولا شهادة واضحة على أن المراد من (صيد البر) إصطياده ليختص التحريم به ، بل يمكن أن يستفاد من ذكر غير واحد من الأفعال - وهي مصاديق

الاستحلال كالقتل : ﴿ لا تقتلوا الصيد ﴾ - هو سعة موضوع الحرمة وأنه كل إقتراب الى الصيد وكل تصرف موزٍ فيه - ومنه الامسك له والاحتفاظ به والايذاء في غرفة وإغلاقها عليه - ، وهذه أنحاء ومصاديق واضحة من إستحلال الصيد الحرام على المحرم في القرآن والسنة ، سواء باشر غير المحرم إصطياده وإستلمه المحرم منه أم باشر المحرم صيده قبل الاحرام أو بعد إنشائه وإحداثه ، وسواء صيد الحيوان البري في الحل أم صيد في الحرم فانه بعد إصطياده يكون الامسك والاعلاق والاحتفاظ بالحيوان البري : كل فعل منها بنفسه حرام على المحرم لأنه إستحلال للصيد ، وهو ممنوع عنه محرّم عليه في القرآن والسنة .

(١٧٩) لا يجوز للمحرم أكل شيء من الصيد وإن إصطاده المحلّ وذبحه في الحلّ ، فضلاً عما لو صاده المحرم أو ذبح في الحرم .

أقول : المعروف والمشهور بين الفقهاء (رض) بل إدعي عليه الاجماع مكرراً في كلماتهم هو منع المحرم من أكل الحيوان البري المصيد المذبوح وإن صاده وذبحه غيره - في الحلّ أو في الحرم ، محرماً كان الصائد أم محلاً - فان نفس الأكل من لحم الحيوان البري الممتنع بالأصالة حرام على المحرم ، لأنه مصداق الاقتراب من الصيد واستحلاله ، وقد حرّم الله على المحرم صيد البر ومنع من إستحلاله ، فتتعاوض الآية: ﴿وحرّم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً﴾ مع الرواية الصحيحة الدالة على تحريم الأكل في نفسه على المحرم من دون فرق بين كون الصائد والذابح للحيوان البري محلاً أم محرماً ، وسواء كان المحرم المباشر للأكل هو الصائد الذابح أم لم يكن مباشره صائداً ذابحاً ، فانه يدلنا على حرمة الاكل على المحرم :

أولاً : انه قد حرّم صيد البر على المحرم وحرّم عليه استحلاله ، والاكل استحلال للصيد فهو حرام .

وثانياً - لورود المنع عن الأكل خاصة في روايات عديدة بعضها

حرمة ذبح الصيد في الحرم (٣١٧)

صحيح السند واضح الدلالة على منع المحرم من أكل الصيد وإن صاده محل غير محرم فراجع (الباب الاول والثاني من أبواب تروك الاحرام في الوسائل) نظير صحيحة معاوية: ﴿ لا تأكل شيئاً من الصيد وأنت محرم وإن صاده حلال ﴾ .

(١٨٠) لا يجوز لأحد ذبح الصيد - في الحرم وإن صيد في الحل أو كان الذابح محلاً ، ثم إذا ذبح المحرم الصيد أو ذبحه المحل في الحرم فهو ميتة لا يجوز أكلها لا للمحل ولا للمحرم كما لا يُصلى بجلده وأجزائه على الأحوط، لكن لو ذبحه المحل في الحل جاز للمحل اكله في الحل والحرم .

أقول : لا ريب ولا إشكال في حرمة ذبح الصيد في الحرم، فان الله جعله آمناً وصيده حراماً على المحل والمحرم ، وفي صحيح^(١) محمد بن مسلم سؤال عن الظبي يدخل الحرم فقال (عليه السلام) : ﴿ لا يؤخذ ولا يمس لأن الله تعالى يقول: ومن دخله كان آمناً ﴾ وفي صحيحة ابن سنان سؤال عن قوله سبحانه: ﴿ ومن دخله كان آمناً ﴾ البيت عنى أم الحرم ؟ فقال (عليه السلام) : ﴿ من دخل الحرم من الناس مستجيراً به فهو آمن من سخط الله عز وجل ، ومن دخله من الوحش والظبي كان آمناً من أن يهاج أو يؤذى حتى يخرج من الحرم ﴾ فإذا كان الوحش أو الظبي في الحرم آمناً من أن يهاج أو يؤذى فأمانه يقتضي حرمة ذبحه في الحرم حتى من المحل فضلاً عن المحرم ، بل حتى لو صيد في الحل من الحلال ثم دخل به في الحرم وهو محل حرم عليه ذبحه إحتراماً لمنطقة الحرم .

وفي روايات متعددة دلالة على حرمة الصيد في الحرم وحرمة ذبحه فيه نظير صحيحتي^(٢) معاوية والحلي في تفسير قوله سبحانه: ﴿ ليلبونكم

(١) آل عمران : ٩٧ + الوسائل : ج ٩ ب ٨٨ من أبواب تروك الاحرام : ح ٣ +

ب ٣٦ من أبواب كفارات الصيد : ح ٢ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ١ من أبواب تروك الاحرام : ح ٢ + ح ٦ .

الله بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم ﴿المائدة : ٩٤ - وانه حشر لرسول الله (ﷺ) وأصحابه الصيد - الوحوش - من كل وجه حتى دنت منهم ونالتها أيديهم ورماحهم ليلوهم بها، أي ليرى إلتزامهم بالحرمة أو إصطيادهم إياها أو ذبحهم لها أو أكلهم من لحومها ، فانها تدل بوضوح على حرمة الصيد في الحرم ، ومن مصاديقها حرمة ذبحه في الحرم فان الله جعل الحرم مكاناً آمناً .

والظاهر تحريم ذبح الحيوان البري حتى على المحل فان هذا الحكم لعله لاخلاف فيه، بل إدعي^(١) إتفاق الاصحاب عليه ، والمستفاد من النصوص^(٢) الصحيحة أن الحرمة للمكان - أعني منطقة الحرم - .
ويدلنا على هذا الحكم : إطلاق صحيحة عبد الله بن سنان: ﴿لا يذبح الصيد في الحرم وإن صيد في الحل﴾ وهي تدل بوضوح على حرمة ذبح الحيوان البري المصيد في منطقة الحرم حتى لو صيد خارج الحرم - أي في الحل - وإطلاقها يعم المحرم والمحل، وفي معتبرة إسحاق: ﴿وإذا ذبح المحل الصيد في جوف الحرم فهو ميتة لا يأكلها محل ولا محرم﴾ ويستفاد منها: حرمة ذبح الصيد داخل الحرم وصرورة الحيوان ميتة في نظر الشارع لا يحل أكل لحمه ولا لبس جلده في الصلاة ، بل قد صرحت الرواية بجرمة أكل لحمه على المحل وعلى المحرم، وفي صحيحة^(٣) الحلبي: ﴿إذا أدخله - أي الحيوان المصطاد في الحل - الى الحرم فقد حرم عليه أكله وإمساكه﴾ وفي صحيحة^(٤) منصور بن حازم - وهي في الحمام - ﴿وإذا أدخل الحرم حياً ثم ذبح في الحرم فلا يأكله لأنه ذبح بعد ما دخل

(١) إدعاه في : الحدائق الناضرة ج: ١٥ : ١٤٥ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ١٠ من أبواب تروك الاحرام : ح ١ + ٥ .

(٣) الوسائل : ج ٩ ب ١٤ من أبواب كفارات الصيد : ح ٦ .

(٤) الوسائل : ج ٩ ب ٥ من أبواب تروك الاحرام : ح ٤ .

مأمنه ﴿فان مفاد هذه النصوص حرمة الصيد في الحرم على المحرم والمحل وحرمة أكل لحمه إذا ذبح في الحرم لأنه دبح بعد ما دخل مأمنه . هذا . ولو صاد المحل الحيوان البري في الحل وذبحه في الحل جاز للمحل خاصة أكله في الحل ، وهكذا لو أدخله الحرم بعد ذبحه في الحل فهو مذبوح المحل في الحل جاز للمحل أكله دون المحرم ، هذا هو المشهور بل إدعي عليه عدم الخلاف ، وتدل عليه بعض الروايات الصحيحة^(١) نظير صحيحة ابن أبي يعفور : ﴿الصيد يصاد في الحل ويذبح في الحل يدخل الحرم ويؤكل ؟ قال : ﴿نعم لا بأس به﴾ وفي صحيحة الحلبي عن صيد رمي في الحل ثم أدخل الحرم وهو حي فقال (عليه السلام) : ﴿إذا أدخله الحرم وهو حي فقد حرم لحمه وإمساكه﴾ وقال (عليه السلام) : ﴿لا تشتره في الحرم إلا مذبوهاً قد ذبح في الحل ثم دخل الحرم فلا بأس به﴾ .

(١٨١) يحرم - على المحل وعلى المحرم - ما ذبحه المحرم من الحيوان البري ، وهو ميتة لا يؤكل لحمها كما لا يصلى بجلدها وسائر أجزائها على الأحوط ، نعم لو صاد المحرم في الحل ثم ذبحه المحل أو مات الحيوان برمي المحرم - لا بذبحه - كان حلالاً على المحل - دون المحرم .

أقول : وقع الكلام بين الفقهاء (رض) في الصيد الذي ذبحه أو قتله المحرم هل هو حرام على الاطلاق - على المحرم وعلى المحل - أم تختص الحرمة بالمحرم ويحل للمحل ؟

المعروف والمشهور بين الفقهاء (رض) هو الأول ، وقد إختار الثاني جمع من المتقدمين - نسب الى الصدوق في (الفييه) و(المقنع) والى ابن الجنيد والمفيد والمرتضى - ومال اليه أو إختاره سيد(المدارك) . وقد إستدل للقول المشهور بروايات^(٢) ثلاثة :

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٥ من أبواب تروك الاحرام : ح ٢+١ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ١٠ من أبواب تروك الاحرام : ح ٤+٥ ح ٣ .

الأولى : خبر وهب الحاكي لقول علي (عليه السلام) : ﴿ إذا ذبح المحرم الصيد لم يأكله الحلال والحرام وهو كالميتة ﴾ وهذا تشبيه لمذبح المحرم بالميتة في خبر ضعيف السند - من أجل (وهب) الواقع فيه وهو معروف بالكذب لا يوثق به ، نعم قد قبل الخبر جمع بقاعدة إنجبار الضعيف بعمل المشهور ، وهي مرفوضة كما أوضحنا في محله ، فيصلح الخبر مؤيداً لا حجة على التحريم ، ومن الواضح إختصاص الخبر بذبح المحرم الصيد فلا يعمّ ما لو ذبحه المحل أو رماه المحل وقتله باصابتة .

الثانية : معتبرة إسحاق الحاكية لقول علي (عليه السلام) : ﴿ إذا ذبح المحرم الصيد في غير الحرم فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم ﴾ وهي معتبرة السند عندنا موثوق بصدورها وإن كانت موثقة بحسب الاصطلاح المشهور لكون إسحاق فطحياً غير صالح العقيدة، لكن وثاقته في النقل والرواية هي العمدة وهي المعتبرة عندنا في قبول الرواية ، فان سوء عقيدته لا يضر بثاقته المحرزة والتي هي ملاك قبول الحديث والرواية عندنا ، نعم سيد (المدارك) لما كان لا يقبل ولا يعمل إلا برواية العدل الامامي وهو الخبر الصحيح اصطلاحاً فلا يعمل بهذا الخبر ولا بسابقه لضعفهما في نظره .

وثمة رواية يستفاد منها التحريم ولعلها حجة عليه وهي :

الثالثة : وهي ما رواه الشيخ في تهذيبه بطريقه الى أحمد بن محمد بن عيسى عن أبي أحمد يعني ابن أبي عمير عن ذكره عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : قلت له : المحرم يصيب الصيد فيفديه أيطعمه أو يطرحه ؟ قال (عليه السلام) : ﴿ إذن يكون عليه فداء آخر ﴾ قلت : فما يصنع به ؟ قال : ﴿ يدفنه ﴾ والسند معتبر حسب المبنى المختار من قبول مراسلات ابن ابي عمير ، وفي الأمر بالدفن إحتمالان :

أ - إحتمال إرادة الخلاص والفرار من الفداء الآخر المترتب على إطعام المحرم المصيد للمحل ، فهو نحو من الطرح بعد الفداء عن صيده ،

وهذا احتمال ضعيف فانه يمكن التخلص عن الفداء بترك الاطعام والتصرف فيه بالدفن أو نحوه .

ب - احتمال كون الأمر بالدفن تعبيراً عن حرمة الانتفاع بالمصيد - الحيوان البري - بعد ما ذبحه المحرم ، أو هو تعبير عن كون الدفن مأموراً به نفسياً ، ويلازم ذلك حرمة الانتفاع به وكونه ميتة يحرم أكل لحمه أو لبس جلده في الصلاة .

وهذا الاحتمال أقرب ظهوراً من الاحتمال الأول أو هو المتبادر الى الذهن من سماع هذا النص وبمعونة ملاحظة بعض مشابهاها في تروك الاحرام ، قال شيخ الطائفة ^(١): (فلولا أنه جرى مجرى الميتة .. لما أمر بدفنه، بل أمره بأن يطعم المحليين ولم يوجب فداء آخر) .

والحاصل ان ظاهر الرواية - المرسله المعتره الموثوق بصدورها عندنا - ومدلولها هو تحريم الصيد المذبوح من المحرم وكونه بمنزله الميتة يدفن ولا ينتفع منه ، فتعضد معتبره إسحاق ورواية وهب أو تتعاضد كلها في الدلالة على القول المشهور .

ويمكن أن يستدل للقول الآخر الذي أفتى به جمع من المتقدمين وسيد (المدارك) بروايات ^(٢) عديدة هي صحيحة السند واضحة الدلالة على حل صيد المحرم على المحل ، وهي صحاح معاوية بن عمار وحريز ومنصور بن حازم التي تنطق بأن «المحرم إذا أصاب صيداً في الحل خارج الحرم يجوز للمحل الأكل منه» .

وهذه الروايات إستدل بها القوم للقول بجواز أكل المحل لما صاده المحرم في الحل وهي واضحة الدلالة على الحلية لخصوص المحل ، وموضوعها إصابة المحرم الحيوان البري في الحل .

(١) التهذيب : ج ٥ : ٣٧٨ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٣ من ابواب تروك الاحرام .

وحيث نسال : هل تتعارض هاتان الطائفتان من الروايات ؟
أو هل يتحدان موضوعاً ويختلفان حكماً ليكونا متعارضين وتكون
الطائفة الاولى مستند المشهور في فتوى الحرمة وتكون الطائفة الثانية
مستند الآخرين في فتوى الحلية ؟ .

الظاهر عدم التعارض في المدلول وعدم إتحاد موضوع الحكم فيها
فلا تعارض ، فان ظاهر روايات الحل كون الاصابة مؤدية الى قتل
الحيوان برمي الصائد سهمه عليه ، فتكون هذه الروايات الصحيحة
الدالة على الحلية مختصة باصابة الحيوان البري وموته برمي الصائد
المحرم سهمه ، وتلك الروايات الدالة على الحرمة مختصة بذبح المحرم
الحيوان البري وموته بذبح المحرم وهذا حرام لا يأكله محل ولا
محرم بنص الروايات الثلاثة صريحاً ، فاذا كان موت الصيد برمي المحرم
سهمه وموته برميته فهو حلال على المحل بصراحة هذه الروايات أو
بظهورها في إصابة الصائد المحرم الرامي وقتله برميته ، وهكذا لو صاد
المحرم الحيوان البري ثم ذبحه المحل في الحل فلحمة يحل أكله للمحل
دون المحرم ، لاختصاص المنع بذبح المحرم .

وإن أبيت عن ظهور الاصابة بالقتل بالرمي خاصة وزعمت إطلاق
الاصابة بنحو يعم موت المصيد برمي السهم وبذبح المحرم إياه -
أخرجنا صورة ذبح المحرم الصيد البري خاصة من إطلاقها فهي حرام
على حرام والمحل بدلالة مرسله ابن ابي عمير ومعتبرة اسحاق ، وتبقى
صورة الاصابة القاتلة بالرمي تحت إطلاق الروايات الصحيحة المحللة
لصيد المحرم في الحل وجواز أكل المحل منه ، دون المحرم فلا يحل له أكل
لحم الصيد مادام محرماً ، وهكذا لا يجوز للمحل والمحرم ما صيد
في الحرم أو ذبح في الحرم أو ذبحه المحرم - في الحل أو في الحرم - .

وبتعبير آخر : يمكن القول باطلاق الروايات الصحيحة الدالة على
أنه إذا أصاب المحرم الصيد البري في الحل خارج الحرم - جاز أكل

المحل منه، فإن الاصابة من المحرم - تعم صورة الرمي المصيب القاتل وصورة الرمي المصيب غير القاتل إذا تعقبه ذبح المحل له ، وصورة الرمي المصيب اللاقاتل إذا تعقبه ذبح المحرم الصائد إياه ، ثم نخرج الصورة الأخيرة لظهور حكمها في معتبرتي إسحاق وابن ابي عمير الدالتين على حرمة أكل الصيد الذي ذبحه المحرم في الحل خارج الحرم ، وتبقى صورتان : الأولى : الرمي المصيب للصيد القاتل له برمية المحرم . والثانية: الرمي المصيب للصيد غير القاتل له إذا تعقبه ذبح المحل له . تحت إطلاق روايات حل الصيد الذي أصابه المحرم في الحل خارج الحرم فيجوز للمحل أكله إذا لم يذبحه المحرم .

هذا هو الفهم الواضح لطائفتي الروايات المتخالفة في الحكم ، وقد إستنتجنا منهما التفصيل المزبور ، ويحكى هذا التفصيل عن الشيخين المفيد في (المقنعة) والطوسي في (التهذيب : ج ٣٧٧/٥) فراجع فإنه يؤيد ويقوي الاطمئنان بالفهم المختار . هذا .

وقد تبين من الطائفة الأولى من الأخبار ان المحرم إذا أصاب صيداً وذبحه - ولو في الحل - حرم على المحل والمحرم وكان ميتة تنزيباً بنص معتبرة^(١) إسحاق : ﴿ إذا ذبح المحرم الصيد في غير الحرم فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم ، وإذا ذبح المحل الصيد في جوف الحرم فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم ﴾ ومقتضى تنزيل الحيوان منزلة الميتة - أعني الحيوان المذبوح في الحرم والحيوان الذي ذبحه المحرم في الحل أو في الحرم - ومقتضى إطلاق قوله (اللعن) : ﴿ فهو ميتة ﴾ هو تحريم لحمه على المحل وعلى المحرم بل مقتضاه تحريم لبس جلده وسائر أجزائه حال الصلاة بناءً على ما تحقق في محله: فقه الصلاة - من أن منع الصلاة فيما لا يؤكل لحمه يعم ما حرم أكله بالأصل كالسباع وما حرم أكله بالعرض كالجلال ومذبوح المحرم .

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٠ من ابواب تروك الاحرام : ح ٥ .

نعم قد يناقش في إطلاق تنزيله وشموله لغير الأكل من الانتفاعات من جهتين :

أ - من جهة صحيحة^(١) ابن مهزيار الذي سأل عن المحرم يشرب الماء من قربة أو سقاء إتخذ من جلود الصيد هل يجوز ذلك أم لا ؟ فقال ﴿يشرب من جلودها﴾ بتقريب : إن جواز شرب المحرم من جلود الصيد يستلزم طهارة الجلد وعدم نجاسته ، ولو كان ميتة لكان الجلد نجساً وحرمة الشرب من النجس ، فيكشف عن عدم عموم التنزيل .

لكنه مردود بأن مورد الرواية وموضوعها (جلود الصيد) ولا تكشف الصحيحة عن كونه مذبوحاً في الحرم أو من قبل المحرم وربما كان مذبوح المحل في الحل وجبئ بجلد الصيد الى مكة أو منطقة الحرم .

ب - ومن جهة تصريجه في معتبرة إسحاق: ﴿فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم﴾ فيحتمل إختصاص التنزيل بجرمة الأكل ﴿لا يأكله محل ولا محرم﴾ ولذا رتبها على قوله : ﴿فهو ميتة﴾ فيكون نظير الرواية^(٢) الواردة في العصير : ﴿خمر لا تشربه﴾ .

ولكن حيث يمكن الاعتذار بأن ترتيب حرمة الأكل على كونه مذبوح الحرم أو مذبوح المحرم ميتة بلحاظ كونه الأثر الشرعي الغالب من آثار التنزيل ، فلا يمنع من عموم التنزيل ومن ترتيب عموم آثار التنزيل ، فلذا نحتاج وجوباً في ترك لبس جلد المصيد البري المذبوح من المحرم بل وترك سائر أجزاء الحيوان كالشعر والوبر فلا تلبس حال الصلاة ، ولا داعي للاطالة لقلة الابتلاء ومن الله التوفيق وعليه التكلان .

وقد تحصل : أنه لا منافاة بين الروايات المحرمة وبين الروايات المحللة لأن الأولى موضوعها : (ذبح المحرم الصيد في الحل) وحكمها : (انه ميتة لا

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٩ من ابواب تروك الاحرام : ح ١٠ .

(٢) التهذيب ج ٩/١٢٢ : ح ٥٢٦ .

يجل أكله للمحرم ولا للمحل (، والثانية موضوعها : (إصابة المحرم الصيد وقتله برميته) وحكمها : (حل الحيوان للمحل) دون المحرم .
وعلى فرض المنافاة يمكن الجمع بينهما بحمل المطلق منها على المقيد ويتحصل إختصاص الحرمة بذبيحة المحرم للصيد في الحل وحلية صيد المحرم في الحل إذا قتله برميته أو ذبحه المحل .

(١٨٢) فراخ الحيوانات البرية حكمها حكم كبارها وهو تحريم الاستحلال : أكلاً أو إتلافاً أو إمساكاً أو إغلاقاً أو نحوه، وهكذا يلزم عدم إستحلال البيض : أكلاً أو إتلافاً أو إمساكاً أو نحوه ، والأحوط وجوباً ترك الإعانة عليهما أو الإشارة اليهما .

أقول : المعروف والمشهور بين الأصحاب بل إدعي عليه الاجماع في (الجواهر) وغيره على حرمة فرخ الحيوان البري الحرام وحرمة بيضه، وهو قريب جداً :

أولاً : لورود روايات^(١) عديدة - وبعضها صحيح السند واضح الدلالة على إثبات الكفارة في الطير وفي فرخه وفي بيضه حتى ورد في الصحيحة إثباتها على الواسطة فيما إذا إشتري المحل بيض نعامة فأكلها المحرم كان الفداء على كل منهما ، فان إثبات الكفارة على الفرخ وعلى البيض - لاسيما في الروايات التي تثبت الكفارة على الطير وعلى فرخه وعلى بيضه - هي شهادة كاشفة عن حرمة الاستحلال بالأكل أو الكسر أو القتل .

وثانياً : إن الابتلاء ببيض وفراخ الطيور كثير خصوصاً في العهود السابقة حيث كان المحرمون يسرون على أقدامهم أو على ظهور الابل وتصير الفراخ والبيوض في طريقهم تطأها أقدامهم وحيواناتهم ، وقد جرت السيرة على الابتعاد عنها وتسالمت

(١) راجع الوسائل : ج ٩ ب ١٠ + ب ٢٤ من أبواب كفارات الصيد .

الفتاوى على المنع والتحریم لها ، ولولا حرمتها واقعاً لاشتهر الجواز والحل ، ومن عدم إشتهار الحل ومن إنتشار فتيا الحرمة في أمر كثير الابتلاء يستكشف حكمها الشرعي الواقعي الصادر عن أهل بيت الرسالة - صلوات الله عليهم - .

ومن ملاحظة هذين الوجهين يكاد يشرف الفقيه على الاطمئنان بثبوت الحكم المذكور ، ويمكن تأييد ذلك وتقوية الاطمئنان المزبور بأمرين :

الأول: مارواه في (الكافي) مرفوعاً في تفسير قوله تعالى : ﴿ ليلونكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم ﴾ المائدة : ٩٤ ، قال (عليه السلام) : ﴿ ما تناله الأيدي : البيض والفراخ ، وما تناله الرماح فهو ما لا تصل إليه الأيدي ﴾ ^(١) فانه لو كان الخبر صادراً عن المعصوم (عليه السلام) لكشف عن مفروغية عموم الحرمة للبيض والفراخ الذي تناله أيدي المحرمين .

الثاني: يمكن تقوية الاطمئنان بلحاظ الفرخ دون البيض بملاحظة النصوص الشرعية المانعة عن قتل الصيد حال الاحرام وعن إستحلاله ، فان الفرخ يمكن أن يكون مصداقاً عرفياً للصيد ، فتعمه هذه الأدلة المانعة عن إستحلاله ، ويكفي للتقوية أو للتأييد : صدق (الصيد) على الفرخ في الجملة ، وإن كان صدقة على الفرخ قريب الولادة يكاد يكون ممتنعاً ، ويكفي للتأييد صدق الصيد على البعض . هذا .

والقدر الواضح هو حرمة الاستحلال أكلاً وإمساكاً وقتلاً ونحو ذلك ، وفي عموم التحريم للاعانة على الفرخ أو البيض وللدلالة عليهما أو للإشارة إليهما إشكال ، فان القدر المتيقن من الاجماع ومن الوجهين المعتمدين هو الفرخ ثم البيض باستحلال القتل أو الكسر أو الأكل منهما ، وأما الزائد على ذلك فهو صعب الاستتاج وتقصر الوجوه المومي اليها عن الدلالة عليه ، لكنه قد إدعي الاجماع على العموم - شمول

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١ من ابواب تروك الاحرام : ح ٤ .

مأثر صيد البر الحرام عن صيد البحر (٣٢٧)

التحريم للاعانة - فلذا نحتاط وجوباً بترك الاعانة على الفرخ والبيض بالدلالة عليهما أو الاشارة الى موضعهما والله العالم .
(١٨٣) أحل الله للمحرم صيد البحر وأكل لحمه وفراخه وبيضه، والمراد من صيد البحر ما يتعيش في الماء فقط كالسمك .

أقول : الصيد البحري قد تعاضد الكتاب والسنة والاجماع على تحليله للمحرم وعدم تحريم أكله أو صيده أو نحوهما قال سبحانه : ﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه﴾ المائدة : ٩٦ ، وفي روايات^(١) متعددة تأكيد حلية صيد البحر على المحرم نظير صحيحة معاوية : ﴿والسمك لا بأس بأكله - طريه ومالحه - ويتزود ، قال الله تعالى : أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم وللسيارة﴾ وفي صحيحة محمد بن مسلم : ﴿مرّ علي صلوات الله عليه على قوم يأكلون جراداً فقال : سبحان الله وانتم محرمون، فقالوا : انما هو من صيد البحر ، فقال لهم : إرمسوه في الماء إذن﴾ فانه يستفاد من الاعتذار والرد ويفهم مفروغية حل صيد البحر على المحرمين ، ولا فرق بين حيوان البحر وبين فرخه وبيضه فانه حلال كله لم يدخل تحت الحرمة الثابتة على المحرم لاختصاصها بصيد البر وفروعه .

والمراد من صيد البحر هو ما يعيش من الحيوانات في الماء - بجرأ أو نهراً أو نحوهما - ، ويدلنا عليه :

أولاً: إنه مقتضى الفهم العرفي لعنوان (صيد البحر) الوارد في قوله سبحانه ﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه﴾ المائدة : ٩٦ ، ولا دليل على خلاف هذا التعريف المعتمد للفهم العرفي من العنوان القرآني .

وثانياً : انه يفهم ذلك من بعض النصوص الصحيحة نظير صحيحة معاوية - حسبما في الاصل (التهذيب) دون ما في (الوسائل) فان في

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٦ ، ب ٧ من ابواب تروك الاحرام .

نقله إشتباهاً وخطأً واضحاً حيث قال فيها: ﴿والسّمك لا بأس بأكله : طريقه ومالحه، وكذلك كل صيد يكون في البحر مما يجوز أكله قال الله تعالى: أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم﴾^(١) فانها ظاهرة في كون الملاك في الحلّية أن يكون الصيد في البحر عائشاً فيه ومرتقاً منه، وهكذا صحيحة^(٢) محمد بن مسلم التي أنكر فيها الامام على المحرمين الذين يأكلون الجراد واعتذروا بأنه من صيد البحر فأمرهم تهكماً ورداً على دعواهم: ﴿إرمسوه في الماء إذن﴾ وهي صحيحة السند وتكشف بوضوح عن كون معنى (صيد البحر) أنه يعيش في الماء فاذا كان الجراد من صيد البحر- كما يزعمون - لعاش فيه وكانت حياته فيه وإرتزاقه منه .

(١٨٤) صيد البر - المحرم صيده وذبحه وأكله على المحرم - هو الممتنع من البشر سواء عاش في البر كالغزال والارنب أم في الجو كالطيور ، ومنه الجراد ، ويلحق به : الحيوان الممتنع عن البشر الذي يعيش بين الماء والبر كالبط والضفدع .

أقول : يستفاد من صحيحة^(٣) معاوية إلحاق الحيوان المشترك الذي يعيش في البر وفي الماء قال (عليه السلام) : ﴿كل شيء أصله في البحر ويكون في البر والبحر﴾ أي يتواجد فيهما ويعيش عليهما مشتركاً ويرتق منهما عادة ﴿فلا ينبغي للمحرم أن يقتله ، فان قتله فعليه الجزاء كما قال الله عز وجل﴾ وهذا الخبر صحيح السند واضح الدلالة على عموم حكم الحرمة للحيوانات التي تشترك معيشتها بين اليابسة وبين الماء كالبط والضفدع فانه ملحق بالصيد البري حكماً مع أنه يعبر عنه (برمائي) وليس برياً محضاً لتعمه آية تحريم صيد البر ، هذا.

(١) التهذيب : ج ٥ : ٣٦٤ + الوسائل : ج ٩ ب ٦ من ابواب تروك الاحرام : ح ١ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٧ من ابواب تروك الاحرام : ح ١ .

(٣) الوسائل : ج ٩ ب ٦ من ابواب تروك الاحرام : ح ٢ .

مأثر صيد البر الحرام عن صيد البحر (٣٢٩)

وقد يقال بأن المقياس في (الصيد البري) الذي حرّمته آية المائدة (٩٦) هو أن يبيض في البر ويفرخ في البر ، والمقياس في (صيد البحر) الذي أحلته آية المائدة (٩٥) بأن يبيض في الماء ويفرخ في الماء ، وقد إلترمه جمع من الاعاظم (قدهم) .

وقد إستدل عليه بصحيفة^(١) معاوية : ﴿كل طير يكون في الآجام يبيض في البر ويفرخ في البر فهو من صيد البر ، وما كان من الطير يكون في البحر ويفرخ في البحر فهو من صيد البحر﴾ وهذه الرواية معتبرة السند بل من الخبر الصحيح الأعلائي ، ولو كان مثته كما في (الوسائل) كانت دليلاً واضحاً على المقياس المشهور الفارق بين صيد البر وبين صيد البحر حيث جعلت المقياس هو التعيش والبيض والفرخ ، وهذا يلتئم أو لا يصطدم مع المقياس المختار المومى اليه ، فتدعم صحيفة^(٢) محمد بن مسلم وتزيد عليها الأخيرة بافادة مقياس التعيش وتؤكدده بلحاظ بعض الحيوانات التي يكون اصلها من الماء ويحتمل كونها بحرية كالجراد - . نعم تفيد صحيفة معاوية مقياس الكون والتعيش والبيض والفرخ في البر أو في البحر لتحديد صيد البر وتمييزه عن صيد البحر ، فقد تخالف المقياس المختار - التمييز بالتعيش دون البيض والفرخ - .

لكن صحيفة معاوية بن عمار المنقولة في (الوسائل) قد حصل الخطأ والاشتباه في نقلها قطعياً ، ومن القريب كونه إشتبهاً من صاحب الوسائل عند نقلها من التهذيب وقد أخذها من الرواية اللاحقة في كتاب التهذيب - أعني رواية حريز - وتوضيحه : إن صحيفة معاوية مصدرها الأصل : (التهذيب:ج:٥ :٣٦٤ :ح:١٨٢) وليس

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٦ من ابواب تروك الاحرام : ح ١ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٧ من ابواب تروك الاحرام : ح ١ .

هذا المقياس موجوداً في الاصل: التهذيب، وانما هو موجود في الرواية اللاحقة فيه عن حريز (ج ٥: ٣٦٥ ح ١٨٣) وهذه الرواية مرددة بين أن تكون مسندة لحريز وبين أن تكون مرسله لحريز كما يظهر جلياً من مراجعة طريق اسنادها في التهذيبيين (عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام) وفي (الكافي: ج ٤: ٣٩٢): (عن حريز عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام) وحيث لا يعلم اتصال اسنادها بالامام المعصوم عليه السلام) فلا تكون حجة علينا، لتردها بين الاتصال والانقطاع ولذا لا تصلح دليلاً على خلاف المقياس المختار أو على دخالة التبييض والتفريخ في تمييز الصيد البري من البحري .

وباختصار: النص الواجد للمقياس الفارق بين صيد البر وبين صيد البحر - وهو أن يبيض ويفرخ في البر أو في البحر - موجود في خبر حريز ولا يعلم صدوره بطريق متصل بالمعصوم موثوق به ، وليس موجوداً في خبر معاوية المعلوم صدوره عن الامام الصادق عليه السلام) فلا حجة عليه ليكون مقياساً معتمداً في المقام .

وهكذا ليس المقياس أصل الحيوان أو أصل وجوده فاذا فرض أن حيواناً أصل وجوده في البحر وهو يعيش في البر كان برياً وإن كان أصل وجوده في البحر أو في الماء ، فالعبرة بالحالة الفعلية التي يعيش عليها الحيوان ، وقد ورد في بعض الروايات الصحيحة أن الجراد أصله من البحر أو من الماء كما في صحيحتي^(١) محمد بن مسلم ومعاوية وغيرهما، لكنه محكوم بالحرمة ﴿ليس للمحرم أن يأكل جراداً ولا يقتله﴾ ﴿المحرم لا يأكل الجراد﴾ وهو محسوب من الصيد البري، وذلك لتواجده في البر وفراره وإمتناعه من البشر، وهذا ملاك الحيوان البري المحرم على المحرم .

وقد تحصل أن المقياس المعتمد في الميز والتفريق بين صيد البر وبين صيد

(١) الوسائل: ج ٩ ب ٧ من ابواب تروك الاحرام: ح ١ ج ٤ .

حكم الحيوان المشتبه كونه برياً (٣٣١)

البحر هو التعيش والتواجد في البر أو في الماء ، ومع كون المقياس المائز بين الحيوان البري وبين الحيوان البحري هو التعيش والتواجد دون الإباضة والتفريخ - لا حاجة الى البحث في التوالد وهل يكون ملاكاً مائزاً في الحيوانات الكبيرة الوليدة أم لا يكون ؟ .

ومع وضوح المقياس المائز شرعاً بين مفهومي (صيد البر) و (صيد البحر) لا مجال للمصير الى ما يقتضيه الأصل العملي عند إشتباه المفهوم ، فانه قد إتضح المفهوم من النصوص الشرعية المعتمدة ومن الفهم العرفي الواضح ، كما إتضح ضمناً أن ما كان يعيش في البر وفي الماء كالضفدع ملحق بالحيوان البري الحرام على المحرم ، ولا موجب للاطالة .

نعم إن لبعض أجناس الحيوانات صنفين حيث يوجد فيها البري والبحري فيأخذ كل صنف منهما حكمه ، كالجراد فان صنفاً منه يعيش في البر وحكمه حرمة إستحلاله على المحرم لأنه مصداق (صيد البر) ، وصنفاً منه يعيش في الماء - الروبيان - وحكمه الحلية على المحرم لأنه مصداق (صيد البحر) الذي أحل الله طعامه متاعاً .

(١٨٥) الأقوى جواز إستحلال الحيوان الذي يشك في كونه برياً حراماً على المحرم ، وإن كان الأحوط تركه .

