منهاج الناسك
إلى
أدلة المناسك

تقريرًا لأبحاث آية الله
الشيخ علي الفرجي القزويني

بقلم
السيد حمزة الحسيني

الجزء الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

شبكة الفكر
alfeker.net

منهاج الناسك

إلى

أدلة المناسك

تقرير الأبحاث آية الله

الشيخ علي المروجي القزويني

بقلم

السيد جعفر الحسيني

الجزء الأول

مؤسسه انتشاراتی
پرهیزکار

قم ـ میدان شهداء،
خیابان صفائیه، کوچه ممتاز
انتهای افخم پلاک ١٥٦
ص. پ ١١١٩ ـ ٣٧١٣٥
تلفکس: ٧٧٤٦١٨٢
همراه
٠٩١١ ـ ٢٥١ ـ ٣٣٢٥
E.mail:
parhizkar_h@yahoo.com

هوية الكتاب:

اسم الكتاب: .. منهاج الناسك الى ادلة المناسك ـ الجزء الاول
تأليف: ..... سيد جعفر الحسينى
الناشر: ..... پرهيزكار ـ قم
الطبعه: ..... الأولىٰ
سنة الطبع: ..... ١٣٨٠ هـ ش ـ ١٤٢٢هـ ق
العدد: ..... ١٢٠٠ نسخه
قطع الصفحات وعددها ..... وزيرى ـ ٥٦٠ص
المطبعة: ..... صداقت ـ قم

شابک: ٨ـ٠٠ـ٧٦٨٨ـ٩٦٤ (المجلد الاول) ISBN: 964-7688-00-8(Vol.1)

شابک دوره: ٦ـ٠١ـ٧٦٨٨ـ٩٦٤ (الدورة ٤ مجلدات)

ISBN: 964-7688-01-6 (4 Vol. SET)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين ابي القاسم محمد وآله الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين و بعد:

فقد عرض علي سماحة حجة الاسلام والمسلمين السيد جعفر عبد الجليل الحسيني دام توفيقه ما كتبه تقريراً لأبحاثنا التي ألقيناها تعليقاً على مناسك الحج لاستاذنا الاعظم المرحوم آية الله العظمى السيد ابو القاسم الخوئي قدس سره، وقد سرحت النظر فيما كتبه و دققت فيه كمال التدقيق فوجدته دام توفيقه ملماً بمباينا ومحيطاً بها تمام الاحاطة، وكيف لا وهو قد اتعب نفسه طويلاً بالحضور في ابحاثنا فأقر الله عينه كما أقر عيني بهذا السفر الجليل وادعو له بالخير والسداد وان يوفقه لخدمة هذا المذهب وان ينتفع به سائر المؤمنين وأن لا يغاني من صالح دعواته كما لا انساه انشاء الله

في ١٧ شهر رجب المرجب ١٤٢٢

علي المروجي القزويني

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام علىٰ محمّدٍ خاتم النبيين وآله الطيّبين الطاهرين، واللعنة الدائمة علىٰ أعدائهم أجمعين إلىٰ قيام يوم الدين.

وبعد، فإنّ من منن الله (سبحانه) عليّ أن وفقني لتحرير ما ألقاه علينا أُستاذنا سماحة آية الله الحاج الشيخ عليّ المروّجيّ القزوينيّ (دامت بركاته) في الفقه والأُصول.

وكان من جملة بحوثه الفقهيّة التي تشرّفت بحضورها وتقريرها بحث الحجّ شرحاً لمناسك الحجّ لآية الله العظمىٰ المرحوم السيّد أبي القاسم الموسويّ الخوئيّ ﷺ وقد جمعته وأسميته بـ«منهاج الناسك إلى أدلّة المناسك» رجاء أن ينتفع به طلّاب العلوم الدينيّة.

وأخيراً أسأل الله(سبحانه) أن يجعلني مورد عنايته وألطافه، ويرشدني منهاج السداد، ويهديني سبيل الرشاد، ويعصمني من الزلل في القول والعمل، إنّه وليّ التوفيق.

جعفر عبدالجليل الحسينيّ

قم المقدّسة

غرّة رجب الأصبّ عام ١٤٢٢ هجري

منهاج الناسك إلى أدلة المناسك

وجوب الحجّ

يجب الحجّ على كلّ مكلّفٍ جامعٍ للشرائط الآتية[1] ووجوبه ثابتٌ

---

(١) بإجماع المسلمين[1] بل إنّ وجوبه من الضروريّات. ويستفاد ذلك من قوله (سبحانه): ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ﴾[2] ومن الروايات الّتي تجاوزت حدّ التواتر، والتي منها ما رواه الفضل أبو العباس[3]، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله (عزّ وجلّ): ﴿وَأَتِمُّوا الحَجَّ والعُمرَةَ للهِ﴾ قال: «هما مفروضان»[4] وغيرها من الروايات[5].

---

(١) لاحظ: المعتبر ٢: ٧٤٥، المدارك ٧: ١٧، الجواهر ١٧: ٢٢٠، المغني ٣: ١٦٤.

(٢) آل عمران ٣: ٩٧.

(٣) أبو العبّاس الفضل بن عبد الملك البقباق، مولىً، كوفيّ، ثقة، عينٌ، روىٰ عن الصادق عليه السلام له كتاب يرويه داود بن حُصَين.
(رجال النجاشي رحمه الله ٣٠٨، رجال الطوسي رحمه الله ٢٦٨، الخلاصة ٢٢٩، منتهى المقال ٥: ٢٠١ ـ ٢٠٣).

(٤) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١: ١، والآية من سورة البقرة ٢: ١٩٦.

(٥) لاحظ الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١: ٢ ـ ٢١.

بالكتاب والسنّة القطعيّة.

والحجّ ركنٌ من أركان الدّين[١]، ووجوبه من الضروريّات، وتركه ـ مع الاعتراف بثبوته ـ معصيةٌ كبيرةٌ[٢].

---

(١) تُستفاد ركنيّته من عدّة نصوصٍ، (منها): ما رواه زرارة[١]، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «بني الإسلام علىٰ خمسة أشياءٍ: علىٰ الصلاة، والزكاة، والحجّ، والصوم، والولاية»[٢]. وعن طريق العامة: ما ورد في صحيحيّ البخاري ومسلم، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «بني الإسلام علىٰ خمسٍ: شهادة أن لا إلٰهَ إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحجّ، وصوم رمضان»[٣].

(٢) قد عرفت من الصحيحة السابقة أنّ الحجّ من دعائم الإسلام وأركانه، وأنّه لا فرق بينه وبين الصلاة والصوم والزكاة من هذه الجهة، ومن المعلوم ضرورةً أنّ تارك هذه العبادات مرتكبٌ لمعصيةٍ كبيرةٍ، فيكون تارك الحجّ أيضاً مرتكباً لمعصيةٍ كبيرةٍ، ويستفاد ذلك من عدّة نصوصٍ، (منها): ما رواه ذريح المحاربيّ[٤]،

---

(١) أبو الحسن زرارة بن أعين بن سُنسُن، كان قارئاً فقيهاً متكلّماً أديباً صادقاً فيما يرويه، روىٰ عن الباقر والصادق عليهما السلام له كتاب في الاستطاعة والجبر، توفي سنة ١٥٠ هـ.
(رجال النجاشي رحمه الله ١٧٥، رجال الطوسي رحمه الله ١٣٦ و٢١٠ ـ ٢١١ و٣٣٧، الخلاصة ١٥٢، فهرست ابن النديم ٢٧٢).

(٢) الوسائل مقدّمة العبادات ١: ٢.

(٣) صحيح البخاري ١: ٦٧، صحيح مسلم ١: ٤٥، مع اختلافٍ.

(٤) أبو الوليد ذريح بن محمّد بن يزيد المحاربي، عدّه الشيخ رحمه الله من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام وفي الفهرست: أنّه ثقةٌ له أصلٌ، وذكر النجاشي رحمه الله: أنّه من بني محارب بن خَصَفَة.
(رجال النجاشي رحمه الله ١٦٣، رجال الطوسي رحمه الله ٢٠٣، الفهرست ١٨٩، الخلاصة ١٤٤).

كما أنّ إنكار أصل الفريضة ـ إذا لم يكن مستنداً إلىٰ شبهةٍ ـ كفرٌ[١].

عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «من مات ولم يحجّ حجّة الإسلام، لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به[١]، أو مرض لا يطيق فيه الحجّ، أو سلطانٌ يمنعه، فليمت يهوديّاً أو نصرانيّاً»[٢].

فإنّ تارك الحجّ من دون عذرٍ يعاقب عقاب من لم يسلم من اليهود والنصارىٰ، فترك الحجّ ـ مع الاعتراف بثبوته ـ معصيةٌ كبيرةٌ.

ومهما يكن، فالأمر في ذلك أوضح من أن يخفىٰ.

(١) أقول: لابدّ من بيان ما يكون ميزاناً للحكم بالإسلام والكفر، كي يتّضح الحال في مسألتنا هذه، وهو: أنّه لا شبهة في أنّ قوام الإسلام بالإقرار بالوحدانيّة والنبوّة اللذين اعتُبرا في الشريعة علىٰ وجه الموضوعيّة، بمعنى: أنّ إنكارهما يستلزم الحكم بكفر منكرهما، وكذا الجهل بهما.

نعم، لو كان الجاهل قاصراً لا يستحقّ العقاب، إلّا أنَّ أحكام الكفر تترتّب عليه، فكلّ من اعتقد بهذين الأمرين والتزم بما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله علىٰ نحو الإجمال لا يحكم بكفره.

وإنّما الكلام في اعتبار أمرٍ زائدٍ علىٰ الإقرار بالوحدانيّة والنبوّة، فقد ذهب بعض الفقهاء إلىٰ اعتبار أمرين آخرين أيضاً علىٰ وجه التعبّد في الحكم بالإسلام: أحدهما الإيمان بالمعاد، والآخر عدم إنكار الضروريّ من الإسلام وإن لم يستلزم تكذيب النبيّ صلى الله عليه وآله. ولابدّ من التحقيق في اعتبارهما.

أمّا الأمر الأوّل: ـ وهو الإيمان بالمعاد ـ فقد ذهب الأُستاذ الأعظم قدس سره إلىٰ

---

(١) أجحفت بهم الفاقة، أي: أذهبت أموالهم وأفقرتهم الحاجة (لسان العرب ٢: ١٨٧).

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٧: ١.

. . . . . .

اعتباره، حيث ذكر أنّه: قد اعتبر في الشريعة المقدّسة ـ علىٰ وجه الموضوعيّة في تحقّق الإسلام ـ الاعتراف بوجوده (جلّت عظمته) والاعتراف بنبوّة النبيّ صلى الله عليه وآله والاعتراف بالمعاد، والأخير وإن أهمله فقهاؤنا، إلّا أنّا لا نرىٰ لإهمال اعتباره وجهاً، كيف! وقد قرن الإيمان به بالإيمان بالله (سبحانه) في غير واحدٍ من الموارد، كقوله (سبحانه): ﴿إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾[١]، و: ﴿إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾[٢]، و: ﴿مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللهِ والْيَوْمِ الآخِرِ﴾[٣] و: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾[٤]، إلىٰ غير ذلك من الآيات[٥].

وقد استدلّ بها بظاهر عطف الإيمان باليوم الآخر علىٰ الإيمان بالله (سبحانه) الذي يقتضي المغايرة، فيكون الإيمان بالمعاد ـ كالإيمان بالله ـ دخيلاً في الإسلام.

وقد أنكر سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) دلالة الآيات علىٰ دعوىٰ اعتبار الإيمان بالمعاد في الحكم بالإسلام، إلّا أنّه لم يتعرّض لبيان الوجه في عدم دلالتها علىٰ المدّعىٰ.

وقال (دام ظلّه): (لم تدلّ الآية علىٰ أنّ المنكر كافرٌ)[٦].

وذكر بعض تلامذة الأُستاذ الأعظم: أنّ عطف اليوم الآخر على الإيمان بالله لا يدلّ علىٰ ذلك بوجهٍ، فإنّ العطف المذكور يدلّ علىٰ أنّ الإيمان باليوم الآخر دخيلٌ

---

(١) النساء ٤: ٥٩.

(٢) البقرة ٢: ٢٢٨.

(٣) البقرة ٢: ٢٣٢

(٤) البقرة ٢: ٦٢ و١٧٧.

(٥) كقوله تعالىٰ: ﴿مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾(البقرة٢: ١٢٦)، ولاحظ التنقيح في شرح العروة ٣: ٥٣ ـ ٥٤.

(٦) مصباح الناسك ١: ٥.

. . . . . .

في الإسلام، لكن هل هو دخيلٌ فيه مستقلّاً فيُعتبر في الحكم بالإسلام الإيمان به، أو دخيلٌ فيه بحيث إنّ إنكاره يستلزم إنكار النبوّة ؟ فإنّ هذه الآية ساكتة عن هذه الجهة.

أقول: إنّ الآيات المباركة إذا دلّت علىٰ اعتبار الإيمان بالمعاد في الإسلام فلا يبقىٰ وجهٌ لما ذكره.

والسرّ في ذلك هو: أنّ كلّ قيد إذا أُخذ في الموضوع فإنّ ظاهره أنّ له الموضوعيّة، ويكون دخيلاً فيه بعنوانه لا بعنوانٍ آخر.

والحقّ في الجواب أن يُقال: إنّ الآيات الكريمة لا نظر لها إلىٰ بيان حقيقة الإسلام وأركانه وأنّها بماذا تتحقّق كي يبحث في أنّ العطف هل يدلّ علىٰ دخالة الإيمان بالمعاد في الإسلام أو لا، وهذا الأمر واضحٌ عند من لاحظ الآيات، كقوله (سبحانه): ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِيْنَ آمَنُوا أَطِيْعُوا ٱللهَ وَأَطِيْعُوا ٱلرَّسُوْلَ وَأُوْلِي ٱلأَمْرِ مِنْكُم فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيءٍ فَرُدُّوْهُ إِلىٰ ٱللهِ وَالرَّسُوْلِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيْلاً﴾[1] وغيرها من الآيات المتقدّمة، فإنّ الآيات المباركة ناظرةٌ إلىٰ حكمٍ خاصٍّ من أُمور الدين، وبالخصوص فإنّ هذه الآية ناظرةٌ إلىٰ قرن طاعة المعصومين عليهم السلام بطاعة الله (سبحانه)، وحيث أوقفهم (سبحانه) علىٰ هذا الحدّ وأمرهم ألّا يتعدّوه؛ لِما في ذلك من المفسدة، ختم الآية بذكر الإيمان بالله (سبحانه) واليومِ الآخر؛ لأنّ كلّ من يؤمن بهما لا يردّ حكم الله (سبحانه) ورسوله صلى الله عليه وآله، فيكون ذكر الإيمان بالله وباليوم الآخر جارياً مجرىٰ التأكيد لما ورد في صدر الآية، والتهديد بوجود الحساب والعقاب.

---

(١) النساء ٤: ٥٩.

. . . . . .

والنتيجة: أنّ ما أفاده الأُستاذ الأعظم ـ من: اعتبار الإيمان بالمعاد في الحكم بالإسلام ـ لا يسنده الدليل.

نعم، يبقىٰ التسالم المدّعىٰ في المقام، إلّا أنّ غاية ما يثبت به هو أنّ المعاد من الأُمور الّتي لابدّ من الاعتقاد بها وأنّه من الضروريّات، وأمّا منكره هل هو كافرٌ أو لا فهو محلُّ بحثٍ، وسيأتي التحقيق حول هذا الأمر في المبحث الآتي.

وأمّا الأمر الثاني: ـ وهو عدم إنكار الحكم الضروريّ من الإسلام ـ فقد وقع البحث بين العلماء بأنّ هل إنكار الضروري ـ بما هو ـ يستوجب الكفر أو لا، إلّا باستلزامه تكذيب النبي صلى الله عليه وآله وذلك بالالتفات إلىٰ أنّ إنكاره موجب لتكذيبه صلى الله عليه وآله؟

نُسب إلىٰ مشهور العلماء (رحمهم الله) القول الأوّل[1] واختار بعض المحقّقين ـ ومنهم الأُستاذ الأعظم ـ الثاني[2].

وهنا قول ثالث في المسألة وهو: التفصيل بين الجاهل المقصّر والقاصر، وهو مختار الشيخ الأعظم حيث ذكر: أنّ من أنكر الضروري عن علمٍ أو جهلٍ تقصيريّ فهو كافرٌ؛ لإطلاق النصّ والفتوىٰ، وأمّا لو كان إنكاره عن جهلٍ قصوريّ فلا يمكن الالتزام بكفره؛ إذ المفروض أنّه لا يستحقّ العقاب، ومع ذلك كيف يحكم بكفره[3]؟!

وهذا القول الأخير مردودٌ لوجهين: الأوّل: أنّه لا يسنده دليل، والثاني: أنّ

---

(١) من الناسبين العاملي في مفتاح الكرامة ١: ٢٤٦، وراجع: الشرائع ١: ٤٢، التحرير ١: ٢٤، نهاية الإحكام ١: ٢٧٤، البيان ٩١، الذكرىٰ ١: ١١٥، الروضة ١: ٤٩.

(٢) لاحظ: المستمسك ١: ٣٧٩ ـ ٣٨٠، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢، مهذّب الأحكام ١: ٣٨٠ و٣٧٣.

(٣) كتاب الطهارة للأنصاري ٣٥٤.

. . . . . .

ما أفاده قدس سره من الملازمة بين استحقاق العقاب والكفر ممنوعٌ ؛ لانخرام الملازمة في الكفّار المستضعفين الذين يحكم عليهم بأحكام الكفر إلّا أنّهم لا يستحقّون العقاب.

وأمّا القول الأوّل فقد استُدلّ عليه بعدّة طوائف من الروايات:

الطائفة الأُولىٰ: وهي ما دلّ علىٰ أنّ كلّ من ارتكب معصيةً كبيرةً وزعمَ أنّها حلالٌ فهو خارجٌ من الإسلام.

(منها): صحيحة عبد الله بن سنان[1]، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرتكب الكبيرة فيموت، هل يخرجه ذلك من الإسلام؟ وإن عُذب كان عذابه كعذاب المشركين أم له مدّةٌ وانقطاع؟ فقال: «من ارتكب كبيرةً من الكبائر فزعم أنّها حلالٌ أخرجه ذلك من الإسلام، وعذّب أشدّ العذاب، وإن كان معترفاً أنّه ذنبٌ ومات عليها أخرجه من الإيمان، ولم يخرجه من الإسلام، وكان عذابه أهون من عذاب الأوّل»[2] وغيرها من الروايات الدالّة علىٰ نفس المضمون[3].

بتقريب: أنّ الصحيحة مطلقةٌ تشمل كلّ من ارتكب كبيرةً باعتقاد أنّها حلالٌ فيحكم بكفره من دون فرقٍ بين الملتفت إلىٰ الملازمة ـ بين إنكار الحكم الضروريّ من أحكام الشريعة وتكذيب النبي صلى الله عليه وآله ـ وغير الملتفت، فمنكر الحكم الضروريّ ـ بما هو ضروريٌّ ـ كافرٌ.

---

(١) عبد الله بن سنان بن طَريف، مولىٰ بني هاشم، وقيل: غير ذلك، كان خازناً للمنصور والمهدي والهادي والرشيد، ذكر النجاشي قدس سره: أنّه كوفيٌّ ثقةٌ جليلٌ، روىٰ عن الصادق عليه السلام وقيل: روىٰ عن الكاظم عليه السلام له كتاب الصلاة الكبير.

(رجال النجاشي قدس سره ٢١٤، رجال الطوسي قدس سره ٢٦٤ و٣٣٩، رجال الكشي قدس سره ٢: ٧١٠، الخلاصة ١٩٢).

(٢) الوسائل مقدّمة العبادات ٢: ١٠.

(٣) لاحظ الوسائل مقدّمة العبادات ٢: ١١.

. . . . . .

وقد نسب الأُستاذ الأعظم إلىٰ المحقّق الهمدانيّ ﵀ ما حاصله:

أنّ الروايات تعمّ كلّ من ارتكب كبيرةً وزعم أنّها حلالٌ من دون تفريقٍ بين كونها من ضروريّ الدّين أو من غيره، وهذا الإطلاق لا يمكن الأخذ به؛ لأنّ مقتضىٰ الأخذ به هو الحكم بكفر كلّ من ارتكب كبيرةً سواءٌ كانت ضروريّة أم لا، بل الأخذ بإطلاق الروايات يلزم منه أن يحكم كلّ مجتهدٍ بكفر مجتهدٍ آخر اعتقد حليّة ما لم يعتقد حليّته الأول؛ إذ يصحّ أن يقول المجتهد الأوّل: إنّ هذا المجتهد ارتكب كبيرةً يزعم أنّها حلالٌ. وحيث لا يمكن الالتزام بالإطلاق فلا مناص من ارتكاب التقييد الذي يدور أمره بين احتمالين:

أحدهما: أن تقيّد الروايات بالحكم الضروريّ، فتكون النتيجة بعد التقييد: أنّ من ارتكب كبيرةً من ضروريّات الدين ويزعم بأنّها حلالٌ فهو كافرٌ.

والآخر: أن تقيّد بالعلم، فيكون معنىٰ الروايات: أنّ من ارتكب كبيرةً مع علمه بذلك ويزعم أنّها حلالٌ فهو كافرٌ.

وعلىٰ الاحتمال الأوّل تكون الروايات دليلاً علىٰ دعوىٰ المشهور، وأمّا علىٰ الاحتمال الأخير فتكون أجنبيّةً عن المدّعىٰ؛ لأنّها تدلّ حينئذٍ علىٰ أنّ كلّ من أنكر حكماً من أحكام الشريعة المعلومة يحكم بكفره لاستلزام إنكاره تكذيب النبيّ ﷺ ولا تدلّ علىٰ أنّ من أنكر حكماً من أحكام الشريعة بما هو يحكم بكفره. وحيث لا مرجّح لأحد الاحتمالين علىٰ الآخر، فتكون الرواية مجملةً وغير صالحةٍ للاستدلال[1].

ثمّ إنّ الأُستاذ الأعظم ناقش ما نسبه إلىٰ المحقّق الهمداني ﵁ وحاصل المناقشة:

---

(١) التنقيح في شرح العروة ٣: ٥٦.

. . . . . .

أنّ القول بلابديّة تقييد الرواية بأحد احتمالين: إمّا بالضروريّ أو العلم ـ علىٰ وجه منع الجمع بعد عدم إمكان الأخذ بإطلاقها ـ لا وجه له كي يصل المجال إلىٰ القول بعدم وجود ما يرجّح أحدهما علىٰ الآخر فتكون الرواية مجملةً، وبهذا لا تصلح أن تكون دليلاً علىٰ ما اختاره المشهور، بل الأخذ بإطلاقها لا محذور فيه بعد عدم وجود ما يمنع من الالتزام بارتداد كلّ من ارتكب معصيةً كبيرةً بزعم أنّها حلالٌ من دون فرقٍ بين الأحكام الضروريّة وغيرها، وبين موارد العلم بالحكم وعدمه.

نعم، تُرفع اليد عن الإطلاق في موردٍ واحدٍ، وهو فيما لو ارتكب كبيرة بزعم أنّها حلالٌ عن جهلٍ قصوريّ كما في المجتهدين والمقلدين[1].

أقول: كما أنّ الحكم بكفر من استحلّ ما كان حراماً في الواقع عن جهلٍ قصوريّ ـ سواءٌ أكان ما حكم بحلّيته من الأحكام الضروريّة أم من غيرها ـ أمرٌ غير ممكن، كذلك الحكم بكفر من استحلّ ما كان حراماً في الواقع عن جهلٍ تقصيريّ ـ فيما إذا لم يكن الحكم من الأحكام الضروريّة ـ أمرٌ غير ممكن؛ ضرورة أنّ الحكم بكفر من أنكر الحكم غير الضروريّ من دون التفاتٍ إلىٰ الملازمة بين الإنكار وبين استلزام ذلك تكذيب النبيّ صلى الله عليه وآله مقطوع الفساد؛ إذ لا يلتزم أحد بأنّ إنكاره ـ الحكم غير الضروريّ بعنوانه ـ سببٌ للحكم بكفره، فيبقىٰ تحت العموم من كان ملتفتاً إلىٰ الملازمة ومن كان منكراً للضروري عن جهلٍ تقصيري.

وكفر الأوّل إنّما يكون لأجل التفاته إلىٰ الملازمة، ولا يستفاد من الصحيحة أنّ إنكار الضروري يوجب الكفر إلّا فيما إذا كان عن جهلٍ تقصيري، وهذا ممّا يوهن

---

(١) نفس المصدر ٣: ٥٧.

. . . . . .

الأخذ بالإطلاق.

وهذا الذي استظهرناه من الصحيحة حدٌّ وسطٌ بين ما ذكره الأُستاذ الأعظم وما ذكره المحقّق الهمداني قدس سرهما حيث إنّ الأوّل استظهر من إطلاق الصحيحة الحكم بكفر كلّ من استحلّ حراماً سواءٌ كان الحكم الذي زعم حلّيته ضرورياً أم لم يكن ضرورياً، وسواءٌ كان عالماً به أم جاهلاً به.

نعم، إنّه قدس سره قال بعدم شمول الإطلاق لمن كان جهله قصورياً[1].

والثاني استظهر منها الحكم بكفر من استحلّ الحرام عن علم مطلقاً[2] وعلىٰ هذا فلا يُستفاد من الصحيحة أنّ إنكار الحكم بما هو سببٌ للكفر، بل من باب رجوعه إلىٰ تكذيب سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله.

ونحن نقول: إنّ المُستفاد من الصحيحة أنّ من زعم حليّة ما كان محرّماً سواءٌ أكان عالماً أم جاهلاً مقصّراً وكان الحكم من ضروريّات الشريعة الغرّاء فهو كافرٌ، غاية الأمر مع العلم بالحكم لا يكون الإنكار سبباً للكفر، بل السبب هو تكذيب النبي صلى الله عليه وآله. فلا يبقىٰ تحت المطلقات إلّا الجاهل المقصّر في الضروريّات، وبعيدٌ أن تكون المطلقات مسوقةً لبيان هذا الفرد، بل صدور مثل هذه النصوص من المعصومين عليهم السلام لبيان هذه الحالة الوحيدة أمرٌ نقطع بفساده، وعلىٰ هذا فلا تكون الصحيحة دالّةً علىٰ أنّ إنكار الضروري بما هو سببٌ للكفر.

ولابدّ من التنبيه علىٰ أنّ ما جاء في طهارة مصباح الفقيه مغايرٌ لما نسبه الأُستاذ الأعظم إلىٰ المحقّق الهمداني قدس سرهما من الحكم بإجمال الصحيحة؛ حيث اختار

---

(١) التنقيح في شرح العروة ٣: ٥٧.

(٢) مصباح الفقيه (كتاب الطهارة) ٥٦٦.

. . . . . .

الأخير ـ عند تعرّضه للروايات ـ تعيّن حملها علىٰ إرادة ما إذا كان عالماً بكون ما استحلّه حراماً في الشريعة[١] فيكون ما ذهب إليه ﷺ ردّاً علىٰ الاستدلال بهذه الطائفة من الروايات علىٰ المدّعىٰ.

ثمّ إنّ الأُستاذ الأعظم ﷺ ـ في مقام الجواب عن الاستدلال بهذه الصحيحة ـ ذهب إلىٰ: أنّ للكفر مراتب وإطلاقاتٍ، (منها) ما يقابل الإسلام، و(منها) ما يقابل الإيمان، و(منها) ما يقابل الإطاعة، ومع وجود هذه الإطلاقات لا يمكن ترجيح أنّ المراد من الكفر المترتّب علىٰ ارتكاب الكبيرة بزعم أنّها حلالٌ في الصحيحة هو ما يقابل الإسلام[٢].

وهذا الجواب عجيبٌ أن يصدر من مثله؛ إذ لم يرد في الصحيحة عنوان الكفر كي نبحث في أنّ ما هو المراد منه؟ وأنّه هل المراد منه ما يقابل الإسلام أو ما يقابل غيره من المعاني؟ والذي ورد فيها هو عنوان الخروج من الإسلام المنطبق علىٰ الكفر المصطلح الذي هو في مقابل الإسلام.

أضف إليه أنّه يمكن أن يقال: بانصراف الكفر الوارد في الروايات إلىٰ ما هو المصطلح الذي يقابل الإسلام، وحمل الكفر علىٰ المعاني الأُخرىٰ يحتاج إلىٰ قرينةٍ.

والصحيح في الجواب ـ عن الطائفة الأُولىٰ من الروايات التي استدلّ بها لما ذهب إليه المشهور من أنّ إنكار الضروري بعنوانه يستوجب الكفر وإن لم يستلزم

---

(١) قال المحقّق الهمداني ﷺ: (ويتوجّه علىٰ الاستدلال بمثل الروايات ـ بعد الغضّ عمّا في بعضها من الخدشة من حيث الدلالة ـ أنّ استحلال الحرام أو عكسه موجبٌ للكفر من غير فرقٍ بين كونه ضرورياً أو غيره، بل بعضها كالصريح في الإطلاق، وحيث لا يمكن الالتزام بإطلاقها يتعيّن حملها علىٰ إرادة ما إذا كان عالماً بكون ما استحلّه حراماً في الشريعة). مصباح الفقيه (كتاب الطهارة) ٥٦٦.

(٢) التنقيح في شرح العروة ٣: ٥٨.

. . . . . .

تكذيب النبيّ صلى الله عليه وآله ـ هو أن يقال:

إنّ صحيحة عبد الله بن سنان أجنبيّةٌ عن المدّعىٰ ـ مع الإغماض عمّا ذكره المحقّق الهمداني والأُستاذ الأعظم قدس سرهما ـ لأنّ المنساق منها الحكم بكفر مرتكب الكبيرة الذي يزعم حلّيتها، أي: أنّ الكفر مترتّبٌ علىٰ أمرٍ مركبٍ وهو الارتكاب وزعم الحليّة، ولا نظر للصحيحة إلىٰ بيان حكم من زعم الحليّة من دون ارتكاب المعصية الكبيرة، فيكون الدليل أخصّ من المدّعىٰ. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: قد ورد في الصحيحة: «وعذّب أشدّ العذاب» وهذه العبارة قرينةٌ علىٰ أنّ المراد من قوله عليه السلام: «من ارتكب كبيرةً من الكبائر فزعم أنّها حلال» هو العالم؛ إذ الجاهل القاصر لا يعاقب، والمقصّر يعاقب لأجل تقصيره إلّا أنّه لا يُعذب أشدّ العذاب، فيكون قوله عليه السلام: «وعذّب أشدّ العذاب» قرينةً على كون العذاب الأشدّ لأجل أنّ إنكار الضروري مستلزمٌ لتكذيب النبيّ صلى الله عليه وآله، وكذا الحكم بخروجه عن الإسلام ليس لأجل إنكاره الضروريّ بعنوانه، بل لأجل أنّ من ردّ حكماً من أحكام النبي صلى الله عليه وآله فهو مكذّبٌ له، ومن كذّب النبيّ صلى الله عليه وآله فهو كافرٌ.

والحاصل: أنّ إنكار هذا الحكم ـ بما هو إنكارٌ له ـ لا موضوعيّة له، بل هو طريق لبيان أنّه مستلزمٌ لتكذيب النبي صلى الله عليه وآله والحكم بكفر مكذّب النبيّ صلى الله عليه وآله أوضح من أن ترد فيه روايةٌ.

إن قلت: إنّ ذكر العقاب الأشدّ يوجب خروج الجاهل القاصر ويبقىٰ تحت الإطلاق الجاهل المقصّر.

قلت: إنّ حمل الرواية علىٰ إرادة خصوص موارد الجهل التقصيري حملٌ علىٰ الفرد النادر، وهو يوهِن إطلاق الرواية.

أضف إليه ما ذكرناه من: أنّ الجاهل المقصر يعاقب لأجل تقصيره، ولكن لا

. . . . . .

يعاقب أشدّ العذاب، فهو أيضاً خارجٌ عن الرواية.

وثالثاً: أنّ ارتكاب المعصية الكبيرة مع زعم أنّها حلالٌ ليس بأعظم من إنكار الولاية التي هي عماد الدين والتي لا تقبل الأعمال بدون الإيمان والاعتقاد بها[١] والأدلّة حاكمةٌ علىٰ منكرها بالإسلام الظاهريّ، فبالأولويّة القطعيّة يكون منكر الضروريّ من أحكام الدين ـ بما هو ضروريّ ـ غير كافرٍ.

وبهذا يتّضح أنّ الطائفة الأُولىٰ من الروايات قاصرةٌ عن إثبات المدّعىٰ.

الطائفة الثانية: وهي تدلّ علىٰ أنّ الجاحد بالفرائض كافرٌ، (منها): ما رواه داود بن كثير الرقّي[٢]، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: سنن رسول الله صلى الله عليه وآله كفرائض الله (عزّ وجلّ)؟ فقال: «إنّ الله (عزّ وجلّ) فرَض فرائض موجبات علىٰ العباد، فمن ترك فريضة من الموجبات فلم يعمل بها وجحدها كان كافراً، وأمر رسول الله صلى الله عليه وآله بأُمورٍ كلّها حسنة، فليس من ترك بعض ما أمر الله (عزّ وجلّ) به عباده من الطاعة بكافرٍ، ولكنّه تاركٌ للفضل منقوصٌ من الخير»[٣].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ مقتضىٰ إطلاق هذه الرواية أنّ كلّ من ترك فريضةً من الفرائض فلم يعمل بها وجحدها كان كافراً سواءٌ كان ملتفتاً إلىٰ الملازمة أم لا.

وفيه: أنّ الجحود ليس المراد منه الإنكار المطلق بل المراد منه الإنكار المسبوق

---

(١) لاحظ الوسائل مقدّمة العبادات ٢٩.

(٢) أبو سليمان داود بن كثير الرقي، مولىٰ بني أسد، ذكر النجاشي قدس سره: أنّه ضعيفٌ جداً والغلاة تروي عنه، وذكر الشيخ قدس سره: أنّه ثقةٌ وأنّ له أصلاً، وضعّفه ابن الغضائري، وعدّه المفيد قدس سره من أهل الورع والعلم، فتكون الأقوال في وثاقته متعارضةً.

(رجال النجاشي قدس سره ١٥٦، رجال الطوسي قدس سره ٢٠٢ و٣٣٦، الفهرست ١٨٣، معجم رجال الحديث ٨: ١٢٦ ـ ١٣١).

(٣) الوسائل مقدّمة العبادات ٢: ٢.

. . . . . .

بالعلم[١] فحيث إنّ إنكار الفريضة ـ مع العلم بأ نّها شريعةٌ من شرائع الدين وحكمٌ من أحكامه ـ ردٌّ علىٰ النبيّ صلى الله عليه وآله وتكذيبٌ له، فيكون إنكارها مستلزماً للحكم بكفره بلا فرقٍ بين كون الحكم ضروريّاً أو غير ضروري، فتكون الرواية أجنبيّةً عن مسرح البحث؛ إذ لم يثبت بها أنّ إنكار الضروري بما هو موجبٌ للحكم بكفر منكره.

الطائفة الثالثة: وهي تدلّ علىٰ أنّ إنكار مطلق الشيء ـ وإن كان من الأُمور التكوينيّة ـ يستوجب الحكم بكفر منكره إذا اعتقد بأ نّه من الدين، (منها) ما رواه بريد العجلي[٢]، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن أدنىٰ ما يكون العبد به مشركاً، قال: فقال: «من قال للنواة: إنّها حصاةٌ، وللحصاة: إنّها نواةٌ، ثمّ دان به»[٣].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ من اعتقد بشيءٍ أ نّه من الدين ولم يكن كذلك في الواقع فقد أشرك وكفر.

وفيه: أنّ الشرك الذي يستلزم الكفر هو الشرك بالله (سبحانه) وأمّا ما عداه ـ كالرياء في العمل ـ فقد ورد أ نّه شركٌ[٤] مع أ نّه لا يستوجب الكفر وإن كان معدوداً من الأوصاف المذمومة، وهو من أعظم ما يُبتلىٰ به المؤمنون، وله مراتب

---

(١) قال سبحانه وتعالىٰ: ﴿وَجَحَدُوا بِها وَٱسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ﴾. (النمل ٢٧: ١٤).
وقال الجوهري: الجحود: (الإنكار مع العلم). (الصحاح ٢: ٤٥١).

(٢) أبو القاسم بُرَيد بن معاوية العِجلي، روىٰ عن أبي عبدالله وأبي جعفر عليهما السلام، فقيهٌ، له محلٌّ عند الأئمّة عليهم السلام توفي في حياة الإمام الصادق عليه السلام.
(رجال النجاشي قدس سره ١١٢، رجال الطوسي قدس سره ١٢٨ و١٧١، منتهى المقال ٢: ١٣٣ ـ ١٣٦، تنقيح المقال ١: ١٦٤ ـ ١٦٦).

(٣) الكافي ٢: ٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٤) لاحظ الوسائل مقدّمة العبادات ١١: ١١ و١٣، ١٢: ٢ و٤ و١١.

. . . . . .

متعدّدةٌ لا ينجو من الوقوع في أحدها إلّا الأوحديّ، وبهذا يتّضح أنّ هذه الطائفة أيضاً قاصرةٌ عن إثبات المدّعىٰ.

والنتيجة: أنّه لم يقم دليلٌ علىٰ أنّ إنكار الضروري بعنوانه يستوجب الكفر، والذي يستوجبه هو إنكار الضروري المستلزم لتكذيب النبي صلى الله عليه وآله.

وقد استُدلّ علىٰ أنّ إنكار خصوص الحجّ يستوجب الكفر بأمرين[1]:

أحدهما: قوله (سبحانه): ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ﴾[2].

بتقريب: أنّ التعبير عن الترك بالكفر يدلّ علىٰ أنّ منكره كافرٌ.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم قدس سره بما حاصله: أنّ الظاهر من الآية الشريفة أنّ من صار كافراً بسبب من أسبابه يكون تاركاً للحج طبعاً، فالكفر منشأٌ لترك الحجّ بالطبع؛ إذ من كفر بسبب أمرٍ من الأُمور المؤدّية للكفر لا يأتي بالحجّ بطبعه، والله (سبحانه) غنيٌّ عن العالمين، وبهذا يظهر أنّه لا دلالة للآية الشريفة علىٰ أنّ منكر الحجّ كافرٌ، ونظير ذلك ما ورد في الآية الشريفة: ﴿ما سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ * وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ * وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ * وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾[3] فإنّها تدلّ علىٰ أنّ مَن كذّب بيوم الدين يترك الصلاة وغيرها من الفرائض بطبعه، ولا تدلّ علىٰ أنّ تارك الصلاة وغيرها من الفرائض كافرٌ، وعليه فالآيات الشريفة لا تدلّ علىٰ أنّ منكر الحجّ كافرٌ[4].

---

(١) لاحظ: الحدائق ١٤: ٢٠، الجواهر ١٧: ٢٢٠.

(٢) آل عمران ٣: ٩٧.

(٣) المدّثر ٧٤: ٤٢ ـ ٤٦.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣.

. . . . . .

وقد أُجيب عنه: بأنّ المراد من قوله (سبحانه): ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ الكفر بمعناه اللغويّ وهو: إمّا عدم التصديق وعدم الاعتراف أو السِّتْر والتغطية[1]، ولم يثبت أنّ المراد منه الكفر الاصطلاحيّ المقابل للإسلام، فيكون معنىٰ: ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ هو: ومن لم يعترف أو لم يصدّق بالحجّ، فإنّه إنْ تركه ـ كما هو مقتضىٰ طبع من لا يعترف به ـ فلن يضرّ الله شيئاً؛ لأنّ الله غنيٌّ عن العالمين، أو يكون معنىٰ: ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ هو: ومن سَتَرَ وجوب الحجّ ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَالَمِيْن﴾، ولا أقلّ من احتمال هذا المعنى، فيكون الاستدلال بالآية على أنّ منكر الحجّ كافرٌ موهوناً بهذا الاحتمال.

وهنا جوابٌ آخر ذكره الأُستاذ الأعظم قدس سره وحاصله: أنّه يحتمل أن يكون المراد من قوله (سبحانه): ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ الكفر المقابل للشكر لا الكفر المقابل للإيمان، وهو أمرٌ ليس بعيداً في حدّ نفسه، فيكون معنىٰ الآية الشريفة: أنّ من لم يشكر أنعُم الله (سبحانه) ـ ومنها نعمة الهداية ـ ولم يأت بالوظائف المقرّرة عليه من قبل الشارع ومنها الحجّ ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَالَمِيْن﴾[2].

إلّا أنّك ترىٰ ما في هذا الحمل من مخالفةٍ للظاهر، كما أنّ حمله على المعنى اللغوي خلاف الظاهر؛ لأنّ الكفر إذا أُطلق ينصرف إلىٰ ما يقابل الإسلام.

والذي يهوّن الخطب أنّ المعصوم عليه السلام تصدّىٰ لبيان المراد من قوله (سبحانه): ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ كما ورد فيما رواه معاوية بن عمّار[3]، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال الله

---

(١) لاحظ لسان العرب ١٢: ١١٨ ـ ١١٩ و١٢٠.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣.

(٣) معاوية بن عمّار بن ضباب بن عبد الله الدُهنيّ، كان وجهاً في الأصحاب كبير الشأن ثقة، وكان أبو عمار ثقةً في العامّة، روىٰ عن الصادق والكاظم عليهما السلام، له كتبٌ منها كتاب الحجّ، توفي سنة ١٧٥ هـ. (رجال النجاشي قدس سره ٤١١، رجال الطوسي قدس سره ٣٠٣، رجال الكشي قدس سره ٢: ٥٩٦، نقد الرجال ٤: ٣٨٩ ـ ٣٩٠).

. . . . . .

تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾». قال: «هذه لمن كان عنده مال». (إلىٰ أن قال): «وعن قول الله (عزّ وجلّ): ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ يعني: من ترك»[1]. ومن هذه الرواية يتبيّن أنّ الآية الشريفة أجنبيّة عن دعوىٰ كفر منكر الحجّ.

والآخر: ما رواه عليّ بن جعفر[2]، عن أخيه موسىٰ عليه السلام قال: «إنّ الله (عزّ وجلّ) فرض الحجّ علىٰ أهل الجدة[3] في كلّ عام، وذلك قوله: (عزّ وجلّ): ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَالَمِيْنَ﴾» قال: قلت: فمن لم يحجّ منّا فقد كفر؟ قال: «لا، ولكن من قال: ليس هذه هكذا فقد كفر»[4].

بتقريب: أنّ المراد من قوله عليه السلام: «ليس هذا هكذا» هو ليس الحجّ واجباً، فيكون منكر الحجّ كافراً.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم قدس سره بما حاصله: أنّ الاستدلال بهذه الرواية علىٰ أنّ منكر الحجّ كافرٌ إنّما يتمّ علىٰ تقدير كون المراد من الذيل هو إنكار الحجّ، فيصير معنىٰ الذيل: أنّ من قال: إنّ الحجّ ليس واجباً فقد كفر، وهذا المعنىٰ لا يساعد عليه الظاهر؛ لأنّ الظاهر من ذيل الرواية أنّ من قال: إنّ هذه الآية ليست من القرآن،

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٧: ٢.

(٢) علي بن جعفر بن محمّد بن علي بن الحسين عليهم السلام جليل القدر، ثقةٌ، له كتاب المناسك والمسائل لأخيه الكاظم عليه السلام يُعدّ من أصحاب الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام.
(رجال الطوسي قدس سره ٢٤٤ و٣٣٩ و ٣٥٩، الفهرست ٢٦٤ ـ ٢٦٥، الخلاصة ١٧٥، تنقيح المقال ٢: ٢٧٢ ـ ٢٧٣).

(٣) الجدة: الغنىٰ وكثرة المال والاستطاعة. (مجمع البحرين ٣: ٢١).

(٤) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢: ١.

. . . . . .

وإنّه ـ أي: القرآن ـ ليس هكذا فقد كفر؛ فإنّ الإمام عليه السلام عندما استشهد بالآية الشريفة اعترضه السائل بقوله: فمن لم يحجّ منّا فقد كفر؟ فنفىٰ الإمام عليه السلام ذلك بقوله: «لا»، ثمّ استدرك وذكر: ولكن من قال: إنّ هذا ليس من آيِ القرآن وإنّ القرآن ليس هكذا فقد كفر؛ لاستلزامه تكذيب النبيّ صلى الله عليه وآله[1].

وهذا الجواب لا يمكن قبوله بوجهٍ؛ لأنّ إرجاع اسم الإشارة إلىٰ القرآن مخالفٌ للظاهر، بل أنّىٰ للسائل أن يفهم هذا المعنىٰ من الجواب؟! ولو سلّمنا ما أفاده قدس سره مع ذلك لا يمكننا الحكم بكفر منكر الحجّ بعنوانه؛ للقرينة الخارجيّة التي ذكرناها فيما تقدّم، وهي: أنّ الحجّ وإن كان شريعةً من شرائع الدين إلّا أنّه ليس بأهمّ من الولاية في نظر الشارع المقدّس، وحيث إنّ الأدلّة الشرعيّة تدلّ علىٰ أنّ منكر الولاية مسلمٌ في الظاهر، فبالأولويّة القطعيّة يلزمنا الحكم بإسلام منكر الحجّ، ويكون هذا مخصّصاً لإطلاق الرواية الدالّة علىٰ أنّ كلّ من أنكر الحجّ كافرٌ بلا فرقٍ بين الملتفت إلىٰ الملازمة ـ بين إنكاره وتكذيب النبي صلى الله عليه وآله ـ وغير الملتفت إليها، فتدلّ هذه الرواية ـ بعد التخصيص ـ علىٰ أنّ منكر الحجّ الملتفت إلىٰ استلزام ذلك تكذيب سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله كافرٌ.

وممّا ذكرنا ظهر ضعف الاستدلال بحديث البناء[2] للحكم بكفر منكر الحجّ؛ إذ الولاية ممّا بني عليها الإسلام، وهي في نظر الشارع أعظم من الصلاة والزكاة والصوم والحجّ ومع ذلك إنكارها لا يوجب الكفر في دار الدنيا بحكم الشارع.

فتحصّل: أنّ إنكار الحجّ لا يستوجب الحكم بكفر منكِره ما لم يكن ملتفتاً إلىٰ استلزام ذلك تكذيب النبيّ صلى الله عليه وآله.

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤.

(٢) لاحظ الوسائل مقدّمة العبادات ١: ٢.

قال الله تعالىٰ في كتابه المجيد: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾(١).

وروىٰ الشيخ الكليني بطريقٍ معتبرٍ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من مات ولم يحجّ حجّة الإسلام، ولم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به، أو مرض لا يطيق معه الحجّ، أو سلطان يمنعه، فليمت يهوديّاً أو نصرانيّاً»(٢).

وهناك رواياتٌ كثيرةٌ تدلّ علىٰ وجوب الحجّ والاهتمام به لم نتعرّض لها طلباً للاختصار. وفي ما ذكرناه من الآية الكريمة والرواية كفايةٌ للمراد.

واعلم أنّ الحجّ الواجب علىٰ المكلّف في أصل الشرع إنّما هو لمرّةٍ واحدةٍ(٣) ويُسمّىٰ ذلك بـ(حجّة الإسلام).

---

(١) تقدّم منه دام ظله القول: بأنّ وجوب الحجّ ثابتٌ بالكتاب، فأراد أن يبيّن أنّ مراده هذه الآية الكريمة(١).

(٢) تقدّم منه دام ظله القول بأنّ: وجوب الحجّ ثابتٌ بالسنّة القطعيّة، فذكر من الروايات العديدة الدالّة علىٰ وجوبه صحيحة ذريح المحاربي(٢).

(٣) استُدلّ علىٰ ذلك بعدّة أُمورٍ:

(منها): تسالم المسلمين قولاً وعملاً علىٰ ذلك.

و(منها): قيام السيرة القطعيّة المستمرّة المتّصلة بزمان المعصومين عليهم السلام علىٰ هذا الأمر.

و(منها): أنّ الحجّ لو كان واجباً علىٰ المستطيع أكثر من مرّةٍ واحدةٍ لنُقل إلينا

---

(١) آل عمران ٣: ٩٧.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٧: ١.

. . . . . .

ذلك، ولَشاع وذاعَ بين المسلمين، والحال أنّ الشائع خلاف ذلك[١].

و(منها): ما ذكره صاحب الجواهر ﷺ من: أنّ الحجّ واجبٌ بأصل الشرع مرّةً واحدةً بإجماع المسلمين فضلاً عن المؤمنين، ولم يخالف في ذلك إلّا الشيخ الصدوق ﷺ في العلل، فإنّه بعد ما نقل ما رواه محمّد بن سنان[٢] عن أبي الحسن علي ابن موسىٰ عليه السلام الدّال علىٰ أنّ الحجّ واجبٌ مرّةً واحدةً، قال: (قال محمّد بن علي مؤلّف هذا الكتاب: جاء هذا الحديث هكذا، والذي اعتمده وأُفتي به أنّ الحجّ علىٰ أهل الجدة في كلّ عامٍ فريضةٌ)[٣] وهذا واضح الضعف[٤].

و(منها): ما ذكره صاحب الجواهر ﷺ بقوله: (.... مضافاً إلىٰ الأصل)[٥].

لكن مع وجود الأمارات لا مجال للتمسّك بالأصل، إلّا أن يكون مراده أنّ الأمارات لو نُوقشَ فيها بما يوهنها فإنّ المجال يصل إلىٰ الأصل ومقتضاه نفي الوجوب الزائد.

و(منها): أنّ مقتضىٰ الأمر بالحجّ في الكتاب والسنّة الوجوب مرّةً واحدةً في

---

(١) ذُكرت هذه الأدلّة الثلاثة في: التهذيب ٥: ١٦ ـ ١٧، المعتبر ٢: ٧٤٧، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤.

(٢) أبو جعفر محمّد بن سنان الزاهريّ، من ولد زاهر مولىٰ عمرو بن الحمق الخزاعي، روىٰ عن الكاظم والرضا والجواد عليهم السلام ضعّفه النجاشي والشيخ والمفيد وابن الغضائري، وفي قبال ذلك وردت روايات الكشي بمدحه، كما وثّقه المفيد في الإرشاد، ولهذا ذهب الحرّ العاملي إلى وثاقته، إلّا أنّ كلّ هذا مُعارضٌ بالتضعيف المتقدّم.

(رجال النجاشي ﷺ ٣٢٨ و٤٢٤ ـ ٤٢٥، الإرشاد ٢: ٢٤٨، الرسالة العدديّة ٢٠، رجال الطوسي ﷺ ٣٦٤، رجال الكشي ﷺ ٢: ٦٨٧ و٨٤٧ ـ ٨٥٠، الفهرست ٤٠٦ ـ ٤٠٧، الوسائل (الخاتمة) ٣٠: ٤٧٣، معجم رجال الحديث ١٧: ١٦٠ ـ ١٧٢).

(٣) علل الشرائع ٢: ١٠٨.

(٤) الجواهر ١٧: ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٥) الجواهر ١٧: ٢٢٠.

. . . . . .

تمام العمر؛ لأنّ الأوامر تتعلّق بالطبائع بنحو صرف الوجود.

و(**منها**): النصوص الدالّة علىٰ أنّ الحجّ واجب مرةً واحدةً في تمام العمر.

(**منها**): ما رواه هشام بن سالم[١]، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما كلّف الله العباد إلّا ما يطيقون، إنّما كلّفهم في اليوم والليلة خمس صلوات» (إلىٰ أن قال): «وكلّفهم حجّةً واحدةً وهم يطيقون أكثر من ذلك»[٢].

وفي قبال هذه الطائفة طائفةٌ أُخرىٰ من الروايات تدلّ علىٰ وجوب الحجّ في كلّ سنةٍ علىٰ أهل الجدة، (منها): ما رواه علي بن جعفر، عن أخيه موسىٰ عليه السلام قال: «إنّ الله (عزّ وجلّ) فرض الحجّ علىٰ أهل الجدة في كلِّ عام...»[٣]. وغيرها من الروايات الواردة بهذا المضمون[٤].

فيقع التعارض بين الطائفتين، ولابدّ من التوفيق بينهما، وقد ذكرت وجوه للجمع بينهما:

(**الوجه الأوّل**): حمل الأخبار الدالّة علىٰ وجوب الحجّ في كلّ عامٍ علىٰ الاستحباب بقرينة الأخبار الدالّة علىٰ وجوبه مرّةً واحدةً في تمام العمر[٥].

وقد ناقش الأُستاذ الأعظم قدس سره في هذا الوجه بما حاصله:

أنّ الجمع المذكور مخالفٌ لظاهر قوله عليه السلام: «إنّ الله (عزّ وجلّ) فرض الحجّ

---

(١) أبو الحكم هشام بن سالم الجواليقي الجعفي، مولىٰ بشر بن مروان، كان من سبي الجوزجان، روىٰ عن الصادق والكاظم عليهما السلام ثقةٌ، وله من الكتب: كتاب الحج وكتاب التفسير وكتاب المعراج. (رجال النجاشي قدس سره ٤٣٤، رجال الطوسي قدس سره ٣١٨ و٣٤٥، الفهرست ٤٩٣، الخلاصة ٢٨٩).

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٣: ١.

(٣) نفس المصدر ٢: ١.

(٤) لاحظ الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢: ٢ ـ ٧.

(٥) الاستبصار ٢: ١٤٩، المعتبر ٢: ٧٤٧.

. . . . . .

على أهل الجدة في كلّ عام» لأمرين: أحدهما قوله عليه السلام: «فرض» والآخر استشهاده بقوله (سبحانه): ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[1] الدّال علىٰ وجوب الحجّ، فتطبيقه عليه السلام الآية على المورد يدلّ على أنّ المراد من قوله عليه السلام: «فرض» الوجوب، فيكون الحجّ واجباً في كلّ عامٍ، وإلّا فلا يصحّ تطبيق الآية علىٰ المورد[2] ونتيجة ذلك استقرار التعارض بين الطائفتين بعد عدم تماميّة هذا الوجه من الجمع.

أقول: يمكن المناقشة في كلا الأمرين:

أما الأوّل: ـ وهو قوله عليه السلام: «إنّ الله (عزّ وجلّ) فرض...» ـ فإنّه ليس بأقوىٰ من التعبير بأنّ الله (عزّ وجلّ) أوجب، في كونه ظاهراً في الوجوب وليس نصّاً فيه كي لا يمكن رفع اليد عنه، خصوصاً أنّ إحدىٰ معاني الفرض في اللغة الثبوت[3].

أضف إلىٰ ما ذكرنا أنّ التعبير بالفرض يمكن أن يكون إشارةً إلىٰ أنّ وجوب الحجّ ممّا ذكر في الكتاب العزيز، وممّا هو مفروضٌ من قبل الله (عزّ وجلّ) في مقابل ما سنّه النبي صلى الله عليه وآله وحينئذٍ نقول: لو كانت الروايات صالحةً للقرينيّة فلا محذور في رفع اليد عن الوجوب المستفاد من ظهور الروايات الدالّة علىٰ وجوب الحجّ في كلّ عامٍ بقرينة الروايات الدالّة علىٰ وجوبه مرّةً واحدةً في تمام العمر.

إلّا أنّ الكلام في صلاحيّة الروايات الدالّة علىٰ وجوب الحجّ مرّةً واحدةً في تمام العمر لأن تكون قرينةً علىٰ رفع اليد عن الوجوب المستفاد من الروايات الدالّة علىٰ وجوب الحجّ في كلّ عامٍ، والحقّ عدم صلاحيّتها لذلك؛ لأنّ العرف يرىٰ أنّ الطائفتين متعارضتان. لكن مع ذلك نقول: لا يمكن الأخذ بظهور الروايات الدالّة

---

(١) آل عمران ٣: ٩٧.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥.

(٣) لاحظ: أساس البلاغة ٣٣٩، أقرب الموارد ٢: ٩١٦.

. . . . . .

علىٰ الوجوب في كلّ عامٍ كي يستقرّ التعارض بين الطائفتين.

والسرّ في ذلك هو: أنّ وجوب الحجّ مرّةً واحدةً في تمام العمر أمرٌ ثابتٌ في الشريعة وهو معدودٌ من ضروريّاتها ومسلّماتها، وهذه القرينة الخارجيّة تمنع من الركون إلىٰ ظهور الروايات الدالّة علىٰ وجوب الحجّ في كلّ عامٍ؛ لأنّ الظهور لا يصادم المسلّمات الثابتة في الشريعة، فتكون الروايات المذكورة بهذه القرينة محمولةً علىٰ الاستحباب، وبذلك يرتفع التنافي بين الطائفتين.

وأمّا الثاني: ـ وهو استشهاده عليه السلام بالآية وتطبيقها علىٰ المورد ـ فهو أمرٌ تعبّديٌّ لا نعلم وجهه؛ لأنّ الإمام عليه السلام في مقام بيان وجوب الحجّ في كلّ عامٍ، وهذا لا ينسجم مع ما هو المستفاد من ظاهر الآية الشريفة؛ إذ لا تدلّ علىٰ وجوب الإتيان بالحجّ إلّا مرّةً واحدةً بحسب القاعدة؛ لأنّ الأوامر الشرعيّة تتعلّق بالطبائع علىٰ نحو صرف الوجود، وعليه فلا يمكن استفادة الوجوب في كلّ عامٍ من التطبيق المذكور، بل الأمر بالعكس بمعنىٰ: أنّ المستفاد منه أنّ الأمتثال يحصل بصرف الوجود.

والنتيجة: أنّ الجمع المذكور غير صحيحٍ، كما أنّ ما أفاده الأُستاذ الأعظم قدس سره في ردّ هذا الوجه غير صحيحٍ أيضاً، والصحيح ما أثبتناه.

(**الوجه الثاني**): حمل الأخبار الدالّة علىٰ وجوب الحجّ في كلّ عامٍ علىٰ الوجوب البدليّ، بمعنىٰ: أنّه يجب عليه الإتيان به في العام الأوّل، فإن تركه ففي الثاني، فإن تركه ففي الثالث، وهكذا[1].

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: (إنّ الوجوب البدليّ بهذا المعنىٰ ممّا يقتضيه طبع كلّ واجبٍ، ولا يحتاج إلىٰ أن يبيّنه الإمام عليه السلام؛ فإنّ الواجب يجب الإتيان به متىٰ أمكن،

(١) الاستبصار ٢: ١٤٩.

. . . . . .

فإن عصىٰ ولم يأت به في الآن الأوّل يجب امتثاله في الآن الثاني، وهكذا)[١].

أقول: إنّ الصحيح في ردّ هذا الوجه هو أن يُقال: إنّ هذا الجمع جمعٌ تبرّعيٌّ لا شاهد عليه، وأمّا ما أفاده الأُستاذ الأعظم قدس سره من: عدم الحاجة إلىٰ بيان الإمام عليه السلام للوجوب البدليّ، فيمكن النقاش فيه: بأنّ الإمام عليه السلام في مقام بيان أنّ ظرف وجوب الحجّ ليس مختصّاً بسنة الاستطاعة بحيث لو عصىٰ المكلّف لسقط عنه الوجوب، أو لكان عليه قضاؤه في القابل، بل هو باقٍ مدىٰ العمر ما لم يأت به.

والعمدة في ردّ هذا الوجه من الجمع هو ما ذكرناه من: عدم كونه جمعاً يفهمه العرف.

(**الوجه الثالث**): حمل الأخبار الدالّة علىٰ الوجوب في كلّ عام علىٰ الوجوب الكفائي[٢].

وقد ذكر بعضهم مؤيّداً لهذا الحمل ما ورد من: أنّ الناس لو تركوا الحجّ لوجب علىٰ الإمام عليه السلام أن يجبرهم علىٰ الحجّ والمقام في مكّة، ولو تركوا زيارة النبي صلى الله عليه وآله لكان علىٰ الوالي أن يجبرهم علىٰ زيارته صلى الله عليه وآله والمقام عنده[٣].

وفيه: أنّ وجوب الحجّ كفايةً علىٰ كلّ أحدٍ في كلّ عامٍ مورده فيما إذا عُطِّلت الكعبة التي وضعها الله (سبحانه) للحجّ[٤] وأمّا إذا وجد من يؤدّي المناسك فلا يلزم هذا المحذور ولا يبقىٰ معنىً للوجوب الكفائي.

ثمّ إنّ حمل الروايات الدالّة علىٰ وجوب الحجّ في كلّ عامٍ علىٰ مورد تعطيل

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢.

(٣) الظاهر أنّه البحراني في الحدائق ١٤: ٢٢، ولاحظ الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٤: ٢ و٧، ٥: ١ و٢، ٤٣: ١.

(٤) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٥: ١.