أقول : لو إشتبه مصداق حيوان وشك في كونه حيواناً برياً حراماً على المحرم وإحتمل كونه بحرياً فهل يستحله المحرم أم يحرم عليه إستحلاله ؟ إستوجه في (الجواهر:ج١٨:٢٩٦) حرمة كل صيد إلا ما أحرز كونه صيد بحر، وإحتاط آخرون ، وإختار جمع حليته مالم يحرز كونه صيداً برياً، ويمكن الاستدلال للقول بجرمة الصيد المشتبه - فتوى أو إحتياطاً - بأمر :

الأول: ما يبدو من الجواهر من التمسك باطلاق نصوص الصيد كقوله سبحانه: ﴿ لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ﴾ المائدة : ٩٥ وقول الصادق (عليه السلام) في صحيحة الحلبي: ﴿ لا تستحلن شيئاً من الصيد وانت حرام ﴾ ، وقد خرج من هذا الاطلاق : صيد البحر، ويبقى ما سواه تحت الاطلاقات ،

وما إشتهه ولم يعلم كونه برياً أو كونه بحرياً حلالاً- يحكم بجرمته على المحرم بمقتضى المطلقات .

ويرد عليه :

أولاً: إن الظاهر من النصوص الشرعية في الكتاب والسنة عدم بقاء المطلق على إطلاقه وسعته بعد ورود الخاص أو الخصوصات فإنه قد ورد: ﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه﴾ المائدة : ٩٦، وورد: ﴿وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً﴾ المائدة : ٩٦ ، فإنه قد حققنا في مباحث أصول الفقه أنه بتخصيص العام أو تقييد المطلق بعنوان خاص يتقيد المطلق ويتخصص العام وتتضيق دائرة موضوع العام أو المطلق ويتعنون بعنوان حادث هو تقييد عنوان الخاص فيتقيد عنوان الصيد: ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾ ويتعنون بعنوان (الصيد اللابحري) كما يتقيد عموم (كل امرأة تحيض الى الخمسين) بعد ورود الخاص (القرشية تحيض الى الستين) ويتعنون العام بعنوان (امرأة لا قرشية) .

بل يمكن القول : انه في مثل موردنا يتنوع العموم أو الاطلاق الى نوعين وتتحصل قضيتين : (صيد البر حرام) و (صيد البحر حلال) وتختص آية ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾ بصيد البر حيث جاءت جملتان لاحقتان لهذه الآية المطلقة تبين حكم النوعين - المحكوم بالحرمة والمحكوم بالحلية - فهما نصان يشرحان ويفسران التحريم المطلق السابق، فلا يبقى إطلاق أو عموم حينئذٍ كي يتمسك به .

وبعبارة أخرى : إطلاق قوله تعالى: ﴿لا تقتلوا الصيد﴾ بعد ورود الرخصة في صيد البحر وطعامه وورود الحظر والمنع من صيد البر وطعامه - يتنوع الحكم فيه وينكشف المراد الجدي من ذلك المنع ﴿لا تقتلوا الصيد﴾ ولا يبقى إطلاق ل يتمسك به فيما نحن فيه، وحينئذٍ فالحيوان المشتبه كونه برياً أو بحرياً شبهة موضوعية تجري فيها البراءة من الحرمة والمؤاخذه وباتفاق الفقهاء والمحدثين .

وثانياً : مع التنزل وتسليم وجود الاطلاق وبقائه من دون تقييد أو

حكم الحيوان المشتبه كونه برياً (٣٣٣)

تعنون جديد بعد التخصيص وتنوع الحكم والموضوع - نقول : إن التمسك بالاطلاق في المصداق المشتبه إندراجه تحت المطلق أو في الخاص المقيد مرفوض أصولياً فانه - بعد ورود المخصص كما هنا حيث ورد: حل صيد البحر وعدم بقاء حرمة الصيد على الاطلاق - لا بد من إحراز مصداقية الفرد المشتبه للعام أو المطلق ، ومالم يحرز كون المصداق المشتبه فرداً للعام أو للمطلق وعدم مصداقيته للخاص لا يجوز التمسك للعام أو المطلق لتطبيق حكمه على المصداق المشتبه . والمتحصل عدم بقاء الاطلاق على حاله حتى يتمسك به صاحب الجواهر (قده) لتحريم المصداق الحيواني المشتبه كونه برياً .

الثاني مما يستدل به لتحريم ما إشتبه كونه حيواناً برياً : القاعدة الميرزائية التي أبدعها المحقق النائيني ونادى بها وطبقها مراراً في بحثه الفقهي الشريف حسبما حكى غير واحد من أعيان تلامذته (قدهم)، وتتلخص في أن الحكم الالزامي إذا خرج منه حكم ترخيصي هو معلق على أمر وجودي - يتعين بحسب الفهم العرفي المحاوري ويلزم إحراز الأمر الوجودي المحكوم بالجواز، فاذا قال المولى لعبده: (لا تدخل عليّ أحداً إلا أصدقائي) فلا بد للعبد من إحراز كون القادم من أصدقاء المولى حتى يجوز له إدخاله على مولاه، ومن دونه لا يدخله عليه، أي عند الشك في صداقته أو عداوته لمولاه ليس له التمسك بأصل البراءة من حرمة إدخاله على مولاه ، بل العرف يفهم لزوم إحراز عنوان الصداقة فيه حتى يجوز له إدخاله على مولاه ، وجرى على هذا العقلاء لأنه وفق الفهم العرفي لأمثال هذه التعبيرات، وهكذا لو خاطب المولى المحرم لحج أو عمرة (لا تقتل الصيد إلا البحري) فلا بد له من إحراز كون الحيوان بحرياً حتى يجوز له اصطياده وقتله وأكل لحمه، ومن دون إحرازه يتعين تركه بلحاظ الفهم العرفي من دليل الرخصة لاناظتها باحراز العنوان الوجودي فتنتفي الرخصة عند عدم إحرازه .

وبتقريب ثان : إن الاستثناء من الحكم الالزامي: ﴿لا تقتلوا الصيد﴾ وهو قوله سبحانه: ﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه﴾ لما تعلق بعنوان وجودي - كان ذلك بمثابة اشتراط إحراز العنوان في ترتب الترخيص وعدم ترتب الحكم الالزامي المستثنى منه .
ويرده : -

أولاً : نمنع الصغرى ، فان هذه القاعدة غير منطبقة على ما نحن فيه أو غير منتجة لما أريد الاستدلال له بها - بلحاظ ما ذكرناه قريباً من تنوع الحكم العام وورود الحظر والتحریم معلقاً على عنوان وجودي: ﴿وحرّم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً﴾ كورود الرخصة معلقة على عنوان وجودي: ﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه﴾ ولا بد حينئذ - وبجسب الفهم العرفي - من إحراز العنوان الوجودي المعلق عليه التحريم كما يلزم إحراز العنوان الوجودي المعلق عليه الحل والترخيص ، وعليه لا يمكن الحكم بالحرمة بمجرد عدم إحراز بحرية الحيوان المشتبه .

وثانياً : نمنع الكبرى فان هذه القاعدة لا دليل واضحاً يدعمها ويثبتها ، وعمدة ما تمسك به مؤسسها هو فهم العرف المحاورى العام ولا نجد شهادة للعرف المحاورى بفهمها قاعدة للفهم المحاورى .

ويمكن أن نمنع الكبرى بتقريب تفصيلي يصلح أن يكون إشكالاً :

ثالثاً : إنه لا يخلو أن يكون مراده (قده) من هذه القاعدة أحد أمرين :

أ - أن يريد (قده) من قاعدته أن المستفاد من دليل الرخصة إنشاء حكمين : حكم واقعي معلق على موضوعه الواقعي هو مدلول مطابقى لدليل الرخصة ، وحكم ظاهري معلق على الشك فيه ويحتاج الى العلم بتحقق موضوعه ، وهذا مدلول عرفي إلتزامي لدليل الرخصة المنوطة بالأمر الوجودي أو المعلقة عليه .

وهذا المعنى من القاعدة لا دليل عليه ولا يساعده الفهم العرفي المحاورى أصلاً ، فان ظاهر دليل: ﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه﴾ مثلاً

حكم الحيوان المشتبه كونه برياً (٣٣٥)

هو جعل حكم واقعي ترخيصي معلق على موضوعه الواقعي : صيد البحر وطعامه ، ولا يفهم العرف من دليل الرخصة جعل حكمين واقعي وظاهري ولا يستفيد العرف مدلولين - مطابقين وإلتزامي - فهذه دعوى غير مدعومة بدليل وبرهان .

ب - أن يريد (قده) من قاعدته: وجود قاعدة عقلائية محاورية ظاهرية تتطلب إحراز موضوع حكم الرخصة المستثناة ، ومن دونها يرجع الى الحكم الإلزامي المستثنى منه ، نظير جواز الرجوع الى العام ما لم يحرز وجود الخاص أو حصول التخصيص .

وهذا المعنى لا أساس له ولا دليل من قواعد الفهم العرفي المحاوري يدعمه فان النظر المذكور مما جرى عليه العقلاء في محاوراتهم، حيث تراهم يأخذون بالدليل العام أو المطلق حتى يثبت عندهم ورود التخصيص عليه، وفيما نحن فيه لا يجري عقلائي ولا فهم عرفي لدليل الحكم الذي إستثنى من غيره بعنوان وجودي قد حكم عليه بحكم ترخيصي ولذا لا تراهم يفهمون : لابدية إحراز الموضوع لاجراء الحكم الترخيصي المستثنى، بحيث انهم من دون الاحراز يرجعون الى المستثنى منه .

بل المنع ﴿حرم عليكم صيد البر مادتم حرمًا﴾ ايضاً معلق على موضوعه وعنوانه الوجودي ولا بد من إحرازه كالرخصة المستثناة المعلقة على موضوعها وعنوانها الوجودي ، لا فرق بينهما ولا خصوصية لدليل الرخصة المستثناة بحيث يفهم العرف لزوم إحراز موضوع الرخصة وما علقت عليه وعدم لزوم ذلك في موضوع المنع المستثنى منه، ليقال : إذا لم نحرز العنوان الوجودي المنوط به الرخصة نرجع الى عموم المنع المستثنى منه .

نعم يمكن - أحياناً - إحراز الموضوع في الدليل الخاص بالاستصحاب ويمتنع معه إجراء البراءة نظير المثال المنقول عنه (قده) : (لا تدخل عليّ أحداً

إلا أصدقائي) فان الصداقة حادثة وإذا شك العبد في صداقة زيد لمولاه إستصحب عدم حدوثها وإندرج المصداق المشتبه في عموم (لا تدخل علي أحداً) ولا مجال لاجراء البراءة من حرمة إدخاله على مولاه، كما لا مجال لإثبات حرمة الادخال باجراء القاعدة - لو سلمناها - فانه بالاستصحاب يتحقق موضوع حكم العام ولا يبقى شك حتى يرجع الى القاعدة .

الثالث مما يمكن الاستدلال به لتحريم ما إشتبه كونه حيواناً برياً : هي قاعدة المقتضي والمانع ، بتقريب : إن المستفاد من النصوص كون (الصيد) مقتضياً للحرمة على المحرم وكون (البحرية) مانعاً من التحريم ، فاذا أحرز المقتضي في حيوانٍ وشك في كونه بحرياً - أي شك في تحقق المانع - حكم بتأثير المقتضي ، وينتج حرمة الصيد المشتبه .

ونرده : أولاً - بمنع الصغرى بلحاظ ما حققناه مفصلاً في مباحث العموم من أن المطلق أو العام إذا ورد عليه التخصيص إنقلب عنوان المطلق وموضوع العام وتغير لعنوان جديد هو موضوع العام مع عدم الخاص ، وعليه فإطلاق ﴿ لا تقتلوا الصيد ﴾ لم يبق بحاله بعد ورود المخصص : ﴿ أحل لكم صيد البحر ﴾ بل يتغير ويتعنون بعنوان حادث هو (الصيد اللابحري) ، فلا يبقى موضوع العام أو المطلق على حاله حتى يكون مقتضياً للحرمة فيما نحن فيه إذا لم يحرز المانع - بحرية الصيد المشتبه - .

وثانياً - بمنع الكبرى حيث تحقق عندنا في مباحث قاعدة الاستصحاب : عدم الدليل على حجية قاعدة المقتضي والمانع .

الرابع مما يمكن الاستدلال به لتحريم ما إشتبه كونه حيواناً برياً : إستصحاب العدم الأزلي ، بتقريب : إن إطلاق قوله تعالى : ﴿ لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ﴾ قد تقيّد وخرج منه الصيد البحري وبقي (الصيد اللابحري) تحت الاطلاق وصار عنوانه وموضوع حكمه التحريمي ، فاذا أجرينا إستصحاب عدم بحرية (الصيد المشتبه) وضممناه الى عنوان (الصيد) المحرز وجداناً فقد إنثّم موضوع المطلق (الصيد اللابحري) وترتب

حكم الحيوان المشتبه كونه برياً (٣٣٧)

عليه حكم الحرمة .

وهذا التقريب تام ومنتج للحرمة عند من يلتزم بأمرين مجتمعين : أن يقول بجريان إستصحاب العدم الأزلي ، وأن يعتقد إقتضاء تخصيص العام أو تقييد المطلق لتعونه بنقيض عنوان الخاص وقد حققناهما تفصيلاً في مباحث الأصول اللفظية : العموم والاطلاق : بلحاظ جريان الاستصحاب المذكور ، وبلحاظ أن العموم أو الاطلاق يتعنون بعنوان حادث هو عدم عنوان الخاص .

لكن مع ذلك لا يتم عندنا الاستدلال ولا يجدي لإثبات الحرمة هنا، لما حققناه من أن آية ﴿ لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ﴾ المائدة : ٩٥ قد فسرتها الآية اللاحقة وشرحتها بجملتين وفصلت بين نوعين : ﴿ أحل لكم صيد البحر وطعامه ﴾ ﴿ حرم عليكم صيد البر مادتم حرم ﴾ فإنه يستفاد من هذين النصين الشارحين تنوع موضوع الحكم الواقعي : (الصيد البري حرام) و(الصيد البحري حلال)، فلا يبقى إطلاق حتى يتعنون بنقيض حكم الخاص : (الصيد اللابحري) ، بل الحكم التحريمي معلق على عنوان وجودي هو الصيد البري كما أوضحته وشرحته الآية اللاحقة ﴿ وحرم عليكم صيد البر ﴾ .

وقد تحصل أن لا دليل على إثبات حرمة الصيد المشتبه كونه برياً والمحتمل كونه بحرياً فالأقوى حله وعدم حرمة إستحلاله أخذاً بأصل البراءة الشرعية من المؤاخذة والتبعة ، وهو إجراء للبراءة في الشبهة الموضوعية مع عدم الدليل على الحرمة .

(١٨٦) لا يجوز للمحرم قتل شيء من الدواب أو السباع - الماشية والطائرة - إلا ما خاف المحرم منها على نفسه أو أولاده ، أو قصد إيذاء أحدهم فيجوز للمحرم قتله ولا كفارة عليه .

(١٨٧) يجوز للمحرم قتل العقرب والفأرة والأفعى بل كل حية سوء

وغدر ، ولا كفارة عليه في قتلها ، وأما الحية العادية غير الكبيرة فلا يحل له قتلها إلا إذا أرادته وقصدت إيذائه .

أقول : المعروف والمشهور أنه يحرم قتل الدواب والسباع - الماشية والطائرة - ما لم يخف المحرم منها على نفسه ، ويدلنا عليها صحيحة^(١) معاوية: ﴿إتق قتل الدواب كلها إلا الأفعى والعقرب والفأرة﴾ والدواب بعضها أو أكثرها ليست من الصيد والحيوان الممتنع بطبعه ، ومقتضى هذه الصحيحة حرمة قتل المحرم إياها عموماً إلا ما خاف ضرره وأذاه ، فإنه قد تكرر في الروايات الترخيص بقتل أو دفع الحيوان الذي يريد إيذاء الانسان المحرم ، جاء في خبر حريز: ﴿كل ما يخاف المحرم على نفسه من السباع والحيات وغيرها فليقتله ، وإن لم يردك فلا ترده﴾ وفي معتبرة معاوية وخطابها متوجه الى المحرم : ﴿كل شيء أرادك فاقتله﴾ وفي معتبرة العزمي: ﴿يقتل المحرم كلما خشيه على نفسه﴾ وغير ذلك مما ورد في (الوسائل: ب ٨١ من أبواب تروك الاحرام) وبعضها ضعيف السند يصلح مؤيداً ، والعمدة روايتا معاوية وعبد الرحمن العزمي لأنهما معتبرتان سنداً واضحتان دلالة على جواز قتل المحرم لكل ما يخاف منه على نفسه أو يريده ويقصده بسوء من الحيات والأفاعي والسباع الماشية أو الطائرة والأفعى والعقرب والكلب العقور والفأرة والذئب والاسد ونحوها .

وأما إذا لم ترد الدابة إيذاء المحرم ولم يخف منها على نفسه فهل يحرم قتله أو إصطياده مادام محرماً ؟ أي هل يختص جواز قتل هذه الحيوانات بحالة توقع إيذائها وخشية إضرارها أم يجوز قتلها على الاطلاق - أرادت إيذاء المحرم أو خاف منها أم لم ترده ولم يخف منها - ؟ .

أما السباع - الماشية أو الطائرة - فالمعروف والمشهور بين الأصحاب

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٨١ من ابواب تروك الاحرام : ح ٢ .

عدم جواز قتل ما لا يخاف منه المحرم على نفسه وأمن منه ولم يقصده بالايذاء ، ويكفي دليلاً عليه : عموم صحيحتي^(١) معاوية والحلبي: ﴿إتق قتل الدواب كلها﴾ ﴿لا تستحلن شيئاً من الصيد وأنت حرام﴾ والظاهر أنه لا إشكال في الحرمة في موارد الأمن منها وعدم الخوف .

وأما الحيوانات الزاحفة التي تدبّ على الأرض والتي يخشى أذاها عادة كالعقرب والفأرة والأفعى والأسود الغدر - الحية الكبيرة المخوفة لأنها تغدر بسمها أحياناً - بل كل حية سوء فقد صرح جمع من الفقهاء بعموم الرخصة بقتلها سواء أرادت المحرم أم لم ترده ولم تقصده بالأذى ولم يخف منها بلحاظ تصريح الروايات بذكر (الفأرة) ضمن الثلاثة (العقرب والفأرة والحية الكبيرة بمطلق أنواعها) والفأرة تهرب من الانسان المحرم وغيره ولا تريده ولا تقصده بالأذى عادة فينكشف عموم الرخصة، فراجع الروايات العديدة في (الوسائل : الباب: ٨١ من أبواب تروك الاحرام، نظير صحيحة الحلبي: ﴿يقتل المحرم الأسود الغدر والأفعى والعقرب والفأرة﴾ ونظير صحيحة معاوية ﴿إتق قتل الدواب كلها إلا الأفعى والعقرب والفأرة ... والحية إن ارادتك فاقتلها وإن لم تردك فلا تردّها﴾ وظاهر الجملة الأخيرة -وهي في الحية الزاحفة العادية غير الكبيرة والتي لا يخشى عادة أذاها- فقد فصل بين الحية التي تريد المحرم وتقصد أذاه ويخشى منها فيجوز له قتلها، وأما التي لم ترد المحرم ولم يخف منها فلا يحل له قتلها، ثم قال: ﴿والأسود الغدر فاقتله على كل حال﴾ أي أرادك أم لم يردك، والأسود الغدر هو الحية الكبيرة التي تغدر الانسان بسمها أحياناً فيخشى منها العقلاء نوعاً ويخافون من أذاها وسمها . والظاهر من التأمل في هذه الروايات عموم الرخصة بقتل الثلاثة

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١+٨١ من ابواب تروك الاحرام .

- أرادت المحرم أم لم ترده - بشهادة إطلاقها وبدلالة كون الفأرة لا تريد الانسان عادة ، فتختلف رخصة قتل الثلاثة - العقرب والفأرة والأسود الغدر- عن رخصة قتل السباع وغير الثلاثة بعموم الأول وإختصاص الثانية بما لو خاف المحرم على نفسه منها. هذا كله في الحكم التكليفي .

وأما الحكم الوضعي- ثبوت الكفارة - فيقع الكلام فيه ضمن فرعين :
الفرع الأول : المعروف والمشهور بينهم أنه لا كفارة في قتل المحرم السباع، فاذا قتل المحرم الأسد أو النمر أو الذئب لم تثبت عليه كفارة سواء أراده أو خاف منه أم لم يرده ولم يخف منه ، وذلك لعدم الدليل على الكفارة في قتل السباع حتى النصّ القرآني الذي هو الأصل التشريعي لثبوت الكفارة بعد نهيهِ عن قتل الصيد حال الاحرام : ﴿ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ هذا التعبير يقصر عن شمول السباع بل يختص بالحيوانات البرية الممتعة التي لها مماثل من النعم الأهلية الأليفة كالنعامة التي لها مثل من النعم هي الابل وكالظبي الذي له مثل هو المعز والشاة وبقر الوحش الذي له مثل من النعم هو البقر الاهلي، وهكذا .

والحاصل قصور النص القرآني عن إثبات الكفارة على قتل السباع حتى الأسد ولا دليل من السنة المطهرة على الكفارة حتى الأسد، وإن قيل بثبوت الكفارة في قتله - مستنداً الى خبر^(١) داود العطار عن أبي سعيد المكارى الذي سأل الامام الصادق (عليه السلام) عمّن قتل أسداً في الحرم فأجابهُ (عليه السلام) : ﴿ عليه كبش يذبحه ﴾ .

وهذا الخبر لا يصلح دليلاً لقصوره دلالة وإن صحّ سنداً عندنا حيث لا يوجد في سنده مغمز حتى (ابي سعيد المكارى) فانه ممن روى عنه ابن ابي عمير صحيحاً^(٢)، فيكون الخبر حجة على الحكم الشرعي الإلهي المتضمن له

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣٩ من أبواب كفارات الصيد : ح ١٠ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٣٤ من أبواب كفارات الصيد : ح ٣ .

وانما يقصر عن الحجية هنا لدلالته على ثبوت الكبش على قتل الاسد في الحرم وتتوقف دلالته على ثبوت الكفارة في قتل المحرم للأسد ولو في الحل على ثبوت الملازمة بين ثبوت الكفارة على القتل في الحرم وبين ثبوت الكفارة على القتل حال الاحرام ولو في الحل، ومورد الخبر وموضوعه هو (القتل في الحرم) فيحتاج تعميم الكفارة للمحرم الى ثبوت الملازمة ولا شاهد عليها .

الفرع الثاني : المعروف أنه لا كفارة في قتل العقرب والفأرة والحية والأفعى والأسود الغدر - الحية الكبيرة المخوفة عادة - ولعل الكثير أو غالب الفقهاء سكت عن ثبوت الكفارة لعدم الدليل على وجوبها أو لقيام الدليل على عدم وجوبها، فانه إذا جاز قتل هذه الحيوانات والدواب أو أمر الشرع بقتل ما أراد المحرم أو خاف منه ﴿إقتل كل واحدة منهن يريدك﴾ ﴿كل ما يخاف المحرم على نفسه من السباع والحيات وغيرها فليقتله﴾^(١) ويحتمل كون الأمر للوجوب حفظاً للنفس البشرية المحترمة من التلف والموت أو الجرح - وما جاز فعله لا كفارة عليه من دون نصّ معتبر على إثباتها .

(١٨٨) يجوز للمحرم قتل سباع الطير إذا آذت حمام الحرم ولا كفارة عليه في قتلها .

أقول : الظاهر جواز قتل المحرم سباع الطير التي تؤذي حمام الحرم ولا كفارة في قتلها ويدل عليه صحيح معاوية بن عمار الذي قال للامام الصادق (عليه السلام) : إن سباعاً من سباع الطير على الكعبة ليس يمرّ به شيء من حمام الحرم إلا ضربه فقال (عليه السلام) : ﴿فانصبوا له وإقتلوه فانه قد أُلحد﴾^(٢) ويبدو من هذه الصحيحة إستواء الرخصة في قتل

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٨١ من أبواب تروك الاحرام : ح ١٠٥ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٤٣ من أبواب كفارات الصيد : ح ١ .

السبع الضار بحمام الحرم بين المحرم وبين المحل، فان حرمة الحرم لا تمنع من قتل الحيوان المؤذي سواء المحرم والمحل .

(١٨٩) يجوز للمحرم ذبح الحيوانات الأهلية وإن توحشت كالغنم والبقر والابل والدجاج حتى الحبشي، كما يجوز له أكل لحمها، وهكذا ما يشك في كونه أهلياً ولم يعلم كونه حيواناً برياً بطبعه .

أقول : يجوز للمحرم ذبح الحيوانات الأهلية كالغنم والبقر والابل والدجاج حتى الحبشي، كما يجوز أكل لحمها، ويدلنا على جوازهما : أولاً : انه لا دليل على حرمة ذبحها أو أكلها فان الممنوع عنه حال الاحرام أو في الحرم : هو الحيوان البري - الممتنع بالطبع - والدواب غير الضارة والسباع الماشية والطيائرة، والحيوانات الأهلية ليست منها .

وثانياً : لوجود الدليل على الحل وهي روايات^(١) عديدة وفيها الصحيح سنداً الواضح دلالة على جواز ذبح المحرم الابل والبقر والغنم والدجاج حتى الدجاج السندي أو الحبشي لأنه لا يستقل بالطيران، وفي بعض الروايات الصحيحة سؤال عن الدجاج الحبشي وجواب: ﴿ليس من الصيد، إنما الصيد ما طار بين السماء والأرض﴾ .

ثم انه لو توحش الأهلي وصار برياً ممتنعاً فاراً من البشر هل تعتبر حالته الأصلية فيجوز ذبحه وأكله؟ أم تعتبر حالته الفعلية العارضة ويتبدل حكمه بحسب حالته الفعلية فيحرم ذبحه وأكله وإصطياده على المحرم؟

المشهور بين الأصحاب (رض) إجراء حكم الأصل وعدم ملاحظة حالته الطارئة، وذلك لصدق عنوان (البقر الأهلي) مثلاً أو عنوان (المعز الأهلي) فيجوز ذبحه للمحرم ويحل أكله، وهكذا سبق أن ذكرنا أن الحيوان البري الممتنع المتوحش بالأصل إذا تأهل وصار أهلياً أليفاً حرم إصطياده وذبحه وأكله لصدق عنوان (الصيد البري) و(الحيوان

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤٠ من أبواب كفارات الصيد + ب ٨٢ من أبواب تروك الاحرام .

الممتنع بالطبع) .

ولو شك في الصدق العرفي لعنوان (الصيد) أو (الحيوان الأهلي : الدجاج أو الغنم أو البقر أو الابل) أمكن الرجوع الى الأصل العملي الترخيصي ، فان الاستفادة من النصوص القرآنية تنوع الصيد الى صيد بحري حلال والى صيد بري حرام ، فيختص التحريم بالصيد البري ولا يعلم صدقه وتحققه في الحيوان الأهلي بالأصل الممتنع المتوحش بالطبع الطارئ ، كما لا يعلم صدق الحيوان الأهلي الحلال عند توحشه ، فتجري أصالة البراءة وقاعدة حلية ما لا تعلم حرمة شرعاً .

هذا هو المدرك في الحل ولا نرجع الى إطلاق الأخبار السابقة في حل ذبح البقر والغنم والدجاج والابل ، لعدم إحرازنا إرادة الاطلاق جداً بلحاظ ما توحش منها وإمتنع لعارض طارئ على الحيوان ، كما لا نرجع الى إستصحاب العدم النعتي - عدم كونه حيواناً برياً أو عدم كونه صيداً حراماً - ، وذلك لعدم إحراز إتحاد الموضوع في القضيتين المتيقنة والمشكوكة فانه يحتمل بالوجدان في الحيوان الاهلي بعد التوحش والامتناع والفرار من البشر : إنقلابه من الأنعام الأهلية الى الوحش ، وحينئذ كان المعتمد والمرجع هو الأصل العملي الترخيصي وفيه الكفاية عند الشك في صدق عنوان الحيوان عرفاً .

ثم إن الحيوان المتولد من حرام وحلال هل يحرم على المحرم إستحلاله كما إذا تولد حيوان من حيوان بري وحشي ومن حيوان أهلي أو بحري أو من الأنعام أو نحوها مما يحل للمحرم إستحلاله : ذبجه وأكل لحمه ، ونلحق به :الحيوان الذي تولد من حيوان بري ونما وتأهل وصار أليفاً غير ممتنع من البشر عند بدو حركته وإستقلاله عن أمه ، والحيوان الوحشي إذا تأهل وتولد منه حيوان مثله قد تأهل وألف البشر ولم يمتنع منهم أو إلتزمه ورعاه واحد من البشر وتولد منه ولد فهل يحرم على المحرم ذبح أحد هذه الحيوانات أو إغلاق باب

عليه وهو في حال الاحرام ؟ .

أما إذا صدق عرفاً عليه إسم حيوان بري فهو حرام وتشمله أدلة المنع: ﴿وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً﴾ ﴿لا تستحلن شيئاً من الصيد وأنت حرام﴾ فإذا إنطبق على الوليد إسم حيوان بري ممتنع بطبعه فلا ريب في حرمة إستحلال المحرم إياه وإن كان متأهلاً على خلاف طبعه .

وإذا صدق عليه اسم حيوان حلال على المحرم حل له .

وأما إذا لم يصدق عنوان (الصيد البري) عليه عرفاً لعدم إمتناعه فقد يقال : مقتضى عموم صحيحة معاوية: ﴿إتق قتل الدواب كلها﴾ هو حرمة قتله، لصدق الدواب عليه فان الدابة هي الحيوان الذي يدب على الأرض، وقد إستثنى المشرع من هذه الكبرى الكلية المنصوصة: الأنعام والدجاج ونحوها، وليس هذا الوليد من تلكم المستثنيات أو لم يثبت كونه منها لعدم صدق إسمها عليه .

لكن يردّه : إنه يوجد إستثناء متعدد من هذه الكلية المنصوصة ولم تبق على كليتها، بل ورد في رواية^(١) حريز بطريقتين معتبرين ينطبق مفادها على هذين النوعين من الوليد غير المشابه للصيد البري، وقد نطقت بأن ﴿كل ما يحل للمحل في الحرم أن يذبحه - يحل للمحرم ذبحه في الحل والحرم﴾ وهذا الوليد أو ذاك لا يصدق عليه صيد البر أو لا يجرز إنطباق العنوان المحرم على المحل حتى يأتي خطاب: ﴿لا تستحلن شيئاً من الصيد وأنت حرام ولا وأنت حلال في الحرم﴾ وإذا لم يحرم على المحل إستحلاله في الحرم - لم يحرم على المحرم إستحلاله في الحل والحرم حسبما نطقت الرواية المعتبرة عن الحلبي .

هذا كله لو علم المحرم الحيوان وعرف كونه أهلياً فهو حلال على المحرم والمحل في الحل والحرم جميعاً ، أو عرف الوليد وجهل

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٨٢ من أبواب تروك الاحرام : ح ٢+٣ .

خصوصيته وحكمه .

وأما لو إشتبه عند المحرم حيوان أنه مصداق البري الممتنع بطبعه أم هو مصداق الأهلي الأليف بطبعه، أو إشتبه لحم عنده هو لحم غزال أم شاة، فهل يحل للمحرم أخذه أو ذبحه أو أكل اللحم أم لا يحل ؟ .

الظاهر جواز إستحلاله للمحرم فإن التحريم المنصوص في القرآن والسنة وارد على موضوع (صيد البر) وهو الحيوان المتوحش الممتنع بطبعه عن البشر، وهذا الحيوان المشتبه لا يعلم كونه حيواناً ممتنعاً بطبعه الأولي ، فيحكم بجواز إستحلاله لأصالة البراءة من المؤاخذة عليه : ﴿رفع عن أمتي : ما لا يعلمون﴾^(١) .

نعم قد يقال : مقتضى معتبرة معاوية بن عمار: ﴿إتق قتل الدواب كلها﴾^(٢) أو ظاهر تعبيرها هو حرمة قتل كل حيوان يدب على الأرض إلا ما إستثنى - الأفعى والعقرب ونحوهما - ، وباستصحاب عدم كون الحيوان المشتبه أفعى أو عقرب أو نحوهما يثبت عندنا عدم كونه من العناوين المستثناة المحللة فيحكم عليه بوجوب الاتقاء أخذاً بعموم العام ﴿إتق قتل الدواب كلها﴾ .

لكن يردّه : انه قد ورد في رواية^(٣) حريز التي رواها الكليني و الطوسي بسندين معتبرين : وهي تفيد إستثناء آخر من هذا العموم وهو دليل خاص منطبق على هذا الحيوان المشتبه، فيكون هو المرجع دون العموم المزبور ، وهو إستثناء (ما يجوز للمحل ذبحه في الحرم يجوز للمحرم ذبحه في الحل والحرم) ، وتدل عليه رواية حريز الواردة بطريقتين معتبرين، وهما ينطقان أن ﴿المحرم يذبح ما حل للحلال في

(١) الوسائل : ج ١١ : ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس : ح ١ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٨١ من أبواب تروك الاحرام : ح ٢ .

(٣) الوسائل : ج ٩ ب ٨٢ من أبواب تروك الاحرام : ح ٢+ح ٣ .

الحرم أن يذبحه وهو في الحل والحرم جميعاً ﴿ أو ﴾ ما أحل للحلال أن يذبحه في الحرم وهو محرم في الحل والحرم ﴿ وتدلان على أن ما يجوز للمحل ذبحه في الحرم من الحيوانات يجوز للمحرم أن يذبحه في الحل والحرم ، ثم نقول :

هذا الحيوان المشتبه - لتردده بين كونه أهلياً وبين كونه برياً متوحشاً- يجوز ذبحه للمحل في الحرم ، ولا تنطبق عليه صحيحة الحلبي التي يقول فيها الامام (عليه السلام): ﴿ لا تستحلن شيئاً من الصيد وأنت حرام ، ولا وأنت حلال في الحرم ﴾ لعدم إحراز كون الحيوان المشتبه صيداً أو من الصيد البري الممتع على البشر بطبعه الأولي ، فلا ينطبق عليه: ﴿ لا تستحلن شيئاً من الصيد وأنت حرام ولا وأنت حلال في الحرم ﴾ .

ومع الشك فأصل البراءة من المؤاخذة وأصل حل ما لم يعلم حرمة كافٍ في رفع الشك ونفي الحرمة عن هذا المصداق المشتبه - الحيوان أو اللحم - ، وإذا جاز للمحل ذبح الحيوان المشتبه في الحرم جاز للمحرم ذبحه في الحل والحرم بمقتضى الرواية المتقدمة المتبعة بطريقتين .

وبهذا التقريب يتبين جواز ذبح المحرم الحيوان الأهلي الذي يطلب ظهره في الغالب دون لحمه - الحمير والبغال والخيول - حيث وقع الخلاف في أن حلّ ذبح المحرم للأنعام والحيوانات الأهلية هل يختص بالبقر والابل والغنم والدجاج؟ فلا تعم الرخصة ذبح المحرم البغال والحمير والخيول ، أم تعم الرخصة ذبح هذه الحيوانات التي يطلب منها ظهرها في الغالب ، فاذا دعت الحاجة الى ذبحها للأكل - وهو حلال عندنا - أو للانتفاع بجلدها جاز للمحرم مباشرة ذبحها، والظاهر من صحيحة حريز^(١): ﴿ المحرم يذبح ما حلّ للحلال في الحرم أن يذبحه وهو في الحل والحرم جميعاً ﴾

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٨٢ من أبواب تروك الاحرام : ح ٢+٣ .

أنه يجوز للمحرم ذبحها لأكل لحمها أو للانتفاع بجلدها ، بتقريب :
إن المحل في الحرم يجوز له ذبح الحمير أو البغال أو الخيول فيجوز
ذلك للمحرم لاسيما وانه لا يصدق عليها (الصيد البري) وإن صدق
عليها (الدواب) ، نعم قد أمر المحرم باتقاء قتل شيء مما دبّ على
الأرض في صحيحة معاوية : ﴿ إتق قتل الدواب كلها ﴾ ^(١) لكنها مخصصة
- بمقتضى صحيحة حريز - بما يحل للمحل ذبحه في الحرم ، وهذه
الحيوانات مما يحل للمحل ذبحها في الحرم فيحل للمحرم ذبحها في الحل
والحرم بمقتضى صحيحة حريز .

لكنه يبدو من بعض الفقهاء إختصاص الرخصة بخصوص الأنعام
الثلاثة والدجاج ، وقد يستدل له ببعض الروايات الموحية
بالإختصاص كرواية ^(٢) أبي بصير عن أبي عبد الله : ﴿ لا يذبح بمكة إلا
الإبل والبقر والغنم والدجاج ﴾ وهي بطريق الكليني ضعيفة السند
لوقوع (سهل بن زياد) فيه ، لكن الشيخ الصدوق رواها في
(الفقيه : ج ٢ / ١٧٢) بطريق صحيح الى عبد الله بن مسكان عن أبي
بصير : ﴿ لا يذبح في الحرم إلا الإبل والبقر والغنم والدجاج ﴾
والظاهر وحدة الروايتين رغم إختلاف النقل والرواية يسيراً
﴿ لا يذبح بمكة ﴾ أو ﴿ في الحرم ﴾ ، لكن الشيخ في (التهذيب : ج ٥ :
٣٦٧ : ح ١٩٢) رواها بطريق صحيح بمتن مغاير يخلو من أداة الحصر
وقصر الرخصة على الأنعام والدجاج حيث رواها ﴿ يذبح في الحرم
الإبل والبقر والغنم والدجاج ﴾ وهذا المتن لا أداة حصر فيه ولا دلالة
فيه على قصر الرخصة بالإبل والبقر والغنم والدجاج .

وهنا نسأل : هل الصادر نسخة (التهذيب) الخالية من أداة الحصر؟

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٨١ من أبواب تروك الاحرام : ح ٢ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٨٢ من أبواب تروك الاحرام : ح ٥ .

أم الصادر نسخة (الفقيه) و (الكافي) المتوفرة على الحصر والدالة على قصر رخصة الذبح في الحرم على الأنعام الثلاثة والدجاج، فيلزم عدم الرخصة بذبح الحيوانات التي يراد ظهرها - البغال والخيول والحمير - ؟ بأن يقال : هي رواية صحيحة على طريق الصدوق وهو مع الكليني أضبط رواية من الشيخ .

لكن يمكن أن يقال :

أولاً: إنه تتعارض نسخة (التهذيب) مع نسخة (الفقيه) وكلاهما يرويانها باسنادهما الى ابن مسكان عن أبي بصير، فالرواية واحدة سنداً ومنتناً لكن لا يعلم ماهو الصادر: هل هو ما فيه الدلالة على الحصر أو ما ليس فيه الدلالة، ولا شاهد واضح الشهادة على أرجحية إحدى النسختين أو أقربية أحدهما من الصادر واقعاً ، ولا وثوق بأضبطية الشيخين الكليني والصدوق بنحو يوجب الوثوق أو القطع بخلل رواية الشيخ الطوسي لها أو نسخة التهذيب منها .

وثانياً: مع التنزل وتسليم صدور نسخة (الفقيه) ولو لمعرفة أقوائية نقل الصدوق الخبر في كتابه (الفقيه) مدعومة برواية الكليني في (الكافي) ، أو يدعى أضبطية رواية الصدوق في (الفقيه) من رواية الشيخ الطوسي في (التهذيب) - كما قيل ، ولنا شك في تعميم الأضبطية - فاذا سلمنا صدور نسخة ﴿ لا يذبح إلا الإبل والبقر والغنم والدجاج ﴾ فانه يحتمل قوياً أن الحصر إضافي- أي بالاضافة الى ما يغلب فيه الذبح للانتفاع من لحمه بالاكل ومن جلده باللبس ، وليس الحصر حقيقياً حتى يصلح دليلاً لمنع ذبح المحرم الحمير والبغال والخيول .

وثالثاً: مع التنزل ورفض كون الحصر إضافياً، يمكن القول بأنه يتردد الحصر فيه بين كونه إضافياً وبين كونه حقيقياً فلا يكون حجة للقول الآخر، فنستدل بالكبرى الكلية الترخيضية - في صحيحة حريز -

الناطقة بأنه ﴿كلما جاز للمحل ذبحه في الحرم - جاز للمحرم ذبحه في الحل والحرم﴾ وجاز إنتفاعه منها في أكل لحمها أو لبس جلدها أو نحو ذلك . وهذه الحيوانات - البغال والحمير والخيول - ليست من صيد الحرم حتى يحرم ذبحها على المحل بمقتضى صحيحة الحلبي: ﴿ولا وأنت حلال في الحرم﴾^(١)، ولاهي آتية من الحل الى الحرم مستجيرةً به حتى يأتي قوله سبحانه: ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ آل عمران : ٩٧ وفي الصحيحة في تفسير الآية مصاديق لها ، منها قوله (عليه السلام) : ﴿ومن دخله من الوحش والطير كان آمناً من أن يهاج أو يؤذى حتى يخرج من الحرم﴾^(٢) . وعليه فيجب أمانها ويحرم إيذاؤها أو ذبحها، وهذه الحيوانات التي يراد ظهرها موجودة في الحرم - حسب الفرض - لم تأت من خارج الحرم مستجيرةً به حتى يحرم إيذاؤها أو ذبحها ويجب أمانها، فلا تنطبق الآية عليها، ويتحصل جواز ذبح الحيوان الأهلي الذي يطلب ظهره غالباً - الحمير والبغال والخيول - إذا دعت الحاجة الى ذبح المحرم إياها في الحرم .

(١٩٠) إذا إجتراً المحرم وصاد أو كان محلاً وصاد ثم دخل منطقة الحرم وجب إرساله ، وإن أبقاه في يده لم يجز له التعاوض عليه قطعاً ، بل الأحوط ترك التعاوض حال إحرامه على ما كان يملكه قبل إحرامه - والحيوان في بلده خارج الحرم لم يصحبه معه ، نعم هو باقٍ على ملكه بعد إحرامه .

أقول : لو إجتراً المكلف المحرم وصاد حيواناً برياً وجب عليه إرساله ويتأكد الوجوب عند بلوغ منطقة الحرم فان إمساكه في الحرم حرام من جهتين فيتضاعف الاثم ، وهل يملكه حتى يصح منه التعاوض عليه ولو

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١ من ابواب تروك الاحرام : ح ١ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٨٨ من ابواب تروك الاحرام : ح ٢ .

مع المحل ؟ أم لا يملكه ولا تصح منه أي معاوضة عليه ؟ ، هذا ما اختلفت فيه الأنظار .

وينبغي الالتفات الى خروج الحيوان البري الذي صاده في المحل وقبل الاحرام ثم وضعه في بيته أو في بلده أو بلد ثانٍ ثم خرج الى الميقات وأحرم فانه قد ملك الحيوان البري المصيد بامساكه ويبقى على ملكه ، ولا يمنع عن بقاءه في ملكه : تلبسه باحرامه لعمره أو لحج ثم جاء لأداء مناسكه ، فان هذا خارج تخصصاً عن محل البحث ولا موجب ولا دليل على خروجه عن ملكه عند تلبسه باحرام عمرته أو حجه ، بل قد يوجد الدليل من النصوص الصحيحة على العدم وهي الروايات^(١) الناطقة بعدم البأس في أن يحرم وعنده صيد وحش في بيته أو طير في أهله ، ومقتضى عدم البأس عدم وجوب التخلية حال الاحرام وعدم وجوب إرسال الصيد من موضعه البعيد عن الحرم ، ولازم عدم البأس بقاء الصيد في ملكه ، إذ لو كان يخرج عن ملكه بمجرد الاحرام أو بدخول الحرم لوجب - تليفاً - بيانه ومن الواضح سكوتها عن بيانه ، بل قد يستفاد ذلك صريحاً من صحيحة جميل الذي سأل عن الرجل يحرم وفي منزله وحش أو طير قال (عليه السلام) : ﴿ وما به بأس ، لا يضره ﴾ بقاء الصيد - الطير أو الوحش - في منزله ، وهذا يعنى أو يستلزم واضحاً بقاءه في ملكه .

وباختصار : يكفينا عدم الدليل على خروجه من ملكه عند إحرامه أو عند دخول الحرم ، ويمكن أن يدعى وجود الدليل على الملك .
والكلام في الحيوان البري الذي يصيده المحرم أو يمسه حال إحرامه ، والمعروف المشهور فتوائياً هو وجوب إرساله على المحرم بل وعلى المحل عند دخول الحرم وأنه لا يملكه عند دخول الحرم أو عند تلبسه بالاحرام

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣٤ من أبواب كفارات الصيد .

الاستدلال على ملك المحرم للصيد والاشكال عليه..... (٣٥١)

إذا صاده أو إستوهبه أو ورثه وكان معه حال الاحرام أو عند دخول الحرم ، وخالف جمع في هذا الحكم .
ويترب عليه : انه لو غصب الصيد أحد من المحرم أو من المحل الماسك في الحرم للصيد البري أو جنى عليه جان فقتله أو جرحه : فان بنينا على أنه يملك الصيد الذي يمسه فيضمن الغاصب والجاني الصيد إذا مات أو جرح ، وإن بنينا على أنه لا يملك الصيد الذي يمسه - كما هو المشهور - فلا ضمان على الغاصب والجاني .

وقد ادعي - في بعض الكلمات - الاجماع بين الفقهاء على عدم ملك الصائد لما يمسه من الحيوان البري ، وفي المقابل : مال غير واحد من متأخري المتأخرين الى المحكي عن الاسكافي والشيخ من عدم الخروج عن الملك) كما في (الجواهر : ج٢٠ : ٢٧٥) ، وحكى في (الحدائق : ج١٥ : ١٧١) عن سيد (المدارك) أنه لا يخلو عن قوة ، والظاهر أن الاجماع - على فرض إنعقاده - هو اجماع مدركي ، والعمدة ملاحظة المدرك المؤدي الى إلتزام جميع الفقهاء أو مشهورهم بعدم ملك الصيد في الحرم أو حال الاحرام .

وقد يستدل على عدم الملك بالكتاب والسنة بوجوده :
الوجه الأول : يمكن الاستدلال بقوله تعالى : ﴿ وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً ﴾ فانها تحرم العين - صيد البر - من دون ظهور النص القرآني في إرادة منفعة معينة أو عمل مخصوص ، فتفيد الآية حرمة جميع وجوه الانتفاع من الصيد البري ومنها ملكه إياه وتمكنه من التعاوض عليه ببيع أو شراء أو مصالحة أو هبة أو نحو ذلك .
وقد أشكل عليه أستاذنا^(١) المحقق (قده) في مجلس بحثه الشريف باشكالات ثلاثة :

(١) راجع معتمد العروة الوثقى : ج٤/١٥-١٦ .

الاشكال الأول : إن المراد من (صيد البر) في الآية هو المعنى
المصدرى: (الاصطياد) بقريئة إرادته قطعاً من الجملة المقابلة ﴿وأحل
لكم صيد البحر وطعامه﴾، فالتحريم ثابت على إصطياد الحيوان البري
دون جميع الانتفاعات، ومنها ملكية الحيوان البري كمال من الأموال.

ويرد عليه: ما أسبقناه من أنه محض احتمال بقريئة المقابلة بين آية
تحريم صيد البر وآية تحليل صيد البحر، لكن توجد على خلافه قريئة
أقوى حجةً وأظهر دلالةً من المقابلة، وهي قريئة داخلية وخارجية:

أما القريئة الداخلية فهي أنه لو أريد من (صيد البر) الاصطياد
- المعنى المصدرى - كما يراد من آية تحليل صيد البحر لم يقل
(صيد البر) وحده إذ أنه لو كان يعني الاصطياد كان تعبيراً غير
مقبول، بل هو تعبير غير صحيح لا يناسب صدوره في القرآن المجيد
الذي هو أفصح كلام وأبلغ بيان، بل لو أراد الاصطياد لكان ينبغي
أن يقول: (وحرم عليكم صيد حيوان البر) حتى يستقيم التعبير
ويصح ولا يكون مستهجناً .

وأما القريئة الخارجية فهي الروايات^(١) المبينة لتحريم إستحلال شيء
من الصيد بكل أنحاء الاستحلال من دون إختصاص بالاصطياد، والسنة
تفسر القرآن وتبين المراد الجدي من الآية، وهذه الروايات تبين أن الحرام
على المحرم: إستحلال الحيوان البري بكل نحو من أنحاء الاستحلال
- صيداً كان أم أكلاً أم ذبحاً أم إشارة أم دلالة أم نحوها - .

والحاصل وضوح إرادة تحريم ذات الحيوان البري وهو (المصيد) وعلى
الاطلاق، وليس خصوص الاصطياد - المعنى المصدرى - .

الاشكال الثاني : مع تسليم إرادة الحيوان البري المصيد من الصيد - لا
الاصطياد - فان ظاهر الآية تحريم الأثر الظاهر من صيد البر وهو تحريم

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٠ ب ٢ من أبواب تروك الاحرام .

الأكل خاصة نظير تحريم الأمهات يراد منه تحريم نكاحهن فانه الأثر الظاهر من التحريم المطلق ، وفي (الجواهر:ج٢٠: ٢٧٥) تعقيباً على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وحرّم عليكم...﴾ : (المنساق منه حرمة الأكل ونحوه من التصرفات ، لا ما يشمل بقاء الملكية) .

ويرد عليه : ما أسبقناه من عدم ظهور الاكل أثراً ظاهراً يختص به التحريم المطلق لصيد البر، وعلى فرض كونه أثراً ظاهراً او غالباً شائعاً فالنصوص الحديثية على خلافه، وأحاديث السنة المطهرة تفسر الكتاب العزيز وتبين المراد الجدي والوظيفة الشرعية - .

وتوجد نصوص - صحيحة وضعيفة - تدل على تحريم غير الأكل على المحرم كالقتل والاصطياد اللهوي والدلالة والامساك بل والاشارة ونحوها مما يكشف عن إرادة الاطلاق والعموم حيث دلنا النص^(١) الصحيح على تحريم كل إستحلال للصيد فأى إقتراب منه أو تصرف فيه هو ممنوع عنه ، وحينئذ يمتنع تخصيص ما هو ظاهر في الحرمة المطلقة مدعوماً بالسنة : الرواية الصحيحة العمومية - .

الاشكال الثالث : مع التنزل وفرض ظهور الآية في تحريم جميع الانتفاعات من الصيد البري فلا ملازمة بين التحريم المطلق وبين خروجه عن الملك بمعنى عدم إستلزام تحريم الصيد مطلقاً لخروج الصيد عن ملك الصائد المحرم ، بل يلتزم تحريم جميع الانتفاعات من الصيد البري مع كونه مملوكاً للمحرم الصائد ، نظير حرمة البيع وقت النداء والتي تلتقي مع ملكية المبيع والضمن إذا تحقق البيع خارجاً وقت النداء .

وهكذا يقال في الجواب عن النصوص^(٢) الناطقة بحرمة مسّ الطير

(١) الوسائل : ج٩ ب١ من أبواب تروك الإحرام .

(٢) الوسائل : ج٩ ب٣٦ من أبواب كفارات الصيد .

او الصيد البري وحرمة إمساكه في الحرم نظير صحيحتي معاوية
ومحمد بن مسلم السائلين عن طير أهلي أو عن ظبي دخل الحرم قال :
﴿ لا يؤخذ ولا يمس لأن الله عزوجل يقول : ومن دخله كان آمناً ﴾
وهو وارد في صيد الحرم وكلامنا في صيد الحرم .

وبعد غض الطرف عن وروده في طير الحرم خاصة دون صيد الحرم
يمكن القول : انه لا يدل على عدم ملكية الصيد أو لا يستلزمها، فانه
إذا صاده الحرم يمكن أن يبقى في ملكه وإن حرم عليه إمساكه ووجب
عليه إرساله وإخلاقه من يده وعدم الاحتفاظ به وهو محرم .

ثم أقول : الواضح من آية تحريم صيد البر على الحرم ومن حديث
حرمة إستحلال الحرم الصيد هو حرمة الحيوان البري على الحرم
حرمة مطلقة تمنعه من عموم ألوان الاقتراب والتصرف فيه - ومنها
التصرف بالصيد البري بنحو المعاوضة : ببيع أو شراء أو هبة أو
مصالحة أو إبراء دين أو حق أو نحو ذلك - . لكن هذه الحرمة المطلقة
لا تستلزم عدم ملكية الصائد المحيز له بعد إحرامه ، أو نقول : لا
تقتضي الحرمة المطلقة خروج الصيد عن ملكه بمجرد الاحرام ، نعم
التصرف المعاوضي المترتب على الصيد - الحرام على الحرم - هو
حرام يوجب الاثم والعقاب لأنه إستحلال لما حرّمه الله على الحرم
من الصيد والحيوان البري ، بل يمكن الترقى إلى الحيوان البري المصيد
المحفوظ في بيته أو في مكان بعيد فيمنع من التعاوض عليه وهو محرم ،
فان بيعه وهو محرم أو شراء شيء به أو هبته أو إستبراء دينه قبال
دفعه اليه وتمليكه له عند رجوعه إلى بيته بعد تمام حجّه أو عمرته -
هذه مصاديق لاستحلال ما حرّمه الله ولو بحد الاحتمال الموجب
للاحتياط بتركه مادام محرماً .

وبعبارة مختصرة : لا دليل من القرآن على خروج الصيد عن ملك

الصائد بمجرد إحرامه ، أو لا دلالة في الآية الكريمة (وحرم عليكم صيد البر) على الخروج القهري من دون إختيار الحرم .

الوجه الثاني من وجوه عدم ملك الصيد: هو الاستدلال بخبر^(١) أبي سعيد المكاري عن الصادق (عليه السلام): ﴿ لا يحرم أحد ومعه شيء من الصيد حتى يخرج من ملكه ، فان أدخله الحرم وجب عليه أن يخليه ، فان لم يفعل حتى يدخل الحرم ومات لزمه الفداء ﴾ .

وهذا الخبر من حيث السند مقبول عندنا وموثوق به على المبنى المختار من توثيق من روى عنه صفوان وابن أبي عمير ، وهذا الخبر صحيح الاسناد إلى المكاري وهو وإن كان واقفياً على ما قيل ، لكنه حيث روى عنه صفوان في بعض الموارد وروى عنه ابن أبي عمير مكرراً - وفي هذه الرواية بالخصوص - فتكون مصداق الخبر المقبول الموثوق به .

لكنه من حيث الدلالة على ما يرام قاصرة ، ويمكن تقريب القصور في مرحلتين مترتبتين :

الأولى : إن الخبر يدل على وجوب إخراجه من ملكه عند إرادة الإحرام ووجوب الاخلاء والارسال عند دخول الحرم ، وإلا لزمه الفداء إذا مات ، ولا دلالة فيه على الخروج من ملكه قهراً بمجرد إنشاء الاحرام من دون إخلاء الحرم إياه أو إرساله أو نحو ذلك مما يوجب خروج الصيد عن ملكه باختياره وإرادته ، ولا تلازم بين وجوب الاخراج عن ملكه شرعاً وبين الخروج شرعاً من دون إخراجه عن ملكه باختياره - بارسال أو نحوه - .

والثانية : انه بعد الفراغ من عدم دلالة الخبر على خروج الصيد عن ملك الحرم بدون إختياره - يمكن القول : إن الخبر يدل على ثبوت الملك ولذا أمر الشارع المقدس بالاجراج فلو كان الصيد يخرج عن ملك

(١) التهذيب : ج ٣٦٢/٥ ح ١٧٠ + الوسائل : ج ٩ ب ٣٤ من أبواب كفارات الصيد .

الصائد المحرم ويزول ملكه عنه بمجرد إنشاءه الاحرام فلا معنى لإلزامه باخراجه عن ملكه عند إرادة الاحرام .

بل يمكن الاستدلال على ملك المحرم صيده ما دام تحت يده بروايات^(١) عديدة في الاضطرار إلى أكل الصيد أو الميتة وقد رخصت بعضها بأكل الميتة ورخصت أكثرها بأكل الصيد وعللت بأنه ماله يأكله عند الاضطرار ويفديه ، فاذا كان الصيد الذي عند المحرم ماله فهو ملكه قطعاً . هذا كله حكم صيد المحرم .

وأما صيد المحل في الحرم فلا ريب في حرمة تكليفاً وقد ذكر جمع من الأعلام - على ما في (الحدائق:ج١٥: ١٧٢) - وأفتوا بعدم دخوله في ملكه ، لكن يبدو من بعض الأعلام ثبوت الملك مع وجوب الاخلاء والارسال، وهذا هو الأقوى .

نعم قد يستدل للقول الأول بالروايات^(٢) الصحيحة المانعة عن مس الطير الأهلي في الحرم والناحية عن أخذه وحيازته والموجبة لاخلاء سبيله لأنه دخل الحرم الذي هو مأمنه بنص القرآن .

لكن هذه الروايات الصحيحة قاصرة الدلالة على الحكم الوضعي - خروجه عن ملكه وعدم دخوله فيه لو إجتراً وصاد وأخذ الحيوان البري - .

نعم هي تدل على الحكم التكليفي الالزامي : وجوب الاخلاء وحرمة الاضطهاد والأخذ والمس ، لكن ليس فيها دلالة على عدم الملك وضعاً .

والحاصل ثبوت الحكم التكليفي - وجوب الارسال - وعدم ثبوت

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤٣ من أبواب كفارات الصيد .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٣٦ من أبواب كفارات الصيد .

الوضع - نفي الملك - بل الملك يثبت بالأخذ والحيازة وإن كان يلزمه إرساله وإخلاء سبيله . هذا .

ولو إجتراً وباع المحرم صيده الذي معه أو باع المحل صيد الحرم أو تعاوض عليه كانت المعاوضة صحيحة يترتب عليها إنتقال الملكية الثابتة شرعاً له على الصيد، ويكون نظير البيع وقت النداء إلى صلاة الجمعة ، فإنه لما ثبتت الملكية على الصيد فهو يبيع أو يتعاوض على ملكه، ومقتضى إطلاق أدلة حلّ البيع والتجارة ولزوم الوفاء بالعقود هو صحة التعامل وترتب الأثر المرغوب رغم حرمة التعاوض تكليفاً وإستحقاق العقاب أخروياً . ثم ندخل في بحوث :

كفارات الصيد

ينبغي أن يعلم أن كفارة الصيد مختصة بما كان حراماً على المحرم فلا تثبت فيما حلّ إصطياده أو قتله أو أكله كصيد البحر وكالصيد المشتبه كونه بحرياً أو برياً ، وكالمتولد الذي إشتبه حاله ولم تتضح صورته ولم يصدق عليه عنوان وإسم من أسماء الصيد البري والحيوان الممتنع ، وكالأنعام والسباع كما تقدم ذكرها .

وكفارة الصيد نوعان تترتب فيهما الكفارة على إستحلال الصيد البري - بالاصطياد أو الأكل أو نحوهما - ، وهما :

الأول : ما يكون لكفارته بدل مخصوص ومتعلق معين ، وهذا النوع يختص بالصيد الذي له مثل من الأنعام ، والأصل فيه قوله سبحانه : ﴿ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم (المائدة : ٩٥ ، والمراد من المماثلة هي المشابهة في الصورة الخلقية نظير النعامة التي تشبه البدنة ونظير بقرة الوحش المشابهة للبقرة المتأهلة ونظير الغزال المشابه للخروف .

الثاني : ما ليس لكفارته بدل مخصوص كالحمامة التي تثبت الشاة في قتلها ، وفي هذا النوع يكون تمام الاعتماد والاستناد النصّ الشرعي الواصل إلينا بطريق معتبر وإسناد موثوق به .

وتفصيل المقال في هذين النوعين يقع ضمن مسائل وبحوث :

(١٩١) في قتل النعامة بدنة ، وفي قتل بقرة الوحش بقرة أهلية ، وفي قتل حمار الوحش بدنة أو بقرة ، وفي قتل الظبي أو الأرنب شاة ، وتجب - إحتياطاً - شاة في قتل الثعلب ، ولا تعتبر المماثلة بين الصيد وبين الكفارة من حيث الصغر والكبر أو من حيث الذكورة والأنوثة .

أقول : لا إشكال في وجوب بدنة في قتل النعامة وفي وجوب البقرة الأهلية عند قتل بقر الوحش وفي وجوب الشاة عند قتل الظبي والارنب ، ولعله لا خلاف في ذلك .

ويدلنا على ذلك كله : عدة من الروايات^(١) الصحيحة الناطقة بذلك الجزء ، وهو تطبيق منصوص صريحاً بل ورد في بعض النصوص أنه تطبيق كبرى النص القرآني: ﴿ فجزاء مثل ما قتل من النعم ﴾ فالجزاء في هذه الموارد الأربعة هو مثل ما قتل المحرم من الصيد البري والحيوان الممتنع : فمن قتل النعامة عليه بدنة لأنها مثل النعامة المقتولة ، والبقرة الوحشية إذا قتلها المحرم كان عليه بقرة أهلية فانها مثلها ، والظبي إذا قتله المحرم كان عليه شاة لأنها مثله، ولعله كذلك الارنب والثعلب .

نعم قد اختلفوا في كفارة حمار الوحش : فالمشهور بينهم أن كفارته بقرة ونسب الى بعض أصحابنا المتقدمين إثبات البدنة عليه ، وورد في النصوص^(٢) كلاهما ، والعمدة ما صحّ سنده : ففي صحيحة حريز : ﴿ وفي حمار وحش بقرة ﴾ بينما في صحيحتي سليمان ويعقوب : ﴿ في الحمار بدنة ﴾ . وقد حمل بعضهم روايات البدنة على الأفضلية ، وبعضهم على إرادة (البقرة) من (البدنة) بلحاظ تفسير بعض أهل اللغة (البدنة) بما يعم (الابل) و (البقر) . لكنه تفسير غير واضح فانه لم يتضح دلالة أصول اللغة الأولى على عموم مفاد (البدنة) شاملاً للبقر ، ونؤيده بتسالم الفقهاء - ظاهراً - على إرادة الابل من البدنة دون البقرة .

ومع غض الطرف عن ذلك- فان الفهم العرفي والعربي والفقهاء في عصورنا على إرادة خصوص البعير من (البدنة) ونشك في طروّ التغيير في وضع اللفظة ومعناها ، ومقتضى الاستصحاب القهقري المعتبر عندنا في معاني الألفاظ اللغوية - حسبما حققناه في الأصول : قاعدة الاستصحاب - هو عدم التغيير في المعنى وعدم النقل من المعنى الأصل الى المعنى الحاضر : خصوص الابل معنى البدنة .

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١ من أبواب كفارات الصيد + ب ٤ منه .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ١ من أبواب كفارات الصيد .

فالصحيح هو التخيير في كفارة حمار الوحش بين دفع البقرة وبين دفع البدنة - الابل - ، وفاقاً لما أفاده بعض المتقدمين والمتأخرين فإنه نحو من الجمع بين الخبرين المتعارضين ظاهراً والمتدافعين مضموناً ولا وثوق بما أفاده جمع من الفقهاء من حمل الخلاف الروائي المزبور على الأفضلية أو الإعمية في المدلول ، وتقريبه :

إن الظاهر بدواً من ورود (البقرة) و (البدنة) في النصوص جزاءً لقتل حمار الوحش هو وجوب كليهما ، وهذا المقال ناشيء من ظهور الأمر الشرعي في الوجوب التعييني فيجب هذا المنصوص تعييناً ويجب ذاك المنصوص تعييناً ، وهذا الظهور ناشيء من عدم الدليل على إرادة التخيير وعدم وجود أداة (أو) المفيدة للتخيير بينهما .

وبتعبير ثانٍ : حمل الوجوب على التخييري يحتاج الى دليل واضح عليه وبيان فائض على الأمر والى ثبوت اداة التخيير في البيان المعصومي وهو مفقود ، فيتعين حمل الامر على الوجوب التعييني ، وهذا المعنى يرد الذهن بدواً ، لكن من المعلوم الذي لا يخالف فيه أحد: عدم وجوب كليهما على من قتل حمار الوحش حال الاحرام .

وحينئذ يدور الأمر بين حمل المضمونين المنصوصين (في قتل حمار الوحش - بقرة ، بدنة -) على الوجوب التعييني لكل منهما حسب الظهور البدوي لأمثال هذين المضمونين المنصوصين وبين حمله على الوجوب التخييري - ولما لم يمكن الأخذ بظاهر الوجوب في التعيين للاجماع والتسالم القطعي على خلافه ، ولما كان رفع اليد عن وجوب هذا الجزء أو ذاك باطلاً لأنه ترك للعمل بالنص المعصومي الصحيح - هذا وذاك - بلا مبرر ، فيتعين حمل المضمونين المنصوصين على أجزاء كل منهما وتخيير المكلف بينهما ويكون جزاء قتل حمار الوحش البقرة الأهلية أو البدنة ، إبقاءً وتحفظاً على ظهور الأمر في الوجوب لعدم المبرر من رفع اليد عن ظاهر الأمر الوجوبي في التعيين

لعدم إمكان المصير الى الأخذ بظهور الأمر في التعيين بعد التسالم القطعي على عدم تعيين كليهما .

ثم إن المشهور بين الأصحاب (رض) هو ثبوت جزاء الشاة في قتل المحرم للثعلب وقد ادعي عليه الإجماع في بعض الكتب الفقهية وإستدل له بخبر^(١) أبي بصير الذي رواه المشائخ الثلاثة في كتبهم الثلاثة وفيه يسأل الامام الصادق (عليه السلام) عمّن قتل ثعلباً فأجابه (عليه السلام) : ﴿عليه دم﴾ وإطلاق الدم يعني ثبوت دم الشاة كما هو المتعارف إطلاقه في كثير من روايات كفارات الصيد كما لا يخفى على المتتبع المطلع ، ويؤكدّه أمران :

أ - تتمّة الحديث حيث سأل عمّن قتل إرنباً ؟ فأجابه : ﴿مثل ما في الثعلب﴾ والمنصوص صحيحاً مكرراً ثبوت الشاة في قتل الارنب .

ب - مرسلة تحف العقول عن الجواد (عليه السلام) حيث تضمنت ﴿إذا أصاب إرنباً أو ثعلباً فعليه شاة﴾^(٢) وهي صريحة الدلالة على ثبوت الشاة لولا إرسالها .

إلا أن حديث أبي بصير سنده ضعيف بالبطائي - المعروف بالكذب والفسق والانحراف - وهو موجود في تمام الطرق ، وفي بعضها (سهل بن زياد) فيزيد السند به ضعفاً ، وحينئذ لا يصلح الخبر حجة على الحكم الشرعي المشهورة فتياه ، وقد يؤكد عدم ثبوت الكفارة - الشاة - في قتل المحرم الثعلب - بأصل البراءة من وجوبه أو بأصل عدم الوجوب ، وبظهور الرواية^(٣) المعتبرة عن البنزطي عن الامام الرضا (عليه السلام) حيث سئل عن المحرم أصاب إرنباً أو ثعلباً فأجاب (عليه السلام) : ﴿في الارنب دم

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤ من أبواب كفارات الصيد : ح ٤.

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٣ من أبواب كفارات الصيد : ح ٢.

(٣) الوسائل : ج ٩ ب ٤ من أبواب كفارات الصيد : ح ١.

شاة ﴿ فيستكشف عدم وجوب جزاء في قتل الثعلب لسكوت الامام عنه وفتياه بالشاة في قتل الارنب .

لكن هذا الأصل لا يصار إليه إلا مع فقد الدليل على الكفارة، والخبر المزبور وإن صح بعض طرقه إلا أن ظهوره في عدم الجزاء على قتل الثعلب ليس قطعياً ولا مطمئناً به ، كيف ؟ وهو إشعار ظاهراً لا أزيد، ومن المحتمل بيان الامام ولم يصلنا ومن المحتمل سكوت الامام لنكتة ، وكيف نقبله ؟ وهو خلاف ظاهر النص القرآني المؤسس لكبرى (المجازاة بمثل الصيد) المقتول من النعم ، من دون دلالة واضحة على مخالفة النص القرآني في خصوص (الثعلب)، ومن هنا يمكننا القول :

إن المضمون المنصوص بسند ضعيف يمكن الأخذ به والفتيا على طبقه - ولو بنحو الاحتياط في الفتوى - وذلك لوجهين :

أولاً : إن إثبات جزاء الشاة على قتل الثعلب مصداق الكبرى القرآنية ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ المائة : ٩٥ .

وثانياً : إن تسالم الأصحاب على الفتيا بجزاء الشاة على من قتل ثعلباً وعدم ظهور مخالف أو مشكك في الحكم والفتيا ، وهو مما كان يبتلي به الكثير من المحرمين عبر مئات السنين الماضية حيث كان يسير الحجيج على الدواب أو على الأقدام وبيتلي الكثير منهم في الطريق للحج بالثعلب ونحوه - مما يوجب ذلك الظن أو الاطمئنان بصدور الرواية أو بمطابقة مضمونها للواقع التشريعي .

والحاصل الوثوق بالجزاء والكفارة ويكفيها الفتوى الاحتياطية لاحراز سلامة العمل والفتيا وضمان الخلاص من المسؤولية والله العالم .

ثم إن المراد من البدنة الواقعة في النصوص جزاء لقتل النعامة أو قتل حمار الوحش هو الجمل أو الناقة - أي البعير ذكراً كان أم أنثى - وإنما سميت بدنة لعظيم جثتها وسعة بدنها ، ويتعارف إطلاقها على البعير أعم من الذكر والأنثى - مما يؤكد كون تأنيثه اللفظة مجازياً لا

حقيقياً، لكن الرجوع الى كتب اللغة يوجب اضطراب النفس حيث يبدو من بعض أجلاء اللغويين إطلاق البدنة على الابل والبقر معاً ولعله لكبر جثة كل منهما، وهو محض احتمال، لكن المتدبر الخبير يكاد يقطع بعدم إرادة المعنى الأعم هنا في كفارات الصيد لوجهين : الأول : تسالم الأصحاب على إرادة الابل، دون البقر في كفارة النعامة ، ولعل هذا التسالم ناشيء من الوجه :

الثاني : دلالة صحيحة^(١) يعقوب بن شعيب على إختصاص البدنة وعدم عمومها للبقرة حيث قال الامام (عليه السلام) جواباً لمن سأله عن محرم قتل نعامة : ﴿عليه بدنة من الابل﴾ فان هذا القيد إحترازي يمنع التعميم لو كان له أساس في اللغة أو في وضع لفظ البدنة .

وبهذه الصحيحة ﴿عليه بدنة من الابل﴾ يمكن دفع احتمال إشتراط الانوثة كما يبدو من البعض إشتراطه - ولو احتمالاً - حتى إذا كان الصيد ذكراً، فان هذا الاحتمال يمكن نفيه بأمرين : بتساوي الذكر والأنثى في إطلاق (البدنة) في نصوص الأخبار ومرتكزات الفقهاء والمتشعبة، وبظاهر النص الصحيح المعصومي: ﴿عليه بدنة من الابل﴾ فانه لا يظهر منه إشتراط الأنوثة .

نعم قد يستشعر الاشتراط من إطلاق لفظ (البدنة) في غالب الروايات ولاحتمال كون (من) هنا تبعيضية، ولفظ الابل يصدق على الذكر والأنثى فيفيد قوله (عليه السلام): ﴿عليه بدنة من الابل﴾ وجوب أنثى الابل .

وهذا احتمال ضعيف وإشعار - يدفعه شيوع إطلاق البدنة على الذكر والانثى من البعير - في روايات كفارة الصيد ونحوها - والتأنيث في (البدنة) لفظي لا حقيقي كما لا يخفى على العارف باللغة العربية . ويمكن توكيد العموم بمؤيد من الأخبار الأخرى في كفارة صيد النعامة وهي

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١ من أبواب كفارات الصيد : ٤٠ .