. . . . . .

البيت الحرام حملٌ على الفرد النادر؛ إذ لا يكاد يتّفق حصول تعطيل الكعبة ـ والعياذ بالله ـ فلا يتحقّق موضوعٌ للوجوب الكفائي.

وما ذكره بعضهم مؤيّداً لهذا الوجه من الحمل لا يصلح للتأييد؛ لأنّ الروايات الواردة في حال تعطيل الكعبة غير ناظرةٍ إلىٰ خصوص أهل الجدة، بل الإجبار يعمّ كلّ أحد كما ورد: أنّ الناس إذا لم يكن عندهم ما ينفقونه لأداء المناسك أنفق عليهم الإمام عليه السلام من بيت المال[1] والطائفة الدالّة علىٰ وجوب الحجّ في كلّ عامٍ ناظرةٌ إلىٰ خصوص أهل الجدة.

وقد تعرّض صاحب الجواهر قدس سره للردّ علىٰ هذا الوجه بما حاصله:

أنّ حمل الأخبار الدالّة علىٰ وجوب الحجّ في كلّ عامٍ علىٰ الوجوب كفايةً مستلزمٌ لكون مَنْ حجَّ في السنة السابقة منهم مؤدّياً لواجبٍ ولو كان مع مَنْ لم يحجّ منهم، والحال أنّ النصوص قد صرّحت بأنّ: الحجّ ما عدا المرّة تطوّعٌ كرواية ابن عبّاس[2]، قال: لمّا خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله بالحجّ قام إليه الأقرع بن حابس[3]،

---

(١) أُنظر الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٥: ٢.

(٢) أبو العبّاس عبد الله بن العبّاس بن عبد المطلب بن هاشم الهاشمي المعروف بحبر الأُمّة، ولد قبل الهجرة بثلاث سنين، روى عن النبيّ صلى الله عليه وآله وعن أبيه وأُمّه وأخيه الفضل وخالته ميمونة وعلي عليه السلام وأبي ذرّ وعمّار وأُمّ سلمة وجماعة، وروىٰ عنه عبد الله بن عمر والمسور بن مخرمة وابن المسيب والقاسم بن محمّد بن أبي بكر وطاووس وعكرمة وغيرهم، كان فقيهاً محدّثاً مفسّراً بارعاً، توفي بالطائف سنة ٦٨ هـ. (طبقات الفقهاء ١٨ ـ ١٩، تهذيب الكمال ١٥: ١٥٤ ـ ١٦٢، مرآة الجنان ١: ١١٥، تهذيب التهذيب ٥: ٢٤٢ ـ ٢٤٥).

(٣) الأقرع بن حابس بن عقال بن محمّد بن سفيان بن مجاشع التميميّ، قدم علىٰ النبي صلى الله عليه وآله بعد فتح مكّة، وشهد حنيناً وحضر الطائف، وشهد فتح الأنبار، واسم الأقرع فراس، لُقِّبَ به لقرعٍ كان في رأسه، استعمله عبد الله بن عامر علىٰ جيشٍ سيّره إلىٰ خراسان، روىٰ عنه أبو هريرة، توفي أيّام عثمان. (الاستيعاب ١: ١٩٣، تاريخ الصحابة ٣٨، المنتظم ٣: ٣٥٢ ـ ٣٥٣، أُسد الغابة ١: ١٠٧ ـ ١١٠).

. . . . . .

فقال: في كلّ عام؟ فقال: «لا، ولو قلت لوجب، ولو وجب لم تفعلوا، إنّما الحجّ في العمر مرّةً واحدةً، فمن زاد فتطوّعٌ»[١].

كما هو مقتضىٰ ما رواه هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «... وكلّفهم حجّةً واحدةً وهم يطيقون أكثر من ذلك»[٢].

وما رواه الفضل بن شاذان[٣]، عن الرضا عليه السلام قال: «إنّما أُمروا بحجّةٍ واحدةٍ لا أكثر من ذلك؛ لأنّ الله وضع الفرائض علىٰ أدنىٰ القوّة...»[٤].

ونحوه ما رواه محمّد بن سنان: أنّ أبا الحسن عليّ بن موسىٰ الرضا عليه السلام كتب إليه فيما كتب من جواب مسائله، قال: «علّة فرض الحجّ مرّةً واحدةً؛ لأنّ الله تعالىٰ وضع الفرائض علىٰ أدنىٰ القوم قوّةً، فمن تلك الفرائض الحجّ المفروض واحداً، ثمّ رغّب أهل القوّة علىٰ قدر طاقتهم»[٥].

والحاصل: أنّه بعد حمل الروايات الدالّة علىٰ وجوب الحجّ في تمام العمر مرّةً واحدةً علىٰ الوجوب العينيّ، فإنّ حمل الأخبار الدالّة علىٰ وجوبه في كلّ عامٍ علىٰ الوجوب الكفائي ـ علىٰ تقدير صحّته ـ وإن كان موجباً لرفع التنافي الحاصل بين

---

(١) المستدرك وجوب الحجّ وشرائطه ٣: ٤.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٣: ١.

(٣) أبو محمّد الفضل بن شاذان بن الخليل الأزدي النيسابوري، كان أبوه من أصحاب يونس، روىٰ عن الجواد عليه السلام وقيل: عن الرضا عليه السلام وعدّه الشيخ قدس سره من أصحاب الهادي والعسكري عليهما السلام ثقةٌ، فقيهٌ متكلّمٌ، له كتبٌ كثيرةٌ منها: كتاب الوعيد والاستطاعة والأعراض والجواهر وغيرها.
(رجال النجاشي قدس سره ٣٠٦ ـ ٣٠٨، رجال الطوسي قدس سره ٣٩٠ و ٤٠١، رجال الكشي قدس سره ٢: ٨١٧ ـ ٨٢٢، منتهى المقال ٥: ١٩٧ ـ ٢٠١).

(٤) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٣: ٢.

(٥) نفس المصدر ٣: ٣، ولاحظ الجواهر ١٧: ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

. . . . . .

مفاديّ الطائفتين المتعارضتين ـ معارضٌ لمفاد الروايات الدالّة علىٰ أنّ الحجّ ما عدا المرّة تطوّعٌ.

(**الوجه الرابع**): ما أفاده الأُستاذ الأعظم دام ظله من: (أنّ هذه الطائفة من الروايات ناظرةٌ إلىٰ ما كان يصنعه أهل الجاهليّة، فإنّهم كانوا لا يحجّون في بعض السنين القمريّة، وكانوا يعدّون الأشهر بالحساب الشمسي، ويؤخّرون الأشهر عمّا رتّبها الله تعالىٰ.

وإلىٰ ذلك يشير قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيادَةٌ فِي ٱلْكُفْرِ﴾[1] فربّما يمرّ عامٌ قمريٌّ ولا يحجّون فيه، فأنزل الله تعالىٰ آية الحجّ ردّاً عليهم بأنّ الحجّ يجب الإتيان به في كلّ عامٍ قمري ولا يجوز خلّوه من الحجّ، وأنّه لابدّ من الإتيان به في كلّ شهر ذي الحجّة، فالمنظور في الآية والروايات أنّ كلّ سنةٍ قمريّةٍ لها حجٌّ يجب الإتيان به، لا أنّه يجب الحجّ علىٰ كلّ أحدٍ في كلّ عامٍ)[2].

---

(١) التوبة ٩: ٣٧.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥ ـ ٦.

قوله دام ظله: (فإنّهم كانوا لا يحجّون في بعض السنين القمريّة، وكانوا يعدّون الأشهر بالحساب الشمسي) دعوىٰ لم نعثر علىٰ مصدرها، وبمراجعة المصادر المعتبرة وجدنا أنّ من تعرّض لتفسير الآية المباركة: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيادَةٌ فِي ٱلْكُفْرِ﴾ ذكر: أنّ العرب قبل الإسلام كانوا يحجّون في كلّ سنةٍ قمريّةٍ، وهذا ممّا تمسّكت به العرب من ملّة نبيّ الله إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام وذكروا أيضاً: أنّ العرب قبل الإسلام كانوا يعتمدون علىٰ الحسابات القمريّة، ولم نعثر علىٰ قولٍ يمكن الاعتماد عليه يشير إلىٰ أنّ العرب قبل الإسلام كانوا يعدّون الأشهر بالحساب الشمسي.

نعم، نسب الآلوسي ـ بعد أن أثبت التغاير بين سنيّ العرب وسنيّ الفرس ـ إلىٰ السهيليّ القول: بأنّ العرب كانوا يؤخّرون الحجّ عن وقته تحريّاً منهم للسنة الشمسيّة، كما نسب إلىٰ أبي إسحاق الصابي القول: بأنّ العرب كانوا يجبون في سنيّ الشمس حاصل الغلّات وخراج الأراضي وكانوا يعتمدون في بقيّة أُمورهم ←

. . . . . .

← علىٰ الأشهر الهلاليّة. (بلوغ الإرب ٣: ٧٤ و٧٥).

والعلّامة الطباطبائي ﷺ نقل القول باعتماد العرب قبل الإسلام علىٰ الشهور الشمسيّة بطريقةٍ تشعر بتضعيفه، ولعلّه اعتمد في ذلك علىٰ ما أورده الآلوسي. (تفسير الميزان ٩: ٢٨٠).

وقوله ﷺ: (وإلىٰ ذلك يشير قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّما ٱلنَّسِيءُ زِيادَةٌ فِي ٱلْكُفْرِ﴾ فربّما يمرّ عامٌ قمريٌ ولا يحجّون فيه، فأنزل الله تعالىٰ آية الحجّ ردّاً عليهم بأنّ الحجّ يجب الإتيان به في كلّ عام قمري، ولا يجوز خلوّه من الحجّ) كسابقه؛ إذ لم يرد في المصادر المعتبرة أنّ سنةً قمريّةً خلت من الحجّ، والآية لا تشير إلىٰ هذا المعنىٰ الذي ذكره، بل هي تشير إلىٰ ما كان يفعله العرب قبل الإسلام من تأخير حرمة شهرٍ وجعل غيره حراماً بدلاً عنه قضاءً لما فعلوه. وكانوا يلتزمون بحرمة أربعة أشهرٍ واحدٍ فردٍ وثلاثةٍ سردٍ، والفرد رجب، والسرد ذو القعدة وذو الحجّة والمحرّم: ﴿فِي كِتابِ ٱللهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَواتِ وَالأَرْضِ مِنْها أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ ٱلدِّيْنُ ٱلْقَيِّمُ فَلاَ تَظْلِمُوا فِيْهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا ٱلْمُشْرِكِيْنَ كَافَّةً كَما يُقاتِلُوْنَكُمْ كافَّةً وَٱعْلَمُوا أَنَّ ٱللهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِيْنَ﴾ (التوبة ٩: ٣٦).

وقد ورد في تفسير علي بن إبراهيم ﷺ في بيان سبب نزول الآية الشريفة: ﴿إِنَّما ٱلنَّسِيءُ زِيادَةٌ فِي ٱلْكُفْرِ﴾ أنّ: رجلاً من كنانة كان يقف في الموسم فيقول: قد أحللت دماء المحلّين من طي وخثعم في الشهر الحرام وأنسأته، وحرّمتُ بدله صفراً، فإذا كان في العام المقبل يقول: قد أحلّلت صفراً وأنسأته، وحرّمتُ بدله شهر المحرّم، فأنزل الله تعالىٰ: ﴿إِنَّما ٱلنَّسِيءُ زِيادَةٌ فِي ٱلْكُفْرِ﴾. (تفسير القمّي ١: ٢٩٠).

وقال ابن منظور في مادّة (نسأ): (النسيء: شهرٌ كانت العرب تؤخّره في الجاهليّة، فنهىٰ الله (عزّ وجلّ) عنه). (إلىٰ أن قال): (وذلك أنّ العرب كانوا إذا صدروا عن منىً يقوم رجلٌ منهم من كنانة، فيقول: أنا الذي لا أُعاب ولا أُجاب ولا يُرَدُّ لي قضاءٌ. فيقولون: صدقت! أنسِئنا شهراً، أي: أخّر عنّا حرمة المحرّم واجعلها في صفر وأحِلَّ المحرّم؛ لأنّهم كانوا يكرهون أن يتوالىٰ عليهم ثلاثة أشهرٍ حُرُمٍ لا يغيرون فيها؛ لأنّ معاشهم كان من الغارة، فيحِلُّ لهم المحرّم، فذلك الإنساءُ). (لسان العرب ١٤: ١١٦).

وهذا الرجل هو نعيم بن ثعلبة الكناني، كما في التبيان ٥: ٢١٧، أو جنادة بن عوف بن أبي أُمية، أو القلمس، كما في تفسير القرطبي ٨: ١٣٧.

والحاصل: أنّ الآية المباركة لا إشارة فيها إلىٰ مسألة خلوّ عامٍ قمريٍّ من الحجّ.

إن قلت: إنّ العرب قبل الإسلام إذا كانوا يؤخّرون حرمة بعض الأشهر الأربع إلىٰ أُخرىٰ، فلازم ذلك أنّهم إذا أخّروا حرمة شهر ذي الحجّة إلىٰ شهرٍ آخر، فلن يحجّوا فيه ولا في غيره، وبذلك تخلو السنة ←

. . . . . .

وتمكن المناقشة في ذلك، فنقول: إنّ ما أفاده قدس سره من حمل قوله عليه السلام: «إنّ الله (عزّوجلّ) فرض الحجّ علىٰ أهل الجدّة في كلّ عام...» وما ورد بمضمونه علىٰ ما كان يصنعه العرب في زمان الجاهليّة وإن كان أمراً ممكناً ثبوتاً، إلّا أنّه مخالفٌ لظاهر الرواية، كما أنّه لم يذكر شاهداً لهذا الجمع.

وقوله قدس سره: (ولعلّ هذا الوجه الذي ذكرناه أحسن من المحامل المتقدّمة، ولم أرَ مَن تعرّض إليه)[1] تصريحٌ منه بأنّه انفرد في ذكر هذا الجمع. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: أنّ هذا الفعل من العرب في زمان الجاهليّة صار مردوداً في زمان النبيّ صلى الله عليه وآله بنزول الآية الكريمة، ولم يبق لهذا الفعل عينٌ ولا أثرٌ كي يتّجه حمل الرواية الصادرة من الإمام موسىٰ بن جعفر عليه السلام علىٰ ما كان يصنعه العرب قبل الإسلام.

إن قلت: نحمل هذه الرواية علىٰ الحكاية عمّا كان يفعله العرب في زمان الجاهليّة.

← القمريّة من الحجّ.

فالجواب: إنّ معنىٰ أنّ الأشهر الأربع حُرُمٌ هو: حرمة إيقاع القتال فيها، ولا منافاة بين تحليل شهر ذي الحجّة ـ لو ثبت أنّهم كانوا يحلّون القتال فيه ـ وبين الإتيان بالحجّ فيه؛ إذ ليس الإتيان بالحجّ في شهر ذي الحجّة متوقّفاً علىٰ حرمته.

والحاصل: أنّ تحليل بعض الشهور المحرّمة وتحريم غيرها بدلاً عنها كان لأجل إيقاف القتال فيه، ويؤيّده قوله (سبحانه وتعالىٰ): ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ (البقرة ٢: ٢١٧).

وبهذا يظهر ما في قوله قدس سره: (... ولم أرَ من تعرّض إليه)؛ إذ عدم التعرّض لذكر هذا الوجه ليس راجعاً إلىٰ غفلة الفقهاء قدس سرهم عن ذلك فيما لو وجد ما يدلّ عليه، بل لأجل عدم وجود الدليل المعتبر عليه.

(لاحظ: مجمع البيان ٥: ٤٩ ـ ٥٠ و٥٣، تفسير الفخر الرازي ١٦: ٥٧ ـ ٥٨، تفسير القرطبي ٨: ١٣٣، بلوغ الإرب ٣: ٧٥). (المقرّر).

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٩.

. . . . . .

قلت: إنّ هذا الحمل مخالفٌ لظاهر الرواية؛ لأنّ ظاهرها أنّها مسوقةٌ لبيان الحكم لا الإخبار عمّا كان يفعله العرب قبل الإسلام.

(**الوجه الخامس**): أنّ الروايات الدالّة علىٰ وجوب الحجّ مرّةً واحدةً في العمر ـ كرواية هشام بن سالم وغيرها ـ أظهر من الروايات الدالّة علىٰ وجوبه في كلّ عامٍ، فتقدّم الطائفة الأُولىٰ علىٰ الثانية من باب تقديم الأظهر علىٰ الظاهر.

وفيه: أنّ الأظهريّة لا تصلح لتقديم الطائفة الأُولىٰ علىٰ الثانية، والميزان في التقديم هو كون إحدىٰ الطائفتين قرينةً علىٰ الأُخرىٰ في نظر العرف، والعرف يرىٰ أنّ هاتين الطائفتين متعارضتان.

والحاصل: أنّ جميع الوجوه التي ذكرت للتوفيق بين الطائفتين ـ بعد فرض استقرار التعارض بينهما ـ غير تامّةٍ، والعمدة ما ذكرناه من: أنّ مفاد الأخبار الدالّة علىٰ وجوب الحجّ مرّةً واحدةً في تمام العمر يُعَدُّ من المسلّمات ومن ضروريّات الدين، وبهذا تعرف أنّه لا يمكن الأخذ بظهور الأخبار الدالّة علىٰ وجوب الحجّ في كلّ عامٍ؛ لأنّ الظهور لا يُعارض الضروريّات والمسلّمات الثابتة في الشريعة، ولهذا قُلنا بعدم كون الطائفة الأخيرة حجّةً، وعليه فلا يصل المجال إلىٰ البحث عن وجوه التوفيق بينها وبين الطائفة الأُولىٰ.

وإن أبيت ما ذكرناه، فنقول: لو سلّمنا أنّ الطائفة الدالّة علىٰ وجوب الحجّ في كلّ عامٍ حجةٌ، فغاية ما يلزم هو وقوع التعارض بينها وبين الطائفة الدالّة علىٰ وجوب الحجّ مرةً واحدةً في تمام العمر، وحيث لا يمكن الجمع بينهما، فالأمر إمّا أن يتّجه ناحية مبنىٰ المشهور من القول بتساقطهما فيصل المجال إلىٰ الأصل ومقتضاه نفي الوجوب الزائد علىٰ المرّة الواحدة، أو يتّجه ناحية المختار من التخيير بين المتعارضين، وعليه فلا ملزم لاختيار وجوب الحجّ في كلّ عامٍ.

مسألة (١) : وجوب الحجّ ـ بعد تحقّق شرائطه ـ فوريٌّ، فتجب المبادرة إليه في سنة الاستطاعة[١].

---

(١) ما يمكن أن يُقال في وجهه اُمور:

(منها): الاتّفاق المحكيّ عن الناصريّات والخلاف وشرح الجمل للقاضي قدس سره[١].

والأمر فيه أوضح من أن يخفىٰ.

و(منها): أنّ مقتضىٰ حكم العقل بعد تحقّق شرائط الواجب الخروج عن عهدته دفعاً للضرر، وحيث لا عذر له في التأخير الذي يحتمل أن يؤدّي إلىٰ فوت الواجب فتجب المبادرة إليه في أوّل الوقت.

نعم، لو حصل له الوثوق بإمكان الإتيان به ـ ولو في آخر الوقت ـ فلا تجب المبادرة إليه في أوّل الوقت، كما هو كذلك في المؤقّتات كالصلاة الّتي يجوز تأخيرها عن أوّل الوقت عند الوثوق بإمكان الإتيان بها في وسطه أو في آخره، وهو ـ أي: الوثوق بالتمكّن من الإتيان بالصلاة في وسط الوقت أو في آخره ـ يحصل غالباً لقصر وقتها، وأمّا لو كان الفصل طويلاً ـ كما في الحجّ ـ فإنّ الوثوق بإمكان الإتيان به نادراً ما يحصل للمكلّفين، ولذا لا يجوز تأخيره عن سنة الاستطاعة. وهذا هو مختار الأُستاذ الأعظم قدس سره[٢].

أقول: إنّ البحث في الشبهات الموضوعيّة لا يُعَدُّ بحثاً علميّاً، ونحن في مفروض المقام نتحدّث في فرض حصول الوثوق بالتمكّن من الإتيان بالحجّ، وفي هذا الفرض لا تكون المبادرة إلىٰ الإتيان بالحجّ واجبةً. هذا **أوّلاً**.

---

(١) حكاه عن الكتب المذكورة النجفي قدس سره في الجواهر ١٧: ٢٢٣، ولاحظ: الناصريّات ٣٠٥، الخلاف ٢: ٢٥٧، شرح الجمل ٢٠٧.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٦.

. . . . . .

وثانياً: أنّ الوثوق بالتمكّن من الإتيان بالحجّ يحصل عند أغلب المكلّفين وخصوصاً الشباب والأصحّاء منهم، بل إنّ الوثوق بذلك يحصل لأهل مكّة ولأصحاب الثروة، وخصوصاً في هذه الأعصار التي يُعَدُّ الإتيان بالحجّ فيها من الأُمور الميسّرة.

وثالثاً: لو فرضنا أنّ المكلّف يشكّ في بقاء التمكّن، مع ذلك فإنّ العقل لا يحكم بوجوب المبادرة؛ لانتفاء موضوع حكم العقل ببركة الاستصحاب الذي نحرز به بقاء التمكّن، ونظير ذلك ما لو شكّ المكلّف في حياته عند دخول الوقت أو شكّ في انتفاء التمكّن لو أخّر العبادة عن أوّل وقتها، فلا ريب في أنّ الاستصحاب يحرز بقاء الحياة وبقاء التمكّن، فيجوز له التأخير.

وربّما يظهر من كلام الأُستاذ الأعظم قدس سره أنّه يستشكل في جريان هذا الاستصحاب؛ حيث علّق علىٰ مسألة: (إذا علمت أوّل الوقت بمفاجئة الحيض وجب المبادرة، بل وإن شكّت علىٰ الأحوط)[1] بما نصّه:

(إنّ الوقت إذا دخل وتنجّز وجبت الصلاة على المرأة، فمقتضىٰ قاعدة الاشتغال وجوب الخروج عن عهدة ذلك التكليف المنجّز المعلوم، وهذا لا يتحقّق إلّا بالمبادرة؛ لاحتمال عدم تمكّنها من الصلاة مع التأخير، فالمبادرة واجبةٌ بحسب الفتوىٰ، ولعلّ الماتن رحمه الله عبّر بالاحتياط؛ لأنّه واجبٌ عقليٌّ حسب ما تقتضيه قاعدة الاشتغال)[2].

ثمّ قال: (وأمّا استصحاب عدم مفاجئة الحيض أو تأخيره وعدم طروه، فيدفعه: أنّه ممّا لا يترتّب عليه أثر؛ حيث إنّ جواز تأخير الصلاة إنّما هو من الآثار

---

(١) العروة ١: ٢٣١.

(٢) التنقيح في شرح العروة ٧: ٤٥٤.

. . . . . .

المترتّبة علىٰ الامتثال المتأخّر والتمكّن منه، وليس أثر عدم طرو الحيض كون المكلّف ممتثلاً بعد ذلك أو متمكّناً منه كذلك، وإنّما هو ملازمٌ لعدم الحيض عقلاً، والاستصحاب لا يثبت لوازمه العقليّة بوجه)[1].

وفيه: أنّ استصحاب عدم طرو الحيض إذا لم يجر فأيّ مانعٍ يمنع من جريان استصحاب بقاء التمكّن عند الشكّ فيه الذي يترتّب علىٰ جريانه الحكم بجواز التأخير.

والحاصل: أنّ العقل كما أنّه لا يحكم بالفوريّة عند الوثوق بالتمكّن من أداء مناسك الحجّ في السنوات القادمة، كذلك لا يحكم بذلك في الموارد التي يجري فيها الاستصحاب ويحرز للمكلّف بقاء التمكّن عند الشكّ فيه.

لكنّ الحقّ هو عدم جريان الاستصحاب فيما نحن فيه، وليس ذلك إلّا لمانعيّة الأخبار الدالّة علىٰ حرمة التسويف والمماطلة في أداء الحجّ، ولو جرىٰ الاستصحاب في المقام فلا يبقىٰ لهذه الأخبار إلّا موردٌ نادرٌ، وهو فيما إذا حصل له العلم والوثوق بعدم تمكّنه من الحجّ في القابل وسوّف ولم يحجّ في عام الاستطاعة.

إلّا أنّ الأمر لا يقف عند هذا الحدّ؛ لأنّ الأخبار الدالّة علىٰ حرمة التسويف والمماطلة في أداء الحجّ لا تخلو من مناقشةٍ، وسيأتي بيان أنّها لا تدلّ علىٰ الحرمة مطلقاً، والمقدار الذي تدلّ علىٰ حرمته سيأتي بيانه وبيان أنّ أخبار التسويف لا تمنع من جريان الاستصحاب إلّا بهذا المقدار.

ونتيجة ما ذكرناه هي: أنّ الوجه الذي ذهب إليه الأُستاذ الأعظم قدس سره ليس تامّاً إلّا في الجملة.

---

(١) التنقيح في شرح العروة ٧: ٤٥٤.

. . . . . .

و(**منها**): الأخبار الدالّة علىٰ لزوم المبادرة، (**منها**): معتبرة أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من مات وهو صحيحٌ موسرٌ لم يحجّ فهو ممّن قال الله (عزّوجلّ): ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ ٱلْقِيامَةِ أَعْمَىٰ﴾» قال: قلت: سبحان الله، أعمىٰ ؟! قال: «نعم، إنّ الله (عزّ وجلّ) أعماه عن طريق الحقّ»[1].

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره في تقريب الاستدلال بهذه الرواية: (وهي واضحة الدلالة علىٰ وجوب المبادرة وعدم جواز التأخير، ولو كان التأخير جائزاً لم يكن وجهٌ لعذابه وعقابه)[2].

وفيه: أنّ هذه الرواية أخصّ من المدّعىٰ؛ لأنّ أقصىٰ ما تدلّ عليه هو أنّ تارك الحجّ من غير عذرٍ يُعاقب، ولا يُستفاد منها أنّ الحجّ واجبٌ فوريٌّ بحيث يستحقّ تاركه في عام الاستطاعة عقابين فيما لو مات ولم يأتِ به أصلاً، بل لا يستفاد منها أنّ العالم بعدم التمكّن من أداء الحجّ الذي أخّره عن عام الاستطاعة ثمّ انكشف له الخلاف ـ بأن تبيّن له أنّه متمكّنٌ من أدائه في القابل فأتىٰ به ـ مستحقٌ للعقاب.

والحاصل: أنّ الرواية لا تدلّ علىٰ حرمة التأخير مطلقاً، وأقصىٰ ما يُستفاد منها هو حرمة تأخير الحجّ في ظرفٍ خاصٍ، وهو فيما لو لزم من تأخيره عدم الإتيان به أصلاً.

و(**منها**) ـ أي: من الأخبار الدالّة علىٰ وجوب المبادرة ـ: ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال الله تعالىٰ: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾» قال: «هذه لمن كان عنده مال وصحّةٌ، وإن كان سوّفه للتجارة فلا يسعه، وإن مات علىٰ ذلك فقد ترك شريعةً من شرائع الإسلام إذا هو

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٦: ٧، والآية من سورة طه ٢٠: ١٢٤.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٠.

. . . . . .

يجد ما يحجّ به ...»[١].

بتقريب: أنّ المنساق من هذه الرواية أنّ التسويف غير جائزٍ، فلو كان الواجب موسّعاً بمعنىٰ: أنّ الإتيان به ليس واجباً فوريّاً فلا يبقىٰ أيّ معنىً لحرمة تأخيره.

والحاصل: أنّ التسويف غير جائزٍ، فتجب المبادرة إلىٰ الإتيان به في سنة الاستطاعة.

وفيه: أنّ ظاهر قوله عليه السلام: «وإن كان سوّفه للتجارة فلا يسعه» وإن كان هو وجوب المبادرة إلىٰ الإتيان به في عام الاستطاعة، إلّا أنّ قوله عليه السلام: «وإن مات علىٰ ذلك فقد ترك شريعةً من شرائع الإسلام» يدلّ علىٰ أنّ المحرّم هو التأخير المؤدّي إلىٰ ترك الحجّ من رأسٍ، ففي خصوص هذا المورد تكون المبادرة إلىٰ الإتيان به واجبةً ويحرم التسويف والمماطلة، وأمّا في المورد الذي يسوّف فيه المكلّفُ الحجَّ عن عام الاستطاعة ثمّ يأتي به في السنوات اللاحقة فلا يكون التسويف حراماً، ولا يصدق علىٰ المكلّف حينئذٍ أنّه تاركٌ لشريعةٍ من شرائع الإسلام، وهذا المعنىٰ الذي ذكرناه مستفادٌ من مفهوم قوله عليه السلام: «فإن مات...».

والحاصل: أنّ المبادرة في موردٍ تكون واجبةً ويكون التسويف محرّماً، وفي موردٍ آخر لا تكون واجبةً ويكون التسويف جائزاً.

و(منها): صحيحة الحلبيّ[٢]، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا قدر الرجل علىٰ ما يحجّ به ثمّ دفع ذلك وليس له شغلٌ يعذره به فقد ترك شريعةً من

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٦: ١.

(٢) أبو علي عبيد الله بن علي بن أبي شعبة الحلبي، مولى بني تيم اللات بن ثعلبة الكوفي، كان يتاجر إلىٰ حلب فغُلِّبت عليه النسبة، وروى جدّه أبو شعبة عن الحسنين عليهما السلام وكان هو ثقةً، له كتابٌ.
(رجال النجاشي قدس سره ٢٣٠ ـ ٢٣١، الفهرست ٣٠٥ ـ ٣٠٦، جامع الرواة ١: ٥٢٩، منتهى المقال ٤: ٢٨٦ ـ ٢٨٨).

. . . . . .

شرائع الإسلام...»[١].

بتقريب: أنّ المكلّف إذا حصلت له القدرة علىٰ الإتيان بالحجّ ـ بأن اجتمعت شرائطه ـ فتجب عليه المبادرة إلىٰ الإتيان به في عام الاستطاعة، وإن تركه لا لعذرٍ شرعيٍّ يصدق عليه أنّه تاركٌ لشريعةٍ من شرائع الإسلام.

وفيه: أنّ هذه الصحيحة ـ بحسب الظهور العرفيّ ـ منصرفةٌ إلىٰ من ترك الحجّ ولم يأتِ به أصلاً، وأمّا من لم يبادر إلىٰ الإتيان به في سنة حصول الاستطاعة ثمّ أتىٰ به في السنوات التالية فإنّه لا يصدق عليه أنّه تاركٌ لشريعةٍ من شرائع الإسلام.

وبهذا يظهر ضعف ما ذهب إليه السيدان الأُستاذان من التمسّك بهذه الصحيحة لإثبات أنّ المبادرة واجبةٌ[٢].

و(**منها**): صحيحة ذريح المحاربيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من مات ولم يحجّ حجّة الإسلام، لم يمنعه من ذلك حاجةٌ تجحف به، أو مرضٌ لا يطيق فيه الحجّ، أو سلطانٌ يمنعه، فليمت يهوديّاً أو نصرانيّاً»[٣].

وقال سيّد المدارك قدس سره بعد نقل هذه الصحيحة ما لفظه: (والوعيد مطلقاً دليل التضييق)[٤].

توضيحه: أنّ الوعيد المطلق علىٰ ترك الحجّ مطلقاً ـ بحيث يشمل صورة عدم المبادرة إلىٰ الإتيان بالحجّ لداعٍ عقلائيٍّ ـ كاشفٌ عن كون الحجّ من الواجبات المضيّقة؛ إذ لو لم يكن كذلك ولَم يبادر المكلّف إلىٰ أدائه في عام الاستطاعة وكان

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٦: ٣.

(٢) لاحظ: المرتقىٰ (كتاب الحجّ) ١: ٢٠، مصباح الناسك ١: ٨.

(٣) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٧: ١.

(٤) المدارك ٧: ١٨، وهذا هو نصّ عبارة المحقّق قدس سره في المعتبر ٢: ٧٤٦.

. . . . . .

ناوياً للإتيان به في القابل ثمّ لم يؤدّه فلا يشمله التهديد ولا يستحقّ العقاب لكونه معذوراً، ولهذا لم يلتزم أحدٌ في مسألة: (مَن مات في أثناء وقت الصلاة ولم يؤدّها في أوّل وقتها وكان ناوياً للإتيان بها في وسط الوقت أو في آخره) باستحقاقه العقاب لكونه معذوراً؛ لأنّ الشارع جعل وقت أداء الواجب موسّعاً.

وبهذا يتّضح أنّ الوعيد والتهديد الواردين في الرواية ناظران إلىٰ الترك المطلق وهو يقتضي كون الحجّ واجباً مضيّقاً، فتجب المبادرة إلىٰ الإتيان به في عام الاستطاعة، ولا يجوز تأخيره عنه.

وأورد عليه السيّد الأُستاذ دام ظله بما حاصله: أنّ صدور الوعيد والتهديد من الشارع المقدّس كاشفٌ عن عدم معذوريّة المكلّف فيما لو ترك التكليف المنَجَّز في ظرفه، ولو كانت أدلّة وجوب الفوريّة هي المنجِّز للتكليف لكان واجباً مضيّقاً، وليس الأمر كذلك؛ لأنّ المنجِّز للتكليف هو الروايات المذكورة التي يستفاد منها أنّ الحجّ وإن كان من الواجبات الموسّعة إلّا أنّ الشارع لا يرضىٰ بتركه الواقعي، والروايات تقتضي كون المكلّف غير معذورٍ في تركه الحجّ إذا كان عن تسويفٍ، وهذا لا يُنافي كون الحجّ موسّعاً في وقته، فالأحكام المستفادة من روايات التسويف أحكامٌ ظاهريّةٌ طريقيّةٌ مسوقةٌ لحفظ المكلّفين من الوقوع في مخالفة الأمر الواقعي بالحجّ، وهي نظير الأحكام الاحتياطيّة المجعولة لإدراك الواقع، ومع جعل وبيان الشارع لهذا الحكم يكون التكليف منجَّزاً ولو كان الوقت موسّعاً.

والحاصل: أنّ روايات التسويف مسوقةٌ لبيان أمرٍ مخالفٍ لما تقتضيه القاعدة الأوّليّة في الواجبات الموسّعة؛ حيث يستفاد منها أنّ الحجّ واجبٌ موسّعٌ لكنّه لا يشبه سائر الواجبات الموسّعة في الأحكام، ثمّ إنّ هذا الحكم الطريقي منتفٍ في مورد الاطمئنان والوثوق بإتيان الحجّ؛ لأنّ الغرض من الحكم الطريقيّ حفظ

. . . . . .

المكلّفين من الوقوع في مخالفة الأمر الواقعي بالحجّ، فلا يكون التأخير تسويفاً ومماطلةً؛ لكونه معذوراً في هذا المورد، فتكون الروايات ناظرةً إلىٰ صورة الشكّ التي هي مجرىً للاستصحاب ولا تشمل صورة العلم.

ثمّ إنّه لابدّ من التنبيه علىٰ أنّ الاستصحاب المذكور غير جارٍ في صورة الشكّ في بقاء التمكّن؛ لمانعيّة أخبار التسويف من جريانه[1].

وفيه: أنّ الوجوب الطريقي غير متصوّرٍ فيما نحن فيه، كما أنّه لا معنىٰ لكون وجوب المبادرة أو حرمة التسويف حكمين طريقيين مجعولين لتنجيز الواقع؛ لأنّ الحكم الطريقي إنّما يمكن تصوّره في المورد الذي لو لم يكن الحكم مجعولاً لكان الواجب غير منجَّزٍ، كما هو الحال في أدلّة وجوب الاحتياط المسوقة لإدراك الواقع بناءً علىٰ أنّ وجوبه شرعيٌّ لا إرشاديٌّ، فإنّ الشارع المقدّس لو لم يجعل الاحتياط واجباً لوصل المجال إلىٰ أدلّة البراءة، وبها لا يكون الحكم منجَّزاً، فالشارع جعل الاحتياط وقدّمه علىٰ البراءة ـ علىٰ قولٍ[2] ـ أو جعله في موارد عدم جريان البراءة ليدرك المكلّف الواقع الذي لا يرضىٰ الشارع بتركه، وما نحن فيه لا مساس له بذلك؛ لأنّ وجوب الحجّ يتنجّز بتحقّق موضوعه وشرائطه وبالعلم به؛ فإنّ المكلّف بمجرّد أن تحصل له الاستطاعة يعلم بتنجّز وجوب الحجّ عليه، ولا يحتاج وجوب الحجّ إلىٰ منجِّزٍ سوىٰ ما ذكرناه.

ثمّ إنّ حرمة التسويف ووجوب المبادرة وإن كان يترتّب عليهما حفظ المكلّفين من الوقوع في مخالفة الأمر الواقعيّ المتعلّق بالحجّ إلّا أنّ ذلك لا يصيّرهما

---

(١) المرتقىٰ (كتاب الحج) ١: ٢١.

(٢) نُسب القول إلىٰ الإخباريين في الرسائل الأُصولية ٣٥٩، ولاحظ: الفوائد المدنيّة ١٧ و١١٤، الحدائق ١: ٤٣ ـ ٤٤، الدرر النجفيّة ١٦٩ ـ ١٧٤.

. . . . . .

واجبين طريقيين.

نعم، حفظ الواقع إنّما يكون ملاكاً لجعل وجوب المبادرة.

مضافاً إلىٰ ما ذكرناه، نقول: إنّ البحث لا ربط له بالتنجيز وعدمه؛ لأنّ مصبّه في وجوب المبادرة إلىٰ الإتيان بالحجّ في سنة الاستطاعة وحرمة التأخير وعدم وجوب المبادرة وجواز التأخير.

والعجيب منه ﷺ ما أفاده من أنّ: (الحجّ وإن كان واجباً موسّعاً إلّا أنّ تركه الواقعيّ غير مرغوبٍ لدىٰ الشارع)[1] لأنّ لازم هذه الكلمات أنّ الحجّ واجبٌ فوريٌّ؛ إذ معنى عدم رضا الشارع بترك الحجّ في عام الاستطاعة هو: كونه واجباً فوريّاً.

وأعجب منه قوله ﷺ: (إنّ هذا الواجب الموسّع لا يشبه سائر الواجبات الموسّعة في الأحكام)[2] فإنّه خلقٌ لاصطلاح جديد لا نعلم ما هو مراده منه؛ لوضوح أنّ الفرق بين الواجبات المضيّقة والموسّعة إنّما هو باعتبار اللوازم والآثار المترتّبة عليهما، فإنّ الشارع إذا لم يرض بترك الحجّ في عام الاستطاعة يكون الواجب فوريّاً وليس المكلّف في سعةٍ منه، وإذا رضي بتركه وتأخيره عن عام الاستطاعة يكون موسّعاً، وأمّا الواجب الموسّع مع كونه كذلك تترتّب عليه آثار وأحكام الواجبات المضيّقة فهو أشبه بالتناقض.

وبالجملة: أنّ أخبار التسويف لا تدلّ علىٰ حرمته بقول مطلق كي يتّجه القول بكون الحجّ واجباً فوريّاً مطلقاً كما عليه السيّدان الأُستاذان[3] وغاية ما يُستفاد

---

(١) المرتقىٰ (كتاب الحجّ) ١: ٢١.

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٦، مصباح الناسك ١: ٨.

. . . . . .

منها حرمة حصةٍ خاصّةٍ من التسويف وهو المؤدّي إلىٰ ترك الحجّ من رأسٍ.

وبهذا يتّضح أنّ التسويف إمّا أن تكون حرمته غيريّةً بحيث لا يعاقب المكلّف عليه بما هو، أو تكون حرمته نفسيّةً لكن لا مطلق التسويف بل حصّة خاصّة منه، وكلاهما ذو وجهٍ.

وبهذا البيان يتّضح أنّ التفصيل الذي ذكره السيّد الأُستاذ ـ بين ما لو علم المكلّف بإمكان الإتيان بالحجّ في القابل وجزم ببقائه إلىٰ ذلك العام وبنىٰ علىٰ أداء الحجّ فيه وبين ما لو لم يعلم بذلك ـ مبنيٌّ علىٰ ما اختاره من: أنّ حرمة التسويف حكمٌ طريقيٌّ مجعولٌ لحفظ المكلّفين من الوقوع في مخالفة الأمر الواقعيّ للحجّ وهو كالأوامر الاحتياطيّة[1] ومن المعلوم أنّ هذا الحكم الطريقيّ لا يكون مجعولاً في صورة العلم بالبقاء والجزم به؛ لأنّ التأخير في هذه الصورة لا يُعَدُّ تسويفاً وإهمالاً لكون المكلّف معذوراً بالعلم، وهذا لا ينافي مطلوب الشارع، أعني: حفظ المكلّفين من الوقوع في مخالفة الأمر الواقعي للحجّ، وبهذا تختصّ حرمة التسويف بصورتيّ العلم بعدم بقاء التمكّن والشكّ في بقائه، ولا تشمل صورة العلم ببقاء التمكّن.

إلّا أنّك قد عرفت أنّ الحكم الطريقي ـ فيما نحن فيه ـ لا معنىٰ له؛ لأنّه حكمٌ ظاهريٌّ مجعولٌ لتنجيز الواقع، ووجوب الحجّ منجزٌ بالعلم به عند تحقّق الاستطاعة، فالعقل يحكم بوجوب امتثاله وعدم جواز تركه من دون احتياجٍ إلىٰ منجِّزٍ، أي: بلا حاجةٍ إلىٰ جعل حكم طريقيّ، فالحقّ هو ما ذكرناه من التفصيل.

كما أنّ التسويف ليس حراماً في صورتي العلم ببقاء التمكّن والاستطاعة إلىٰ القابل والشكّ ببقائه، وتكون الحرمة ثابتةً في المورد الذي يؤدّي التسويف فيه إلىٰ

---

(١) المرتقىٰ (كتاب الحجّ) ١: ٢١.

. . . . . .

ترك أداء الحجّ من رأسٍ.

ويترتّب علىٰ ما ذكرناه أنّ المكلّف لو اطمأنّ ببقاء الاستطاعة ـ كما هو الغالب لأنّ الاطمئنان بعدم كون التأخير إلىٰ القابل مؤدّياً إلىٰ ترك الحجّ يحصل عادةً وخصوصاً في هذا الزمان ـ فإنّ التسويف لا يكون محرّماً في الظاهر وإن كان موجباً لترك الحجّ في الواقع.

وبهذا تعرف الخلط الذي حصل لبعض المحشّين علىٰ العروة الوثقىٰ حيث ذكر: أنّ المستفاد من هذه الروايات حرمة التسويف والمماطلة والإهمال لا وجوب الفوريّة، فإن صدقت هذه العناوين فلا يجوز التأخير وإلّا فلا مانع منه، ومن المعلوم أنّ التسويف لا يصدق فيما إذا كان واثقاً ومطمئناً من الإتيان به في العام القادم. نعم، يصدق عليه لو أخّر بدون الوثوق ببقاء الاستطاعة.

وجهه: أنّ العلم بالبقاء والوثوق بالاستطاعة غير دخيلٍ في تحقّق التسويف والمماطلة.

وزبدة المخض: أنّ أخبار التسويف بما هي لا تدلّ علىٰ أنّ الحجّ واجبٌ فوريٌّ، وأقصىٰ ما تدلّ عليه هو أنّ المكلّف إذا أهمل وسوّف الحجّ فلا يكون معذوراً فيما لو أدّىٰ ذلك إلىٰ ترك الحجّ من رأسٍ، فتكون حرمة التسويف غيريّةً.

أو نقول: بأنّ المستفاد من الروايات أنّ الشارع جعل الحرمة للتسويف الخاص وهو المؤدّي إلىٰ ترك الحجّ من رأسٍ، فتكون حرمة التسويف نفسيّةً، والفرق بين كون التسويف حراماً غيريّاً وبين كونه حراماً نفسيّاً إنّما هو بلحاظ وحدة العقاب وتعدّده؛ إذ علىٰ الأوّل يكون العقاب علىٰ ترك الحجّ لا غير، وعلىٰ الثاني يكون علىٰ التسويف وعلىٰ ترك الحجّ فيتعدّد.

ويترتّب علىٰ هذا ـ أي: علىٰ أنّ التسويف بعنوانه ليس محرّماً وإنّما المحرّم هو

. . . . . .

التسويف المؤدّي إلىٰ ترك الحجّ من رأسٍ ـ أنّ المكلّف لو اطمأنّ إلىٰ أنّ التأخير لا يؤدّي إلىٰ ترك الحجّ فإنّه يكون جائزاً، وإن مات لا يستحقّ العقاب عليه؛ لأنّ الحرمة الواقعيّة غير منجّزةٍ في حقّه، ويكون علمه عذراً مانعاً من استحقاقه العقاب.

إلّا أنّ الإنصاف هو: أنّ الحجّ واجبٌ فوريٌّ؛ لِما عرفت من أنّ المنساق فهمه من النصوص أنّ من ترك الإتيان في سنة الاستطاعة ثمّ مات فقد ارتكب معصيةً كبيرةً، بل قد ورد في بعضها التعبير: بأنّه يموت كما يموت اليهود والنصارىٰ الذين لم يقبلوا الإسلام ولم يؤمنوا بنبوّة النبي صلى الله عليه وآله[1] وهذا التهديد دليلٌ علىٰ أنّ الحجّ واجبٌ فوريٌّ؛ لأنّ التهديد لا يصحّ فيما إذا كان الواجب موسّعاً.

وقال صاحب الجواهر قدس سره: (بل الظاهر أنّ التأخير ـ مع الشرائط عن عام الاستطاعة ـ معصيةٌ كبيرةٌ موبقةٌ ومهلكةٌ كما صرّح به غير واحدٍ وإن حجّ بعد ذلك؛ لكونه كذلك في نظر أهل الشرع)[2].

وقد تمسّك السيّد الأُستاذ قدس سره أيضاً بارتكاز المتشرّعة علىٰ كون الحجّ واجباً فوريّاً[3].

ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ المستفاد من ظواهر الأدلّة وجوب المبادرة إلى الإتيان بالحجّ في عام الاستطاعة كما عليه الماتن قدس سره إلّا أنّ الحكم المستفاد منها حكمٌ إرشاديٌّ إلىٰ حكم العقل بوجوب المبادرة إلىٰ الإتيان به بعد اجتماع شرائطه.

---

(١) لاحظ الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٧.

(٢) الجواهر ١٧: ٢٢٤.

(٣) المرتقىٰ (كتاب الحج) ١: ٢٢.

وإن تركه فيها عصياناً أو لعذرٍ وجب في السنة الثانية، وهكذا[١].
ولا يبعُد أن يكون التأخير ـ من دون عذرٍ ـ من الكبائر[٢].

---

(١) لإطلاق الأدلّة الدالّة علىٰ وجوب الإتيان بالحجّ فوراً، فإنّها تشمل من تركه في سنة الاستطاعة لعصيانٍ أو لعذرٍ.

(٢) واستُدلّ علىٰ ذلك بعدّة وجوهٍ:

الأوّل: ما ذهب إليه السيّد الحكيم قدس سره وسيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) من التمسّك برواية عبد العظيم الحسني رحمه الله[١] التي عدّ فيها أبو عبد الله عليه السلام الكبائر، وذكر منها: «... وترك الصلاة متعمّداً أو شيئاً ممّا فرض الله (عزّ وجلّ) ...»[٢]. بتقريب: أنّ تأخير الحجّ عن سنة الاستطاعة لا ريب في كونه مصداقاً لترك ما فرضه الله (عزّ وجلّ) فيكون من الكبائر[٣].

وفيه: أنّ الظاهر من الرواية أنّها منصرفةٌ إلىٰ خصوص من ترك فريضةً من الفرائض من رأسٍ، ولا تشمل من ترك المبادرة إلىٰ الحجّ في عام الاستطاعة.

الثاني: ما رواه الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في كتابه إلىٰ المأمون حيث عدّ فيه الكبائر وذكر من جملتها: «الاستخفاف بالحجّ»[٤]. بتقريب: أنّ تأخير

---

(١) أبو القاسم عبد العظيم بن عبد الله بن علي بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، عدّه الشيخ قدس سره من أصحاب الهادي والعسكري عليهما السلام وعدّه التفرشي والمولى القهبائي قدس سرهما من أصحاب الجواد والهادي عليهما السلام ولقد وصفه الصدوق قدس سره بأنّه كان مرضياً، توفي بالري.
(رجال الطوسي قدس سره ٣٨٧، الفهرست ٣٤٧، نقد الرجال ٣: ٦٨ ـ ٧٠، معجم رجال الحديث ١١: ٥٠ ـ ٥٤).

(٢) المستمسك ١٠: ٩، مصباح الناسك ١: ٩.

(٣) الوسائل جهاد النفس وما يناسبه ٤٦: ٢.

(٤) الوسائل جهاد النفس وما يناسبه ٤٦: ٣٣.

. . . . . .

الحجّ عن سنة الاستطاعة بلا عذرٍ استخفافٌ عمليٌّ به، فهو من الكبائر[١].

وفيه: **أوّلاً**: أنّ مطلق الترك من دون عذرٍ شرعيّ أو عقليٍّ لا يكون موجباً لصدق الاستخفاف إذا كان لداعٍ عقلائي كوجود الرفقة المناسبة في القابل.

وثانياً: أنّ الرواية مخدوشةُ السند[٢].

الثالث: التمسّك بارتكاز المتشرّعة، كما عليه صاحب الجواهر قدس سره[٣].

وفيه: أنّ الارتكاز المتشرّعي ثابتٌ علىٰ أصل الترك، وثبوته علىٰ حرمة أصل التأخير غير معلومٍ فضلاً عن ثبوت كونه من الكبائر.

الرابع: أنّ المستفاد من بعض الأخبار التهديد علىٰ تأخير الحجّ عن عام الاستطاعة، وهو يدلّ علىٰ أنّه من الكبائر[٤].

وفيه: أنّ التهديد لم يثبت أنّه علىٰ التأخير بل هو علىٰ الترك من رأس، مضافاً إلىٰ أنّ مطلق التهديد لا كاشفيّة له علىٰ كون التأخير معصيّةً كبيرةً.

نعم، ورود التهديد الخاصّ ـ كالتهديد بالنار ـ كاشفٌ عن كونه معصيةً كبيرةً، إلّا أنّه لم يرد.

إلّا أن يقال: إنّ التهديد الوارد في الروايات ملازمٌ لدخول النار، كقوله عليه السلام:

---

(١) المستمسك ١٠: ٩.

(٢) قال السيّد الخوئي قدس سره: (إنّا لم نجد في الكتب الأربعة روايةً للفضل بن شاذان عن المعصوم ـ يعني: الرضا عليه السلام ـ غير ما ذكرناه عن الصدوق قدس سره وإنّ جلّ رواياته عن حمّاد وابن أبي عمير ...

وكيف كان فطريق الصدوق قدس سره إليه [أي: إلىٰ الفضل]: عبد الواحد بن عبدوس النيسابوري العطار، عن علي بن محمّد بن قتيبة، عن الفضل بن شاذان النيسابوري، عن الرضا عليه السلام والطريق ضعيفٌ بعبد الواحد وعلي بن محمّد...) (معجم رجال الحديث ١٤: ٣١٨).

(٣) الجواهر ١٧: ٢٢٤.

(٤) المرتقىٰ (كتاب الحج) ١: ١٩.

. . . . . .

«... فليمت يهوديّاً أو نصرانيّاً »[١] فإنّه مساوقٌ للتهديد بدخول النار. وسيأتي الجواب عن ذلك.

الخامس: ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «من مات ولم يحجّ فلا عليه أن يموت يهوديّاً أو نصرانيّاً »[٢].

وفيه: أنّ هذا الخبر وما ورد بمضمونه[٣] غير ناظرٍ إلىٰ من أخّر الحجّ عن سنة الاستطاعة، بل المستفاد منه أنّ من ترك الحجّ فهو مستحقٌ للعقوبة.

السادس: إطلاق الكفر علىٰ من ترك الحجّ. بتقريب: أنّ من ترك الحجّ في سنة الاستطاعة كافرٌ، فيكون تأخيره عن سنة الاستطاعة من المعاصي الكبيرة[٤].

وفيه: **أوّلاً**: أنّ الكفر الوارد في الآية الشريفة مفسّرٌ بالترك[٥]. وليس المراد منه الكفر المقابل للإسلام.

وثانياً: أنّ المراد منه مَنْ ترك أداء الحجّ في تمام عمره فقد ارتكب معصيّةً كبيرةً لا مَنْ ترك المبادرة إلىٰ الإتيان به في سنة الاستطاعة.

فتحصّل: أنّ الوجوه الّتي ذكرت لكون تأخير الحجّ عن عام الاستطاعة من الكبائر غير تامّةٍ.

نعم، لا ريب في أنّ ترك الحجّ تمام العمر ـ مع تحقّق شرائطه ـ من المعاصي الكبيرة.

---

(١) لاحظ الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٧: ١.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٧: ٥. واستُدل به في: المعتبر ٢: ٧٤٦، التنقيح الرائع ١: ٤١٢ ـ ٤١٣.

(٣) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٧: ١.

(٤) التنقيح الرائع ١: ٤١٣، واحتمله الأردبيلي قدس سره في مجمع الفائدة ٦: ٥.

(٥) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٧: ٢، والآية من سورة آل عمران ٣: ٩٧.

مسألة (٢): إذا حصلت الاستطاعة وتوقّف الإتيان بالحجّ علىٰ مقدّماتٍ وتهيئة الوسائل وجبت المبادرة إلىٰ تحصيلها[١].

ولو تعدّدت الرفقة فإن وثق بالإدراك مع التأخير جاز له ذلك، وإلّا وجب الخروج من دون تأخيرٍ[٢].

---

(١) لا شبهة في أنّ كلّ واجبٍ لو توقّف إدراكه والإتيان به علىٰ تحصيل مقدّماتٍ وتهيئة وسائل لوجب تحصيلها وتهيئتها بحكم العقل بملاك دفع الضرر المقطوع به أو المحتمل، وفيما نحن فيه لو علم المكلّف ـ بعد حصول الاستطاعة ـ بأنّ أداء الحجّ متوقّفٌ علىٰ تهيئة وسائل وتحصيل مقدّماتٍ ـ لو لم يسع في تحصيلها وتهيئتها لفاته الحجّ ـ وجب عليه المبادرة إلىٰ تحصيلها بحكم العقل دفعاً للضرر.

نعم، لو علم بأنّ تحصيلها في ظرف الواجب أمرٌ ممكنٌ فحينئذٍ لا تجب المبادرة إلىٰ تحصيلها قبل ذلك.

(٢) أقول: وقع البحث بين القوم ـ بناءً علىٰ كون الحجّ واجباً فوريّاً ـ أنّه هل يجب علىٰ المكلّف الخروج مع الرفقة الأُولىٰ أو يجوز له التأخير؟ وبعبارةٍ واضحةٍ: إذا وجد المكلّف قافلتين تريدان السير إلىٰ الحجّ، وكان بين خروجهما سبقٌ زمانيٌّ، فهل يلزمه السير مع الأُولىٰ أو يجوز له التأخير والسير مع الثانية؟ والأقوال في هذه المسألة ثلاثة:

الأوّل: تقوية احتمال جواز التأخير بمجرّد احتمال سفر الثانية، وهو ما ذهب إليه سيّد المدارك قدس سره معلّلاً ذلك بانتفاء الدليل علىٰ فوريّة المسير بهذا المعنىٰ[١].

الثاني: وجوب الخروج مع الأُولىٰ وعدم جواز التأخير حتىٰ لو كانت الثانية

---

(١) المدارك ٧: ١٨.

. . . . . .

أوثق إدراكاً؛ لأنّ التأخير تسويفٌ في أداء الواجب[١].

الثالث: ما ذهب إليه الماتنﷺ من التفصيل بين صورة الوثوق بإدراك الثانية فيجوز التأخير، وبين صورة عدم الوثوق بإدراكها فلا يجوز[٢]، وهو مختار الشهيدﷺ في الدروس، حيث قال: (ويجب البدار مع أوّل رفقةٍ، إلّا أن يثق بالمسير مع غيرها)[٣].

ولابدّ من البحث في مقامين:

الأوّل: في الحكم التكليفي من حيث الجواز والوجوب بالنسبة إلىٰ السير مع الأُولىٰ.

الثاني: في الحكم الوضعي واستقرار الحجّ في ذمّته إذا لم يخرج مع الأُولىٰ برجاء الخروج مع الثانية، إلّا أنّه لم يدرك الحجّ، بلا فرقٍ بين التحاقه بالثانية وعدم إدراكه الحجّ، وبين عدم التحاقه بها وعدم استقرار الحجّ في ذمّته.

أمّا المقام الثاني فسيأتي الكلام فيه عند تعرّض الماتنﷺ للمسألة الثالثة.

وأما المقام الأوّل فقد عرفت أنّ الأقوال فيه ثلاثةٌ، والمتعيّن هو القول الثالث لأنّ المفروض أنّ القول الأوّل مبنيٌّ علىٰ عدم كون الوجوب فعليّاً، وعلىٰ هذا الفرض يجوز التأخير، إلّا أنّ الوجوب حيث إنّه منجّز فيتعيّن عليه الخروج مع الرفقة الأُولىٰ، واحتمال إدراك الحجّ بالسير مع الثانية لا يسوّغ التأخير؛ لوجود احتمال عدم إدراك الحجّ فيما لو أخّر، وحيث إنّ تأخير الخروج مع الأُولىٰ مستلزمٌ لاحتمال استحقاق العقوبة ولا مؤمن في البين، فالعقل يحكم بوجوب المبادرة

---

(١) الروضة ٢: ١٦١.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٢ ـ ١٣.

(٣) الدروس ١: ٣١٤.

. . . . . .

بالسير مع القافلة الأُولىٰ دفعاً للضرر المحتمل.

أضف إليه أنّه إذا احتمل عدم إدراك الحجّ عند عدم السير مع الأُولىٰ ولم يلتحق بها ممّا أدىٰ إلىٰ عدم إدراك الحجّ فعلاً، فإنّه يصدق عليه أنّه أهمل وأخّر الحجّ عمداً فيكون عاصياً، فتشمله أخبار التسويف أيضاً، فيكون وجوب المبادرة مستفاداً من حكم العقل بملاك دفع الضرر المحتمل ومن حكم الشرع أيضاً، إلّا أنّ حكم الشرع ـ فيما نحن فيه ـ إرشاديٌّ.

وأمّا القول الثاني فالخدشة فيه من جهة أنّ المكلّف لو حصل له العلم والوثوق بإدراك الحجّ عند السير مع الثانية فلا يُعَدّ التأخير إهمالاً وتفريطاً بأداء الواجب كي تشمله الأخبار، ولا يحتمل الضرر واستحقاق العقوبة كي يحكم العقل بوجوب دفعه، وعليه فلا تكون المبادرة واجبةً لا بحكم العقل ولا بالأخبار.

نعم، لو لم يحصل له الوثوق عند التأخير فالعقل يحكم بوجوب المبادرة، كما أنّ المستفاد من الأخبار ذلك، إلّا أنّك قد عرفت أنّ الحكم المستفاد منها إرشادٌ إلىٰ حكم العقل.

وبعد فساد هذين القولين يتعيّن القول الثالث، وهو ما ذهب إليه الشهيد قدس سره في الدروس من: التفصيل بين ما لو حصل له الوثوق بإدراك الحجّ عند الخروج مع الثانية فيجوز التأخير، وبين ما لو لم يحصل له الوثوق بذلك فلا يجوز.

تنبيه: ذكر سيّد المستمسك قدس سره: أنّ التأخير مع الوثوق كما أنّه لا يُعَدّ تفريطاً، كذلك التأخير مع الظنّ بإدراك الحجّ مع الثانية، كما يشهد به بناؤهم علىٰ جواز تأخير الصلاة عن أوّل الوقت إذا لم تكن أمارة علىٰ الموت[1].

---

(١) المستمسك ١٠: ١٢.

مسألة (٣) : إذا أمكنه الخروج مع الرفقة الأُولىٰ ولم يخرج معهم؛ لوثوقه بالإدراك مع التأخير، ولكن اتّفق أنّه لم يتمكّن من المسير، أو أنّه لم يدرك الحجّ بسبب التأخير استقرّ عليه الحجّ وإن كان معذوراً في تأخيره[1].

إلّا أنّ الظنّ بإدراك الحجّ مع الثانية لا يُعَدّ مؤمناً من استحقاق العقوبة، وحاله كحال الشكّ بعدم إدراك الحجّ مع الثانية؛ إذ في كلتا الصورتين ـ صورة الظنّ والشكّ ـ يكون احتمال عدم إدراك الحجّ موجوداً، فيكون احتمال استحقاق العقوبة موجوداً، والعقل يحكم بوجوب المبادرة إلىٰ السير مع الأُولىٰ وعدم جواز التأخير دفعاً للضرر المحتمل.