رواية^(١) ضعيفة تصلح للتأييد وتوكيد الفهم ، وهي مرسله أبي الصباح الكناني في تفسير العياشي : ﴿وفي النعامه جزور﴾ والجزور يعم الذكر والانثى قطعاً ، وفي التهذيب رواها عن أبي الصباح بنفس النص ، وهذا ظاهر في وحدة الرواية وإختلاف الطريق أو المصدر الراوي لها ، نعم رواية التهذيب مسنده بطريق صحيح الى الحسين بن سعيد عن ابن الفضيل - وفي بعض النسخ أبي الفضيل وهو سهو وإشتباه لعدم وجود مثله راوياً عن أبي الصباح الكناني ويروي عنه الحسين بن سعيد - والمراد من ابن الفضيل : محمد بن فضيل وهو مشترك بين الثقة والمجهول - فلا وثوق بصدور الرواية وتصلح حينئذ كمرسله تفسير العياشي مؤيداً لاستظهار عموم (البدنة) للذكر والانثى .

ومع إستحكام الشك وبقاء إحتمال إشتراط أنوثة البدنة - بقدر معتد به - تجري أصالة البراءة من الاشتراط أو التقييد بالأنوثة - على المبني الأصولي الذي حققناه وإخترناه في الأصول في كبرى الشك في الأقل والأكثر الارتباطين بلحاظ الشك في الاشتراط .

ثم انه قد وقع الخلاف في اعتبار المماثلة بين الصيد وبين الجزاء على قتل الصيد وكفارته الواجبة من حيث صغر حجم الحيوان وكبره أو من حيث الذكورة والانوثة ؟ نسب الى تذكرة العلامة الحلبي (قده) إعتبار المماثلة في الصغر والكبر وفي الذكورة والانوثة ، وعليه يجب في فداء الصيد وجزائه المماثلة في الصغر والكبر : فيفدي المحرم الصغير عن الصغير حجمه ويفدي المحرم الكبير عن الكبير حجمه ، كما يفدي المحرم عن الصيد الذكر بالذكر وعن الصيد الأنثى بأنثى من الحيوان الأهلي المفدى كفارة عن قتل الصيد ، وهذا البحث آت في البدنة والبقرة والشاة ونحوها من جزاء الصيد على المحرم وفي كل الكفارات .

ويمكن أن يستدل له باستظهاره من النص القرآني: ﴿ومن قتله منكم

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١ من أبواب كفارات الصيد : ح ٣+٦ .

إعتبار المماثلة بين الصيد وبين جزاءه (٣٦٥)

متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم ﴿ فان الآية ظاهرة في إعتبار المماثلة بين الصيد المقتول وبين فداءه وجزائه المدفوع كفارة عما فعل ، والمماثلة - بحسب إطلاقها - تعمّ المماثلة في أصل الخلقة وفي الذكورة والأنوثة وفي الصغر والكبر بلحاظ حجم الحيوان ونوعه .

ويردّه : وجوه من الاشكال :

أولاً : إن القدر المتيقن من المماثلة المطلوبة هي المماثلة في الخلقة والشكل والهيئة ، دون الحجم ، ودون الذكورة والأنوثة ، بل هي المطلوبة خاصة . ويدلنا عليه : ظاهر النصوص المثبتة للكفارة لاسيما النصوص الظاهرة في تطبيق الآية على الكفارات المثبتة نظير صحيحة^(١) حريز الذي سأل الامام الصادق (عليه السلام) عن هذه الآية فأجاب (عليه السلام) : ﴿ في النعامة بدنة ، وفي حمار وحش بقرة ، وفي الظبي شاة ، وفي البقرة بقرة ﴾ فان الجملات الأربعة تطبيقات للآية وبيان للمثل في موارد أربعة ، ومن الواضح جداً : إطلاقها وسكوتها عن المماثلة في الذكورة والأنوثة أو في صغر الحجم وكبره وعدم إشتراط أحدهما في هذه الرواية بل في مجموع الروايات .

وهذه الروايات - المومى اليها - بعضها تفسّر الآية وتتعبّرها بالبيان وان النعامة جزاؤها بدنة والظبي جزاؤه شاة ونحو ذلك ، فهي تطبق الآية على هذه الأنعام ، وبعض الروايات - وهي الاكثر - تبين الفداء والكفارة من دون تطبيق . لكن في إعتقادنا أن السنة تفسّر النصّ القرآني والدستور الرحماني ، وهذه الروايات مطلقة لا تدل بل ولا تشعر بلزوم المماثلة في الحجم والنوع : المماثلة في الصغر والكبر والأنوثة والذكورة - مما يكشف بجلاء عن عدم إشتراط المماثلة في حجم الحيوان ونوعه ، وكفاية المماثلة في أصل الخلقة والشكل والهيئة ، بل كفاية التماثل فيها في الجملة كما

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١ من أبواب كفارات الصيد : ح ١ .

لا يخفى على من لاحظ وتأمل الأمثلة الأربعة لاسيما في جعل مثل حمار الوحش : البقرة ، وجعل مماثل النعامة : البدنة .

وثانياً : مع غض الطرف عن تصدي السنة - عموماً وبعض روايات كفارات الصيد خصوصاً - لتفسير النص القرآني ، فان هذا النص القرآني ﴿ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم﴾ قد إعتبر المماثلة وحكم ذوي عدل ، وقد حكم المعصومون (عليه السلام) - وهم ذوو العدل من أمتنا - بمماثلة البدنة للنعامة على الاطلاق ومماثلة البقرة الأهلية للبقرة الوحشية على الاطلاق ومماثلة الشاة للظبي والارنب على الاطلاق أي من دون تقييد المماثلة بالصغر والكبر أو بالذكورة والأنوثة، فيؤخذ بالاطلاق ولا يصار الى التقييد بشيء من دون دليل واضح من حكم المعصومين (عليه السلام) ذوي العدل من أمتنا المرحومة .

وبعبارة مختصرة : إطلاق الآية المثلية ليس في مقام البيان وغير مراد للمشرع ظاهراً ، فلا يصلح دليلاً على إعتبر المماثلة في حجم الحيوان البري المقتول وفي نوعه . يضاف اليه :

ثالثاً : إن كفارات الصيد من الأمور الإبتلائية - خصوصاً في الأزمنة السابقة لاسيما القرية من عصور المعصومين (عليه السلام) حيث كانوا يمشون على أقدامهم أو يركبون دوابهم وصولاً الى الحرم الشريف ومكة المكرمة ويتلون بالصيد ، فلو كان التماثل في حجم الحيوان - الصغر والكبر - وفي نوعه - الذكورة والانوثة - مطلوباً لصدرت الأوامر بمراعاة التماثل في أحدهما أو كليهما وجاءت الأخبار بها ، ومن عدم ورود خبر بيانها ينكشف عدم إعتبره .

(١٩٢) من أصاب صيداً فداؤه بدنة ولم يجدها أو لم يتمكن من شرائها فليطعم ستين مسكيناً لكل مسكين مدّ : ثلاثة أرباع كيلو غرام من طعام - أي طعام تيسر - فان لم يقدر عليه صام ثمانية عشر يوماً . وإن أصاب صيداً فداؤه بقرّة ولم يجدها فليطعم ثلاثين مسكيناً ، فان لم يقدر

صام تسعة أيام . وإن أصاب صيداً فداؤه شاة ولم يجدها فليطعم عشرة مساكين ، فإن لم يقدر صام ثلاثة أيام .

أقول : إذا أصاب المحرم صيداً فداؤه بدنة - كما إذا قتل نعامة - ثم عجز عن البدنة أو لم يجدها حتى يفديها ، فهنا أخبار مختلفة على مضمونين ، وأقوال وفتاوى ، عمدتها قولان هما على طبق المضمونين المنصوصين وهما :

أ - أن يقوم الجزاء والفداء - البدنة - ويفضّ ثمنها على الحنطة ويتصدق بها على ستين مسكيناً - لكل مسكين مدان : نصف صاع ، أو مدّ وجوباً ومدان إستحباباً - فاذا زاد ثمن البدنة على إطعام ستين مسكيناً لم يلزم دفع الزائد بل يكون الزائد له ، وإن كان ثمنها أقل من إطعام ستين مسكيناً فقد أجزأه ذلك المقدار ولا يجب عليه إتمام النقص وإطعام تمام الستين ، هذا هو المشهور - كما ادعى - ويشهد له عدة من الروايات^(١) عمدتها صحيحة أبي عبيدة وصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم على طريق الصدوق وقد تضمنت هذه الروايات هذا التفصيل بين كفاية قيمة البدنة لإطعام ستين مسكيناً وبين عدم كفايتها نقصاناً أو زيادة .

ب - أن يطعم ستين مسكيناً ، وقد إختاره جمع من متقدمي فقهاءنا لروايات^(٢) دلت عليه كصحيحة علي بن جعفر الذي سأل أخاه (عليه السلام) عن محرم أصاب نعامة ما عليه ؟ قال : ﴿ عليه بدنة ، فإن لم يجد فليصدق على ستين مسكيناً فإن لم يجد فليصم ثمانية عشر يوماً ﴾ وهي واضحة للدلالة على كفاية التصدق على ستين مسكيناً من دون تقويم البدنة وفضّ ثمنها على البرّ وتوزيعه على ستين مسكيناً ، ويعضد هذه الصحيحة : صحيحة معاوية : ﴿ من أصاب شيئاً فداؤه بدنة من الابل ، فإن لم يجد ما

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٢ من أبواب كفارات الصيد : ح ١٠٦+٧ وغيرهما فراجع .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٢ من أبواب كفارات الصيد : ح ٦٦+١١ ح ٣ وغيرهما فراجع .

يشترى به بدنة فأراد أن يتصدق فعليه أن يطعم ستين مسكيناً لكل مسكين مداً ﴿ وهذه الرواية صحيحة السند واضحة الدلالة على هذا المقال، وتزيد عليها بدلاتها على كفاية إطعام المسكين مداً ، وتوافقها رواية أبي بصير في المضمون وبتحديد المد . وهذا رأي وجيه جداً :

أولاً : لأنه مدعوم بالروايات الصحيحة الظاهرة جلياً في كون الجزء إطعام ستين مسكيناً - ومن الابتداء من دون التفصيل المتقدم .
وثانياً : لأنه يلتئم مع المقال الآخر المنصوص بفعل التفصيل بين وفاء قيمة الجزء - البدنة - باطعام ستين مسكيناً وعدم وفائها، فان الفرض الثاني : عدم وفاء قيمة البدنة باطعام ستين مسكيناً - بعيد جداً ، والفرض الأول صريح في كفاية إطعام ستين مسكيناً، فان زاد من القيمة لم يجب التصديق به وكان للمكلف ، فالمطلوب هو الاطعام والتصدق على ستين مسكيناً لا أزيد ، وهذا مفاد ملتئم مع مفاد الصحيحتين - عن علي بن جعفر ومعاوية بن عمار - وهما المعتمد .

ويكفي - في الاطعام والصدقة - دفع مد من الطعام الى كل مسكين من الستين ولا يلزم الأكثر بصراحة صحيحة معاوية بن عمار ورواية أبي بصير ، فتحمل صحيحة^(١) أبي عبيدة ﴿ لكل مسكين نصف صاع ﴾ وهو مدان - على الاستحباب والأولية بعد رفع اليد عن ظاهرها: وجوب نصف صاع - لقاعدة (الصريح أو الأظهر في الدلالة على الكفاية والإجزاء يتقدم على الظاهر) وصريح الرواية كفاية المد وإجزاؤه، وظاهر بعضها لزوم دفع مدين، فيحمل هذا الظاهر على الاستحباب من باب الجمع العرفي بينهما بتقديم الأظهر على الظاهر في البيان والدلالة .

وهكذا يكفي في الاطعام والصدقة : كل ما يسمّى طعاماً في العرف العام وما يطعمه الناس عادة ولا يختص بالبر - الحنطة - كما قيد بعض

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٢ من أبواب كفارات الصيد : ح ١ .

الفقهاء (رض) فتياهم بها ، ولعلمهم إستظهاره من كلمة (الطعام) قال في (الحدائق:ج١٥: ١٨٣):(والطعام - كما هو المستفاد من الأخبار - الحنطة) . لكن الروايات مطلقة كاشفة عن كفاية الطعام الذي هو كل (ما يطعم) ولا دليل على إختصاص اللفظة في منظور المعصومين (عليه السلام) بالحنطة فيكفي مطلق الطعام:حنطة أو شعير أو تمر أو زبيب أو ماش أو عدس أو نحوها - هذا ما حققناه مفصلاً في بحث حول هذا المعنى في أواخر الجزء الرابع في موسوعتنا هذه:(بشرى الفقاهة) حول إعتبار الحنطة في الطعام الذي يدفع في كفارة اليمين فراجع .

ثم إن هذه الأخبار المومى إليها بأجمعها تفيد بديلة الاطعام من البدنة ، لكن في خبر^(١) داود الرقي بديلة أخرى حيث سأل الامام الصادق (عليه السلام) عن عليه بدنة واجبة في فداء قال :﴿إذا لم يجد بدنة فسبع شياه، فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً﴾ .

وهذه الرواية ضعيفة السند، فان داود الرقي قد ضعفه جمع من المتقدمين كالنجاشي وابن الغضائري ووثقه جمع كالشيخ المفيد والطوسي وروى عنه ابن أبي عمير، وعند تعارض التضعيف والتوثيق لا يمكننا الركون الى خبره حينئذٍ إلا مع شواهدتوجب الاطمئنان بصدق إخباره.

ولعل الشواهد متوفرة على عدم قبول خبره، فان الخبر قد أعرض فقهاؤنا عن العمل به، مضافاً الى أنه يعارض الروايات الكثيرة المشهورة بين الأصحاب والمعمول بها في الفتاوى . يضاف اليه : إن الروايات المشهورة توجب الاطعام - مع بعض الاختلاف في بعض الخصوصيات - وهذه الرواية توجب سبع شياه، وهما مضمونان متعارضان يتقدم منهما ما وافق كتاب الله وما إشتهر بين الأصحاب ، والظاهر موافقة الروايات المشهورة بين الأصحاب للكتاب في آية الجزاء في سورة المائدة ﴿أو كفارة

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٢ من أبواب كفارات الصيد : ح ٤ .

طعام مساكين ﴿ ولم يقل (أو شياه) ، فلذا تسقط رواية الرقي عن الاعتبار وبلحاظ مقام الفتيا والعمل ، ومع فرض قبول الخبر أو فرض صحته هو خبر شاذ ترجح عليه الأخبار الكثيرة المشهورة بين الأصحاب .
وقد تحصل أن من وجبت عليه بدنة ولم يجدها أو لم يتمكن من شرائها إنتقل الى البدل - وهو إطعام ستين مسكيناً - فان عجز عنه أو لم يجد الطعام إنتقل الى البدل الثاني - الصيام - والأخبار مختلفة على مضمونين :

أ - يبدو من بعضها وجوب الصيام شهرين ، كصحيحة أبي عبيدة التي نطقت باطعام كل مسكين - نصف صاع : مدين - ثم قال : ﴿ فان لم يقدر على الطعام : صام لكل نصف صاع يوماً ﴾ وصحيحة محمد بن مسلم : ﴿ فان لم يكن عنده ﴾ أي ما يشتري به الطعام ﴿ فليصم بقدر ما بلغ لكل طعام مسكين يوماً ﴾ وغيرهما من الروايات ^(١) .

ب - يبدو من بعض الأخبار وجوب الصيام ثمانية عشر يوماً ﴿ فان لم يجد فليصم ثمانية عشر يوماً ﴾ كما في عدة من الروايات ^(٢) عمدتها صحيحة علي بن جعفر وصحيحة معاوية بن عمار وصحيحة أبي بصير على طريق الصدوق ، دون طريق الكليني والشيخ .

والفتاوى مختلفة أيضاً : فكثير من المحققين - في الشرايع وغيره - جمعوا بين الروايات بالترتيب فأفتوا بوجوب صيام ستين يوماً ، فان عجز صام ثمانية عشر يوماً ، وزاد في (الجواهر: ج ٢٠: ٢٠٢) : إن (هذا الجمع متعين وهو من باب التقييد وهو أولى وأرجح من حمل روايات صيام ستين يوماً على الفضل وروايات صيام ثمانية عشر يوماً على الإجزاء والكفاية ، بلحاظ أن هذا الحمل فيه مجاز ولا شاهد عليه حتى يصار اليه ، فيتعين التقييد ويرجح على إحتمال الأفضلية) ، وهذا المقال منه يعتمد القول بأن

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٢ من أبواب كفارات الصيد : ح ١+٨ وغيرهما .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٢ من أبواب كفارات الصيد : ح ٦+١١ ح ٣ .

الأمر حقيقة في الوجوب والتعيين ومجاز في الاستحباب والأفضلية، ولعله الرأي المشهور في عصر صاحب الجواهر أو هو مختاره في الأصول .

لكن هذا الجمع مرفوض :

أولاً: لما حققناه في بحوثنا الأصولية من عدم صحة المبنى المزبور - الأمر حقيقة في الوجوب مجاز في الاستحباب والأفضلية - وذلك لعدم الشاهد على وضع صيغة الأمر لافادة الوجوب أو التعيين حتى يكون الحمل على الاستحباب - لقرينة - مجازاً .

وثانياً: لأنه خلاف ظاهر الروايات المتخالفة وما يقتضيه الجمع العرفي بينها بلحاظ أن الجمع بين الخبرين المتنافيين يحمل الزائد على الأفضلية والمحبوبة هو الأرجح بحسب الفهم العرفي من النصين المتخالفين في حد الواجب زيادة ونقصاناً، وذلك لصراحة الروايات الصحيحة^(١) الناطقة باجزاء صيام ثمانية عشر يوماً وكفاية هذا القدر، بينما الرواية الأخرى - وهي ناطقة بوجوب صيام ستين يوماً - ظاهرة في عدم أجزاء صيام ثمانية عشر يوماً ، فيكون حمل الحد الناقص على الأجزاء والكفاية أخذاً بما هو صريح الرواية المتضمنة له ، ويلازمه قهراً : حمل الحد الزائد على الأفضلية والأولوية ، فيكون هذا الجمع ظاهر الروايات المتخالفة ، وهو من قبيل الأخذ بالصريح أو الأظهر دلالة وترجيحه على الظاهر ، وليس هنا مجاز حتى نحتاج الى القرينة الصارفة ، والعمدة هو الظهور العرفي المستقى من ملاحظة مجموع الأخبار وما يفهمه العرف المحاورى منها، وهذا الجمع والحمل هو الظاهر من ملاحظة مجموعتي الأخبار بحسب الفهم العرفي .

وباختصار : ما إشتهر بين جمع من الفقهاء من التصرف في ظاهر الروايات بحمل روايات صيام ستين يوماً على التمكن وحمل روايات صيام

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٢ من أبواب كفارات الصيد : ح ٦ + ح ١١ + ح ٣ .

ثمانية عشر يوماً على العجز عن صيام ستين يوماً حمل تبرعي لا شاهد واضح عليه من الروايات ، بينما الشاهد متوفر على حمل صيام الستين على الاستحباب والأفضلية بتقريب متقدم فهو الحمل الراجح بحسب الفهم العرفي المحاورى في مثل هذه الخطابات المتنافية ، والمتحصل منها كفاية صيام ثمانية عشر يوماً ، لصراحة عدة من الروايات بكفائتها وهي المعتمدة، ويلازمها حمل الروايات الأخرى على أفضلية صيام ستين يوماً وهو من صغريات الكبرى الأصولية : (رجحان الصريح أو الأظهر دلالة على الظاهر) .

وهل يجب التتابع في صيام الثمانية عشر؟ .

الظاهر عدمه ، لعدم الدليل على إعتبار التتابع في صيامها .

وهل هذه الكفارة - صيام ستين يوماً أو ثمانية عشر - مرتبة على الاطعام ومعلقة على العجز عنه أم مخيرة - يتخير المكلف بين الاطعام وبين الصيام؟ ذهب الاكثر أو المشهور الى كونها مرتبة وهو ظاهر النصوص الحديثية الكثيرة ، وذهب جمع الى التخيير مستدلين بظاهر الآية الشريفة ﴿أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً﴾ فان ظاهر أداة ﴿أو﴾ هو التخيير فيختار المكلف ما يشاء من الاطعام أو من الصيام .

والظاهر قوة القول المشهور، لأن ظاهر الروايات المعصومية - لاسيما الصحيحة منها - أو صريحها هو الترتيب حيث علق الصيام على العجز عن الاطعام وعلى عدم القدرة عليه ، فراجع (الباب الثاني) من أبواب كفارات الصيد في (الوسائل) . ويمكن أن يقال : إن صريح الروايات هو الترتيب ، وظاهر الآية الشريفة هو التخيير فيؤخذ بالصريح ويرجح على الظاهر .

بل لا بد من التصرف في ظاهر القرآن بلحاظ ما نعتقده حقاً من أن الحديث المعصومي يفسر ويشرح المراد الجدي من النص القرآني، والأحاديث المعصومية ظاهرة في تفسير النص القرآني، وتدل على أن المراد الجدي من النص القرآني هو طبق ظاهر الروايات أو صريحها

وهو الترتيب بين كفارتي الاطعام والصيام .
ثم إنه إذا أصاب المحرم صيداً فداؤه بقره، كما إذا قتل بقره الوحش
ثم عجز عن الفداء ببقرة وجب عليه التصديق على ثلاثين مسكيناً لكل
مسكين مد من طعام، فان لم يجد صام تسعة أيام ، وتأتي في هذين
الفرعين : الأبحاث الماضية والاحتمالات والاستدلال والأخذ والرد
والاستنتاج ولا موجب للاعادة .

وإذا أصاب المحرم صيداً فداؤه شاة، كما إذا قتل ظيباً أو إرنباً أو ثعلباً
ثم عجز عن الفداء - لم يجده أو لم يجد ثمنه ليشتريه ويفديه - وجب عليه
التصدق بطعام على عشرة مساكين لكل مسكين مد من طعام ، فان لم يجد
صام ثلاثة أيام ، وتدل عليه النصوص^(١) الصحيحة .

وتأتي في هذا الفرع أيضاً الأبحاث الماضية والاحتمالات والاستدلال
والأخذ والرد والاستنتاج ولا موجب للاعادة .

بل إن في روايات كفارات الصيد : صحيحة^(٢) معاوية بن عمار وهي
تفيد كبرى كلية تنطبق على الموارد المتقدمة وعلى غيرها من موارد الصيد
الموجب للكفارة باحدى الأنعام الثلاثة ، حيث تفيد أنه في كل مورد
يصيب المحرم شيئاً فداؤه بدنة أو بقره أو شاة تأتي الكفارة المترتبة ، من
دون إختصاص الأبدال بقتل النعامة ونحوها مما له مثل من الأنعام، وعليه
إذا قتل حمامة كان عليه شاة فان لم يجدها وجب عليه التصديق بطعام
عشرة مساكين : مد لكل مسكين ، فان لم يجد صام ثلاثة أيام .

بقي تحديد حمار الوحش الذي إستظهرنا جزاءه مخيراً بين البدنة
والبقرة جمعاً بين خبرين معتبرين سنداً مختلفين مضموناً ، فاذا
عجز عن البقرة تعين عليه البدنة أو بالعكس فالعكس صحيح

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٢ من أبواب كفارات الصيد .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٢ من أبواب كفارات الصيد : ح ١١ .

لوضوح أنه مع التمكن على أحد فردي التخيير لا يجوز له الانتقال عنه الى البدل ، فإن عجز عن كليهما بحيث لم يقدر على أحد الجزائين المخير بينهما أو لم يجدهما ليشتريه ويفديه - ينتقل الى البدل وهو مردد بين إطعام ستين مسكيناً بدل البدنة وبين إطعام ثلاثين مسكيناً بدل البقرة فيدور أمرها بين الأقل والأكثر فيجب الأقل ويجزي - إطعام ثلاثين مسكيناً - وينفى احتمال وجوب الأكثر بأصل البراءة ، بل إن معتبرة أبي بصير عن الصادق (عليه السلام) دليل خاص على ذلك حيث سأل عمن أصاب بقرة أو حمار وحش فاجاب (عليه السلام) : ﴿عليه بقرة﴾ فسأل عمن لم يقدر على ما يتصدق به فأجاب: ﴿فليطعم ثلاثين مسكيناً﴾ (١) .

ثم إذا لم يقدر على إطعام ثلاثين مسكيناً يصوم تسعة أيام كما نصت عليه عدة من الروايات، ومنها معتبرة أبي بصير الذي سأل الامام (عليه السلام) عما إذا لم يقدر على ما يتصدق به وأجابه : ﴿فليصم تسعة أيام﴾ .

(١٩٣) المحرم إذا قتل حمامة في الحل - خارج الحرم - فعليه دم شاة، وفي فراخها حمل صغير من الضأن أو جدي من المعز - أكمل ستة شهور - وهكذا في كسر بيضها وفيها فرخ يتحرك ، وإن لم يتحرك الفرخ في البيضة أو كانت خالية منه فدرهم على الأحوط .

وإذا قتلها المحل في الحرم فعليه درهم يتصدق به أو يشتري به علفاً لحمام الحرم ، وفي فرخها نصف درهم صدقة ، وفي بيضها ربع درهم صدقة .

وإذا قتلها المحرم في الحرم وجب عليه الجمع بين الكفارتين فيلزمه دم شاة ودرهم يتصدق به على الفقراء ، وهكذا في قتل الفرخ وكسر البيض الذي فيه فرخ يتحرك فيلزمه حمل أو جدي مع نصف درهم ، وهكذا في

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٢ من أبواب كفارات الصيد : ح ١٠ .

كسر البيض يلزمه درهم وربع درهم .

أقول : الحمام هو طائر بري ذو طوق في عنقه يهدر بصوته ويعب الماء ولا يمصه ، وله أسماء متعددة وأنواع مختلفة ويقع إسمه على الذكر والانثى ، والظاهر أن الحمام المقصود في روايات كفارة الصيد لا يختص بما يسميه العرف الشائع بالحمام بل يعم الحمام - بحسب الاطلاق العرفي - وأشباهه في الخلقة مما لم يطلق عليه الحمام وهو ذو طوق ويعب الماء ، نعم يستثنى ما تكون له كفارة معينة في النصوص مترتبة على إسم مخصوص كالحجل والقنبرة ونحوهما مما يأتي التعرض له ولرواياته، وهنا فروع :

أ - إذا أصاب المحرم حماماً وصاده وقتله أو ذبحه في الحل - خارج الحرم - وجب عليه التصدق بشاة على الفقراء والمساكين عن كل طير أو حمامة ، وقد دلت عليه عدة من الروايات^(١) وفيها الصحيحة سنداً الواضحة دلالة على ثبوت دم شاة في عهده يهريقه ويتصدق به على المساكين ، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين كونه حماماً أهلياً مملوكاً لأحد وبين كونه غير أهلي أو غير مملوك لأحد ، وقد دلت صحيحة^(٢) ابن سنان في خصوص حمام - الطير الأهلي - إذا ذبحه المحرم عليه شاة عن كل طير . والجامع : الطير المطوق والحمام المقتول في الحل خارج الحرم فيه كفارة شاة على المحرم القاتل .

ب - الفرخ إذا قتله المحرم في الحل وجب عليه التصدق بـ (حمل) على المعروف والمشهور بين الفقهاء، وخالف قليل وذهب الى التخيير بين التصدق بحمل من الضأن أو جدي من المعز كفارة عن فعلته السيئة حال الاحرام ، وهو الصحيح ، ويدلنا عليه الرواية المعتبرة سنداً الواضحة دلالة ، وهي صحيحة عبد الله بن سنان السائل عن محرم ذبح

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٩ من أبواب كفارات الصيد .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٩ من أبواب كفارات الصيد : ح ٥ .

طيراً ، قال (العلامة) : ﴿إن عليه دم شاة يهريقه ، فإن كان فرخاً فجدي أو حمل صغير من الضأن﴾^(١) ، نعم في بعض الروايات الصحيحة إثبات ﴿حمل﴾ عليه ، وهي وإن كانت ظاهرة في تعيين الحمل الصغير من الضأن وهو موافق لفتيا المشهور ، لكن بصراحة صحيحة ابن سنان في الخيار بين الحمل من الضأن والجدي من المعز- نرفع اليد عن ظهور بعض الاخبار في تعيين الحمل ونرجح صحيحة ابن سنان : ﴿فإن كان فرخاً فجدي أو حمل صغير من الضأن﴾ ويكون الترجيح والتقديم من باب تقديم الأظهر على الظاهر ونستنتج أجزاء الفداء بالحمل أو بالجدي ، وفقاً لجمع قليل كسيد المدارك (قده) . هذا .

وفي صحيحة علي بن جعفر التي رواها الشيخ بطريقه الصحيح والحميري في قرب الاسناد بطريق فيه (عبد الله بن الحسن) وهو ممن لم يرد فيه توثيق ولا مدح ولا تضعيف ، وقد سأل علي فيها أخاه عن رجل كسر بيض حمام وفي البيض فراخ قد تحرك ، فأجابته (العلامة) : ﴿عليه أن يتصدق عن كل فرخ قد تحرك بشاة﴾^(٢) ولا بد من حمل الشاة على الجدي من المعز أو الحمل الصغير من الضأن ، وذلك لما صرحت به صحيحة ابن سنان من إثبات الحمل أو الجدي على قتل الفرخ خارج البيضة ، ويمكن حصول القطع - أو الاطمئنان لدى الفقيه - بعدم زيادة كفارة قتل الفرخ داخل البيضة أو على كسر البيضة الواجدة لفرخ داخلها عن كفارة قتل الفرخ خارج البيضة ، فينكشف ويتحصل من هذا كله : إستواء كفارة قتل الفرخ الخارج من البيضة مع كفارة قتل الفرخ داخل البيضة وقد تحرك الفرخ وتصور خلقة وإستعد للخروج من البيضة .

وبهذا الفهم الواضح من الروايات يتجلى ويتضح المراد الجدي ويرتفع

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٩ من أبواب كفارات الصيد : ح ٦ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٢٦ من أبواب كفارات الصيد : ح ١٠ .

غموض صحيحة^(١) الحلبي الذي سأل الصادق (عليه السلام) عن حرّك مكتلاً فكسر بيضتين في الحرم ، وأجابه (عليه السلام) بأن عليه ﴿جديين أو حملين﴾ :
أولاً: صريح الخبر هو الكسر في الحرم، وكفارة كسر البيض في الحرم
﴿فيه قيمته﴾ وهو نصف درهم إذا كان فيه الفرخ كما تدل عليه عدة من
الروايات^(٢)، وحينئذ لا بد من كون الغلام الذي كسر البيضتين محرماً .

وثانياً: البيضة المكسورة مطلقة أعم مما فيه فرخ تحرك أو لم يتحرك
ومما ليس فيه فرخ، فيقيد الخبر بما إذا كان في البيضتين فرخ قد تحرك،
بموجب صحيحة علي بن جعفر ومعتبرة أبي بصير الذي سأل عن قتل
فرخاً من حمام الحرم وهو محرم قال : ﴿عليه حمل﴾ وبصراحة صحيحة
عبد الله بن سنان : ﴿فان كان فرخاً فجدي أو حمل صغير من
الضأن﴾^(٣) ، ومنها يتبين كون المراد من معتبرة الحلبي : ﴿بيضتين فيهما
فرخ قد تحرك﴾ فان الروايات المعصومية لما كانت نابعة من مصدر واحد
ومستقاة من نور فارد فسّر بعضها بعضاً وأزاح الاجمال والغموض
وإتضح به المقصود الجدي الواقعي .

والمستفاد من بعض كتب اللغة أن الحمل ولد الضأن قد أكمل ستة
أشهر أو دخل في الشهر السابع وأن الجدي ولد المعز قد أكمل ستة أشهر .
ج - كسر البيض الذي ليس فيه فرخ ﴿يتحرك قد ولجته الروح﴾ وهذا
عنوان أعم من خلو البيض ومن وجدانه لفرخ لم يتحرك بعد ، لكونه في
بدايته لم تلجه الروح حتى يتحرك، وقد اختلفت الأخبار والفتاوى في
تحديد كفارته ، والعمدة ملاحظة مفاد النصوص الصحيح منها سنداً
والواضح دلالة من دون شبهة أو إجمال في الدلالة .

قد يقال : الظاهر من ملاحظة النصوص هو التفصيل بين البيض الذي

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٢٦ من أبواب كفارات الصيد : ح ٢ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ١٠ من أبواب كفارات الصيد .

(٣) الوسائل : ج ٩ ب ٩ من أبواب كفارات الصيد : ح ٨+٩ ح ٦ .

فيه فرخ لم يتصور ولم يتحرك فدرهم، وبين البيض الذي لا فرخ فيه أصلاً ولا أثر فيه لبدو نشوء فرخ فيه - فنصف درهم . وقد يستدل عليه بوضوح دلالة صحيح^(١) سليمان بن خالد وابراهيم بن عمر حيث سألا عن رجل أغلق بابه على طائر، وقد أفاد الامام الصادق (عليه السلام) فيه : ﴿وإن عليه لكل طائر شاة ، ولكل فرخ حملاً وإن لم يكن تحرك فدرهم ، وللبيض نصف درهم﴾ .

وهذا الخبر - في الوسائل - سنده صحيح، ودلالته واضحة على التفصيل المزبور ، إلا أنه مع مراجعة الأصل - المصدر الأساس الذي نقل عنه صاحب (الوسائل) هذه الرواية أعني (التهذيب ج ٥/٣٥٠) نجد وقوع الاشتباه في النقل قطعاً، فان هذا المضمون المستدل به جزء من رواية أخرى سندها ضعيف لوجود مجهول في طريقها ، فان هذه الجملات المستدل بها هي جزء من الرواية اللاحقة في التهذيب التي رواها الشيخ باسناده الصحيح عن (موسى بن القاسم عن موسى عن يونس بن يعقوب) ولا يعلم من هو (موسى) المتوسط في سند الرواية، ويحتمل كونه تصحيف (محسن بن أحمد) فان موسى بن القاسم يروي عنه مكرراً وهو مجهول الحال ، لكن لا دليل على تعيين (موسى) ولا على وثاقته وهو مجهول الحال .

والحاصل ان هذا المقال ليس له دليل قويوم وحجة معتبرة .

ولعل المشهور فتوائياً وجوب درهم في كسر البيض - أعم مما فيه فرخ لم يتحرك ومما خلا من الفرخ - وهو الاقرب فانه يدل عليه إطلاق صحيح حريز الوارد في المحرم إذا أصاب حمامة حيث قال (عليه السلام) في آخرها : ﴿وإن وطى البيض فعليه درهم﴾^(٢) فانه يعم البيض الخلو من الفرخ

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٩ من أبواب كفارات الصيد : ح ١١ + ب ١٦ منه : ح ٢+ ح ٣ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٩ من أبواب كفارات الصيد : ح ١+ ح ٧ .

والواجد له إذا لم يتصور ولم يتحرك ولم تلجه الروح ، وهذه الصحيحة رواها الشيخ في تهذيبه بطريق معتبر عن الشيخ الكليني الذي له طريق معتبر الى حريز ، وهكذا رواها بطريق صحيح ثانياً الى حريز عن الامام الصادق (عليه السلام) ولسانها واضح وإطلاقها لائح قال (عليه السلام) : ﴿وإن وطئ المحرم بيضة وكسرها فعليه درهم﴾ .

وفي التهذيبين روى صحيحة^(١) علي بن جعفر السائل عن كسر المحرم بيض حمام فيه فراخ وقد ورد في ذيلها : ﴿وإن كان الفرخ لم يتحرك تصدق بقيمته ورقاً يشتري به علفاً يطرحه لحمام المحرم﴾ وطريق الشيخ الى علي بن جعفر صحيح ، وقد رواها علي بن جعفر في كتابه المروي في (البحار) و (الوسائل) وفي (قرب الاسناد) لكنه قال فيه : ﴿يتصدق بثمنه درهماً أو شبهه أو يشتري به علفاً لحمام المحرم﴾ وطريق الحرّ والمجلسي الى كتاب علي بن جعفر صحيح وطريق الحميري في قرب الإسناد ضعيف لجهالة (عبد الله بن الحسن) ، فيدور أمر الخبر - بلحاظ ما صدر عن الامام موسى بن جعفر - بين نصين : نص ظاهر في تعيين التصدق بقيمته يشتري به علفاً لحمام المحرم ، ونص صريح التخيير بين التصدق بدرهم على المساكين وبين شراء علف لحمام المحرم - وهو الشق المذكور في الصحيحة بحسب أصل علي بن جعفر الواصل الى صاحب (الوسائل) ومن المحتمل غفلة الراوي للنسخة الأخرى عن ذكر التصدق بدرهم أو نسيانه لنقله . وهذا النص - رواية أصل علي بن جعفر المتضمن للتخيير بين خصلتين - معتضد بصحيفة الحلبي^(٢) : ﴿إن قتل المحرم حمامة في الحرم فعليه شاة ، وثمن الحمامة درهم أو شبهه يتصدق به أو يطعمه حمامة مكة ، فإن قتلها في الحرم

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٢٦ من أبواب كفارات الصيد : ح ١ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ١١ من أبواب كفارات الصيد : ح ٣ .

وليس بمحرم فعليه ثمنها ﴿ وهي واضحة الدلالة على التخيير بين الخصلتين ، فتعضد صحيحة ابن جعفر بنسخة الأصل الواصل لصاحب (الوسائل) . وحينئذ يمكن الاطمئنان بصحة التخيير واقعاً وإن لم يتحقق يقيناً صدور رواية ابن جعفر بنسخة أصله الواصل الى صاحب (الوسائل) ، وذلك لأننا قد أحرزنا التخيير من صحيحة الحلبي فهي تتقدم على النسخة الأخرى لصحيحة ابن جعفر لصراحتها في تخيير المحرم بين التصدق بدرهم وبين شراء علف لحمام الحرم بدرهم ، ولصراحتها في أجزاء كلا الأمرين .

وحينئذ نخصص صحيحة^(١) حريز : ﴿ وإن وطى البيض فعليه درهم ﴾ يتصدق به على فقير - ونقيدها بما إذا لم يكن بالبيضة فرخ لم يتحرك ، وأما إذا كان فيها فرخ لم يتحرك فيتخير المحرم بين التصدق بالدرهم على مسكين وبين شراء علف لحمام الحرم ، ولا يضر إعراض جمع من الأصحاب عن فتيا شراء العلف لحمام الحرم - وهي منصوطة في صحيحتي الحلبي وابن جعفر باحدى نسختيه - وإلتزامهم بالتصدق بدرهم خاصة .

هذا هو الظاهر من النظر في صحيحة الحلبي وفي صحيح ابن جعفر^(٢) بنسخة الأصل الواصل الى صاحب الوسائل مؤكداً باطلاق صحيحة حريز : ﴿ وإن وطى البيض فعليه درهم ﴾ ومؤيداً برواية^(٣) يونس بن يعقوب : ﴿ وإن لم يكن تحرك فدرهم ﴾ فإنها مختصة بالفرخ غير المتحرك كما لا يخفى ، ومؤيداً باشتهار الفتيا بدرهم بين الفقهاء ، ومع ذلك يرجح الفتيا - احتياطاً - بتعين التصدق بدرهم - وفقاً للمشهور - على المحرم

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٩ من أبواب كفارات الصيد : ح ٧+١ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ١١ من أبواب كفارات الصيد : ح ٣ + ب ٢٦ منه : ح ١ .

(٣) الوسائل : ج ٩ ب ١٦ من أبواب كفارات الصيد : ح ٣ .

الذي كسر بيضة حمام واجدة لفرخ لم يتحرك . وهذا البحث كله مختص بالبيض الواجد لفرخ لم يتحرك .
وأما البيض الخلو من الفرخ فظاهر صحيحة حريز بحسب إطلاقها هو ثبوت الدرهم على كسره ، وهو إطلاق في خبر صحيح معمول به عند جمع من الأصحاب ، نعم تنافيه رواية يونس بن يعقوب التي رواها الشيخ في (التهذيب: ج ٥ : ٣٥٠) : ﴿وإن كان أغلق عليها - حمام الحرم - بعد ما أحرم فان عليه لكل طائر شاة ، ولكل فرخ حملاً وإن لم يكن تحرك فدرهم ، وللبيض نصف درهم﴾ وهي واضحة الدلالة على وجوب نصف درهم في كسر المحرم البيضة الخالية من الفرخ حيث نطقت بأن كفارة البيض الواجد لفرخ قد تحرك حمل ، وكفارة البيض الواجد لفرخ لم يتحرك درهم ، وكفارة البيض الذي لم يفرخ نصف درهم ، وهذه الرواية تنافي صحيحة حريز بطريقتها .

إلا أنه قد سبق التعرض لرواية يونس بن يعقوب وتضعيفها لجهالة (موسى) الواقع في طريقها فلا تصلح بوحدها حجة على الحكم الشرعي من دون داعم ، فانه لا داعم لمدلولها بلحاظ البيض الذي لم يفرخ فتكون دلائنها على ثبوت نصف درهم معارضة لإطلاق صحيحة حريز الدالة على ثبوت درهم في كسر البيض مطلقاً - نعم قد خرج منه البيض الواجد لفرخ قد تحرك - ويبقى البيض الخلو والبيض الواجد لفرخ لم يتحرك ففيه درهم حسب دلالة صحيحة حريز من دون معارض معتبر . هذا كله بلحاظ كفارة المحرم إذا أصاب حمامة أو فرخها أو بيضها .

وأما المحل في الحرم فما هي وظيفته ؟ لا إشكال في حرمة إستحلال الصيد عليه بمجرد دخوله في منطقة الحرم ، فان الله سبحانه جعله ملاذاً آمناً للبشر والحيوان البري الممتنع عن البشر ، فاذا أصاب المحل صيداً في الحرم وقتله أو أصاب فرخه أو بيضه فما هي كفارته ؟

أ - المعروف والمشهور بين الأصحاب (رض) هو ثبوت كفارة درهم

على المحل إذا أصاب حماماً - طيراً مطوّقاً - في الحرم ، ويدلنا عليه : عدة من الروايات^(١) الواضحة دلالتها على وجوب التصدق بقيمتها وهي درهم، عمدتها سنداً ودلالة صحيحة صفوان عن الرضا (عليه السلام) : ﴿ من أصاب طيراً في الحرم وهو محل فعليه القيمة ، والقيمة درهم يشتري علفاً لحمام الحرم ﴾ وفي بعض الروايات الصحيحة ﴿ في الحمام درهم ، وفي الفرخ نصف درهم ، وفي البيضة ربع درهم ﴾ وهذا المضمون بتفصيله منطبق على كفارة المحل في الحرم ، وهكذا فهم الفقهاء والمحدثون ، هذا .

والمشهور صرف درهم الفضة كفارةً بنحو الصدقة على مسكين ، وهو ظاهر الروايات^(٢) بمضمونين : الروايات المطلقة المثبتة لدرهم على قتل المحل طيراً في الحرم فانها ظاهرة في التصدق بالدرهم على مسكين ، والروايات الآمرة بالتصدق بالدرهم مكان الحمام المذبوح في الحرم ، وكلاهما مضمون ظاهر في التصدق بالدرهم على المسكين .

لكن صريح صحيحة^(٣) صفوان هو التصدق على حمام الحرم يشتري بدرهم علفاً يبذله للحمام في منطقة الحرم ، ولا ريب في رجحان ما هو حجة صحيح السند واضح الدلالة أو صريحها على ما هو حجة ظاهر الدلالة غير صريحها فيلزم صرف الدرهم في إشتراء علف بدرهم لحمام الحرم من باب تقديم الصريح أو الأظهر على ما هو ظاهر غير صحيح .

نعم جاء في خبر^(٤) ابن الفضيل فيمن قتل حمامة من حمام الحرم وهو محل غير محرم قال أبو الحسن (عليه السلام) : ﴿ عليه قيمتها وهو درهم يتصدق به أو يشتري طعاماً لحمام الحرم ﴾ وهو ظاهر بجلاء في التخيير

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٠ من أبواب كفارات الصيد : ح ٣ + ح ٦ وغيرهما .

(٢) راجع الوسائل : ج ٩ ب ١٠ + ب ١٢ من أبواب كفارات الصيد

(٣) الوسائل : ج ٩ ب ١٠ من أبواب كفارات الصيد : ح ٣ .

(٤) الوسائل : ج ٩ ب ١٠ من أبواب كفارات الصيد : ح ٦ .

بين التصدق وبين شراء علف لحمام الحرم ، لكن الخبر ضعيف السند
بابن فضيل لأنه لم تحرز وثيقة روايته ولا يصلح الخبر حجة على خلاف
صريح الصحيحة المتقدمة .

ب - المعروف والمشهور بين الأصحاب (رض) هو ثبوت كفارة
نصف درهم على المحل إذا أصاب فرخ الحمامة في الحرم وقتلها أو
ذبحها ، ويدلنا عليه بوضوح : صحيحة^(١) ابن الحجاج التي رواها
المشائخ الثلاثة في كتبهم ، والعمدة طريق الكليني ومتمن روايته لسلامة
السند يقيناً وصحة المتن وأوضحيته - وقد إشتهب صاحب الوسائل في
رواية الضمائر ونقلها - وقد سأل فيها ابن الحجاج من الامام الصادق
(عليه السلام) عن فرخين مسرولين ذبحهما في مكة وهو محل فقال له: ﴿تصدق
بثمنهما﴾ هكذا في (التهذيب) وفي (الكافي) : ﴿عليك قيمتهما﴾ فسأل :
كم ثمنهما أو قيمتهما ؟ فأجاب (عليه السلام) : ﴿درهم خير من ثمنهما﴾
أو ﴿درهم وهو خير منهما﴾ ، ومن الواضح دلالتها على ثبوت نصف
درهم عن كل فرخ منهما . ويعضد الصحيحة : بعض الروايات
الصحيحة التي تثبت نصف درهم في فرخ الحمامة ، وهي مطلقة أو
ساكنة عن الموضوع ظاهراً ، وتحمل - ببركة بيان الصحيحة ووضوحها -
على أنها كفارة المحل الذابح للفرخ في الحرم - أي ببركة صحيحة ابن
الحجاج المطابقة لها والمصرحة بكونه محلاً ذبح في الحرم - .

ج - المشهور بين الفقهاء (رض) هو ثبوت كفارة ربع درهم على
المحل إذا أصاب بيضة الحمامة في الحرم وكسرها - ويدلنا عليه :
صحيحتان محمولتان قطعياً على إصابة المحل بيضة الحمامة في الحرم ،
وهما تدلان على أن في البيضة ربع درهم وهما صحيحة حفص بن
البخري : ﴿وفي البيضة ربع درهم﴾ وصحيحة ابن الحجاج : ﴿وفي

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٠ من أبواب كفارات الصيد : ح ٧ + الكافي : ج ٤ / ٢٣٧ + الفقيه :
ج ٢ / ١٧١ + الاستبصار : ج ٢ / ٢٠١ + التهذيب : ج ٥ / ٣٤٦ .

البيض ربع درهم ﴿^(١) وهذه صحيحة عندنا على الأقوى فإنه يرويهما الشيخ الصدوق في (الفقيه: ج ٢: ١٧٢) بسنده الى ابن الحجاج وهي صحيحة على الأقوى فإنها مروية بسند متصل ليس فيه من يتأمل فيه سوى شيخ الصدوق (أحمد بن محمد بن يحيى العطار) وقد بنينا على وثاقته في النقل وعلى قبول روايته ، وذلك بلحاظ ما يبدو - بعد التتبع المعتد به - من كونه شيخاً للاجازة عالي القدر جليل الشيخوخة مرجعاً للرواة والمحدثين الأجلاء الذين عاصروه وأخذوا منه ووقع في طريق روايتهم الى كثير من كتب الحديث، فلو كان في شخصه مغمز أو كان في نقله وروايته شيء لظهر وبان وإنكشف وشاع فإنه من الواضحات - إجتماعياً - إلتقاط الناس عشرات الأكابر بل تفحصهم عن زلاتهم وهذا الراوي (أحمد بن محمد بن يحيى العطار) من أجلاء الرواة ومن مشايخ الرواية الذين يرجع اليه الرواة ويأخذون منه طريق رواياته وقدموه على غيره من المشائخ وقد وقع في أسانيد كثير من الكتب والأصول- على ما يظهر للمتتبع الخبير- وحيث لم يعهد فيه زلة ولم تحفظ عليه عشرة فيستفاد جلاله قدره وصحة روايته . وباختصار: الرجل شيخ إجازة جليل لم تحفظ عليه زلة ولم يكن شيخ إجازة عادي حتى يتوقف في قبول روايته بمجرد عدم التصريح بوثاقته في أصول الرجال القديمة . يضاف اليه توكيداً لصحة الطريق - بالتعويض عن طريق الصدوق في (المشيخة) بطريقه الآخر المقطوع بصحته والذي نعرفه من طريق الشيخ الطوسي في (الفهرست) الى ابن الحجاج فراجع .

هذا كله فيما لو كان المحرم جانبياً على صيد الحل فذبجه أو كان المحل جانبياً على صيد المحرم فذبجه ، وتبقى كفارة المحرم إذا صاد وجنى على صيد المحرم وذبحه ، ولا بد من جمعه بين كفارتين : كفارة صيد المحرم

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٠ من أبواب كفارات الصيد : ح ٥+ح ١ .

وقتله وكفارة صيد الحرم وقتله الحيوان في ملاذه الآمن بحسب الجعل الشرعي والنص القرآني: ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ ال عمران : ٩٧.

ويدلنا على لزوم الجمع بين كفارتين أمور :

الأول : وهو العمدة فانه قد هتك حرمة الحرم وهتك حرمة الاحرام فجمع السيئتين وكرر سببين لكفارتين فيلزمه الجمع بينهما ، وهو مقتضى تعدد السبب الموجب للكفارة المتعددة والأصل عدم تداخل الأسباب فتعدد المسببات وتكرر الكفارات بعدد الأسباب ، وباختصار : تعدد الكفارة مقتضى القاعدة الأولية .

وهذا يأتي في حق الحرم الذي قتل الحمامة في الحرم أو قتل المحرم الفرخ في الحرم أو كسر المحرم البيض في الحرم، فان تعدد السبب يوجب تعدد المسبب ويقتضي الجمع بين الكفارتين .

والثاني: صحيحة^(١) معاوية بن عمار التي تفيد تضاعف الجزاء والفداء عند إجتماع هتك حرمة الحرم مع حرمة الاحرام، وهي مروية بطرق عديدة أكثرها بل تمامها في إعتقادنا معتبرة، ويمكن توكيد مقتضى القاعدة بها لأنها تنطق بأنك ﴿إن أصبت الصيد وأنت حرام في الحرم فالفداء مضاعف عليك﴾ .

والثالث: إنه مقتضى الروايات^(٢) المتعددة مضموناً الصحيحة سنداً الواضحة دلالة على تعدد الكفارة عند إجتماع الجناية حال الاحرام في الحرم بلحاظ أصل قتل الحمامة .

وهكذا بلحاظ الفرخ إذا قتله المحرم في الحرم فقد وردت فيه رواية^(٣) أبي بصير - وفي طريقها البطائني الكذاب ، فتصلح مؤيدة لما

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣١ من أبواب كفارات الصيد : ح ٥ + ب ٤٤ منها ح ٥ .

(٢) راجع الوسائل : ج ٩ ب ١١ من أبواب كفارات الصيد .

(٣) الوسائل : ج ٩ ب ١١ من أبواب كفارات الصيد : ح ٥ .

تقتضيه القاعدة، وقد نظقت الرواية: ﴿وإن كان فرخاً فعليه حمل وقيمة الفرخ نصف درهم﴾ .

وهكذا بلحاظ البيض: يكفيننا مقتضى القاعدة مؤيداً برواية^(١) الحارث بن المغيرة الذي سأل فيها الامام الصادق (عليه السلام) عن رجل أكل من بيض حمام الحرم وهو محرم قال: ﴿عليه لكل بيضة دم، وعليه ثمنها: سدس أو ربع درهم﴾ والوهوم من صالح - يعني صالح بن عقبة الراوي الواقع في اسناد الرواية - ثم قال: ﴿إن الدماء لزمته لأكله وهو محرم، وإن الجزاء لزمه لأخذه بيض حمام الحرم﴾ وهذه الرواية واضحة الدلالة على الجمع بين الجزائين والكفارتين عند تعدد السببين وهتك الحرمتين، لكن الخبر ضعيف السند عندنا لعدم ثبوت وثاقة (صالح بن عقبة)، أو لثبوت ضعفه وعدم صحة روايته لوصف ابن الغضائري إياه بالكذب على ما حكى عنه، وثمة طريق لتوثيقه - لم يتحقق عندنا قبولها وإنتاجها الوثيقة به - وقد عبر عنها أستاذنا المحقق في مجلس بحثه بالرواية المعتبرة حسب مبناه الذي كان يلتزمه زمان المباحثة من توثيق كل من وقع في اسناد (كامل الزيارات) أو (تفسير القمي) فإنه قد ورد اسمه في اسانيد أخبار الكتابين فراجع .

(١٩٤) المحرم إذا قتل قطاة أو حجلة أو دراجة أو نظيرهن - وجب عليه حمل قد فطم من اللبن وأكل من الشجر أي جاوز ستة أشهر، وإذا قتل عصفوراً أو قبرة أو صعوة فداها بمد من طعام على الأقوى، وإذا قتل عظاية فداها بكف من طعام، وإذا قتل يربوعاً أو قنفذاً أو ظباً أو ما يشبهها فداها بجدي - ولد المعز الذي أكمل أربعة أشهر - .

أقول: المعروف والمشهور بين الأصحاب انه في قتل القطاة والحجل والدراج حمل قد فطم من اللبن وأكل من الشجر - أي جاوز الستة

(١) الوسائل: ج ٩ ب ١٠ من أبواب كفارات الصيد: ح ٤ .

أشهر وإتصف بالوصفين - ، وهذا الحكم في القطة واضح جلي دلّ عليه صحيح^(١) سليمان بن خالد عن الصادق (عليه السلام) : ﴿وجدنا في كتاب علي عليه السلام في القطة إذا أصابها المحرم حمل قد فطم من اللبن وأكل من الشجر﴾ وتعضده أو تؤيده روايتان آتيتان .

وأما في الحجل والدراج فقد ورد الحكم في رواية^(٢) ثانية لسليمان بن خالد عن الباقر (عليه السلام) : ﴿في كتاب أمير المؤمنين علي عليه السلام : من أصاب قطة أو حجلة أو دراجة أو نظيرهن فعليه دم﴾ وظاهر الدم في الاطلاقات الحديثية الشائعة في الكفارات هو الشاة ، وعلى فرض إجماله يمكن تفسير إجمال الدم بما ورد في صحيحة سليمان الماضية ﴿حمل قد فطم وأكل من الشجر﴾ .

والرواية الثانية من حيث السند موضع خلاف ، والأقرب عندنا صحتها ، فان رجالها أجلاء لا مغمز عليهم ولا خلاف أو لا مغمز جهالة إلا بلحاظ شخصين وقع الكلام فيهما بين علماء الرجال، وهما :

الأول : محمد بن جعفر الذي روى الكليني عنه مكرراً وهو الرزاز أستاذ الكليني وقد وُصف بأنه من مشائخ الشيعة ، والظاهر من ذلك جلالته قدره وعظم شأنه ، فيكفينا لقبول روايته : وصفه بأنه من مشائخ الشيعة في عصره مع عدم القدح فيه أو عدم معرفته بخلل فانه لما كان من مشائخ الشيعة وأجلاء الرواة يصير محط الأنظار في المجتمع يتصيد الناس عليه العثرات ، فتكشف مشيخته وعدم ظهور القدح فيه أو إشتهار الخطيئة أو الخلل عن جلالته قدره لاسيما لو لوحظت كثرة رواية الكليني عنه .

نعم يحكى عن السيد العاملي في شرحه على المختصر النافع أنه وصفه بأنه مجهول الحال، ولعله لعدم تعرض المتقدمين من الرجالين لحاله وكأنه قد غفل

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٥ من أبواب كفارات الصيد : ح ١ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٥ من أبواب كفارات الصيد : ح ٢ .

الأعلام المقاربين لعصره عن بيان حاله أو وثاقته في مدوناتهم ، وهو ليس يعجيب فانه قد تكرر منهم السكوت أو الغفلة أو التقصير في غير واحد من أعلام الرواة وأجلاتهم ، وهذا لا يضعف ولا يشكك في جلالة القدر وعظيم منزلة هذا الشيخ الجليل والظاهرة من قرائن عديدة يعرفها المتتبع البصير والملاحظ الخبير ، يحسن مراجعة ما كتبه شيخنا الجد في (تنقيح المقال) والمحدث النوري في أواخر الفائدة السادسة في مستدركه على الوسائل ، هذا .

ويلاحظ على أستاذنا المحقق في (رجاله) أنه عنون الرجل وذكر بعض رواياته ولم يوثقه لم يضعفه مما يعني بناء على جهالته ، ولعله لعدم تعرض المتقدمين لحاله ، مع أنه في بحث الحج أفادنا إن (رجال السنن) بتمامهم ثقة وقد وقع الكلام في : محمد بن عبد الحميد) مما يكشف عن بناء على وثاقة (محمد بن جعفر) شيخ الكليني لأنه أحد رجال السنن ، ولعله نسي ما ذكره في معجم رجاله ولم يوضح في البحث منشأ سكوته عنه أو توثيقه لجميع رجال السنن مع وقوع (محمد بن جعفر) فيه .

الثاني : محمد بن عبد الحميد وهو شيخ محمد بن جعفر الرزاز وقد روى عنه مكرراً ، وهذا الرجل وقع الكلام في وثاقته : قال عنه النجاشي في فهرسته : (محمد بن عبد الحميد بن سالم العطار أبو جعفر ، روى عبد الحميد عن أبي الحسن موسى ، وكان ثقة من أصحابنا الكوفيين له كتاب النوادر) وقد اختلفت أعلام الرجال في مرجع التوثيق (وكان ثقة) هل يرجع الى الأب عبد الحميد أم يرجع الى الابن المترجم - محمد ؟ ، بل قد اختلفت أنظار وكلمات أستاذنا المحقق (قده) : فذهب في رجاله الى أن التوثيق يرجع الى الأب عبد الحميد ، وذهب في بعض بحوثه الفقهية الى إستظهار رجوعه الى الابن دون الأب^(١) .

والأقرب الأظهر رجوع التوثيق الى الابن دون الاب :

(١) راجع: معجم رجال الحديث: ج٩/٢٨٣ + ج١٦/٢٣١ + مستند العروة : الصلاة ج٣/٢٩٠+٢٩١.

أولاً : إن الترجمة في فهرست النجاشي لابن ، نعم قد ذكر أباه ضمناً وهذا معتاد من النجاشي يترجم الراوي ويذكر أباه أو جده أو غيرهما - تعريفاً زائداً بالراوي أو إستطراداً - ثم يرجع في بيانه الى الراوي المترجم ، فهذا الاعتياد شاهد قوي على رجوع التوثيق عند غموضه وإبهامه الى المترجم وهو الابن .

وثانياً: إن الشاهد على أن قوله اللاحق : (وكان ثقة من أصحابنا الكوفيين له كتاب النوادر) جملة معطوفة على الاسم المترجم ، وهذا تام بحسب المعتاد في قلم النجاشي في فهرسته وبحسب تعارفه للاستطراد في الترجمة والعودة . إذن عود الضمير الى الابن المترجم هو الصحيح ولا شبهة تعتريه فلا يحتاج العطف عنده الى جملة تامة مشابهة حتى يعود التوثيق الى الابن . ويؤكد : قوله (له كتاب النوادر) فانه من المقطوع به عود ضمير (له) الى الابن دون الاب ، ومن القبيح المستهجن في البيان العربي السليم أن يعاد الضمير في جملة الى الابن ويعاد الضمير في جملة سابقة الى الأب فانه تفكيك في عود الضميرين المتصلين في الكلام الظاهرين في العائد الواحد والمرجع الفارد .

والحاصل قوة ظهور رجوع توثيق النجاشي الى الابن المترجم (محمد بن عبد الحميد) فتصبح الرواية - بعد هذا التحقيق الرجالي - من الخبر الصحيح ، ولا يبعد كونه من الخبر المعتبر بذاته الموثوق بصدوره بلحاظ رجال إسناده وبلحاظ معتبرة سليمان الأخرى ، بل الاستفادة من ملاحظتهما ومن ملاحظة رواية المفضل - وهي ضعيفة تصلح مؤيداً فانه روى عن أبي عبد الله (عليه السلام) : ﴿ إذا قتل المحرم قطة فعليه حمل قد فطم من اللبن ورعى من الشجر ﴾ .

ومن هذه الرواية^(١) ومن صحيحتي سليمان الخاصتين بالقطة وقد

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٥ من أبواب كفارات الصيد : ح ٣+ح ١+ح ٢.

أثبتنا في قتل القطاة حملاً قد فطم من اللبن وأكل من الشجر ، ومن إجماع الفقهاء على ثبوت حمل قد فطم من اللبن ورعى وأكل من الشجر في قتل الثلاثة - القطاة وأختيها - يحصل الاطمئنان بأن الدم الثابت في صحيحة سليمان الواردة فيمن أصاب قطاة أو حجلة أو دراجة أو نظيرهن يراد منه (حمل مفطوم يأكل من الشجر) .

وهذا الوصف لا بد من تحققه بالفعل في الحمل المفدى على ما هو ظاهر التعبير، ولا يكفي تحققه بالقوة أي لا تنفع - في مقام الامتثال - قابلية الحمل أو إشرافه على الفطم والرعي والأكل من الشجر فان الاكتفاء به يحتاج الى بيان زائد هو مفقود .

ويتحصل : وجوب كفارة حمل قد فطم من اللبن ورعى من الشجر وأكل من الحشيش عند قتل المحرم قطاة أو حجلة أو دراجة أو نظيرهن .

ثم إن المعروف والمشهور بين الأصحاب أن فداء قتل المحرم العصفور أو القنبرة أو العصوة مد من الطعام ، وهو الصحيح فانه وردت فيه رواية بطرق صحيحة متعددة إلى صفوان^(١) عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) وانه ﴿ إذا قتل المحرم القنبرة أو الصعوة أو العصفور فعليه مد من طعام عن كل واحد منهم ﴾ وهذه الرواية واضحة الدلالة على الفتيا المشهورة، لكنها مرسلة صفوان فان بنينا - كما هو المختار- على قبول مرسلاته بلا واسطة لما عرف عنه من أنه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة كان الخبر حجة على الحكم المشهور .

وإن بنينا - كما هو مختار جمع - على عدم قبول مراسليه فقد يقال بانجبارها بعمل المشهور وإستنادهم اليها ظاهراً أو صريحاً : قديماً وحديثاً كان الخبر حجة أيضاً . وإن لم نقل بالانجبار كان الخبر ضعيفاً بالارسال ولا بد من حجة أخرى ، ولذا إحتاط أستاذنا المحقق (قده) في

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٧ من أبواب كفارات الصيد : ح ١ + ح ٢ .

البحث وأثبت في المناسك حمل فطام إحتياطاً إستناداً الى صحيحة^(١) سليمان المتقدمة: ﴿من أصاب قطاة أو حجلة أو دراجة أو نظيرهن فعليه دم شاة﴾ بعد حمل الدم على حمل فطيم أكل من الشجر تطبيقاً لقوله (عليه السلام): «أو نظيرهن﴾ على العصفور والقنبرة والعصوة ، والحال انها اصغر حجماً من القطاة والحجلة والدراجة فلا يصدق ﴿أو نظيرهن﴾ عليها ، ولكنه (قده) صار اليه من ضيق الخناق .
والظاهر وجوب كف من طعام إذا قتل المحرم عظاية ، ومستنده صحيحة^(٢) معاوية التي رواها الشيخ في تهذيبه .

وهكذا المعروف والمشهور أن فداء اليربوع والقنفذ والضب إذا أصابه المحرم هو جدي - ولد المعز قد بلغ ستة أشهر أو قاربها - وهو صحيح ويدل عليه معتبرة مسمع المروية^(٣) بطرق متعددة أكثرها معتبر مقبول الرواية، ودلائلها واضحة وقد ورد في آخرها تعليل واضح العلية وهو قوله (عليه السلام): «وانما جعل هذا﴾ يعني جعل الجدي على قتل أي واحدة من اليربوع أو القنفذ أو الضب ﴿لكي ينكل عن فعل غيره من الصيد﴾ أو ﴿وانما جعل عليه هذا كي ينكل عن صيد غيره﴾ حيث يستفاد تعليل إثبات الجدي وجعله فداءً وكفارة على المكلف المحرم القاتل لواحدة منها كي لا يجرأ على فعل أكبر ويمتنع عن صيد أعظم كصيد النعامة والظبي ونحوهما ، فيستفاد من هذا التعليل كفاية التكفير بجدي عن كل صيد أو طائر شبيه للثلاثة أو قريب منها في الحجم والخلقة .

(١٩٥) المحرم إذا قتل جرادة يتخير بين دفع تمرة وبين كف من طعام، وإذا تكرر منه تعدد التكفير، إلا أن يصدق عرفاً عليه قتل الكثير فيجب عليه دم شاة ، نعم إذا هجم الجراد على المحرم لزمه التباعد عنه ما إستطاع

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٥ من أبواب كفارات الصيد : ح ٢ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٧ من أبواب كفارات الصيد : ح ٣ .

(٣) الوسائل : ج ٩ ب ٦ من أبواب كفارات الصيد .

فإن لم يستطع التحرز وقتل منه شيئاً لم تكن عليه كفارة .

أقول : قد اختلفت الأخبار والفتاوى في قتل المحرم الجراد ، فذهب جمع الى أن في قتل الجرادة الواحدة تمرة ، وذهب جمع الى أن فيه كفاً من طعام ، وذهب جمع ثالث الى التخيير بين تمرة وبين كف من طعام ، وهو الأقرب وفقاً لجمع من المتقدمين والمتأخرين ، وهكذا اختلفت الأخبار والعمدة ماصح سنده ووضحت دلالته، وهي مجموعتان ذات مضمونين :

أ - ما دلّ على ثبوت تمرة في قتل الجرادة^(١) كصحيحة معاوية بن عمار السائل عن رجل قتل جرادة وهو محرم قال (عليه السلام) : ﴿تمرة خير من جرادة﴾ ونظيرها صحيحة زرارة: ﴿يطعم تمرة﴾ ومرسلة حريز التي هي صحيحة زرارة ظاهراً .

ب - ما دلّ على ثبوت كف من طعام وهي صحيحة^(٢) محمد بن مسلم المروية في الاستبصار وفي التهذيب الواصل اليها بنحو متغاير ، مع روايتها في (الكافي : ج ٤/ ٣٩٣) ، والظاهر جلياً وحدة الرواية رغم اختلاف إسناد الشيخ الطوسي عن الشيخ الكليني ، ورواية الكليني واضحة - لولا ضعف إسنادها لوقوع (سهل بن زياد) - وهي تتضمن السؤال عن محرم قتل جرادة فأجاب (عليه السلام) : ﴿كف من طعام ، وإن كان كثيراً فعليه دم شاة﴾ وفي (الاستبصار : ج ٢/ ٢٠٨) رويت بسند صحيح وقد سأل عن محرم قتل جرادة فأجاب : ﴿كف من طعام ، وإن كان أكثر فعليه دم شاة﴾ ويحتمل كون الصادر عن الامام (عليه السلام) : ﴿وإن كان كثيراً﴾ كما في نسخة الكافي المتقدمة ، بينما رواية الشيخ في التهذيب مضطربة أو وقع إشتباه في نسخها عن الأصل أو حصل غلط من نساخ التهذيب ، فالموجود في (التهذيب: ج ٥: ٣٦٤) المطبوع حديثاً: سؤال عن محرم قتل جرادة كثيراً

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣٧ من أبواب كفارات الصيد : ح ١+٢ ح ٧ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٣٧ من أبواب كفارات الصيد : ح ٣+٦ ح ٦ .

قال : ﴿كف من طعام ، وإن كان أكثر فعليه شاة﴾ وهذه الكلمة : ﴿أكثر﴾ متشابهة غامضة تتفاوت مصاديقها بالنسبة فيشكل معناها ، ومن التأمل في نقل الوسائل ومختلف العلامة الحلي للرواية عن التهذيب يقرب أن تكون نسخ التهذيب الواصلة مختلفة بين واجد لكلمة ﴿كثيراً﴾ وبين فاقد لها موافق لما في كتابه الاستبصار: ﴿عن محرم قتل جراداً﴾ .

ثم أقول : من التأمل والتفكر في هذه النصوص الراوية لحديث محمد بن مسلم يحصل الاطمئنان بوحدة الرواية وصحتها وصدورها بنسخة واحدة ، ويحصل الاطمئنان بصحة نسخة (الكافي) التي لا توجد فيها في السؤال كلمة (كثيراً) بل توجد في الجملة اللاحقة ، فان الكليني أضبط من الشيخ الطوسي وأقرب الى عصر الرواة وكتبهم المأخوذ عنها أخبار الكافي والتهذيب والاستبصار ، فيقرب نسخة الحديث في (الكافي) لاسيما مع سلاستها وموافقتها لفصاحة الامام المعصوم (عليه السلام) .

بعد هذا التقديم نقول : الاعتماد التام على نسخة (الكافي) ونص روايته ويتحصل منها حکمان : ثبوت كف من الطعام على قتل الجراد ، وثبوت دم شاة على قتل الكثير ، فان سلامة سند الشيخ في التهذيبيين يوجب الاطمئنان بصدور الخبر عن الامام المعصوم (عليه السلام) الباقر أو الصادق ، وهما من معدن واحد ونبع فارد ، ويؤكد وحدة مفاد الرواية ومضمونها ، وحيث علم إشتباه وإضطراب متن الرواية في (التهذيب) واختلاف نسخها الواصلة الى المحدثين والفقهاء (رض) ، وذلك كله يؤدي الى الاطمئنان بصدور الرواية حسب نسخة الكليني في (الكافي) ، وبلحاظ تقارب روايتي الكليني والطوسي يحصل الاطمئنان باعتماد نسخة الرواية في (الكافي) مؤيداً بأضبطية الكليني وأقربية عصره الى زمان صدور الرواية وقرب اسناده وموافقة نسخته مع جلالة الامام المعصوم (عليه السلام) .

وحيث نقول : في قتل الجراد الكثير - أي عند صدق قتل الكثير من الجراد عرفاً - يجب ذبح شاة كفارة ، ويدلنا عليه الاطمئنان بالحكم من معتبرة ابن مسلم بنص حديث (الكافي) .

ونقول ثانياً : في قتل الجرادة الواحدة نصّان وحديثان : حديث يوجب التمرة ، وحديث يوجب الكف من الطعام ، وظاهرهما التعيين وكلاهما صحيح السند واضح الدلالة على تعيين مضمونه ، ولا يجوز رفع اليد عن كليهما - باعتذار تعارضهما وتكافئهما الموجب لتساقطهما - فانه لا موجب لذلك ولا مصحح ، والراجح أن يرفع اليد عن ظهورهما في التعيين وإثبات ظهورهما في الوجوب لعدم المانع عنه فيبقى ظهورهما في الوجوب ويثبت التخيير بينهما نظير سائر الموارد المتشابهة ، هذا .

وفي رواية^(١) عروة عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل أصاب جرادة فأكلها وأجاب (عليه السلام) : ﴿ عليه دم ﴾ وهي تخالف تلكم الروايات وحملت على إستحباب التكفير بدم أو تحمل على الجراد الكثير ، والعمدة ضعف السند وعدم الوثوق بصدورها ، ومع التنزل فالراجح تقييدها بأكل الجراد الكثير ، فان في أكله أو قتله دم شاة كما دلت عليه الرواية الصحيحة^(٢) المتقدمة .

ثم انه إذا تعدد منه قتل الجراد وجب عليه تكرار الكفارة - هذه أو تلك - بمقتضى قاعدة تعدد المسبب بتعدد السبب ، ففي كل جرادة كف من طعام أو تمر ، نعم إذا صدق عرفاً عليه أنه قتل جراداً كثيراً فيجب عليه دم شاة حسبما نطقت به صحيحة محمد بن مسلم .