(١) هذا هو محطّ البحث في المقام الثاني، فنقول:

ذهب سيّد العروة والماتن والسيد الأُستاذ قدس سره وسيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) إلى استقرار الحجّ عليه وإن كان معذوراً في تأخيره السير مع الرفقة الأُولىٰ؛ لأنّ المفروض أنّه كان متمكّناً من الحجّ لو اختار السفر مع الرفقة الأُولىٰ، وهو باختياره ترك الخروج معهم، وكونه واثقاً بإدراك الحجّ مع التأخير أو عدم كونه واثقاً من ذلك مع عدمه لا دخل له في استقرار وجوب الحجّ عليه وعدمه؛ لأنّ موضوع الاستقرار هو التمكّن من الحجّ، وهو كان متمكّناً من ذلك، وحيث إنّه لم يخرج مع الرفقة الأُولىٰ فيجب عليه الحجّ في القابل؛ لاستقرار وجوب الحجّ في ذمّته.

نعم، الفرق بين حالتي الوثوق وعدمها إنّما هو عدم استحقاق العقوبة في الصورة الأُولىٰ، واستحقاق العقوبة في الصورة الثانية[1].

---

(١) العروة ٢: ٢٢١، المرتقىٰ (كتاب الحجّ) ١: ٢٣، مصباح الناسك ١: ٩.

. . . . . .

وقد نُسب إلىٰ الأُستاذ الأعظم‌ﷺ[١] ـ علىٰ ما جاء في تقريرات بحثه ـ أنّه قد اعترض علىٰ القول الذي اختاره في المتن بالنقض والحل:

أمّا النقض فهو: أنّ موضوع الاستقرار إذا كان هو التمكّن من الحجّ فلازمه أنّه لو سافر مع الأُولىٰ واتّفق عدم إدراكه الحجّ لأسبابٍ طارئةٍ في الطريق استقرّ الحجّ عليه، ولا يلتزم بذلك أحدٌ؛ لأنّ المكلّف قد عمل بوظيفته الشرعيّة ولم يهمل، وإنّما سبب عدم إدراكه الحجّ حادثٌ آخر، وعليه فلا يستقرّ عليه الحجّ.

وأمّا الحلّ فهو: أنّ موضوع الاستقرار ليس هو التمكّن من الحجّ فقط، بل هو التمكّن من الحجّ مع الإهمال والتفويت العمدي؛ فإنّ وجوب الحجّ يستقرّ في ذمّة من وجب وتنجّز عليه التكليف وأهمل حتىٰ فاته، والمفروض ـ فيما نحن فيه ـ أنّه عمل بوظيفته الشرعيّة، وعليه فليس هناك إهمالٌ وتفويتٌ عمديٌ في البين حتىٰ يقال باستقرار وجوب الحجّ في ذمّته[٢].

أقول: إنّ النقض غير واردٍ؛ ضرورة أنّ طرو ما يمنع من إدراك الحجّ ـ فيما نحن فيه ـ كاشفٌ عن عدم كونه مستطيعاً، وعليه فلا معنىٰ للقول باستقرار وجوب الحجّ في ذمّته.

إلّا أن يكون مراده‌ﷺ الفرض الذي لو سافر فيه المكلّف مع الرفقة الثانية لتمكّن من إدراك الحجّ، فلو بنينا علىٰ أنّ المعيار في الاستقرار هو التمكّن من إدراك الحجّ فيكون وجوب الحجّ مستقرّاً في ذمّته؛ لأنّ المفروض أنّه متمكّنٌ منه لو سافر مع الرفقة الثانية.

---

(١) قال شيخنا الأُستاذ(دام ظلّه): (إنّي أشكّ في صدور الاعتراض من الأُستاذ الأعظم‌ﷺ ولذا لم يغيّر فتواه). (المقرّر).

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٣ ـ ١٤.

. . . . . .

وكذا الحلّ؛ لأنّ وجوب الحجّ بعد استقراره في ذمّة المكلّف لا يرفعه إلّا الإتيان بالواجب، والمكلّف لم يأت به؛ إذ المفروض أنّه لم يدرك الحجّ، والعمل بالوظيفة الشرعيّة وكونه معذوراً مع عدم إدراك الحجّ لا يرفع الوجوب الثابت في ذمّته.

نعم، هو يجدي في رفع استحقاق العقاب.

ولكن في النفس شيءٌ، وهو: أنّ لازم ما ذكرنا ـ من أنّ المعيار في استقرار الحجّ هو ترك الحجّ مع التمكّن منه واقعاً من دون أن يكون الترك مستنداً إلىٰ المسامحة والتسويف ـ استقرار الحجّ لو خرج مع القافلة الأُولىٰ مع الوثوق بأنّه يدرك الحجّ لو خرج معها، ولكن من باب الاتّفاق وقع حادثٌ أرضيٌّ أو سماويٌّ لم يتوقّع وقوعه الأمر الذي أدّىٰ إلىٰ عدم إدراكه الحجّ؛ لأنّ المفروض أنّه كان متمكّناً من الخروج مع القافلة الثانية التي أدركت الحجّ، والحال أنّ هذا لازمٌ لا يلتزم به أحدٌ، فيعلم من ذلك أنّ موضوع الاستقرار هو الترك المستند إلىٰ الإهمال والتساهل، وأمّا الترك المستند إلىٰ عذرٍ شرعيٍ أو عقلائيٍ فليس موضوعاً لاستقرار وجوب الحجّ.

ويشهد لذلك أنّ الحكم باستقرار وجوب الحجّ بعد ذهاب الاستطاعة حكمٌ عقابيٌّ، ولذا يجب علىٰ من استقرّ وجوب الحجّ في ذمّته الإتيان به ـ ولو متسكّعاً ـ بتناسب الحكم والموضوع، ويشهد علىٰ أنّ الموضوع للاستقرار هو ترك الحجّ المستند إلىٰ التقصير أنّ التارك له عن عذرٍ لا يستقرّ في ذمّته الوجوب.

وقال السيّد اليزدي قدس سره: (ولو تعدّدت الرفقة وتمكّن من المسير مع كلّ منهم اختار أوثقهم سلامةً وإدراكاً)[1].

---

(١) العروة ٢: ٢٢١.

. . . . . .

لكنّ ما أفاده‌ مفتقرٌ إلىٰ الدليل، بل الدليل قائمٌ علىٰ خلافه؛ فإنّ سيرة العقلاء ـ في أمثال المقام ـ قائمةٌ علىٰ اختيار أحدهما من دون ترجيح.

إن قلت: إنّ طريقة العقلاء وسيرتهم قائمةٌ علىٰ اختيار الأوثق، كما هو الحال في باب تقليد الأعلم، ولهذا أوجب الفقهاء تقليد الأعلم.

قلت: إنّ السيرة العقلائيّة قائمةٌ علىٰ ترجيح الأوثق في حال التكاذب والتعارض، لا في أمثال المقام.

ولا يخفى أنّ البحث السابق ناظرٌ إلىٰ صورة ما لو كان خروج القافلتين بعد دخول أشهر الحجّ.

وأمّا لو كان بينهما سبقٌ زمانيٌّ ـ بأن كانت إحداهما تسير قبل دخول أشهر الحجّ والأُخرىٰ بعد دخولها ـ وكان احتمال عدم الإدراك فيما لو سار مع الثانية موجوداً، فهل يلزمه الخروج مع الأُولىٰ أيضاً أو لا يلزمه ذلك؟

ذهب سيّد المدارك‌ إلىٰ: أنّ المكلّف يقطع بجواز التأخير فيما لو كان سفر الأُولى قبل أشهر الحجّ وقبل تضيّق الوقت الذي يمكن إدراكه فيه[1].

وقداعترض عليه صاحب الجواهر‌ بقوله: (إنّ ما ادّعاه من القطع إنّما يستقيم لو كان وجوب قطع المسافة لتعلّق الخطاب المنجّز، وهو باطلٌ، وإلّا لزم جواز التخلّف عن الوفد الخارج قبل أشهر الحجّ مع الانحصار، وعدم استقرار الحجّ في الذمّة بالتمكّن من الخروج قبلها، وسقوطه عن البعيد إذا كان بحيث لا يمكنه قطع المسافة في تلك المدّة، واللوازم كلّها باطلةٌ فكذا الملزوم، فتجب إناطة التكليف بالخطاب المعلّق، ولا يختلف الحال بدخول أشهر الحجّ وعدمه كما هو ظاهرٌ)[2].

---

(١) المدارك ٧: ١٨.

(٢) الجواهر ١٧: ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

. . . . . .

والحاصل: أنّ الحجّ لو كان واجباً منجّزاً يلزم من هذا ثلاثة لوازم فاسدةٍ لا يلتزم بها أحد، أُولاها: جواز التخلّف عن الرفقة الخارجة قبل أشهر الحجّ ولو لم تكن هناك غيرها، وثانيها: عدم استقرار الحجّ في الذمّة بالتمكّن من الخروج قبل أشهر الحجّ، وثالثها: سقوط وجوب الحجّ عن البعيد إذا كان لا يمكنه قطع المسافة في أشهر الحجّ، وحيث إنّ هذه اللوازم واضحة الفساد، فمنه يعلم بأنّ الحجّ واجبٌ معلّقٌ، وأنّ الوجوب يتحقّق بمجرّد حصول الاستطاعة، فيجب تحصيل مقدّمات الواجب وتهيئة وسائله بلا فرقٍ بين أن يكون الخروج قبل أشهر الحجّ أو بعدها. ولو كانت الأُولىٰ تسير قبل أشهر الحجّ وهو لا يثق بإدراك الثانية التي تسير بعد دخول أشهر الحجّ لزمه الخروج مع الأُولىٰ. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: لو كان لا يعلم بإدراك الحجّ بالسير مع الثانية لو أخّر السير مع الأُولىٰ، فيكون المقام داخلاً في مقدّمات الواجب الوجوديّة التي تقرّر في محلّه وجوب تحصيلها بحكم العقل إذا كان يترتّب علىٰ ترك تحصيلها فوت الواجب، وحيث إنّ السير مع الأُولىٰ لا دخل له في الملاك ولا يتوقّف عليه الوجوب، وإنّ الوجوب متوقّفٌ علىٰ الاستطاعة وهي حاصلةٌ، والسير مع الأُولىٰ من مقدّمات الواجب الوجوديّة فيلزمه السير معها بحكم العقل ولو قبل دخول أشهر الحجّ.

نعم، في صورة الوثوق بإدراك الحجّ مع الثانية التي تخرج في أشهر الحجّ لا يحكم العقل بلزوم الخروج مع الأُولىٰ.

والنتيجة: أنّ ما أفاده سيّد المدارك﵀ مردودٌ بهذين الوجهين، والحقّ هو لزوم السير مع الأُولىٰ، إلّا في صورة الوثوق بإدراك الحجّ مع الثانية فلا يلزم الخروج.

شرائط وجوب حجّة الإسلام

الشرط الأوّل : البلوغ .

فلا يجب علىٰ غير البالغ وإن كان مراهقاً[1] .

---

(١) أقول : إنّ الشرط المذكور لا يختصّ بوجوب الحجّ ، بل هو من الشرائط العامّة لجميع التكاليف الإلزاميّة . وقد استُدلّ علىٰ شرطيّته بعدّة اُمورٍ :

(منها) : اتّفاق العلماء قدس سرهم كما جاء في المعتبر بأنّه قول العلماء كافّةً[1] .

وفيه : أنّ غاية الاتّفاق المذكور ترجع إلىٰ الإجماع ، وحاله أوضح من أن يخفىٰ .

و(منها) : حديث جري القلم ، كخبر عمّار الساباطي[2] ، عن أبي عبد الله عليه السلام

---

(١) المعتبر ٢ : ٧٤٧.

(٢) أبو الفضل ـ وقيل : كنيته أبو اليقظان ـ عمّار بن موسى الساباطي ، مولىً ، كوفيٌّ ، سكن المدائن ، وكان فطحياً ، وأخواه قيس وصبّاح ، رووا عن الصادق والكاظم عليهما السلام وكانوا من الثقات في الرواية ، له كتابٌ يرويه جماعةٌ.

(رجال النجاشي قدس سره ٢٩٠ ، رجال الطوسي قدس سره ٢٥١ و ٣٤٠ ، الفهرست ٣٣٥ ، منتهى المقال ٥ : ٩١ ـ ٩٤).

. . . . . .

قال: سألته عن الغلام متىٰ تجب عليه الصلاة؟ فقال: «إذا أتىٰ عليه ثلاث عشرة سنةً، فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة وجرىٰ عليه القلم، والجارية مثل ذلك إن أتىٰ لها ثلاث عشرة سنةً أو حاضت قبل ذلك، فقد وجبت عليها الصلاة وجرىٰ عليها القلم»[1].

بتقريب: أنّ المستفاد من مفهوم الرواية أنّ الغلام قبل بلوغه لا يجري قلم التكليف عليه، وهذه الرواية من الروايات العامّة التي يستفاد منها أنّ جميع التكاليف الإلزاميّة مشروطةٌ بالبلوغ.

و(**منها**): الأخبار الخاصّة الواردة في باب الحجّ والدالّة علىٰ عدم وجوبه علىٰ غير البالغين، كرواية إسحاق بن عمّار[2]، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن ابن عشر سنين، يحجّ؟ قال عليه السلام: «عليه حجّة الإسلام إذا احتلم، وكذلك الجارية عليها الحجّ إذا طمثت»[3].

بتقريب: أنّ المستفاد من هذه الأخبار عدم إجزاء ما أتىٰ به الصبيّ من الحجّ عن حجّة الإسلام الواجبة عليه بعد بلوغه، وهي صريحةٌ في اعتبار البلوغ في وجوب حجّة الإسلام.

والحاصل: أنّ كون البلوغ شرطاً في وجوب حجّة الإسلام من المسلّمات.

---

(١) الوسائل مقدّمة العبادات ٤: ١٢.

(٢) أبو يعقوب إسحاق بن عمّار بن حيّان الصيرفي، مولىٰ بني تغلب، شيخ من الأصحاب، كان فطحياً إلّا أنّه ثقةٌ وإخوته: يونس ويوسف وقيس وإسماعيل، وهو في بيتٍ كبيرٍ من الشيعة وابنا أخيه إسماعيلَ عليٌّ وبشرٌ كانا من وجوه من روى الحديث. روى إسحاق عن الصادق والكاظم عليهما السلام له كتاب نوادر يرويه عنه عدّةٌ من الأصحاب. وقال العلّامة رحمه الله: (والأولىٰ عندي التوقّف فيما ينفرد به).
(رجال النجاشي رحمه الله ٧١، رجال الطوسي رحمه الله ١٦٢ و١٣٣، الفهرست ٣٩، الخلاصة ٣١٨).

(٣) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١٢: ١.

ولو حجّ الصبيّ لم يجزئه عن حجّة الإسلام وإن كان حجّه صحيحاً على الأظهر(١).

---

(١) أقول: لابدّ من البحث في مقامين:

الأوّل: في إجزاء حجّة الصبي عن حجّة الإسلام الواجبة عليه بعد بلوغه وعدم إجزائها.

الثاني: في أصل مشروعيّة حجّه وصحّته.

أمّا المقام الأوّل: فإنّ عدم إجزاء ما يأتي به الصبيّ عن حجّة الإسلام هو الصحيح، وهذا مستفادٌ من الأخبار كرواية إسحاق بن عمّار المتقدّمة.

أضف إليه ما أفاده الأُستاذ الأعظم دام ظله من: أنّ الحجّ له حقائقُ متعدّدةٌ مختلفةٌ، فإنّ حجّ الصبيّ مغايرٌ في حقيقته لحقيقة حجّ البالغين؛ ضرورة أنّه لا دليل على كون الحجّ حقيقةً واحدةً إلّا اتّحاد الصورة وهو لا يصلح كاشفاً عن وحدة الحقيقة، ونظير ذلك صلاة الفريضة والنافلة وصلاة الأداء والقضاء وصلاة الظهر والعصر، فإنّ صور هذه الصلوات متّحدةٌ وحقيقتها مختلفةٌ، بل المستفاد من النصوص الدالّة على عدم إجزاء حجّ الصبيّ عن حجّ الإسلام أنّ حقيقتهما مختلفةٌ، وكذا المستفاد من النصوص الواردة في عدم إجزاء حجّ العبد وكذا حجّ المتسكّع، فإنّ الحكم بالإجزاء وعدمه يكشف عن اختلاف حقيقة حجّ الإسلام عن حجّ الصبيّ، وأنّ حجّ الإسلام له عنوانٌ خاصٌّ يختلف عن حجّ الصبيّ؛ ضرورة أنّ المجزي لابدّ وأن يكون مغايراً للمُجزىٰ عنه؛ لعدم رجوع إجزاء الشيء عن نفسه إلىٰ معنىً محصّلٍ، فإجزاء شيءٍ عن آخر يقتضي الإثنينيّة ويكشف عن وجود اختلافٍ بينهما، وعليه فلا يكون امتثال المأمور به مجزياً عن المأمور به الآخر إلّا إذا دلّ الدليل على الإجزاء، وهو مفقودٌ.

. . . . . .

ولا يقاس ما نحن فيه علىٰ مسألة: ما لو صلىٰ الصبيّ في أوّل الوقت ثمّ بلغ في أثنائه حيث قد حكمنا بصحّة صلاته فلا تكون الإعادة واجبةً عليه؛ لأنّ حقيقة الصلاة الّتي أتىٰ بها الصبي متّفقةٌ مع حقيقة ما يأتي به البالغون؛ لعدم وجود ما يدلّ علىٰ تغاير حقيقة الصلاة المندوبة والواجبة، وحيث إنّ الصبي قد أتىٰ بصلاةٍ صحيحةٍ فلا يجب عليه الإتيان بها مرّةً ثانيةً؛ لأنّ الأدلّة الدالّة علىٰ لزوم الإتيان بالصلاة منصرفةٌ عمّن صلّىٰ صلاةً صحيحةً. ثمّ قال: (إنّ ذلك ليس من باب الإجزاء حتىٰ يُقال: بأنّ إجزاء الأمر الندبيّ عن الواجب خلاف الأصل، بل ما صلّاه الصبيّ حقيقته متّحدةٌ مع الصلاة الواجبة الثابتة علىٰ البالغين)[1].

وفي ما ذكره قدس سره مجالٌ للنظر؛ إذ يرد عليه النقض بعدّة موارد: (**منها**): ما لو سلّم شخصٌ علىٰ جماعةٍ فيهم البالغ والصبيّ وردّ الصبيّ السلام دون البالغين، فإنّه قدس سره ملتزم بعدم إجزاء هذا السلام عن البالغين[2] مع أنّ حقيقة السلام واحدةٌ.

و(**منها**): ما لو صلّىٰ الصبيّ علىٰ الميّت، فإنّه قدس سره يفتي بعدم إجزائها عن المكلّفين[3] مع أنّ حقيقة الصلاة واحدةٌ.

و(**منها**): ما لو غسّل الصبيّ ميّتاً، فإنّه قدس سره قد حكم بعدم إجزاء فعله عن المكلّفين[4] مع أنّ حقيقة غسل الميّت واحدةٌ.

والحلّ هو: أنّ إجزاء شيءٍ عن آخر وإن كان يقتضي الإثنينيّة إلّا أنّه لا يكشف عن تغاير حقيقتهما، وإنّما تصدق الإثنينيّة باعتبار أنّ ردّ السلام الصادر

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٧.

(٢) المستند في شرح العروة ١٥: ٤٦٧.

(٣) التنقيح في شرح العروة ٨: ٢٨٩ و٢٩٢، ٩: ١٩٤ ـ ١٩٥.

(٤) نفس المصدر ٨: ٢٨٩ ـ ٢٩٢ و٣٧٤ ـ ٣٧٥.

. . . . . .

من الصبيّ غير ردّ السلام الصادر من البالغين، وحينئذٍ يرد السؤال: بأنّ ما صدر من الصبيّ هل يجزي عمّا لابدّ أن يصدر من البالغين أو لا؟ وهذا المقدار كافٍ في صدق إجزاء شيءٍ عن آخر.

وإن شئت قلت: إنّ التغاير الاعتباريّ ـ أي: من حيث الصدور ـ يكفي في صدق إجزاء شيءٍ عن آخر.

إن قلت: لو سلّمتم عدم وجود تغايرٍ في الحقيقة وإنّها متّحدة، فبتحقّق عملٍ من الصبيّ ـ كردّ السلام ـ يحصل الامتثال قهراً؛ لأنّ انطباق الطبيعة المأمور بها علىٰ مصداقها قهريٌّ، والعقل يحكم بالإجزاء.

قلت: إنّ ما ذكر إنّما يتمّ فيما لو كان ما أتىٰ به الصبيّ مصداقاً للطبيعة المأمور بها، وليس الأمر كذلك، فإنّ ما أتىٰ به وإن كان فرداً للطبيعة إلّا أنّ كونه فرداً للطبيعة المأمور بها غير معلوم؛ لاحتمال أن يكون ما أتىٰ به الصبيّ غير مشتملٍ علىٰ مصلحة ما يأتي به المكلّف.

وبهذا البيان ظهر وجه عدم إجزاء الحجّ الصادر من الصبيّ عن الحجّ الواجب علىٰ المكلّفين مع اتّحاد حقيقتهما، وذلك لاحتمال عدم اشتمال حجّ الصبيّ علىٰ المصلحة الموجودة في حجّة الإسلام؛ لاحتمال دخالة حيثيّة الصدور في المصلحة والملاك.

وظهر أيضاً أنّ دعوىٰ: كفاية ما أتىٰ به الصبيّ حال صباه عن الصلاة الواجبة فيما لو بلغ في أثناء الوقت دعوىٰ لا يسندها دليلٌ.

وغاية ما يمكن أن يستدلّ به للقول بالكفاية هو: أنّ كلتا الصلاتين مشتملتان علىٰ الملاك التام، ورفع قلم الإلزام عن الصبيّ لا يستوجب نقصاً في ملاك الصلاة التي يأتي بها؛ لكونه من باب الإرفاق به، لا من باب القصور والنقص في الملاك،

. . . . . .

وبما أنّ الملاك الموجود في الصلاة التي أتىٰ بها الصبيّ تامٌ ومساوٍ للملاك الموجود في الصلاة التي يأتي بها البالغون، فيكون الإجزاء علىٰ القاعدة.

وهو كما ترىٰ! إذ من أين لنا أن نعلم بأنّ الشارع رفع قلم الإلزام عن الصبيّ لأجل الإرفاق به لا غير؟! إذ يحتمل أن يكون ما يأتي به الصبيّ أقلّ مصلحةً وملاكاً من المصلحة والملاك الموجودين في الواجبات التي يأتي بها البالغون، ومع وجود مثل هذا الاحتمال لا يمكن الجزم بالإجزاء، والشكّ فيه مساوقٍ لعدمه.

والحاصل: أنّنا لا نقبل كفاية ما يأتي به الصبيّ عن حجّة الإسلام، وكذا ما يأتي به من الصلاة حال صباه عن الصلاة الواجبة وإن بلغ في الأثناء.

وأمّا المقام الثاني: فإنّ الحقّ هو أنّ عبادات الصبيّ مشروعةٌ، وذلك لوجهين:

الأوّل: قد تقرّر في محلّه أنّ الأمر بالأمر بشيءٍ أمرٌ به، وقد جاء في الكتاب العزيز والأخبار: أنّ الشارع أمرَ الأولياء أن يأمروا أولادهم بالصلاة وغيرها[1] وهو أمرٌ من الشارع متوجّهٌ إلى الأولاد بأداء هذه الفرائض، فتكون عباداتهم مشروعةً.

الثاني: خصوص ما ورد من الأخبار في باب الحجّ حيث كان الأصحاب يسألون الأئمّة الأطهار عليهم السلام عن إجزاء حجّ الصبيّ عن حجّة الإسلام[2]. وهذا كاشفٌ عن مشروعيّة حجّه، ولذا نجد أنّ الأئمّة عليهم السلام لم ينبّهوا علىٰ بطلان حجّه وإنّما نفوا كفايته عن حجّة الإسلام الواجبة علىٰ البالغين المستجمعين للشرائط، كما أنّ حجّ الصبيّ لو كان باطلاً فلا يبقىٰ أي معنىً للسؤال عن إجزاء الحجّ الباطل عن حجّة الإسلام، وهذا دليلٌ علىٰ مشروعيّة عبادات الصبيّ.

---

(١) الوسائل أعداد الفرائض ٣: ٥، مَن يصحّ منه الصوم ٢٩، أحكام الأولاد ٧٤.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١٣.

مسألة (٤): إذا خرج الصبيّ إلىٰ الحجّ فبلغ قبل أن يحرم من الميقات وكان مستطيعاً، فلا إشكال في أنّ حجّه حجّة الإسلام[١].

وإذا أحرم فبلغ بعد إحرامه لم يجز له إتمام حجّه ندباً، ولا عدوله إلىٰ حجّة الإسلام، بل يجب عليه الرجوع إلىٰ أحد المواقيت والإحرام منه لحجّة الإسلام[٢].

---

(١) لوجود المقتضي وعدم وجود المانع؛ إذ ـ بعد كونه جامعاً للشرائط ـ تشمله أدلّة وجوب الحجّ، ومجرّد الإتيان بمقدّمات الحجّ حال صباه لا يمنع من كون حجّه حجّ الإسلام.

(٢) أقول: في المسألة ثلاثة وجوهٍ:

الأوّل: أن يتمّ حجّه ندباً.

الثاني: أن يعدل إلىٰ حجّة الإسلام بعد انقلاب الإحرام الذي أتىٰ به بنيّة الندب إلىٰ إحرام حجّة الإسلام.

الثالث: بطلان إحرامه، فيلزمه الرجوع إلىٰ أحد المواقيت والإحرام منه لحجّة الإسلام.

أمّا الأوّل، فقد استُدلّ به: بأنّ المحرم ليس له أن يحرم ثانياً، وحيث إنّه قد أحرم قبل بلوغه للحجّ الندبيّ فوظيفته إتمامه وإن بلغ بعد إحرامه وكان مستطيعاً[١].

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم قدس سره: بأنّ البلوغ اللاحق وحصول الاستطاعة بعده يكشف عن فساد الإحرام السابق علىٰ البلوغ، فتشمله العمومات الدالّة علىٰ

---

(١) نسبه النجفي قدس سره لظاهر النافع وصريح الجامع في الجواهر ١٧: ٢٣١. ونسبه الشيخ والعلّامة قدس سرهما إلىٰ مالك في: الخلاف ٢: ٣٧٩، المنتهىٰ ٢: ٦٤٩. ولاحظ المغني ٣: ٢٠٤.

. . . . . .

وجوب الحجّ، وحينئذٍ يتعيّن عليه الرجوع إلىٰ أحد المواقيت والإحرام منه لحجّة الإسلام[١].

وإن شئت قلت: إنّ الأدلّة الدالّة علىٰ استحباب الحجّ لا تشمل من كانت ذمّته مشغولةً بالحجّ ولم يأتِ به، والصبيّ وإن لم يكن عالماً بأنّه سيبلغ بعد الإحرام، إلّا أنّ هذا لا يُشكّلُ مانعاً من توجّه الأمر إليه بأداء الحجّ الواجب الذي اشتغلت ذمّته به بعد بلوغه وكونه مستطيعاً، فتكون وظيفته الإتيان بحجّة الإسلام، وهذا كاشفٌ عن بطلان إحرامه السابق، فيلزمه الرجوع إلىٰ أحد المواقيت والإحرام منه لحجّة الإسلام.

أقول: لابدّ من التحقيق في أنّ الأمر الندبيّ بالحجّ هل هو متوجّهٌ إلىٰ البالغ المستطيع الذي لم يأتِ بحجّة الإسلام، أو غير متوجّه إليه؟ ولكلّ واحدٍ منهما وجهٌ.

أمّا وجه عدم توجّهه إليه فهو: أنّ اجتماع الأمر الوجوبي والندبي علىٰ موضوعٍ واحدٍ ـ فيما نحن فيه ـ لا معنىٰ له بعد عدم كون مقامنا من قبيل الصلاة الّتي لها أفرادٌ متفاوتةٌ في الكمال، فيجتمع الأمر الوجوبي المتعلّق بالطبيعة والندبي المتعلّق بتطبيق الطبيعة علىٰ أفرادها، فيندك أحدهما في الآخر، وينتج بذلك أنّ الصلاة في المسجد جماعةً أفضل أفراد الطبيعة الكليّة للصلاة، كي يُقال ـ فيما نحن فيه ـ: إنّ الأمر الوجوبي قد تعلّق بالطبيعة والأمر الاستحبابي قد تعلّق بتطبيق الطبيعة علىٰ هذا الفرد؛ لأنّ أفراد طبيعة الحجّ ليست كأفراد طبيعة الصلاة، فالقول باندكاك أحد الأمرين في الآخر غير متصوّرٍ في باب الحجّ، فإذا لم يكن الأمر الاستحبابي موجوداً، فيكون إحرام الصبيّ الذي بلغ بعد ذلك وكان مستطيعاً باطلاً؛ لأنّ الأمر

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ١١.

. . . . . .

الندبي المتوجّه إلىٰ الصبيّ غير متوجّهٍ إلىٰ الصبيّ الذي بلغ وكان مستطيعاً، وهو قد تخيّل وجوده، والوجود الموهوم لا يجديه؛ لأنّ بلوغه كشف عن أنّ وظيفته الشرعيّة الإتيان بحجّة الإسلام بعد اجتماع الشرائط، فيتعيّن عليه الرجوع إلىٰ أحد المواقيت والإحرام منه لحجّة الإسلام.

وأمّا وجه توجّه الأمر الندبيّ إليه فهو: أنّ صحّة الترتّب ـ فيما نحن فيه ـ شاهدةٌ علىٰ شمول روايات الاستحباب للمورد، فالصبيّ الذي بلغ بعد إحرامه للحجّ الندبيّ إذا عصىٰ الأمر الوجوبيّ المتعلّق بحجّة الإسلام ـ بأن أتمّ باقي أعمال الحجّ الندبيّ ـ يكون حجّه صحيحاً، بل المتعيّن عليه إتمام حجّه الندبي ـ بعد وجود الأمر به ـ لحرمة إبطال حجّه بعد الشروع به.

وبهذا يتبيّن أنّ الأمر الندبيّ علىٰ الوجه الأوّل لا وجود له، وعلىٰ الوجه الثاني موجودٌ.

إذا عرفت ذلك، فنقول: لا منافاة بين عدم توجّه الخطاب الندبي إلىٰ البالغ المستطيع وبين صحّة الترتّب؛ لأنّ القول بعدم توجّه الخطاب الندبيّ إليه ناظرٌ إلىٰ أنّ إطلاق الخطاب الندبي ساقطٌ لا أصله، فإنّ وجود الأمر الوجوبيّ المتعلّق بحجّة الإسلام مانعٌ من شمول إطلاق الخطاب الندبي، فتكون الروايات الدالّة علىٰ استحباب الحجّ غير شاملة للمورد؛ لأجل وجود المانع، لا لأجل قصور المقتضي كما توهّمه بعض المحشّين علىٰ العروة الوثقىٰ.

وعليه فيكون إحرامه باطلاً؛ لعدم الأمر به، فإنّ ما قصده لم يتعلّق به الأمر وما تعلّق به الأمر ـ وهو حجّة الإسلام ـ لم يقصده، وحينئذٍ يتعيّن عليه الرجوع إلىٰ أحد المواقيت والإحرام منه لحجّة الإسلام.

وأمّا القول بتوجّه الخطاب الندبي إليه فهو ناظرٌ إلىٰ صورة العصيان والعجز

فإن لم يتمكّن من الرجوع إليه ففي محلّ إحرامه تفصيلٌ يأتي ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ في حكم من تجاوز الميقات جهلاً أو نسياناً ولم يتمكّن من الرجوع إليه في المسألة(١٦٩)[1].

مسألة (٥): إذا حجّ ندباً معتقداً بأنّه غير بالغٍ فبان ـ بعد أداء الحجّ ـ أنّه كان بالغاً أجزأه عن حجّة الإسلام[2].

عن امتثال الأمر الوجوبي، وحينئذٍ يتحقّق موضوع الأمر الندبي كما في سائر موارد الترتّب، فإذا أتمّ باقي أعمال الحجّ يكون حجّه صحيحاً.

والمناقشة في إطلاق الترتّب علىٰ المورد مناقشة في الاصطلاح؛ لوجود ملاك الترتّب فيما نحن فيه.

والحاصل: أنّ عدم مشروعيّة الحجّ الندبي ـ فيما نحن فيه ـ إنّما تكون فيما لو امتثل الصبيّ الأمر الوجوبي بأن رجع إلىٰ أحد المواقيت وأحرم لحجّة الإسلام، وأمّا لو عصىٰ وأتمّ باقي أعمال الحجّ فيكون ما أتى به مشروعاً وصحيحاً، وحيث إنّه في مقام امتثال الأمر الوجوبي فلا يكون الأمر الندبي متوجّهاً إليه، فيكون إحرامه باطلاً، فلابدّ أن يرجع إلىٰ أحد المواقيت ويحرم لحجّة الإسلام.

وأمّا الوجه الثاني ـ وهو عدوله إلىٰ حجّة الإسلام بعد انقلاب الإحرام الذي أتىٰ به بنيّة الندب إلىٰ إحرام حجّة الإسلام[1] ـ فلا دليل عليه.

فيتعيّن الوجه الثالث؛ لوجود المقتضي وعدم وجود المانع، كما عرفت.

(١) لنا كلامٌ سيأتي بيانه في محلّه إن شاء الله تعالىٰ.

(٢) ذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره وسيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه): أنّ الحكم المذكور إنّما يتمّ

---

(١) لاحظ الجواهر ١٧: ٢٣١ ـ ٢٣٢.

. . . . . .

فيما إذا قصد امتثال الأمر الفعلي المتوجّه إليه؛ لأنّه حينئذٍ يكون قد قصد امتثال الأمر الوجوبي المتعلّق بحجّ الإسلام، لكن بنحو الإجمال، ولا يقدح في صحّة حجّه وإجزائه عن حجّة الإسلام تخيّل أنّ متعلّق الخطاب المتوجّه إليه هو الحجّ الندبي؛ لأنّه قصد امتثال ما له واقعٌ، غاية الأمر حسبه أمراً بالحجّ الندبي وهو أمرٌ بحجّة الإسلام، ونحن وإن قلنا باعتبار العناوين القصديّة في تحقّق الامتثال، إلّا أنّ قصد العنوان يعمّ القصد بنحو التفصيل والإجمال.

نعم، لو لم يأت بالعمل بقصد الأمر الفعلي ـ بأن أتىٰ به بنحو التقييد ـ فحينئذٍ يشكل الحكم بصحّة المأتي به فضلاً عن إجزائه عن حجّة الإسلام؛ لامتياز حقيقة حجّة الإسلام عن حقيقة الحجّ الندبي، ولأنّ ما قصده لا واقع له، وما له واقعٌ لم يقصده، لا بنحو التفصيل؛ لأنّه ـ حسب الفرض ـ لم يقصد الإتيان بحجّة الإسلام، ولا بنحو الإجمال؛ لأنّه لم يقصد امتثال الأمر الواقعي المتوجّه إليه[1].

والنتيجة هي: أنّ الحكم المذكور في المتن ـ علىٰ إطلاقه ـ غير صحيح، ولابدّ من التفصيل بين ما لو أتىٰ بالعمل من باب الاشتباه في التطبيق، وبين ما لو أتىٰ به بنحو التقييد.

إن قلت: قد أفتىٰ القوم بصحّة صلاة من صلّىٰ الظهر ندباً باعتقاد أنّه غير بالغ فبان ـ بعد أدائها ـ أنّه كان بالغاً، وقالوا بإجزاء ما أتىٰ به عن صلاة الظهر الواجبة[2]، فليكن المقام من هذا القبيل.

قلت: إنّ الفرق بين المقام وبين ما ذكرت ظاهرٌ؛ لأنّ حقيقة صلاة الظهر الندبيّة لا تغاير حقيقة صلاة الظهر الواجبة، والمصلّي ـ فيما ذكرت ـ قصد عنوان الظهر وأتىٰ

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٣٦ ـ ٣٧، مصباح الناسك ١: ١٢.

(٢) المبسوط ١: ٧٣، العروة ١: ٣٨٧.

. . . . . .

بالصلاة بهذا العنوان، فانطبق المأتيّ به علىٰ المأمور به قهراً، والعقل يحكم بالإجزاء بعد تحقّق الانطباق، واعتقاده بأنّ الخطاب المتوجّه إليه متعلّقه صلاة الظهر الندبيّة غير ضائرٍ؛ لكون التقييد بمثل هذه الأُمور غير قادحٍ في صحّة العمل، والعمدة هو تحقّق الانطباق، فإذا تحقّق فلا يبقىٰ أي معنىً للقول بقادحيّة التقييد.

وربّما يقال: إنّ هذا التفصيل مخالفٌ لما ورد في بعض حواشيه علىٰ العروة الوثقىٰ، حيث إنّه قدس سره لم يفرّق بين مورد التقييد وبين مورد الإتيان بالعمل بقصد امتثال الأمر الواقعي المتوجّه إليه، (منها): ما لو اعتقد دخول الوقت فنوىٰ الوجوب وصفاً أو غايةً، ثمّ تبيّن عدم دخوله، حيث قال قدس سره: (لا مناص من الحكم بصحّة الوضوء سواءٌ قيّده بالندب أو الوجوب أم لم يقيّده بشيءٍ منهما)[1] و(منها): ما لو نوىٰ الاقتداء بشخصٍ علىٰ أنّه زيدٌ فبان أنّه عمرو وكان كلاهما عادلين، حيث قال قدس سره: (تصحّ صلاته وجماعته علىٰ الأظهر)[2] وإن كان اقتداؤه بنحو التقييد، ومن هذين الموردين يظهر أنّ التقييد غير مضرٍّ بصحّة العمل، وفيما نحن فيه ذهب قدس سره إلىٰ: إجزاء حجّ الصبيّ عن حجّة الإسلام فيما لو أتىٰ به بقصد الأمر الفعلي، وأمّا لو أتىٰ به بقصد التقييد فيكون ما أتىٰ به باطلاً، وعليه فلا يصل المجال للبحث في إجزائه عن حجّة الإسلام. فهل بين الحكم في الموردين السابقين وبين الحكم فيما نحن فيه تهافتٌ أو لا؟

ولابدّ من توضيح معالم البحث وبسط الكلام في المقام بالتعرّض لبيان أقسام التقييد، وبيان أنّه في أي موردٍ يكون ممكناً وصحيحاً، وفي أي موردٍ يكون

---

(١) التنقيح في شرح العروة ٥: ٤٢٤.

(٢) التعليقة علىٰ العروة ١٢٥.

. . . . . .

مستحيلاً ولغواً، فنقول: إنّ التقييد يتصوّر علىٰ أقسام:

الأوّل: أن يكون التقييد راجعاً إلىٰ متعلّق الاعتبار ـ أي: المُعتَبَر ـ كالمبيع، فلو باع مقداراً كليّاً من الحنطة وقيّدها بأن تكون من المزرعة الكذائيّة، فيكون المبيع ـ بعد التقييد ـ حصّةً معيّنةً من الحنطة، فإذا دفع البائع إلىٰ المشتري حنطةً من مزرعةٍ أُخرىٰ، فإنّه بذلك لا يكون قد سلّم المبيع إلىٰ المشتري، فللأخير أن يردّ هذه الحنطة ويطالب بالمبيع الذي قد وقع عليه العقد؛ إذ المفروض أنّ الذي سلّمه البائع للمشتري لا يكون ملكاً للمشتري؛ لأنّه ليس متعلّقاً للعقد، والذي ملكه ـ وهي الحنطة الخاصّة المقيّدة بكونها من المزرعة الكذائيّة ـ لم يسلّمه البائع إليه، والعقد في هذا الفرض لا يكون باطلاً، كما أنّ الخيار لا يثبت في هذا الفرض، وله أن يردّ ما سلّمه البائع إليه ويطالب بالمبيع الذي وقع عليه العقد.

وهذا القسم من التقييد لا إشكال في إمكانه عقلاً، كما لا إشكال في صحّته شرعاً، وتكون نتيجة هذا التقييد تضييق دائرة متعلّق العقد.

الثاني: أن يكون التقييد راجعاً إلىٰ متعلّق الاعتبار أيضاً، إلّا أنّ المتعلّق شخصيٌّ وجزئيٌّ خارجيٌّ، كما لو باع شخصٌ كتاب وسائل الشيعة المشخّص في الخارج وقيّده بكونه طبعة الهند، فإنّ التقييد في هذا الفرض مستحيلٌ من جهة استحالة تقييد الجزئيّ المشخّص في الخارج إذ لا سعة فيه، والضيّق لا يقبل التضييق، وعليه فيكون التقييد في هذا القسم صوريّاً، ويكون مرجعه إلىٰ الاشتراط الذي لا بأس به، وفي الفرض يكون المعنىٰ: أنّ البائع يلتزم بأن تكون هذه النسخة من كتاب وسائل الشيعة طبعة الهند، بحيث لو لم تكن كذلك فللمشتري الخيار في فسخ العقد؛ لتخلّف الشرط.

الثالث: أن يكون التقييد راجعاً إلىٰ أصل الاعتبار دون متعلّقه بلا فرقٍ بين أن

. . . . . .

يكون متعلّقه كليّاً أو جزئيّاً، ولا شبهة في كون الاعتبار قابلاً للتقييد؛ لأنّه يصحّ أن يقال: (أشتري الحنطة إن كانت من المزرعة الكذائيّة) وهذا وإن كان بمكانٍ من الإمكان، إلّا أنّه يوجب بطلان العقد وإن كان المبيع واجداً للقيد، وذلك لما حقّق في محلّه من أنّ التعليق في العقود مبطلٌ لها، إلّا أنّا لا نقبل كونه مبطلاً بقولٍ مطلقٍ، وبيان ذلك موكولٌ إلىٰ محلّه.

الرابع: أن يكون التقييد راجعاً إلىٰ مقام الامتثال، فتارةً يكون المأمور به كليّاً طبيعيّاً منطبقاً علىٰ المأتي به، كما لو أتىٰ بالمأمور به مقيّداً بقيد خاصٍّ، ومثاله: ما لو صلّىٰ بمكانٍ باعتقاد أنّه مسجدٌ بحيث لو لم يكن مسجداً لا يصلّي فيه، أو فيما لو اقتدىٰ بعادلٍ باعتقاد كونه زيداً بحيث لو لم يكن هو ـ بأن كان الإمام غيره ـ فلا يقتدي به، فإنّ المكلّف ـ في كلا الفرضين ـ قد امتثل الأمر المتعلّق بالطبيعة وأتىٰ بفردٍ من أفرادها في الخارج، وكونه قد نوىٰ إيقاع صلاته في المسجد أو نوىٰ الاقتداء بزيدٍ ولم يتحقّق ذلك في الخارج لا يوجب بطلان ما أتىٰ به؛ لأنّ القيود المذكورة غير مقومةٍ للمأمور به، بل لا دخل لها في تحقّقه.

وتوهّم: أنّ المكلّف قد أتىٰ بالعمل علىٰ نحو التقييد بحيث لو تخلّف القيد لا يكون قاصداً للإتيان بالعمل.

مدفوعٌ: بأنّ المكلّف قد أتىٰ بالصلاة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط، كما أنّه اقتدىٰ بالعادل بالوجدان. وبعد إتيانه بالعمل الصحيح فعلاً لا معنىٰ لأن يقال: إنّ المكلّف لم يصلِّ أو لم يقصد الإتيان بالصلاة علىٰ تقدير عدم كون المكان مسجداً، أو إنّه لم يقتد بعمرو العادل أو لم يقصد الاقتداء علىٰ تقدير عدم كون الإمام العادل زيداً؛ لأنّ هذه الأمور كلّها إنّما يمكن تعقّلها في الأمور الاعتباريّة دون الأمور المتأصّلة التي يدور أمرها بين الوجود والعدم.

. . . . . .

وأُخرىٰ يكون المأمور به حصّةً خاصّةً غير منطبقةٍ علىٰ المأتي به لتغايرهما، ومثاله: ما لو أتىٰ بالعصر باعتقاد أنّه قد صلّىٰ الظهر بحيث لو كان عالماً بعدم الإتيان بالظهر لم يأت بالعصر، أو أتىٰ بصلاة الفجر قضاءً عمّا فاته باعتقاد أنّه قد أتىٰ بها أداءً بحيث لو كان عالماً بعدم الإتيان بها أداءً لما أتىٰ بها قضاءً، فلا مناص من الحكم ببطلان ما أتىٰ به في هاتين المسألتين بحسب القاعدة الأوّلية؛ لقادحيّة التقييد في أمثال المقام؛ لأنّ المفروض أنّ المأمور به لا ينطبق علىٰ المأتي به لاختلاف حقيقتهما، وهذا الاختلاف ناشئٌ من اختلاف عنوانهما، فصلاة الظهر والعصر وإن كانت صورتهما واحدةً إلّا أنّ حقيقتهما متمايزةٌ، وكذا قصد الأداء والقضاء والفريضة والنافلة.

نعم، لو قصد المكلّف امتثال الأمر الفعلي المتوجّه إليه في هذه الفروض، فإنّه يكون قد قصد الإتيان بالمأمور به الواقعي بهذا العنوان الإجمالي، وحينئذٍ يكون اعتقاده بكونه العصر وهو في الواقع ظهرٌ، أو قضاءً وهو في الواقع أداءٌ، أو نافلة وهو في الواقع فريضةٌ غير مانع من انطباق المأمور به علىٰ المأتي به، والخطأ في التطبيق غير قادح في صحّة المأتيّ به.

وبهذا يظهر أنّ التفصيل بين الإتيان بالعمل بنحو التقييد وبين الإتيان به من باب الخطأ في التطبيق ليس هو المعيار في تحقّق الامتثال فيما نحن فيه، وأنّ المعيار في تحقّق الامتثال والحكم بصحّة المأتيّ به هو انطباق المأمور به علىٰ المأتي به بلا فرقٍ بين قصد التقييد وقصد الأمر الفعلي، ففي مورد الانطباق لا يكون قصد التقييد قادحاً، وفي مورد عدم الانطباق لا يكون قصد امتثال الأمر الفعلي نافعاً؛ لعدم تحقّق الامتثال، فيكون العمل باطلاً لا محالة.

وأمّا إذا لم يُقيّد الاعتبار ولا متعلّقه، كما لو اعتبر ملكيّة كتابٍ لزيدٍ علىٰ وجه

. . . . . .

الإطلاق بقيمةٍ منخفضة عن قيمته الأصليّة بداعي أنّه هاشميٌ ثمّ ظهر عدم كونه هاشميّاً، فإنّ تخلّف الداعي لا أثر له، وهو: ـ أي: تخلّف الداعي ـ لا يوجب الخيار ولا بطلان المعاملة.

فإذا عرفت ذلك يظهر لك أنّه لا تهافت بين ما أفاده الأُستاذ الأعظم قدس سره في مسألتنا وبين ما ذكره في بعض حواشيه علىٰ العروة الوثقىٰ؛ لأنّ قصد التقييد في مسألتنا قادحٌ في صحّة حجّه؛ لعدم انطباق المأمور به علىٰ المأتي به، وذلك لبنائه قدس سره علىٰ تغاير حقيقة الحجّ الإسلامي وحقيقة الحجّ الندبي، وعليه فلا معنىٰ لأن تكون حقيقةٌ ما مصداقاً لحقيقةٍ أُخرىٰ مغايرةٍ لها.

وبعبارةٍ أُخرىٰ: أنّ المأمور به الواقعيّ هو حصّةٌ خاصّةٌ من الحجّ وهي حجّة الإسلام، والحجّ الندبي حصّةٌ أُخرىٰ من الحجّ وغير مأمورٍ بها، ولا معنىٰ لانطباق المأمور به الذي هو حصّة خاصّةٌ علىٰ أُخرىٰ مغايرةٍ لها في الحقيقة.

وأمّا كون قصد التقييد غير قادحٍ في صحّة العمل ـ كما في بعض حواشيه قدس سره علىٰ العروة الوثقىٰ كمسألة صلاة الجماعة والوضوآت المستحبّة[1] ـ فلأنّ المأمور به ليس حصّةً من الطبيعة بل هو الطبيعة الكلّية، كالوضوء الكلّي والاقتداء الكلّي، وحينئذٍ ينطبق المأمور به علىٰ المأتي به وإن قيّده بقيدٍ؛ لكون التقييد لغواً بعد تحقّق الامتثال، ومعه لا مناص من الحكم بصحّة العمل.

تنبيه: قد ذكرنا سابقاً ولا بأس بالإعادة: أنّ المكلّف في مسألتنا لو تمكّن من قصد الواقع ـ بأن قصد امتثال الأمر الواقعي الفعلي المتوجّه إليه ـ فإنّه يكون قاصداً لامتثال الحجّ الإسلامي بنحو الإجمال، فيكون المأتي به مصداقاً للمأمور به، وتخيّل أنّه الحجّ الندبي غير قادحٍ بعد استجماع ما أتىٰ به لجميع الأجزاء والشرائط المعتبرة

(١) التعليقة علىٰ العروة ٣٣ و١٢٥.

. . . . . .

فيه، وغير مانع من انطباق المأمور به علىٰ المأتي به، فيكون قصد الحجّ الندبي لغواً.

وهنا كلامٌ لسيّد المستمسك قدس سره في أقسام التقييد[1] ـ واقعه يرجع إلىٰ ما نقلناه عن الأُستاذ الأعظم قدس سره ـ ارتأينا ذكره لما فيه من الفائدة، وقد ذكره قدس سره عند تعرّضه للحكم الذي أفاده المحقّق اليزدي قدس سره في المقام، حيث حكم الأخير بالصحّة مطلقاً[2]. وحاصله: أنّه كان اللازم التفصيل في المقام؛ لأنّ القيود الراجعة إلىٰ مقام الامتثال إمّا أن تُلحظ علىٰ نحو الطريقيّة والمرآتية، وإمّا أن تُلحظ بما هي وعلىٰ نحو الموضوعيّة، والأخيرة إمّا أن تكون ملحوظةً علىٰ نحو وحدة المطلوب، وإمّا أن تكون ملحوظةً علىٰ نحو تعدّد المطلوب، والقيود الملحوظة بما هي علىٰ نحو تعدّد المطلوب إمّا أن يكون الاختلاف بين القيود الواقعيّة والقيود المقصودة من قبيل الاختلاف بين الأقلّ والأكثر، وإمّا أن يكون الاختلاف بينها من قبيل الاختلاف بين المتباينين. فالأقسام أربعةٌ:

الأوّل: أن تكون القيود التي تذكر في موضوع الامتثال العبادي اشتباهاً ملحوظةً علىٰ نحو الطريقيّة، فحينئذٍ تصحّ العبادة.

الثاني: أن تكون القيود ملحوظةً بما هي علىٰ نحو وحدة المطلوب، كما لو قصد الحجّ الندبي أو العصريّة أو النافلة بعنوان أنّها هي الواقع لا غير، فتكون العبادة باطلةً لا محالة؛ لفوات القصد إلىٰ الواقع؛ وذلك لمنافاة قصد القيد الاشتباهي للواقع.

الثالث: أن تكون القيود ملحوظةً بما هي علىٰ نحو تعدّد المطلوب، وكان الاختلاف بين القيود الواقعيّة والقيود المقصودة من قبيل الاختلاف بين المتباينين، ففي هذا القسم لا يصحّ الامتثال، فإنّ تعدّد المطلوب إنّما يقتضي وقوع القصد علىٰ

---

(١) المستمسك ١٠: ٣٣ ـ ٣٤.

(٢) العروة ٢: ٢٢٥.

. . . . . .

ذات المقيّد حتىٰ علىٰ تقدير انتفاء القيد، ولا يقتضي وقوع القصد علىٰ القيد المباين.

وفي المقام إذا قصد الحجّ غير الإسلامي والأمر الندبي علىٰ نحو تعدّد المطلوب، فقد تعلّق القصد بذات الحجّ وبذات الأمر، ولكن لم يتعلّق بالحجّ الإسلامي ولا بالأمر الوجوبي.

الرابع: أن تكون القيود ملحوظةً بما هي علىٰ نحو تعدّد المطلوب، وكان الاختلاف بين القيود الواقعيّة والقيود المقصودة من قبيل الاختلاف بين الأقلّ والأكثر، ففي هذا القسم يصحّ الامتثال، كما إذا اعتقد أنّ الحجّ الإسلامي شرّع في مكّة ـ مثلاً ـ اشتباهاً، فقصد الحجّ الإسلامي المشرّع في مكّة على نحو تعدّد المطلوب، فحينئذٍ تصحّ العبادة؛ لعدم قادحيّة القيود المقصودة اشتباهاً في صحّة الامتثال.

والنتيجة: أنّ تصحيح الحجّ الإسلامي ـ فيما نحن فيه ـ منحصرٌ بالقسم الأوّل ـ وهو فيما إذا قصد الحجّ الندبي علىٰ نحو الطريقيّة والمرآتية ـ لأنّ الحجّ الإسلامي حينئذٍ يكون مقصوداً ولو إجمالاً، والقسم الرابع وهو فيما إذا كان الاختلاف بين القيود الواقعيّة والمقصودة من قبيل الاختلاف بين الأقلّ والأكثر، وكانت القيود الاشتباهيّة ملحوظةً بنحو تعدّد المطلوب، كما أنّ العمل يكون باطلاً في القسم الثاني والثالث.

وقد ذكر بعض المحشّين علىٰ العروة الوثقىٰ: أنّ الأوجه عدم إجزاء ما أتىٰ به باعتقاد أنّه غير بالغ عن حجّة الإسلام؛ إذ هو معتقدٌ بعدم بلوغه، فإذا أراد أن يحجّ فإنّه ـ بطبيعة الحال ـ يحجّ باعتبار أنّه استحبابيٌّ عامٌّ لا بقصد حجّة الإسلام، وعلىٰ هذا لا يقع ما أتى به لا عن حجّة الإسلام ولا يقع حجّاً ندبيّاً كذلك، أمّا عدم وقوعه عن حجّة الإسلام فلأنّه يوجد بقصد عنوانه؛ لأنّه من الأُمور التي لا تتحقّق إلّا بقصد عناوينها، وأمّا عدم وقوعه مستحبّاً فلأجل انتفاء موضوعه؛ إذ

. . . . . .

المفروض أنّ الحجّ مستحبٌّ للصبيّ دون البالغ الذي لم يأتِ بحجّة الإسلام.

أقول: إنّ ما أفاده وإن كان موافقاً لما ذكرناه من جهة عدم إجزاء ما أتىٰ به عن حجّة الإسلام، إلّا أنّ دليله علىٰ ذلك هو: أنّ من يعتقد بأنّه غير بالغ إذا أراد أن يحجّ فإنّه ـ بطبيعة الحال ـ يحجّ بقصد الندب، أي: أنّه لا يقصد الأمر الفعلي المتوجّه إليه، وظاهر هذا الكلام أنّه متمكّنٌ من ذلك، إلّا أنّه لا يقصده عادةً. وهو كما ترىٰ! إذ الجازم بأنّ وظيفته الحجّ الندبي كيف يمكنه قصد الواقع ولو إجمالاً؟ فإنّ المكلّف ـ فيما نحن فيه ـ قاطعٌ ولا يرىٰ في أُفق الواقع سوىٰ أنّ وظيفته الإتيان بالحجّ الندبيّ؛ لجزمه بعدم بلوغه، وعلىٰ هذا لا يكون ما أتىٰ به مجزياً عن حجّ الإسلام، كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالىٰ.

وأمّا ما ذكره من: عدم صحّة ما أتىٰ به بعنوان الندب فلا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّ ما أتىٰ به يقع حجّاً مستحبّاً صحيحاً؛ لوجود ملاك الترتّب في المقام.

بيانه: أنّ الحجّ مستحبٌّ علىٰ جميع الناس، وعدم استحبابه علىٰ البالغ المستطيع الذي لم يأتِ بحجّة الإسلام إنّما هو من جهة وجود المانع، لا من جهة قصورٍ في المقتضي، والمانع ـ فيما نحن فيه ـ هو تعلّق الأمر الوجوبي في ذمّته، فيكون المقام نظير الصوم في شهر رمضان، فإنّ عدم كون الصوم مستحبّاً في شهر رمضان ليس من جهة قصورٍ في أدلّة استحباب الصوم، وليس وجهه ما ذهب إليه المشهور من عدم قابليّة الظرف[1] بل من جهة مانعيّة أدلّة الوجوب من شمول أدلّة الاستحباب للصوم في شهر رمضان، فلو عصىٰ وصام بنيّة الندب صحّ صومه ندباً من باب

(١) لاحظ الجواهر ١٦: ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

. . . . . .

الترتّب، ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ المكلّف المستطيع لا تشمله أدلّة استحباب الحجّ لأجل مانعيّة أدلّة وجوب الحجّ، ولذا لو لم يأتِ بالحجّ الإسلامي بأن أتىٰ بالحجّ الندبي ـ كما هو حاصلٌ فيما نحن فيه ـ فإنّه يصحّ حجّه ندباً؛ لوجود ملاك الترتّب في المقام.

والحقّ أن يُقال: إنّ المكلّف لو تمكّن من قصد الأمر الواقعي الفعلي المتوجّه إليه يكون قد قصد الواقع بهذه الكيفيّة، وحينئذٍ لا ريب في انطباق المأمور به علىٰ المأتي به قهراً، والقصود الخطئيّة لا تضرّ من باب قانون الخطأ في التطبيق، ومورد إجراء هذا القانون هو فيما إذا كانت القصود الخطئيّة من القصود غير المقوّمة للمأمور به وغير الدخيلة في تحقّقه في ساحة الامتثال بحيث يكون وجودها وعدم وجودها سيان، كمسألة الاقتداء بالعادل بقصد أنّه زيدٌ، ومسألة الصلاة في مكانٍ بقصد أنّه مسجدٌ، فإنّ قصدها اشتباهاً أو عدم قصدها أصلاً غير قادحٍ بعد كون المأتي به مصداقاً للطبيعة المأمور بها، وبعد انطباق المأمور به علىٰ المأتي به.

وليس مورد إجراء هذا القانون فيما لو كانت القصود الخطئيّة من قبيل العناوين القصديّة، كما لو اعتقد جزماً بأنّ المأمور به هو العصر، وأتىٰ بالعصر بنحو التقييد فبان أنّه لم يأتِ بالظهر، فعندئذٍ لا مجال لإجراء قانون الخطأ في التطبيق؛ لأنّ ما قصده المكلّف لا واقع له؛ إذ العصر إنّما يتعلّق بها الأمر فيما لو أتىٰ بالظهر قبلها، وأمّا لو لم يأتِ بالظهر فلا تكون العصر مأموراً بها بحسب القاعدة الأوّليّة، وما له واقعٌ لم يقصد الإتيان به.

وما ذُكر من: إمكان تصحيح الصلاة بإجراء قانون الخطأ في التطبيق، فإنّ المكلّف إذا قصد الأمر الواقعي المتوجّه إليه يكون قدقصد الإتيان بالواجب الواقعي

. . . . . .

وهو صلاة الظهر، وحينئذٍ لا يضرّه اعتقاد أنّ الواجب الواقعي هو صلاة العصر[1].

يدفعه: أنّ المكلّف جازمٌ بأنّ وظيفته الشرعيّة الإتيان بالعصر أو بالحجّ الندبي، وهو قاطعٌ بأنّه هو الواجب الواقعي لا غير، وحينئذٍ كيف يمكنه قصد الواقع؟ إذ قصد الواقع ـ ولو إجمالاً ـ محتاجٌ إلىٰ الالتفات، ولا يوجد لدىٰ المكلّف ـ فيما نحن فيه ـ أدنىٰ احتمالٍ بأنّ وظيفته الإتيان بالظهر أو بحجّة الإسلام.

والحاصل: أنّ قصد حجّة الإسلام ـ في المقام ـ لا يجتمع مع قصد الحجّ الندبي، وقصد الواقع ـ ولو بنحو الإجمال ـ لا يصدر ممّن كان جازماً بأنّ وظيفته الواقعيّة الحجّ الندبي لا غير؛ لأنّه غافلٌ عن الواقع ولا يرىٰ الواقع إلّا ما اعتقده، وحينئذٍ لا يتمكّن من قصد الأمر الواقعي المتوجّه إليه. ومقامنا نظير ما لو اعتقد ـ بنحو الجزم ـ أنّ ذمّته مشغولةٌ بقضاء شهر رمضان، وقصد الإتيان به بقصد الأمر الفعلي المتوجّه إليه، فهل يمكن الحكم بوقوعه عن الصوم الاستئجاري فيما لو كانت ذمّته مشغولةً به! إذاً فقصد الأمر الفعلي ليس قصداً إجماليّاً للواقع فيما لو اعتقد بخلاف الواقع اعتقاداً جازماً.