ثم إذا كان الجراد في طريق المحرم لزمه أن يتكف به ما إستطاع وينحرف عنه في مسيره خشية قتله ، فان لم يجد بدأ ولم يستطع التحرز

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣٧ من أبواب كفارات الصيد : ح ٥ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٣٧ من أبواب كفارات الصيد : ح ٣+٦ .

تعدد الكفارة بتعدد موجهها (٣٩٥)

منه وقتل منه شيئاً - عدداً كثيراً أو قليلاً - إضطراراً ومن دون تعمد لم يكن عليه شيء ولم تثبت عليه كفارة وفداء حسبما دلت عليه عدة من النصوص الصحيحة .

(١٩٦) لا ينبغي للمحرم قتل الزنبور متعمداً ، فان قتله متعمداً وجب عليه إطعام الفقير بشيء ، وإذا كان قتله خطأ أو دفعاً لأذاه فلا شيء عليه .

أقول : لا ينبغي للمحرم قتل الزنبور عمداً فان قتله عمداً وجب عليه أن يطعم الفقير من طعام ، ولا بأس عليه ولا كفارة لو قتله خطأ أو دفعاً لأذاه، وهذا التفصيل بالشقوق الثلاثة منصوصة في روايات^(١) ثلاثة كلها معتبرة سنداً واضحة دلالة على وجوب التكفير بشيء من طعام عند قتل المحرم الزنبور عمداً ، ويستفاد منها أو من بعضها أنه إذا كان قتله خطأ من دون تعمد أو كان دفعاً لأذاه فهو جائز ولا كفارة فيه فراجع، وأجمعها صحيحة معاوية في (الكافي) وقد سأل الصادق (عليه السلام) عن محرم قتل زنبوراً قال : ﴿ إن كان خطأ فليس عليه شيء ﴾ فقال الراوي للامام (عليه السلام) : (لا ، بل متعمداً) قال : ﴿ يطعم شيئاً من طعام ﴾ قلت : انه أرادني ، قال : ﴿ إن أرادك فاقتله ﴾ ، وليس في هذه الصحيحة وأختيها دلالة على حرمة قتل الزنبور، بل ليس فيها إلا ثبوت الكفارة عند القتل متعمداً ، والتصوير البدوي ورود الكفارة على فعل حرام ، لكنه قد يكون إثبات الكفارة على قتل الزنبور ردعاً للمحرم عن الجرأة ﴿ كي ينكل ويمتنع عن فعل غيره من صيد ماهو أعظم وأكبر ﴾ كما إستفيد من معتبرة^(٢) مسمع تعليلاً لا يجاب الجدي على قتل اليربوع والقنفذ والضب .

وباختصار: يمكن جعل قوله : ﴿ يطعم شيئاً من الطعام ﴾ كفارة على

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٨ من أبواب كفارات الصيد .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٦ من أبواب كفارات الصيد .

قتل الزنبور عمداً من باب الردع ، لا من أجل حرمة قتله ، فلذا نحتاط أو نستحسن ترك المحرم قتله وتحذر إصابته ، إلا إذا أَرَادَهُ الزنبور وتوجه للمحرم لإيذائه .

وهذه البحوث كلها مرتبطة بقتل المحرم أو المحل في الحرم أو ذبحهما الصيد أو فرخه أو كسرهما بيضته .

ثم يقع الكلام في كفارة غير القتل والرمي المصيب للصيد :

(١٩٧) لو أكل المحرم صيداً ذبحه غيره وجبت عليه كفارة الصيد وفداؤه حتى إذا كان مضطراً إلى أكله ، ولو أكل ما ذبحه أو قتله بالرمي كانت عليه كفارتان ، وهكذا إذا دلّ المحرم غيره على صيد فقتله الغير وجب الفداء عليهما ووجب عليه أن يدفنه أو يتصدى به على مسكين حلال غير محرم ، إلا أن يذبحه المحرم أو المحل في الحرم فهو ميتة كما سبق .

أقول : لا إشكال في حرمة دلالة المحرم غيره على الصيد - سواء كان غيره محلاً أم كان محرماً ، في الحل أم في الحرم - فانه نوع إستحلال للصيد قد حرّمه الله سبحانه بآية تحريم الصيد على المحرم على الاطلاق - المائدة ٩٦ - وبصحيحة^(١) الحلبي : ﴿ لا تستحلن شيئاً من الصيد وأنت حرام ﴾ والدلالة نوع إستحلال ، وقال في آخرها : ﴿ ولا تدلن عليه محلاً ولا محرماً فيصطاده ، ولا تشر اليه فيستحل من أجلك ﴾ أي من أجل إشارتك ودلالتك عليه ، ثم قال : ﴿ فان فيه فداء لمن تعمد ﴾ فتدل الصحيحة على ثبوت الفداء إذا تعمد الاشارة والدلالة على الصيد على الاطلاق ، وفي صحيحة^(٢) منصور : ﴿ المحرم لا يدل على الصيد ، فان دلّ عليه فقتل فعليه الفداء ﴾ رواه الكليني هكذا في (الكافي ج ٤/٣٨١) ورواه الشيخ عنه في (التهذيب ج ٥: ٣١٥) من

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١ من أبواب كفارات الصيد : ح ١ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ١٧ من أبواب كفارات الصيد : ح ٢ .

دون كلمة (فقتل) وهو إشتباه لمخالفته نص رواية الكليني الأصل ، بل ولمخالفته نفسه في موضع آخر من (التهذيب ج ٥ : ٤٦٧) هو واجد للكلمة وبطريق ثانٍ غير طريقه الى الكليني - مما يكشف قطعياً عن وجودها ودخالتها في ترتب الكفارة .

ويتحصل أنه لا كفارة في دلالة المحرم غيره على الصيد وإن حرمت مالم يترتب عليها قتل الغير الصيد فيحرم وتثبت الكفارة والفداء على الدال .

ثم إنه إذا أكل المحرم لحم الصيد البري - نعامة أو ظبياً أو نحوهما - أثم وقد فعل حراماً تكليفاً ولا اشكال في الحرمة ، ويدلنا عليه : قوله سبحانه: ﴿ وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً ﴾ المائدة : ٩٦ ، وقد سبق فهم حيوان البر من قوله: ﴿ صيد البر ﴾ متعلق التحريم وأنه تحريم مطلق وهو نظير قوله (ﷺ) في صحاحه^(١) الحلبي: ﴿ لا تستحلن شيئاً من الصيد وأنت حرام ﴾ وهما نصان يفيدان حرمة إستحلال الصيد على الاطلاق ، والأكل كالأصطياد والقتل هي أوضح مصاديق الاستحلال وإرتكاب التحريم المنصوص في القرآن والسنة .

ويعضدهما النصوص^(٢) الخاصة بتحريم الأكل خاصة نظير صحيحة معاوية الواردة بطرق متعددة والناهية عن أكل الصيد حال الاحرام وإن كان أصابه محل غير محرم ، فتتعارض النصوص العامة والخاصة على تحريم أكل المحرم الصيد ، وهذا واضح جداً . ويؤكداه: الروايات^(٣) الصحيحة المتعددة الواردة في إضطرار المحرم الى اكل الصيد أو الميتة وبعضها يرجح أكل الميتة وأكثرها يرجح أكل الصيد ، وتماهما دليل على تحريم الأكل ، إذ لو كان يحل أكل الصيد لما إختصت

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١ من أبواب تروك الاحرام : ح ١ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٢ من أبواب تروك الاحرام .

(٣) الوسائل : ج ٩ ب ٤٣ من أبواب كفارات الصيد .

الرخصة بحال الاضطرار في بعض الروايات .

وثمة روايات ترجح أكل الميتة دون الصيد فهي أقوى لدالاتها على تحريم أكل المحرم الصيد حال الاختيار والاضطرار مع وجدان الميتة . وهكذا يستفاد من هذه الروايات الحكم الوضعي حيث نطقت بأنه يأكل الصيد ويفديه، فيستدل بها على وجوب الفداء والتكفير حال الأكل حتى عند الاضطرار الى الاكل .

وثمة أخبار صحيحة تفيد وجوب الفداء والكفارة على أكل الصيد حال الاختيار يأتي التعرض لها وبيان مفادها ، هذا إذا كان الصادر من المحرم هو أكل الصيد خاصة بأن صاده غيره وقتله بالرمي أو ذبحه غير المحرم .

ثم إنه إذا رمى المحرم الحيوان البري فقتله أو ذبحه ثم أكله فكان الصادر منه عملين محرمين : القتل والأكل ، ويتضاعف عليه العقاب والاثم قطعاً لأنه إستحلال متكرر من المحرم فيكون فاعلاً لمحرمين ومستحقاً لعقوبتين . وقد وقع الكلام في غير الحكم التكليفي المتعدد قطعاً عند تعدد العمل الحرام منه فهل يتضاعف الفداء والكفارة بتعدد الحرام منه أم لا يتضاعف ؟ هذا ما وقع الخلاف فيه بين الأصحاب :

المعروف والمشهور بين الأصحاب هو تعدد الكفارة بتعدد موجبها وقد إدعى جمع من الفقهاء (رض) الاجماع عليه . لكنه خالف أو مال المحقق الأردبيلي والسيد العاملي في (المدارك) الى وحدة الكفارة وتداخل الأسباب ومؤثراتها لمسبب واحد وفداء فارد إذا لم ينعقد إجماع قطعي على تعدد الكفارة ، مستنديين الى معتبرة^(١) أبان بن تغلب الذي سأل الامام الصادق (عليه السلام) عن قوم حجاج محرمين أصابوا أفراخ نعام فذبحوها وأكلوها فقال : ﴿عليهم مكان فرخ أصابوه وأكلوه

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٨ من أبواب كفارات الصيد : ح ٤ .

تعدد الكفارة بتعدد موجبها (٣٩٩)

بدنة يشتركون فيهن فيشتركون على عدد الفراخ وعدد الرجال ﴿﴾، وهذه الرواية قد رواها الشيخ الطوسي بسند متصل لا مغمز في طريقه ورجاله سوى (اللؤلؤي) الذي تعارض فيه توثيق النجاشي بتضعيف الصدوق وشيخه ابن الوليد فلا يوثق باخباره . نعم رواها الشيخ الصدوق بطريق صحيح الى علي بن رئاب عن أبان بن تغلب ، والطريق متصل صحيح لا إشكال فيه .

وتقريب الاستدلال : إن الرواية تدل على إثبات كفارة واحدة - بدنة - على كل واحد من المحرمين ممن أصاب الصيد فذبحه وأكله ، فكانت الكفارة الواحدة جزاء الذبح والأكل ﴿أصابوه وأكلوه﴾ والامام (عليه السلام) في مقام بيان بلحاظ ورود السؤال من الراوي ناظراً الى تعدد الحرام - سبب الكفارة (أصابوا فراخ نعام فذبحوها وأكلوها) .

ويرد عليه : عدم الوثوق بصدور الرواية بهذا النص عن الامام الصادق (عليه السلام) بنحو يصلح للاستدلال بها على وحدة الكفارة عند تعدد الموجب وسبب الكفارة ، وتوضيحه : إن الرواية^(١) وردت بسندين ومتمتين :

أ - متن الرواية في (التهذيب) وقد تقدم عرض المتن والاستدلال وسبق بيان ضعف سند الشيخ (قده) الى الامام (عليه السلام) ، وفي تهذيبه : عن محرمين أصابوا فراخ نعام فذبحوها وأكلوها - فقال (عليه السلام) : ﴿عليهم مكان كل فرخ أصابوه وأكلوه بدنة يشتركون فيهن فيشتركون على عدد الفراخ وعدد ارجال﴾ .

ب - متن الرواية في (الفقيه) وسند الشيخ الصدوق الى أبان صحيح سليم عن الاشكال ، وهي بمتن لا دلالة فيه على مرام المحقق الأردبيلي وسيد المدارك (قدهما) ، حيث ورد في الفقيه : عن قوم حجاج محرمين أصابوا أفراخ نعام فأكلوا جميعاً - قال (عليه السلام) :

(١) التهذيب : ج ٣٥٣/٥ + الفقيه : ج ٢٣٦/٢ .

﴿عليهم مكان كل فرخ أكلوه بدنة يشتركون فيها جميعاً فيشترونها على عدد الفراخ وعلى عدد الرجال﴾ ، وهذا النص الشريف من حيث النظم أقرب الى الصدور من سيد العرب وبلغهم المعصوم من الزلزل (سلام الله عليه) يظهر للخبير باللغة والبلاغة عند التأمل والمقارنة بين النصين والنسختين ، والنص من حيث المدلول - المعنى المستفاد من الخبر الصحيح - يتوافق مع المشهور ولا يخالفه حيث تدل الرواية على وحدة الكفارة - البدنة - مرتبة على السبب الواحد الموجب للكفارة وهو (الأكل) دون (الأكل والذبح)، ولعله سكت الامام عن الذبح وإثبات الكفارة عليه لوضوح ثبوت الكفارة على القتل والذبح بنص القرآن والأخبار الكثيرة التي لا تخفى على مثل أبان الراوي للخبر عن الامام - وهو يدل على ثبوت البدنة على من أكل فرخ النعامة ولا تعدد في موجب الكفارة ، فتلتزم الرواية مع الروايات العديدة الدالة على ثبوت الكفارة على الاكل وثبوت الكفارة على الذبح أو القتل، ومقتضى القاعدة العامة تعدد الكفارة بتعدد سببها الموجب لها ، من دون دليل واضح تام الدلالة على خلاف ذلك .

وهذا الخبر هو المأثور عن المحققين الأردبيلي والعاملي الاستدلال به لمختارهما - عدم تعدد الكفارة بتعدد السبب كالأكل بعد الذبح أو بعد الرمي المصيب القاتل - .

ويمكننا الاستدلال لهما ثانياً بمعتبرة الطاطري^(١) - الذي قال لأبي عبد الله الصادق (عليه السلام) : صيد أكله قوم محرمون - أي إشتراكوا في أكل لحمه بعد ذبحه فماذا عليهم ؟ وقد أجابه (عليه السلام) : ﴿عليهم شاة﴾ كذا في (الكافي) و(الوسائل) أو ﴿عليهم شاة شاة﴾ كذا في (التهذيب) و(الفقيه) و(الوافي) وهو توكيد ثبوت الشاة على أكل المحرم الصيد،

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٨ من أبواب كفارات الصيد : ح ٨ .

وهذه الرواية من الروايات الموجبة لكفارة شاة على أكل المحرم الصيد على الاطلاق سواء كان الصيد مما تجب الشاة في قتله كالظبي والحمام والارنب أولم يكن كذلك كالنعامة وبقر الوحش، ثم قال: ﴿وليس على الذي ذبحه إلا شاة﴾ ومن القريب جداً كون الذابح أكلاً، أي كان من القوم المحرمين الذي أكلوا الصيد بعد أن ذبحه أحدهم فهو (ذابح وأكل) وهذا متعارف خارجاً شائع عرفاً بأن يتصدى واحد أو أكثر من المسافرين للصيد والذبح ثم يشتركون في طبخه ويأكلونه ، فتحمل الرواية على المتعارف ، وحينئذ لا يكون الخبر ظاهراً في مغايرة الأكل للذابح بل الذابح أحدهم ويشترك في الأكل معهم ، وقد أثبت الخبر عليه الشاة بنحو الحصر بأداة النفي والاستثناء ، فتدل المعبرة على عدم تعدد الكفارة بتعدد السبب - الذبح والاكل - .

هذا غاية تقريب الدلالة ، وكأنه قد غفل العلمان المحققان - الأردبيلي والعاملي - عن الاستدلال بها لمختارهما ، ولم أجد - في الكتب المتوفرة تحت اليد - من إستدل بها لمختارهما مع أنها صحيحة السند وتكاد بالتقريب المتقدم تكون واضحة على إتحاد الكفارة حال تعدد السبب الموجب ، هذا .

ولا يسعنا الاعتماد عليها دليلاً على عدم تعدد الكفارة عند تعدد السبب الموجب لها ، بغض النظر عن مفادها الشاذ - إيجاب الشاة على أكل الصيد على الاطلاق - وذلك لوجهين مانعين عن رقي الرواية درجة الحجية في الدلالة رغم كون الخبر معتبر السند وإن وقع في طريقه (الحكم بن أيمن) فانه مقبول الرواية حسب المبنى المختار فقد روى عنه ابن ابي عمير وصفوان - كما هنا - ويوسف الطاطري معتبر عندنا أيضاً لرواية صفوان بن يحيى عنه في خبر صحيح في (التهذيب) و(الاستبصار) والوجهان هما :

أولاً : لاحتمال مغايرة الأكل للذابح إحتماً معتداً به في الرواية ولا نقول بظهور الرواية في مغايرة الأكل للذابح - كما حكاه عن سيد المدارك في (الحدائق: ج ١٥: ٢٦٢) - فان الظهور بعيد جداً لأنه خلاف الشائع المتعارف في الأسفار السابقة خارجاً ، وهذا الاحتمال يمكن أن يمنع من ظهور الرواية في صدور الذبح والأكل من واحد .

وثانياً : مع غض الطرف عن الاحتمال المانع عن ظهور الرواية في تعدد الموجب - الذبح والاكل - مع وحدة الكفارة - الشاة - فانه لو تمت دلالة الرواية المعتبرة على إتحاد الذابح والأكل أو صدور الذبح والأكل من أحدهم وأصبحت دليلاً على عدم تعدد الكفارة حال تعدد موجبها - قلنا : يعارضها ويتنافى مع المعتبرة التي رواها الشيخ في التهذيبي بسند^(١) صحيح الى ابن أبي عمير مرسلأ عن ذكره عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) وقد سأله عن المحرم يصيب الصيد فيفديه أيطعمه أو يطرحه قال (عليه السلام): ﴿إذن يكون عليه فداء آخر﴾ فانها حجة معتبرة عندنا ودالة بوضوح على تعدد الفداء والكفارة بتعدد الجناية والاستحلال .

فاذا لم يوجد مرجح لأحد المتعارضين يستحكم تعارضهما فيتساقطان ويرجع الى القاعدة العمومية القاضية بتعدد الكفارة عند تعدد السبب الموجب لها وعدم تداخل الأسباب إلا بدليل خاص واضح الدلالة على التداخل وعدم تعدد المسبب عند تعدد السبب ، ومؤيداً بالشهرة الفتوائية العظيمة قديماً وحديثاً حتى إدعي الاجماع مكرراً على تعدد الكفارة بتعدد موجبها وعلى عدم التداخل في أسبابها فانه يصلح مؤيداً لرجحان القاعدة العمومية .

إذن الصحيح هو تعدد الكفارة بتعدد الأسباب الموجبة له كما إذا قتل الصيد أو ذبحه ثم أكله ، وذلك :

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٠ من أبواب تروك الاحرام : ح ٣ .

أولاً - لأنه لم يتم خبر من الخبرين الصالحين للاستدلال بهما على إتحاد الكفارة عند تعدد السبب الموجب لقصور الخبرين دلالة أو لرجحان الدليل الاخر على تعدد الكفارة حسب التفصيل المتقدم .

وثانياً - لدلالة طائفتي الروايات العامة على إثبات الكفارة على قتل الصيد أو صيده ورميه ، فراجع الأبواب التسعة الأولى من أبواب كفارات الصيد في (الوسائل) ، والروايات الدالة على إثبات الكفارة على غير القتل - مباشرته من المحرم - نظير صحيحة^(١) علي بن جعفر الذي سأل أخاه عن قوم إشتروا ظيباً فأكلوا منه جميعاً وهم حرم ، ما عليهم ؟ قال : ﴿ على كل من أكل منهم فداء صيد - كل إنسان منهم على حدته فداء صيد كاملاً ﴾ والرواية صحيحة السند على طريق الشيخ في (التهذيب) دون طريق الحميري في (قرب الاسناد) وهي تثبت الفداء الكامل على أكل لحم الصيد ، ونظير صحيحة^(٢) منصور بن حازم عن أبي عبد الله (عليه السلام) وهي تثبت الفداء على دلالة المحرم غيره على صيدٍ فقتله حيث قال (عليه السلام) : ﴿ المحرم لا يدل على الصيد ، فإن دل عليه فقتل فعليه الفداء ﴾ ونحو ذلك أخبار متوزعة في أبواب كفارات الصيد في (الوسائل) ، وعند تعدد السبب الموجب للكفارة يتعدد وجوب الكفارة ويتكرر الأمر بها حسب قاعدة (تعدد السبب موجب لتعدد المسب) وهي ثابتة متحققة في محلها ، والمفروض هنا تعدد السبب فيلزم تعدد الكفارة .

ثم انه قد سبق أن المحرم إذا ذبح الصيد في الحل - خارج الحرم - فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم ، وإذا ذبح المحل الصيد في أرض الحرم فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم ، ولذا لا بد من التخلص من الصيد بدفن أو

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٨ من أبواب كفارات الصيد : ح ٢ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ١٧ من أبواب كفارات الصيد : ح ٢ .

تصدق على مسكين محل كما ورد^(١) في الرواية المعتبرة المتقدمة لابن ابي عمير وصحيحة الحلبي: ﴿المحرم إذا قتل الصيد فعليه جزاؤه ويتصدق بالصيد على مسكين﴾، فاذا صاد المحرم حيواناً برياً أو قتله بالرمي في الحل خارج الحرم فهو حرام عليه، ويلزمه عدم التصرف فيه إلا بالتصدق على مسكين حلال أو يدفنه ولا يدخله الحرم ولا يعطيه لمحرم حتى المسكين منهم، فان اعطاه الى محرم نحو إستحلال من المحرم المعطي وتصرف منه في الصيد قد حرّمه الله على المحرم، كما أن أخذه الى الحرم إستحلال آخر قد نهى المشرع المحرم والمحل عنه، فيكون الأمر بالدفن أو التصديق على مسكين حلال مأمور به، وظاهره الوجوب، وبه يتخلص عن الاستحلال الحرام ويبتعد عن مأثمته . هذا.

والظاهر أنه لا إشكال - ولعله لا خلاف - في وجوب الفداء المعين والكفارة المحددة على قتل الصيد عند الدلالة عليه من المحرم إذا كانت إشارته ودلالته مؤدية الى قتله، كما انه لا اشكال ولا خلاف في وجوب الكفارة على أكله، لكنه قد وقع الخلاف وحصل الخصام فتوائياً في تشخيص كفارة أكل المحرم الصيد على اقوال ثلاثة :

أ - إن كفارة أكل المحرم الصيد البري هو نفس كفارة قتله وذبحه، وهذا قول المشهور .

ب - إن كفارة أكل المحرم الصيد البري هو قيمة الحيوان البري المصيد وثمانه الذي يدفع بأزائه عادة، سواء زادت قيمته العادية عن الفداء المعين على القتل أم ساواه أم نقص عنه، وهذا قول جمع قليل كالشيخ والفاضلين في بعض كتبهم .

ج - إن كفارة أكل المحرم الصيد هو شاة على كل تقدير، ذهب اليه بعض أواخر الفقهاء على ما قيل .

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٠ من أبواب تروك الاحرام : ح ٣+٦ .

والأخبار - من حيث المفاد - مختلفة على طوائف ثلاثة : طائفة تفيده ثبوت الفداء الواجب في القتل ، وطائفة تفيده ثبوت قيمة الصيد المأكول ، وطائفة تفيده ثبوت شاة على أكل المحرم الصيد على الاطلاق - أي صيد ، سواء وجب في قتله الشاة كالتطيبي والحمامة أم وجب في قتله غير الشاة .

الطائفة الاولى : وهي مجموعة روايات وفيها صحيح السند واضح الدلالة على لزوم الفداء وهو كفارة القتل نظير الروايات^(١) العديدة الواردة في ما إذا اضطر المحرم الى أكل الصيد أو الميتة وأكثرها ناطق بجواز أكل الصيد مع الفداء وهي تزيد على ستة ، والظاهر من قوله (عليه السلام) : ﴿يفدي﴾ والفداء هو الكفارة المفروضة على القتل والصيد فإنه تكرر في الأخبار التعبير بالفداء عنه ، منها الخبر الصحيح اللاحق .

ويضاف إليها : روايات أخرى^(٢) نظير صحيحة علي بن جعفر الذي سأل أخاه عن قوم إشتروا ظيباً فأكلوا منه جميعاً وهم حرم ، ما عليهم ؟ قال : ﴿على كل من أكل منهم فداء صيد ، كل إنسان منهم على حدته ، فداء صيد كاملاً﴾ وهو ظاهر في وجوب (فداء صيد) عن الأكل .

ونظير مرسلة ابن ابي عمير المعتبرة على الظاهر وقد سأل الامام الصادق (عليه السلام) عن المحرم يصيب الصيد فيفديه أيطعمه أو يطرحه قال (عليه السلام) : ﴿إذن يكون عليه فداء آخر﴾ والفداء يعني الكفارة التي يفدي بها المحرم عن إستحلاله الصيد ، كما تكرر التعبير به في أخبار كفارات الصيد ، فتكون المعتبرة - لو قرأنا (أيطعمه) بفتح الياء وهو محتمل - ظاهرة في ثبوت كفارة الصيد وفدائه عند أكل المحرم الصيد أو عند طرحه وتمكين المستطرق منه ، فإنه إستحلال للصيد من المحرم .

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤٣ من أبواب كفارات الصيد .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ١٨ من أبواب كفارات الصيد : ح ٢+٤ ع + ب ١٠ من ترك الاحرام : ح ٣ .

ونظير صحيحة علي بن رثاب - على طريق الصدوق ومثته دون طريق الشيخ لضعفه - عن أبان بن تغلب حيث قال (عليه السلام) : ﴿عليهم مكان كل فرخ أكلوه بدنة﴾ والبدنة فداء فرخ النعامة ولم يثبت الامام (عليه السلام) القيمة أو الشاة كما هو مفاد الطائفتين الآخرين من روايات كفارة أكل الصيد .

ويمكن أن تضاف اليها روايات^(١) متعددة تفيد جواز أكل المحل صيد المحرم في الحل - أي خارج الحرم - وأن الفداء ثابت على المحرم إذا أكل دون ما إذا أكل الحلال، وقد سبق التعرض لهذه الروايات والاخذ بمضمونها خلافاً للمشهور - ومضمونها إصابة المحرم الصيد وقتله بالرمي من دون إدراكه حياً وذبحه فان ما يذبحه المحرم ميتة لا يأكله حلال ولا محرم ، بينما إذا أصابه وقتله برميته - حرم أكله على المحرم ووجب عليه الفداء - لو أكل منه - وحلّ أكله على المحل إذا كان الصيد في الحل ، فان إثبات الفداء على المحرم عند الاكل - في هذه الاخبار - ظاهر في إثبات كفارة الصيد لتعارف التعبير عنها بالفداء ، فراجع . وقد يستدل بروايات أخرى دعماً لهذه الطائفة من الروايات . والحاصل ان هذه الروايات كثيرة ظاهرة الدلالة جداً في كون البدل والفداء والكفارة الثابتة على الأكل هي الكفارة والفداء الثابت على أكل المحرم عند القتل ورمي الصيد .

الطائفة الثانية : وهي صحيحة^(٢) لمعاوية بن عمار قد رواها الشيخان في (الكافي) و(التهذيب) بطرق صحيحة كلها على مختارنا في أحوال رجال الحديث وقبول الرواية ، وهي ظاهرة في لزوم قيمة الصيد كفارة عن الأكل منه، والظاهر أنها رواية واحدة قد اختلفت

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣ من أبواب تروك الاحرام .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ١٨ من أبواب كفارات الصيد : ح ١ + ح ٣ + الكافي ج ٤ / ٣٩١ + التهذيب ج ٥ / ٣٥١ + ٣٧٠ .

طرقها وتعددت: طريق للكليبي وطريقان للشيخ الطوسي الى معاوية بن عمار، نعم قد حصل الاختلاف اللفظي اليسير في المتن : قول الامام الصادق (عليه السلام) - مع إنحفاظ الكثير من الألفاظ وإتحادها معنىً وتوافقها جميعاً في المضمون فلا يبدو تعددها بل هما في الواقع حديث واحد بنصين ، ونصاً الحديث الشريف : ﴿إذا اجتمع قوم على صيد وهم محرمون في صيده أو أكلوا منه فعلى كل واحد منهم قيمته﴾ ﴿وأي قوم اجتمعوا على صيد فأكلوا منه فان على كل إنسان منهم قيمته ، فان اجتمعوا في صيد فعليهم مثل ذلك﴾ .

وهاتان الروايتان أو الرواية الصحيحة الواحدة هي العمدة في إثبات القيمة : كفارة أكل المحرم الصيد - وقد إستدل له برواية ثالثة هي خارجة عن هذا الموضوع وهي صحيحة^(١) منصور بن حازم التي رواها المشائخ الثلاثة في كتبهم الأربعة بأسانيد صحيحة، وقد قال منصور للامام الصادق (عليه السلام) : أهدي لنا طير مذبوح بمكة فأكله أهلنا فقال : لا يرى به أهل مكة بأساً ، قلت : فأى شيء تقول أنت ؟ قال : ﴿عليهم ثمنه﴾ فان هذه الصحيحة واردة في الصيد المذبوح بمكة - أي في الحرم - إذا أكله المكلف وموضوع بحثنا : ما أكله المحرم ولو خارج الحرم .

ولو قيل : ظاهر الصحيحة ومقتضى إطلاقها ثبوت الكفارة الواجبة على كل من أكل فتعم المحرم والمحل .

قلنا : نُقيّد إطلاقها بغير المحرم فتختص بالمحل بفعل روايات الطائفة الأولى فلا تصلح دليلاً واضحاً على إثبات قيمة الصيد البري على من أكله من المحرمين ، والعمدة في إثباتها صحيحة معاوية بنصيّها ، وهذه الصحيحة من حيث السند وطرقها الثلاثة الى الامام الصادق (عليه السلام) موثوق بصدورها لا غمز فيها ولا إشكال

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٥٥ من أبواب تروك الاحرام : ح ٥ .

عندنا ، لكن المظنون قوياً وجود خلل في المضمون الصادر والحديث الوارد : هل أريد به بيان المراد الجدي والمقصود الواقعي ؟ أم أريد به أمر آخر نظير إيقاع الخلاف بين الشيعة لدفع ضرر الظلمة عنهم . وبتعبير ثانٍ : الرواية تدل على حكمين :

أ - تدل على ثبوت قيمة الصيد على المحرم الذي أكل منه .

ب- وتدل على ثبوت قيمة الصيد على من صاد وقتل : ﴿إذا اجتمع قوم على صيد وهم محرمون في صيده﴾ أي في إصطياده فأثبت الخبر ﴿على كل واحد منهم قيمته﴾ قيمة الصيد ﴿فان إجتمعوا في صيد فعليهم مثل ذلك﴾ أي مثل ما ثبت عليهم في إجتماعهم على الأكل وهو قيمة الحيوان البري المصطاد ، وهذا المدلول الثاني لا يمكن التصديق به للقطع بكون الجزاء والكفارة غير القيمة وأنه الفداء المماثل من الأنعام لنصّ القرآن وأحاديث السنة الصحيحة بكون كفارة القتل فداءً من الأنعام - هو مثل المقتول من النعم الأهلية - ، فيضعف المدلول الأول : ثبوت القيمة على أكل الصيد مع إنحفاظ مرتبة الحجية في الدلالة على الحكم الأول .

بل يمكن القول بأن إتيان المضمونين في حديث واحد بخصوصياته هو كاشف عن إختلال الحجية في بيان الأمرين ، وتوضيحه :

انه قد نطق حديث^(١) معاوية - في نسخة الكليني والطوسي - بأنه إذا اجتمع قوم على صيد وهم محرمون - إجتمعوا في صيده أو إجتمعوا في الأكل منه - وجبت قيمته على كل واحد ، فان هذا النص بهذا النحو من البيان مع أن معاوية قد تعلم من الامام الصادق (عليه السلام) وروى^(٢) عنه ثبوت الفداء - المثل من الأنعام : بدنة ، بقرة ، شاة -

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٨ من أبواب كفارات الصيد : ح ١+ح ٣ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٢ من أبواب كفارات الصيد : ح ١ .

وروى أبدال المثل، فانه يكشف عن عدم كون المفاد مراداً جدياً أو يكشف عن وجود خلل في البيان والمضمون ، ولعله أراد الامام (عليه السلام) إيقاع الخلاف بين الأصحاب لحفظهم من الظالمين ببيان خلاف الحق الواضح المنصوص في القرآن والسنة لمصلحة واقية ، بل إن الحديث في نسخته الثانية يبين بدواً إيجاب قيمة الصيد على من أكلوا من الصيد ثم يتعرض لحكم إصطياد الحيوان وقتله المعلوم كفارته من القرآن والسنة فيقول: ﴿فان إجتمعوا في صيد فعليهم مثل ذلك﴾ وكأن ثبوت الكفارة في الصيد والقتل هو فرع على ثبوت الكفارة في الاكل، بينما ثبوت الكفارة في الصيد والقتل هو الفرض الأصل في الكفارة المنصوص عليه في القرآن المجيد: ﴿فمن قتله منكم متعمداً فجزاءٌ مثل ما قتل من النعم﴾ المائة : ٩٥ ، فيكشف هذا التفریع للأصل الواضح حكمه على الفرع - الاكل - المشتبه حكمه أو المتخالفة نصوصه ، ويظهر منه الخلل في كونه مراداً جدياً ومقصوداً للمشرع واقعياً .

وباختصار : يدور الأمر بين موافقة روايات الطائفة الأولى للتشريع الواقعي وبين الرواية الصحيحة - الطائفة الثانية - ، وحيث لا وثوق لنا بمفاد الطائفة الثانية ولا بمطابقتها للمقصود الجدي للمشرع - يتعين الرجوع الى روايات الطائفة الأولى لصحتها سنداً وكثرتها عدداً ووضوحها دلالة وخلوها عن الإشكال قطعاً وعمل مشهور الفقهاء بها قديماً وحديثاً فيحصل الوثوق بها - دون غيرها - مراداً جدياً للمشرع .

ويمكن أن يضاف لما تقدم : إن روايات الطائفة الأولى كثيرة مشهورة بين الأصحاب الرواة، بينما صحيحة معاوية خبر شاذ لا يرويه سواه مقابل تلكم الروايات الكثيرة المشهورة بين الأصحاب، فيتعارضان ويأتي مرجح الشهرة المنصوص في مقبولة^(١) عمر بن حنظلة : ﴿خذ بما

(١) الوسائل : ج ١٨ ب ٩ من أبواب صفات القاضي : ح ١.

إشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر ﴿ فان أمكن قبول هذا التقريب - ولو احتمالاً معتداً به - أفاد رجحان روايات الطائفة الأولى وقوتها وتقدمها على الطائفة الثانية .

وبهذا البيان نستغني عن حمل صحيحتي^(١) معاوية ببعض المحامل التبرعية التي لا شاهد عليها ولا عاضد ولا مرجح لها كحمل الصحيحتين على أن المراد من كفارة القيمة على أكل الصيد : خصوص الصيد غير المنصوص على كفارته كالإيل والوعل واليحمور ونحوها فتكون كفارتها قيمتها ، فالمراد من الصحيحتين - رغم إطلاقهما - هو خصوص الصيد الذي يصيده المحرم ولا نص في تعيين كفارته ، وهذا الحمل أفضلها لكنه حمل تبرعي بلا شاهد .

الطائفة الثالثة : وهي مجموعة روايات يمكن أن تدل على أن كفارة أكل الصيد على الإطلاق شاة ، وقد حكي عمل بعض الفقهاء الأواخر بهذه الروايات وفتياهم على طبقها وأن فداء الأكل شاة على كل حال سواء كان الصيد المأكول من المصيد الذي تجب فيه الشاة كالظبي والثعلب أو مما تجب فيه غير الشاة ، وبعضها - لا تمامها - صحيح السند واضح الدلالة على إيجاب الشاة على أكل الصيد على الإطلاق ، وبعضها قاصر السند أو الدلالة ، وهي^(٢) نظير معتبرة أبي بصير التي رواها المشائخ الثلاثة وطريقها في (التهذيب) صحيح دون طريق الكليني والصدوق ، وقد سأل الامام الصادق (عليه السلام) عن قوم محرمين إشتروا صيداً فاشتركوا فيه ، .. قال (عليه السلام) : ﴿ على كل إنسان منهم شاة ﴾ وظاهرها الشراء للاكل وجعل الفداء - الشاة - على الأكل غير المصرح به لكنه ظاهر من عبارة رفيقة الحجيج المشتريين للصيد

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٨ من أبواب كفارات الصيد : ح ٣+١ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ١٨ من أبواب كفارات الصيد : ح ٥+٨ .