نعم، يكون كذلك في حال الالتفات، بأن يحتمل أو يظنّ بأنّ وظيفته الإتيان بالعصر أو بالحجّ الندبي، وأمّا لو كان جازماً بأنّ المطلوب منه واقعاً العصر أو الحجّ الندبي فلا يمكنه قصد الواقع ولو إجمالاً، ولو قصد الأمر الفعلي المتوجّه إليه لا يكون قصده هذا قصداً للواقع؛ ضرورة أنّه لا يرىٰ الواقع غير ما قصده، أعني: العصر أو الحجّ الندبي.

إن قلت: نحن نرىٰ أنّ من لا يعلم أنّ ذمّته مشغولةٌ بأي الواجبين كالظهر

---

(١) أُنظر المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ١٢.

. . . . . .

والعصر، إذا أتىٰ بالعمل بقصد الأمر الفعلي المتوجّه إليه يكون ما أتىٰ به صحيحاً ومفرغاً لذمّته، والفقهاء يحكمون بذلك بإعمال قانون الخطأ في التطبيق، وهذا يخالف قولكم: بأنّ إجراء هذا القانون لا مجال له في الموارد الّتي يكون عنوان المأمور به من العناوين القصديّة.

قلت: إنّ الواجب علىٰ المكلّف قد يكون أمرين كالظهرين، وقد تخيّل أنّه أتىٰ بأحدهما ممّا دعاه إلىٰ الاعتقاد بأنّ المطلوب منه واقعاً هو الواجب الآخر، فحينئذٍ لا مجال لإعمال هذا القانون؛ لعدم تمكّنه من قصد الواقع، وقد يكون أمراً واحداً لكنّه لا يعلم أيّهما المطلوب، كمثال الظهرين فيما لو تردّد بأنّ المطلوب منه هل هو الظهر أو العصر، فحينئذٍ يمكن الإتيان بالعمل بقصد الأمر الفعلي المتوجّه إليه من باب الخطأ في التطبيق، وبهذا تعرف أنّ المورد الذي لا يكون قانون الخطأ في التطبيق فيه نافعاً هو فيما إذا كان القصد مقوماً للمأمور به، كقصد الظهر والعصر أو الأداء والقضاء أو الفريضة والنافلة أو الحجّ الإسلامي والندبي، وكان المكلّف معتقداً ـ بنحو الجزم ـ أنّ وظيفته الواقعيّة أحدهما وكان ذلك مخالفاً للواقع، والمورد الذي ينفع فيه إعمال هذا القانون هو فيما إذا لم يكن جازماً بخلاف الواقع، وحينئذٍ لو قصد الأمر الواقعي الفعلي المتوجّه إليه يكون قاصداً للواقع إجمالاً.

وبهذا يظهر ما في كلمات الأُستاذ الأعظم قدس سره في أوّل المبحث من: أنّ ما ذكر في المتن ـ من: إجزاء الحجّ الندبي عن حجّة الإسلام ـ إنّما يتمّ فيما إذا قصد الصبيّ الأمر الواقعي الفعلي المتوجّه إليه من باب الاشتباه والخطأ في التطبيق، وأنّ المكلّف غالباً ما يكون في مقام امتثال الأمر الواقعي[1].

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٣٦ ـ ٣٧، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ١١ ـ ١٢.

. . . . . .

وجه الظهور: أنّه بعد علمه بأنّ عنوان المأمور به من العناوين القصديّة وبعد كونه قاطعاً بأنّ وظيفته الحجّ الندبي وأنّه هو الواقع ولا واقع سواه، لا يمكنه قصد حجّة الإسلام ولو بنحو الإجمال؛ لغفلته عن الواقع كما عرفت تفصيله.

والنتيجة: أنّ ما أتىٰ به الصبيّ ـ في مسألتنا ـ لا يجزي عن حجّ الإسلام، إلّا إذا لم يكن معتقداً وجازماً بأنّ وظيفته الحجّ الندبي فحينئذٍ يتّجه القول بالإجزاء.

إنّ قلت: إنّ القوم يفتون بصحّة صلاته فيما إذا اعتقد بأنّه غير بالغ اعتقاداً جزميّاً وأتىٰ بصلاة الظهر بنيّة الاستحباب ثمّ علم بأنّه كان بالغاً[1] فكيف قد تحقّق منه قصد امتثال الواقع والحال أنّكم تقولون: بعدم إمكان قصد الواقع في حال كون اعتقاده بالخلاف بنحو الجزم؟!

قلت: قد تقدّم الجواب عن ذلك، وحاصله: أنّ قياس ما نحن فيه علىٰ هذا الفرض قياس مع الفارق؛ ضرورة أنّ حقيقة صلاة الظهر الواجبة متّحدةٌ مع حقيقة صلاة الظهر المندوبة، وحيث إنّ الطبيعة واحدةٌ فإذا أتىٰ بصلاة الظهر باعتقاد أنّها مستحبّةٌ ينطبق المأمور به الواقعي ـ أعني: صلاة الظهر المفروضة ـ علىٰ المأتي به، والتقييد بالندب غير قادحٍ في الانطباق. وأمّا في مسألتنا فحيث إنّ حقيقة الحجّ الندبي مغايرةٌ للحجّ الواجب ـ علىٰ ما ذهب إليه القوم ـ فإنّ الاعتقاد الجزميّ بالخلاف يمنع من قصد الواقع، وحيث إنّ امتثال المأمور به لا يقع إلّا بقصده بعنوانه، والمكلّف غير متمكّنٍ من ذلك ـ لكونه جازماً بالخلاف ـ فلا ينطبق المأمور به علىٰ المأتيّ به، ويكون التقييد قادحاً في الانطباق. فتأمّل جيّداً كي لا يختلط عليك الأمر.

---

(١) المبسوط ١: ٧٣، العروة ١: ٣٨٧.

. . . . . .

هذا كلّه علىٰ مسلك القوم، وأمّا علىٰ مسلكنا فإنّ الحجّ الندبي لا يكون مجزياً عن حجّة الإسلام وإن قلنا بكونهما حقيقةً واحدةً، وهكذا الحكم فيمن صلىٰ الظهر ندباً ثمّ بان أنّه كان بالغاً.

ونتيجة ما تقدّم هي: أنّ ما أتىٰ به الصبي لا يجزي عن حجّة الإسلام.

إلّا أنّ المشهور قد استثنىٰ من ذلك مورداً، وهو فيما لو بلغ وأدرك المشعر، فإنّ حجّه حينئذٍ يجزي عن حجّة الإسلام، وقد استُدلّ علىٰ ذلك بوجوهٍ:

الأوّل: الإجماع. قال الشيخ قدس سره في الخلاف: (دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم)[1].

وفيه: أنّ الإجماع غير ثابتٍ، حيث قد نسب إلىٰ جماعةٍ التردّد فيه كالمحقّق والعلّامة قدس سرهما في المعتبر والمنتهى[2]، مضافاً إلىٰ كونه إجماعاً مدركيّاً؛ لاحتمال كون مدرك المجمعين ما سيأتي ذكره من الوجوه.

وأمّا الأخبار، فقد ذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّ هذا الحكم لم يرد ولو في خبرٍ ضعيفٍ فضلاً عن الخبر المعتبر. ولعلّ مراده من الأخبار ما ورد في عتق العبد قبل أحد الموقفين بإلغاء خصوصيّة المورد[3].

ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ الوجه الأوّل مخدوشٌ بما عرفت.

الثاني: النصوص الواردة في أنّ المملوك إذا حجّ فأدرك الموقفين معتقاً أجزأه. (منها): ما رواه معاوية بن عمّار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: مملوكٌ أُعتق يوم عرفة.

---

(١) الخلاف ٢: ٣٧٩.

(٢) المعتبر ٢: ٧٤٩، المنتهى ٢: ٦٤٩. ومن الناسبين: السيّد السند قدس سره في المدارك ٧: ٢٢، والفاضل النراقي قدس سره في المستند ١١: ٢١.

(٣) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٣١.

. . . . . .

قال: «إذا أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحجّ»[١]. وذلك بإلغاء خصوصيّة المورد.

بتقريب: أنّ المعيار في إجزاء الحجّ المندوب عن حجّ الإسلام الشروع في أفعال الحجّ المندوب ثمّ عروض الكمال ـ كالبلوغ أو الإعتاق ـ قبل أحد الموقفين[٢].

ويشكل نقضاً وحلّاً، أمّا النقض فبما لو حجّ متسكّعاً ثمّ عرضت له الاستطاعة قبل أحد الموقفين، فلابدّ ـ في هذا الفرض ـ من الالتزام بإجزاء حجّه عن حجّة الإسلام، ولا يلتزم بذلك أحدٌ فيما أعلم، وأمّا الحلّ فإنّ استكشاف الملاك القطعيّ غير ممكنٍ، والظنّي لا يجدي، وإلغاء خصوصيّة المورد مفتقرٌ إلىٰ دليلٍ يدلّ عليه وهو مفقودٌ في المقام.

الثالث: الأخبار الدالّة علىٰ أنّ من لم يحرم من مكّة أحرم من حيث أمكن. (منها): صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه موسىٰ بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجلٍ نسي الإحرام بالحجّ فذكر وهو بعرفات، ما حاله؟ قال: «يقول: اللهمّ، علىٰ كتابك وسنّة نبيّك صلى الله عليه وآله فقد تمّ إحرامه ...» ـ الحديث ـ[٣].

بتقريب: أنّ المنساق من الصحيحة أنّ الوقت متّسعٌ لإنشاء الإحرام، فبالأولويّة يكون كذلك لقلب الإحرام[٤].

وفيه: أنّ لسان الأخبار الواردة في الباب ناظرٌ إلىٰ البالغ الذي توجّه إليه الخطاب بالإتيان بحجّة الإسلام، كما أنّ موردها مَنْ ترك الإحرام عن نسيانٍ أو

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١٧: ٢.

(٢) لاحظ التذكرة ٧: ٣٧ ـ ٣٨.

(٣) الوسائل مواقيت الحجّ ١٤: ٨.

(٤) أنظر الجواهر ١٧: ٢٣٠.

. . . . . .

جهلٍ أو لضيق الوقت فحينئذٍ يجوز له الإحرام من حيث أمكنه، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل؛ لأنّ البحث في غير البالغ الذي عرض له البلوغ في الأثناء، ولا يصحّ قياس أحد الموردين علىٰ الآخر.

وبعبارةٍ أُخرىٰ: أنّ المستفاد من الأخبار المذكورة أنّ المكلّف بحجّة الإسلام الذي لم يحرم من مكّة لعذرٍ له أن يعقد إحرامه من مكانه، وهذا لا مساس له بقلب إحرام الحجّ المندوب إلى حجّ الإسلام، وإثبات ذلك بالأولويّة يفتقر إلىٰ علم الغيب.

الرابع: الأخبار الدالّة علىٰ أنّ من أدرك المشعر فقد أدرك الحجّ[١].

بتقريب: أنّ المستفاد منها أنّ المناط في صحّة الحجّ هو إدراك المشعر سواءٌ أتىٰ بأعمال الحجّ غير الإسلامي أم لم يأتِ بها، فتدلّ علىٰ صحّة حجّ غير البالغ الذي عرض له البلوغ في الأثناء ووقوعه حجّاً إسلاميّاً[٢].

وأُجيب عن هذا الوجه بأُمورٍ:

(**منها**): ما أفاده المحقّق اليزدي قدس سره من: أنّ مورد الروايات مَنْ لم يحرم، فلا تشمل من أحرم لغير حجّة الإسلام[٣].

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم قدس سره: بأنّ مورد الروايات ليس مَنْ لم يحرم، بل موردها من ترك الوقوف بعرفة عن غير عمدٍ، وإنّما تركه لمانعٍ ـ كما إذا حبس ونحو ذلك ممّا يوجب ترك الوقوف بعرفة ـ وأدرك المشعر، ففي هذا المورد دلّت الروايات علىٰ أنّ من أدرك المشعر فقد أدرك الحجّ سواءٌ كان قبل ذلك محرماً أم لا[٤].

---

(١) الوسائل الوقوف بالمشعر ٢٣.

(٢) قارن الجواهر ١٧: ٢٣٠.

(٣) العروة ٢: ٢٢٤.

(٤) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٣٣.

. . . . . .

و(منها): ما أفاده الأُستاذ الأعظم‌ﷺ وحاصله: أنّ لسان الروايات ناظرٌ إلىٰ بيان تصحيح الحجّ، ولا ريب في مشروعيّة وصحّة الحجّ في المقام، وإنّما البحث في إجزائه عن حجّة الإسلام وعدمه، وعليه تكون روايات: «من أدرك المشعر» أجنبيّةً عن المقام[1].

وقد اعتُرض عليه: بأنّ مشروعيّة حجّ الصبيّ ـ بعد أن بلغ في الأثناء ـ غير معلومةٍ إلّا بطريق الترتّب، والروايات المذكورة تصحّحه بغير هذا الطريق.

وإن شئت قلت: إنّ مورد العمومات الدالّة علىٰ استحباب حجّ الصبيّ هو غير المكلّف وغير البالغ، وليس محطّ نظر العمومات من عرض له التكليف والبلوغ في الأثناء؛ لأنّ مفروض ما نحن فيه هو أنّ الصبيّ قد أتىٰ ببعض أفعال الحجّ قبل البلوغ وأتىٰ بالباقي بعده، وعندئذٍ يتوقّف تصحيح حجّه علىٰ أخبار: «من أدرك المشعر» علىٰ تقدير تماميّة دلالتها.

لكن يمكن أن يُقال: إنّ المشروعيّة ثابتةٌ حتى بالنسبة إلىٰ من بلغ في الأثناء. وعليه فلا وجه لما ذكره بعض المحشّين من: أنّ الروايات التي تنصّ علىٰ صحّة حجّ الصبيّ عمدتها موثّقة إسحاق بن عمّار، وهي لا تشمل المقام؛ لاختصاصها بما إذا حجّ الصبيّ في حال صغره ثمّ بلغ قبل إدراك المشعر.

والوجه في فساد هذا القول وفساد الاعتراض علىٰ ما أفاده الأُستاذ الأعظمﷺ هو: أنّ الموثّقة ـ من حيث صدرها ـ وإن كانت ظاهرةً فيما ذكر من أنّ موردها هو الصبيّ ابن عشر سنين، فإنّ تصوير بلوغ ابن عشر سنين في أثناء الحجّ أمرٌ نادرٌ للغاية وبعيدٌ إلىٰ حدّ النهاية، لكنّها من حيث الذيل ظاهرةٌ فيما ذكرناه؛ لأنّ مورد

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٣٣.

. . . . . .

الذيل الجارية حيث قال عليه السلام : « وكذلك الجارية عليها الحجّ إذا طمثت » وعروض الطمث لها أثناء الحجّ بمكانٍ من الإمكان ، فدلالة الذيل غير قابلةٍ للإنكار ؛ إذ مقتضىٰ إطلاق قوله عليه السلام : « وكذلك الجارية عليها الحجّ إذا طمثت » هو عدم الفرق في عدم الإجزاء بين عروض الحيض للجارية بعد الانتهاء من أعمال الحجّ وبين عروضه في الأثناء ، وهي ـ أي الموثّقة ـ وإن لم تكن ظاهرةً في مشروعيّة الحجّ الذي أُتي ببعض أعماله قبل البلوغ وبالباقي بعده بالنسبة إلىٰ الصبيّ ، إلّا أنّ الذيل ظاهرٌ في ثبوت المشروعيّة بالنسبة إلىٰ ما تأتي به الجارية ، فمنه تكون المشروعيّة ثابتةً مطلقاً بحسب الفهم العرفي بحيث يشمل حجّ ابن عشر سنين أيضاً ، وعليه فلا حاجة لنا إلىٰ أخبار : « من أدرك المشعر » وبهذا تكون الأخبار المذكورة أجنبيّةً عن المقام ؛ إذ هي واردةٌ في مقام تصحيح العمل كما عرفت ، والمفروض في المقام أنّ الحجّ صحيحٌ ، وإنّما البحث في إجزائه عن حجّة الإسلام وعدمه .

والأُستاذ الأعظم قدس سره ذهب إلىٰ : ثبوت مشروعيّة حجّ الصبيّ البالغ في أثناء الحجّ ، ومع ذلك أفتىٰ بفساد إحرام الصبيّ إذا بلغ بعده ، حيث قال : (فإنّ البلوغ اللاحق يكشف عن فساد الإحرام السابق)[1] .

وربّما يتوهّم : أنّ الالتزام بكلا القولين يُنتج التهافت ؛ ضرورة أنّ حجّ الصبيّ لو كان مشروعاً ـ حتىٰ في حال عروض البلوغ له في الأثناء ـ فلا يكون إحرامه فاسداً ، وإن أتمّ حجّه الندبي يقع صحيحاً .

نعم ، حيث إنّ حجّه لا يجزي عن حجّة الإسلام فوظيفته رفع اليد عمّا بيده والرجوع إلىٰ إحدى المواقيت والإحرام منها لحجّة الإسلام .

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨ : ١١ .

. . . . . .

لكن يمكن دفعه: بأنّ بلوغه اللاحق إنّما يكون كاشفاً عن فساد الإحرام السابق فيما إذا تمكّن من الإتيان بحجّة الإسلام، وليس هذا من باب عدم المقتضي بل من باب أنّ الصبيّ إذا بلغ وهو مستطيعٌ يكون موضوعاً للأمر الوجوبي، ومعه لا يشمله الأمر الندبي؛ لعدم إمكان اجتماعهما في موردٍ واحدٍ، فيكون إحرامه للحجّ الندبي باطلاً؛ ضرورة أنّ الحجّ واجبٌ ارتباطيٌ، وحيث إنّه غير متمكّنٍ من إتمامه ندباً ـ لعدم تعلّق الأمر به ـ فيكون إحرامه باطلاً، وأمّا إذا لم يتمكّن من الإتيان بحجّة الإسلام ـ كما إذا بلغ في أثناء حجّه بعد إتمام عمرته قبل البلوغ ـ فيكون حجّه الندبي مشروعاً، فله أن يتمّه ندباً.

والسرّ فيه ما ذكرناه من أنّ أدلّة الاستحباب تشمل من بلغ في الأثناء، فلا قصور من جهة المقتضي، إلّا أن يعرض له المانع، وبما أنّه منتفٍ في المقام، فيكون حجّه مشروعاً.

إن قلت: إنّ لازم كون حجّ الصبيّ مشروعاً ـ بمقتضىٰ الموثقة الدالّة علىٰ استحباب حجّه حتىٰ لو بلغ في أثنائه ـ وكون حجّه واجباً بعد البلوغ توجّه الخطاب الوجوبي والندبي إليه واجتماعهما في موردٍ واحدٍ.

فربّما يجاب عن ذلك: بأنّ معنىٰ مشروعيّة حجّ الصبي البالغ في الأثناء هو: مشروعيّة ما أتىٰ به من الأعمال حال صباه، إلّا أنّ ما أتىٰ به لا يجزي عمّا يجب عليه الإتيان به بعنوان حجّة الإسلام، ولابدّ له من تركه والعود إلىٰ أحد المواقيت للإحرام منه لحجّة الإسلام.

وهو كما ترىٰ؛ لأنّ الحجّ واجبٌ ارتباطيٌ فلا معنىٰ للقول بإمكان ضمّ ما أتىٰ به من الأعمال إلىٰ ما سيأتي به بعد عدم قابليّة الأجزاء السابقة للانضمام.

والحقّ ما ذكرناه من: أنّ الصبيّ الذي عرض له البلوغ في الأثناء إذا تمكّن من

. . . . . .

الإتيان بحجّة الإسلام يكون ما أتىٰ به ندباً باطلاً، وأمّا إذا لم يتمكّن من ذلك فيكون حجّه الندبي مشروعاً، فله أن يتمّه بعنوان الندب.

و(**منها**): أنّ لسان الروايات ظاهرٌ في أنّ موردها من أدرك المشعر ولم يدرك سائر أعمال الحجّ لسببٍ من الأسباب أو لمانعٍ من الموانع، ففي هذا الفرض تدلّ الروايات علىٰ أنّ من أدرك المشعر فقد أدرك الحجّ، ومعنىٰ ذلك: أنّ من ترك أعمال الحجّ السابقة وأدرك المشعر يكون حجّه صحيحاً، وهو نظير من أدرك ركعةً في الوقت فقد أدرك الصلاة كلّها. وعليه فهذه الروايات لا تشمل مسألتنا؛ لأنّ الصبيّ وإن أدرك المشعر إلّا أنّه قد أتىٰ بأعمال الحجّ السابقة بنيّةٍ اُخرىٰ.

وفيه: **أوّلاً**: أنّ الصبيّ الذي أتىٰ بالأعمال السابقة وأدرك المشعر ليست حالته هذه بأسوأ من حالة مَنْ ترك الأعمال وأدرك المشعر.

وثانياً: أنّ الصبيّ ـ فيما نحن فيه ـ لم يأتِ بالأعمال السابقة بنيّة حجّة الإسلام فيحتمل صدق ترك الحجّ لعذرٍ قبل المشعر، فيكون مورداً للروايات.

وما ذكرناه أوّلاً لا بأس به في حدّ نفسه، إلّا أن يكون ما سيأتي ـ وهو ما سنذكره عن السيّد الأُستاذ ـ مانعاً من صحّته.

و(**منها**): ماأفاده السيّدالأُستاذ وهو: أنّ الصبيّ إذا بلغ يتوجّه إليه وجوب إكمال حجّه وعدم جواز قطعه ولزوم الاستمرار فيه، ويحتمل أن يكون هذا الوجوب مانعاً من تعلّق وجوب حجّة الإسلام بالبالغ، فهذه النصوص محطّ نظرها ثبوت الحكم لهذا الفرد من جهة إلغاء تأثير فقدان بعض الأجزاء والشرائط، أمّا جهة وجود مانعٍ آخر يمنع أو يحتمل أن يمنع من تعلّق وجوب الحجّ فهي غير ناظرةٍ إلىٰ إلغائه وإثبات الحكم في هذه الصورة، وقد عرفت ثبوت التشكيك في ثبوت وجوب حجّ الإسلام من جهة احتمال مانعيّة وجوب الإكمال له، وهذه

. . . . . .

الأخبار لا تتكفّل إلغاء هذا الشكّ وإثبات وجوب الحجّ؛ لأنّها غير ناظرةٍ إليه[١].

ويمكن المناقشة في ذلك، فنقول: إنّ عروض البلوغ للصبيّ في أثناء الحجّ كاشفٌ عن بطلان ما أتىٰ به؛ لعدم توجّه خطاب بالحجّ الندبيّ إليه في الواقع، وليس معنىٰ ذلك انصراف أدلّة الاستحباب عن هذا الفرد، بل المعنىٰ هو: أنّ الصبيّ ـ بعد عروض البلوغ له ـ يتوجّه إليه خطابٌ بالإتيان بحجّة الإسلام، وهذا الخطاب مانعٌ من إتمام حجّه الندبيّ بعنوان الندب، وحينئذٍ لا يتعيّن عليه إكمال حجّه كي يتّجه القول باحتمال مانعيّة وجوب الإكمال عن تعلّق وجوب حجّة الإسلام بذمّته، بل يكون عروض البلوغ له كاشفاً عن بطلان إحرامه.

إن قلت: إنّ عروض البلوغ للصبيّ في الأثناء إنّما يكون كاشفاً عن بطلان إحرامه السابق فيما إذا تمكّن الصبيّ من الإتيان بأعمال حجّة الإسلام، والحال أنّه ـ في مفروض المقام ـ غير متمكّنٍ من ذلك، وتمكّنه من الإتيان بالحجّ الواجب عليه إنّما يكون بروايات: «من أدرك المشعر» وهي لا تشمل المقام؛ لاحتمال وجوب إكمال ما بدأ به، أعني: الحجّ الندبيّ وحرمة قطعه، فيكون وجوب الإكمال مانعاً من تعلّق وجوب حجّة الإسلام في ذمّته، وعليه فلا يكون إحرامه باطلاً.

فربّما يُجاب عن ذلك: بأنّ الصبيّ الذي بلغ في الأثناء لم يكن موظّفاً بالإتيان بالحجّ الندبي من الأوّل في الواقع، وكان موظّفاً في علم الله (سبحانه) بالإتيان بحجّة الإسلام.

لكنّ الإنصاف يقتضي خلاف ذلك؛ ضرورة أنّ كونه موظّفاً في علم الله (سبحانه) بالإتيان بحجّة الإسلام يكون متوقّفاً علىٰ شمول: «من أدرك المشعر» لما نحن

---

(١) المرتقىٰ (كتاب الحجّ) ١: ٣٥.

. . . . . .

فيه، وهذه الروايات لا تشمل المقام أصلاً؛ لأنّ موردها من كان موظّفاً بالإتيان بحجّة الإسلام ولم يدرك أعمال الحجّ وأدرك المشعر، وهي لا تشمل من بلغ في الأثناء؛ لأنّها ناظرةٌ إلىٰ المكلّف البالغ قبل الشروع بأعمال الحجّ. وعليه فالصبيّ ـ في مفروض الكلام ـ يمكنه إتمام حجّه بنيّة الندب، ولا يكون ذلك مجزياً عن حجّة الإسلام.

والعمدة في الجواب هو: أنّ العمومات الدالّة علىٰ استحباب حجّ الصبيّ تشمل من بلغ في أثناء الحجّ، وهي ليست وقفاً علىٰ من بلغ بعد تمام أعمال الحجّ.

ولصاحب المستند﵀ إشكالٌ علىٰ أخبار: «من أدرك المشعر» وهو إشكال متينٌ، وحاصله: أنّ في شمول أخبار: «من أدرك المشعر» للمورد نظراً؛ لأنّ العمرة الواجبة وقعت في زمان عدم التكليف ولم يثبت إدراك العمرة بهذه الأخبار[1].

والحاصل: أنّ الأخبار المذكورة ناظرةٌ إلىٰ تصحيح الحجّ بإدراك المشعر ولا نظر لها إلىٰ العمرة وهي جزءٌ مقدّمٌ للحجّ، فبأيّ دليلٍ تصحّ عمرته؟

وبالجملة: أنّ ما ذكر ـ من: أنّ أدلة الحجّ الندبي غير شاملةٍ للمقام لكون حجّ الصبيّ في مسألتنا مركبّاً من العمل الصادر حال صباه ومن العمل الصادر حال بلوغه ـ غير تامٍ؛ لما عرفت من أنّ الأدلّة العامّة الدالّة علىٰ استحباب الحجّ شاملةٌ للمقام، وما صدر من الصبيّ ـ بعد إتمامه ـ يحكم بصحّته وعدم إجزائه عن حجّة الإسلام، نظير ما لو بلغ بعد إدراك الموقفين فإنّ الحكم بصحّة حجّه الندبي وعدم إجزائه عن حجّة الإسلام حكمٌ لا يعتريه الريب.

ولا تنافي بين هذا وبين ما ذكرناه سابقاً من بطلان إحرامه للحجّ الندبي فيما إذا

---

(١) المستند ١١: ٢١ ـ ٢٢.

. . . . . .

عرض له البلوغ بعد الإحرام، لما عرفت سابقاً من أنّ وظيفته في هذا الفرض الإتيان بحجّة الإسلام، فهو لم يكن موظّفاً بالإحرام للحجّ الندبي من الأوّل، وهذا بخلاف المقام حيث إنّه ـ بعد أن بلغ في الأثناء ـ غير متمكّنٍ من أداء حجّة الإسلام كي يكون موضوعاً للحجّ الواجب، فيكون الأمر الوجوبي مانعاً من توجّه الأمر الندبي إليه، بل هو غير مأمورٍ بالإتيان بالحجّ الواجب، فله أن يتمّ حجّه ندباً، ولو أتمّه يكون صحيحاً لكنّه لا يكون مجزياً عن حجّة الإسلام.

الخامس: ما أورده الأُستاذ الأعظم قدس سره وقال بأنّه: (أحسن الوجوه المتقدّمة) وحاصله: أنّ طبيعة الحجّ واحدةٌ، وهي مشتركةٌ بين الصبي والبالغ، نظير طبيعة الصلاة التي هي واحدةٌ ومشتركةٌ بين البالغ وغيره، فكما أنّ الحكم بعدم وجوب إعادة الصلاة في فرض عروض البلوغ للصبيّ أثناء الصلاة أو بعدها في الوقت علىٰ طبق القاعدة، فكذلك الحكم بإجزاء ما أتىٰ به الصبي عن حجّة الإسلام في فرض عروض البلوغ له في أثناء الحجّ أو بعده علىٰ طبق القاعدة، إلّا أنّ ورود النصّ الخاص الدالّ علىٰ أنّ الحجّ الصادر من الصبي إذا وقع بتمامه في حال صباه لا يجزي عن حجّة الإسلام مانعٌ من الحكم بالإجزاء، وبهذا المقدار نرفع اليد عمّا تقتضيه القاعدة، ونأخذ بالباقي وهو فيما لو وقعت بعض الأعمال في حال صباه وعرض له البلوغ وأتمّ حجّه، فنحكم بالإجزاء بمقتضىٰ القاعدة[1].

إلّا أنّ تماميّة هذا الوجه متوقّفةٌ علىٰ إثبات أنّ الحجّ ذو طبيعةٍ واحدةٍ، ولا تغاير بين طبيعة الحجّ الواجب وطبيعة الحجّ المندوب، وقد عرفت ـ ممّا سبق ـ تغاير حقيقتهما، وعليه فلا وجه لهذا الجواب.

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٣٣ ـ ٣٤.

مسألة(٦): يستحبّ للصبيّ المميِّز أن يحجّ[١].

أضف إليه أنّ مقتضىٰ صحيحة إسحاق بن عمّار عدم إجزاء حجّ الصبيّ عن حجّ الإسلام وإن بلغ في الأثناء.

بل حتىٰ لو بنينا علىٰ اتّحاد حقيقتي الحجّ الإسلامي والحجّ الندبي فالحكم هو عدم الإجزاء؛ لأنّ اتّحاد الحقيقة لا ينهض دليلاً على إجزاء العمل الصادر من غير البالغ عن البالغ حتىٰ في باب الصلاة؛ لاحتمال عدم اشتمال العمل الصادر من غير البالغ للملاك الموجود في عمل البالغ بأن يكون لحيثيّة الصدور دخالةٌ في الملاك، ولذا حكمنا بعدم إجزاء صلاة الصبي علىٰ الميّت عن البالغين، مع أنّ الصلاة ذات حقيقةٍ واحدةٍ، وكذا حكمنا بعدم مسقطيّة ردّ السلام من الصبيّ لوجوب ردّه المتوجّه إلىٰ البالغين مع أنّ السلام ذو حقيقةٍ واحدةٍ.

(١) وهو من المسلّمات عند الطائفة، وقد نُفي عنه الخلاف، وادّعي عليه الإجماع[١]. والعمدة النصوص الواردة في المقام.

وذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّ عمومات استحباب الحجّ تشمل الصبي[٢].

لكن يمكن أن يقال: إنّ إطلاق قوله عليه السلام: «رُفع القلم عن الصبي»[٣] يمنع من شمول عمومات استحباب الحجّ للصبي؛ لعدم اختصاصه برفع الأحكام الإلزاميّة.

والعمدة ماذكرناه سابقاً من إثبات مشروعيّة عبادات الصبي من باب أنّ الأمر بالأمر بشيءٍ أمرٌ بذلك الشيء، وحديث رفع القلم لا يرفع الاستحباب؛ ضرورة

---

(١) هذا ظاهر الخلاف ٢: ٣٧٨، ونسب للأكثر في التذكرة ٧: ٢٤. ولاحظ: المدارك ٧: ٢٣، المفاتيح ١: ٢٩٦، الرياض ٦: ١٧.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ١٢.

(٣) الوسائل مقدّمة العبادات ٤: ١١.

ولا يُشترط في صحّته إذن الوليّ[١].

أنّ موضوع الأمر بالأمر بشيءٍ الصبيُّ، ولو شمله حديث رفع القلم يلزم من ذلك لغويّته، فإنّ حديث رفع القلم يرفع الأحكام العامّة المجعولة الّتي تعمّ المكلّف وغيره، فيكون الحديث رافعاً لإطلاقه بالنسبة لغير البالغين، لا في أمثال المقام الذي يلزم من جريان حديث رفع القلم فيه لغويّة ما هو المجعول في حقّ الصبيّ، والمقام نظير حديث: «لا ضرر»[١] الذي لا يشمل الأحكام المجعولة في مورد الضرر كالجهاد والزكاة والخمس.

أضف إليه أنّ الروايات المتقدّمة الدالّة علىٰ عدم إجزاء حجّ الصبي عن حجّة الإسلام دالّةٌ علىٰ ما هو المرتكز من أنّ حجّ الصبي صحيحٌ؛ ضرورة أنّ السؤال عن إجزاء حجّ الصبي عن حجّة الإسلام وعدم إجزائه لا معنىٰ له لو كان حجّه باطلاً.

(١) وقع الخلاف في اعتبار إذن الولي في صحّة حجّ الصبي وعدم اعتباره فيها، حيث ذهب مشهور العلماء رحمهم الله إلىٰ: اعتبار إذنه[٢] وما يمكن أن يقال في وجهه أمران:

الأوّل: أنّ الحجّ عبادةٌ توقيفيّةٌ، فلابدّ من ثبوت مشروعيّته بإذن الشارع، وحيث إنّ مقتضىٰ الأصل عند الشكّ في المشروعيّة عدمها، فلا مناص من الاقتصار علىٰ ما ثبت من قبل الشارع وهو حجّه مع إذن الولي، وأمّا إذا أتىٰ بالحجّ بدون إذن وليّه يُشكّ في مشروعيّة ما أتىٰ به والأصل يقتضي عدمها. إذاً فلابدّ من اعتبار إذن الوليّ في الحكم بصحّة حجّ الصبيّ عملاً بالاستصحاب واقتصاراً علىٰ

---

(١) أُنظر الوسائل الشفعة ٥: ١، إحياء الموات ٧: ٢ و١٢: ٣، موانع الإرث ١: ١٠.

(٢) قارن: المعتبر ٢: ٧٤٧، التحرير ١: ٩٠، الدروس ١: ٣٠٦، الروضة ٢: ١٦٢ ـ ١٦٣، الذخيرة ٥٥٨، كشف اللثام ٥: ١٣ و٧٨.

. . . . . .

المتيقّن ثبوته من قبل الشارع[١].

وفيه: أنّ كون الحجّ عبادةً توقيفيّةً يحتاج في ثبوت مشروعيّته إلىٰ إذن الشارع ممّا لا ريب فيه، إلّا أنّا نشكّ ـ فيما نحن فيه ـ في اعتبار إذن الوليّ في صحّة حجّ الصبي وعدم اعتباره، أيّ: في اعتبار القيد بعد العلم بثبوت استحباب حجّ الصبي، والمرجع في نفيه أصالة البراءة.

وبعبارةٍ أُخرىٰ: أنَّ الشكّ في مشروعيّة حجّ الصبي بدون إذن وليّه أو في صحّته كذلك ـ بعد العلم بمشروعيّته في الجملة بمقتضىٰ أنّ الأمر بالأمر بشيءٍ أمرٌ به ـ مسببٌ عن احتمال اعتبار إذن وليّه، ومع نفي هذا الاحتمال لا مجال لجريان أصالة عدم مشروعيّته إذا أتىٰ به من دون إذن وليّه؛ لأنّ الأصل المسبّبي لا يجري في حال جريان الأصل السببي.

والحاصل: أنّ المجال ـ فيما نحن فيه ـ لو وصل إلىٰ ما تقتضيه الأُصول فالمتعيّن إعماله هو استصحاب عدم اعتبار إذن الشارع الذي هو أصلٌ موضوعيٌّ أو أصالة البراءة التي هي أصلٌ حكميٌّ، ولا مجال لجريان استصحاب عدم المشروعيّة.

هذا، مع الإغماض عن إطلاق دليل مشروعيّة عبادات الصبي، أعني: إطلاق الأمر بالأمر بشيءٍ، وحيث إنّه موجودٌ في المقام ويدلّ علىٰ مشروعيّة حجّه، فمعه لا يصل المجال إلىٰ الأصل العملي؛ إذ الأصل غير أصيلٍ في مورد وجود الدليل؛ لأنّ الأمارات إمّا أن تكون واردةً علىٰ الأُصول أو حاكمةً عليها.

الثاني: أنّ الحجّ ليس من الأُمور العباديّة المحضة؛ لأنّ الإتيان به متوقّفٌ علىٰ صرف المال كالهدي والكفّارة مثلاً، ومن المعلوم أنّ صرف المال بالنسبة إلىٰ الصبيّ

(١) لاحظ: الرياض ٦: ١٨، العروة ٢: ٢٢٢.

مسألة(٧): يستحبّ للوليّ أن يحرم بالصبيّ غير المميِّز ذكراً كان أم أُنثىٰ[١].

في أداء حجّه متوقّفٌ علىٰ إذن وليّه، فيكون أداء حجّه متوقّفاً علىٰ إذن وليّه[١].

وفيه: **أوّلاً**: أنّ ثبوت الكفارة علىٰ الصبيّ أوّل الكلام؛ لوجود حديث رفع القلم الرافع لوجوب الكفّارة عليه، وأمّا ثبوتها علىٰ الولي فمفتقرٌ إلىٰ الدليل، وهو مفقودٌ في المقام.

وثانياً: أنّ ثبوت الكفارة وتوقّف أداء الحجّ علىٰ الصبي علىٰ جهاتٍ ماليّةٍ لا ينافي أن يكون حجّه غير مشروطٍ بإذن الولي؛ إذ يمكنه الاستئذان من وليّه في خصوص ما يتوقّف علىٰ صرف المال، فإن أذِنَ له فهو، وإلّا كان عاجزاً عن أداء الكفّارة والهدي فيصوم إن كان متمكّناً منه، وإلّا أتىٰ بهما بعد بلوغه، كما أنّ القول بسقوطهما عنه ـ لكونه عاجزاً ـ بمكانٍ من الإمكان. وسيأتي الكلام في ذلك ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ في مبحث العاجز عن أداء الكفّارة والهدي.

وبالجملة: أنّ الأدلّة لا تساعد علىٰ اعتبار إذن الوليّ في صحّة حجّ الصبي المميِّز.

(١) إنّ مراده‌ﷺ من: (أن يحرم بالصبيّ) هو أن يجعل الصبي غير المميِّز محرماً، لا أن يكون نائباً عنه[٢] سواءٌ أكان الوليّ محرماً أم مُحِلّاً.

والبحث في هذا الفرع يقع في ثلاث جهات:

الأُولىٰ: في مشروعيّة جعل الصبيّ محرماً.

فنقول: إنّ جعل الغير محرماً خلاف الأصل، وحيث إنّه كذلك فإثباته يحتاج

---

(١) راجع: المدارك ٧: ٢٣ ـ ٢٤، الجواهر ١٧: ٢٣٤.

(٢) نُسب القول بالنيابة لأحد وجهي الشافعي في: التذكرة ٧: ٢٤، والجواهر ١٧: ٢٣٦. ولاحظ الحاوي الكبير ٤: ٢٠٩.

. . . . . .

إلىٰ دليلٍ خاصٍّ، وقد وردت عدّة نصوصٍ تدلّ علىٰ استحباب جعل الصبي محرماً، (منها): ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أُنظروا من كان معكم من الصبيان فقدّموه إلىٰ الجحفة أو إلىٰ بطن مر[١] ويصنع بهم ما يصنع بالمحرم، يطاف بهم ويُرمىٰ عنهم، ومن لا يجد الهدي منهم فليصم عنه وليّه»[٢].

بتقريب: أنّ الإمام عليه السلام أمر بجعل الصبيان محرمين، وإطلاق الصبيان يشمل المميِّز وغيره.

وقد أفرد صاحب الوسائل رحمه الله باباً ذكر فيه عدّةً من النصوص الدالّة علىٰ صحّة جعل الصبي محرماً[٣].

وربّما يُقال: إنّ الحكم باستحباب إحجاج الصبي ـ علىٰ إطلاقه ـ غير تامٍ؛ لوجود روايةٍ تدلّ على التفصيل بين المثْغُور وغير المثْغُور، وهي ما رواه الصدوق رحمه الله بإسناده عن علي بن مهزيار[٤] عن محمّد بن الفُضيل[٥] قال: سألت أبا جعفر

---

(١) الجُحفة: كانت قريةً كبيرةً ذات منبرٍ علىٰ طريق مكّة علىٰ أربع مراحل، وهي ميقات أهل مصر والشام، وكان اسمها مهيعة، وسُمِّيت الجحفة؛ لأنّ السيل جحفها... (مراصد الاطّلاع ١: ٣١٥).
بطن مَر: من نواحي مكّة، عنده يجتمع واديا النخلتين فيصيران وادياً واحداً... (مراصد الاطّلاع ١: ٢٠٥).

(٢) الوسائل أقسام الحجّ ١٧: ٣.

(٣) وهو الباب السابع عشر من أبواب أقسام الحجّ.

(٤) أبو الحسن ـ وقيل: كنيته أبواليقظان ـ علي بن مهزيار الأهوازي، كان أبوه نصرانيّاً فأسلم، وقد قيل: إنّ علياً أيضاً أسلم وهو صغيرٌ، روىٰ عن الرضا والجواد عليهما السلام وكان وكيلاً للجواد والهادي عليهما السلام، ثقةٌ، صنّف ثلاثة وثلاثين كتاباً منها: كتاب الصلاة والصوم والحجّ وغيرها.
(رجال النجاشي رحمه الله ٢٥٣ ـ ٢٥٤، الفهرست ٢٦٥ ـ ٢٦٦، الخلاصة ١٧٥ ـ ١٧٦، تنقيح المقال ٢: ٣١٠ ـ ٣١١).

(٥) محمّد بن الفُضيل بن كُثير الأزرق الأزدي الكوفي الصيرفي. يُرمىٰ بالغلوّ، وقد ضعّفه الشيخ رحمه الله في رجاله، وعُدّ من أصحاب الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام كما روىٰ عن الجواد عليه السلام عَدّهُ الشيخ المفيد رحمه الله ←

. . . . . .

الثاني عليه السلام عن الصبيّ، متىٰ يُحرم به؟ قال: «إذا أثغر»[١]. فيُستفاد من مفهومها أنّ إحرام الصبيّ قبل أن يثغر غير مشروعٍ.

ولهذا ذهب سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) إلىٰ: أنّ الحكم باستحباب الإحرام بالصبي قبل أن يثغر مشكلٌ. وقال: (نعم، بعنوان الرجاء لا بأس به، بل حسنٌ)[٢].

وفي مقابل هذه الرواية روايةٌ أُخرىٰ، وهي صحيحة عبد الرحمٰن بن الحجاج[٣] عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديثٍ ـ قال: قلت له: إنّ معنا صبيّاً مولوداً...[٤] وحينئذٍ تقع المعارضة بين مفهوم رواية ابن الفُضيل ومنطوق صحيحة عبد الرحمٰن.

وحيث إنّ سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) يبني علىٰ أنّ المرجّح بين المتعارضين منحصرٌ بالأحدثيّة[٥] ورواية علي بن مهزيار أحدث لصدورها عن أبي جعفر الثاني عليه السلام فيكون الحكم باستحباب الإحرام بالصبي مختصّاً في حال صدق وصف المثغور

← من الفقهاء والرؤساء الأعلام. وذهب بعضٌ إلىٰ أنّ الراوي هو محمّد بن القاسم بن الفُضيل الثقة كالمجلسي رحمه الله وقد جزم الأردبيلي قدس سره بذلك، وكذلك التفرشي رحمه الله. وردّ السيّد الخوئي قدس سره هذا الجزم: بأنّ إطلاق محمّد بن الفُضيل وإرادة محمّد بن القاسم بن الفُضيل على خلاف قانون المحاورة، فلا يصار إليه. (الرسالة العدديّة ٢٥، رجال الطوسي قدس سره ٣٦٠، نقد الرجال ١: ٩٣، الوجيزة ٥١، جامع الرواة ٢: ١٨٣، معجم رجال الحديث ٨: ١٥٣).

(١) الوسائل أقسام الحجّ ١٧: ٨. وأثغر الغلام: ألقىٰ ثغره[أسنانه] ونبت ثغره، ضدٌّ. (القاموس المحيط ١: ٣٨٣). وقال الطريحي رحمه الله: (وعلىٰ هذا يُحمل قوله عليه السلام...) وذكر الرواية. (مجمع البحرين ٣: ٢٦٣).

(٢) مصباح الناسك ١: ١٦.

(٣) عبد الرحمٰن بن الحجاج البجلي بيّاع السابُري، سكن بغداد، ورُميَ بالكيسانيّة، روىٰ عن الصادق والكاظم عليهما السلام ولقي الرضا عليه السلام وكان ثقةً وجهاً، له كتبٌ يرويها عنه جماعةٌ.
(رجال النجاشي قدس سره ٢٣٧ ـ ٢٣٨، رجال الطوسي قدس سره ٢٣٦ و٣٣٩، رجال الكشي قدس سره ٢: ٧٤٠ ـ ٧٤١، منتهى المقال ٤: ١٠٤ ـ ١٠٧).

(٤) الوسائل أقسام الحجّ ١٧: ١.

(٥) آراؤنا في أُصول الفقه ٣: ٢٢٥ ـ ٢٢٧.

. . . . . .

عليه، وأمّا قبل ذلك فلا يكون الإحرام به مستحبّاً.

وأمّا علىٰ مبنىٰ التساقط فيصل المجال إلىٰ العمومات الدالّة علىٰ أنّ الإحرام بالصبيّ مطلقاً مستحبٌ.

وأمّا علىٰ المختار من التخيير بين المتعارضين فيمكنه الأخذ بأيّهما شاء، فإن عمل برواية ابن الفُضيل فلابدّ له من الالتزام بما أفاده سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) وإن عمل بصحيحة عبدالرحمٰن فيكون الإحرام بالصبي مطلقاً مستحبّاً.

والعمدة: أنّ رواية ابن الفُضيل لم يعمل بها الأصحاب مع أنّها بمرأىٰ منهم، وهي من المسائل الّتي تعمّ بها البلوىٰ.

أضف إليه أنّ ابن الفضيل الواقع في سندها أمره دائرٌ بين كونه محمّد بن القاسم الثقة وغيره، وهذا كافٍ في الحكم بوهنها.

فالحقّ هو: أنّ الإحرام بالصبيّ مستحبٌّ مطلقاً.

الثانية: وهي تتناول البحث عن اختصاص الحكم باستحباب الإحرام بالصبي غير المميِّز أو عمومه للصبيّة أيضاً.

ذهب مشهور العلماء(رضوان الله عليهم) إلىٰ: الأخذ بجانب التعميم[1]، ولم يخالفهم في ذلك إلّا صاحب المستند قدس سره معلِّلاً ذلك: بأنّ أصل الحكم علىٰ خلاف القاعدة، فلابدّ من الاقتصار علىٰ مورد النصوص، وموردها الصبي؛ لأنّ كلمة: «الصبيان» المذكورة في بعض الروايات جمعٌ للصبيّ ولا يشمل الصبيّة[2].

والحاصل: أنّ الوجه في اختصاص الحكم المذكور بالصبيّ هو أنّ النصوص الواردة في الباب كلّها مشتملةٌ علىٰ كلمتي: «الصبيان» و«الصِبْيَة» وهما جمع

(١) أُنظر المدارك ٧: ٢٦.

(٢) المستند ١١: ١٩.

. . . . . .

الصبي، ولم يرد نصٌّ يشتمل علىٰ كلمة (الصَبيّة) التي هي مفرد (صبايا)، وعليه فلا دليل علىٰ إسراء الحكم المذكور إلىٰ الصَبيّة.

وأمّا ما قيل في وجه التعميم، فهو متمثّلٌ بعدّة اُمورٍ:

الأوّل: الروايات الدالّة علىٰ أنّ الجارية إذا حاضت فعليها حجّة الإسلام.

(منها): ماروواه إسحاق بن عمّار، قال: سألت أباالحسن عليه السلام عن ابن عشر سنين، يحجّ؟ قال: «عليه حجّة الإسلام إذا احتلم، وكذلك الجارية عليها الحجّ إذا طمثت»[١].

و(منها): ما رواه شهاب[٢] عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديثٍ ـ قال: سألته عن ابن عشر سنين، يحجّ؟ قال: «عليه حجّة الإسلام إذا احتلم، وكذلك الجارية عليها الحجّ إذا طمثت»[٣].

بتقريب: أنّ الجارية يجب عليها حجّ الإسلام إذا طمثت وإن كانت قد حجّت قبل بلوغها، ومن المعلوم أنّ حجّها قبل بلوغها أعمّ من أن يكون بإحجاج وليّها لها أو بأداء الحجّ بنفسها، فالروايتان تدلّان علىٰ أنّ حجّ الصبيّة كحجّ الصبيّ ـ بلا فرقٍ بين أن يكون بالمباشرة أو بمباشرة الوليّ ـ مشروعٌ، فيثبت التعميم[٤].

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١٢: ١.

(٢) شهاب بن عبد ربّه بن أبي ميمونة، مولىٰ بني نصر بن قعين من بني أسد، روىٰ عن الباقر والصادق عليهما السلام وكان موسراً ذا حالٍ، وثّقهُ النجاشي رحمه الله في ترجمة إسماعيل بن عبد الخالق بن عبد ربّه، وإن كانت هناك رواياتٌ قادحةٌ فيه لكن لا يُعتدّ بها؛ لضعف سندها.
(رجال النجاشي رحمه الله ٢٧، نقد الرجال ٢: ٤٠٠، منتهى المقال ٣: ٤٤٤ ـ ٤٤٥، معجم رجال الحديث ١٠: ٤٥ ـ ٥٠).

(٣) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١٢: ٢.

(٤) اُنظر الرياض ٦: ١٩.

. . . . . .

وقد اعترض صاحب المستند قدس سره علىٰ التقريب المذكور بقوله: (وفي دلالتهما نظرٌ؛ لأنّها إنّما هي إذا تضمّنت حجّ الصبيّة وليس فيها ذلك، بل ليس فيها حجّ الصبيّ أيضاً؛ لجواز أن يكون السؤال عن وجوب الحجّ، فأجاب عليه السلام بأنّه بعد الاحتلام والطمث، لا أن يكون السؤال عن الحجّ الواقع حتىٰ يمكن التمسّك فيه بالتقرير)[1].

والحاصل: أنّ الروايتين لا تدلّان علىٰ وقوع الحجّ من الصبيّة، بل ولا تدلّان علىٰ وقوعه من الصبيّ أيضاً؛ لاحتمال أن يكون السؤال عن أصل وجوب الحجّ، لا عن إجزاء ما أتيا به عن حجّة الإسلام، وجواب الإمام عليه السلام ـ بأنّ حجّ الإسلام إنّما يجب علىٰ ابن عشر سنين فيما إذا احتلم وعلىٰ الجارية فيما إذا طمثت ـ ليس ناظراً إلىٰ بيان إجزاء الحجّ الواقع منهما عن حجّ الإسلام حتىٰ يمكن التمسّك بتقريره عليه السلام.

وقال سيّد المستمسك قدس سره: (إنّ الاحتمال المذكور خلاف الظاهر)[2].

أقول: إنّ الاحتمال الذي ذكره صاحب المستند قدس سره ليس موهوناً بحيث لا يُعتنىٰ به؛ لأنّ كلا الاحتمالين متساويان، ولو سلّمنا أنّ الاحتمال الذي ذكره المشهور أظهر من الاحتمال الذي ذكره صاحب المستند، إلّا أنّ الأظهريّة المجرّدة لا تجدي في تقديم الاحتمال الأوّل علىٰ الثاني، والحق أنّهما متساويان، فتكون الروايتان مجملتين، وتكون النتيجة إلىٰ هنا: أنّ الحكم باستحباب جعل غير المميِّز محرماً مختصٌّ بالصبيّ، كما عليه صاحب المستند قدس سره.

والعمدة في الجواب أن يقال: إنّ الروايتين ـ علىٰ تقدير دلالتهما علىٰ أنّ الجارية إذا طمثت فعليها حجّة الإسلام وإن حجّت قبل ذلك ـ تكونان ناظرتين إلىٰ حجّ الصبيّة بنفسها المستفاد من إسناد الحجّ إلىٰ الصبيّة نفسها، وغير ناظرتين إلىٰ بيان

(١) المستند ١١: ١٩.

(٢) المستمسك ١٠: ٢٠.

. . . . . .

استحباب إحجاجها.

وعليه فالروايتان لا تنهضان دليلاً علىٰ التعميم، فيتعيّن القول بالاختصاص كما ذهب إليه صاحب المستند قدس سره لكن لا بالتقريب الذي ذكره، بل بما ذكرناه.

الثاني: قاعدة الاشتراك في التكليف، فإنّ الروايات وإن كانت واردةً في الصبيّ ولا تشمل الصبيّة، إلّا أنّه قد ثبت أنّ التكاليف مشتركةٌ بين الذكر والأُنثىٰ.

وفيه: أنّ أدلّة الاشتراك في التكليف مختصّةٌ بالخطابات التي تتوجّه إلىٰ الذكر لا إلىٰ الوليّ.

الثالث: موثّقة يونس بن يعقوب[1] عن أبيه، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ معي صبيةً صغاراً وأنا أخاف عليهم البرد، فمن أين يحرمون؟ قال: «ائت بهم العرج فليحرموا منها، فإنّك إذا أتيت بهم العرج وقعْتَ في تهامة» ثمّ قال: «فإن خفت عليهم فأتِ بهم الجحفة»[2].

بتقريب: أنّ الصِبْيَة وإن كان جمعاً مفرده الصبيّ لا الصَبيّة ـ لأنّ الصَبيّة تجمع على (صبايا) ـ إلّا أنّ العرف يفهم من الصِبْيَة الصغار، وهم أعمّ من الذكور والإناث[3].

---

(١) أبو علي يونس بن يعقوب بن قيس الجلّاب البَجَلي الدُهني، خاله معاوية بن عمّار، اختصّ بالصادق والكاظم عليهما السلام، وكان يتوكّل للكاظم عليه السلام، ثقةٌ، له كتاب الحجّ، مات بالمدينة أيّام الرضا عليه السلام فتولىٰ أمره. قال السيّد الخوئي قدس سره: (إنّ الشيخ عدّ يونس بن يعقوب من الذين قالوا بالوقف من أصحاب أبي الحسن موسىٰ عليه السلام، ثمّ رجعوا لما ظهر من المعجزات علىٰ يد الرضا عليه السلام... وهذا ممّا تفرّد به الشيخ. وعلىٰ تقدير صحّة ما ذكره قدس سره فقد رجع عن ذلك إلىٰ الحقّ، كما ذكره).
(رجال النجاشي قدس سره ٤٤٦، رجال الطوسي قدس سره ٣٢٣ و٣٤٥ و٣٦٨، رجال الكشي قدس سره ٢: ٦٨٢ ـ ٦٨٦، منتهى المقال ٧: ٩٧ ـ ١٠٠، معجم رجال الحديث ٢١: ٢٤٣).

(٢) الوسائل أقسام الحجّ ١٧: ٧، والعَرْج: عقبةٌ بين مكّة والمدينة علىٰ جادّة الحاج. (معجم البلدان ٣: ٣٠٩).

(٣) لاحظ المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٢٢ ـ ٢٣.

. . . . . .

وفيه: أنّ المعنىٰ المستفاد من الجمع ـ بحسب المادّة ـ هو بعينه المستفاد من مفرده، غاية الأمر أنّ الاختلاف بينهما في الدلالة علىٰ الوحدة والتعدّد، لأنّ الجمع تابعٌ لمفرده، فإذا كان العرف يفهم من (الصبيّ) الذكر فكيف يفهم من جمعه ـ وهو «الصِبْيَة» ـ ما يعمّ الذكر والأُنثىٰ؟ فإنّ المفرد لو كان ظاهراً في معنىً، لا معنىٰ لأن نقول: بأنّ جمعه ظاهرٌ في معنىٰ آخر لا يدلّ عليه المفرد.

وقد استشكل صاحب المستند رحمه الله على الاستدلال بالموثّقة بقوله: (ولا يخفى أنّ الثابت من هذه الرواية... هو حجّ الصِبْيَة... لا الحجّ به)[1]، أي: أنّ الموثّقة لا تدلّ علىٰ مشروعيّة الإحجاج بالصِبْيَة.

وأورد عيه سيّد المستمسك قدس سره: بأنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «ائت بهم» عدم استقلالهم في الأُمور وكونهم تحت تصرّفه[2].

وهو كما ترى؛ إذ الظاهر من عبائر الرواية أنّ الإحرام مستندٌ إلى الصِبْيَة، وأنّهم هم الذين يحرمون كما في السؤال: أين يحرمون؟ وكما في قوله عليه السلام: «فليحرموا منها» ولا ينافيه قوله عليه السلام: «ائت بهم» لأنّ المستفاد من هذه العبارة أنّ أمرهم بيد كبيرهم أو بيد صاحب القافلة الذي يتكفّل أمر ذهابهم وإيابهم وغير ذلك، وأنّ الصِبْيَة غير متمكنين من الذهاب إلى الميقات بالاستقلال، كما هو كذلك في جميع الأزمنة لاسيّما في ذلك الزمان.

تنبيه: ضعّف سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) سند الرواية؛ لورود أبي يونس بن يعقوب في سندها[3].

---

(١) المستند ١١: ٢٠.

(٢) المستمسك ١٠: ٢٠.

(٣) مصباح الناسك ١: ١٤.

. . . . . .

والحقّ أنّ يعقوب بن قيس[١] ـ والد يونس الذي هو من أصحاب الصادق عليه السلام ـ ثقةٌ؛ لوروده في تفسير القمّي رحمه الله[٢].

والحاصل: أنّ هذه الموثّقة لا تنهض دليلاً علىٰ دعوى المشهور من تعميم الحكم بحيث يشمل الصبيّة أيضاً.

الرابع: صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديثٍ ـ قال: قلت له: إنّ معنا صبيّاً مولوداً، فكيف نصنع به؟ فقال: «مُر أُمّهُ تلقي حميدة فتسألها: كيف تصنع بصبيانها؟» فأتتها فسألتها، كيف تصنع؟ فقالت: إذا كان يوم التروية فأحرموا عنه، وجرّدوه وغسّلوه، كما يجرّد المحرم، وقفوا به المواقف، فإذا كان يوم النحر فارموا عنه واحلقوا رأسه، ثمّ زوروا به البيت، ومري الجارية أن تطوفَ به بين الصّفا والمروة[٣]. بتقريب: أنّ المستفاد من السؤال وإرجاع الإمام عليه السلام إلى حميدة ليس هو خصوص الذكور من الأطفال، بل المراد هو حجّ الصغير في مقابل الكبير[٤].

أقول: لو جمدنا على اللفظ الوارد في النصوص، فلا يمكن أن نتعدّى من موردها وهم الذكور، إلّا أنّ الفقهاء (رضوان الله عليهم) فهموا من هذه النصوص التعميم، ولم يخالف في ذلك سوى صاحب المستند رحمه الله ورفع اليد عن ظهور هذه الرواية وإن

---

(١) أبو خالد يعقوب بن قيس البَجَلي الدهني، زوج أُخت معاوية بن عمّار، عدّه الشيخ رحمه الله ممّن روى عن الباقر والصادق عليهما السلام، وذكر المامقاني رحمه الله: أنّ الظاهر كون الرجل إماميّاً، إلّا أنّ حاله مجهولٌ.
(رجال الطوسي رحمه الله ١٤٩ و ٣٢٣، نقد الرجال ٥: ٩٩، تنقيح المقال ٣: ٣٣٢، معجم رجال الحديث ٢١: ١٥٤).

(٢) معجم رجال الحديث ٢١: ١٥٤، ولاحظ تفسير القمّي رحمه الله ٢: ٣٠٩.

(٣) الوسائل أقسام الحجّ ١٧: ١.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ١٤.

. . . . . .

كان مشكلاً، إلّا أنّ عدم الاعتناء بفهم القول أشكل، لاسيّما أنّهم لا يتردّدون في أنّ ما اصطلحوا عليه ـ من: أنّ الأمر بالأمر بشيءٍ أمرٌ به ـ دالٌّ على مشروعيّة عبادات الصبيّ من دون فرق بين الذكور والإناث. ولذا نعتمد على ما هو المرتكز في أذهان المتشرّعة وعلى سيرتهم الثابتة على عدم الفرق بين الذكر والأُنثى، وخصوصاً أنّ المسألة من المسائل التي تعمّ بها البلوىٰ، ولو كان هناك فرقٌ لبان.

الثالثة: وهي معقودةٌ لبيان أنّ الحكم باستحباب إحجاج الصبيان هل هو مختصٌّ بوليهم أو يشمل غيره أيضاً؟

ظاهر المتن هو اختصاص الحكم بالوليّ[1]، لكنّ ظاهر موثّقة معاوية بن عمّار التعميم المستفاد من قوله عليه السلام: «أُنظروا من كان معكم من الصبيان...»[2] فإنّه غير مختصٍّ بوليّ الصبيّ بل يشمل غيره، ومع وجود هذا الإطلاق لا مجال لأن يقال: إنّ الحكم المذكور على خلاف القاعدة، فيقتصر فيه على القدر المتيقّن وهو فيما إذا باشر الوليّ أمر إحرامه لا غير[3].

وربّما يقال: لو شككنا في أنّ استحباب الإحرام بالصبيّ هل هو مختصٌّ بالوليّ أو يعمّ غيره، فالمرجع يكون إلى أصالة البراءة.

والجواب: أنّا لو أغمضنا عن الإطلاق بحيث يصل المجال إلى ما تقتضيه الأُصول فالمرجع إلى أصالة العدم؛ لأنّ متعلّق الشكّ حينئذٍ يكون مشروعيّة الحجّ الذي يكون بتوسّط غير الوليّ، وأصالة العدم تقتضي عدم مشروعيّته، فلابدّ من

---

(١) ذكر السيّد الخوئي قدس سره: أنّ الظاهر عدم اختصاص إحجاج الصبي بالولي الشرعي... ما لم يستلزم التصرّف تصرّفاً ماليّاً. (المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٢٥).

(٢) الوسائل أقسام الحجّ ١٧: ٣.

(٣) لاحظ الرياض ٦: ١٨.

. . . . . .

الأخذ بالقدر المتيقّن مشروعيّته وهو الحجّ الذي يكون بتوسّط الوليّ، وليس الأمر في المقام من قبيل الأقلّ والأكثر حتّى يؤخذ بالأقلّ؛ إذ ليس الأقلّ متيقّناً بعد عدم وجود الإطلاق.

وبعبارةٍ أُخرىٰ: لو سلّمنا عدم وجود الإطلاق ووصل المجال إلى الأصل فمقتضاه عند الشكّ في سعة وضيق الجعل عدم كونه واسعاً، وبذلك يثبت أنّ الجعل من الأوّل كان ضيّقاً علىٰ نحو: (ضيّق فم الرَّكيَّة)[1]، وبهذا يظهر أنّ مشروعيّة إحجاج الصبيّ ـ بمباشرة غير الوليّ ـ منفيّةٌ بالاستصحاب.

نعم، فيما لو توقّف إحجاجه على التصرّف في أمواله فحينئذٍ لابدّ من استئذان وليّه، كما تقدّم من أنّ غير الوليّ ليس له أن يتصرّف في مال الصغير بغير إذن وليّه.

وذكر السيّد الحكيم قدس سره: أنّ قوله عليه السلام: «أُنظروا من كان معكم من الصبيان» لا يشمل غير الوليّ؛ فإنّ التصرّف في الطفل حرامٌ بغير إذن الوليّ، والحرام لا يكون مصداقاً للواجب[2].

وفيه: أنّ حرمة التصرّف بالطفل مطلقاً لا دليل عليها، والثابت هو حرمة التصرّف الذي يؤدّي إلى الإضرار به وإيذائه كصرف ماله مثلاً، وأمّا مطلق التصرّف فليس حراماً خصوصاً في الموارد التي تكون في مصلحة الطفل.

أضف إليه أنّ مقتضى إطلاق موثقة معاوية بن عمّار[3] هو جواز التصرّف فيه بالنسبة إلى أفعال الحجّ.

والحاصل: أنّ الحكم باستحباب إحجاج الصبيّ غير مختصٍّ بالوليّ.

---

(١) الرَّكيَّة: البئر تُحفر (لسان العرب ٥: ٣٠٦).

(٢) دليل الناسك ٥.

(٣) الوسائل أقسام الحج ١٧: ٣.

وذلك بأن يلبسه ثوبي الإحرام، ويأمره بالتلبية، ويلقّنه إيّاها إن كان قابلاً للتلقين، وإلّا لبّى عنه، ويجنّبه عمّا يجب على المحرم الاجتناب عنه[١].

ويجوز أن يؤخّر تجريده عن الثياب إلى فخٍ إذا كان سائراً من ذلك الطريق[٢].

---

(١) للنصوص الدالّة على ذلك كصحيحة زرارة المتقدّمة[١] وصحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج[٢].

وربّما يتوهّم: أنّ في وجوب تجنيبه عمّا يجب على المحرم الاجتناب عنه إشكالاً، بل فيه منعٌ؛ لأنّ ما تكون حرمته تكليفيّةً محضةً لا يكون محرّماً على الصبيّ المحرم بسبب إحرامه؛ لأنّ البلوغ شرط التكليف.

نعم، إنّ ما تكون حرمته وضعيّةً لا تكليفيّةً لامانع من ثبوتها على الصبيّ المحرم، كحرمة العقد على المحرم في حال الإحرام، فإنّ البلوغ لا يكون شرطاً في حرمته.

إلّا أنّه مردودٌ؛ لأنّ البحث ليس في بيان وظيفة الصبيّ، وأنّه أيّ شيءٍ يحلّ له وأيّ شيءٍ يحرم عليه، بل هو في بيان وظيفة الوليّ، حيث يستفاد من بعض النصوص أنّ وظيفته تجنيب الطفل الذي جعله الوليّ محرماً عمّا يجب على كلّ محرمٍ الاجتناب عنه[٣] بحيث لو لم يجنّبه وارتكب الصبيّ المحرم شيئاً من محرمات الإحرام يكون الوليّ معاقباً دون الصبيّ.

(٢) لما رواه أيّوب بن الحرّ[٤] قال: سُئل أبو عبد الله عليه السلام من أين يجرّد

---

(١) الوسائل أقسام الحجّ ١٧: ٥.

(٢) الوسائل أقسام الحجّ ١٧: ١.

(٣) لاحظ الوسائل أقسام الحجّ ١٧: ٥، مواقيت الحجّ ١٨: ٢.

(٤) أيوب بن الحرّ الجُعفي، مولى طريف، ثقةٌ، يُعرف بأخي أُدَيم، له أصلٌ، عدّه الشيخ رحمه الله من أصحاب ←

. . . . . .

الصبيان ؟ فقال : «كان أبي يجرّدهم من فخٍّ»[١].

أقول : إنّ هذه الرواية مرويّةٌ بطرقٍ متعدّدةٍ :

(منها) : طريق الشيخ الصدوق رحمه الله[٢] إلّا أنّ في طريقه محمّد بن خالد البرقي[٣] وقد ضعّفه النجاشي قدس سره[٤].

و(منها) : طريق الشيخ الكليني رحمه الله[٥] إلّا أنّ في طريقه سهل بن زياد ، وهو ضعيفٌ[٦].

← الصادق والكاظم عليهما السلام.

(رجال النجاشي قدس سره ١٠٣، رجال الطوسي قدس سره ١٦٦ و ٣٣١، الفهرست ٤٣، منتهى المقال ٢ : ١١٧ ـ ١١٨).

(١) الوسائل مواقيت الحجّ ١٨ : ١، ولاحظ أقسام الحجّ ١٧ : ٦. وفخّ : وادٍ بمكّة ، يقال : إنّه وادي الزاهر ، كانت فيه واقعة فخ المعروفة سنة ١٦٩هـ. (معجم البلدان ٣ : ٤١٦).

(٢) الفقيه ٢ : ٤٣٣.

(٣) أبو عبدالله محمد بن خالد بن عبد الرحمن بن محمد بن علي البرقي ، مولى أبي موسى الأشعري ، يُنسب إلى بَرْقَة رُوْد ، قريةٌ من سواد قم على وادٍ هناك . كان محمدٌ ضعيفاً في الحديث ، وكان أديباً حسن المعرفة بالأخبار وعلوم العرب ، وله كتبٌ منها : كتاب التنزيل والتعبير وكتاب يوم وليلة وكتاب التفسير وكتاب حروب الأوس والخزرج وغيرها ، عدّه الشيخ قدس سره ممّن روى عن الكاظم والرضا ـ حيث ذكر : أنّه ثقةٌ في الرواية عن الرضا عليه السلام ـ والجواد عليه السلام . ونقل العلّامة والقهبائي قدس سرهما عن ابن الغضائري أنّه مولى جرير بن عبدالله وحديثه يعرف وينكر ويروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل ، ولكن العلّامة قدس سره اعتمد على قول الشيخ قدس سره من تعديله.

(رجال النجاشي قدس سره ٣٣٥، رجال الطوسي قدس سره ٣٤٣ و٣٦٣ و٣٧٧، رجال الكشي قدس سره ٢ : ٨٢٣، الفهرست ٤١٨، الخلاصة ٢٣٧، مجمع الرجال ٥ : ٢٠٥).

(٤) رجال النجاشي قدس سره ٣٣٥.

(٥) الكافي ٤ : ٣٠٣.

(٦) أبو سعيد سهل بن زياد الآدمي الرازي ، ذكر النجاشي قدس سره : أنّه كان ضعيفاً في الحديث ، غير معتمدٍ عليه ، وكان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلوّ والكذب ، وقد كاتب العسكري عليه السلام سنة ←

. . . . . .

و(منها): طريق الشيخ الطوسي رحمه الله بإسناده إلى موسى بن القاسم[١] وأحمد ابن محمد[٢] في طريقه[٣].

وربما يقال: إنّ طريق الشيخ رحمه الله ضعيفٌ أيضاً؛ لكون أحمد بن محمّد مردّداً بين أحمد بن محمد بن عيسى الموثّق وغيره.

والجواب: أنّ المرويّ عنه هو موسى بن القاسم بن معاوية بن وهب البجليّ، وقد نقل الأردبيلي رحمه الله أنّ أحمد بن محمد بن عيسى هو الذي يروي عنه[٤] فيكون طريق الشيخ رحمه الله معتبراً.

ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ صحيحة عليّ بن جعفر، عن أخيه الكاظم عليه السلام الواردة

← ٢٥٥هـ، له كتاب التوحيد وكتاب النوادر، عدّه الشيخ قدس سره ممّن روى عن الجواد والهادي ـ حيث ذكر: أنّه ثقةٌ في الرواية عن الهادي عليه السلام ـ والعسكري عليهما السلام، عُبِّر عنه بكونه ضعيفاً في الفهرست وأُكِّد تضعيفه في الاستبصار بلفظ: (ضعيفٌ جدّاً عند نقّاد الأخبار)، ونُقل عن الوحيد قدس سره أنّه ذهب إلى وثاقته؛ لوجود أمارات التوثيق فيه، ولم يرتضها السيّد الخوئي قدس سره.

(رجال النجاشي قدس سره ١٨٥، الاستبصار ٣: ٢٦١، رجال الطوسي قدس سره ٣٧٥ و ٣٨٧ و ٣٩٩، الفهرست ٢٢٨، معجم رجال الحديث ٩: ٣٥٦).

(١) أبو عبدالله موسى بن القاسم بن معاوية بن وهب البَجَلي المُجِلي الكوفي، ثقةٌ، جليلٌ، واضح الحديث، حسن الطريقة، كما عبّر بذلك النجاشي قدس سره. له ثلاثون كتاباً منها: كتاب الوضوء وكتاب الصلاة وكتاب الأدب ومسائل الرجال وغيرها، عدّه الشيخ قدس سره من أصحاب الرضا والجواد عليهما السلام.

(رجال النجاشي قدس سره ٤٠٥، رجال الطوسي قدس سره ٣٦٥ و ٣٧٨، الفهرست ٤٥٣، جامع الرواة ٢: ٢٨٠ـ٢٨١).

(٢) أبو جعفر أحمد بن محمد بن عيسى بن عبدالله بن سعد بن مالك بن الأحوص بن السائب بن مالك بن عامر الأشعري، ثقةٌ، شيخ القمّيين ووجههم وفقيههم، لقي الرضا والجواد والهادي عليهم السلام له كتبٌ منها: كتاب التوحيد وكتاب المتعة وكتاب المسوخ وكتاب فضائل العرب وغيرها.

(رجال النجاشي قدس سره ٨١ ـ ٨٣، رجال الطوسي قدس سره ٣٥١ و ٣٧٣ و ٣٨٣، الفهرست ٦٠ ـ ٦١، تنقيح المقال ١: ٩٠ ـ ٩٢).

(٣) التهذيب ٥: ٤٠٩.

(٤) جامع الرواة ٢: ٢٨٠، ولاحظ معجم رجال الحديث ٣: ٩٢.

ويأمره بالإتيان بكلّ ما يتمكّن منه من أفعال الحجّ، وينوب عنه فيما لا يتمكّن، ويطوف به، ويسعىٰ به بين الصفا والمروة، ويقف به في عرفات والمشعر، ويأمره بالرمي إن قدر عليه، وإلّا رمىٰ عنه، وكذلك صلاة الطواف، ويحلق رأسه، وكذلك بقيّة الأعمال[١].

في الباب بنفس العبائر كافيةٌ لإثبات المطلوب[١].

(١) للنصوص الواردة في الباب كصحيحة زرارة المتقدّمة[٢].

وقد وقع البحث بين القوم في أنّ الطهارة المعتبرة في الطواف هل هي واجبةٌ على الطفل أو على من يطوف به؟

ذهب المحقّق اليزديّ(طاب ثراه) إلى: لابديّة كون الطفل طاهراً ومتوضّئاً ولو بصورة الوضوء، وإن لم يمكن فيتوضّأ هو عنه[٣] وعن كشف اللّثام: اعتبار الوضوء على من طاف به[٤] وعن الدروس والتذكرة: أنّه هل يجب إيقاع صورة الطهارة بالطفل أو المجنون أو لا؟ وجهان: وجه عدم الوجوب أنّ صورة الطهارة ليست بطهارةٍ والمعتبر في الطواف هو الطهارة لا صورتها، ووجه الوجوب أنّ الطواف طواف الصبيّ، فلابدّ أن يكون هو طاهراً، وليس الطواف طواف حامل الطفل كي يكتفى بطهارته[٥].

وقال صاحب الجواهر ﷺ: (لا ريب في أنّ الأحوط طهارتهما معاً؛ لأنّه المتيقّن

---

(١) الوسائل مواقيت الحجّ ١٨: ١.

(٢) الوسائل أقسام الحجّ ١٧: ٥.

(٣) العروة ٢: ٢٢٣.

(٤) كشف اللّثام ٥: ٧٩، وحكي في المستمسك ١٠: ٢٢.

(٥) التذكرة ٧: ٣٠، الدروس ١: ٣٠٧، وحكي في كشف اللثام ٥: ٧٩.

. . . . . .

من هذا الحكم المخالف للأصل). ثمّ قال: (وإن كان يقوى في النظر الاكتفاء بطهارة الوليّ، كما يومئ إليه ما في خبر زرارة من الاجتزاء بالصلاة عنه...)[١].

وأورد عليه سيّد المستمسك قدس سره: (بأنّ المستفاد من النصوص أنّ ما يمكن إيقاعه في الطفل يتعيّن فيه ذلك ولا يجتزأ بفعل الوليّ عنه، وما لا يمكن إيقاعه في الطفل ينوب الوليّ عنه فيه، كما هو مورد خبر زرارة)[٢] وحيث إنّ الطفل ـ فيما نحن فيه ـ غير متمكّنٍ من الوضوء فينوب وليّه عنه.

والحقّ هو: أنّ الصبيّ تارةً يمكنه التوضّؤ ولو بتعليم غيره إيّاه، ويمكنه قصد القربة ولو بتفهيم وتلقين غيره إيّاه، ففي هذا الفرض يتعيّن عليه الوضوء، وهذا الفرض إنّما يكون فيما لو كان الصبيّ مميّزاً، وأمّا غير المميّز فعلىٰ تقدير تمكّنه من الوضوء ـ إن تمكّن من الوضوء ـ فإنّه غير متمكّنٍ من قصد القربة، وتارةً أُخرى لا يمكنه التوضّؤ كما هو الحال في الصبيّ غير المميّز، فالقول بأنّه يأتي بصورة الوضوء لا دليل يسنده؛ لأنّ الطهارة ـ على القول بأنّها شرطٌ للطواف أو شرطٌ للطائف ـ لاتحصل من الوضوء الصوريّ الذي لم يدلّ دليلٌ على اعتباره ولا علىٰ صحّته.

وتوهّم: وجود دليلٍ يدلّ على اعتباره، وهو الروايات الواردة في استحباب إحجاج الصبيّ الدالّة على أنّ الصبيّ يطاف به، حيث تدلّ على أنّه يطاف به مع جميع الشرائط المعتبرة في الطواف، ومنها أن يوضّأ وضوءً صوريّاً.

مدفوعٌ: بأنّ الروايات المذكورة ناظرةٌ إلى خصوص أفعال الحجّ دون ما اعتبر فيها كالطهارة فضلاً عن دلالتها على وجوب الإتيان بالوضوء صورةً الذي لاتحصل منه الطهارة.

---

(١) الجواهر ١٧: ٢٣٧.

(٢) المستمسك ١٠: ٢٢ ـ ٢٣.

مسألة (٨): نفقة حجّ الصبيّ في ما يزيد على نفقة الحضر على الوليّ لا على الصبيّ[١].

والقول: بأنّ المتعيّن على الوليّ الوضوء عن الصبيّ الذي لا يتعقّل الوضوء[١] ـ في فرض عدم وجود الدليل على توضّؤ الصبيّ وضوءً صورياً ـ لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّ هذا إنّما يتمّ فيما لو كان الوضوء من الشرائط المعتبرة في الطواف، فحيث إنّ الطواف لا يكون بلا وضوءٍ والصبيّ غير متمكّنٍ منه، فيتعيّن الوضوء على الوليّ، لكن سيأتي ـ في بحث الطواف ـ أنّ الوضوء من الشرائط المعتبرة في الطائف، وحيث إنّ الوليّ ليس هو الطائف، والطائف هو الصبيّ، فلا يكون الوضوء وظيفة الوليّ، وعلى تقدير كون الوليّ نائباً عنه، فإنّ النيابة ثابتةٌ في أفعال الحجّ لا في الأُمور الخارجيّة المعتبرة فيها، مع وضوح أنّ الوليّ ـ فيما نحن فيه ـ ليس نائباً عن الصبيّ بل هو نظير المركب.

وبالجملة: أنّ وجوب الإتيان بصورة الوضوء على الصبيّ لا دليل عليه، ومثله وجوب الإتيان بالوضوء على الوليّ عن الصبيّ.

(١) قال صاحب الجواهر قدس سره: (بلا خلافٍ أجده؛ لأنّه هو السبب، والنفع عائدٌ إليه؛ ضرورة عدم الثواب لغير المميّز بذلك وعدم الانتفاع به في حال الكبر، ولأنّه أولى من فداء الصيد الذي نصّ عليه في خبر زرارة...)[٢].

أقول: إنّ كون الوليّ هو السبب لا ينهض دليلاً على كون مصروفات الصبيّ عليه، ولا يصلح لإثبات الضمان عليه؛ ضرورة أنّ الوليّ قد أقدم على ذلك بأمرٍ من

---

(١) أُنظر المستمسك ١٠: ٢٢ ـ ٢٣.

(٢) الجواهر ١٧: ٢٣٩.

نعم، إذا كان حفظ الصبيّ متوقّفاً على السفر به، أو كان السفر مصلحةً له جاز الإنفاق عليه من ماله(١).

مسألة (٩): ثمن هدي الصبيّ على الوليّ(٢).

صاحب الشرع، فالشارع هو السبب، ولازم الأمر به عدم الضمان.

نعم، قام الدليل في بعض الموارد على ثبوت الضمان، فخرجت بعض التصرّفات عن تحت القاعدة بالدليل، ولولا وجود الدليل المخصّص لقلنا: بأنّ كلّ تصرّفٍ سببه الشارع لا يكون موجباً للضمان.

وأمّا رجوع النفع إلى الوليّ فالمقصود منه أنّ الوليّ هو الذي يُثاب على إحجاج الصبيّ، وهذا أيضاً لا ينهض دليلاً على ثبوت الضمان، والأولويّة المدعاة ممنوعةٌ. والعمدة ـ فيما نحن فيه ـ التحقيق في مقدار ثبوت الولاية على التصرّف في مال الصبيّ، فنقول:

إنّ المقدار الثابت من الولاية في التصرّف في أموال الصبيّ هو فيما إذا لم يكن فيه مفسدةٌ وضررٌ راجعٌ إلى الصبيّ، ولا نقول بلزوم كون التصرّف مؤدّياً إلى عود مصلحةٍ على الصبيّ، والتصرّف في مال الصبيّ ـ في مسألتنا ـ ممّا فيه ضررٌ ومفسدةٌ تعود عليه، ولذا لا يجوز التصرّف في ماله.

(١) لكون الإنفاق على الصبيّ ـ في هذا الفرض ـ في مصلحته فيكون جائزاً.

(٢) قال صاحب الجواهر ﷺ: (وأمّا الهدي الذي يترتّب عليه بسبب الحجّ فكأنّه لا خلاف بينهم في وجوبه على الوليّ الذي هو السبب في حجّه...)(١).

---

(١) الجواهر ١٧: ٢٣٩.

. . . . . .

وقد عرفت سابقاً أنّ كون الوليّ سبباً لا يصلح دليلاً لإثبات الضمان عليه إذا كانت السببيّة ناشئةً من أمر الشارع، كما هو كذلك فيما نحن فيه.

أضف إليه أنّا لو سلّمنا أنّ الوليّ سببٌ موجبٌ للضمان، إلّا أنّ ثبوت الضمان في المقام لا معنى له؛ ضرورة أنّ وجوب الذبح ـ على تقدير كونه متوجّهاً إلى الصبيّ ـ حكمٌ شرعيٌّ شرطيٌّ، والوليّ لم يتلف مال الصبيّ. نعم، هو السبب في إيجاد موضوع هذا الحكم الشرعيّ.

وقال الأُستاذ الأعظم ﷾: (فالظاهر أنّه لا خلاف في أنّ ثمن الهدي على الوليّ؛ لأنّ صرف مال الصبيّ في الهدي ليس من مصالحه، وبإمكان الوليّ أن لا يحجّ به إذا أخذه معه في السفر، فلا مجوّز لصرف ماله في الهدي، بل يتحمّله من حجّ به.

وبعبارةٍ أُخرى: المستفاد من الروايات إنّما هو استحباب الإحجاج بالصبيّ، وأمّا صرف ماله فيحتاج إلى دليلٍ آخر، والمفروض أنّ صرف ماله في الهدي ليس من مصالح الصبيّ؛ لأنّه يمكن أن يأخذه معه ولا يحجّ به، ويدلّ على ذلك أيضاً صحيح زرارة، قال عليه السلام: «إذا حجّ الرجل بابنه وهو صغيرٌ فإنّه يأمره أن يلبّي ويفرض الحجّ، فإن لم يُحسن أن يلبّي لبّوا عنه ويطاف به ويصلّى عنه». قلت: ليس لهم ما يذبحون. قال: «يذبح عن الصغار، ويصوم الكبار».

ويظهر من الرواية أنّ الطفل كان في جماعةٍ حجّوا به بقرينة قوله عليه السلام: «لبّوا عنه» فلا اختصاص بإحجاج الأب ابنه كما في صدر الرواية.

وعلى كلٍّ تدلّ الرواية على أنّ الذبح على من حجّ بالصبيّ وليّاً كان أم غيره، فإنّ المستفاد منها أنّ الجماعة الذين حجّوا بالصبيّ لم يكن لهم ما يذبحون عن المجموع، فلا ينافي تمكّنهم من الذبح عن الصغار، فأُمروا بالصوم

. . . . . .

وبالذبح عن الصغار)[١].

والحاصل: أنّ المنساق من هذه الرواية أنّ الهدي على من يحجّ بالصبيّ لا على الصبيّ.

وقد اعترض سيّد المستمسك قدس سره على الاستدلال بالرواية، وذكر ما حاصله: وأمّا صحيح زرارة فالأمر فيه بالذبح عن الطفل بقوله عليه السلام: «يذبح عن الصغار» ليس أمراً ابتدائيّاً، بل إنّما هو بعد قول السائل: ليس لهم ما يذبحون، فيكون قوله عليه السلام: «يذبح عن الصغار» كاشفاً عن أنّ الطفل متمكّنٌ من الهدي، والكبير هو الذي لا يوجد عنده مالٌ يكفي للذبح عنه وعن الطفل، وحينئذٍ يذبح من مال الطفل.

والحاصل: أنّ قول السائل: ليس لهم ما يذبحون، لا يدلّ على الحكم في صورة تمكّن الطفل منه، بل لعلّه ظاهرٌ في الذبح من مال الصبيّ مع التمكّن منه[٢].

والحقّ: أنّ مقتضى إطلاق العبارة المستدلّ بها الواردة في صحيحة زرارة ـ وهي: ليس لهم ما يذبحون ـ هو أنّ الذين يحجّون بالأطفال لا يملكون ما يكفي للذبح عن أنفسهم وعن أطفالهم سواءٌ تمكّن الطفل من الذبح أم لم يتمكّن منه، والإمام عليه السلام بيّن لهم الوظيفة الشرعيّة بقوله: «يذبح عن الصغار، ويصوم الكبار»، فالمستفاد من الصحيحة أنّ الهدي واجبٌ على الوليّ.

وقد استُدلّ على أنّ ثمن الهدي على الوليّ بما رواه إسحاق بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غلمانٍ لنا دخلوا معنا مكّة بعمرةٍ، وخرجوا معنا إلى عرفات بغير

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٢٧، والرواية وردت في الوسائل أقسام الحجّ ١٧: ٥.

(٢) المستمسك ١٠: ٢٥.

. . . . . .

إحرام. قال: «قل لهم: يغتسلون ثمّ يحرمون، واذبحوا عنهم كما تذبحون عن أنفسكم»[١].

بتقريب: أنّ الرواية ظاهرةٌ في أنّ الكبار مأمورون بالذبح عن الصغار؛ لقوله عليه السلام: «واذبحوا عنهم» الظاهر في أنّ الذبح وظيفة الكبار سواءٌ أكان عند الصغار مالٌ أم لا[٢].

وأُورد على الاستدلال بهذه الرواية وبصحيحة زرارة المتقدّمة:

بأنّ المنساق من الروايتين أنّ الوليّ الذي يقوم بإحجاج الصبيّ وظيفته التصدّي لجميع أفعال الصبيّ إذا لم يكن متمكّناً منها بالمباشرة، ولا يستفاد منهما أنّ على الوليّ الصرف من ماله.

وهو كما ترى؛ لكونه مخالفاً لإطلاق قوله عليه السلام: «واذبحوا عنهم»، فإنّ مقتضى إطلاق موثقة إسحاق أنّ الهدي على الوليّ سواء أكان الصبيّ متمكّناً منه أم لم يكن، بل المستفاد من ظاهر الأمر بالإحجاج هو أنّ المتصدّي لإحجاج الصبيّ عليه أن يتكفّل جميع مصروفات حجّ الصبيّ، وهو نظير ما لو نذر شخصٌ إحجاج أحد المؤمنين، فإنّ جميع مصروفات الحجّ تكون على الناذر ومنها بذل الهدي؛ لأنّ الخطاب متوجّهٌ إليه.

ربما يقال: إنّ صحيحة معاوية بن عمّار الواردة في الباب تدلّ على خلاف ما ذكرتم من وجوب الهدي على الوليّ؛ فإنّ مفهوم قوله عليه السلام: «ومن لا يجد الهدي منهم فليصم عنه وليّه»[٣] أنّ الصبيّ لو كان عنده مالٌ فيكون الهدي عليه لا على وليّه.

---

(١) الوسائل أقسام الحجّ ١٧: ٢.

(٢) المستمسك ١٠: ٢٥، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ١٦.

(٣) الوسائل أقسام الحجّ ١٧: ٣.

. . . . . .

والجواب: أنّ المعنى المذكور وإن كان لا يخلو من وجهٍ، لكن يحتمل أن يكون مفهوم قوله عليه السلام: «ومن لا يجد الهدي منهم فليصم عنه وليّه» أنّ من لم يتمكّن من الهدي من الأولياء فليصم عن الصبيّ وليّه سواءٌ أكان للصبيّ مالٌ أم لم يكن له مالٌ، ولا يدلّ على أنّ ثمن الهدي من مال الصبيّ، ولا أقلّ من كون هذا المعنى محتملاً، وعليه فلا تكون الرواية ظاهرةً في دعوى الخصم، فتأمّل.

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: (ولا يدلّ [صحيح معاوية بن عمّار] على أنّ الهدي من مال الصبيّ وإن كان لا يخلو من إشعارٍ بذلك، ولكن ـ لأجل الصحيحة المتقدّمة ـ يحمل على ما إذا لم يجد وليّه مالاً، وأمّا إذا وجد فعليه، بل يمكن أن يقال: إنّ ثبوت الصوم الذي هو بدل الذبح على الوليّ يؤكّد كون الذبح عليه أيضاً)[1].

وقال سيّد المستمسك قدس سره: (لا يبعد أن يكون المراد من عدم وجدانهم الهدي عدم وجدان الوليّ للهدي عنهم؛ لأنّ الغالب في الطفل عدم الوجدان. لا أقلّ من احتمال ذلك على وجهٍ يسقط الخبر عن الصلاحيّة لرفع اليد عن القاعدة المقتضية عدم جواز التصرّف في مال الصبيّ)[2].

أقول: قد بنينا ـ فيما سبق ـ عند التعرّض لبيان مفهوم قوله عليه السلام: «ومن لا يجد الهدي منهم فليصم عنه وليّه» على أنّ الصحيحة لا تدلّ على أنّ ثمن الهديّ من مال الصبيّ ولا من مال الولي بل يحتمل كلا المعنيين، إلّا أنّ الإنصاف أنّ الظاهر من الصحيحة كون الصوم على الوليّ في حال عدم وجود مالٍ عند الصبيّ، والقرينة على ذلك الضميران الواردان في كلمتي: «عنه» و«وليّه»، وما أفاده العلمان قدس سرهما يقتضي رجوع الضمير في كلمة: «منهم» إلى الأولياء؛ لأنّهما ذهبا إلى: أنّ المراد من

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٢٨.

(٢) المستمسك ١٠: ٢٦.

وكذلك كفارة صيده[١].

الموصول الوليّ، وهو خلاف الظاهر؛ لأنّ الضمير في كلمة: «منهم» راجعٌ إلى الموصول، أعني: «مَنْ» ويكون المعنى هو: أنّ مَنْ لا يجد الهدي من الصبيان فليصم عنه وليّه، ومن الواضح أنّ المراد من الشخص الذي لم يجد الهدي هو الصبيّ لا الوليّ كي يصحّ قوله عليه السلام: «فليصم عنه وليّه» لأنّ الصبيّ هو الذي له وليٌّ، وهو الذي يصحّ أن يقال في حقّه: «فليصم عنه وليّه».

وحينئذٍ تقع المعارضة بين ما تقدّم من النصوص التي تقتضي كون ثمن الهدي من مال الوليّ وبين صحيحة معاوية بن عمّار التي تقتضي كون ثمن الهدي من مال الصبيّ في حال تمكّنه منه، فتكون الصحيحة مقيّدةً للروايات المتقدّمة، فتدلّ ـ بعد التقييد ـ على أنّ ثمن الهدي من مال الوليّ إذا لم يكن الصبيّ متمكّناً، وأمّا إذا كان متمكّناً فيكون ثمن الهدي عليه لا على وليّه.

(١) أي: أنّ كفارة صيد الصبيّ على الوليّ، وهو ما ذهب إليه مشهور العلماء رحمهم الله[١]. وذهب ابن إدريس رحمه الله إلى: عدم ثبوت الكفارة على صيد الصبيّ؛ لانصراف أدلّة الكفارة عنه[٢]؛ لكون تشريعها مستبطناً للعقوبة، ولا عقوبة على فعل الصبيّ من صاحب الشرع، فتكون أدلّة الكفارات منصرفةً إلى المكلّفين.

وذهب العلّامة رحمه الله إلى: أنّ كفارة الصيد من مال الصبيّ معللاً ذلك بتحقّقها بجنايته فتجب من ماله، ويكون المقام نظير ما لو استهلك مال غيره[٣].

---

(١) لاحظ: المعتبر ٢: ٧٤٨، المختلف ٤: ٣٤٦، جامع المقاصد ٣: ١٢٠، ونُسب القول للأكثر في المدارك ٧: ٢٧.

(٢) السرائر ١: ٦٣٧.

(٣) التذكرة ٧: ٣٢ ـ ٣٣.

وأمّا الكفارات التي تجب عند الإتيان بموجبها عمداً فالظاهر أنّها لا تجب بفعل الصبيّ، لا على الوليّ ولا في مال الصبيّ[١].

أقول: إنّ ما ذهب إليه صاحبا السرائر والتذكرة ـ مع جلالة شأنهما ـ اجتهادٌ في مقابل النصّ، فإنّ صحيح زرارة صريحٌ في أنّ كفارة صيد الصبيّ على وليّه[١] بناءً على أنّ الأب لا خصوصية له، وحينئذٍ لا مجال لمثل هذه الأقوال.

ولا يخفىٰ عليك أنّ قوله عليه السلام في صحيح زرارة: «وإن قتل صيداً فعلى أبيه» قد ورد في خصوص الأب، إلّا أنّ الأُستاذ الأعظم قدس سره قد تعرّض لبيان أنّ الأب لا خصوصيّة له، ووجوب الكفارة عليه بقوله عليه السلام: «فعلى أبيه» إنّما هو من باب أنّ الأب من مصاديق الوليّ[٢].

وقبول ذلك أمرٌ مشكلٌ؛ لأنّ الحكم ـ في مسألتنا ـ على خلاف القاعدة، ولابدّ من الاقتصار فيه على مورد النصّ وهو الأب، وحيث لم يقم دليلٌ واضحٌ على إسراء الحكم إلى غيره من الأولياء، فلا يمكن قبول دعوى إلغاء خصوصيّة المورد.

وعليه، فلو كان الوليّ غير الأب فلا تكون الكفارة واجبةً، لا على الوليّ ولا على الصبيّ.

(١) الظاهر أنّ سائر الكفارات غير واجبةٍ، لا على الوليّ ولا على الصبيّ؛ لقصور المقتضي من جهة الوليّ؛ إذ لم يقم دليلٌ على أنّ الكفارات على الوليّ عدا كفارة الصيد التي دلّ الدليل على أنّها على الأب لا على الصبيّ، والصحيحة المتقدّمة لا يمكن التعدّي من موردها ـ وهو كفارة الصيد ـ إلى سائر الكفارات.

---

(١) الوسائل أقسام الحجّ ١٧: ٥.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٢٨.

. . . . . .

إذاً عدم إيجاب الكفارة على الوليّ مستندٌ إلى عدم قيام دليلٍ على ذلك.

وأمّا عدم وجوبها على الصبيّ فقد استُدلّ له بوجوهٍ:

الأوّل: أنّ عمد الصبيّ وخطأه واحدٌ. بتقريب: أنّ الشارع نزّل أفعال الصبيّ الصادرة عن عمدٍ منزلة ما يصدر عن خطأ، وحيث إنّ خطأه لا أثر له فعمده مثله. ولازم الاستدلال المذكور عدم وجوب الكفّارة على الصبيّ[١].

وذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّ جملة: «عمد الصبيّ وخطؤه واحد» أجنبيّةٌ عن أمثال المقام، وهي تختصّ بباب الديات والجنايات[٢].

وقد ذكرت عدّة قرائن على ذلك:

(منها): أنّ هذه الجملة وردت في روايتين:

(الأُولى): صحيحة محمد بن مسلم[٣]: «عمد الصبيّ وخطؤه واحد»[٤].

(الثانية): معتبرة إسحاق بن عمّار: «عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقلة»[٥].

والصحيحة وإن كانت مطلقةً وغير مختصّةٍ بباب الجنايات والديات، إلّا أنّ

---

(١) لاحظ: المبسوط ١: ٣٢٩، السرائر ١: ٦٣٦ ـ ٦٣٧، المختلف ٤: ٣٤٦.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٢٩.

(٣) أبو جعفر محمد بن مسلم بن رَباح الأوقص الطحّان الطائفي الأعور، مولى ثقيف، وجه الأصحاب بالكوفة، فقيهٌ، ورعٌ. كما عبّر بذلك النجاشي قدس سره صحب الباقر والصادق عليهما السلام وروى عنهما، وكان من أوثق الناس، له كتاب الأربعمائة مسألة في أبواب الحلال والحرام، عدّه الشيخ قدس سره من أصحاب الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام، مات سنة ١٥٠هـ.

(رجال النجاشي قدس سره ٣٢٣ ـ ٣٢٤، رجال الطوسي قدس سره ١٤٤ و ٢٩٤ و ٣٤٢، رجال الكشي قدس سره ١: ٣٨٣ ـ ٣٩٤، منتهى المقال ٦: ١٩٧ ـ ٢٠٢).

(٤) الوسائل العاقلة ١١: ٢.

(٥) الوسائل العاقلة ١١: ٣.

. . . . . .

المعتبرة تشكّلُ قرينةً على أنّ الصحيحة مختصّةٌ بباب الديات والجنايات[١].

ويمكن مناقشة ذلك: بأنّ ذيل المعتبرة إنّما يُشكّلُ مانعاً من انعقاد ظهور لصدرها، فتكون وقفاً على باب الديات والجنايات دون الصحيحة غير المذيّلة بـ: «يحمل على العاقلة» فتكون باقيةً على إطلاقها، ولا وجه لحمل مفادها على مفاد المعتبرة؛ إذ لا تنافي بين المثبتين، وكون المعتبرة قرينةً على الصحيحة متوقّفٌ على ثبوت التنافي بينهما. وبهذا يكون ما أفاده الأُستاذ الأعظم‌ﷺ في غير محلّه.

و(**منها**): أنّ الظاهر من صحيحة محمد بن مسلم أنّ الخطأ ـ بعنوانه ـ له حكمٌ خاصٌّ، فيفيد التنزيل أنّ الحكم الخاصّ المختصّ بصورة الخطأ مترتّبٌ على عمد الصبيّ، فيكون هذا مخصّصاً لإطلاق الصحيحة، وتكون الصحيحة والمعتبرة ناظرتين إلى المورد الذي يكون للخطأ فيه حكمٌ، وأمّا المورد الذي لا يكون للخطأ فيه حكمٌ ـ بأن كان الحكم مترتّباً على صورة العمد ـ فلا يشمله الخبران، ويكون الخبران ناظرين إلى المورد الذي فيه يكون للعمل الواحد حكمان: أحدهما ثابتٌ في صورة العمد، والآخر في صورة الخطأ، كما هو الحال في باب الديات والجنايات، فإنّ الصبيّ إذا جنى عمداً يترتّب على ذلك حكم الخطأ، فلو قتل الصبيّ شخصاً عمداً فلا يقتصّ منه وتحمل دية المقتول على العاقلة[٢].

وقد ناقش في ذلك سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) وذكر ما حاصله:

إنّ ما ذكرهﷺ لا يسنده دليلٌ؛ لأنّ المنساق من الرواية أنّ الفعل الذي يصدر من الصبيّ بحكم الخطأ في وعاء الشرع، فإن كان للخطأ حكمٌ شرعاً يكون هذا

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٢٩ ـ ٣٠.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٣٠.

. . . . . .

الحكم مترتّباً على عمد الصبيّ، وإلّا تكون نتيجة التنزيل عدم ترتّب أثرٍ على عمده[١].

أقول: إنّ ما أفاده(دام ظلّه) إنّما يتمّ بالنسبة إلى الصحيحة دون المعتبرة؛ لأنّ الأخيرة مذيّلةٌ بقوله عليه السلام: «يحمل على العاقلة» وبقرينة هذه الجملة يفهم أنّ تنزيل عمد الصبيّ منزلة الخطأ إنّما يصحّ فيما لو كان للخطأ حكمٌ، وإلّا فلا معنى لقوله عليه السلام: «يحمله العاقلة» إذ بعد عدميّة الحكم للخطأ فأيّ شيءٍ سوف تحمله العاقلة ؟!.

فالتنزيل في المعتبرة ناظرٌ إلى المورد الذي يترتّب فيه حكمٌ على الخطأ.

نعم، إنّ ما أفاده(دام ظلّه) لو كان صحيحاً فهو يتمّ بالنسبة إلى صحيحة محمد ابن مسلم.

ولقائل أن يقول: لو سلّمتم أنّ التنزيل في المعتبرة إنّما يكون فيما إذا كان للخطأ حكمٌ مختصٌّ به في حدّ نفسه فلا مناص من قبول ذلك في الصحيحة أيضاً؛ لأنّ العرف يرى اتحاد لسان الروايتين، فيفهم من ذلك أنّهما مسوقتان لبيان حكمٍ واحدٍ، لا لبيان حكمين أحدهما أعمّ من الآخر.

أقول: إنّ هذا الكلام وإن لم يمكن إثباته بأدوات الفنّ والصناعة التي تقتضي أنّ لسان التنزيل في الروايتين عامٌ، وأنّ رفع اليد عن إطلاق صدر المعتبرة إنّما كان لأجل ما ورد في ذيلها، وحيث إنّ الصحيحة لم تذيّل بما ورد في ذيل المعتبرة فلا وجه لرفع اليد عن إطلاقها، فهذا وإن لم يمكن إثباته إلّا أنّ المتفاهم العرفي هو وحدة لسان الدليلين، فتدبّر.

و(**منها**): أنّ تنزيل العمد منزلة الخطأ يتوقّف على أن يكون لكلّ من العمد

---

(١) مصباح الناسك ١: ١٦.

. . . . . .

والخطأ أثرٌ بالنسبة إلى الفاعل كي يصحّ التنزيل، ولا مصداق لهذه الكبرى إلّا في باب الديات والجنايات[١].

أقول: يظهر الجواب عن ذلك بملاحظة ما أفاده سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه).

و(منها): أنّ التمسّك بإطلاق صحيحة محمد بن مسلم مخالفٌ لضرورة المذهب ضرورة أنّ لازم الأخذ بإطلاقها الحكم بصحّة صلاة الصبيّ فيما لو أخلّ عمداً بما يعتبر في المركّب الصلاتيّ بنحوٍ لا يكون الإخلال مضرّاً في حال الخطأ، كما لو صلّى وبدنه نجسٌ أو تكلّم في صلاته عمداً. وكذا الحال في الصوم، فإنّ الصبيّ لو أفطر عمداً يكون صومه صحيحاً، بل إنّ لازم الأخذ بإطلاق الصحيحة الحكم ببطلان جميع عباداته ومعاملاته وكلّ ما كان من الأُمور القصديّة؛ لأنّ الصبيّ لو تعمّد قصد صلاة الظهر ـ مثلاً ـ يكون عمده خطأً وقصده كلا قصد، فلابدّ من الالتزام ببطلان صلاته مطلقاً؛ لأنّ الصلاة الصادرة من شخصٍ خطأً هي صلاةٌ صادرةٌ منه بلا اختيارٍ وبلا قصدٍ، وكذا لو أبرم عقداً فإنّه يكون باطلاً[٢].

وقد اعترض سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) على ذلك، حيث ذكر: أنّ التخصيص غير عزيزٍ إلّا ما قام الدليل على خلافه[٣].

أقول: إنّ ما أفاده لا يمكن قبوله؛ ضرورة أنّ خروج الموارد المذكورة يوهن ظهور الرواية.

و(منها): أنّ اختصاص قوله عليه السلام: «عمد الصبيّ خطأ» بباب الديات والجنايات ظاهرٌ من مقابلة الخطأ بالعمد؛ لشيوع التعبير بهما عن الجناية

---

(١) لاحظ المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٣٠.

(٢) أُنظر المصدر السابق.

(٣) مصباح الناسك ١: ١٦.

. . . . . .

العمديّة والخطئيّة[١].

وفيه: أنّ المقابلة وشيوع التعبير لا ينهضان قرينةً صالحةً لتقييد الإطلاق.

و(منها): ما عليه ضرورة العلماء والعوام من صحّة أعمال الصبيّ القصديّة، من صلاةٍ وصيامٍ وسفرٍ وإقامة عشرة أيّامٍ وغير ذلك، ولو كان قصده كالعدم فلا يصحّ شيءٌ من أعماله القصدية، كما لو قصد السفر فحينئذٍ لابدّ له من إتمام صلاته ولو بلغ في الأثناء، وكذا لو نوى الإقامة عشرة أيامٍ فلابدّ له من التقصير ولو بلغ في الأثناء، وكلّ ذلك كما ترى[٢].

أقول: إنّ هذه القرينة هي العمدة في المقام، فإنّ الالتزام بالتخصيص في جميع هذه الموارد التزامٌ بتخصيص الأكثر، وهو مستهجنٌ.

أضف إليه ما ذكرناه من أنّ العرف يرى اتحاد لسان الخبرين، فإنّ كل ذلك يمنع من انعقاد إطلاقٍ لصحيحة محمد بن مسلم، فتكون ـ كالمعتبرة ـ مختصّةً بباب الديات والجنايات.

والحاصل: أنّ الروايتين لاتنهضان دليلاً على عدم وجوب الكفارة على الصبيّ.

الثاني: أنّ أدلّة الكفّارات منصرفة عن الصبي، لأنّ الكفّارات تأديب وعقوبة، والمفروض أن لا عقوبة على الصبي.

وفيه: أنّ الدليل أخصّ من المدعى، لعدم كون جميع الكفّارات عقوبةً وتأديباً كما في موردي التستّر والتظليل الاضطراريّين، إذ التكليف مرفوعٌ بحديث الرفع والحال أنّ الكفّارة ثابتةٌ.

---

(١) المستمسك ١٠: ٢٧.

(٢) المستمسك ١٠: ٢٨.

الشرط الثاني: العقل(١).

فلا يجب الحجّ على المجنون وإن كان أدواريّاً.

الثالث: حديث رفع القلم عن الصبيّ الذي يقتضي رفع كلّ حكمٍ تكليفيٍّ أو وضعيٍّ مترتّبٍ على فعله.

إن قلت: إنّ الحديث مختصٌّ بالأحكام التكليفيّة ولا يشمل الأحكام الوضعية، فالصبيّ ضامنٌ لجنايته، فتكون الكفّارات من قبيل الإتلافات والضمانات.

قلت: نحن لا نسلّم أنّ الكفّارات من باب الضمان، بل هي حكمٌ تكليفيٌّ ثابتٌ بدليله، وحديث الرفع حاكمٌ عليه. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: أنّ تقييد حديث رفع القلم منافٍ لإطلاقه الشامل للحكم التكليفي والوضعي.

وما ذكرناه وإن كان مخالفاً لقول كثيرٍ من الفقهاء، إلّا أنّ مخالفتهم غير ضائرة بعد وجود الدليل.

نعم، لو قلنا: إنّ الحديث امتنانيٌّ على الأُمّة، فلا يكون رافعاً للضمان، إلّا أنّنا قد ذكرنا أنّه لم يثبت كونه كذلك، بل لا يمكن ذلك إلّا بنحو الاقتضاء، وهو إن كان امتنانياً فإنّه يكون كذلك بالنسبة إلىٰ من يجري في حقّه.

ولو سلّمنا أنّ جريان الحديث إنّما يكون مختصّاً بالموارد التي لا يلزم فيها خلاف الامتنان على أحدٍ، فإنّ ذلك لا يجري في المقام؛ لعدم كون رفع الكفّارات عن الصبيّ خلافاً للامتنان على أحدٍ.

والحاصل: أنّ حديث رفع القلم عن الصبيّ هو العمدة في المقام.

(١) استُدلّ على شرطيّته بأُمورٍ:

الأوّل: الإجماع، ففي المعتبر والتذكرة وغيرهما: أنّ عليه كافّة العلماء،

. . . . . .

أو إجماعهم[١].

وفيه: أنّ الإجماع ليس بحجّةٍ، وخصوصاً في ما نحن فيه؛ لكونه محتمل المدرك.

وذكر سيّد المستمسك ـ بعد مناقشته للأخبار الواردة في الباب ـ: أنّ العمدة في اعتبار العقل في مشروعية حجّة الإسلام وعدم وجوب الحجّ عليه بعد إفاقته هو الإجماع[٢].

وقد عرفت ما فيه، وأنّه لا يلتفت إلى مثل هذا الإجماع المدركي.

الثاني: الأخبار، (**منها**): ما ذكر في المعتبر: «رفع القلم عن الصبيّ حتّى يبلغ، وعن المجنون حتّى يفيق»[٣]. وهو مرسلٌ، فلا ينهض دليلاً على المدعى.

و(**منها**): ما ورد في الخصال عن علي عليه السلام من: «أنّ القلم رفع عن ثلاثةٍ: عن الصبي حتّى يحتلم، وعن المجنون حتّى يفيق، وعن النائم حتّى يستيقظ»[٤]. وهي ضعيفةٌ بمحمد بن عبد الله الحضرميّ[٥].

و(**منها**): ما رواه أبو البختريّ، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليهما السلام: «أنّه كان يقول في المجنون والمعتوه الذي لا يفيق والصبي الذي لم يبلغ: عمدهما خطأ تحمله

---

(١) المعتبر ٢: ٧٤٧، التذكرة ٧: ٤٠، ولاحظ: مجمع الفائدة ٦: ٥٢، المفاتيح ١: ٢٩٦، الحدائق ١٤: ٥٩، الرياض ٦: ١٣، كشف اللثام ٥: ٧٢.

(٢) المستمسك ١٠: ١٤.

(٣) المعتبر ٢: ٧٤٧.

(٤) الخصال ١: ٩٤.

(٥) محمد بن عبد الله الحضرمي، روى عن الرضا عليه السلام له كتاب الصلاة، رواه عنه علي بن عبد الرحمن الركابي أو البكائي أو البكاري على اختلاف النسخ.
(الفهرست ٤٢٥، جامع الرواة ٢: ١٤١، نقد الرجال ٤: ٢٤٦، معجم رجال الحديث ١٧: ٦٩).

نعم، إذا أفاق المجنون في أشهر الحجّ وكان مستطيعاً ومتمكّناً من الإتيان بأعمال الحجّ وجب عليه وإن كان مجنوناً في بقيّة الأوقات(١).

العاقلة، وقد رفع عنهما القلم»(١). وهي ضعيفةٌ بأبي البختريّ(٢).

و(**منها**): ما رواه محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لمّا خلق الله العقل استنطقه، ثمّ قال له: أقبل فأقبلَ، ثمّ قاله: أدبر فأدبرَ، ثمّ قال: وعزّتي وجلالي، ما خلقت خلقاً هو أحبّ إليّ منك، ولا أكملتك إلّا فيمن أُحبّ، أمّا إنّي إيّاك آمر، وإيّاك أنهى، وإيّاك أُعاقب، وإيّاك أُثيب»(٣). وهذه الرواية تامّةٌ سنداً ودلالةً، وهي تدلّ على اعتبار العقل في جميع التكاليف الإلهية التي منها الحجّ.

الثالث: أنّ اعتبار العقل في التكاليف الشرعية من المسلّمات، والمجنون ـ كالجدار ـ غير قابلٍ للتكليف؛ ضرورة أنّ التكليف يتوجّه إلى من يكون قابلاً للانبعاث، والمجنون ـ كالبهيمة ـ غير قابلٍ للانبعاث، فيكون تكليفه لغواً.

(١) لوجود المقتضي وفقدان المانع؛ إذ مجرّد حصول الجنون في بقيّة الأوقات لا يمنع من توجّه التكليف إليه في حال إفاقته.

---

(١) الوسائل القصاص في النفس ٣٦: ٢.

(٢) أبو البختري وهب بن وهب بن عبد الله بن زَمَعَة بن الأسود بن المطلب بن أسد بن عبد العزى المدني، روى عن الصادق عليه السلام وكان كذّاباً، وله أحاديث مع الرشيد في الكذب، كما عبّر بذلك النجاشي رحمه الله وكان عامّي المذهب، له كتاب الألوية والرايات وكتاب مولد أمير المؤمنين عليه السلام وغيرها.
(رجال النجاشي رحمه الله ٤٣٠، رجال الطوسي رحمه الله ٣١٧، الفهرست ٤٨٧ ـ ٤٨٨، الخلاصة ٤١٤).

(٣) الوسائل مقدّمة العبادات ٣: ١.

الشرط الثالث: الحريّة[١].

فلا يجب الحجّ على المملوك وإن كان مستطيعاً ومأذوناً من قبل المولى، ولو حجّ بإذن مولاه صحّ، ولكن لا يجزيه عن حجّة الإسلام، فتجب عليه الإعادة إذا كان واجداً للشرائط بعد العتق.

مسألة (١٠): إذا أتى المملوك المأذون من قبل مولاه في الحجّ بما يوجب الكفّارة فكفّارته على مولاه في غير الصيد، وعلى نفسه فيه.

مسألة (١١): إذا حجّ المملوك بإذن مولاه وانعتق قبل إدراك المشعر أجزأه عن حجّة الإسلام، بل الظاهر كفاية إدراكه الوقوف بعرفات معتقاً وإن لم يدرك المشعر، ويعتبر في الإجزاء الاستطاعة حين الانعتاق، فإن لم يكن مستطيعاً لم يجزئ حجّه عن حجّة الإسلام. ولا فرق في الحكم بالإجزاء بين أقسام الحجّ من الإفراد والقران والتمتّع إذا كان المأتي به مطابقاً لوظيفته الواجبة.

مسألة (١٢): إذا انعتق العبد قبل المشعر في حجّ التمتّع فهديه عليه، وإن لم يتمكّن فعليه أن يصوم بدل الهدي على ما يأتي، وإن لم ينعتق فمولاه بالخيار؛ فإن شاء ذبح عنه، وإن شاء أمره بالصوم.

الشرط الرابع: الاستطاعة.

ويعتبر فيها أُمور:

الأوّل: السعة في الوقت، ومعنى ذلك: وجود القدر الكافي من الوقت

---

(١) حيث إنّ البحث في هذا الشرط وخصوصياته عديم الثمرة في زماننا، فالإعراض عنه أولىٰ.

للذهاب إلى مكّة والقيام بالأعمال الواجبة هناك. وعليه فلا يجب الحجّ إذا كان حصول المال في وقتٍ لا يسع للذهاب والقيام بالأعمال الواجبة فيها[١]، أو أنّه يسع ذلك ولكن بمشقّةٍ شديدةٍ لا تتحمّل عادةً[٢].

---

(١) قد يصطلح على ذلك بالاستطاعة الزمانيّة.

والوجه في عدم وجوب الحجّ عند عدم سعة الوقت هو: أنّ فريضة الحجّ بل جميع التكاليف الشرعيّة مشروطةٌ بالقدرة، بحيث يقدر المكلّف على الإتيان بها في وقتها المقرّر لها من قبل صاحب الشرع، ولذا لو لم يتمكّن من ذلك ـ ولو لضيق الوقت ـ لا يتوجّه إليه التكليف؛ لكونه عندئذٍ تكليفاً بغير المقدور.

أضف إليه الإجماع المدّعى في التذكرة والمستند. ففي الأخير: (للإجماع، وفقد الاستطاعة، ولزوم الحرج والعسر، وكونه أمراً يعذره الله فيه، كما صُرِّح به في بعض الأخبار)[١].

(٢) أقول: إنّ التكليف في هذا الفرض وإن كان بمكانٍ من المعقوليّة؛ ضرورة أنّ القدرة ـ فيما نحن فيه ـ حاصلةٌ عقلاً، والتكليف مشروطٌ بالقدرة العقليّة وهي موجودةٌ في المقام، ولذا لا يرى العقل مانعاً من التكليف بما فيه العسر والحرج وإن كانا شديدين، إلّا أنّ أدلّة نفي العسر والحرج حاكمةٌ على الأدلّة الأوّلية للتكاليف ومبيّنةٌ باختصاص مدلولها بغير مورد العسر والحرج.

والحاصل: أنّ ضيق الوقت إذا كان سبباً لسلب القدرة عن امتثال الحجّ فاعتبار سعة الوقت يكون بحكم العقل، وإذا لم يكن كذلك بل كان سبباً

---

(١) التذكرة ٧: ٩٢، المستند ١١: ٦٥، ولاحظ الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٦: ٩ و٣٤: ٦ـ٧.

. . . . . .

للزوم المشقّة والحرج فاعتبار سعة الوقت يكون بحكم الشرع بأدلّة نفي العسر والحرج.

إن قلت: إنّ أدلّة نفي الحرج لا تشمل التكاليف التي بطبيعتها تكون حرجيّةً كالجهاد، والحجّ منها؛ فإنّ طبيعة الحجّ حرجيّةٌ، فيكون الوجوب مجعولاً في مورد الضرر والحرج، ومن المعلوم أنّ أدلّة نفي الحرج لا تشمله.

قلت: إنّ الأدلّة المذكورة لا تشمل الحرج اللازم من طبيعة الحجّ، إلّا أنّها تشمل ما زاد على ذلك، فإنّ الحرج اللازم من اُمورٍ خارجةٍ عن طبيعة الحجّ منفيٌّ بأدلّته، والمفروض ـ فيما نحن فيه ـ أنّ الحرج يلزم من ضيق الوقت لا من طبيعة الحجّ.

وما ذكره السيّد الاُستاذ دام ظله من: أنّ المأخوذ في لسان أدلّة وجوب الحجّ ـ كالآية الكريمة ـ الاستطاعة التي هي موضوع الوجوب، فإذا تحقّقت يتنجّز الوجوب، والعرف يفهم أنّ الاستطاعة لا تتحقّق في الموارد التي يلزم فيها عسرٌ وحرجٌ شديدان زائدان على ما يلزم من طبيعة الحجّ، فإذا لم تتحقّق الاستطاعة العرفيّة فلا يكون الوجوب منجزاً[1].

غير تامٍّ؛ إذ هو مبنيٌّ على أن يكون المراد من الاستطاعة في الآية الكريمة الاستطاعة العرفية، وهذا لا يحظى بقبولٍ عندنا كما سيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ تفصيله.

ولا يخفى أنّ هذا الجواب مبنيٌّ على المسلك القائل بأنّ المراد من الاستطاعة الاستطاعة العرفية، كما هو مختار السيّد الاُستاذ دام ظله.

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ٤٩ ـ ٥٠ و ٥١ و ٥٩.

وفي مثل ذلك يجب عليه التحفّظ على المال إلى السنة القادمة[١] فإن بقيت الاستطاعة إليها وجب الحجّ فيها، وإلّا لم يجب.

---

(١) أقول: الوجه في وجوب التحفّظ ـ كما في كلمات الأُستاذ الأعظم دام ظله ـ هو: أنّ الاستطاعة ـ في هذا الفرض ـ متحقّقةٌ، فيتنجّز وجوب الحجّ عليه، وحينئذٍ لا يجوز له تعجيز نفسه بعد ثبوت التكليف في ذمّته؛ لقبح تفويت الواجب عقلاً، ولا يقدح في ذلك تأخّر ظرف الواجب؛ لانّ المناط متحقّقٌ ـ وهو تنجّز الوجوب في حقّه ـ بلا فرقٍ بين كون الواجب حالياً أو استقبالياً، ولذا لا يجوز له إذهاب المال بحيث يخرج عن كونه مستطيعاً[١].

وأورد عليه السيّد الأُستاذ دام ظله ما حاصله: أنّ المستفاد من الأخبار الدالّة على وجوب الحجّ في كلّ عامٍ تكرّر حدوث الوجوب في كلّ عامٍ للمستطيع فيما لو ترك الحجّ، لا استمرار الوجوب الحادث له من حين الاستطاعة في العام الأوّل، وحينئذٍ لو ترك الحجّ في العام الأوّل يسقط الوجوب المنجّز في حقّه المتعلّق بالإتيان بالحجّ في ذلك العام، وحيث إنّ الوجوب في السنة الثانية لم يتنجّز في حقّه فله إتلاف المال، وبهذا لا يمكن قبول دعوى ثبوت وجوب الحجّ بمجرّد حصول الاستطاعة فيما لو حصلت الآن للحجّ بعد سنتين مثلاً[٢].

وفيه: أنّ المبنى فاسدٌ؛ لأنّ الأخبار المذكورة لا تدلّ إلّا على استحباب الإتيان بالحجّ في كلّ عامٍ، وقد تقدّم بيان ذلك مفصّلاً، ولذا نجد أنّ المكلّف الذي يسكن في بلادٍ بعيدةٍ بحيث يحتاج إلى قطع مسافةٍ للوصول إلى مكّة مقدار سنتين ـ كما في العصور السابقة ـ يجب عليه الشروع في السير قبل سنتين ليدرك الحجّ.