المشركين فيه : ﴿إجعلوا لي فيه بدرهم﴾ فان هذا التعبير ظاهر في طلب حصة من الصيد المشتري لتأكله المحرمة . هذا .

وفي نسخة الكليني : (على كل إنسان منهم فداء) وهو ظاهر في ثبوت الكفارة - من الأنعام مثل ما اشتراه من الصيد - فتعضد روايات الطائفة الأولى المعتمدة ، فتكون المعبرة قاصرة دلالةً ، ولا يضر ضعف سند رواية الكليني للعلم خارجاً بوحدة الرواية فيكون اختلاف نسخها مانعاً من الوثوق بصدورها على نسخة (التهذيب) .

ونظير معتبرة الطاطري الذي قال للامام الصادق (عليه السلام) : صيد أكله قوم محرمون ، قال (عليه السلام) : ﴿عليهم شاة ، وليس على الذي ذبحه إلا شاة﴾ وفي بعض نسخ الرواية : ﴿عليهم شاة شاة﴾ وهو توكيد لثبوت الشاة على كل واحد من المحرمين المشتركين في أكله ، وهذه الرواية صحيحة السند على طريق الشيخ الكليني والطوسي ، دون طريق الصدوق لوقوع (محمد بن سنان) في طريقه الى يوسف ، وانما صحح طريق الكليني في (الكافي) لصحة رجاله حتى (الحكم بن أيمن) فانه قد روى عنه صفوان في هذه الرواية وغيرها ، والمختار قبول رواية من يروي عنه صفوان ما لم يحرز له معارض مانع ، وهكذا (يوسف الطاطري) فانه يوسف بن ابراهيم الطاطري ويمكن قبول روايته بقريتين :

أ - برواية صفوان عنه باسم (يوسف بن إبراهيم) الذي هو الطاطري بحسب الطبقة روى عنه في مواضع : منها ما رواه عنه في (الكافي) في الجزء السادس - كتاب الزبي والتجمل باب اللباس : ح ٧ - وفي (التهذيب) بسند صحيح متصل اليه في (ج ٢ : ح ٨١٧) .

ب - يضاف اليه أنه من آل طاطر الذين عملت الأصحاب بأخبارهم إذا لم يكن لها معارض ، لأنهم عرفوا بالتحرز من الكذب ، ومن هاتين الحجتين يحصل الاطمئنان بقبول روايته ، فتكون الرواية صحيحة السند على الظاهر ، وهي واضحة الدلالة على وجوب

شاة على الاطلاق عند أكل الصيد، أعم من كون الصيد مما تجب فيه الشاة ومما لا تجب فيه الشاة .

ونظير معتبرة^(١) زرارة الذي سمع الامام الباقر (عليه السلام) يقول : ﴿من نتف إبطه .. أو أكل طعاماً لا ينبغي له أكله وهو محرم ... ومن فعله متعمداً فعليه دم شاة﴾ وقد رواها الشيخ الطوسي بطريق صحيح وهي واضحة الدلالة على وجوب دم شاة على من أكل طعاماً لا ينبغي له أكله وهو محرم نظير أكل المحرم الصيد .

وقد إستدل برواية^(٢) الحارث الذي سأل عن رجل أكل من بيض حمام الحرم وهو محرم وأجابه (عليه السلام) : ﴿عليه لكل بيضة دم﴾ وظاهر الدم هو دم شاة فأثبتها على أكل المحرم بيض حمام الحرم . لكن الرواية لضعف سندها قاصرة عن درجة الحجية لوقوع (صالح بن عقبة) في طريقها من دون دليل واضح على قبول روايته كما تقدم .

وثمة مرفوعة^(٣) تتضمن سؤال الامام الصادق (عليه السلام) عن رجل أكل من لحم صيد لا يدري ما هو وهو محرم ؟ قال : ﴿عليه دم شاة﴾ وهي واضحة الدلالة على ثبوت دم شاة على أكل لحم الصيد . لكنها مرفوعة لا يمكن الاحتجاج بها والاستناد اليها لعدم الوثوق بصدورها ، ويمكن عثور المتبع على غير هذه الروايات . هذا .

وحيث تبين سقوط معتبرة ابي بصير ﴿على كل إنسان منهم شاة﴾ أو قصورها دلالة على ثبوت الشاة في أكل المحرم الصيد بلحاظ تخالف نسخ الرواية فإن رواية الكليني لها: ﴿على كل إنسان منهم الفداء﴾ وهو يوافق الطائفة الأولى ويعضدها، فتسقط المعتبرة- لتخالف نسخها - عن الحجية في

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٨ من أبواب بقية كفارات الاحرام : ح ١ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٤٤ من أبواب كفارات الصيد : ح ٤ .

(٣) الوسائل : ج ٩ ب ٥٤ من أبواب كفارات الصيد : ح ٢ .

مقام الدلالة ، ويكون المتحصل دلالة روايتين معتبرتين على ثبوت دم شاة على أكل لحم الصيد مطلقاً . وتوجد غيرهما لكنها قاصرة من حيث السند أو الدلالة ، فتكون المعتبرتان معارضة لروايات الطائفة الأولى الدالة على ثبوت الفداء والكفارة الثابتة على قتل الصيد وذبحه من المحرم ، وذلك بلحاظ تدافع النصّ القائل بوجوب شاة على من أكل طعام صيد وهو محرم مع النصّ القائل بوجوب الفداء - فداء صيد وكفارته الواجبة على من صاد الحيوان البري وقتله . ويمكن أن يجاب عنه :

أولاً : بإمكان الجمع العرفي المتعارف محاورياً بحمل المطلق - إذا أكل طعام صيد كان عليه شاة - على المقيّد - إذا أكل لحم ظبي أو حمامة أو ثعلب أو إرنب كان عليه شاة - فتختص الروايات المطلقة المثبتة لدم شاة على المحرم الذي أكل طعاماً ليس له أكله بخصوص الصيد الموجب قتله للشاة ، فيخرج عن إطلاق هذه الروايات : أكل لحم الحيوانات البرية التي يوجب قتلها البدنة أو البقرة أو نحوهما .

ويمكن أن يقال : إن الجمع العرفي بتخصيص العام أو تقييد المطلق هو جمع مقبول بين الروايات المتخالفة، يرتفع به التعارض ولا يأتي حينئذ أنه جمع بلا شاهد أو أنه حمل تبرعي، فإن الجمع بالتخصيص والتقييد متعارف في المحاورات مقبول عرفاً غير مرفوض محاورياً .

وحيئنذ: إن أمكن قبوله حلاً ونال الرضى فهو ، وإن بقي في النفس شيء أو شك - وهو كذلك : بلحاظ أن الجمع العرفي بالتخصيص أو بالتقييد كبرى أصولية وقاعدة محاورية مقبولة، وإنما الشك في تمامية إنطباقها هنا حيث يبدو من مجموع الروايات أن الاطلاق مراد جداً وأن كفارة أكل الصيد على الاطلاق هو إهراق دم شاة . ويؤيد إرادته جداً : مرفوعة^(١) محمد بن يحيى وقد سأل

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٥٤ من أبواب كفارات الصيد : ح ٢ .

عمن أكل لحم صيد لا يدري ما هو وهو محرم قال : ﴿ عليه دم شاة ﴾ - فيمكن أن يكون في الواقع لحم نعامة أو بقرة، ويمكن أن يكون لحم ضأن أو حمامة .

وباختصار : الاطلاق مراد جداً وهو آب عن التخصيص، فلا يوثق بصحة عملية التخصيص أو التقييد هنا ، وحينئذ نقول جواباً عن تعارض الطائفتين من الأخبار - جواباً :

ثانياً : مع إستحكام التعارض بين طائفتي الأخبار : بين مفاد ﴿ على من أكل لحم صيد شاة ﴾ وهي روايتان معتبرتان وقد تزيد، وبين مفاد ﴿ على من أكل لحم صيد فداء ذاك الصيد ﴾ وهذه روايات كثيرة جداً تزيد على عشرة روايات يرويها عشرة أو أزيد - يمكن أن يقال :

إن طائفة ﴿ عليه فداء صيد ﴾ مشهورة روايةً بين أصحاب الأئمة، فترجح على معارضتها: ﴿ على من أكل لحم صيد شاة ﴾ وقد أمرنا^(١) شرعاً بأن نأخذ بما إشتهر روايته بين الأصحاب وأن ندع الشاذ النادر، ثم نؤيده باستناد المشهور فتوائياً الى الطائفة المشهورة الراجحة وإعراض أكثر الأصحاب - لاسيما المتقدمين وأوائل المتأخرين عن العمل والفتيا على طبق الطائفة الثالثة ، فان هذا يصلح مؤيداً لرجحان الطائفة الأولى ، وتصح الفتيا على طبقها .

(١٩٨) لو إشتراك محرمون في قتل حيوان بري وجبت كفارة مستقلة على كل واحد مستقلاً .

أقول : إذا إشتراك جماعة محرمون في صيد الحيوان البري أو إشتراكوا في أكله، فهل يتقاسمون الكفارة ويشتركون في مصرفها ودفعها؟ أم تجب كفارة كاملة على كل من صدر عنه الصيد أو الأكل مستقلاً عن غيره؟ .

(١) الوسائل : ج ١٨ ب ٩ من أبواب صفات القاضي : ح ١ .

المعروف المشهور بين الأصحاب هو الثاني بل إدعى عليه الاجماع في بعض كلمات الأصحاب ، فيجب على كل محرم الكفارة الواجبة عليه حال إنفراده بالاصطياد وحال إستقلاله بالأكل - وهذا هو الصحيح :

أولاً: انهما أو انهم لو إشتراكوا في الأكل فمقتضى القاعدة الأولية هو وجوب الكفارة التامة على كل واحد ، وذلك لصدور العمل الحرام متعدداً مستقلاً من كل واحد ، بخلاف الصيد فانه مع إشتراك إثنين أو ثلاثة لم يكن الصيد صادراً من كل واحد مستقلاً ، بل يصدر الصيد الواحد مشتركاً من الجميع ، وعليه فكل محرم من المشتركين في الأكل هو موضوع مستقل للكفارة قد صدر عنه موجبها مستقلاً فتترتب على كل واحد مستقلاً .

ويؤكد القاعدة : الدليل الخاص والنص^(١) المعصومي الصحيح عن علي بن جعفر : ﴿على كل من أكل منهم فداء صيد : كل إنسان منهم على حدته فداء صيد كاملاً﴾ وصحيحة معاوية بطرقها الثلاثة ومتنيها : ﴿إذا إجتمع قوم على صيد وهم محرمون في صيده أو أكلوا منه فعلى كل واحد منهم قيمته﴾ وأي قوم إجتمعوا على صيد فأكلوا منه فان على كل إنسان منهم قيمته﴾ وهذان النصان والحديثان الصحيحان واضحا الدلالة على وجوب كفارة مستقلة على كل محرم إشتراك في الأكل . يضاف اليها : صحيحة أبان بن تغلب على طريق الصدوق : ﴿عليهم مكان كل فرخ أكلوه بدنة يشتركون فيها جميعاً فيشتركون على عدد الفراخ وعلى عدد الرجال﴾ فانها ظاهرة في وجوب الكفارة مستقلة على كل واحد ﴿فيشتركون على عدد الفراخ وعدد الرجال﴾ . والمتحصل دلالة الروايات الصحيحة على الاستقلال في الكفارة وهي داعمة لمقتضى القاعدة الاولية .

وثانياً : إنهما أو إنهم لما إشتراكوا في الصيد بحيث صدر الرمي المؤدي

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٨ من أبواب كفارات الصيد : ح ٢+ح ١+ح ٣+ح ٤ .

للقتل أو الاصابة من كل واحد - منهما أو منهم - فان مقتضى القاعدة الأولية ثبوت كفارة واحدة على كل حيوان صيد ورُمي لأنه فعل واحد صدر من متعدد ، فيشتركون في كفارة ذاك الصيد، لأن القتل حسب الفرض صادر من الجميع ومنتسب اليهم نسبة واحدة مشتركة .

لكن الدليل الخاص قد دلّ على وجوب كفارة مستقلة على كل واحد من المشتركين في الرمي والاصطياد وهو عدد من الأخبار الصحيحة الواضحة دلالةً على وجوب كفارة مستقلة على كل من إشتراك في الاصطياد وإن كان جزء السبب وله بعض الأثر في صيد الحيوان البري أو في قتله بالرمي المشترك منه ومن غيره ، نظير صحيحة^(١) معاوية بن عمار بنصّها الموجودين في (التهذيب) وأحدهما في (الكافي) : ﴿ إذا اجتمع قوم على صيد وهم محرمون في صيده أو أكلوا منه فعلى كل واحد منهم قيمته ﴾ ﴿ وأي قوم اجتمعوا على صيد فأكلوا منه فان كل إنسان منهم قيمته ، فان اجتمعوا في صيد فعليهم مثل ذلك ﴾ ، وتوفر الصحيحة على ما نقطع بعدم صحته أو بعدم إرادته للمشرع جداً لا يمنع من الأخذ بالرواية الصحيحة في مدلولها الآخر وهو واضح ، وفي صحيحة^(٢) أبي ولاد الحنّاط في جماعة أوقدوا ناراً لغرض فوقع فيها طير - حمامة أو شبهها - ومات ، فقال (عليه السلام) : ﴿ لو كان ذلك منكم تعمداً - ليقع فيها الصيد - فوقع ألزمت كل رجل منكم دم شاة ﴾ وهي واضحة الدلالة على تعدد الكفارة بعدد المشتركين في القتل ، نعم هي تنطق بثبوت الشاة كفارة على قتل الصيد عمداً ، وهذا إما أن نخصه بقتل صيد تجب الشاة كفارة له أو نرفض إطلاقها بلحاظ قتل الصيد الذي تجب غير الشاة في

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٨ من أبواب كفارات الصيد : ح ١٠٣ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ١٩ من أبواب كفارات الصيد : ح ١٠ .

إشترك محرمين في الصيد أو الأكل (٤١٧)

قتله ، وكيف كان دلالتها على تعدد الكفارة بعدد أفراد المشتركين في القتل واضحة ، وهذا هو العمدة . وهكذا صحيحة^(١) زرارة وبكير في محرمين أصابا صيداً فقال : ﴿على كل واحد منهما الفداء﴾ .
والحاصل من ملاحظة الروايات الخاصة بإشراك جماعة في الصيد والقتل هو إستقلال وجوب الكفارة التامة على كل واحد من المشتركين ، ولا إشكال .

(١٩٩) المحل الذي معه صيد إذا دخل الحرم وجب عليه إرساله ، فان لم يرسله حتى مات لزمه الفداء .

أقول : المحل إذا كان معه صيد - حيوان بري : نعامة أو طير أو نحوهما - وأراد دخول الحرم وجب عليه - بمجرد دخول الحرم - إرساله وإخلاء سبيله ويحرم عليه إمساكه وإبقاؤه في يده تحت سلطنته ، وذلك لدلالة الكتاب والسنة على كون الحرم ملاذاً آمناً للإنسان وللحيوان البري - الطير ونحوه - لقوله سبحانه : ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ آل عمران : ٩٧ ، وقد ورد في صحيحة^(٢) عبد الله بن سنان سؤال عن الآية المباركة : البيت عنى أو الحرم ؟ قال (عليه السلام) : ﴿... ومن دخله من الوحش والطير كان آمناً من أن يهاج أو يؤذى حتى يخرج من الحرم﴾ وهي تدل بوضوح على أن الوحش والطير بدخولهما في الحرم يدخلان في مأمنهما فيحرم على كل مكلف - محلاً كان أم محرماً - ولا يجوز له أن يهيج أو يؤذى ذاك الحيوان - الوحش أو الطير - حتى يخرج من الحرم فيحل للمحل ، دون المحرم فانه - كما تقدم - يحرم عليه إهاجة الوحش أو الطير أو إيذاؤه أو إمساكه ، وفي صحيحتي^(٣)

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١٨ من أبواب كفارات الصيد : ح ٧ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٨٨ من أبواب تروك الاحرام : ح ١ .

(٣) الوسائل : ج ٩ ب ٣٦ من أبواب كفارات الصيد : ح ١ + ح ٢ .

معاوية وإبن مسلم سؤال عن طير أهلي أو عن ظبي أقبل فدخل الحرم قال (عليه السلام): ﴿لا يؤخذ ولا يمس﴾ ثم قرأ آية آل عمران : ٩٧ .

والمتحصل من ملاحظة هذه الروايات الصحيحة حرمة إبقاء الحيوان الوحش أو الطير في يده بعد دخوله في الحرم، فإذا دخل وكان الصيد معه - وجب عليه إرساله وإطلاق سراحه، فإن الحرم ملاذ الآمن بأمر الله سبحانه ، وحينئذ :

إن أرسله وأخلى سبيله فلا شيء عليه وإن مات الصيد بعد إرساله، بينما إذا أبقاه في يده وأمسكه ومات الحيوان في يده أو تحت سلطنته كان عليه الفداء ، هذا هو المشهور بين الأصحاب وقد إدعى عليه الاجماع وتسالم الفقهاء ، ويدلنا عليه : معتبرة^(١) بكير بن أعين الذي سأل الامام الباقر (عليه السلام) عن رجل أصاب ظبياً فأدخله الحرم فمات الظبي في الحرم - هكذا في نسخة (التهذيب) ، وفي متن (الكافي) سأل عمن أصاب طيراً في الحل فاشتراه ، والظاهر سؤال الراوي عن حال رجل محل غير محرم وإن كان الجرم اشد لو كان محرماً ، وقد أدخل في الحرم : الظبي أو الطير ، فأجابه الامام (عليه السلام) : ﴿إن كان حين أدخله خلى سبيله فلا شيء عليه ، وإن كان أمسكه حتى مات فعليه الفداء﴾ .

وهذه الرواية معتبرة السند على طريق الشيخ في (التهذيب) وإن وقع فيها (بكير بن أعين) ولم يرد فيه توثيق صريح في أصول الرجال القديمة، لكنه قد روي^(٢) فيه - بطريق صحيح - مدح عظيم يكشف عن عظيم المنزلة عند الله سبحانه حيث قال الامام الصادق لما بلغه موت بكير : ﴿أما والله لقد أنزله الله بين رسول الله وأمير المؤمنين صلوات الله عليهما) وهذا ظاهر في أعلى درجات التوثيق وبه الكفاية .

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣٦ من أبواب كفارات الصيد : ح ٣ .

(٢) اختيار رجال الكشي : ٧٢ - بكير بن أعين .

وقد روى الرواية المبحوثة: الشيخ الكليني في (الكافي) بسند صحيح لا غمز فيه، ورواها بسند ثان لا يخلو عن ضعف لوقوع (سهل بن زياد) فيه مع تغاير مختصر في السؤال حيث سأل فيه عمن (أصاب طيراً) وفي النص الآخر المعتبر سنده سأل عمن (أصاب ظيباً) ولا يضر هذا الاختلاف ، للقطع باستواء الحكم في الطير والظبي ، بل كل حيوان بري متوحش فيكون الحرم ملاذاً آمناً له يلزم إرساله عند إقترابه ويحرم إمساكه بعد دخوله .

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على التفصيل المشهور المدعى عليه الاجماع، حيث تدل المتبصرة في شقها الأول على وجوب الارسال وإخلاء سبيل الحيوان عند دخول الحرم ، فاذا أرسله ثم مات الحيوان لم يكن عليه شيء : كفارة أو إثم أو غيرهما ، وتدل الرواية بشقها الثاني على أنه إذا عصى وأمسكه ولم يرسل الحيوان ولم يطلق سراحه من حوزته فمات كان عليه الفداء والكفارة المعينة على قتله .

ومقتضى إطلاق النص : ثبوت الفداء سواء مات الحيوان بفعل الماسك - بذيح أو نحوه - أو مات الحيوان حتف أنفه أو من صاعقة أو آفة سماوية أو أرضية بحيث لم يكن للمكلف الماسك له فعل ودخالة في موته . وهذا الحكم وإن ورد ظاهراً في المحل المصطحب معه الصيد الى الحرم ، لكنه يعم المحرم بمقتضى إطلاق النص المعصومي بل بطريق أولى وأشد فيوجب تضاعف الجناية منه .

ويمكننا الاستدلال للمشهور بمعتبرة أبي سعيد المكاربي التي رواها الشيخ الطوسي في (التهذيب : ج ٥ : ٣٦٢) وقد ورد فيها : ﴿ لا يحرم أحد ومعه شيء من الصيد حتى يخرج عن ملكه ، فان أدخله الحرم وجب عليه أن يخله ، فان لم يفعل حتى يدخل الحرم ومات لزمه الفداء ﴾ .

وقد إقتصر في (الوسائل) و(الوافي) على رواية الصدر، وقد يفهم أحد منهما (قدهما) أن الذيل - الجملتين اللاحقتين ليسا من

كلام الامام المعصوم (عليه السلام) وانهما من أجزاء كلام الشيخ المفيد في (المقنعة) أو من أجزاء كلام الشيخ الطوسي تعقيباً على الرواية أو تمهيداً للاستدلال على الفتيا ، كما يتحقق في (التهذيب) هذان الأمران متكرراً .

لكنه فهم خاطئ مخالف للظاهر، فان ظاهر الرواية في (التهذيب) - بعد التأمل الفاحص - كون تمام جملاتها نص الحديث الشريف المعصومي - خبر أبي سعيد المكاربي - ولا يتبين كونه كلام الشيخ المفيد في (المقنعة) بل قد يقطع بعدم كونه من (المقنعة) لتعارف بدو الشيخ كلام أستاذه : قال الشيخ رحمه الله - ولا يوجد هذا ، نعم يحتمل كونه من كلام الشيخ الطوسي تعقيباً للرواية وفتوى منه يعقبها الاستدلال لها بخبر أو أكثر - وهذا متعارف من الشيخ الطوسي في (التهذيب) كما لا يخفى على المتتبع . إلا أن هذا المحتمل غير ظاهر أو مردود هنا بلحاظ أن الخبر اللاحق لهذه العبارة لا يصلح دليلاً أو رواية يحتج بها على الفتيا المذكورة فيبطل احتمال كونها من كلام الشيخ وفتياه ، ويقوى احتمال كونها تكملة الخبر الشريف يبين فيه الامام (عليه السلام) أحكاماً شرعية متعددة ، وحينئذ نقول :

تقطيع الرواية الواحدة من صاحب (الوسائل) كثير جداً بل تمام كتابه - إلا أقله - تقطيع للروايات ، فلا تدل روايته للصدر خاصة على أنه يفهم كون الرواية خصوص الصدر ، والذيل خارج عن نص الرواية ، نعم في (الوافي) تقطيع قليل ولعل هذا منه - نعم من المحتمل قوياً أنه اعتقد إختصاص الرواية بجملة الصدر خاصة وشك أو لم يقطع بكون الصدر والذيل تمامه من نص الحديث فلم يذكر الجميع ، لكن فهمه وفهم الحر العاملي (قدهما) حجة عليهما لو فهمما إختصاص الحديث بصدوره دون الجملتين اللاحقتين .

وحيث كان الظاهر لنا كون الجملات الثلاثة من الرواية وحيث

إرسال المحل صيده عند دخول الحرم (٤٢١)

كان السند معتبراً فان (أبا سعيد المكاربي) قد روى عنه ابن أبي عمير هنا وهو ممن عرف بأنه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة - لذلك كله تكون الرواية الشريفة حجة معتبرة على لزوم الفداء على موت الصيد - مطلقاً : ظيباً أو طيراً أو غيرهما - وهو عند المكلف الداخل في الحرم من دون إخلاء سبيله . وهذه الرواية^(١) موضوعها الصيد وهو يعم كل حيوان بري ممتنع عن البشر ولا يختص بالظبي أو الطير كما هو حال الرواية^(٢) السابقة .

وقد تحصل أن المحل والمحرم إذا كان معه صيد وأراد دخول الحرم حرم عليه إمساكه ووجب عليه إخلاء سبيله بمجرد دخول الحرم أو ببقائه أمانة عند غيره قبل الاحرام أو قبل دخول المحل الحرم بناء على ما حققناه من بقاء الصيد في ملك الصائد أو المشتري له ولا يخرج عن ملكه حتى بعد إحرامه أو دخوله الحرم فإن عصى التكليف باخراجه عن ملكه وأبقاه في يده وهو محرم أو داخل الحرم فهو ملكه وماله .

(٢٠٠) إذا أحرم ومعه صيد حرم عليه إمساكه والاحتفاظ به عنده على الاطلاق ، ووجب عليه إرساله ، فان لم يرسله حتى مات لزمه الفداء إذا مات معه في الحرم بل حتى إذا لم يدخل المحرم بصيده في الحرم على الاحوط إستحباباً .

أقول : المحل إذا كان معه صيد صاده أو إشتراه ثم أراد الاحرام لحج أو عمرة - ووجب عليه إخلاء سبيله وإن لم يدخل الحرم بعد ، وحرم عليه إمساكه بعد صيرورته محرماً فإنه سبق الاستدلال على حرمة إمساك المحرم الحيوان البري الممتنع وحرمة الاحتفاظ به أو الاغلاق عليه من دون فرق بين مباشرة المحرم لاصطياده قبل إحرامه أو حال

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣٤ من أبواب كفارات الصيد : ح ٣ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٣٦ من أبواب كفارات الصيد : ح ٣ .

إحرامه وبين مباشرة غيره لإصطياده وشراؤه أو أخذه منه وسواء وقع
إصطياده في الحل أو في الحرم .

فاذا عصى المكلف وأمسكه ولم يطلق سراحه حتى مات عنده حتف
أنفه أو بأفة سماوية أو أرضية من دون فعل المحرم به - بقتل أو ذبح أو
نحوهما - فهل يجب الفداء عليه ؟

أما إذا باشر المحرم قتل الصيد في الحل خارج الحرم فلا إشكال ولا
خلاف في وجوب الفداء ، والكلام هنا فيما لو أمسك المحرم الصيد
ومات عنده في الحل لا بفعله وجنائته : فالمنسوب الى المشهور وجوب
الفداء من دون فرق عندهم بين كون المحرم في الحرم وبين كونه خارج
الحرم وقد إدعي عليه الاجماع ، وقد يستدل على ثبوت الفداء على
الموت في الحل بأمرين :

أ - الاجماع المدعى في منتهى العلامة الحلبي (قده) على وجوب
الفداء ، وهذا الاجماع لا شاهد على إنعقاده ، والحال انه لم يتعرض
غالب الفقهاء للفرع أو للفتيا بوجوب الفداء على المحرم إذا مات
الصيد عنده قبل أن يدخل الحرم ، ثم مع التنزل وفرض إنعقاده لا
شاهد على كاشفيته عن رأي المعصوم (عليه السلام) .

ب - يد المكلف المصاحب للصيد الواجب عليه إرساله عند الاحرام
والذي يتأكد فيه الوجوب عند إقتراب الحرم وعند دخوله فانه يحكم
بمخروج الصيد عن ملكه عند الاحرام أو دخول الحرم ، وحينئذ تكون يده
وسيطرته على الصيد بعد الاحرام حراماً وبعد دخوله الحرم حراماً ثانياً
وجناية مضاعفة فتكون يده عدوانية كاليد الغاصبة يترتب عليها الضمان
عند تلفه وموته بعد الاحرام أو بعد دخوله الحرم .

ويرد عليه : أولاً : انه قد سبق عدم الازعان بمخروج الصيد عن ملك
المحرم أو المحل عند دخول الحرم وإن وجب عليه إرساله وإخراجه عن

ملكه وحرم إمساكه ، فان روايات^(١) الاضطرار الى أكل الصيد أو الميتة - كثير منها صحيح السند واضح الدلالة على أنه ماله وملكه حتى بعد الاحرام .

وثانياً: انه مع التنزل وتسليم عدم كون الصيد مال صاحبه بعد إحرامه لا دلالة في اليد على الضمان هنا، فان اليد العدوانية هي التي توجب ضمان مال الغير عند إتلافه غصباً من دون إذنه ، وهنا ليس الصيد مال أحد قد إعتدى عليه المكلف وأتلفه بالموت ليضمن قيمته أو فداءه ، بل الصيد مباح أصلي يملكه من يحوزه ، ولكنه يحرم إمساكه على من أحرم أو دخل الحرم ويجب عليه إرساله ولا دليل في اليد إلا على ضمان المال المغصوب من الغير .

وقد تحصل عدم الدليل على ثبوت الفداء على من أمسك الصيد ولم يرسله وهو محرم ، وحينئذ إذا دخل به الحرم وجب عليه الفداء جزماً بدلالة ما تقدم من معتبرتي^(٢) بكير بن أعين وأبي سعيد المكاربي الواردتين فيمن أصاب ظيباً أو صيداً ودخل به الحرم : ﴿وإن أمسكه حتى مات فعليه الفداء﴾ ، وإذا لم يدخل به الحرم فلا دليل على وجوب الفداء حسبما تقدم . بل يمكننا الاستدلال بظاهر معتبرة أبي سعيد المكاربي على عدم وجوب الفداء فانه ورد في هذه الرواية المعتبرة : ﴿فان أدخله الحرم وجب عليه أن يخليه ، فان لم يفعل حتى يدخل الحرم ومات لزمه الفداء﴾^(٣) بناءً على ما فهمناه من الشواهد على أن هاتين الجملتين من كلام الامام ظاهراً، لا من عبارة الشيخ المفيد في (المقنعة) ولا من عبارة الشيخ الطوسي وتعقيبه، فان المتعارف من

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤٣ من أبواب كفارات الصيد .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٣٦ من أبواب كفارات الصيد : ح ٣ + ب ٣٥ منه : ح ٣ .

(٣) التهذيب للشيخ الطوسي ج ٥ / ٣٦٢ .

الشيخ الطوسي (قده) أن يذكر عبارة (المقنعة) مبتدأً بقوله : (قال الشيخ رحمه الله) أو يذكر الشيخ الطوسي عبارته ويعقبها برواية تكون دليلاً على ذلك الحكم الذي ذكره بحيث تكون عبارة الشيخ الطوسي في (التهذيب) بعد تمام الرواية السابقة ثم بعد عبارته يستدل عليها بما روى من أخبار المعصومين (عليه السلام) نظير ما صدر عنه قبل وبعد أسطر من هذه الرواية ، فلو فرضنا الجملتين من كلام الشيخ الطوسي ولاحظنا الرواية اللاحقة لم نجد ما خبراً ودليلاً على الجملتين أو إحداهما ، فالظاهر كون الجملتين من رواية المكاربي ، وهي قطعة واحدة متصلة وجملاتها الثلاثة هي أجزاء رواية المكاربي .

ولعل أستاذنا المحقق (قده) من شدة أنسه وإعتماده كتاب (الوسائل) وكثرة مراجعته - كما عهدناه - مع قلة مراجعة الأصول الأربعة ، ومن رواية (الوسائل) الجملة الأولى دون الجملتين اللاحقتين - إعتقد (قده) كون الجملتين خارجتين عن نص الرواية أو أنهما من كلام المفيد في (المقنعة) أو من كلام الشيخ الطوسي - على إضطراب في نسبة الجملتين كما لاحظناه في مجلس البحث ويبدو لمراجع تقرير بحثه المطبوع (ج ٤): ٥٣+٥٥) ولا دلالة على صحة الدعوى ، فان صاحب الوسائل لحاجته الى الجملة الأولى نقلها وإقتطعها كما هي عادته أن يقتطع من الروايات جملة أو جملتين قدر حاجته ودلالته على الحكم المعنون في بابه ، وعلى فرض إجهاده وإعتقاده أنها كلام الامام (عليه السلام) دون الجملتين اللاحقتين كان فهمه حجة عليه ، وهكذا من وافقه ، كما أن فهم غيره لكون الجملات الثلاثة من كلام الامام (عليه السلام) هو حجة عليه ، ونحن مع ظاهر التعبير المعتاد فان عادة الشيخ في تهذيبه عندما ينقل عبارة المقنعة يقول : (قال الشيخ رحمه الله) ثم يتعقبه بالرواية يستدل عليها بقوله : (روي كذا) بحيث يكون مفاد الرواية دليلاً على ذلك الحكم ، فلو كانت الجملتان اللاحقتان بما فيهما من الحكمين الشرعيين من كلام غير الامام

إستواء كفارة الصيد بين التعمد وعدمه (٤٢٥)

وليس من الرواية، فان الرواية اللاحقة في (التهذيب) ليست شاهداً ودليلاً على الحكمين، نعم الرواية المتأخرة عنها - عن بكير بن أعين - تصلح دليلاً، فلو كانت الجملتان من عبارة (المقنعة) أو من عبارة الشيخ لقدم رواية ابن بكير على رواية ابن مسلم لتكون دليل فتياء، فراجع وتحقق ان كنت خبيراً .

والحاصل من التأمل في نص الرواية في كتاب (التهذيب) الأصل الأول لهذه الرواية والواصل اليها، دون أصل الصفار الذي وصل الى الشيخ الطوسي ونقل الرواية منه - هو كون الرواية مؤلفة من الجملات الثلاثة، والجملته الثالثة من كلام الامام (عليه السلام) وهي دليل واضح على عدم وجوب الفداء حيث قال (عليه السلام): ﴿فان لم يفعل - لم يرسل الصيد - حتى يدخل الحرم ومات لزمه الفداء﴾. وعليه إذا لم يرسل الصيد ولم يدخل الحرم بعد أو لم يمت الصيد فلا فداء عليه بمقتضى ظاهر التعبير الشريف، فلا يجب الفداء إذا لم يدخل الحرم وإن كان الاحتياط الاستحبابي يدعو الى بذل الفداء خروجاً من الاحتمال المخالف .

(٢٠١) لا فرق في وجوب الكفارة في قتل الصيد أو في أكله بين إتيان أحدهما تعمداً وبين إتيانه جهلاً أو سهواً أو غفلة أو خطأ .

أقول : المعروف والمشهور بين فقهاءنا (رض) أن لا فرق في وجوب الكفارة - في قتل الصيد وفي أكله - بين تعمد القتل أو الأكل وبين صدوره سهواً أو جهلاً، وهذه الفتيا المشهورة مخصوصة بالصيد، لا يشاركه فيها : باقي التروك المحرمة حال الاحرام فانها لا توجب الكفارة عند الخطأ أو الجهل أو الغفلة والنسيان، إلا في موارد خلافية يسيرة قد تكون فتوائية وقد تكون احتياطية .

ويدلنا على صحة هذا الحكم المشهور : بعض الأخبار^(١) الصحيحة

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣١ من أبواب كفارات الصيد : ح ١ ح ٢ ح ٣ ح ٤ ح ٧ ح ٤ .

نظير صحيحة معاوية التي رواها الشيخان في الكافي والتهذيب بطرق صحيحة وموضوعها (أكل المحرم الصيد) وتدل على إستواء الجاهل والعالم والمتعمد في ثبوت الكفارة حيث روى معاوية عن الامام الصادق (عليه السلام): ﴿ لا تأكل من الصيد وأنت حرام وإن كان أصابه محل ، وليس عليك فداء ما أتيت به بجهالة إلا الصيد ، فان عليك فيه الفداء بجهل كان أو بعمد ﴾ وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على الحكم في خصوص الأكل من لحم الصيد وأنه يستوي وجوب الكفارة على الأكل سواء المحرم المتعمد العالم والجاهل وغير المتعمد كالناسي والغافل .