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٣.

(٢) المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ٦٣.

. . . . . .

والحاصل: أنّ ما ذكره الأُستاذ الأعظم قدس سره كما أنّه غير تامٍّ كذلك ما أورده عليه السيد الأُستاذ قدس سره فإنّه غير واردٍ؛ لكونه مبنيّاً على مبنىً فاسدٍ.

وبيان الحال في المقام يحتاج إلى بسط الكلام، فنقول:

إنّ البحث لابدّ وأن يتناول جهتين:

الأُولى: البحث في حرمة التصرّف في المال المفضي إلى الخروج عن الاستطاعة. فهل التصرّف حرامٌ مطلقاً، أو أنّه حرامٌ في أشهر الحجّ، أو أنّه حرامٌ عند تمكّنه من المسير ـ وهو عند خروج الرفقة ـ بحسب المتعارف، أو في آخر أزمنة تمكّنه من المسير وهو عند خروج الرفقة الأخيرة، أو أنّه ليس متعلّقاً للنهي الشرعيّ مطلقاً؟

الثانية: البحث في أنّ المكلّف إذا أذهب الاستطاعة، فهل يجب عليه الحجّ متسكّعاً، أو أنّ ذلك يكشف عن عدم وجوب الحجّ عليه؟

أمّا الجهة الأُولى، فالتحقيق فيها يحتاج إلى البحث في زمنيّة مبدأ وجوب الحجّ، فنقول:

إنّ في ذلك أقوالاً أربعة:

الأوّل: أنّ مبدأ الوجوب خروج الرفقة. وهو ما ذهب إليه جماعةٌ من الفقهاء قدس سرهم[1] ولذا ذكروا: أنّه لا يجوز للمكلّف تعجيز نفسه لو كان مستطيعاً عند خروج الرفقة، وأمّا قبله فيجوز.

وقال سيّد المستمسك قدس سره: (يظهر من كلماتهم التسالم على جواز إذهاب

---

(١) أُنظر: التذكرة ٧: ٥٩ ـ ٦٠، المنتهى ٢: ٦٥٣، الدروس ١: ٣١٢، مجمع الفائدة ٦: ٧٤، المدارك ٧: ٤٤ و ٤٥، الذخيرة ٥٦٠، كشف اللثام ٥: ٩٨ ـ ٩٩، الجواهر ١٧: ٢٦١.

. . . . . .

الاستطاعة قبل خروج الرفقة)[١].

الثاني: أنّ مبدأه التمكّن من المسير. وهو ما ذهب إليه المحقّق اليزدي ﷺ حيث قال: (إذا حصل عنده مقدار ما يكفيه للحجّ يجوز له ـ قبل أن يتمكّن من المسير ـ أن يتصرّف فيه بما يخرجه عن الاستطاعة، وأمّا بعد التمكّن منه فلا يجوز وإن كان قبل خروج الرفقة)[٢].

الثالث: أنّ مبدأه أشهر الحجّ، فلا يجوز له تعجيز نفسه فيها لو كان مستطيعاً. وهو مختار المحقّق النائيني ﷺ[٣].

الرابع: أنّ مبدأه بمجرّد حصول الزاد والراحلة وتخلية السرب وصحّة البدن، من دون فرقٍ بين حصول ذلك في أشهر الحجّ أم لا، أو خروج الرفقة والتمكّن من المسير أم لا، فإنّ الاستطاعة إذا حصلت يتنجّز الوجوب عليه في أي وقتٍ كان. وهو ما ذهب إليه الأُستاذ الأعظم ﷺ[٤].

أقول: لابدّ من بيان مدارك الأقوال والتحقيق فيها كي يتبيّن القول الحقّ من بينها.

أمّا القول الأوّل ـ وهو أنّ مبدأ وجوب الحجّ خروج الرفقة ـ فما اطّلعت على وجهٍ يصلح دليلاً لهذا القول، إلّا أنّه موجودٌ في عبائر جمعٍ من الفقهاء ﷺ.

ويحتمل أن يكون مرادهم من خروج الرفقة التمكّن من المسير ـ كما ذهب إليه المحقّق اليزدي ﷺ ـ من باب ذكر اللازم وإرادة الملزوم؛ ضرورة أنّ التمكّن

---

(١) المستمسك ١٠: ١٠٦.

(٢) العروة ٢: ٢٣٩، واحتمله في المستمسك ١٠: ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٣) دليل الناسك ٢٠ ـ ٢١، ونُقل عن اليزدي ﷺ في بعض الحواشي (المستمسك ١٠: ١٠٦).

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٣.

. . . . . .

من المسير ـ في العصور السالفة ـ لا يكون إلّا عند خروج الرفقة ؛ لتعذّر السفر من دون الرفقة ، وأمّا لو لم يكن هذا مرادهم فلا عبرة بقولهم بعد فقدان الدليل عليه .

وأمّا القول الثاني ، فقد تعرّض لبيانه السيّد الحكيم قدس سره حيث ذكر ما حاصله : أنّ ما ذهب إليه المحقّق اليزديّ رحمه الله من : جعل المدار في المنع من التصرّف بالمال التمكّن من المسير في محلّه ؛ إذ بعد التمكّن من المسير يكون مستطيعاً فيتنجّز الوجوب في حقّه ، فلا يجوز له تعجيز نفسه ؛ لكون ذلك مخالفةً منه للتكليف ومعصيةً له بلا فرقٍ في ذلك بين خروج الرفقة وعدمه وبين حلول أشهر الحجّ وعدمه . ثمّ ذكر : أنّ الأقوال المذكورة في المسألة مبتنيةٌ على ما يظهر من الأدلّة من أنّ القدرة العقلية المقيّدة في الاستطاعة هي القدرة الفعليّة ، كما يفهم ذلك من جعل الصحّة في البدن والتخلية في السرب في سياق الزاد والراحلة ، فكما يعتبر في الاستطاعة الملك للزاد والراحلة فعلاً كذلك يعتبر فيها الصحّة في البدن وتخلية السرب فعلاً بحيث لا يكفي في تحقّق الاستطاعة الملك للزاد والراحلة مع المرض ووجود المانع من السفر وإن كانا زائلين بعد ذلك قبل وقت الحجّ . وأمّا إذا جعل المدار في الاستطاعة ملك الزاد والراحلة فقط وما زاد على ذلك لا يعتبر وجوده فعلاً ـ فإذا ملك الزاد والراحلة وكان مريضاً لا يقدر على السفر أو كانت الحكومة قد منعت عنه فعلاً فهو مستطيعٌ إذا كان يشفى بعد ذلك أو الحكومة تأذن فيه ـ فتقريب ما في المتن على النحو الذي ذكرنا غير مفيدٍ في إثباته ؛ لأنّه مع ملك الزاد والراحلة يكون مستطيعاً وحينئذٍ لا يجوز له تعجيز نفسه بعد تملّك الزاد والراحلة . وعليه فلا فرق بين أشهر الحجّ وغيرها ، ولا بين وقت السفر وغيره ، ولا بين أوّل السنة وآخرها ، بل لا فرق ـ على هذا ـ بين سنة الحجّ وما قبلها ؛ لاشتراك الجميع

. . . . . .

في مناط حرمة التعجيز[١].

والحاصل: أنّه لا دليل على القول الثاني.

إلّا أن يقال: إنّ الدليل على القول الثاني ظاهر الآية الكريمة حيث علّق وجوب الحجّ فيها على الاستطاعة المفسّرة بالتمكّن من المسير.

فربما يقال: لو كان ظهور الآية يدلّ على أنّ الاستطاعة هي التمكّن من المسير فتكون ظاهرةً في القدرة العقليّة، وحينئذٍ يكون الشخص متمكّناً حتّى لو كان الحجّ حرجيّاً. والحال أنّه لا يلتزم أحدٌ بوجوب الحجّ فيما لو كان حرجيّاً.

وأجيب عنه: بأنّ ظهور الآية يدلّ على أنّ المعتبر هو القدرة العقليّة، وأمّا عدم كونه حرجيّاً فيستفاد بضميمة الأدلّة النافية للحرج، فيستفاد من الآية ـ بمعونة أدلّة نفي الحرج ـ أنّ الاستطاعة الواردة في الآية هي التمكّن من المسير وعدم كفايته لو كان حرجيّاً. فعلى هذا القول يكون التصرّف ـ فيما يخرجه عن الاستطاعة ـ حراماً حين التمكّن من المسير.

أقول: سيأتي بيان أنّ المراد من الاستطاعة في لسان الروايات الواردة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام هو التمكّن من المسير بإضافة أُمورٍ أربعة، وهي: الزاد والراحلة ونخلة السرب وصحّة البدن، كما أن لا يكون حرجيّاً بحيث لو تخلّف أحدها فلا يُعَدُّ مستطيعاً، فلو كان قادراً عقلاً على الحجّ مشياً أو بسؤال غيره ـ مثلاً ـ ولم يكن في ذلك حرجٌ عليه فلا يُعَدُّ مستطيعاً، وعليه فلا يبقى مجالٌ لذلك.

فتحصّل: أنّ القول الثاني لا دليل عليه.

---

(١) المستمسك ١٠: ١٠٧ ـ ١٠٨.

. . . . . .

وأمّا القول الثالث ـ وهو أنّ مبدأ الوجوب دخول أشهر الحجّ ـ فمدركه ظاهر الأدلّة الدالّة على أنّ وقت الإتيان بعمرة التمتّع التي هي جزءٌ من حجّ التمتّع الأشهر الحرم، وعليه فلا يكون الحجّ واجباً قبلها.

ومن الواضح البيّن أنّ هذا القول مبنيٌّ على إنكار الواجب المعلّق ـ كما عليه الشيخ الأعظم والميرزا النائيني قدّس سرّهما[١] ـ فتكون أشهر الحجّ قيداً للوجوب لا للواجب، وأمّا على مبنى من يقول بمعقوليّة الواجب المعلّق ـ كما هو المختار ـ فلا يتمّ ما ذكر.

وأمّا القول الرابع ـ وهو ما ذهب إليه الأُستاذ الأعظم قدّس سرّه ـ فمدركه الآية المباركة والنصوص المفسّرة للاستطاعة[٢] فإنّ المستفاد منها أنّ الوجوب يتنجّز بمجرّد حصول الزاد والراحلة وتخلية السرب وصحّة البدن.

ولذا ذكر الأُستاذ الأعظم قدّس سرّه: أنّه لا عبرة بما ذكروه من الأقوال؛ لعدم قيام دليل عليها[٣].

وبناءً على هذا القول يحرم التصرّف في ما يخرجه عن الاستطاعة بمجرّد حصولها، ولذا أفتى الأُستاذ الأعظم قدّس سرّه بوجوب حفظ المال إلى السنة الآتية[٤].

وبالجملة: أنّ أحسن الأقوال هو القول الرابع، وملخّصه: أنّ الاستطاعة ـ أي: التمكّن عقلاً بإضافة الزاد والراحلة وتخلية السرب وصحّة البدن وعدم لزوم الحرج ـ لو تحقّقت ولكن ضاق الوقت بحيث لا يمكنه أداء فريضة الحجّ ففي هذا

---

(١) مطارح الأنظار ٤٩، أجود التقريرات ١: ١٩٣ و٢٠١ و٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٣.

(٤) نفس المصدر السابق.

. . . . . .

الفرض لا يجوز له إذهاب الاستطاعة بصرف ماله، بل يجب عليه المحافظة عليها بحفظ ماله إلى العام القابل؛ ضرورة أنّ الاستطاعة إذا تحقّقت يتنجّز الوجوب عليه فلا يجوز له تعجيز نفسه.

إلّا أنّ التأمّل يقتضي أن نقول: إنّ التصرّف ـ فيما يخرجه عن الاستطاعة ـ ليس بحرامٍ، وعليه فلا يجب عليه التحفّظ على المال إلى السنة القادمة؛ لعدم قيام دليلٍ عليه؛ إذ لم ينهض دليلٌ على وجوب صرف عين المال الذي صيّره مستطيعاً في الحجّ، بل له أن يُذهِب المال ويحجّ بعد إتلاف الاستطاعة متسكعاً بخدمة الحجّاج مثلاً، والأمر بالحجّ لا يقتضي النهي عن إتلاف ماله كي يكون التصرّف في المال حراماً.

بل لنا أن نقول: إنّه حتّى لو لم يتمكّن من الذهاب إلى الحجّ متسكعاً بالخدمة ونحوها فلا يحرم عليه التصرّف في المال؛ لأنّ وجوب الحجّ لا يقتضي وجوب حفظ مقدّماته، فإنّ مقدّمة الواجب ليست واجبةً إلّا من باب المقدّمات العقليّة في الواجب المطلق.

وإن شئت فقل: إنّ الواجب المشروط لا يقتضي حفظ شرطه؛ فإنّ إذهاب الموضوع ليس حراماً في حدّ نفسه، ولذا لم يتوهّم أحدٌ بأنّ مقتضى القاعدة حرمة السفر في شهر رمضان مع أنّه إذهابٌ لموضوع وجوب الصوم.

وممّا ذكرنا ظهر ما في كلمات الأُستاذ الأعظم‌ قدس سره من: حكم العقل بقبح تعجيز المكلّف نفسه عن امتثال الواجب المنجّز، فإنّه إنّما يكون فيما إذا كان الموضوع باقياً.

وملخّص الكلام: أنّ الاستطاعة شرطٌ لوجوب الحجّ حدوثاً وبقاءً. هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أُخرى أنّ الواجب المشروط لا يخرج عن كونه مشروطاً بتحقّق شرطه، ومن جهةٍ ثالثة أنّ الواجب المشروط لا يقتضي وجوب حفظ شرطه كما

. . . . . .

لا يدلّ على وجوب إحداث شرطه. والنتيجة هي: عدم وجوب حفظ المال إلى السنوات القادمة وجواز إذهاب الاستطاعة حتّى لو لم يتمكّن من أداء الحجّ متسكعاً.

ربما يقال: إنّ العقل حاكمٌ بقبح تعجيز النفس عن امتثال الواجب المنجّز ـ بعد حصول شرطه ـ حتّى في مورد تبدّل الموضوع، والدليل قام في خصوص مورد السفر في شهر رمضان على جواز تعجيز النفس عن امتثال الواجب المنجّز، فنقتصر على المورد الذي قام الدليل فيه على جواز تعجيز النفس وما عداه يكون غير جائزٍ.

والجواب: **أوّلاً**: أنّا لو تنزّلنا وقبلنا المناقشة المذكورة في المثال، فلنا أن نذكر مثالاً آخر وهو: أنّه لو أرادت المرأة الفرار من الصوم في نهار شهر رمضان باستحثاث الحيض بشمّ بعض الروائح فلا يتفوّه أحدٌ بحرمة ذلك.

وثانياً: أنّ الأحكام الشرعيّة مجعولةٌ على نحو القضايا الحقيقيّة، بمعنى أنّ الوجوب مجعولٌ على تقدير تحقّق موضوعه وبقائه، وأمّا لو لم يتحقّق الموضوع أو أنّه تحقّق ولكن لم يبق فلا يكون الوجوب محقّقاً كي يصل المجال إلى القول بقبح تعجيز النفس عن امتثال الواجب.

إن قلت: إنّ المكلّف لو أذهب الاستطاعة بالتصرّف بالمال ـ مثلاً ـ وعجّز نفسه عن الذهاب إلى الحجّ يكون مفوّتاً للملاك الملزم، ولاريب في أنّ ذلك قبيحٌ.

قلت: إنّ الاستطاعة لو كانت شرطاً للمكلّف به لكان ما ذكره الخصم تامّاً، إلّا أنّها غير دخيلةٍ في المكلّف به، وهي دخيلةٌ في الموضوع وفي ملاك الحكم، والمكلّف حينما أتلف ماله وأذهب الاستطاعة لا يصدق عليه أنّه فوّت الملاك الملزم؛ لأنّ الملاك إنّما كان في الحجّ الذي يكون موضوعه باقياً دون الحجّ الذي

. . . . . .

ينعدم موضوعه بعد تحقّقه، فإنّ الأخير غير متضمّنٍ للملاك كي يصدق على المكلّف ـ عند إتلاف الاستطاعة ـ أنّه قد فوّت الملاك. وهكذا في الصوم، فإنّ من سافر في شهر رمضان ـ ولو فراراً من الصوم ـ لا يصدق في حقّه أنّه قد فوّت الملاك الملزم في الصوم؛ لأنّ الصوم المتضمّن للملاك هو فيما لو كان المكلّف حاضراً، وأمّا لو لم يكن حاضراً فليس في صيامه ملاكٌ ـ بل لا يجب عليه الصوم ـ كي يقال: بأنّه فوّت ملاك الصوم.

والنتيجة هي: أنّ الدليل لم ينهض على وجوب حفظ المال للسنوات التالية.

وأمّا الجهة الثانية ـ وهي أنّه لو أخرج نفسه عن كونه مستطيعاً ـ فالقوم وإن التزموا بوجوب الحجّ عليه في القابل ولو متسكعاً، إلّا أنّك قد عرفت أنّ مقتضى القاعدة عدم وجوب الحجّ عليه؛ لأنّ المستفاد من الأدلّة أنّ الاستطاعة شرطٌ حدوثاً وبقاءً، فلو أتلف الموضوع في سنة الاستطاعة ينكشف عدم كونه مستطيعاً في هذه السنة، فلا يجب عليه الحجّ في العام القابل إذا لم تتجدّد الاستطاعة فيه.

ولما انجرّ الكلام إلى هنا فينبغي الخوض في بيان المراد من الاستطاعة التي هي موضوع الحكم لتتّضح معالم البحث، فنقول:

إنّ الاستطاعة على أنحاءٍ، (**منها**): الاستطاعة العقلية، والمراد منها التمكّن من الشيء بأيّ نحوٍ من الأنحاء، وهي تقابل عدم القدرة على الشيء، وهذا النحو من القدرة معتبرٌ في جميع التكاليف، وهو من الشرائط العامّة لها.

و(**منها**): الاستطاعة الشرعية، والمراد منها القدرة على الإتيان بالعمل من دون أن يلزم من ذلك ترك واجبٍ أو ارتكاب محرّمٍ.

و(**منها**): الاستطاعة العرفية، وهي القدرة على الإتيان بالعمل من دون أن يلزم من ذلك مشقّةٌ وحرجٌ، كما لو سافر لأداء مناسك الحجّ مشياً ولزم من ذلك

. . . . . .

مشقّةٌ عليه، فهو وإن كان متمكّناً عقلاً إلّا أنّ العرف لا يراه متمكّناً.

وقد تقيّد إحداها بالأُخرى، كتقييد الشرعية بالعرفية، وحيث إنّ العقلية معتبرةٌ في جميع التكاليف فيكون المراد منها القدرة على الإتيان بالعمل عقلاً مع وجود ما اعتُبر شرعاً كالزاد والراحلة وتخلية السرب وصحّة البدن في الحجّ، وعدم استلزام الإتيان بالعمل ترك واجبٍ أو ارتكاب محرّمٍ، وعدم لزوم المشقّة والحرج. وهذا النحو من الاستطاعة مجمع العقلية والشرعية والعرفية.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ الاستطاعة المأخوذة في لسان دليل وجوب الحجّ ليست هي العقليّة المحضة وإن كان مقتضى حكم العقل اعتبارها في الحجّ كسائر التكاليف الإلهية، ولو كنّا نحن والآية الكريمة لقلنا بأنّ المراد من الاستطاعة هو العقلية، ونحمل ما يستفاد منها على الإرشاد إلى حكم العقل، وعليه فلا تكون الاستطاعة المذكورة في الآية شرطاً شرعياً، إلّا أنّا ـ بلحاظ الروايات الواردة في تفسير الاستطاعة ـ نجزم بعدم كون المراد من الاستطاعة القدرة العقلية، وأنّ المراد منها الزاد والراحلة وصحّة البدن وتخلية السرب، ولا تكون الروايات حينئذٍ منافيةً لحكم العقل، بل ـ الروايات ـ تضيف إلى القدرة العقلية المعتبرة في جميع التكاليف شروطاً أُخرى، فتكون الاستطاعة عقليةً مقيّدةً بقيودٍ شرعيةٍ.

إذاً فالمستفاد من الروايات عدم كفاية مجرّد الاستطاعة والتمكّن عقلاً بل بالإضافة إلى شروطٍ أُخرى.

وقد خالف في ذلك السيّد الأُستاذ ﷺ وحاصل ما أفاده هو: أنّ الآية غير ظاهرةٍ في اعتبار القدرة العقلية؛ لأنّ المحكّم في باب الألفاظ الواردة في الأدلّة الشرعية هو العرف، وهو يفهم من الاستطاعة الواردة في الآية الكريمة الاستطاعة بالمعنى العرفي، ولهذا يختصّ وجوب الحجّ بمن يستطيع الإتيان بالحجّ من دون

. . . . . .

مشقّةٍ زائدةٍ على أصل مشقّة أعمال الحجّ اللازمة لها[١].

وفيه: أنّ جميع الألفاظ موضوعةٌ لمعانيها الواقعيّة، كما أنّ العرف يفهم من الاستطاعة الواردة في الآية الكريمة التمكّن الواقعي سواءٌ استلزم من الإتيان بالحجّ العسر والحرج أم لا، بحيث لو لم تشمل أدلّة نفي الحرج المقام ولم يكن هناك دليلٌ على أنّ الحجّ لو كان مستلزماً للحرج فلا يكون واجباً لقلنا بأنّ مقتضى الآية الكريمة كفاية القدرة العقلية.

وما ذكرناه يتّضح بذكر مثال عرفي وهو: لو تعلّقت إرادة المولى بغسل بدنه بالماء الحارّ ـ مثلاً ـ فقال لعبده: هيّء لي ماءً حارّاً إن استطعت عليه، وكان في إحضاره حرجٌ شديدٌ عليه ولكن العبد متمكّن من ذلك، فلو لم يهيء ما طلبه مولاه واعتذر بأنّ في ذلك مشقّةً عليه، فلا يلتفت إلى اعتذاره ويذمّه العقلاء على عصيانه أمر مولاه كما أنّه يستحقّ العقوبة بترك الامتثال، وما ورد في الآية الكريمة من هذا القبيل، وبهذا يظهر أنّ ما أفاده السيّد الأُستاذ دام ظله غير تامٍّ.

ربما يقال: إنّا لا نسلم أن تكون الآية الكريمة إرشاداً إلى اعتبار القدرة عقلاً، ونقول: بأنّها تدلّ على اعتبار الزاد والراحلة أيضاً؛ لأنّ الأمر بالحجّ ينصرف إلى المستطيع ببدنه فلا وجه للتقييد بالاستطاعة ثانياً.

بيان ذلك: أنّ جميع التكاليف الإلهية يعتبر فيها القدرة على الإتيان بها، ولو كان المراد من الاستطاعة الواردة في الآية القدرة العقلية المعتبرة في جميع التكاليف، فلماذا لم تذكر في الآيات الدالّة على التكاليف الشرعية الأُخرى؟ وما هو وجه اختصاص ذكرها في الحجّ؟

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ٥٠.

. . . . . .

إذاً لو كان هذا الشرط ـ الاستطاعة بمعنى القدرة العقليّة ـ مستفاداً من نفس الخطاب بالانصراف أو بالقرينة العقلية التي هي في حكم القرينة المتصلة، أعني: قبح تكليف العاجز، فيكون التقييد بها مرّةً أُخرى لغواً. وبهذا يتّضح جليّاً أنّ ذكر الاستطاعة في الآية الكريمة إنّما هو للتنبيه على إرادة أمرٍ آخر مغايرٍ للقدرة عقلاً على الإتيان بالتكليف، وليس هو إلّا الزاد والراحلة.

ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّه لا يلزم من اعتبار أمرٍ آخر وراء القدرة العقلية في الاستطاعة اعتبار الزاد والراحلة معاً مطلقاً، بل يكفي اعتبارهما في حقّ المحتاج إليهما واعتبار تخلية السرب.

والحاصل: أنّ اعتبار الزاد والراحلة المستفاد من الآية أمرٌ لا غبار عليه، إلّا أنّه لا يستفاد منها اعتبارهما بقولٍ مطلق، بل يستفاد اعتبارهما في الجملة، ويمكن استفادة اعتبار أُمورٍ أُخرى كتخلية السرب.

ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ استفادة اعتبار القدرة العقلية لا غير من الآية الكريمة ـ كما ذهب إليه الأُستاذ الأعظم قدس سره[1] ـ لا يحظىٰ بقبولٍ عندنا؛ لأنّه لا يمكن حمل ما ورد فيها على الإرشاد؛ لوضوح أنّ في هذا الحمل مخالفةً للظاهر، ولا يصار إليه إلّا مع القرينة، وهي مفقودةٌ في المقام، فيكون الحقّ هو: أنّ الاستطاعة المذكورة في آية الحجّ تستبطن معنىً آخر مغايراً للقدرة العقليّة المعتبرة في باب التكاليف، وقد تكفّلت الروايات الواردة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام بيان المراد منها. وحينئذٍ فهل ما أفاده صاحب المستند قدس سره من: اعتبار الراحلة في الجملة[2] هو

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٦٠.

(٢) المستند ١١: ٣٢، وكذلك هو ظاهر صاحب الوسائل قدس سره لأخذه الحاجة في عنوان أخبار المقام، لاحظ الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨.

. . . . . .

الحقّ، أو ما ذهب إليه المشهور رحمه الله من اعتبارها بقولٍ مطلقٍ[١]؟

والجواب عن ذلك سيأتي في المباحث الآتية إن شاء الله تعالىٰ.

وأمّا الاستطاعة العرفيّة فهي أيضاً غير معتبرةٍ في حدّ نفسها.

نعم، هي معتبرةٌ بإضافة قيودٍ إليها، فالعرف وإن كان يرى أنّ القادر على الذهاب إلى الحجّ من دون راحلةٍ يجب عليه الذهاب، إلّا أنّ الشارع المقدّس أضاف قيوداً واعتبرها في تحقّق الاستطاعة، كالزاد والراحلة وصحّة البدن وتخلية الطريق وعدم كون الذهاب حرجيّاً.

والحاصل: أنّ العرف وإن كان يرى غير الواجد للزاد والراحلة مستطيعاً إلّا أنّ الشرع اعتبرهما بحيث لو كان غير متمكّنٍ منهما لا يكون مستطيعاً.

وأمّا دليل اعتبار الاستطاعة العرفيّة فهو منحصرٌ بأدلّة نفي الحرج الحاكمة على الأدلّة الأوّلية للتكاليف. وعلى هذا تكون أدلّة وجوب الحجّ مختصّةً بغير موارد الحرج، فمن يرى أنّ في عمله مشقّةً عليه يصحّ أن يقول: لا أقدر على هذا العمل، لكنّ الإطلاق المذكور مبنيٌّ على المسامحة العرفيّة خلافاً للسيّد الأُستاذ دام ظله حيث ذهب إلى: عدم وجود مسامحةٍ في ذلك[٢].

إذاً فاعتبار عدم كون الحجّ حرجيّاً لا يستفاد من قوله (سبحانه وتعالى): ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[٣] ـ كما اختاره السيّد الأُستاذ دام ظله حيث استظهر من الآية التقييد بالاستطاعة العرفيّة[٤] ـ بل يستفاد من

(١) أُنظر: الجمل والعقود ٢٢٣، السرائر ١: ٥٠٨، المختصر النافع ٧٥، إرشاد الأذهان ١: ٣٠٩، التبصرة ٧١، الذخيرة ٥٥٧، الرياض ٦: ١٣ ـ ١٥.

(٢) المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ٤٩.

(٣) آل عمران ٣: ٩٧.

(٤) المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ٥١.

الثاني: الأمن والسلامة، وذلك بأن لا يكون خطرٌ على النفس أو المال أو العرض ذهاباً وإياباً وعند القيام بالأعمال[١].

نفس حديث لا حرج.

وقد اعترض السيّد الأُستاذ على ذلك: بأنّ الحجّ ـ فيما مضىٰ ـ كان حرجيّاً لغالب المكلّفين؛ لطول مدّة الذهاب إلى الحجّ مع عدم توفّر وسائل النقل الحديثة ممّا يستلزم تعطيل أعمالهم، فكان الحجّ أمراً صعباً في الأزمنة السابقة، وحيث إنّ في الحجّ عسراً على غالب الناس في تلك العصور فلا تشمله أدلّة نفي الحرج؛ لاستلزامه تخصيص وجوب الحجّ ـ فيما لو شملته أدلّة نفي الحرج ـ على الفرد النادر[١].

أقول: سبقت منّا الإشارة إلى ردّ هذا الاعتراض، وأنّ حديث لا حرج وإن كان لا يشمل ما كان لازماً من طبع الحجّ وهذا ليس محلّاً للمناقشة، إلّا أنّه يشمل المقدار الزائد على ما يلزم من طبع الحجّ، وحديث نفي الحرج يتكفّل نفي هذا المقدار الزائد. فالقدرة العرفيّة ـ محلّ البحث ـ المراد منها عدم لزوم الحرج بمقدار يزيد على الحرج اللازم من طبيعة الحجّ.

والحاصل: أنّ وجوب الحجّ مشروطٌ بالقدرة المفسّرة في الأخبار بأن لا يكون في الحجّ مشقّةٌ وحرجٌ[٢] فلو كان الحجّ حرجيّاً فلا يكون واجباً؛ لدليل لا حرج.

(١) أقول: قد يصطلح على ذلك بالاستطاعة السربيّة، والدليل عليها الآية الكريمة وعدّةٌ من النصوص.

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ٥٠.

(٢) لاحظ الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨.

. . . . . .

أمّا الآية فقد استُدلّ بقوله (عزّوجلّ): ﴿مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[١]. وذهب الأُستاذ الأعظم‌ـ في مقام تقريب الاستدلال بها ـ إلى: أنّ الاستطاعة السبيليّة الواردة في الآية لا تصدق إلّا إذا كان الطريق مأموناً[٢].

ويمكن أن يقال: إنّ استدلاله بالآية الكريمة لا يتمّ على مبناه؛ لأنّه ذهب إلى: أنّ المستفاد منها لا يزيد على حكم العقل[٣] لأنّ المراد من الاستطاعة المذكورة في الآية القدرة والتمكّن، فتكون إرشاداً إلى حكم العقل، والقدرة العقليّة موجودةٌ في موارد الخطر على المال أو العرض ـ فيما لو كان متمكّناً من الحجّ متسكّعاً ـ فكيف تمسّك بها‌ـ للاستدلال على اعتبار الاستطاعة السربيّة مع أنّ القدرة العقليّة موجودةٌ في بعض صور عدم تخلية السرب؟!

وبهذا يتّضح أنّ التمسّك بالآية الكريمة لإثبات اعتبار خلوّ السرب ـ بأن لا يكون هناك خطرٌ على النفس أو المال أو العرض ـ أمرٌ مشكلٌ.

أقول: إنّ العمدة في المقام الروايات، (منها): صحيحة هشام بن الحكم[٤] عن أبي عبد الله‌ عليه السلام في قوله (عزّوجلّ): ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ

---

(١) آل عمران ٣: ٩٧.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٤.

(٣) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٦٠.

(٤) أبو محمد ـ وقيل: كنيته أبو الحكم ـ هشام بن الحكم، مولى كندة، كان ينزل بني شيبان بالكوفة، انتقل إلى بغداد سنة ١٩٩هـ، ويقال: إنّه في هذه السنة مات، روى عن الصادق والكاظم‌عليهما السلام وكان ثقةً في الروايات، له كتبٌ منها: كتاب علل التحريم وكتاب الفرائض وكتاب الميزان وكتاب الاستطاعة وغيرها، كان حاذقاً في صناعة الكلام، حاضر الجواب، وكان منقطعاً إلى يحيى بن خالد البرمكي.
(رجال النجاشي‌ـ ٤٣٣ ـ ٤٣٤، رجال الطوسي‌ـ ٣١٨ ـ ٣١٩ و ٣٤٥، الفهرست ٤٩٣ ـ ٤٩٥، رجال ابن داود‌ـ ٢٠٠، منتهى المقال ٦: ٤٢٤ ـ ٤٢٩، هداية المحدّثين ١٥٩، معجم رجال الحديث ٢٠: ٢٩٧ ـ ٣٢٣).

. . . . . .

سَبِيلاً﴾ ما يعني بذلك ؟ قال : « من كان صحيحاً في بدنه مخلّىً سربه ، له زادٌ وراحلةٌ »[١]. بتقريب : أنّ تخلية السرب عرفاً إنّما تتحقّق مع الأمن على النفس والمال والعرض .

و(منها) : ما رواه محمد بن يحيى الخثعميّ[٢] قال : سأل حفص الكُناسيّ[٣] أبا عبد الله عليه السلام ـ وأنا عنده ـ عن قول الله (عزّوجلّ) : ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ ما يعني بذلك ؟ قال : « من كان صحيحاً في بدنه مخلّىً سربه ، له زادٌ وراحلةٌ فهو ممّن يستطيع الحجّ » أو قال : « ممّن كان له مالٌ » . فقال له حفص الكُناسيّ : فإذا كان صحيحاً في بدنه مخلّىً في سربه له زادٌ وراحلةٌ فلم يحجّ ، فهو ممّن يستطيع الحجّ ؟ قال : « نعم »[٤]. وغيرهما من الروايات الواردة في الباب .

هذا كلّه لو علم بالخطر ، وأمّا لو ظنّ به ـ كما لو كان خوف الضرر موجوداً ـ فالحقّ هو عدم وجوب الحجّ عليه ؛ ضرورة أنّ عدم الوجوب غير متوقّفٍ على العلم بعدم خلوّ السرب ، بل ظن ذلك بنفسه رافعٌ للوجوب أيضاً .

وإنّما الكلام في أنّ الحكم بعدم الوجوب في مورد خوف الضرر ، هل هو حكمٌ

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨: ٧.

(٢) محمد بن يحيى بن سلمان ـ أو سليمان ـ الخثعمي ، أخو مغلّس ، كوفيّ ، ثقةٌ ، روى عن الصادق عليه السلام له كتابٌ ، عدّه الشيخ قدس سره من أصحاب الكاظم والرضا عليهما السلام وقال عنه في الاستبصار : (إنّه عامّي) وقال السيّد الخوئي قدس سره : (لا شكّ في وثاقة الرجل وصحّة رواياته).

(رجال النجاشي قدس سره ٣٥٩، الاستبصار ٢: ٣٠٥، رجال الطوسي قدس سره ٣٤٤ و ٣٦٤، الفهرست ٤٠٣ ـ ٤٠٤ و٤١٩ ـ ٤٢٠، منتهى المقال ٦: ٢٢٨ ـ ٢٢٩، معجم رجال الحديث ١٩: ٣٧).

(٣) حفص بن عيسى الكناسي الكوفي الأعور بيّاع القرب والأداة، عدّه الشيخ قدس سره ممّن روى عن الباقر والصادق عليهما السلام.

(رجال الطوسي قدس سره ١٣٣ و ١٩٦، نقد الرجال ٢: ١٢٨ و ١٣٤، معجم رجال الحديث ٧: ١٣٩ و١٥٧).

(٤) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨: ٤.

. . . . . .

واقعيٌّ، فيكون الحكم في مورده مرفوعاً واقعاً بحيث لو انكشف الخلاف وتبيّن عدم وجود مانع في الطريق لم يجب عليه الحجّ، كما اختاره الأُستاذ الأعظم قدس سره[1] أو أنّه ظاهريٌّ، فيكون الحكم بعدم الوجوب حكماً ظاهرياً بحيث لو انكشف عدم وجود خطرٍ في الطريق يكون الحجّ واجباً عليه ويكون الوجوب مستقرّاً في ذمّته، كما هو مختار السيّد الحكيم قدس سره ؟

ذهب السيّد الحكيم قدس سره إلى: أنّ موضوع الحكم الواقعيّ بعدم الوجوب هو عدم تخلية السرب واقعاً، ومع الشكّ لا يحرز الحكم الواقعيّ، بل يكون الحكم بعدم الوجوب ظاهرياً، فالأُصول والقواعد العقلائيّة المرخّصة في ترك السفر تكون من قبيل الحجّة على انتفاء تخلية السرب. ولأجل ذلك يكون المدار في عدم وجوب السفر وجود الحجّة على عدم وجوبه من أصلٍ عقلائيٍ أو أمارةٍ كذلك تقتضي الترخيص في تركه. وعليه لو انكشف الخلاف انكشف كونه مستطيعاً واقعاً، كما لو قامت البيّنة على ثبوت دينٍ عليه بمقدار ما يوجب ثلم الاستطاعة، ثمّ انكشف كذب البيّنة، فإنّه يجب عليه في العام اللّاحق السفر إلى الحجّ ولو متسكعاً[2].

أقول: لابدّ من التعرّض لبيان أنّ الخوف الذي هو طريقٌ عقلائيٌ إلى الخطر الواقعيّ هل هو طريقٌ محضٌ أو أنّ له الموضوعيّة ؟

والثمرة في بيان ذلك هي: أنّ الخوف إذا كان طريقاً إلى الخطر الواقعي فقط فيكون من قبيل ثبوت البيّنة على ثبوت دينٍ في ذمّة المكلّف يوجب ذهاب الاستطاعة كما أفاده السيّد الحكيم قدس سره وإذا كان مأخوذاً بنحو الموضوعيّة فيكون نظير من سلك طريقاً مظنون الخطر حيث حكم القوم بكون سفره معصيةً فيجب

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٧٠ ـ ١٧١.

(٢) المستمسك ١٠: ١٧٠ ـ ١٧١.

. . . . . .

عليه إتمام الصلاة، ولو فاتت منه تعيّن عليه قضاؤها تماماً حتّى لو انكشف الخلاف بأن لم يكن في الطريق الذي سلكه أيّ خطرٍ، ونظير من ظنّ ضيق الوقت فيجب عليه البدار ولو لم يبادر عُدَّ عاصياً ولو انكشف بقاء الوقت، ونظير من ظنّ أنّه يتضرّر من استعمال الماء فيجب عليه التيمّم، فلو خالف وتوضّأ أو اغتسل عُدَّ مرتكباً للحرام حتّى لو بان بعد ذلك عدم الضرر[1] ففي جميع هذه الموارد أُخذ الظنّ جزءاً للموضوع.

وأمّا الروايات فيستفاد من بعضها أنّ الظنّ أُخذ على نحو الموضوعيّة كصحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ نسي أن يحرم حتّى دخل الحرم. قال: «قال أبي: يخرج إلى ميقات أهل أرضه، فإن خشي أن يفوته الحجّ أحرم من مكانه، فإن استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج ثمّ ليحرم»[2]. بتقريب: أنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «فإن خشي أن يفوته» أنّ الموضوع هو خوف الفوت لا الفوت الواقعيّ. وعلى هذا فلا يتصوّر انكشاف الخلاف كي يقال: إنّ الحكم بعدم وجوب الحجّ ـ عند خوف الخطر ـ حكمٌ ظاهريٌّ، كما ذهب إليه السيّد الحكيم قدس سره بل بعد حصول العلم بالأمن والسلامة وزوال الخوف وانكشاف أمن الطريق يتبدّل الموضوع، لا أنّه ينكشف الخلاف؛ ضرورة أنّ انكشاف الخلاف إنّما يتصوّر فيما لو أُخذ الظنّ أو الخوف طريقاً محضاً إلى الخطر الواقعيّ. هذا كلّه من جهة الكبرىٰ.

وأمّا من جهة الصغرىٰ، فربما يقال: إنّه يمكن استظهار كون الخوف جزءاً للموضوع من بعض الروايات الواردة بالظانّ بضيق الوقت أو بالضرر من استعمال

(١) العروة ١: ٣٣٧، المستمسك ٤: ٣٣٧، التنقيح في شرح العروة ١٠: ١٢٠ ـ ١٢٣.

(٢) الوسائل مواقيت الحجّ ١٤: ١.

. . . . . .

الماء في الوضوء أو الغسل، وكذا يمكن القول: بجريان السيرة العقلائية في موارد احتمال الضرر على الاجتناب عن محتمل الضرر، فكما أنّ العقلاء يجتنبون عن الضرر الواقعي إذا علموا به فكذلك يجتنبون عنه عند احتماله.

وبهذا يظهر أنّ المانع من وجوب الحجّ ليس هو عدم خلوّ السرب واقعاً، بل خوف الضرر وظن الخطر أيضاً مانعان من وجوبه؛ فإنّ وجوب الحجّ مرفوعٌ في موارد خوف الضرر وظن الخطر واقعاً كما أنّه مرفوعٌ في مورد الضرر الواقعيّ. وعلى هذا فلا يجب عليه الحجّ واقعاً عند خوف الضرر حتّى لو انكشف عدم وجود ضررٍ أو خطرٍ في الطريق.

فيتّضح من جميع ما ذكرناه أنّ قياس المقام بمورد قيام البيّنة على ثبوت دينٍ عليه يمنع من تحقّق الاستطاعة ـ كما أفاده السيّد الحكيم قدس سره ـ غير تامٍّ.

ويكون المقام نظير ما لو خاف من استعمال الماء بأن ظنّ الضرر في موارد استعماله وتيمّم ثمّ صلّى وبعد ذلك انكشف الخلاف بعد الوقت صحّ تيمّمه وصحّت صلاته واقعاً.

ولكنّ الحقّ هو: أنّ الخوف طريقٌ عقلائيٌّ إلى الواقع كسائر الطرق العقلائيّة الممضاة من قبل الشارع، فالحكم مترتّبٌ على الواقع، والحكم الثابت بالخوف حكمٌ ظاهريٌّ.

نعم، في موارد خاصّةٍ قام دليلٌ من الأخبار وغيرها على أنّ الظنّ أو الخوف قد أُخذ جزءاً للموضوع، فنأخذ به بمقدار قيام الدليل عليه، وأمّا فيما عدا ذلك ـ كمقامنا ـ فنقول: إنّ الأمن والسلامة الواقعيين شرطان لوجوب الحجّ، والمانع منه هو الخطر الواقعيّ، ففي موارد ظنّ الخطر وخوفه يحكم بعدم وجوب الحجّ ظاهراً.

كما أنّ الحجّ لا يجب مباشرةً على مستطيعٍ لا يتمكّن من قطع المسافة لهرمٍ أو مرضٍ أو لعذرٍ آخر[١].

---

(١) أقول: قد يصطلح على ذلك بالاستطاعة البدنيّة. وملخّص ما أفاده ﷺ هو: كما أنّ الاستطاعة الماليّة معتبرةٌ في توجّه الوجوب فكذلك الاستطاعة البدنيّة، والدليل على اعتبارها عدّة نصوصٍ، كصحيحتي هشام بن الحكم ومحمد ابن يحيى الخثعمي المتقدّمتين[١] ولا تعارضها رواية السكوني[٢] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله رجلٌ من أهل القدر، فقال: يابن رسول الله، أخبرني عن قول الله (عزّوجلّ): ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ أليس قد جعل الله لهم الاستطاعة؟ فقال: «ويحك! إنّما يعني بالاستطاعة الزاد والراحلة، ليس استطاعة البدن...»[٣].

والسرّ في عدم معارضة مضمونها لمضمون الصحيحتين هو: أنّ الظاهر من صدر الرواية أنّ السائل توهّم أنّ مفاد الآية الكريمة وجوب الحجّ بمجرّد وجود القدرة البدنيّة، والإمام عليه السلام بيّن له أنّ صحّة البدن وحدها لا تكفي في وجوب الحجّ.

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨: ٤.

(٢) إسماعيل بن أبي زياد مسلم السكوني الشعيري الكوفي، له كتابٌ كبيرٌ وكتاب الأنوار، عدّه الشيخ ﷺ ممّن روى عن الصادق عليه السلام، وذهب السيّد الخوئي ﷺ إلى توثيقه؛ لأنّ النوفلي يروي عنه، وهو ـ أي النوفلي ـ قد ورد في تفسير القمّي ﷺ.
(رجال النجاشي ﷺ ٢٦، رجال الطوسي ﷺ ١٦٠، الفهرست ٣٣، منتهى المقال ٢: ٤١ ـ ٤٦، معجم رجال الحديث ٤: ٢١ ـ ٢٤).

(٣) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨: ٥، والآية من سورة آل عمران ٣: ٩٧.

ولكن تجب عليه الاستنابة على ما سيجيء تفصيله[١].

مسألة(١٣): إذا كان للحجّ طريقان أحدهما مأمونٌ والآخر غير مأمونٍ لم يسقط وجوب الحجّ، بل وجب الذهاب من الطريق المأمون وإن كان أبعد[٢].

---

(١) البحث في وجوب الاستنابة سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالىٰ.

(٢) قال صاحب المستند قدس سره: (الظاهر اشتراط كون الأبعد طريقاً من بلده إلى مكة عرفاً، أي: لم يبلغ من الانحراف والبعد حدّاً يخرج عن كونه سبيلاً إليه، ويصحّ أن يقال: إنّ بعض طرق البلد إليه مخلّى، فإنْ بَعُدَ بحيث لا ينصرف الطريق إليه ففي وجوب سلوكه إشكالٌ، بل عدمه أظهر؛ لعدم صدق تخلية السرب عرفاً، وعدم انصراف استطاعة السبيل إليه، فالمدني لو منع من المسير من طرق المدينة إلى مكّة وأمكنه المسير إلى الشام ومنه إلى العراق ومنه إلى خراسان ومنه إلى الهند ومنه إلى البحر ومنه إلى مكّة لم يجب عليه الحجّ)[١].

ووصف السيّد الحكيم قدس سره هذا الكلام: بأنّه في محلّه[٢].

وقال السيّد اليزدي قدس سره في هذه المسألة: (فهل يجب أو لا؟ وجهان، أقواهما عدم الوجوب؛ لأنّه يصدق عليه أنّه لا يكون مخلّى السرب)[٣].

وفيه: أنّ الشرط للوجوب هو طبيعيّ تخلية السرب، وما أفاده صاحب المستند قدس سره من الكيفية للوصول إلى مكة وإن كانت غير متعارفة إلّا أنّها لا تنهض دليلاً للانصراف؛ ضرورة أنّ الإطلاق لا ينصرف إلى الفرد غير المتعارف لا أنّه

---

(١) المستند ١١: ٦١.

(٢) المستمسك ١٠: ١٧١.

(٣) العروة ٢: ٢٥٠.

مسألة (١٤): إذا كان له في بلده مالٌ معتدٌّ به وكان ذهابه إلى الحجّ مستلزماً لتلفه لم يجب عليه الحجّ[١].

ينصرف عنه، فإذا كان الطريق المتعارف مخوفاً لا يقال بانتفاء الاستطاعة ما دام طبيعي الطريق مأموناً وإن كان الطريق منحصراً بالسير بالكيفية التي ذكرها صاحب المستند قدس سره.

نعم، لو كان السفر بكيفيةٍ غير متعارفةٍ ـ وذلك باتخاذ طريقٍ بعيدٍ والدوران في البلاد ـ مستلزماً للعسر والحرج بل للضرر الزائد على ما يلزم من طبع الحجّ فلا يكون الحجّ واجباً عليه؛ لأنّ أدلّة نفي العسر والحرج ترفع الوجوب حينئذٍ.

وبهذا يظهر وهن ما أفاده المحقّق اليزدي قدس سره من: عدم تحقّق خلو السرب؛ لأنّها دعوى لا يسندها دليلٌ.

(١) لدليل نفي الضرر؛ حيث إنّ ذهابه للحجّ مستلزمٌ لتلف ماله المعتدّ به وهو ضررٌ عليه، والضرر منفيّ في الشريعة بأدلّته الحاكمة على أدلّة التكاليف.

ودعوى: أنّ دليل نفي الضرر لا يشمل المقام؛ لأنّه لا يشمل الأحكام التي بطبيعتها ضرريّة كالزكاة والجهاد ومنها الحجّ[١]. تقدّم الجواب عنها، فراجع.

ولا يخفى أنّ التمسّك بدليل نفي الضرر في المقام لا يتمّ على مبنى سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه)؛ لأنّ مفاد قاعدة: لا ضرر ـ على مسلكه ـ هو النهي عن الإضرار تبعاً لشيخ الشريعة الأصفهاني قدس سره[٢] فتكون القاعدة أجنبيّةً عن المقام.

وهنا تفصيلٌ من السيّد الأُستاذ قدس سره: بين كون صرف المال بمقدارٍ يكون

---

(١) المستمسك ١٠: ٨١.

(٢) قاعدة لا ضرر لشيخ الشريعة قدس سره ٢٤ و٢٥، مصباح الناسك ١: ٢٤.

. . . . . .

مخلّاً بشأنه وحاله بحيث يستلزم الحرج فلا يكون الحجّ واجباً عليه في هذه الصورة، وبين ما لو لم يصل الصرف والتلف إلى هذا الحدّ ولو كان التالف بمقدارٍ معتدٍّ به.

وأفادﷺ: أنّ دعوى انتفاء وجوب الحجّ لاستلزامه الضرر مدفوعةٌ: بأنّ قاعدة: (لا ضرر) لا تنفي وجوب الحجّ؛ لأنّها قد خُصِّصت بتعليل لزوم دفع المال لتحصيل ماء الوضوء بأنّ ما يُحصِّله من الثواب أكثر ممّا يدفعه من المال، فإنّ مقتضى عموم العلّة التعدّي من الوضوء إلى سائر العبادات لاشتراكها في الثواب، فيستفاد من هذه الرواية أنّ الإتيان بالحجّ لو توقّف على بذل مالٍ معتدٍّ به أو تلف مالٍ معتدٍّ به لا يكون مانعاً من وجوب الحجّ[1].

أقول: إنّ في المقام ثلاث رواياتٍ:

الأُولى: صحيحة صفوان[2]، قال: سألت أبا الحسنعليه السلام عن رجلٍ احتاج إلى الوضوء للصلاة وهو لا يقدر على الماء، فوجد بقدر ما يتوضّأ به بمائة درهمٍ أو بألف درهم وهو واجدٌ لها، يشتري ويتوضّأ أو يتيمّم؟ قال: «لا، بل يشتري، قد أصابني مثل ذلك فاشتريت وتوضّأت، وما يسرّني بذلك مالٌ كثيرٌ»[3].

إلّا أنّ هناك اختلافاً في متن الرواية، فقد نقلها صاحب التهذيبﷺ بتعبير:

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ٦٣ ـ ٦٤.

(٢) أبو محمد صفوان بن يحيى البَجَلي بيّاع السابُري، كوفيّ، ثقةٌ، عينٌ، روى أبوه عن الصادقعليه السلام وروى هو عن الرضاعليه السلام وكانت له عنده منزلةٌ شريفةٌ، وتوكّل للرضا والجوادعليهما السلام وسلم مذهبه من الوقف، وكان زاهداً عابداً، صنّف ثلاثين كتاباً منها: كتاب الوضوء وكتاب الصلاة وكتاب الصوم، مات سنة ٢١٠هـ. (رجال النجاشيﷺ ١٩٧ ـ ١٩٨، رجال الطوسيﷺ ٣٣٨ و ٣٥٩ و ٣٧٦، الفهرست ٢٤١ ـ ٢٤٢، جامع الرواة ١: ٤١٣ ـ ٤١٧، معجم رجال الحديث ١٠: ١٣٤ ـ ١٤٩).

(٣) الوسائل التيمّم ٢٦: ١.

. . . . . .

« وما يشتري بذلك مالٌ كثيرٌ »[١] ونقلها صاحب الفقيه بتعبير : « وما يسؤوني بذلك مالٌ كثيرٌ » أو : « وما يسرّني بذلك مالٌ كثيرٌ »[٢] ولا يخفى أنّ الاستدلال بهذه الرواية إنّما يتمّ فيما إذا كان ذيلها : « وما يشتري بذلك مالٌ كثيرٌ » وحيث إنّه لم يثبت ذلك لاختلاف النسخ ولا توجد قرينةٌ على تعيين النسخة الصحيحة ، فتسقط الرواية عن صلاحية الاستدلال بها .

وقد ناقش سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) في سند الرواية ، وذكر : أنّها ضعيفةٌ بالبرقيّ ، وبالإرسال في الرواية الثانية[٣] .

ولنا مناقشةٌ فيما أفاده ، وهي : أنّ الغالب في إطلاق البرقي في الأخبار إرادة محمد بن خالد .

نعم ، قد يطلق البرقي ويراد منه ابنه أحمد[٤] ، أمّا الأب فقد وثّقه الشيخ[٥] ، وقال العلّامة : (وقال النجاشي : إنّه ضعيف الحديث . والاعتماد عندي على قول الشيخ أبي جعفر الطوسي من تعديله)[٦] .

وتقديم العلّامة قول الشيخ على قول النجاشي ـ مع أنّه أضبط ـ أثار تعجّب

---

(١) التهذيب ١ : ٤٠٦ .

(٢) الفقيه ١ : ٣٥ .

(٣) مباني منهاج الصالحين ٣ : ٢٣ .

(٤) أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد بن عبد الرحمن البرقي ، أصله كوفيّ ، كان ثقةً في نفسه ، لكنّه يروي عن الضعفاء واعتمد المراسيل ، صنّف كتباً منها : المحاسن والتبصرة والنجابة والعويص وكتاب النساء وكتاب الطب وغيرها ، عدّه الشيخ من أصحاب الإمام الجواد ، مات سنة ٢٧٤هـ ، وقيل : غير ذلك . (رجال النجاشي ٧٦ ـ ٧٧ ، رجال الطوسي ٣٧٣ ، الفهرست ٥١ ـ ٥٤ ، معجم رجال الحديث ٣ : ٤٩ ـ ٦١) .

(٥) رجال الطوسي ٣٦٣ .

(٦) رجال النجاشي ٣٣٥ ، الخلاصة ٢٣٧ .

. . . . . .

بعضهم، إلّا أنّ التأمّل يقتضي عدم كون ما قاله النجاشي ظاهراً في تضعيف البرقي كي يقال بمعارضته لتوثيق الشيخ.

بيان ذلك: أنّ ما أفاده النجاشي من أنّ البرقي ـ أي: محمد بن خالد ـ ضعيف الحديث ليس ظاهراً في تضعيفه؛ لاحتمال أن يكون مراد النجاشي أنّ محمد بن خالد يُكثر النقل عن الضعفاء، ويقوي هذا الاحتمال ما ذكره ابن الغضائري في محمد ابن خالد[1].

وبهذا يتبيّن عدم ظهور كلام النجاشي قدس سره في تضعيف الرجل، كي يقال: إنّ تضعيف النجاشي مقدّمٌ على توثيق الشيخ؛ لأنّ الأوّل أضبط من الأخير.

وأمّا الابن ـ أي: أحمد بن محمد ـ فهو ثقةٌ، قاله النجاشي والشيخ قدس سرهما[2].

ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ إطلاق البرقي في الرواية وإن كان ظاهراً في إرادة محمد ابن خالد، إلّا أنّ إرادته أو إرادة ابنه أحمد لا يؤثّر في هدم سند الرواية بعد كونهما ثقتين، وعليه فهذه الرواية لا خدشة في سندها خلافاً لسيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه).

وأمّا البحث في دلالتها:

فقد أورد الأُستاذ الأعظم قدس سره على الاستدلال بها ما حاصله: إنّ مقتضى صحيحة صفوان وغيرها وجوب الشراء ولو بأضعاف قيمة الماء، بمعنى: أنّ المكلّف تخيّل أنّه قد بذل مالاً كثيراً بإزاء شيءٍ قليلٍ، والإمام عليه السلام دفع تخيّله بأنّه في الواقع قد دفع مالاً كثيراً بإزاء مالٍ كثيرٍ.

وهذه النصوص وردت في خصوص ماء الوضوء، لكن يستفاد منها شراء الدلو وغيره من الآلات التي يتوقّف الوضوء على تحصيلها، فإنّه وإن كان يتخيّل

---

(١) نُقل عنه في مجمع الرجال ٥: ٢٠٥.

(٢) رجال النجاشي قدس سره ٧٦ ـ ٧٧، الفهرست ٥١.

. . . . . .

أنّها شيءٌ قليلٌ إلّا أنّ الصحيحة دلّت ـ بتنقيح المناط ـ أنّ ما يبذل بإزائه المال ـ إذا كان مقدّمةً للوضوء المأمور به ـ شيءٌ كثيرٌ وإن كان غير الماء.

لكن لا يمكن التعدّي إلى ما لو كان الإتيان بالواجب مستلزماً لإتلاف مالٍ كما إذا كان له مالٌ كثيرٌ لو ذهب لتحصيل الماء أخذه اللص، أو ـ كما في المقام ـ إذا ذهب إلى الحجّ يتلف منه مالٌ كثيرٌ؛ لأنّه ليس في مقابله شيءٌ ليقال: إنّه كثيرٌ، فلا يشمله التعليل الوارد في الرواية، وكما لو كان له ثوبٌ يساوي قيمةً معتدّاً بها ولا يمكنه الحصول على الماء إلّا بشقّه وجعله دلواً، فإنّه ضررٌ ماليّ ليس واجباً على المكلّفين ولا تشمله الصحيحة؛ لأنّه ليس من الشراء في شيءٍ، ولو فرضنا أنّه متمكّنٌ من الشراء ـ ولو بأضعاف قيمته ـ إلّا أنّه مديونٌ لشخصٍ لا يتمكّن من أداء دينه ـ على تقدير شرائه الماء ـ لم يجب عليه الشراء؛ لأنّه إتلافٌ لحقّ الدائن، والصحيحة إنّما دلّت على أنّ المال المبذول بإزاء ماء الوضوء لا يذهب هدراً، فإنّه شيءٌ كثيرٌ أيضاً، ولا دلالة لها على جواز إتلاف حقوق الناس[1].

أقول: لو أغمضنا عن الاختلاف الذي قد عرفته في ألفاظ هذه الرواية، وقلنا بأنّ التعليل الوارد فيها هو: «وما يشتري بذلك مالٌ كثيرٌ» فلا يمكن قبول ما أفاده الأُستاذ الأعظم‌ﷺ لأنّ لسان العلّة مطلقٌ دالٌّ على أنّ كلّ واجبٍ لو توقّف أداؤه على بذل مالٍ فيجب البذل، فلو كانت عنده عباءةٌ تساوي مقداراً من المال معتدّاً به وكان تحصيل الماء للوضوء الواجب متوقّفاً على شقّها وجعلها حبلاً للدلو، فإنّ التعليل يكون شاملاً لهذه الصورة، فإنّه: «ما يشتري بذلك مالٌ كثيرٌ» ولا خصوصيّة للشراء بالمنظار العرفي، فإنّ العرف يرى أنّ بذل المال وصرفه

(١) التنقيح في شرح العروة ١٠: ١٠٩ ـ ١١٠.

. . . . . .

لأجل الوصول إلى واجبٍ واجبٌ؛ لأنّ ما يحصّله في مقابل ما دفعه من المال مالٌ كثيرٌ.

والذي يدعو إلى التعجّب هو قوله: (إنّه لو كان متمكّناً من الشراء ـ ولو بأضعاف قيمته ـ إلّا أنّه مديونٌ لشخصٍ لا يتمكّن من أداء دينه ـ على تقدير شرائه الماء ـ لم يجب عليه الشراء) لأنّ إطلاق قوله: «وما يشتري بذلك مالٌ كثيرٌ» هو وجوب الشراء في جميع الأحوال التي منها حال عدم تمكّنه من أداء دينٍ عليه فيما لو صرف المال مقابل ماء الوضوء أو ما يحصّل به الماء.

ويستفاد من عموم التعليل وجوب بذل المال في صورة ما لو منع العدو من وصوله إلى الماء فيما لو كان البذل يمكّنه من الوصول إليه، فإنّ كلّ ذلك يفهم من الرواية بالفهم العرفي.

نعم، في الموارد التي لا يكون صرف المال واقعاً تحت اختيار المكلّف ـ كما لو كان ذهابه لتحصيل ماءٍ للوضوء مستلزماً لتلف ماله بأخذ اللّص له أو غير ذلك ـ فلا تكون الرواية شاملةً لها؛ لأنّ المستفاد من الرواية أنّ صرف المال لابدّ وأن يكون باختيار المكلّف للوصول إلى الواجب، ولا يستفاد منها لابديّة الوصول إلى الواجب ولو كان موجباً لتضييع ماله.

هذا كلّه على تقدير اشتمال الرواية على عبارة: «وما يشتري بذلك مالٌ كثيرٌ» إلّا أنّك قد عرفت أنّ اختلاف النسخ في عدّةٍ من كتب الأخبار يفضي إلى القول بإجمال الرواية، وبذلك لا تصلح للاستدلال، ولا تصلح لأن تكون مخصّصة لحديث: «لا ضرر» الحاكم بأنّ الضرر اللازم الزائد على الضرر الملازم لطبيعة الحجّ منفيٌ في الشريعة المقدّسة.

والنتيجة: أنّ الذهاب إلى الحجّ لو كان مستلزماً لتلفٍ مالي معتدّ به، فلا يكون

. . . . . .

الحجّ واجباً عليه.

الثانية: رواية ابن أبي طلحة[١].

الثالثة: رواية الدعائم[٢].

وهاتان الروايتان ـ مضافاً إلى ضعف سندهما[٣] ـ لا يستفاد منهما عموم التعليل كي يصل المجال إلى التعدّي من المورد التي وردتا فيه، فإنّ موردهما حكمٌ خاصٌ ورد في مورده.

وذكر السيّد الحكيم ﷺ: أنّ أدلّة وجوب الحجّ مخصّصةٌ لأدلّة نفي الضرر؛ لاقتضائها وجوب صرف المال، نظير أدلّة وجوب الإنفاق على الرحم.

ودعوى: أنّ أدلّة نفي الضرر تشمل الضرر الزائد على الضرر الملازم لطبيعة الحجّ غير ظاهرةٍ، فإنّ إطلاق أدلّة وجوب الحجّ ينفيه[٤].

ثمّ قال: (وكأنّه لذلك قال في كشف اللّثام: والحقّ أنّه إن أدّى تلف المال إلى الضرر في النفس أو البضع سقط لذلك وإن كان الخوف على شيءٍ قليلٍ من المال، وإن لم يؤد إليه فلا أعرف للسقوط وجهاً وإن خاف على كل ما يملكه إذا لم نشترط الرجوع إلى كفايةٍ)[٥].

وقال: (لكن نفي الوجوب الضرري لا يدلّ على نفي ملاكه؛ لأنّه دليلٌ امتنانيٌ،

---

(١) الوسائل التيمّم ٢٦: ٢.

(٢) المستدرك التيمّم ٢٠: ١، ولاحظ دعائم الإسلام ١: ١٢١.

(٣) حيث إنّ الحسين بن أبي طلحة لم يذكر في كتب الرجال. اُنظر مستدركات علم رجال الحديث ٣: ٧٨. وأمّا رواية الدعائم فقد قال الأُستاذ الأعظم ﷺ: (الرجل [أي: القاضي النعمان] مجهول الحال. وعلى تقدير الثبوت، فكتابه دعائم الإسلام غير معتبرٍ؛ لأنّ رواياته كلّها مرسلةٌ). (معجم رجال الحديث ٢٠: ١٨٥).

(٤) المستمسك ١٠: ١٧٢.

(٥) المستمسك ١٠: ١٧٢، ولاحظ كشف اللثام ٥: ١١٨.

. . . . . .

والامتنان إنّما يكون برفع الحكم لا برفع ملاكه؛ إذ لا امتنان في رفعه، وإذا ثبت الملاك فقد استقرّ الحجّ في ذمّة المكلّف، وحينئذٍ يجب عليه الحجّ في السنة القابلة ولو متسكعاً، وهو خلاف المدعى من انتفاء الاستطاعة. وعلى هذا لا يكون لزوم الضرر شرطاً في الاستطاعة لدليل نفي الضرر، بل لابدّ أن يدخل تحت عنوانٍ آخر)[1].

وهو كما ترى! لخمسة وجوهٍ:

الأوّل: أن قياس ما نحن فيه على أدلّة وجوب الإنفاق على الرحم ليس في محلّه؛ ضرورة أنّ أدلّة نفي الضرر لو شملت أدلّة وجوب الإنفاق على الرحم يلزم لغويّة الأدلّة الأخيرة، وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ لأنّ أدلّة نفي الضرر تنفي الضرر الزائد على الضرر اللازم من طبع الحجّ، وهذا لا مانع منه.

الثاني: أنّ ما أفاده من تخصيص أدلّة نفي الضرر بأدلّة وجوب الحجّ يدعو إلى التعجّب؛ لأنّ أدلّة نفي الضرر من العناوين الثانوية الحاكمة على الأدلّة الأوّلية كأدلّة وجوب الحجّ، والأدلّة الأوّلية إنّما تكون مخصّصةً لأدلّة نفي الضرر فيما لو لم تقدّم ـ أي: الأدلّة الأوّلية ـ لكانت لغواً، كما هو الحال في العام والخاصّ بل في كلّ قرينةٍ وذيها، فإنّ تقديم الخاص على العام والقرينة على ذيها إنّما هو لأجل ملاك اللغوية، ومسألتنا ليست من هذا القبيل، لأنّ أدلّة نفي الضرر تنفي ما هو الزائد على الضرر اللازم من طبيعة الحجّ، وحينئذٍ فيؤخذ بمفاد أدلّة نفي الضرر الحاكمة على الأدلّة الأوّلية والمبيّنة للمراد منها.

الثالث: أنّ ما أفاده من كون أدلّة نفي الضرر امتناناً على الأُمّة مخدوشٌ بما ذكرناه في المباحث الأُصوليّة من احتمال كونها امتناناً على نبيّ الأُمّة ورئيسها صلى الله عليه وآله.

---

(١) المستمسك ١٠: ١٧٣.

وكذلك إذا كان هناك ما يمنعه عن الذهاب شرعاً، كما إذا استلزم حجّه ترك واجبٍ أهمّ من الحجّ، كإنقاذ غريقٍ أو [إطفاء] حريقٍ، أو توقّف حجّه على ارتكاب محرّمٍ كان الاجتناب عنه أهمّ من الحجّ[1].

وعلى تقدير كونها امتنانيةً فلا معنى لأن يكون جريانها في موردٍ امتناناً على الأُمّة جميعها، بل يكون امتناناً على من جرى الحديث في حقّه.

نعم، يعتبر أن لا يكون جريان الحديث خلاف الامتنان على غيره بأن يكون مستلزماً للضرر على غيره مثلاً.

الرابع: لو توافقنا معه في كون أدلّة نفي الضرر امتنانيّةً، فإنّها ترفع الحكم ولا ترفع الملاك، إلّا أنّ وجوده مع ورود الترخيص من المولى على عدم وجوب تحصيله لا يجدي لكونه عندئذٍ كالعدم، ويكون من قبيل المصلحة المزاحمة بأُخرى من جهة عدم التأثير، وعليه فإنّ وجود الملاك لا يوجب الحجّ في السنة القادمة.

الخامس: لو سلمنا أنّ الحكم مرفوعٌ بأدلّة نفي الضرر الامتنانية، إلّا أنّ اكتشاف بقاء الملاك بعد رفع الحكم محلّ منع؛ إذ احتمال وجوده مساوٍ لاحتمال ارتفاعه مع ارتفاع الحكم، وعند الشكّ في بقائه وعدمه لا أثر لاستصحاب بقائه.

إلّا أن يقال: إنّ أثر استصحاب بقاء الملاك إجزاءُ المأتي به عن حجّة الإسلام أو استقرار الحجّ ووجوب الإتيان به متسكّعاً، وهو كافٍ في جريانه.

فيقال في جوابه: إنّ الحجّ الضرريّ لم يثبت اشتماله على الملاك من الأوّل، ولا أقلّ من الشكّ في اشتماله عليه من الأوّل، وعليه فلا مجال لاستصحابه، فتدبّر.

(١) ما أفاده دام ظله مبتنٍ على كون المراد من الاستطاعة هو ما فسّرته الروايات من الزاد والراحلة وتخلية السرب وصحّة البدن[1]، وأمّا لو كان المراد منها

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨: ٤ و ٧ و ١٠.

. . . . . .

الاستطاعة الشرعية ـ كما عليه مشهور العلماء[١] ـ فلا يتمّ ما ذكره؛ لأنّ المسألة حينئذٍ لا تكون من صغريات قانون التزاحم؛ ضرورة أنّ الحجّ الذي يلزم منه ترك واجبٍ أو فعل محرّمٍ لا يكون واجباً لعدم تحقّق الاستطاعة الشرعية، فيكون الدليل المزاحم لدليل الحجّ رافعاً للوجوب.

إذاً عدم وجوب الحجّ في هذا الفرض منشؤه انتفاء الموضوع، لا حصول التزاحم كي يصل المجال إلى تقديم الأهمّ.

والسرّ في ذلك هو: أنّ الواجبين المتزاحمين اللذين يكون أحدهما مقيّداً بالقدرة العقلية والآخر بالقدرة الشرعية لا يجري فيهما قانون التزاحم ولا قانون الترتّب؛ لأنّ الدليل المقيّد بالقدرة العقلية يرفع حكم المقيّد بالقدرة الشرعيّة، فلا يكون الحجّ واجباً عند ابتلائه بالمزاحم وإن لم يكن الأهمّ، بل وإن كان الحجّ أهمّ منه كما هو واضحٌ.

وذكر السيّد الحكيم قدس سره ما حاصله: أنّه يمكن الاستدلال على انتفاء وجوب الحجّ بمزاحمته مع تكليفٍ آخر ولو لم يكن ذلك التكليف أهمّ لا من باب أنّ موضوع وجوب الحجّ هو الاستطاعة الشرعيّة، بل لصحيحة الحلبيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا قدر الرجل على ما يحجّ به، ثمّ دفع ذلك وليس له شغلٌ يعذره به فقد ترك شريعةً من شرائع الإسلام»[٢] بتقريب: أنّ المستفاد من مفهوم هذه الصحيحة أنّ المكلّف إذا ترك الحجّ وكان هذا الترك مستنداً إلى شغل يعذره الله (سبحانه) فيه فهو لم يترك شريعةً من شرائع الإسلام، ومعنى ذلك: أنّ عدم ابتلائه بشغلٍ يعذره الله (سبحانه) فيه شرطٌ لوجوب الحجّ عليه، ولا شبهة في أنّ

(١) نُقل عن جماعةٍ في الجواهر ١٧: ٢٤٨.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٦: ٣.

مسألة (١٥): إذا حجّ مع استلزام حجّه ترك واجبٍ أهمّ أو ارتكاب محرّمٍ كذلك فهو وإن كان عاصياً من جهة ترك الواجب أو فعل الحرام، إلّا أنّ الظاهر أنّه يجزئ عن حجّة الإسلام إذا كان واجداً لسائر الشرائط، ولا فرق في ذلك بين من كان الحجّ مستقرّاً عليه ومن كان أوّل سنة استطاعته[١].

التكليف المزاحم لوجوب الحجّ شغلٌ يعذره الله (سبحانه) فيه. وعليه فيكون الحجّ واجباً على من لا عذر له في تركه، وبعد كون الواجب المزاحم عذراً لا فرق بين أن يكون هو الأهمّ أو الحجّ هو الأهمّ أو أن يكونا متساويين، وعلى هذا فإطلاق العذر يكون نافياً للاستطاعة[١].

ويمكن المناقشة فيما أفاده ـ تبعاً لسيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) ـ: بأنّ صدق العذر على ترك الحجّ بواسطة الاشتغال بواجبٍ غير أهمّ أوّل الكلام[٢].

وإن شئت قلت: إنّ دليل الحكم لا يحقّق موضوعه ولا يثبته، كما أنّه لا يتكفّل بيان أنّ هذا الفرد موضوعٌ له أو ليس بموضوعٍ له أصلاً، وفي المقام الموضوع هو العذر، بمعنى: أنّ الحجّ يجوز تركه لعذرٍ، ولكن أيّ شيءٍ يكون عذراً أو لا يكون، فلا يستفاد من الصحيحة، ولابدّ من إثباته بدليلٍ آخر.

والحاصل: أنّ الصحيحة لا تدلّ على ما ذهب إليه السيّد الحكيم قدس سره وحينئذٍ لا مناص من العمل ـ في أمثال المقام ـ بقانون التزاحم.

---

(١) أقول: إنّ في المسألة خلافاً، فإنّ الوجه فيما ذكره قدس سره هو: أنّ الأمر بالحجّ إنّما يصحّح بقانون الترتّب، فيكون الحجّ مأموراً به بالأمر الترتبي، إلّا أنّ السيّد

(١) المستمسك ١٠: ١٢٠ ـ ١٢١.

(٢) مصباح الناسك ١: ٢٥.

. . . . . .

اليزدي قدس سره ذكر: أنّ المكلّف إذا حجّ مع استلزامه لترك واجبٍ أو ارتكاب محرمٍ لم يجزئه عن حجّة الإسلام وإن اجتمعت سائر الشرائط، لا لأنّ الأمر بالشيء نهيٌ عن ضدّه لمنعه أوّلاً، ومنع بطلان العمل بهذا النهي ثانياً؛ لأنّ النهي متعلّقٌ بأمرٍ خارجٍ، بل لأنّ الأمر مشروطٌ بعدم المانع، ووجوب ذلك الواجب مانعٌ، وكذا النهي المتعلّق بذلك المحرم مانعٌ، ومعه لا أمر بالحجّ.

نعم، لو كان الحجّ مستقرّاً عليه وتوقّف الإتيان به على ترك واجبٍ أو فعل حرامٍ دخل في تلك المسألة ـ أي: اقتضاء الأمر للنهي عن ضدّه ـ وأمكن أن يقال بالإجزاء؛ لما ذكر من منع اقتضاء الأمر بشيءٍ للنهي عن ضدّه، ومنع كون النهي المتعلّق بأمرٍ خارجٍ موجباً للبطلان[1].

وحاصل ما أفاده السيّد اليزدي قدس سره هو: أنّ الحجّ غير واجبٍ في هذا الفرض لا من باب الترتّب، ولا من باب اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه، بل لأجل أنّ الأمر بالحجّ مشروطٌ بعدم المانع، ووجوب ذلك الواجب مانعٌ من الأمر بالحجّ، فالحجّ لا يكون مأموراً به كي يقال بصحّته.

وقد تصدّى السيّد الحكيم قدس سره لردّه، وحاصل ما أفاده هو: أنّ ما ذكره المحقّق اليزدي قدس سره لم يتّضح لي وجهه؛ لأنّ الأُصوليين عند تعرّضهم لبحث اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه استدلّوا على ذلك بطريقين: أحدهما: الاستدلال للاقتضاء بالمقدّميّة، وذلك لكون عدم أحد الضدّين مقدّمةً للضدّ الآخر، مع كون مقدّمة الواجب واجبةً، فينتج أنّ الأمر بالضدّ مقتضٍ لطلب ترك الضدّ الآخر، فيكون النهي غيريّاً. والآخر: الاستدلال للاقتضاء عن طريق الملازمة، حيث إنّ وجود

(١) العروة ٢: ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

. . . . . .

كلّ شيءٍ ملازمٌ لترك ضدّه، والمتلازمان حكمهما واحدٌ؛ لعدم معقولية اختلافهما في الحكم، فإذا كان أحد الضدّين واجباً يكون عدم الآخر واجباً، وإذا وجب عدمه كان وجوده منهيّاً عنه، وعلى كلا الطريقين يكون النهي متعلّقاً بالضدّ نفسه لا بأمرٍ خارج[1].

وقال الأُستاذ الأعظم: (وأمّا منعه دلالة هذا النهي على الفساد لتعلّقه بأمرٍ خارج فهو إنّما يتمّ إذا أُريد بالضدّ الضدّ العام وهو الترك، وأمّا لو فرض تعلّقه بالضدّ الخاص فالنهي متعلّقٌ بنفس الحجّ لا بأمرٍ خارج)[2].

أقول: إنّ العمدة في الإشكال هو أنّ النهي ـ بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه العبادي ـ يكون نهياً تبعياً مقدّمياً، وهو لا يكشف عن مبغوضيةٍ في متعلّقه، وحينئذٍ فالنهي المذكور لا يدلّ على الفساد.

وما ذكره المحقّق اليزدي بقوله: (ومعه لا أمر بالحجّ) لا يمكن قبوله؛ لأنّ الاقتضاء ممنوعٌ حسب الفرض، ولو سلّمنا الاقتضاء فهو لا يدلّ على الفساد. هذا من ناحية.

ومن ناحيةٍ أُخرى لا محذور ـ على مسلكنا ـ في القول بالترتّب، وعليه فيكون الحجّ مأموراً به بالأمر الترتبي. وبهذا يتّضح أنّ الأمر بالحجّ موجودٌ؛ لأنّ الحجّ إمّا أن يكون هو الأهمّ فيقدّم على الواجب الآخر، وإمّا أن لا يكون أهمّ ففي حال العصيان يكون الحجّ صحيحاً ومأموراً به بنحو الترتّب.

وهنا كلامٌ من المحقّق النائيني لا بأس بالتعرّض له، وهو: أنّ الأمر الترتّبي في المتزاحمين اللذين كان أحدهما مشروطاً بالقدرة الشرعية ممتنعٌ؛ لأنّ المزاحم

---

(١) المستمسك ١٠: ١٨٦.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٨٦.

مسألة (١٦): إذا كان في الطريق عدوٌّ لا يمكن دفعه إلّا ببذل مالٍ معتدٍّ به، لم يجب بذله ويسقط وجوب الحجّ[١].

المشروط بذلك يكون خالياً عن الملاك؛ لما تقدّم من أنّ القدرة الشرعية لها دخلٌ في الملاك، فعند انتفائها ينتفي الملاك، ومع انتفائه يمتنع الأمر الترتبي، وهذا من غير فرقٍ بين استفادة اعتبار القدرة الشرعية من دليلٍ متصلٍ كما في الحجّ، أو من دليلٍ منفصلٍ كما في الوضوء[١].

أقول: إنّ ما أفاده ﷺ فاسدٌ مبنىً وبناءً، أمّا المبنى فهو غير تامٍّ وقد تعرّضنا لبيان ذلك في المباحث الأُصوليّة، وأمّا البناء فلأنّ القدرة الشرعية المصطلحة لم تؤخذ في موضوع وجوب الحجّ، بل المأخوذ فيه الاستطاعة التي فسرتها الروايات، وعليه فلا مانع من إعمال قانون الترتّب فيما نحن فيه، وبعد جريان الترتّب في المقام لا فرق بين الحجّ المستقرّ وغيره كما هو واضحٌ، وكذا لا فرق بين كون التكليف المزاحم سابقاً على الاستطاعة أو لاحقاً لها؛ لعدم كون الأسبقيّة مرجّحةً في باب التزاحم، كما حقّقناه في الأُصول.

(١) أقول: إنّ في المسألة أقوالاً أربعة:

الأوّل: سقوط وجوب الحجّ إذا توقّفت تخلية السرب على بذل مالٍ معتدٍّ به، وهو مختار الشيخ ﷺ وجماعةٍ[٢].

الثاني: عدم سقوط وجوب الحجّ، فيجب بذل المال ولو كان معتدّاً به، كما عن

---

(١) فوائد الأُصول ١: ٣٦٧.

(٢) المبسوط ١: ٣٠١، ولاحظ: إرشاد الأذهان ١: ٣١١ [حيث قال الفاضل الهندي ﷺ: (وهو خيرة الإرشاد) ولكن النراقي ﷺ قال: (وظاهر الإرشاد التردد). كشف اللثام ٥: ١١٩، المستند ١١: ٦١ ـ ٦٢]، الإيضاح ١: ٢٧١، الجامع للشرائع ١٧٣ و ١٧٥.

. . . . . .

المحقّق في بعض كتبه والسيّد السند والسبزواري[١] وغيرهم[٢].

الثالث: السقوط مع الإجحاف أو الضرر، ووجوب البذل إذا لم يكن فيه إجحافٌ أو ضررٌ، كما عن المعتبر والمنتهى[٣].

الرابع: سقوط الوجوب إذا كان في البذل إجحافٌ، وإلّا فلا يسقط سواءٌ أكان فيه ضررٌ أم لا، كما عن التذكرة والدروس[٤].

أمّا القول الأوّل فقد استدلّ عليه بوجوهٍ ثلاثةٍ:

الأوّل: أنّ تحصيل شرط الوجوب ـ وهو تخلية السرب ببذل المال ـ غير واجبٍ؛ فإنّ الواجب المشروط لا يجب تحصيل شرطه، بل إنّ وجوبه متوقّفٌ على تحقّق شرطه.

الثاني: أنّ المال المأخوذ بهذه الكيفية متأطّرٌ بالظلم الراجع على المكلّف، وبذل المال لتخلية السرب إعانةٌ على الظلم، والإعانة على الظلم غير جائزةٍ في الشريعة.

الثالث: أنّ الحجّ غير واجبٍ على مَنْ خاف أن يؤخذ ماله قهراً منه وإن كان غير معتدٍّ به، وهذا في معناه.

وقد تصدّى كلٌّ من السيّد الحكيم قدس سره وسيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) للردّ على الوجه الأوّل، حيث ذكر الأوّل: أنّ تخلية السرب محقّقةٌ بالقدرة على المال[٥]. وقال

---

(١) الشرائع ١: ١٦٦، المدارك ٧: ٣٧٧، الذخيرة ٥٦١، وحكي عنهم في المستند ١١: ٦١.

(٢) لاحظ: حاشية الإرشاد ١: ٣٧٧، مجمع الفائدة ٦: ٧٨، الحدائق ١٤: ١٤٢.

(٣) المعتبر ٢: ٧٥٥، المنتهى ٢: ٦٥٦، وحكي في كشف اللثام ٥: ١١٩.

(٤) التذكرة ٧: ٩٠، الدروس ١: ٣١٣ ـ ٣١٤.

(٥) المستمسك ١٠: ١٨٨.

. . . . . .

الثاني: (إنّ تخلية السرب تحصل بدفع المال)[١].

ويمكن المناقشة فيما أفاداه، فنقول: إنّ ما أفاده سيّد المستمسك قدس سره ـ من: أنّ تخلية السرب محقّقةٌ بالقدرة على المال ـ لا يمكن قبوله؛ ضرورة أنّ القدرة على المال محقّقةٌ للتمكّن والقدرة على تحصيل هذا الشرط لا أنّ الشرط متحقّقٌ فعلاً، وقد عرفت أنّ تحصيل شرط الواجب المشروط غير واجبٍ، والكلام في تخلية السرب كالكلام الذي ذكرناه آنفاً في الزاد والراحلة، فكما أنّهما لا يجب تحصيلهما فكذلك لا يجب تحصيل تخلية السرب ببذل المال؛ لأنّ جميع هذه الشرائط من المقدّمات الوجوبية لا الوجودية، وتحصيل المقدّمات الوجوبية غير واجبٍ.

وبهذا يظهر وهن ما أفاده سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) من: أنّ تخلية السرب تحصل بدفع المال، فإنّه لا ريب في حصولها بدفع المال ولا مساس لذلك فيما نحن فيه؛ لأنّ البحث في وجوب بذل المال لتخلية الطريق وعدم وجوبه.

ودعوى: أنّ بذل المال لتخلية السرب نظير بذل المال لأخذ تأشيرة الدخول، أو من قبيل دفع بعض الضرائب الماليّة، ولازم ما ذكرتموه عدم وجوب أخذ تأشيرة الدخول؛ لأنّه يكون حينئذٍ من قبيل تحصيل تخلية السرب.

مدفوعةٌ: بأنّ المحكّم ـ فيما نحن فيه ـ هو العرف الذي يرى أنّ أخذ تأشيرة الدخول كأخذ بطاقات السفر.

نعم، إنّ عدم خلو السرب متحقّقٌ فيما لو كان المنع من الحكومات كما لو منعت حكومةٌ ما مواطنيها من السفر إلى مكّة، أو منعت حكومة الحجاز مواطني دولةٍ ما من المجيء.

---

(١) مصباح الناسك ١: ٢٦.

. . . . . .

إن قلت: قد حكم القوم بوجوب الاستنابة عليه فيما لو فرض عدم خلوّ السرب بالنسبة إليه، فيستنيب من كان السرب خالياً بالنسبة إليه ليؤدّي الحجّ عنه، وهذا كاشفٌ عن أنّ تخلية السرب ليست من المقدّمات الوجوبية بل من المقدّمات الوجودية؛ ضرورة أنّ حجّ الإسلام لو لم يكن واجباً عليه عند عدم خلو السرب لما بقي أيّ معنى لوجوب بعث نائبٍ عنه لأداء الحجّ، ويصير الحكم عدميّاً لعدم شرطه من باب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

قلت: لو سلّمنا أنّ الاستنابة واجبةٌ في هذا الفرض، فإنّها لا تنهض دليلاً على عَدّ تخلية السرب من مقدّمات الوجود، بل تكون دليلاً على أنّ تخلية السرب من مقدّمات المباشرة، بمعنى: أنّ أداء الحجّ بالمباشرة متوقّفٌ على خلو السرب لا أنّ وجوب الحجّ متوقّفٌ عليه، فإنّ وجوب الحجّ متوجّهٌ إلى الجامع بين المباشرة والتسبيب.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ القاعدة الأوّلية وإن كانت تقتضي سقوط وجوب الحجّ عند عدم خلو السرب، إلّا أنّ أدلّة وجوب الاستنابة ـ على تقدير تماميتها ـ تكون دليلاً تعبّدياً على وجوب الاستنابة، وهذا لا مساس له بالمقام.

إن قلت: إنّ المنع لو كان يرتفع بإعطاء مقدارٍ قليلٍ من المال أو بكلمة وعظٍ أو إنذارٍ فلا يصدق حينئذٍ أنّ الطريق مسدودٌ، فليكن مقامنا من هذا القبيل.

والجواب: قد يكون فتح الطريق متوقّفاً على كلمة وعظٍ وإنذارٍ، وقد يكون متوقّفاً على إعطاء مقدارٍ قليلٍ من المال، وقد يكون متوقّفاً على إعطاء مالٍ معتدٍّ به، ففي الفرض الأوّل والثاني يمكن القول بأنّ الطريق مفتوحٌ، وأمّا في الفرض الثالث فالحقّ هو التفصيل بين أن يكون قصد العدوّ من سدّ الطريق أخذ مقدارٍ من المال ولا يكون قصده سدّ الطريق أوّلاً وبالذات، ففي هذه الصورة لابدّ من الحكم

. . . . . .

بوجوب دفع المال إليه نظير المال الذي يدفع إلى الظالم لتحصيل جواز العبور، فيكون دفع المال من المقدّمات الوجوديّة، وبين أن يكون قصده سدّ الطريق أوّلاً وبالذات، لكن دفع المال إليه يوجد الداعي لأن يرفع اليد عن المنع، ففي هذه الصورة لايجب تحصيل الشرط.

إلّا أنّ الاستطاعة في صورة دفع مالٍ معتدٍّ به ـ في الفرض الذي يكون مقصود العدوّ من سدّ الطريق أخذ المال ـ وإن كانت تتحقّق بذلك، إلّا أنّ الحكم مرفوعٌ في هذه الصورة بأدلّة نفي الضرر التي تتكفّل نفي الضرر الزائد على الضرر الملازم لطبع الحجّ، ولو لزم في الصورة المذكورة إجحافٌ في حق المكلّف فأدلّة نفي الحرج وصحيحة المحاربي[1] ترفعان الوجوب.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ بذل المال لأخذ تأشيرة الدخول يكون داخلاً في المقدّمات الوجوديّة.

بل يمكن أن يقال: إنّ تخلية السرب لو توقّفت على بذل مالٍ يسيرٍ، فيصدق خلو السرب بالنسبة له ويُعَدُّ ما بذله من مصارف الحجّ وشؤونه.

والحاصل: أنّ الوجه الأوّل الذي ذكر للاستدلال على القول الأوّل غير تامّ في الجملة، والحقّ هو التفصيل الذي ذكرناه.

وأمّا الوجه الثاني فلا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّ عدم جواز الإعانة إن كان المراد منه عدم جواز الإعانة على الإثم فهو مردودٌ لعدم قيام دليل على حرمته، وإن كان المراد منه عدم جواز الإعانة على الظلم فهو تامٌّ بحسب الكبرى إلّا أنّ النقاش في صغراها.

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٧: ١.

. . . . . .

وأمّا الوجه الثالث ففيه: أن الفرق بين ما نحن فيه وبين أخذ المال قهراً واضحٌ؛ لأنّ المكلف ـ فيما نحن فيه ـ يبذل المال باختياره لا أنّ المال يؤخذ منه قهراً وبدون اختياره، والفقهاء حكموا بعدم وجوب الحجّ في مورد الخوف من أخذ المال قهراً[1] ولا معنى بل لا دليل يسوّغ لنا التعدّي من ذاك المورد إلى ما نحن فيه.

ودعوى عدم الفصل ممنوعةٌ.

أضف إليه أنّ المناقشة في نفس المقيس عليه فإنّها أيضاً ممنوعةٌ؛ ضرورة أنّ من يخاف على ماله من أن يؤخذ منه قهراً ـ ولو كان قليلاً ـ لا نقبل عدم وجوب الحجّ عليه.

وزبدة الكلام: أنّ الوجوه التي ذكرت للاستدلال على القول الأوّل ـ وهو سقوط وجوب الحجّ إذا توقّفت تخلية السرب على بذل مالٍ معتدٍّ به ـ غير تامّةٍ.

نعم، فيما لو كان الغرض أوّلاً وبالذات سدّ الطريق وكان المال الذي يطلبونه لرفع المنع كثيراً أو فيما لو توقّفت تخلية السرب على منازعةٍ ومخاصمةٍ بحيث لم يصدق خلوّ السرب، فإنّه لا يجب بذل المال في هذه الصور، وأمّا لو أمكن رفع المنع بإعطاء مالٍ يسيرٍ أو توقّف رفع المنع على كلمة وعظٍ أو إنذارٍ، فلا يصدق عرفاً أنّ الطريق مسدودٌ.

وأمّا إذا كان القصد من سدّ الطريق جمع المال، وأُخذ سدّ الطريق ذريعةً ووسيلةً للوصول إلى هذا الغرض، ففي هذا الفرض نحكم بوجوب بذل المال بلا فرقٍ بين كونه مالاً معتدّاً به أو لا؛ لصدق خلو السرب حينئذٍ، وما يبذله من المال يُعَدُّ من المقدّمات الوجودية. نعم، لو لزم منه حرجٌ أو إجحافٌ في حقّه فيكون الوجوب مرفوعاً.

---

(١) المدارك ٧: ٦٢ ـ ٦٣، المستند ١١: ٦٠ و ٦٣، الجواهر ١٧: ٢٩٢.

. . . . . .

ودعوى: أنّ بذل المال ـ فيما لو كان معتدّاً به ـ إضرارٌ عليه مضافاً للضرر اللّازم من طبع الحجّ.

مدفوعةٌ: بأنّه لا يمكن قبولها في الجملة؛ إذ هي غير مقبولةٍ في المورد الذي يكون فيه بذل المال أمراً عادياً ومحلّاً لابتلاء العموم؛ لأنّه يكون داخلاً فيما يعتبر صرفه في شؤون الحجّ، كما أنّها مقبولةٌ فيما لو لم يكن بذل المال أمراً عادياً ومحلّاً لابتلاء العموم، فحينئذٍ نحكم بعدم الوجوب كما حكمنا به في موردي الحرج والإجحاف.

وأمّا القول الثاني فقد استدلّ له: بأنّ بذل المال كأثمان الآلات، فيجب[1].

أقول: يظهر الجواب عنه ممّا ذكرناه سابقاً، ولا وجه للإعادة.

وأمّا القول الثالث ـ وهو التفصيل بين موردي لزوم الإجحاف أو الضرر وبين عدم لزومهما فيسقط الوجوب في الأوّل دون الثاني ـ فهو الذي اختاره المحقّق ﷺ في المعتبر حيث حكم بعدم وجوب البذل في الأوّل ووجوب البذل في الثاني[2].

والوجه في حكمه بوجوب البذل في المورد الثاني هو: أنّ المفروض وجود الاستطاعة المالية التي تمكّنه من إزالة المانع، فيجب عليه إعطاء المال لذلك.

أقول: إنّ هذا التقريب وبهذا المقدار يمكن القول بعدم تماميته؛ لأنّ المفروض أنّ خلو السرب من مقوّمات الاستطاعة وهي غير متحقّقةٍ كما أنّ تحصيلها غير واجبٍ وإن كان إعطاء المال غير مضرٍّ بحاله ولا يعدّ إجحافاً في حقّه وذلك فيما لو كان مقدار المال المأخوذ منه يسيراً، إلّا أنّك قد عرفت ـ ممّا سبق ذكره ـ أنّ رفع المانع عن الطريق لو كان متوقّفاً على إعطاء مالٍ قليلٍ، فإنّ العرف يرى أنّ الطريق

---

(١) كما في المدارك ٧: ٦٣.

(٢) المعتبر ٢: ٧٥٥.

. . . . . .

مفتوحٌ وإن كان بحسب الدقّة هو تحصيلٌ للشرط، إلّا أنّ العرف يرى خلاف ذلك.

نعم، يمكن النقاش في شمول أدلّة نفي الضرر لهذا المورد، حيث ذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّ حديث: «لا ضرر» لا يشمله فيما لو كان الضرر معتدّاً به، وأمّا لو كان يسيراً فلا يصدق الضرر في بعض الفروض كي يصل المجال إلى النزاع في شمول: «لا ضرر» له وعدم شموله[1].

إلّا أنّ ما أفاده قدس سره يكون خلاف إطلاق حديث: «لا ضرر» الذي يرفع كلّ حكم يكون منشأً للضرر بلا فرقٍ بين كون الضرر معتدّاً به أو غير معتدٍّ به.

والحقّ في الجواب هو: أنّه بعد صدق تخلية السرب وكون ما يبذله من شؤون الحجّ ومصارفه لا تشمله أدلّة نفي الضرر.

نعم، لو كان الضرر كبيراً فإنّ الحديث يرفع الحكم؛ لما عرفت من أنّ الحديث يتكفّل نفي الضرر الزائد على الضرر اللّازم من طبيعة الحجّ، كما أنّ حديث نفي الحرج وصحيحة المحاربي[2] ينفيان الحكم فيما لو كان في إعطاء المال إجحافٌ في حقّه.

وقال السيّد الحكيم قدس سره: (إنّ أدلّة وجوب الحجّ مخصّصةٌ لأدلّة نفي الضرر)[3].

أقول: قد أجبنا عن ذلك ـ فيما سبق ـ فراجع.

وقد ذكر بعض المحشّين: أنّ دفع المال لو كان حرجيّاً فلا يجب، وأمّا لو كان ضررياً فإنّ: «لا ضرر» لا يمنع من وجوب الحجّ؛ إذ لا يمكن تطبيق حديث: «لا ضرر» على عمليّة الحجّ، فإنّ هذه العمليّة قد تتطلب إنفاق مالٍ كثيرٍ من

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٧: ١.

(٣) المستمسك ١٠: ١٧٢، ولاحظ ص١٨٨ من نفس المصدر.

مسألة (١٧): لو انحصر الطريق بالبحر لم يسقط وجوب الحجّ[١]، إلّا مع خوف الغرق أو المرض[٢]، ولو حجّ مع الخوف صحّ حجّه على الأظهر[٣].

الأُجرة الاعتيادية، كما إذا كان في الطريق ضريبةٌ ماليةٌ معتدٌّ بها، أو كان الطريق القريب محفوفاً بالخطر بخلاف الطريق البعيد.

وهو كما ترى؛ لأنّ الضرر لو كان محلّاً لابتلاء العموم بحيث يُعَدُّ متعارفاً، فإنّ المال الذي يجب بذله يكون داخلاً في مصارف الحجّ ويحسب من شؤونه ولا يُعَدُّ ضرراً زائداً على الضرر الملازم لطبيعة الحجّ، كما لو كان في الطريق ضريبةٌ مفروضةٌ على كلّ من يأتي من الدول الشرقية بلا فرقٍ بين أن يكون المال معتدّاً به أو يسيراً، وأمّا إذا كان الطريق العادي لعموم الناس الطريق البعيد وكان هذا الطريق بالنسبة لشخصٍ خطراً ولا يوجد طريقٌ آخر يوصله إلى الحجّ، الأمر الذي يدعو إلى صرف مالٍ معتدٍّ به ممّا يعود عليه بالضرر المعتدّ به، فحينئذٍ لا نقبل أن يحكم في هذا الفرض بوجوب الحجّ عليه، وكذا لو فرضت الضريبة الماليّة على هذا الشخص دون سائر الناس بحيث يلزم من دفعها الضرر المعتدّ به فلا نقبل وجوب الحجّ عليه.

وأمّا القول الرابع، فإنّ الجواب عنه يظهر بملاحظة ما تقدّم.

(١) أقول: لا وجه لذكر هذه المسألة بالاستقلال؛ لوضوح أنّ شرط وجوب الحجّ هو طبيعيّ تخلية السرب، أي: الجامع بين الطرق، وتعذّر بعض أفراد الجامع لا يفضي إلى سقوط الحكم؛ لإمكان تطبيق الطبيعة على فردٍ آخر.

(٢) إنّ هذا كسابقه في الوضوح؛ ضرورة أنّ الخوف لو كان عقلائيّاً يرتفع الحكم به لبناء العقلاء، ولو كان غير عقلائي يرتفع الحكم بأدلّة نفي الحرج.

(٣) إنّ الخوف إنّما يقدح في صحّة الحجّ فيما لو كان المراد من الاستطاعة

الثالث: الزاد والراحلة[١].

ومعنى الزاد هو: وجود ما يتقوّت به في الطريق من المأكول والمشروب وسائر ما يحتاج إليه في سفره، أو وجود مقدارٍ من المال (النقود وغيرها) يصرفه في سبيل ذلك ذهاباً وإياباً[٢].

الشرعيّة أوالعرفيّة، وقد عرفت أنّ المراد منها الخاصّة المفسّرة بأُمورٍ أربعةٍ: الزاد والراحلة وتخلية السرب وصحّة البدن. وعليه فلو حجّ مع الخوف ـ كما لو كان الخوف في المقدّمات كالمشي إلى الميقات وكان بمجرّد الوصول يزول، فإنّه يصدق في حقّه أنّه مستطيعٌ عند وصوله إلى الميقات، ويكون ذلك من قبيل ركوب دابةٍ مغصوبةٍ إلى الميقات ـ يكون حجّه صحيحاً.

نعم، لو كان الخوف ملازماً له ـ بأن يكون الخوف موجوداً حتّى عند وصوله إلى الميقات وشروعه بأداء المناسك ـ فيكشف عن عدم وجوب الحجّ عليه؛ لعدم كونه مستطيعاً؛ لما عرفت من أنّ الأمن والسلامة في النفس والعرض والمال من الأُمور المعتبرة في تحقّق الاستطاعة.

(١) لما قد عرفت من أنّ الاستطاعة قد فسّرتها الروايات بالزاد والراحلة، كصحيحة الخثعمي[١] وغيرها[٢]، بل إنّ اعتبارهما في الجملة يُعَدّ من الضروريات.

(٢) ربّما يقال: إنّ مقتضى الجمود على بعض الروايات اشتراط وجود عين الزاد والراحلة، وعليه فلو لم يكن عنده زادٌ وراحلةٌ بل كان عنده مقدارٌ من المال يفي بتحصيلهما فلا يجب عليه تحصيلهما؛ لأنّه يُعَدّ حينئذٍ تحصيلاً للشرط الذي

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨: ٤.

(٢) نفس المصدر ٨: ٧ و ١٠.

ومعنى الراحلة هو: وجود وسيلةٍ يتمكّن بها من قطع المسافة ذهاباً وإياباً[١]. ويلزم في الزاد والراحلة أن يكونا ممّا يليق بحال المكلّف[٢].

لا يجب تحصيله.

والجواب: **أوّلاً**: أنّ العرف لا يرى لعنواني الزاد والراحلة موضوعيّةً، كما أنّ شراء الزاد والراحلة لا يُعَدّ تحصيلاً للشرط بالمنظار العرفي، فإنّ العرف يرى أنّ المالك لقيمة الزاد والراحلة متمكّنٌ منهما، بل واجدٌ لهما، والعرف ببابك.

ثانياً: أنّ بعض الروايات مشتملةٌ على عنوان: «ما يحجّ به» كصحيحتي معاوية بن عمّار[١] وصحيحة الحلبي[٢].

والحاصل: أنّ وجود عين الزاد والراحلة أو وجود مقدار من المال لدى المكلّف يفي بثمنهما كافٍ في تحقّق الاستطاعة.

(١) فيما لو أراد الرجوع، وإلّا فلا تعتبر الراحلة إياباً.

(٢) وقع الاختلاف في اعتبار هذا الشرط، فقد ذهب جماعةٌ من العلماء إلى: اعتبار الشأنيّة ومراعاة حال المكلّف[٣]، وذهب آخرون إلى: عدم اعتبار ذلك[٤].

وقد استدلّ على نفي وجوب الحجّ ـ فيما لو لم يكونا لائقين بحاله ـ بأدلّة نفي الحرج الحاكمة على الإطلاقات، إلّا أنّ الدليل أخصّ من المدعى؛ إذ ربما لا يكون ذلك حرجيّاً بالنسبة إلى شخصٍ ويكون حرجيّاً بالنسبة إلى آخر.

---

(١) نفس المصدر ٦: ١ و ١٠.

(٢) نفس المصدر ٨: ٣.

(٣) لاحظ: الشرائع ١: ١٦٤، التذكرة ٧: ٥٣، القواعد ١: ٤٠٤.

(٤) أُنظر: الدروس ١: ٣١٢، المدارك ٧: ٤٠، كشف اللثام ٥: ٩٦.

. . . . . .

وقد استشكل على التمسّك بأدلّة نفي الحرج بما حاصله:

أنّ غاية ما يستفاد من الأدلّة المذكورة نفي الإلزام ولا يستفاد منها نفي المشروعيّة، وحينئذٍ لو تحمّل المكلّف الحرج يحكم بصحّة حجّه وإجزائه عن الحجّ الإسلامي، نظير ما لو توضّأ ثمّ بلغ، فإنّ وضوءه حيث إنّه مشروعٌ فيكون مجزياً، ويصحّ أن يصلّي معه صلاةً واجبةً بعد البلوغ.

أقول: إنّ أدلّة نفي الحرج لو رفعت الإلزام فلا يبقى دليلٌ على بقاء المشروعيّة، والأُستاذ الأعظم دام ظله صرّح بذلك في عدّة موارد ولم يقبل بقاء المشروعيّة بعد رفع الإلزام لا بطريق الملاك ولا بطريقٍ آخر، إلّا أنّه لم يذكر ذلك فيما نحن فيه.

والسرّ في ذلك هو: أنّ الأمر الإلزامي وإن كان مرفوعاً بأدلّة نفي الحرج، إلّا أنّك قد عرفت أنّ الأخبار تدلّ على استحباب الحجّ وإن كان حرجيّاً، وحيث إنّ مشروعيّة الحجّ وإن كان حرجيّاً ثابتةٌ ولا سبيل إلى إنكارها، لذا أجاب بجوابٍ آخر لنفي بقاء المشروعيّة وهو:

أنّ المشروعية وإن كانت ثابتةً، إلّا أنّ الحجّ الذي هو مشروعٌ وغير واجبٍ لا يجزئ عن حجّة الإسلام؛ لاختلاف حقائق الحجّ[1].

وذكر دام ظله: أنّه ليست مسألتنا من قبيل الوضوء؛ لاتحاد حقيقة الواجب والمستحبّ منه بخلاف الحجّ المتعدّد الحقيقة، فإنّ حقيقة الحجّ الواجب تغاير حقيقة المستحبّ، والحجّ المستلزم للعسر والحرج ليس هو الحجّ الإسلامي؛ لأنّ الحجّ الإسلامي مأخوذٌ فيه عنوان اليسار، والدليل على أخذ اليسار في حجّة الإسلام ـ مضافاً إلى الأدلّة النافية للحرج ـ موثّقة أبي بصير، قال:

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٦٨ و ٦٩.

. . . . . .

سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من مات وهو صحيحٌ موسرٌ لم يحجّ فهو ممّن قال الله (عزّوجلّ): ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾» قال: قلت: سبحان الله، أعمى ؟! قال: «نعم، إنّ الله (عزّوجلّ) أعماه عن طريق الحقّ». فإنّ المستفاد من مفهوم هذه الموثّقة أنّه لو لم يكن موسراً فلا تشمله الآية[1].

ثمّ ذكر قدس سره: أنّه وردت رواياتٌ أُخر تدلّ على وجوب الإتيان بالحجّ وإن استلزم العسر والحرج كصحيحة أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من عرض عليه الحجّ ولو على حمارٍ أجدع مقطوع الذنب فأبى فهو مستطيعٌ للحجّ» فإنّ موردها وإن كان البذل إلّا أنّ البذل لا خصوصيّة له، والمستفاد من الصحيحة ـ بعد إلغاء خصوصية المورد ـ وجوب الحجّ مطلقاً ولو على حمارٍ أجدع، إلّا أنّها مطلقةٌ من حيث المبذول له، فيقيد الإطلاق بأدلّة نفي الحرج، فيكون مفادها ـ بعد تقييد إطلاقها ـ أنّ الحجّ واجبٌ على كلّ مكلّفٍ ولو على حمارٍ أجدع فيما إذا لم يلزم منه الحرج، وفيما إذا لم يكن أقلّ من شأنه، وفيما إذا لم يلزم منه ذلٌّ ومهانةٌ[2].

أقول: إنّ مقتضى الجمع بين أدلّة وجوب الحجّ ولو على حمارٍ أجدع وبين الأدلّة النافية للحرج هو وجوب الحجّ ولو على حمارٍ أجدع فيما إذا لم يلزم منه الحرج دون ما لو كان منافياً لشأنه؛ لأنّ ارتكاب ما هو المخالف للشأن قد لا يكون فيه حرجٌ على المكلّف ولا يكون فيه مهانةٌ وذلّةٌ، فيكون الدليل أخصّ من

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٦٩، ولاحظ الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٦: ٧، والآية من سورة طه ٢٠: ١٢٤.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٧٠. ولاحظ الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١٠: ٧. ومعنى أجدع: يقال: حمار مجدع، أي: مقطوع الأذن (لسان العرب ٢: ٢٠٧).

. . . . . .

المدّعى. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: أنّ ما نقلناه عنه‌ﷺ استناداً إلى ما هو الموجود في شرح العروة الوثقى لا يتطابق مع ما ذكره مقرّر بحثه في شرح المناسك من: أنّ الظاهر من بعض الروايات عدم العبرة بالراحلة ولزوم تحمّل المشقّة بالمشي أو بالركوب على حمارٍ أجدع أبتر، كصحيحتي ابن مسلم[١] والحلبي[٢].

وأجاب‌ﷺ عن الروايات: بأنّه لم يقل أحدٌ بمضمونها حتّى القائل بعدم اعتبار الراحلة، وأنّ هذه الروايات وردت في مورد البذل وعرض الحجّ، وأنّه لو بذل له الحجّ واستقرّ عليه وصار مستطيعاً بذلك فليس له الامتناع والحياء بعد عرض الحجّ، وإذا امتنع من القبول واستحيى يستقر عليه الحجّ ويجب عليه إتيانه ولو كان فيه مشقّةٌ وحرجٌ، فالحكم المذكور فيها أجنبيٌّ عن مورد كلامنا، وهو حصول الاستطاعة الماليّة للمكلّف[٣].

وأنت ترى أنّ مضمون صحيحة أبي بصير لا يختلف عن مضمون صحيحة ابن مسلم؛ إذ لا فرق بين قوله‌عليه‌السلام في صحيحة أبي بصير: «من عرض عليه الحجّ ولو على حمارٍ أجدع مقطوع الذنب فأبى فهو مستطيعٌ للحجّ» وبين قوله‌عليه‌السلام في صحيحة ابن مسلم ـ بعد أن سأله ابن مسلم: فإن عرض عليه الحجّ فاستحيىٰ؟ ـ: «هو ممّن يستطيع الحجّ، ولِمَ يستحيي؟! ولو على حمارٍ أجدع أبتر» وبين قوله‌عليه‌السلام في صحيحة الحلبي ـ بعد أن سأله: فإن عرض عليه ما يحجّ به فاستحيىٰ من ذلك، أهو ممّن يستطيع إليه سبيلاً؟ ـ: «نعم، ما شأنه يستحي ولو يحجّ على حمارٍ أجدع

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١٠: ١.

(٢) نفس المصدر ١٠: ٥.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٨.

. . . . . .

أبتر ؟!» فكيف يقول ـ عند تعرّضه لصحيحة أبي بصير ـ: (فإنّ موردها وإن كان البذل ولكن لا خصوصيّة له، والمستفاد من الصحيحة ـ بعد إلغاء خصوصيّة المورد ـ وجوب الحجّ مطلقاً ولو على حمارٍ أجدع)؟! ويقول ـ عند تعرّضه لصحيحتي محمد بن مسلم والحلبيّ ـ بخصوصية المورد، ويحملهما على صورة استقرار وجوب الحجّ في ذمّة المكلّف ؟! فإنّ الصحاح الثلاثة متّحدة المضمون والمستفاد منها شيءٌ واحدٌ، كما هو واضحٌ.

والحاصل: أنّ بين ما ذكره مقرِّر بحثه في شرح العروة الوثقى وبين ما ذكره في شرح المناسك تهافتٌ واضحٌ.

وقال سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه): (لا يبعد أن يتبادر إلى الأذهان ـ من قوله عليه السلام: « له زادٌ وراحلةٌ » ـ ما يكون موافقاً لشأنه)[1].

وفيه: أنّ مقتضى إطلاق قوله عليه السلام: « له زادٌ وراحلةٌ »[2] العكس.

وذكر بعض الأعاظم: أنّ الروايات وإن وردت في خصوص الاستطاعة البذليّة، لكنّ الظاهر منها أنّها مفسّرةٌ للاستطاعة، ولا فرق في الاستطاعة بين كون المنشأ لحصولها هو البذل أو غيره، فإنّ أدلّة نفي العسر والحرج مخصّصةٌ بهذه الأخبار، فيحكم بعدم جريان العسر والحرج بالنسبة إلى الضعة والشرف في خصوص الراحلة لتخصيصها بهذه الأخبار.

ثمّ أورد على ذلك: كيف يمكن القول بوجوبه بالبذل بهذا المقدار من التوسعة بالنسبة إلى الضعة والشرف مع أنّ السفر على حمارٍ أجدع أبتر ذلّةٌ عظيمةٌ

---

(١) مصباح الناسك ١: ٢٨.

(٢) أُنظر الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨: ٤ و ٧ و ١٠.

. . . . . .

للمؤمن، وحرمة المؤمن أعظم من حرمة الكعبة[١] ؟!

وأجاب: (بأنّ هذه الاستحسانات لا يمكن الاعتماد عليها في قبال الأخبار الصريحة)[٢].

أقول: إنّ ما أفاده قدس سره في بدو كلامه من أنّ الظاهر من الروايات أنّها غير مختصّةٍ بخصوص البذل وإن كان متيناً ـ والوجه في ذلك هو: أنّ الروايات وردت في مقام تفسير الاستطاعة الواردة في الآية المباركة، ومن الواضح أنّ الاستطاعة الواردة في الآية ليست مختصّةً بالاستطاعة البذليّة، فكون الروايات في مقام بيان المراد من الاستطاعة الواردة في الآية يدلّ على أنّ الروايات غير مختصّةٍ ببيان الاستطاعة التي تحصل بالبذل ـ إلّا أنّ ما ذكره من كون الروايات مخصّصةً للأدلّة النافية للعسر والحرج لا يمكن المساعدة عليه؛ لما بيّناه سابقاً من أنّ الأدلّة النافية للعسر والحرج من الأدلّة الثانوية الحاكمة على أدلّة التكاليف الأوّليّة.

والنتيجة: أنّ الحجّ واجبٌ وإن لم تكن الراحلة لائقةً بشأنه، إلّا أن يستلزم ذلك الحرج والمهانة فحينئذٍ لا يجب عليه الحجّ.

وأمّا جوابه عن الإيراد الذي ذكره ـ من أنّها استحساناتٌ لا يمكن الاعتماد عليها ـ فهو عجيبٌ أن يصدر من خبيرٍ مثله؛ فإنّ عدم وجوب الحجّ الذي يلزم منه الحرج والمهانة والذلّة للمؤمن يُعَدُّ من الأُمور القطعيّة في الشريعة الإسلامية، كما أنّ حرمة المؤمن عظيمةٌ عند الله (سبحانه وتعالى) وهذا أيضاً يُعَدُّ من ضروريات الدين.

---

(١) إشارة إلى الحديث الشريف: «حرمة المؤمن أعظم من حرمة البيت» لاحظ الوسائل المزار وما يناسبه ٧٦: ٣.

(٢) كتاب الحجّ للشاهرودي قدس سره ١: ١٤٨.

مسألة (١٨): لا يختصّ اشتراط وجود الراحلة بصورة الحاجة إليها، بل يشترط مطلقاً ولو مع عدم الحاجة إليها، كما إذا كان قادراً على المشي من دون مشقّةٍ ولم يكن منافياً لشرفه[١].

فالحقّ هو ما ذكرناه من التفصيل.

(١) وقع الخلاف بين العلماء في اعتبار الزاد والراحلة في موضوع وجوب الحجّ، حيث ذهب جماعةٌ من القدماء ـ وتبعهم بعض المتأخّرين ـ إلى: اشتراطهما بقولٍ مطلقٍ، أي: حتّى لو لم يكن في المشي مشقّةٌ[١]، فغير الواجد للزاد والراحلة لو حجّ لا يكون حجّه مجزياً عن حجّة الإسلام حتّى لو لم يكن في ذلك حرجٌ عليه، وذهبت جماعةٌ أُخرى ـ منهم الشيخ الحرّ العاملي قدس سره ـ إلى: اختصاص اعتبارهما بمورد الحاجة إليهما[٢]، فمن كان متمكّناً من الحجّ من دون زادٍ وراحلةٍ ـ كما لو كانت المسافة قريبةً ـ فلا يعتبر في حقّه التمكّن منهما، ويجب عليه الحجّ ماشياً ويكون حجّه حجّ الإسلام.

ولبيان القول الفصل بين القولين لابدّ من ذكر الروايات وبيان دلالتها، فنقول: إنّ الروايات الواردة في الباب على طائفتين:

طائفةٌ يظهر منها اعتبار الزاد والراحلة سواءٌ احتاج إليها أم لا على نحو أنّها هي الاستطاعة التي هي موضوعٌ لوجوب الحجّ:

---

(١) من القدماء: المرتضى قدس سره في الناصريات ٣٠٣ ـ ٣٠٤، والطوسي قدس سره في: الخلاف ٢: ٢٤٦ـ ٢٤٧، والمبسوط ١: ٢٩٨، وابن زهرة قدس سره في الغنية ٢: ١٥٢ ـ ١٥٣.

ومن المتأخّرين: العاملي قدس سره في المدارك ٧: ٣٦، والطباطبائي قدس سره في الرياض ٦: ١٣ـ ١٥.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨، ولاحظ: المعتبر ٢: ٧٥٢، المنتهىٰ ٢: ٦٥٢، الدروس ١: ٣١٠، الذخيرة ٥٥٧، كفاية الأحكام ٥٦، المفاتيح ١: ٢٩٧، المستند ١١: ٢٨ ـ ٢٩.

. . . . . .

(**منها**): ما رواه الخثعميّ، قال: سأل حفص الكناسيّ أبا عبد الله عليه السلام ـ وأنا عنده ـ عن قول الله (عزّوجلّ): ﴿**ولله عَلى الناسِ حجّ البيتِ مَن استطاع إليهِ سَبيلاً**﴾ ما يعني بذلك؟ قال: « من كان صحيحاً في بدنه مخلّى سربه، له زادٌ وراحلةٌ فهو ممّن يستطيع الحجّ » أو قال: « ممّن كان له مالٌ » فقال له حفص الكناسيّ: فإذا كان صحيحاً في بدنه مخلّى في سربه، له زادٌ وراحلةٌ فلم يحجّ، فهو ممّن يستطيع الحجّ؟ قال: « نعم »[١].

و(**منها**): ما رواه السكونيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله رجلٌ من أهل القدر، فقال: يابن رسول الله، أخبرني عن قول الله (عزّوجلّ): ﴿**ولله عَلى الناسِ حجّ البيتِ مَن استطاعَ إليهِ سَبيلاً**﴾ أليس قد جعل الله لهم الاستطاعة؟ فقال: « ويحك! إنّما يعني بالاستطاعة الزاد والراحلة، ليس استطاعة البدن... »[٢]. وهي صريحةٌ في بيان أنّ الاستطاعة المعتبرة إنّما هي الزاد والراحلة.

والبحث في الجهة السندية لهذه الرواية يتمثّل في أربعة من رواتها:

الأوّل: محمد بن أبي عبد الله أحد مشايخ ثقة الإسلام الكليني رحمه الله فقد قيل: إنّه لم يوثّق[٣]، إلّا أنّ الأُستاذ الأعظم قدس سره ذكر: أنّ محمد بن أبي عبد الله الذي تكرّرت رواية الكافي عنه هو محمد بن جعفر الأسديّ الثقة[٤].

الثاني: موسى بن عمران[٥]، فقد وثّقه الأُستاذ الأعظم قدس سره لكونه من رجال

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨: ٤.

(٢) نفس المصدر ٨: ٥.

(٣) قال العلّامة قدس سره: (أنا في حديثه من المتوقّفين). (الخلاصة ٢٦٥).

(٤) معجم رجال الحديث ١٥: ٢٨٣، ولاحظ المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٦١.

(٥) موسى بن عمران بن يزيد النَخَعي النوفلي، عبّر عنه المامقاني قدس سره بكونه مجهول الحال. (جامع الرواة ٢: ٢٧٩، تنقيح المقال ٣: ٢٥٨ (من أبواب الميم)، معجم رجال الحديث ٢٠: ٦٦ ـ ٦٧).

. . . . . .

كامل الزيارات[١]. إلّا أنّه رجع عن الحكم بوثاقة جميع من وقع في أسناد كامل الزيارات، وحينئذٍ قد يقال: بعدم وثاقته، إلّا أنّ الذي يسهل الخطب أنّ موسى بن عمران ورد في تفسير علي بن إبراهيم القمّي[٢] وهذا كافٍ في وثاقته.

الثالث: النوفلي[٣]، فقد وثّقه الأُستاذ الأعظم لكونه من رجال كامل الزيارات[٤]. والكلام فيه هو ما مرّ في سابقه.

الرابع: السكوني، وذكر الأُستاذ الأعظم: أنّ الأظهر كونه ثقةً؛ لتوثيق الشيخ له في العدّة[٥].

و(منها): صحيحة هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله (عزّوجلّ): ﴿ولله عَلى الناسِ حجّ البيتِ مَن استطاعَ إليهِ سَبيلاً﴾ ما يعني بذلك؟ قال: «من كان صحيحاً في بدنه مخلّى سربه، له زادٌ وراحلةٌ»[٦].

---

(١) كامل الزيارات ٨٤ و٥٢٩، معجم رجال الحديث ١: ٥٠ و ٢٠: ٦٦، ولاحظ المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٦١.

(٢) معجم رجال الحديث ٢٠: ٦٦، وأُنظر تفسير القمّي ١: ٣٨٨.

(٣) أبو عبد الله الحسين بن يزيد بن محمد بن عبد الملك النوفلي نوفل النخع، مولاهم، كوفيّ، كان شاعراً أديباً، سكن الري ومات بها، وقال النجاشي: (قال قومٌ من القمّيين: إنّه غلا في آخر عمره، والله أعلم، وما رأينا له روايةً تدلّ على هذا)، له كتاب التقية وكتاب السنّة، عدّه الشيخ ممّن روى عن الرضا عليه السلام.

(رجال النجاشي ٣٨، رجال الطوسي ٣٥٥، الفهرست ١٥٢، منتهى المقال ٣: ٨٤ ـ ٨٥، معجم رجال الحديث ٧: ١٢٢ ـ ١٢٣ و ١٣١).

(٤) معجم رجال الحديث ١: ٥٠ و ٧: ١٢٢ ـ ١٢٣، ولاحظ: كامل الزيارات ١٩٧، تفسير القمي ١: ١٤٩ و ١٧٠ و ٣٨٨.

(٥) معجم رجال الحديث ٤: ٢٢ ـ ٢٣، ولاحظ عدّة الأُصول ١: ١٤٩.

(٦) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨: ٧، والآية من سورة آل عمران ٣: ٩٧.

. . . . . .

وطائفةٌ أُخرى ـ في قبال الطائفة الأُولى ـ تدلّ على عدم العبرة بالراحلة لمن يتمكّن من الذهاب إلى الحجّ ماشياً:

(منها): صحيحة محمد بن مسلم ـ في حديثٍ ـ قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: فإن عرض عليه الحجّ فاستحيى؟ قال: «هو ممّن يستطيع الحجّ، ولِمَ يستحيي؟! ولو على حمارٍ أجدع أبتر» قال: «فإن كان يستطيع أن يمشي بعضاً ويركب بعضاً فليفعل»[1].