ونظير صحيحة البنزطي التي رواها الحميري في (قرب الاسناد) بسند صحيح والشيخان في (الكافي) و (التهذيب) وسندهما صحيح أيضاً ، وفي الحديث المروي في (قرب الاسناد) إختصار لما يرويه الشيخان في (التهذيب) و (الكافي) ، ونعرض الذي هو محل الحاجة والاستدلال فانه قد سأل البنزطي الامام الرضا (عليه السلام) عن المحرم الذي يصيب الصيد بجهالة قال: ﴿ عليه كفارة ﴾ ثم سأل : فان أصابه خطأ ؟ قال : ﴿ عليه الكفارة ﴾ وسأله عن المتعمد في الصيد والجاهل والخطأ سواء فيه ؟ قال : ﴿ لا ﴾ فسأله عما يفضل المتعمد به على الجاهل والخطأ ، وأجابه (عليه السلام) بما يفيد أنه يمتاز المتعمد ﴿ بالاثم وهو لاعب بدينه ﴾ بخلاف الخطيء والجاهل فانهما ليسا يأثمان بفعل جهلهما أو خطأهما في عمل الصيد الحرام على المحرم فراجع .

وثمة صحيحة لمعاوية بن عمار في قتل الصيد وإصابته وتدل على إستواء العالم المتعمد والجاهل وغير المتعمد ، رواها الشيخ الكليني في (الكافي) وقد قال الامام (عليه السلام) : ﴿ ما وطئته أو وطأه بعيرك وأنت محرم فعليك فداؤه ﴾ وقال : ﴿ أعلم انه ليس عليك فداء شيء أتيت به وأنت محرم جاهلاً به إذا كنت محرماً في حجك أو عمرتك ، إلا الصيد فان عليك الفداء بجهالة كان أو بعمد ﴾ .

تكرر الكفارة عند عود المحرم إلى الصيد (٤٢٧)

وقد تحصل من هذه النصوص : إستواء العامد وغير العامد واستواء العالم والجاهل في ثبوت كفارة أكل لحم الصيد وفي كفارة قتل الصيد ، ويفترقان في أن المتعمد الملتفت يستحق الاثم ، لأنه بعمله يخالف أمر ربه وتشريعه ويلعب بدينه فاستحق الاثم دون الجاهل الخاطيء .

(٢٠٢) إذا عاد المحرم الى الصيد عمداً - مع العلم بالحكم أو مع الجهل التقصيري به - وكانا في إحرام واحد وجبت عليه الكفارة للأول ولم تجب عليه ثانياً بل ﴿من عاد فينتقم الله منه﴾ في الآخرة ، وفيما سوى ذلك تتكرر الكفارة بتكرر الصيد على الاطلاق .

أقول : سبق انه إذا أصاب المحرم الصيد وجبت الكفارة عليه سواء العالم المتعمد والجاهل والخاطيء ، فاذا عاد الى الصيد هل تتكرر الكفارة ؟ أما إذا كان في إحرام ثانٍ لنسكٍ ثانٍ - في عامٍ ثانٍ أو عمرة مفردة في شهرٍ لاحقٍ - فلا إشكال في تكرار الكفارة وتعددتها بعدد الجنائية وعلى كل تقدير وحالة : عمدية أو غير عمدية ، والبحث في تكرار الصيد في إحرام واحد ؟ ونقول :

لا إشكال ولعله لا خلاف في تكرار الكفارة بتكرر الصيد جهلاً أو نسياناً أو خطأ وقد ورد بذلك نص^(١) صحيح على الظاهر رواه الشيخ الطوسي في تهذيبه بسند صحيح على الأقوى الى يعقوب بن يزيد عن ابن ابي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : ﴿إذا أصاب المحرم الصيد خطأ فعليه كفارة ، فان أصابه ثانية خطأ فعليه الكفارة أبداً إذا كان خطأ﴾ .

والمراد من الخطأ في الصيد أو العود اليه بعد إرتكابه هو الاشتباه في القصد كمن قصد رمي نخلة أو شجرة فأخطأ وأصاب غيرها أو أصاب

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤٨ من أبواب كفارات الصيد : ح ٢ .

طيراً أو غزالاً لم يقصد رميه ، وقد ورد في صحيح^(١) البنظري سؤال الإمام (عليه السلام) إياه إختباراً : وأي شيء الخطأ عندك ؟ قال : ﴿ترمي هذه النخلة فتصيب نخلة أخرى﴾ فأمضاه الامام بقوله : ﴿نعم هذا الخطأ﴾ .
والخطأ غير النسيان والغفلة فانه لا إشتباه عند الناسي ، إذ أنه يكون غافلاً عن الحكم : (حرمة قتل الصيد على المحرم) أو غافلاً عن الموضوع وعن كونه محرماً يحرم عليه صيد الحيوان البري الممتنع من البشر ، وهكذا يختلف الخطأ عن الجهل بالموضوع كأن يجهل أنه يرمي غزالاً ويتخيله شاة مثلاً .

وأما الجهل بالحكم فهو عدم المعرفة بحكم حرمة قتل الصيد على المحرم وهذا محل خلاف في تعدد الكفارة بتعدد الصيد منه ، وهل هو ملحق بالعمد كما هو المختار أو هو ملحق بالجهل بالموضوع وبالنسيان والخطأ كما هو أقوى الوجهين عند صاحب الجواهر (قده). وكيف كان بعض الروايات المعتبرة تدل على تكرار الكفارة بتكرر الصيد خطأ ، ويلحق به النسيان والغفلة موضوعاً أو حكماً والجهل بالموضوع دون الجهل بالحكم كما سنحققه .

وقد وقع الخلاف في تكرار الكفارة عند الاقدام ثانياً على الصيد عمداً في إحرام واحد ، وأما مع تعدد الاحرام فلا إشكال عندنا في التعدد سواء كان الصيد من المحل في الحرم ، أو من المحرم في الحل أو في الحرم ، فاذا تعدد الاحرام كأن صاد عمداً في إحرام عمرة التمتع ثم صاد عمداً في إحرام حج التمتع - وجب عليه تكرار الكفارة قطعاً ، لتعدد الموضوع وعدم الدليل على التداخل .

وبتعبير آخر : مع وحدة الصيد والرمي والقتل فالكفارة ثابتة على ذلك باتفاق الجميع وتسالم الفقهاء وفي جميع الحالات - العمدية وغير

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٣١ من أبواب كفارات الصيد : ح ٢ .

تكرر الكفارة عند عود المحرم إلى الصيد (٤٢٩)

العمدية - والخلاف في العود ونقول فيه : إن تعدد المسبب بتعدد السبب وعدم تداخل الأسباب والمسببات هو مقتضى القاعدة العامة الأولية كما حققناه في مباحثنا الأصولية ، فتكرر موجب الكفارة يوجب تعددها حسب القاعدة المزبورة ، وهي آتية في جميع التقارير والحالات سواء في إحرام واحد أم متعدد وسواء عاد إلى الصيد العالم العامد أم عاد الجاهل أو الغافل أو الخاطئ إلى الصيد ثانياً أو ثالثاً ...

بل إن التكرار في الكفارة بفعل تكرار الجناية هو مفاد بعض الروايات الصحيحة أو الموثوق بها نظير مرسله^(١) ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال (عليه السلام) : ﴿ إذا أصاب المحرم الصيد خطأ فعليه كفارة ، فإن أصابه ثانية خطأ فعليه الكفارة أبداً إذا كان خطأ ﴾ ، وهذه الرواية صحيحة عندنا لما عرف به ابن أبي عمير من أنه لا يرسل إلا عن ثقة ، فتكون حجة على التكرار عند العود إلى الصيد خطأ .

وثمة بعض الروايات الصحيحة تفيد تكرار الكفارة عند العود إلى الصيد مطلقاً نظير صحيحة^(٢) معاوية بن عمار - وهي بطريقتين صحيحين - تتضمن السؤال عن محرم أصاب صيداً والجواب : ﴿ عليه الكفارة ﴾ ثم يسأل عما إذا عاد ، وأجاب (عليه السلام) : ﴿ عليه كلما عاد كفارة ﴾ أو ﴿ عليه الكفارة في كل ما أصاب ﴾ وهي واضحة الدلالة على تعدد الكفارة عند كل صيد يصيبه بحيث يعم باطلاقه تمام الموارد .

لكنه ثمة إستثناء منصوص في القرآن والسنة نتعرض له وهو ما لو تكرر الصيد من المحرم عمداً في إحرام واحد - لحج أو لعمره - ، وقد وقع الخلاف في حكم هذا الموضوع - بقيديه - فالأكثر ذهبوا إلى عدم تكرر الكفارة بالصيد اللاحق ، والقليل ذهبوا إلى تكرر

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤٨ من أبواب كفارات الصيد : ح ٢ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٤٧ من أبواب كفارات الصيد : ح ٣ + ح ١ .

الكفارة عند الصيد الثاني عمداً، والأخبار مختلفة أيضاً، وما وصلنا منها على طوائف ثلاثة :

أ - ما دلّ من الروايات على وجوب الكفارة مطلقاً كلما أصاب الصيد وعاد اليه كصحيحة معاوية بطريقها ومثنيها وقد سأل الامام الصادق (عليه السلام) عن محرم أصاب صيداً فقال : ﴿ عليه الكفارة ﴾ فسأل عما لو عاد اليه ؟ وأجاب : ﴿ عليه كلما عاد كفارة ﴾ ﴿ عليه الكفارة في كل ما أصاب ﴾ وهذان المتنان في (التهذيب) وأحدهما في (الكافي) ، وهو - بكلا المتين - واضح الدلالة على تكرار الكفارة بتكرر إصابة الصيد والعود اليه ، وهي مطلقة تعم العامد العالم والجاهل والغافل والخاطيء .

ب - ما دلّ من الروايات على عدم تكرار الكفارة في الاصابة الثانية والعود الى قتل الصيد ثانياً ، وهي مطلقة أيضاً تعم العالم العامد وعند الخطأ والغفلة والنسيان والجهل، نظير صحيحة^(١) الحلبي التي رواها الشيخان في (الكافي) وفي (التهذيبين) بسند صحيح متصل وقد قال الصادق (عليه السلام) فيها : ﴿ المحرم إذا قتل الصيد فعليه جزاؤه ﴾ ثم قال فيما لو عاد المحرم الى الصيد : ﴿ فان عاد فقتل صيداً آخر لم يكن عليه جزاؤه وينتقم الله منه والنقمة في الآخرة ﴾ وثمة إختلاف يسير بين متن الحديث في (الكافي) وفي (التهذيبين) لكنه إختلاف لفظي غير معنوي فراجع .

ونظير صحيحة^(٢) عبد الله بن سنان عن حفص الأعور وهو حفص الكناسي ظاهراً والذي روى عنه ابن أبي عمير في تفسير القمي ظاهراً لآية (٢٨) من سورة سبأ ﴿ وما أرسلناك إلا كافة للناس ﴾ حيث انه بالتأمل في السند وبحسب الخبروية الخاصة يقرب الى الذهن كون

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤٨ من أبواب كفارات الصيد : ح ١+ح ٤ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٤٨ من أبواب كفارات الصيد : ح ٣ .

تكرر الكفارة عند عود المحرم إلى الصيد (٤٣١)

الحديث جزءً من تفسير القمي الأصل فيحتمل قوياً أو يقرب عندنا إعتبار الرواية بناءً على ما قبلناه من صحة وقبول رواية من يروي عنه ابن أبي عمير إذا كان مجهول الحال كالراوي (حفص الأعور) وفي روايته عن ابي عبد الله (عليه السلام): ﴿إذا أصاب المحرم الصيد فقولوا له : هل أصبت صيداً قبل هذا وأنت محرم ؟ فان قال : نعم ، فقولوا له : إن الله منتقم منك فاحذر النعمة ، فان قال : لا ، فاحكموا عليه جزاء ذلك الصيد﴾ .

ج - ما دلّ من الروايات على التفريق حكماً بين العمد وغير العمد نظير صحيحة^(١) ابن أبي عمير مرسلأ عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : ﴿إذا أصاب المحرم الصيد خطأ فعليه كفارة ، فان أصابه ثانية خطأ فعليه الكفارة أبداً إذا كان خطأ ، فان أصابه متعمداً كان عليه الكفارة ، فان أصابه ثانية متعمداً فهو ممن ينتقم الله منه والنعمة في الآخرة ، ولم يكن عليه الكفارة﴾ .

وثمة رواية^(٢) مرسلة تفيد انه ﴿إذا أصاب المحرم الصيد خطأ فعليه أبداً في كل ما أصاب الكفارة﴾ وهي بناء على مفهوم القيد تدل على التفصيل حيث قيّد التكرار بالصيد خطأ فينتفي وجوب التكرار عند عدم وجود القيد - الخطأ - ، إلا أنها لم تسند الى الامام المعصوم حيث ورد فيها : (قال ابن ابي عمير عن بعض أصحابه) فلا يدرى أنه كلام الامام يقيناً ولا يجزم باستناده الى المعصوم (عليه السلام) وإن كان محتملاً قوياً .

وهنا يمكننا حل التعارض والتدافع بين طوائف الأخبار الثلاثة بأحد طريقين بل بكليهما :

الأول : حيث بنينا على أن مراسيل ابن أبي عمير معتبرة مقبولة

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤٨ من أبواب كفارات الصيد : ح ٢ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٤٧ من أبواب كفارات الصيد : ح ٢ + ب ٤٨ منه : ح ٥ .

لأنه عرف أنه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة- فالطائفة الثالثة معتبرة السند واضحة الدلالة على الجمع بين الطائفتين الأوليتين حيث تضمنت تفصيلاً بين العود الى الصيد ثانية خطأ وبين العود اليه تعمداً، فتكون شاهد جمع بين الخبر الناطق بثبوت الكفارة في كل ما يصيبه المحرم من الصيد فيحمل على ما إذا أصابه بلا تعمد وبين الخبر الناطق بعدم تكرار الكفارة فيما أصابه المحرم ثانية من الصيد فيحمل على ما إذا أصابه بتعمد ، وبهذا الجمع العرفي المصحوب بشاهد معتبر من الروايات الشريفة يتنفي التدافع ويرتفع التعارض وينتج صحة فتيا المشهور .

الثاني : وهو آتٍ سواء بنينا على قبول مراسيل ابن أبي عمير أم بنينا على عدم قبول مراسيله ، ومحصله واضحاً :

إن روايات^(١) عدم الكفارة ثانياً عند عود المحرم الى الصيد - وهي صحيحة الحلبي في (التهذيبي) وفي (الكافي) ومعتبرة حفص - قد تضمنت جملة تفرض علينا تخصيصها بالعمد حيث تضمنت نفي الجزاء والكفارة مع ضمنية إنتقام الله منه في الآخرة، وهذه إيحاءة الى قول الله سبحانه : ﴿ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم ... ومن عاد فينتقم الله منه﴾ المائدة : ٩٥ فان هذه النقمة مخصوصة بالقتل المتعمد إذ لا يستحق الخاطيء والساهي من الله نقمة أو عذاباً في الآخرة حسب نصوص الرفع الشرعية، ولإختصاص النص القرآني بالقتل المتعمد، وعليه فتختص روايات عدم الكفارة عند العود الى الصيد ثانياً وثالثاً بخصوص حالة تعمد العود الى الصيد .

ثم إذا خرجت حالة تعمد القتل والصيد بقي غيرها تحت الروايات^(٢)

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤٨ من أبواب كفارات الصيد : ح ١+٤ح+٣ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٤٧ من أبواب كفارات الصيد : ح ١+٣ .

تكرر الكفارة عند عود المحرم إلى الصيد (٤٣٣)

الدالة بعمومها على تعدد الكفارة بتعدد الصيد والقتل، فتكرر الكفارة بتكرر العود من غير تعمد كالخطأ والنسيان والسهو والغفلة والجهل الموضوعي . وهذا الوجه يصلح مؤيداً وداعماً للوجه الأول في الجمع بين طوائف الأخبار الواردة ، ويمكن أن ينضم أحدهما الى الآخر فيتولد عند الفقيه : الاطمئنان الأكيد بصحة الجمع .

والحاصل انه مع صدور الصيد من المحرم عمداً - في المرة الأولى- تجب عليه كفارته ، ثم إذا عاد الى الصيد عمداً وفي ذاك الاحرام الذي صدر منه الصيد عمداً لم تجب عليه الكفارة ثانية، وفي صحيحة الحلبي : ﴿وهو ممن قال الله عز وجل: ومن عاد فينتقم الله منه﴾ من دون فرق بين العائد العالم بالحكم وبين العائد الجاهل بالحكم، خلافاً لصاحب (الجواهر:ج٢٠: ٣٢٢) الذي إستقوى في حقه تكرر الكفارة حيث قال في مقام بيان تكرر الكفارة بتكرر الصيد من المحرم نسياناً : (بل وإن كان عن جهل بالحكم الشرعي في أقوى الوجهين) . وهذا مشكل مرفوض ، بل لا بد من إخراج الجاهل بالحكم الشرعي عن دائرة نصوص تعدد الكفارة لأنه متعمد للصيد وهو محرم إذ هو قاصد للصيد يريد له وإن كان جاهلاً بجرمته عليه مادام محرماً ، نعم مع إبقاء الناسي تحت إطلاق نصوص تعدد الكفارة رغم كونه قاصداً للصيد إذا كان غافلاً عن إحرامه ، فلا يصح ما أفاده صاحب الجواهر (قده) من أنه يخرج الجاهل بالحكم الشرعي عن دائرة النصوص^(١) الناطقة بعدم تعدد الكفارة وإندراجه في نصوص^(٢) تعدد الكفارة عند العود الى الصيد فحكم (قده) بتعدد الكفارة عند تعدد الصيد من الجاهل بالحكم ومن الناسي معاً . لكنه مشكل أو مرفوض ، وتوضيح الأمر :

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤٨ من أبواب كفارات الصيد .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٤٧ من أبواب كفارات الصيد .

إن الظاهر من آية سورة المائدة : ٩٥: ﴿يا أيها الذين آمنوا : لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم، ومن قتله منكم متعمداً﴾ هو كون الموضوع لوجوب الكفارة (قتل المحرم عن تعمد وتقصد) ثم قال سبحانه : ﴿ومن عاد فينتقم الله منه﴾ وهذه الجملة قد ورد تفسيرها في الروايات الظاهرة في إختصاص الحكم بعدم تكرار الكفارة وبانتقام الله منه في الآخرة ، ويظهر من النص القرآني ومن النص الحديثي المفسر - وكل أحاديث السنة مفسرة لنصوص القرآن المجيد - ويبدو منها جلياً أن موضوع ذلك الخطاب : (قتل المحرم الصيد عن تقصد وتعمد) وهذا الموضوع لا ينطبق على الناسي الغافل عن كونه محرماً أو الناسي للحكم وأنه يجرم عليه إقتراب الصيد إذا كان غافلاً عنه بالكلية عند قتل الصيد ثانية وبهذه الحالة .

لكن لا إشكال في إنطباق عنوان (قتل المحرم الصيد عن تعمد وتقصد) على العالم بالحكم العامد للصيد القاصد له . وهل ينطبق على الجاهل ؟ لا إشكال في أن الجاهل بالموضوع وأن هذا الحيوان حيوان بريّ وصيد حرّمه الله عليه حال إحرامه ولعله تخيّل شاة أو نحوها، فلا يصدق عليه (متعمد قتل الصيد) أو (قتل المحرم الصيد عن قصد للقتل) ، بينما الجاهل بالحكم الشرعي - كما إذا علم أن الحيوان غزال أو زنبور أو حمام وجهل حرّمته عليه حال إحرامه - فان هذا الجاهل قاصد لقتل الصيد ، والجهل بالحكم يجتمع مع العمد الذي هو القصد الى الفعل المعين - كالقتل الذي حرّمه الله على المحرم - ، وهذا نظيرالجاهل بوجوب القصر على من سافر أربع فراسخ مع قصد الرجوع ، ونظير الجاهل بمفطرية الدواء السائل أو الجامد المتناول من طرف الفم فانه متعمد للسفر الموجب للقصر ولتناول المفطر .

وباختصار : التعمد هو إختيار الفعل المعين والقصد الى إرتكابه باختياره ، ولا يمنع الجهل بحكمه الشرعي من صدق العمد والتعمد ،

تكرر الكفارة عند عود المحرم إلى الصيد (٤٣٥)

فالمحرم القاتل للغزال أو الأرنب مع جهله بجرمة قتلها حال إحرامه لا يمنع من صدق التعمد والقتل متعمداً ، فتتطبق الآية والروايات بعد الجمع بينها بشاهد الجمع إنطباقاً واضحاً ، نعم يختص هذا بالجهل التقصيري فإنه الملتئم مع صدق التعمد ، وأما الجهل القصورى العذري فلا يأتي فيه ، إذ أن من أدى إجهاده أو تقليده إلى حلية صيد محرم الأكل لا تنطبق عليه آية الكفارة : ﴿ فمن قتله متعمداً ... ومن عاد فينتقم الله منه ﴾ بلحاظ أن الظاهر منها حرمة الفعل وإنتقام الله منه في الآخرة على الحرام من دون كفارة ، والمفروض أن الجاهل القاصر معذور عن مخالفة الشرع لاعتقاده حلية عمله شرعاً فلا موضوع للانتقام منه ولا ينطبق عليه العنوان ، فتشمله إطلاقات أو عمومات تكرر الكفارة بتكرر الصيد .

هذا كله بلحاظ حال المحرم الذي تكرر منه الصيد عمداً - مع العلم أو الجهل بالحكم الشرعي - أو من دون تعمد : نسياناً أو خطأ .

وأما إذا كان محلاً صاد حيواناً برياً في المحرم ثم عاد إلى الصيد عمداً فالظاهر تكرار الكفارة بتكرر الصيد والقتل من المحل في المحرم ولا ينتفي عنه وجوب الكفارة عند العود إلى الصيد ولو عمداً وبقصد قتل الحيوان البري ، وذلك لأنه مقتضى القاعدة الأولية القاضية بتعدد المسببات عند تعدد الأسباب الشرعية ، ولأصل عدم التداخل في الأسباب والمسببات كما تحقق في محله من دون دليل مخالف يدل على التداخل أو العفو أو سقوط الكفارة الثانية ، فإن النصوص الخاصة بتمامها حتى النص القرآني مختص بالمحرم لا يعم شيئاً منها المحل في المحرم بل حتى معتبرتي معاوية : عن محرم أصاب صيداً ؟ ﴿ عليه الكفارة كل ما أصاب ﴾ والتي تمسك أستاذنا المحقق (قده) في مجلس^(١) بحثه باطلاقهما لتعميم حكمها للمحل إذا قتل الصيد في المحرم فإن

(١) معتمد العروة الوثقى : ج ٤/٦٢+٦٣ .

موضوعها وجمالاتها وضمائرها مختصة بالمحرم فراجع^(١).

ثم انه لا إشكال - ولعله لا خلاف كما في (الجواهر: ج ٢٠/ ٣٢٥) - في تكرر الكفارة إذا صدر من المحرم الصيد في عامين ، وهو صحيح جداً فان ما يأتي به في هذا العام - من الصيد عمداً - مغاير لما يأتي به العام المقبل ولا يصدق (العود الى الصيد عمداً) حينئذ .

وهل تتكرر الكفارة عند صدور الصيد من المحرم في عام واحد ولو في إحرامين مرتبطين كاحرام عمرة التمتع وحجه وكاحرام عمرة مفردة في هذا الشهر وفي الشهر اللاحق لاسيما لو أحرم آخر رجب وأول شعبان مثلاً فهل تتكرر الكفارة ؟ أم تسقط وتنتفي وينتقم الله منه عند عوده عمداً ولو في إحرامين ؟ .

لا يبعد تكرر الكفارة عند العود الى قتل الصيد في إحرام ثانٍ مع إرتباطهما شرعاً أو مع تقارب زمان التكرار ، وذلك :

أولاً : يمكن أن يقال : القدر المتيقن أو الظاهر من نصوص العود عمداً الى قتل الصيد هو العود الى الصيد العمدي في شخص الاحرام الذي صدر منه الصيد العمدي أولاً . وباختصار : الظاهر من قوله تعالى ﴿ومن عاد فينتقم الله منه﴾ العود الى الصيد في الاحرام الذي صاد بدواً وقتل فيه عمداً .

وثانياً: ومع الشك ومنع الاستظهار يدور أمر (العود) المنصوص في القرآن والسنة بين إرادة العود في شخص الاحرام وبين إرادة العود في جنس الاحرام في عام واحد ويندرج تحت كبرى (إجمال المخصص مع دوران الأمر بين الأقل والأكثر) حيث يرجع الى عموم^(٢) دليل تكرر الكفارة بتكرر موجبها كالوارد في صحيحة معاوية: ﴿عليه

(١) الوسائل : ج ٩ ب ٤٧ من أبواب كفارات الصيد : ح ١+ ح ٣ .

(٢) الوسائل : ج ٩ ب ٤٧ من أبواب كفارات الصيد : ح ١+ ح ٢+ ح ٣ .

الكفارة في كل ما أصاب ﴿﴾ عليه كلما عاد كفارة ﴿﴾ فان العموم مرجع حينئذ يقتصر في تخصيصه - بعد إجمال الخاص - على القدر المتيقن وهو الأقل ويرجع في الأكثر المشكوك الى عموم صحيحة معاوية وعموم قاعدة (تعدد السبب موجب لتعدد المسبب) .

وبهذين الوجهين يتضح المختار ويندفع القول بأن الاحرامين المرتبطين شرعاً أو المتقاربين زماناً بمنزلة إحرام واحد ، بلحاظ عدم الدليل على التنزيل المزعوم بل وظهور النص في العود في شخص الاحرام الذي صاد فيه وعاد الى الصيد فيه عمداً ، ولا مجال للتنزيل المزعوم - بعد تحقق الظهور أو إجماله قوياً - .

ثم إنه قد سبق في فروع تروك الاحرام : إستواء الحيوانات البرية والدواب المحلل أكلها كالغزال والمحرم أكلها كالصقر والهره والذئب في حرمة إستحلال المحرم اياها حال إحرامه فلا تختص الحرمة بالحيوان المحلل أكله .

وهذه الحيوانات البرية المحرم أكلها هل تجب الكفارة في قتلها وماهي ؟ بعد الفراغ من الحرمة التكليفية المطلقة ، وهنا إفتراضات ثلاثة :

أ - قد يكون الحيوان البري أو الدابة المحرم أكلها قد ورد النص الخاص بوجوب التكفير عنها كالارنب والثعلب واليربوع والقنفذ ونحوهما مما تقدم ، فالواجب هو ماتضمنه النص المعصومي الصحيح .

ب - وقد يكون الحيوان البري أو الدابة المحرم أكلها مما لا قيمة لها عند العقلاء وفي الأسواق التجارية كالحنفساء والهره والذئب ونحوها فلا كفارة في قتل المحرم اياها ، وانما عليه الاثم .

ج - وقد يكون الحيوان أو الدابة المحرم أكلها مما لها قيمة سوقياً ويبذل العقلاء بأزاءها المال المعتد به كالصقر والباز ونحوهما ، فالواجب دفع قدر قيمتها صدقة الى الفقراء ، وهكذا الحيوانات البرية أو الدواب المحلل أكلها إذا كانت لها قيمة ولم تحدد كفارتها في

نص معصومي شريف .

وباختصار : كل حيوان لم تعين الروايات كفارةً معينة له كالأمثلة المتقدمة وكالمعز الجبلي - اليعمور والوعل والاييل - إذا قتله المحرم وجب عليه أن يبذل عند قتله : القيمة السوقية التي تبذل بأزاء ذلك الحيوان .
ودلينا على ذلك : الصحيحة^(١) التي رواها الشيخ في تهذيبه عن سليمان بن خالد الذي روى قول الامام الصادق (عليه السلام) : ﴿ في الطبي شاة ، وفي البقرة بقرة ، وفي الحمار بدنة ، وفي النعامة بدنة ، وفيما سوى ذلك قيمته ﴾ فان هذا النص في مقام بيان الكفارة لراو فقيه جليل - أراد الامام تثقيفه وتعليمه قاعدة كلية مستوعبة لكفارات الصيد ، فذكر كفارات أربعة ثم عمم وأعطى قاعدة شاملة لما سوى تلكم الأربعة : ﴿ وفيما سوى ذلك قيمته ﴾ فأثبت (عليه السلام) قيمة الحيوان كفارةً على جنايته وجريمته حال الاحرام .

هذا تمام ما أردنا بيانه بلحاظ الصيد المحرم الأول حال الاحرام ، والله الموفق لإخلاص النية وتنزيه القصد من الرياء والحمد لله أولاً وآخراً .

(١) الوسائل : ج ٩ ب ١ من أبواب كفارات الصيد : ح ٢ .

فهرس الجزء الثاني من فقه الحج - بشرى الفقاهاة

الصفحة	الموضوع
٥	محبوبة العمرة وأحكامها
٨	شرعية العمرة المفردة بعد تمام حج التمتع
١٠	إستحباب العمرة المفردة كل شهر
١٨	موارد وجوب العمرة
١٩	وجوب الاعتمار لدخول مكة أو الحرم
٢٠	إستثناء من يتكرر دخوله وخروجه
٢٢	دخول مكة بعد الخروج قبل انقضاء شهر
٢٤	إمتميازات عمرة التمتع عن العمرة المفردة
٢٥	عدم وجوب طواف النساء في عمرة التمتع
٢٨	وجوب طواف النساء في العمرة المفردة
٣٣	طواف النساء بعد الحلق أو التقصير
٣٤	تحدد وقت عمرة التمتع
٤٠	التحلل من العمرتين
٤٤	إندماج عمرة التمتع بمجته دون المفردة
٤٨	مشاركات العمرة المفردة والتمتع
٤٩	لزوم الاحرام للعمرة من أحد المواقيت
٥١	ميقات اعتمار مجاور مكة المقيم بها قليلاً
٥٤	الاعتمار المفرد في أشهر الحج مع إرادة حج التمتع
٥٩	إنقلاب العمرة المفردة متعة
٦٧	أقسام الحج وأنواعه
٦٨	حدّ حاضري المسجد الحرام
٧٥	وظيفة المكى المتبعد عنها لو أراد الحج
٧٧	وظيفة الآفاقي المقيم في مكة
٨٦	واجبات حج التمتع وعمرته
٨٨	ما يشترط في صحة حج التمتع

٩٢ الحج عمل واحد يأتيه واحد لواحد
٩٦ خروج المتمتع من مكة بعد تمام عمرته
١٠٣ أحكام خروج المعتمر المتمتع لحاجة
١١٠ حرمة ترك الحج بعد إتيان عمرته
١١٤ عدول المتمتع بحجه الى الأفراد
١٢١ عدول العارف بضيق الوقت
١٢٧ مواقيت الاحرام للحج أو العمرة
١٢٨ ميقات مسجد الشجرة
١٣٦ تأخير أهل المدينة الاحرام الى الجحفة
١٤٢ ميقات وادي العقيق
١٤٦ ميقات الجحفة ويللمم وقرن المنازل
١٤٩ ميقات مكة
١٥٠ تحديد الميقات بعد توسع مكة رأي السيد الخوئي ومناقشته
١٥٦ ميقات المنزل الذي يسكنه المكلف
١٥٨ ميقات الجعرانة
١٦١ ميقاتية محاذاة بعض المواقيت
١٦٦ ميقات أدنى الحل
١٦٧ لزوم إحراز الإحرام من الميقات الشرعي
١٦٩ نذر الاحرام قبل الميقات الشرعي
١٧٥ قصد عمرة رجب عند خوف فواته
١٧٨ مخالفة نذر الاحرام قبل الميقات
١٨٠ المنع من تأخير الاحرام عن الميقات
١٨٤ لزوم الاحرام لدخول الحرم وإن لم يرد مكة
١٨٨ ترك الاحرام من الميقات عمداً
١٩٤ نسيان الاحرام من الميقات أو الجهل بوجوبه وبيان صورته وأحكامها ..
٢٠٦ حكم الحج أو العمرة عند ترك الاحرام وبيان صورته وأحكامها
٢١٣ كيفية إحرام راكب الطائرة أو الباخرة
٢١٧ عدم إضرار الاستئلال الاختياري بصحة الاحرام

٢١٨ مكان الاحرام لمن وصل جدة
٢٢١ بيان حقيقة الاحرام
٢٢٨ النية القريبة من واجبات الإحرام
٢٣٧ إستمرار العزم على تروك الاحرام
٢٤٠ واجب التلبية عند الاحرام وفروعها
٢٤٧ كيفية تلبية المريض المغمى عليه
٢٤٩ تلبية الأخرس ومن في نطقه عاهة
٢٥١ التلبية تعقد الاحرام
٢٥٣ عدم إشتراط الطهارة والظهور في الاحرام
٢٥٤ إكمال الاحرام بالتلبية
٢٥٦ موضع إنشاء تلبية الاحرام
٢٦٢ محل قطع التلبية في عمرة التمتع
٢٦٤ موضع قطع التلبية في العمرة المفردة
٢٦٩ موضع قطع التلبية في الحج
٢٧٠ الشك في إتيان التلبية
٢٧٢ وجوب لبس ثوبي الاحرام على الرجل
٢٨٣ عقد الرداء في الاحرام
٢٨٤ عقد الازار في الاحرام
٢٨٦ وجوب النية القريبة في لبس الثوبين
٢٨٨ لبس المحرم القميص جهلاً أو نسياناً
٢٩٢ الزيادة على ثوبي الاحرام
٢٩٣ ما يعتبر في ثوبي الاحرام
٢٩٥ لبس الثوب المغصوب أو متعلق حقوق الفقراء
٢٩٧ حرمة لبس الحرير على المحرم والمحرمة
٣٠١ لبس الثوب الرقيق الحاكي للعودة
٣٠٣ وجوب تطهير ثياب المحرم والمحرمة
٣٠٦ جواز خلع ثياب الاحرام بعد لبسها
٣٠٨ وجوب ترك الصيد البري بعد الاحرام

- ٣٠٩ المراد من الصيد البري وبيان حرمة
- ٣١٣ تحريم الاعانة على الصيد
- ٣١٥ حرمة إمساك الصيد وأكله
- ٣١٧ حرمة ذبح الصيد البري
- ٣١٩ حرمة ذبيحة صيد المحرم على المحرم والمحل
- ٣٢٥ فراخ وبيض الحيوان البري
- ٣٢٧ مائز صيد البر عن صيد البحر
- ٣٣١ حكم الحيوان المشتبه كونه برياً
- ٣٣٣ الاستدلال بالقاعدة الميرزائية على حرمة الحيوان المشتبه ومناقشته
- ٣٣٨ حكم قتل السباع والزواحف
- ٣٤١ حكم سباع الطير والحيوانات الأهلية
- ٣٤٣ حكم الحيوان الأهلي إذا توحش
- ٣٤٥ الحيوان المشتبه كونه برياً أو أهلياً
- ٣٤٩ وجوب ارسال الصيد وترك التعاوض عليه
- ٣٥١ الاستدلال على عدم ملك المحرم للصيد والاشكال عليه
- ٣٥٨ كفارات الصيد البري نوعان
- ٣٦٤ إعتبار المماثلة بين الصيد وبين جزاءه
- ٣٦٦ فقدان البدنة الكفارة وعوضها البديل عنها
- ٣٧٣ فقدان البقرة أو الشاة المفقودة وعوضها البديل عنها
- ٣٧٤ كفارة الحمام وفرخه وبيضه
- ٣٨٦ كفارة أنواع من الطيور الصغار
- ٣٩١ كفارة قتل اليربوع والقنفذ والضب
- ٣٩٢ كفارة قتل المحرم الجراد
- ٣٩٥ كفارة قتل المحرم الزنبور
- ٣٩٩ تعدد الكفارة بتعدد موجبها
- ٤٠١ تعيين كفارة اكل الصيد
- ٤١٤ إشترك محرمين في الصيد أو الأكل
- ٤١٧ وجوب إرسال المحل صيده عند دخول الحرم

فهرس الجزء الثاني من فقه الحج (٤٤٣)

٤٢١ ثبوت الفداء على إمساك الصيد
٤٢٥ إستواء كفارة الصيد بين التعمد وغيره
٤٢٧ تكرر الكفارة عند عود المحرم الى الصيد
٤٣٥ تكرر الكفارة عند عود المحل الى صيد الحرم
٤٣٧ كفارة قتل الحيوانات البرية
٤٣٩ الفهرس