و(منها): صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديثٍ ـ قال: قلت له: فإن عرض عليه ما يحجّ به فاستحيى من ذلك، أهو ممّن يستطيع إليه سبيلاً؟ قال: «نعم، ما شأنه يستحيي ولو يحجّ على حمارٍ أجدع أبتر؟! فإن كان يستطيع أن يمشي بعضاً ويركب بعضاً فليحجّ»[2].

أقول: إنّ في الاستدلال بهذه الطائفة من الروايات إيرادين:

الأوّل: أنّ المستفاد من صحيحتي ابن مسلم والحلبيّ وجوب الحجّ وإن كان

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١٠: ١.

وهنا كلامٌ للشيخ حسن دام ظله ناظرٌ إلى سند هذه الرواية، حيث قال:

(هكذا صورة إسناد هذا الحديث في نسخ التهذيب ـ أي: موسى بن القاسم، عن معاوية بن وهب ـ التي رأيتها وأكثر نسخ الاستبصار، ولا ريب أنّه غلطٌ؛ لأنّ معاوية بن وهب أقدم في الطبقة من صفوان بن يحيى، فروايته عنه غير معقولةٍ، ولا يوجد نحوها في شيءٍ من طرق أخبارنا، وفي نسخةٍ عندي قديمةٍ للاستبصار: موسى بن القاسم بن معاوية بن وهب...) (منتقى الجمان ٣: ٥٣، ولاحظ: الاستبصار ٢: ١٤٠، التهذيب ٥: ٣ ـ ٤).

أقول: الصحيح ما ورد في الوسائل وأمّا ما ورد في التهذيب والاستبصار فلا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّ موسى بن القاسم لا يروي عن جدّه معاوية بن وهب بلا واسطةٍ، كما أنّ معاوية بن وهب لا يروي عن صفوان؛ لتقدّم الأوّل على الثاني في الطبقة. (المقرّر).

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١٠: ٥.

. . . . . .

حرجيّاً ولا يلتزم أحدٌ بذلك حتّى من يقول بعدم اعتبار الراحلة في الاستطاعة لمن يتمكّن من الحجّ مشياً، فإنّه يقول بذلك فيما إذا لم يلزم العسر والحرج.

الثاني: أنّ الصحيحتين أجنبيّتان عن المقام، ولا تدلّان على عدم اعتبار الراحلة لمن وجب عليه الحجّ في السنة الأُولى.

والظاهر أنّهما وردتا في مقام بيان وجوب قبول البذل، فإنّ من ردّ البذل ـ ولو حياءً ـ يستقرّ وجوب الحجّ في ذمته، لأنّه يصدق في حقّه أنّه قد ترك الحجّ اختياراً، فيتعيّن عليه الحجّ ولو متسكعاً، فتكون الروايتان ناظرتين إلى من استقرّ الحجّ في ذمته، ولا تشملان حكم الحجّ في السنة الأُولى[1].

وهذا الجواب الثاني وإن كان موجوداً في كلام الأُستاذ الأعظم قدس سره[2] إلّا أنّه محلّ نقاشٍ كما سيأتي.

ويمكن الاستدلال بفقرتين من الصحيحة:

الأُولى: قوله عليه السلام: «ولو على حمارٍ أجدع أبتر» فإنّه يوهم وجوب قبول البذل ولو كان المبذول حماراً هذه صفاته، فيدلّ على وجوب الحجّ حتّى في هذه الصورة التي يكون فيها السير حرجيّاً لأغلب الناس.

إلّا أنّ بطلان ذلك يُعَدُّ من المسلّمات، فإنّ البذل المذكور لا يكون قبوله واجباً، بل لا يكون هذا النحو من البذل محقّقاً للاستطاعة، ولو سلّمنا حصول الاستطاعة بهذا البذل فيكون ذلك حكماً خاصّاً في خصوص البذل ولا يدلّ على عدم اعتبار الراحلة لمن كان متمكّناً من المشي.

الثانية: قوله عليه السلام: «فإن كان يستطيع أن يمشي بعضاً ويركب بعضاً فليفعل» فإنّه

---

(١) سيأتي ردّ هذا الاستدلال من شيخنا الأُستاذ (دام ظلّه) عند تعرّضه لصحيحة معاوية بن عمّار. (المقرّر).

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٦٢ ـ ٦٣.

. . . . . .

يوهم دلالته على وجوب الحجّ على من لم يتمكّن من المشي ولم تكن عنده راحلةٌ.

وهذا واضح الفساد؛ لأنّ الجملة المذكورة ليست جملةً مستقلّةً كي يستفاد منها حكماً مستقلّاً، بل هي جملةٌ متفرّعةٌ على ما قبلها من أنّه إذا عرض عليه ما يحجّ به وردّه استحياءً فيجب عليه الحجّ ولو متسكعاً.

وما استظهرناه من هذه الرواية أنّها إمّا أن تكون ظاهرةً فيه وإمّا أن لا تكون كذلك، وعلى الثاني فإنّه لا يُعَدُّ احتمالاً ضعيفاً بحيث لا يعتنى به، فيكون هذا الاحتمال مانعاً من ظهور الروايتين في دعوى الخصم.

و(**منها**): ما رواه أبو بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قول الله (عزّ وجلّ): ﴿**وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾؟ قال: «يخرج ويمشي إن لم يكن عنده». قلت: لا يقدر على المشي. قال: «يمشي ويركب». قلت: لا يقدر على ذلك، أعني: المشي. قال: «يخدم القوم ويخرج معهم»[1]. وهي ضعيفةٌ سنداً بعليّ بن أبي حمزة البطائنيّ[2]، وضعيفةٌ دلالةً؛ لعدم التزام أحدٍ من الأصحاب بالعمل بمضمونها، حتّى من قال بعدم لزوم الراحلة، فإنّه اعتبر ذلك فيما لو كان الطريق قريباً بحيث لا يحتاج إلى الراحلة أو كان متمكّناً من المشي ولا يكون ذلك خلاف شأنه، وأمّا التمكّن من الحجّ بتوسّط خدمة القوم فلم يقل أحدٌ من العلماء بكونه مجزياً عن حجّ الإسلام فضلاً عن كونه حجّ الإسلام.

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١١: ٢، والآية من سورة آل عمران ٣: ٩٧.

(٢) أبو الحسن علي بن أبي حمزة سالم البطائني مولى الأنصار، كوفي، كان قائد أبي بصير يحيى بن القاسم، روى عن الصادق والكاظم عليهما السلام ثمّ وقف، وهو أحد عُمُد الواقفة، صنّف كتباً عدّة منها: كتاب الصلاة وكتاب الزكاة وكتاب التفسير، أملاه عليه أبو بصير.

(رجال النجاشي قدس سره ٢٤٩ ـ ٢٥٠، رجال الطوسي قدس سره ٢٤٥ و٣٣٩، الفهرست ٢٨٣، معجم رجال الحديث ١٢: ٢٤٢ ـ ٢٤٦).

. . . . . .

و(منها): ما رواه معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ عليه دينٌ، أعليه أن يحجّ؟ قال: «نعم، إنّ حجّة الإسلام واجبةٌ على من أطاق المشي من المسلمين، ولقد كان من حجّ مع النبيّ صلى الله عليه وآله مشاةً، ولقد مرّ رسول الله صلى الله عليه وآله بكُراع الغَميم فشكوا إليه الجهد والعناء، فقال: شدّوا أُزُرَكم واستبطنوا، ففعلوا ذلك فذهب عنهم»[١].

والعمدة هي هذه الرواية؛ لأنّها تامّة السند والدلالة، والاستدلال بها يتمّ بملاحظة فِقرتين:

الأُولى: «إنّ حجّة الإسلام واجبةٌ على من أطاق المشي من المسلمين» والطاقة وإن كانت بمعنى القدرة، إلّا أنّ المراد من أطاق ويطيق الذي هو من باب الإفعال إعمال غاية الطاقة والقدرة بمعنى: إعمال الجهد والعناء، وبهذا المعنى جاء في التنزيل: ﴿وعلى الذينَ يطيقونَهُ فديةٌ طعامُ مسكينٍ﴾[٢] أي: الفدية على الذين يتحمّلون الصوم بجهدٍ وعناءٍ كالشيخ والشيخة[٣]، وعليه فتكون الصحيحة دالّةً على أنّ حجّة الإسلام واجبةٌ على من يتمكّن من الإتيان بالحجّ ولو بحرجٍ شديدٍ.

الثانية: «ولقد كان أكثر[٤] من حجّ مع النبيّ صلى الله عليه وآله مشاةً» فاستشهاده عليه السلام بفعل أكثر من كان مع النبيّ من المسلمين ـ مع أنّ الحجّ كان واجباً عليهم ـ دليلٌ على عدم اعتبار الراحلة في تحقّق الاستطاعة وفي وجوب الحجّ.

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١١: ١، ولاحظ: الفقيه ٢: ٢٩٥، التهذيب ٥: ١١، مع اختلافٍ يسيرٍ.
وكُراع الغَميم: موضعٌ بالحجاز بين مكّة والمدينة... (مراصد الاطلاع ٣: ١١٥٣).
والبطان: الحزام الذي يلي البطن، واستبطن: شدّ بطانه (لسان العرب ١: ٤٣٦).

(٢) البقرة ٢: ١٨٤.

(٣) أُنظر: مجمع البيان ٢: ١٠، تفسير الفخر الرازي ٥: ٨٦ ـ ٨٧.

(٤) اشتملت الصحيحة على زيادة لفظة: «أكثر» في الفقيه ٢: ٢٩٥.

. . . . . .

وقد اعترض الأُستاذ الأعظم قدس سره على الاستدلال المذكور، وذكر ما حاصله: أنّه لا يلتزم أحدٌ بالعمل بمضمون هذه الرواية، فإنّ الظاهر أنّ المراد بالطاقة القدرة على المشي في داره وبلده في مقابل المريض والمسجّى الذي لا يقدر على المشي أصلاً حتّى في داره وبلده، وليس المراد بها المشيّ إلى الحجّ، وعليه فالرواية أجنبيّةٌ عن المقام، وأمّا ما ذكره الإمام عليه السلام في ذيل الرواية من كون أكثر من حجّ مع النبي صلى الله عليه وآله مشاةً فلم يثبت أنّ حجّهم حجّ الإسلام؛ لاحتمال كونه ندبيّاً وإن كان أوّل سنتهم، فإنّ الحجّ مستحبٌّ حتّى للمتسكع، وأمّا ذكر الإمام عليه السلام هذه القضيّة فليس من باب الاستشهاد، وإنّما نقلها لمناسبةٍ ما.

ثمّ قال: (لو سلّمنا ظهور هذه الرواية في عدم اعتبار الراحلة، فلا ريب أنّ ظهورها ليس بأقوى من ظهور تلك الروايات المتقدّمة الدالّة على اعتبار الراحلة، بل تلك الروايات أظهر، فنرفع اليد عن ظهور هذه الصحيحة؛ لأجل أظهريّة تلك الروايات).

إلى أن قال: (إنّ الحجّ لو كان واجباً على من تمكّن من المشي وإن لم يكن له راحلةٌ لكان وجوبه حينئذٍ من جملة الواضحات لكثرة الابتلاء بذلك، مع أنّه قد ادُّعي الإجماع على خلافه، وتسالم القدماء على اعتبار الراحلة)[1].

أقول: إنّ فيما أفاده مواضع للنظر، أمّا قوله: (لم يلتزم أحدٌ بوجوبه) أي: بوجوب الحجّ حتّى في مورد الحرج، فهو مقبولٌ كبرىً، فإنّ الأصحاب لم يلتزموا بوجوبه في مورد الحرج قطعاً، إلّا أنّ هذه الكبرى لا مساس لها فيما نحن فيه؛ لأنّ الصحيحة لا تدلّ على وجوب الحجّ وإن كان حرجيّاً، فإنّ قوله عليه السلام: «أطاق

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٦٤ ـ ٦٥.

. . . . . .

المشي » ليس بمعنى إعمال غاية القدرة وبذل نهاية الطاقة ممّا يفضي إلى لزوم الجهد والحرج الشديدين ، بل إنّ معنى الإطاقة : القدرة على الشيء[١] بمعنى : التمكّن منه بما هو المتفاهم عرفاً ، والعجيب أنّه ﷺ ذكر في بعض كلماته : أنّ من أطاق المشي ، أي : من تمكّن منه في بلده[٢] .

وأمّا ما ذكره من : أنّ المراد مِن أطاق المشي في الرواية القدرة على المشي في داره وبلده[٣] ، فهو أوهن من سابقه ؛ لأنّه مخالفٌ لإطلاق ظاهر قوله عليه السلام : « من أطاق المشي » الدالّ على مطلق التمكّن والقدرة عليه سواءٌ أكان في بلده أم في غيره .

وأمّا قوله : (وأمّا ذكر الإمام عليه السلام هذه القضية فليس للاستشهاد ، وإنّما نقلها لمناسبةٍ ما)[٤] فهو يُعَدُّ من الغرائب ؛ لوضوح أنّ الإمام عليه السلام بعد أن بيّن حكماً شرعيّاً إلهياً ـ أعني : وجوب حجّة الإسلام على من أطاق المشي من المسلمين ـ ذكر الكيفيّة التي حجّ بها أكثر من كان مع رسول الله صلى الله عليه وآله فكيف لا يكون هذا استشهاداً ؟!

ولا يجديه قوله : (إنّما نقلها لمناسبةٍ ما) لأنّه خلاف ظاهر الرواية ؛ فإنّ السائل لا يعرف إلّا كون ما قاله الإمام عليه السلام تأييداً للحكم الذي بيّنه في صدر الرواية .

وأمّا قوله : (ويحتمل كون حجّهم حجّاً ندبيّاً)[٥] فهو مخالفٌ لصريح قوله عليه السلام : « نعم ، إنّ حجّة الإسلام واجبةٌ ... » فكونها حجّةً واجبةً لا يبقي مجالاً لمثل هذا

---

(١) لسان العرب ٨: ٢٢٥ .

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٦٣ ، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٩ .

(٣) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٦٣ .

(٤) نفس المصدر ٢٦: ٦٤ .

(٥) نفس المصدر السابق .

. . . . . .

الاحتمال، فإنّها ظاهرةٌ في الحجّ الواجب.

وأمّا قوله: (بل تلك الروايات أظهر)[١] فهو موهونٌ أيضاً؛ لأنّ الأظهريّة غير ثابتةٍ، ولو سلّمنا ذلك فإنّ مجرّد الأظهريّة لا تنهض مرجحاً ما لم تشكّل قرينةً على إرادة الخلاف، وهو ﷺ ملتزمٌ بذلك، فإنّه لا يرى الأظهريّة وجهاً لتقديم العام على الخاص، حيث قال: (ولا يتوقّف تقديم الخاص على العام كون الخاص أظهر والعام ظاهراً)[٢].

وأمّا قوله: (إنّ الحجّ لو كان واجباً على من تمكّن من المشي وإن لم يكن له راحلةٌ لكان وجوبه حينئذٍ من الواضحات التي لا يمكن خفاؤها لكثرة الابتلاء بذلك)[٣] فهو مخدوشٌ؛ لأنّ الذهاب إلى الحجّ مشياً ـ بأن يحمل زاده معه بنفسه من دون حاجةٍ إلى راحلةٍ ـ لم يكن محلّ ابتلاءٍ، بل إنّ المتمكّن من ذلك ـ بحيث لايحتاج إلى راحلةٍ ـ نادرٌ جدّاً، فكان عموم من يذهب إلى الحجّ يهيئ راحلته أوّلاً ولو لحمل زاده ومتاعه، وحينئذٍ لا يصحّ أن يقال: لو كان لبان.

وأمّا قوله: (مع أنّه قد ادعي الإجماع على خلافه وتسالم القدماء على اعتبار الراحلة)[٤] فلا يجدي؛ لأنّ مجرّد تسالم القدماء لا ينفع فيما إذا كان مستنداً إلى المدرك، وهو كذلك لاستنادهم في ذلك إلى الأخبار، فإنّ القدماء قد تسالموا على نجاسة ماء البئر بالملاقاة إلّا أنّهم استندوا في فهمهم ذلك إلى الروايات[٥] والتسالم

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٦٤.

(٢) مصباح الأُصول ٣: ٣٥٢.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٩.

(٤) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٦٤ ـ ٦٥.

(٥) الانتصار ٨٩ ـ ٩٠، الاقتصاد ٢٥٣، المبسوط ١: ١١، الغنية ٢: ٤٧. ولاحظ الوسائل الماء المطلق ١٤: ٢١، ٢٢ و١٧: ٢، ١١ و ١٨: ١ و١٩: ٤ و٢١: ١ و٢٤: ١ ـ ٣.

. . . . . .

في المقام نظير تسالمهم في باب البئر، فلا يكون كاشفاً عن حكم الإمام عليه السلام.

والحاصل: أنّ حال التسالم المستند إلى المدرك ليس بأقوى من حال الإجماع.

والنتيجة: أنّ ما أورده الأُستاذ الأعظم دام ظله على الاستدلال بالصحيحة غير واردٍ، وعليه فتقع المعارضة بينها وبين الروايات المتقدّمة.

إن قلت: لو سلمنا أنّ قوله عليه السلام في الصدر: «من أطاق المشي» لا دلالة له على وجوب الحجّ مشياً مع كونه حرجيّاً؛ لأنّ الإطاقة القدرة على الشيء وليست هي الإتيان بالعمل مع المشقّة، ومقتضى الإطلاق وإن كان هو وجوب الحجّ حتّى لو كان فيه مشقّةٌ وحرجٌ، إلّا أنّ ذيل الرواية ـ وهو قوله عليه السلام: «ولقد كان من كان مع النبي مشاةً» ـ قرينةٌ على المراد من صدرها، فلا ينعقد للصدر إطلاق كي يكون حديث نفي الحرج مقيّداً له، لتكون النتيجة أنّ الحجّ مع المشي واجبٌ إذا لم يلزم منه حرجٌ، بل الرواية قد وردت مورد الحرج وتدلّ على وجوب الحجّ في مورده، وهذا لا يلتزم به أحدٌ، وعليه فلا تكون الرواية حجّةً كي تكون معارضةً للأخبار المتقدّمة.

وإن شئت قلت: إنّ المعنى المطابقي للإطاقة هو القدرة والتمكّن، ولو كان قوله عليه السلام: «من أطاق المشي من المسلمين» مطلقاً يقتضي وجوب الحجّ مشياً سواءٌ أكان حرجيّاً أم لم يكن كذلك، فإنّ الحجّ الذي يكون المسير إليه حرجيّاً ينفى وجوبه بأدلّة نفي الحرج، فيكون الحجّ واجباً على من أطاق المشي، فإنّ المستفاد من صدر الرواية أنّ الحجّ واجبٌ مشياً سواءٌ لزم من ذلك حرجٌ ومشقّةٌ أم لا، لكنّ حديث نفي الحرج يكون حاكماً عليه ويدل على عدم وجوبه فيما لو لزم من المشي الحرج. وبهذا البيان يتمّ المطلوب وهو عدم اعتبار الراحلة لمن تمكّن من المشي من دون أن يلزم منه عسرٌ وحرجٌ.

. . . . . .

إلّا أنّ الصحيحة من الأوّل واردةٌ في مورد الحرج؛ لأنّ ما ورد في صدرها لا إطلاق له، لمانعيّة ما ورد في الذيل من انعقاده، وحينئذٍ لا وجه لإعمال أدلّة نفي الحرج، وعليه فالحجّ واجبٌ مشياً وإن كان حرجيّاً. وهو ممّا لا يلتزم به أحدٌ، فتكون الصحيحة بهذا ساقطةً عن الاعتبار، وتكون الأخبار المتقدّمة الدالّة على اعتبار الراحلة سليمةً عن المعارض.

قلت: إنّ المنساق من هذه الصحيحة أمران: أحدهما تدلّ عليه بالمطابقة، والآخر بالفحوىٰ، فإنّها تدلّ بالمطابقة على وجوب الحجّ مشياً وإن كان حرجيّاً، وبالفحوى على وجوبه مع عدم كون المشي حرجيّاً، وحيث إنّ الأخذ بالمدلول المطابقي غير ممكنٍ فيؤخذ بالمدلول الفحوائي، ونتيجة ذلك معارضة مضمونها لمضمون ما تقدّم من الأخبار.

فنحن وإن ناقشنا في تقريب الاستدلال بالصحيحتين الواردتين في البذل ـ أي: صحيحتيّ محمد بن مسلم والحلبيّ ـ فيما سبق تبعاً للأُستاذ الأعظم قدس سره، إلّا أنّ الإنصاف أنّ ما ذكرناه من أنّهما ظاهرتان في استقرار وجوب الحجّ في ذمّة مَنْ بُذل له الزاد والراحلة ولم يقبلهما ممّا أدّى إلى ترك الحجّ خلاف الظاهر، بل الظاهر منهما أمران:

الأوّل: أنّ البذل له شأنٌ من الشأن، وأنّ الاستطاعة تتحقّق بالبذل ولا دلالة فيها على أنّ هذا الشخص قد استقرّ وجوب الحجّ في ذمته ويجب عليه الإتيان به ولو كان في ذلك مشقّةٌ وحرجٌ.

الثاني: أنّ الحجّ واجبٌ على من تمكّن من المشي وإن كان فيه مشقّةٌ وحرجٌ، وحيث إنّ المستفاد من الطائفة الأُولى من الروايات اعتبار الراحلة سواءٌ تمكّن من المشي أم لم يتمكّن وسواءٌ أكان محتاجاً إلى الراحلة أم لا، فتكون النسبة بينهما

. . . . . .

العموم من وجه، وحينئذٍ تكون هاتان الطائفتان متعارضتين، فلابدّ من الجمع بينهما.

وقد ذكرت وجوهٌ للجمع بينهما:

(**منها**): حمل أخبار الطائفة الأُولى على مورد الاحتياج إلى الراحلة، وحمل أخبار الطائفة الثانية على مورد عدم الاحتياج إلى الراحلة، وذلك بوجهين:

الأوّل: ما ذهب إليه صاحب المستند قدس سره من: انصراف أخبار الطائفة الأُولى إلى صورة الاحتياج[١].

الثاني: ما ذهب إليه سيّد المستمسك قدس سره من: أنّ ذلك جمعٌ عرفيٌّ من قبيل الجمع بين المطلق والمقيّد، فإنّ أخبار الطائفة الأُولى مطلقةٌ من حيث الحاجة وعدمها، والثانية مقيّدةٌ بعدم الحاجة[٢].

وهذا الجمع ـ بحسب القاعدة ـ مرضيٌّ عند المحقّق اليزدي وغيره، إلّا أنهم طرحوا الأخبار الدالّة على عدم اعتبار الزاد والراحلة؛ لإعراض المشهور عنها مع أنها بمرأى منهم ومسمع[٣].

وقال سيد المستمسك قدس سره: (إنّ إعراض القوم عن النصوص المذكورة ـ مع صحّة السند وكثرة العدد وكون الجمع العرفي بينها وبين غيرها سهلاً... ـ يدلّ على خللٍ في الدلالة أو في جهة الحكم)[٤].

أقول: إنّ تماميّة الوجه الأوّل من وجوه الجمع متوقّفةٌ على تماميّة دعوى الانصراف وعلى كون النسبة بين الطائفتين العموم والخصوص المطلق، وحينئذٍ

---

(١) المستند ١١: ٣١.

(٢) المستمسك ١٠: ٧٠.

(٣) لاحظ العروة ٢: ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٤) المستمسك ١٠: ٧٠.

. . . . . .

لا مناص من الالتزام بحمل المطلق على المقيّد، وأمّا إعراض المشهور فإنّه لا يسقط الأخبار المذكورة عن الحجّية، ومع إمكان الجمع الدلاليّ لا يصار إلى المرجّح السنديّ، وعليه فلا وجه لحمل الأخبار على التقيّة.

والحقّ: أنّ دعوى الانصراف ممنوعةٌ، وأنّ الصحاح الأخيرة تدلّ على وجوب الحجّ على من تمكّن من المشي وإن كان محتاجاً إلى الراحلة، وعليه فيستقرّ التعارض بينها وبين الأخبار المتقدّمة، والنسبة بينهما التباين؛ لأنّ الطائفة المتقدّمة من الأخبار تدلّ على اعتبار الراحلة مطلقاً سواءٌ لزم من عدمها مشقّة أم لا، والطائفة الأخيرة تدلّ على عدم اعتبار الراحلة سواءٌ لزم من ذلك الحرج أم لا، إلّا أنّ الأخيرة تخصّص بأدلّة نفي الحرج فتنقلب النسبة من التباين إلى العموم المطلق، وحينئذٍ تخصّص الطائفة المتقدّمة بالأخيرة، وينتج من ذلك: أنّ اعتبار الراحلة مختصٌّ بمورد الاحتياج إليها خلافاً للمشهور.

إن قلت: إنّ أخبار الطائفة الثانية صريحةٌ في أنّ موردها المشقّة والحرج، فكيف تكون أدلّة نفي الحرج حاكمةً عليها؟

قلت: إنّ أدلّة نفي الحرج من الأدلّة الثانوية فتقدّم على الأدلّة الأوّلية إلّا فيما يفضي إلى لغويّة الأدلّة الأوّلية، وليس الأمر كذلك في المقام، وحينئذٍ فلا مانع من تقديمها عليها، ولا يلاحظ في تقديم الحاكم على المحكوم الأظهريّة وغيرها.

و(منها): ما ذهب إليه الشيخ قدس سره من حمل أخبار الطائفة الأُولى الدالّة على اعتبار الراحلة على الحجّ الواجب، وحمل أخبار الطائفة الثانية الدالّة على عدم اعتبار الراحلة على الحجّ المندوب[1].

وقد أُورد عليه بإيرادين:

---

(١) الاستبصار ٢: ١٤١، التهذيب ٥: ١١.

. . . . . .

الأوّل: أنّ الحمل المذكور لا يمكن قبوله؛ لدلالة ما ورد في الأخبار على خلافه، فإنّ التعبير الوارد في صحيحة معاوية بن عمّار ـ «إنّ حجّة الإسلام واجبةٌ على من أطاق المشي من المسلمين» ـ ظاهرٌ في الحجّ الواجب وخصوصاً بملاحظة كلمتي: «على» و«أعليه» الواردتين في كلام السائل، وكذا قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم: «ولِمَ يستحيي ؟!» الذي هو استفهامٌ إنكاريٌ وهو لا يناسب الاستحباب، فمن جميع ذلك يظهر أنّ حمل الطائفة الثانية على الحجّ المندوب ممّا لا وجه له. إذاً فالحمل المذكور خلاف الظاهر من الأخبار.

الثاني: أنّ الأخبار الدالّة على عدم اعتبار الراحلة في وجوب الحجّ ورد بعضها في تفسير الاستطاعة الواردة في الآية الكريمة، فلا يمكن حملها على الندب؛ لأنّ الحكم في الآية هو الوجوب، فلابدّ أن يكون ما يفسّرها دالّاً على الوجوب أيضاً.

وقد تصدّى صاحب الجواهر قدس سره لردّهما، حيث ذكر:

بأنّ المستفاد من الآية الكريمة معنىً عامٌ يعمّ الاستطاعة للحجّ المفروض والاستطاعة للحجّ المندوب، فهي قد تكفّلت بيان كلا الأمرين، وأمّا كلمة: «على» فهي تدلّ على الجامع بين الوجوب والندب، وأمّا كون الأخبار واردةً في تفسير الآية فإنّه غير منافٍ بعد أن فسّرت النصوص استطاعة الواجب بما عرفت واستطاعة المندوب بذلك، فيكون المراد من الآية القدر المشترك، أي: أنّ أخبار الطائفة الدالّة على اعتبار الراحلة تفسّر الاستطاعة للحجّ المفروض، والطائفة الدالّة على عدم اعتبار الراحلة تفسّر الاستطاعة للحجّ المندوب[1].

---

(١) الجواهر ١٧: ٢٥١.

. . . . . .

وفيه: أنّ حمل الاستطاعة الواردة في الآية الكريمة على الأعمّ من الاستطاعة للحجّ الواجب وللاستطاعة للحجّ المندوب حملٌ على خلاف ظاهر كلمة: «على» وخصوصاً بملاحظة ما ورد في ذيل الآية المباركة: ﴿وَمَن كَفَرَ فإنّ اللهَ غنيٌّ عَن العَالَمينَ﴾[1] والمراد هو أنّ من ترك ما هو غير مرخّصٍ في تركه فإنّ الله غنيٌ عنه.

أضف إليه أنّ الجمع المذكور تبرعيٌّ.

و(منها): ما ذكره سيد المستمسك قدس سره من: أنّ الترجيح مع أخبار الطائفة الأُولى الدالّة على اعتبار الراحلة لموافقتها للكتاب والسنّة، ومخالفة أخبار الطائفة الثانية لهما.

لا يقال: إنّ أخبار الطائفة الأُولى الدالّة على اعتبار الراحلة مطلقاً مخالفةٌ لإطلاق الكتاب أيضاً؛ لأنّ إطلاق الكتاب لا مجال للأخذ به بعد حكومة أدلّة نفي الحرج عليه[2].

أضف إليه ما تقدّم ذكره من أنّ الآية الكريمة لا إطلاق لها من هذه الجهة؛ إذ ليس المراد بالاستطاعة القدرة العقليّة كي تكون دالّةً على وجوب الحجّ ولو كان حرجيّاً، وعليه فلا تكون الروايات الدالّة على اعتبار الراحلة مطلقاً مخالفةً للكتاب.

إلّا أنّه بعد التأمّل فيما ذكر من الجمع، نقول: إنّ المجال لا يصل إلى هذا الجمع؛ لكون الترجيح هنا سندياً، وما ذكرناه من انقلاب النسبة ـ فيما مضى ـ ترجيحٌ بحسب الدلالة، ولا يصار إلى إعمال المرجّح السنديّ عند وجود المرجّح الدلاليّ.

و(منها): ما ذكره السيّد الأُستاذ قدس سره من: أنّ الروايات المتقدّمة ظاهرةٌ في

---

(١) آل عمران ٣: ٩٧.

(٢) المستمسك ١٠: ٧٢.

. . . . . .

اعتبار خصوصيّة الزاد والراحلة، وهذه الروايات نصٌّ في وجوب الحجّ على القادر على المشي ونفي اعتبار الزاد والراحلة، فتقدّم الثانية على الأُولى بمقتضى الجمع العرفي من باب تقديم النصّ أو الأظهر على الظاهر[١].

وفيه: أنّ الكبرى مسلّمةٌ، وإنّما النقاش في صغراها.

أضف إليه أنّ تقديم الأظهر على الظاهر أوّل الكلام.

و(منها): ما أفاده كاشف اللثام قدس سره من: حمل الأخبار الدالّة على عدم اعتبار الراحلة على من استقرّ وجوب الحجّ في ذمته، والأخبار الدالّة على اعتبارها على من لم يستقرّ الوجوب في ذمّته[٢].

وفيه: أنّ هذا الجمع تبرعيٌّ لا شاهد له، كما أنّه مخالفٌ لصريح صحيحة معاوية بن عمّار، فإنّ من كان مع النبيّ صلى الله عليه وآله لم يكن الحجّ مستقرّاً عليهم، وكانت سنة حجّهم أوّل سنة استطاعتهم.

ودعوى: أنّ حجّهم كان حجّاً ندبيّاً[٣]، قد عرفت ما فيها.

و(منها): ما ذهب إليه شيخ الحدائق قدس سره من: حمل الأخبار الدالّة على عدم الاعتبار على التقيّة[٤].

وقال سيّد المستمسك قدس سره: (ولعلّه أقرب المحامل)[٥].

أقول: يظهر الجواب عنه بملاحظة ما ذكرناه سابقاً.

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ٥٣ ـ ٥٤.

(٢) كشف اللثام ٥: ٩٢.

(٣) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٦٤.

(٤) الحدائق ١٤: ٨٥.

(٥) المستمسك ١٠: ٧١.

. . . . . .

والحاصل: أنّ اعتبار الراحلة مختصٌّ بمورد الاحتياج إليها، ويؤيّد ذلك ما يفهم كلّ واحدٍ من تناسب الحكم والموضوع، فإنّ الرأحلة ليست من الشرائط التعبّدية ولا موضوعيّة لها، بل إنّ اعتبارها لأجل الحاجة إليها.

إلىٰ هنا تمّ الكلام فيما لو كان الزاد والراحلة موجودين لكنّ الوقت لا يسع للذهاب إلى الحجّ والإتيان بالمناسك.

ومن ثمّ يقع البحث فيما لو كان عنده الزاد والراحلة ولكنّه لا يتمكّن من المسير فعلاً لمرضٍ أو لكون الطريق مغلقاً، فهل يجوز له في هذا الفرض إذهاب المال بحيث يخرج عن كونه مستطيعاً أو لا؟

ذهب سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) ـ في مجلس البحث ـ إلى: عدم الجواز، إلّا أنّ الحقّ جوازه؛ لأنّ المستفاد من الأخبار المفسّرة للاستطاعة أنّ الاستطاعة مركّبةٌ من أُمورٍ أربعة، والظاهر من اعتبار هذه الأُمور في تحقّق عنوانٍ واحدٍ أنّها معتبرة مجموعاً ومعاً في تحقّق هذا الأمر، بحيث لو انتفى أحدها ينتفي هذا الأمر؛ لانتفاء المركّب بانتفاء جزئه، والزاد والراحلة من أجزاء الاستطاعة وليس هما تمام الموضوع، فقبل تحقّق تمام الموضوع يمكن إعدام الأجزاء الموجودة، وما يمكن أن يكون مانعاً من إعدام الزاد والراحلة هو كون الوجوب منجزاً، والمفروض أنّه لا يتنجّز بمجرّد حصول الزاد والراحلة؛ لأنّ الأُمور الأربعة ما لم تتحقّق لا يتنجّز وجوب الحجّ عليه، ولذا لا وجه لأن يقال: لا يجوز له إعدام الوجوب المنجّز ولو في الظرف المتأخّر.

والحاصل: أنّ المكلّف وهو في هذه الحالة ـ بأن كان مريضاً أو ممنوعاً من الدخول وغير ذلك ـ يجوز له إعدام الزاد والراحلة وإذهاب ماله.

ولا تقاس مسألتنا هذه على المسألة السابقة ـ وهي ما لو لم يتمكّن من الحجّ

. . . . . .

لضيق الوقت ـ لأنّ سعة الوقت ليست معتبرةً في تحقّق الاستطاعة التي قد عرفت تركّبها من الأُمور الأربعة.

نعم، ضيق الوقت يمنع من امتثال الفرد الأوّل من الحجّ ـ وهو الحجّ في السنة الأُولى ـ ولكنّه لا يوجب سقوط أصل وجوب الحجّ؛ لأنّ شرط الوجوب موجودٌ، فيكون الوجوب منجزاً بالنسبة إلى العام القابل بنحو الواجب المعلّق، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّه قبل فتح الطريق أو رفع المنع أو الشفاء من المرض وإن كان كلٌّ من الزاد والراحلة متحقّقاً، لكنّ ذلك لا يكفي في تحقّق الاستطاعة؛ لاختلال جزءٍ من أجزائها ـ أعني: تخلية السرب أو صحّة البدن فيما لو كان مريضاً ـ فالاستطاعة غير متحقّقةٍ الآن وإن كانت ستتحقّق فيما سيأتي من الزمان، والمعيار بالتمكّن الفعليّ لا التقديريّ. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: قد عرفت سابقاً أنّا قد قلنا بجواز إعدام الاستطاعة بحسب الفنّ والصناعة حتّى فيما لو لم يتمكّن من الحجّ لضيق الوقت، وذكرنا أنّ المكلّف لا يجب عليه حفظ الزاد والراحلة للسنة القادمة.

وسيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) قال في مجلس مذاكرته: (إنّ المكلّف لو علم برفع المنع بحيث يكون الطريق مفتوحاً، أو لو علم بأنّه سيشفى من مرضه، وكان كلّ ذلك يحصل في وقت يسع إدراك الحجّ فيصدق في حقّه الآن أنّه متمكّنٌ من الحجّ ومستطيعٌ).

وهو كما ترى؛ لأنّه مخالفٌ للوجدان؛ إذ مع كون الطريق مغلقاً الآن فعلاً كيف يصحّ القول بكونه مستطيعاً فعلاً؟! كما أنّه مخالفٌ لظاهر الروايات التي فسّرت الاستطاعة بالأُمور الأربعة، فإنّ ظاهرها اعتبار تحقّقها معاً في تحقّق الاستطاعة.

إن قلت: إنّ تحقّق الزاد والراحلة فعلاً كافٍ في صدق التمكّن من الحجّ في حقّه

. . . . . .

من حيث الزاد والراحلة مع أنّهما من مصارف الحجّ فتكون صحّة البدن وتخلية السرب أيضاً من هذا القبيل ـ بأن يكون تحقّقهما في الموسم كافياً في صدق الاستطاعة من حين حصوله على الزاد والراحلة ـ فيعلم من ذلك أنّ المعيار في صدق التمكّن الفعليّ هو التمكّن في موسم الحجّ، وعليه فصحّة البدن وتخلية الطريق الحاصلتان في الموسم تكونان كافيتين في صدق الاستطاعة فعلاً.

إذاً فالمكلّف الحائز على الزاد والراحلة الفاقد للصحّة أو الممنوع من المسير لو كان يعلم بشفائه أو برفع المنع بعد شهرٍ ـ مثلاً ـ بحيث يمكنه إدراك الحجّ، فيصدق عليه أنّه متمكّنٌ الآن من الحجّ فعلاً.

والجواب: أنّ منشأ هذا الإيراد هو الخلط بين الأُمور القارّة بنفسها كالمال وبين غير القارّة كالصحّة وتخلية السرب، فإنّ الزاد والراحلة من الأُمور القارّة بنفسها التي يصدق عليها أنّها بوجودها الفعليّ من مصارف الحجّ، ويصدق على مالكها أنّه متمكّنٌ فعلاً من الحجّ، وهذا بخلاف تخلية السرب وصحّة البدن التي هي من الأُمور غير القارّة بنفسها، فإنّهما في أنفسهما الآن لا يُعْمَلان في الحجّ، وإنّما الذي يُعمل ويُصرف فيه هو الصحّة وتخلية الطريق في موسم الحجّ، ولذا لو كان الممنوع عالماً برفع المنع في الزمان الآتي أو كان المريض عالماً بحصول الشفاء كذلك، فإنّه سيكون مستطيعاً في الزمان الآتي لا الآن، ولا يصدق أنّه متمكّنٌ من الحجّ فعلاً. ويؤيّده أنّ المكلّف لو كان مالكاً للزاد والراحلة وكان صحيح البدن وكان السرب مخلّى، وعلم بأنّه سيبتلى بمرضٍ عند حلول الموسم بحيث يصبح عاجزاً في ذلك الحين عن أداء مناسك الحجّ، فلا يكون الحجّ واجباً عليه.

أضف إليه أنّ الواجب المشروط كما لا يجب على المكلّف تحصيل شرطه ابتداءً كذلك لا يجب عليه حفظ شرطه بقاءً.

. . . . . .

وقد يستدلّ على وجوب حفظ الاستطاعة وعدم جواز إذهابها: بأنّ الاستطاعة شرطٌ للوجوب حدوثاً لا بقاءً، فمجرّد حصولها كافٍ في تنجّز وجوب الحجّ، وليس الوجوب دائراً مدار الاستطاعة حدوثاً وبقاءً، وعليه فيكفي في توجيه الخطاب بالحجّ حدوث الاستطاعة آناً ما، غاية الأمر أنّ مقدّمات الوجود لابدّ وأن تكون حاصلةً في الواقع بحيث يكون كلّاً منها في محلّه لكي تتحقّق الاستطاعة آناً ما، فإذا كان المكلّف في علم الله (سبحانه) ممّن يبقى ماله وتبقى راحلته وصحّته إلى أن يصل إلى مكّة ولا مانع يمنعه من ذلك يكون مستطيعاً من أول الأمر ويجب عليه الحجّ، ففي هذه الصورة لو عجّز نفسه ـ بأن أتلف ماله أو أتلف غيره من المقدّمات ـ يكون مخالفاً للوجوب المذكور.

وقال السيّد الحكيم ﷺ في بيان ذلك ـ بعدما ذكر أنّ مقتضى كون الاستطاعة شرطاً للوجوب عدم وجوب حفظ الاستطاعة ـ: (اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ قوله تعالى: ﴿مَنْ اسْتَطاعَ إِلَيهِ سَبيلاً﴾ ظاهرٌ في أنّ الاستطاعة آناً ما موجبةٌ لتحقّق الوجوب، نظير قوله: «من أفطر وجب عليه الكفارة». نعم، لو كانت عبارة التشريع هكذا: المستطيع يجب عليه الحجّ، كانت ظاهرةً في إناطة الحكم بالوصف حدوثاً وبقاءً)[1].

أقول: وقع البحث بين الأعلام في أنّ الاستطاعة هل هي شرطٌ لوجوب الحجّ حدوثاً أو حدوثاً وبقاءً؟

وثمرة ذلك هي: أنّ الاستطاعة لو كانت شرطاً حدوثاً وبقاءً فلا يجب حفظ الشرط، فيجوز له إذهاب الاستطاعة، ويكون ذلك نظير السفر في شهر رمضان

---

(١) المستمسك ١٠: ١٠٦. والآية من سورة آل عمران ٣: ٩٧، ولاحظ الوسائل ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك ٨.

. . . . . .

فراراً من الصوم. وأمّا لو كانت شرطاً حدوثاً لا بقاءً فليست ثمرة هذا القول عدم خروجه عن كونه مستطيعاً بالموت وبالتلف السماوي وغيرهما ممّا هو خارجٌ عن اختياره كما هو الظاهر من كلمات بعض الأكابر[١]؛ ضرورة أنّ حدوث مثل هذه الأُمور كاشفٌ عن كونه غير مستطيعٍ من أوّل الأمر كما سيأتي تفصيله، لا أنّه كان مستطيعاً وخرج عنها بعروض التلف السماويّ.

بل ثمرة هذا القول هو جواز إتلاف الزاد والراحلة وإذهاب الاستطاعة، فعلى القول بكونه شرطاً حدوثاً وبقاءً ـ كما هو المختار ـ يجوز له إذهاب الاستطاعة وجعل نفسه غير مستطيعٍ، وعلى القول بكونها شرطاً حدوثاً لا بقاءً فلا يجوز له إذهاب الاستطاعة وتعجيز نفسه، بل يجب عليه حفظها للسنوات الآتية.

ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ الظاهر من كلمات الأعلام أنّ الشرط هو حدوث الاستطاعة وإن عرض لها ما يزيلها بعد تحقّقها، ولذا أفتوا بعدم جواز إعدام القدرة بعد تحقّقها.

وقال السيّد الأُستاذ قدس سره: (ليس باليد ما يمكن التمسّك به لذلك سوى إطلاق قوله عليه السلام في رواية علي بن أبي حمزة، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «من قدر على ما يحجّ به وجعل يدفع ذلك، وليس له عنه شغلٌ يعذره الله فيه حتّى جاءه الموت، فقد ضيّع شريعةً من شرائع الإسلام»)[٢].

أقول: إنّ الرواية المذكورة وإن كانت تامّة الدلالة، إلّا أنّها ضعيفة السند بالبطائني[٣].

---

(١) كتاب الحجّ للشاهرودي قدس سره ١: ١٢٩.

(٢) المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ٦٢، ولاحظ الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٦: ٩.

(٣) معجم رجال الحديث ١٢: ٢٤٢ ـ ٢٤٦.

. . . . . .

لكن لو كنّا وظاهر الآية الكريمة، فإنّ المنساق من ظاهرها هو شرطيّة الاستطاعة حدوثاً وبقاءً كما هو كذلك في جميع العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام.

وما أفاده سيّد المستمسك قدس سره من: التفصيل بين الجملة الشرطية والوصفية[1] لا يساعد عليه الدليل.

لكنّ القوم استدلّوا على عدم جواز إذهاب الاستطاعة بأُمورٍ:

(**منها**): الإجماع.

وفيه: أنّ الإجماع ـ على تقدير الإغماض عن عدم كونه حجّةً ـ ليس بحجّةٍ في خصوص ما نحن فيه؛ لاحتمال استناد المجمعين إلى الوجوه التي سيأتي ذكرها.

و(**منها**): أنّ الاستطاعة لو جاز إذهابها للزم من ذلك لغويّة تشريع الحجّ؛ إذ لكلّ من حصلت له الاستطاعة إخراج نفسه عنها بإتلافها.

وفيه: أنّه لا يلزم من ذلك لغويّة التشريع؛ لشوق المسلمين واشتياقهم إلى الحجّ، بل المعروف من سيرة المتشرّعة تسابقهم على الإتيان بالحجّ الندبي، فكيف بالحجّ الواجب.

و(**منها**): أنّ إذهاب الاستطاعة غير جائزٍ؛ لتقبيح العقل تفويت مقدّمات الواجب المستلزم لتفويت الملاك الملزم، كما لو عجّز نفسه عن الطهارة المائيّة فحينئذٍ يُعَدُّ عاصياً، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ الاستطاعة إذا تحقّقت وصار الحجّ في حقّه ذا ملاكٍ ملزمٍ فلا يجوز له تعجيز نفسه؛ لأنّ ذلك يفضي إلى تفويت الواجب.

---

(١) المستمسك ١٠: ١٠٦.

. . . . . .

وفيه: أنّ الشرط تارةً يكون من شرائط المكلّف به، وأُخرى يكون من شرائط الموضوع، والأوّل هو الذي يكون تفويته قبيحاً، وأمّا الثاني فلم يقم دليلٌ على قبح تفويته، وبهذا يتّضح أنّ قياس المقام بالطهارة المائية في غير موضعه؛ لأنّ الطهارة من شرائط المأمور به التي لها دخلٌ في المكلّف به، ومن المقدّمات الوجودية له، فإذا فوتها المكلّف يكون مفوّتاً للملاك الملزم في الصلاة مع الطهارة المائية، وهذا بخلاف المقام فإنّ الاستطاعة من قيود الموضوع وتفويتها لا يفضي إلى تفويت الملاك الملزم بل يكون موجباً لتبدّل الموضوع؛ ضرورة أنّ إذهاب الاستطاعة يستلزم تبدّل الموضوع إلى موضوعٍ آخر، وهو نظير من يفرُّ من الصوم بالسفر، فإنّ الموضوع لوجوب الصوم هو الحاضر، والمكلّف قد بدّل الموضوع إلى آخر بسفره.

إن قلت: إنّ تفويت الملاك الملزم قبيحٌ سواءٌ أكان بتفويت شرائط المكلّف به أم بتفويت قيود الموضوع، وما ورد من جواز تبديل الموضوع إلى آخر ـ كالسفر في شهر رمضان ـ فلأجل الدليل القائم على جواز ذلك، وإلّا فمقتضى القاعدة عدم جواز السفر في شهر رمضان فراراً من الصوم؛ لكونه موجباً لتفويت الملاك الملزم.

قلت: إنّ تفويت الملاك الملزم إنّما يكون قبيحاً بحكم العقل وهو غير قابلٍ للتخصيص كي يقال: إنّ الدليل قام في مورد السفر على جوازه.

والحقّ في الجواب ما بيّناه من: أنّ في موارد تبدّل الموضوع لا يتحقّق تفويت الملاك؛ إذ الملاك في صوم شهر رمضان ـ مثلاً ـ إنّما يكون للصوم ما دام حاضراً إلى الظهر، فإنّ الحضر مأخوذٌ في موضوعه على نحو مفروض الوجود، أي: مع فرض بقائه إلى الظهر، فإذا تحقّقت جميع قيود الموضوع المأخوذة على نحو مفروض الوجود فلا يجوز له تفويت ملاكه، وأمّا في موارد تبدّل الموضوع فلا يكون في

. . . . . .

الصوم ملاك كي يقبح تفويته.

وبعبارةٍ واضحةٍ: أنّ الملاك موجودٌ في الصوم إذا كان المكلّف حاضراً في علم الله (سبحانه) إلى الظهر، فليس حدوث الظهر شرطاً بل الشرط هو حدوثه وبقاؤه، ومع عدم بقاء الموضوع ـ ولو باختيار المكلّف ـ لا يكون في الصوم ملاكٌ، ولذا لا يكون في موارد تبدّل الموضوع أي تفويتٍ للملاك، ومن هنا حكمنا بعدم حرمة جعل الصائمة نفسها حائضاً بأخذ الدواء بكيفيةٍ لا يصدق معها عنوانيّ الأكل والشرب؛ لعدم الدليل على الحرمة.

والحاصل: أنّ تبديل الموضوع أمرٌ جائزٌ وعلى القاعدة، فلا يحتاج إلى دليلٍ خاصٍّ، فإنّ غاية ما يستفاد من الأدلّة كأدلّة وجوب الصوم[1] ـ مثلاً ـ وجوب الصوم على تقدير تحقّق الحضر، وأمّا حفظه وعدم جواز السفر في شهر رمضان فلا دليل عليه، وعلى تقدير كونه حراماً ينتفي الحكم بانتفاء موضوعه وتبدّله إلى آخر، فالصوم في شهر رمضان حال السفر غير جائزٍ، إذ بتبدّل الحاضر إلى المسافر يتبدّل الحكم من الوجوب إلى الحرمة، والحجّ يسقط بتبدّل الاستطاعة إلى نقيضها وهكذا.

إن قلت: بعد صحّة الواجب المعلّق يحكم بوجوب الحجّ عليه بحصول الاستطاعة، فيحكم بوجوب حفظها مقدّمةً للعمل.

قلت: العمدة هو إثبات عدم حرمة إذهاب الموضوع، فإذا ثبت ذلك فلا يضرّنا الحكم بوجوب حفظ ما هو مقدّمةٌ للعمل، فإنّ الواجب المعلّق ليس بأولى من الواجب المنجّز؛ لأننا نقول بجواز إذهاب الموضوع في الواجب المنجّز، فكيف

---

(١) الوسائل وجوب الصوم ونيّته ١، من يصحّ منه الصوم ١.

. . . . . .

بالمعلّق، فإنّ الحكم بوجوب حفظ المقدّمة إنّما هو فيما إذا كان الواجب مطلقاً، وأمّا لو كان مشروطاً فلا يجب حفظ مقدّمته لعدم قيام دليلٍ على وجوب حفظها، كالاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ.

و(**منها**): ما ذهب إليه الأُستاذ الأعظم‌ﷺ من: أنّ إذهاب الاستطاعة تعجيزٌ للنفس عن امتثال الواجب المنجّز، وهو قبيحٌ عقلاً[1].

وفيه: أن العقل إنّما يقبّح تعجيز النفس عن امتثال الواجب المطلق، وتحقّق الاستطاعة وإن كان مؤدّياً إلى فعلية الوجوب وتنجّزه، إلّا أنّ الواجب المشروط ـ بعد تحقّق شرطه ـ لا ينقلب مطلقاً بل يبقى مشروطاً؛ لاستحالة انقلاب الشيء عمّا هو عليه.

وحينئذٍ نقول: إنّ وجوب إبقاء الشرط ووجوب المحافظة عليه لم يقم دليلٌ عليه، كما أنّ تعجيز النفس عن امتثال الواجب المنجّز إنّما يقبّحه العقل في ظرف بقاء موضوعه لا مطلقاً، وقد عرفت أن إذهاب الاستطاعة يؤدّي إلى تبدّل الموضوع إلى موضوعٍ آخر، وهذا لا يقبّحه العقل.

و(**منها**): أنّ الاستطاعة شرطٌ حدوثاً، فإنّ تحقّقها آناً ما موجبٌ لتحقّق الوجوب، فإذا تحقّق الوجوب فلا يجوز تعجيز النفس عن امتثاله.

وقد يعترض على هذا الوجه: بأنّ الاستطاعة شرطٌ حدوثاً وبقاءً، ويشهد له أنّ الزاد والراحلة لو سرقا في الطريق ينتفي الوجوب، وكذا لو عرض مانعٌ من السير كمرضٍ أو عدوٍّ أو غير ذلك.

وفيه: أنّ طروء هذه الأُمور وإن كان موجباً لانتفاء الوجوب، إلّا أنّه

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٠٣.

. . . . . .

لا ينهض شاهداً على أنّ الاستطاعة شرطٌ حدوثاً وبقاءً، وغاية ما يكشف عنه ـ أي: طروء هذه الأُمور ـ هو عدم تحقّق الاستطاعة من أوّل الأمر؛ لما عرفت من أنّ معنى كون حدوث الاستطاعة شرطاً هو: أنّ مقدّمات الحجّ لو حصلت في الواقع ـ بحيث وقع كلٌّ منها في محلّه ـ فيكون الوجوب منجزاً بحدوث مثل هذه الاستطاعة، وأمّا لو كان في علم الله (سبحانه) أنّ الراحلة تنتفي أو أنّ العدو سيمنع من إتمام السير، فإنّ ذلك يكشف عن عدم كونه مستطيعاً من الأوّل لا أنّ الاستطاعة حدثت ثمّ انتفت، وهذا بخلاف ما لو أذهب الاستطاعة، فإنّه يصدق أنّه قد أتلف الاستطاعة الحاصلة له، وهو أمرٌ غير جائزٍ.

وبعبارةٍ أُخرى: ليس معنى كون حدوث الاستطاعة شرطاً أنّ حدوثها آناً ما يكفي في وجوب الحجّ، فإنّ هذا ليس أمراً معقولاً ولم يقل به أحدٌ، بل إنّ معنى كون الاستطاعة شرطاً حدوثاً هو: أنّ الاستطاعة التي من شأنها أن تبقى إلى حلول موسم الحجّ لو لم يتلفها المكلّف يكون حدوث مثل هذه الاستطاعة كافياً في تنجّز الوجوب، فيكون الشرط هو الاستطاعة التي لو تحقّقت بنفسها تبقى إلى حلول موسم الحجّ في علم الله (سبحانه)، وحدوث مثل هذه الاستطاعة كافٍ بمعنى: أنّ الحجّ يكون واجباً من حين حدوث هذه الاستطاعة ولا يتوقّف على مجيء موسم الحجّ وغيره.

إذاً لو ثبت أنّ الشرط هو حدوث الاستطاعة فبمجرّد تحقّقها يتنجّز وجوب الحجّ، لكن كون الشرط حدوث الاستطاعة أوّل الكلام، فإنّ المستفاد من ظاهر الآية الشريفة أنّ الحكم دائرٌ مدار الاستطاعة حدوثاً وبقاءً كما هو ظاهر كلّ عنوانٍ يؤخذ في الموضوع. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: لو سلمنا كون شرط الوجوب حدوث الاستطاعة، فمع ذلك لا يجب

. . . . . .

حفظ الاستطاعة، ويجوز إتلافها؛ لأنّ الشرط كما لا يجب تحصيله لا يجب حفظه.

وبذلك يظهر بوضوح أنّ الشرط لو كان حدوث الاستطاعة فإنّ ذلك بمجرّده لا ينهض مانعاً من جواز إتلافها.

و(منها): أنّ المستفاد من الأدلّة أنّ موضوع وجوب الحجّ هو الاستطاعة التي لو لم يتلفها المكلّف عمداً لكانت تبقى ولم يكن محتاجاً إلى صرفها في مؤنة سنته، وهذه الاستطاعة شرطٌ حدوثاً وبقاءً، فإنّ إتلاف الاستطاعة ليس إعداماً للموضوع؛ إذ الموضوع الاستطاعة التي لو لم يتلفها لكانت باقيةً، وحينئذٍ لا يجوز له إتلافها؛ لأنّ الإتلاف ـ على هذا ـ لا يكون من قبيل تبدّل الموضوع.

وفيه: أنّ هذا الاحتمال لا مانع منه من الزاوية الثبوتيّة، إلّا أنّه يفتقر إلى دليلٍ يدلّ عليه وهو مفقودٌ؛ لأنّ المعنى المذكور لا تساعد عليه آيةٌ ولا روايةٌ، بل المستفاد من الآية الشريفة أن الاستطاعة شرطٌ حدوثاً وبقاءً، لكن مع ذلك نقول بجواز تفويتها؛ لما عرفت من أنّ الموضوع لا يجب حفظه بمقتضى القاعدة.

ونتيجة البحث: أنّ المستفاد من الآية الكريمة ومن الروايات المفسّرة لها أنّ الاستطاعة شرطٌ لوجوب الحجّ، وحيث إنّ الشرط لا يجب تحصيله ولا يجب حفظه فيجوز له إتلاف الاستطاعة مطلقاً قبل حلول أشهر الحجّ وبعدها، إلّا أن يقوم إجماعٌ أو تسالمٌ على خلاف ذلك.

وهذا الذي ذكرناه وإن كان مقتضى الفن والصناعة، إلّا أنّ الاحتياط طريق النجاة عملاً وفتوىً.

وما ذكرناه من جواز تعجيز نفسه عن الذهاب لأداء فريضة الحجّ يجري حتّى فيما لو لم يكن مريضاً، وإنّما كان قاصداً الفرار من أداء هذه الفريضة نظير من يسافر

. . . . . .

وقصده الفرار من الصوم.

و(**منها**): الأخبار الدالّة على عدم جواز إتلاف المال وأنّه لو أتلفه يكون الحجّ مستقرّاً في ذمته، كصحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا قدر الرجل على ما يحجّ به ثمّ دفع ذلك، وليس له شغلٌ يعذره به، فقد ترك شريعةً من شرائع الإسلام»[١] ورواية عليّ بن أبي حمزة، عن أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله (عزّوجلّ): ﴿وَمَنْ كانَ فِي هذهِ أعمَى فَهُو في الآخرةِ أعمَى وأضلُّ سَبيلاً﴾ قال: «ذلك الذي يسوّف نفسه الحجّ ـ يعني: حجّة الإسلام ـ حتّى يأتيه الموت»[٢].

ويقرّب الاستدلال بهما على المدعى بوجهين:

الأوّل: أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «دفع ذلك» هو دفع ما حصل له من المال والاستطاعة، فيكون المستفاد منهما أنّ الحجّ واجبٌ بمجرّد حدوث الاستطاعة ولا يجوز له دفعها وإذهابها.

الثاني: ما ذكره السيّد الأُستاذ قدس سره من: أنّ مقتضى إطلاقهما هو أنّ مجرّد تحقّق القدرة يكفي في وجوب الحجّ بحيث لو تركه يكون ذلك تضييعاً لشريعةٍ من شرائع الإسلام سواءٌ بقيت الاستطاعة أم أعدمها اختياراً[٣].

وكلا الوجهين قابلان للمناقشة:

أمّا الأوّل: فإنّ المراد من قوله عليه السلام: «دفع ذلك» ليس هو دفع ما يحجّ به بإتلافه، بل ترك الحجّ بلا عذرٍ، ويشهد لذلك قوله عليه السلام: «وليس له شغلٌ

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٦: ٣.

(٢) نفس المصدر ٦: ٥، والآية من سورة الإسراء ١٧: ٧٢.

(٣) المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ٦٠ و ٦٢.

. . . . . .

يعذره الله به » فإن هذا الذيل يتناسب مع ترك الحجّ لأجل الاشتغال بأمرٍ لا يُعَدُّ عذراً بينه وبين ربّه ، فيكون تاركاً لشريعةٍ من شرائع الإسلام .

أضف إليه أنّ إتلاف ما يحجّ به من الزاد والراحلة لا يكون حراماً ومصداقاً لترك شريعةٍ من شرائع الإسلام ، والمصداق لذلك هو ترك الحجّ فإنّه هو الذي يُعَدُّ ترك شريعة من شرائع الإسلام .

وأمّا الثاني : فإنّ غاية ما يستفاد من الخبرين هو أنّ ترك الحجّ محرّمٌ ولو من باب إتلاف الاستطاعة ، ولا يدلّان على أنّ إتلاف الاستطاعة حرامٌ فيما لو كان المكلّف متمكّناً من أداء الحجّ ولو متسكعاً .

نعم ، المستفاد منهما أنّ وجوب الحجّ لا يسقط عن ذمته بإتلاف شرطه ، فيجب عليه الحجّ ولو متسكّعاً ، ويكون هذا مانعاً من الأخذ بالقاعدة التي ذكرناها فيما سبق حيث قلنا : بأنّ مقتضاها جواز إذهاب الموضوع وتعجيز النفس بتبديل الاستطاعة إلى نقيضها ، وبذلك يسقط وجوب الحجّ كسقوط وجوب صوم شهر رمضان بالسفر ، إلّا أنّ المستفاد من صحيحة الحلبي ورواية البطائني أنّ من حصلت عنده الاستطاعة لا يجوز له ترك الحجّ ولو كان تركه مستنداً إلى إتلاف الاستطاعة عن اختيارٍ ؛ إذ هو تركٌ للحجّ من دون عذرٍ وشغلٍ يعذره الله تعالى به .

إلّا أن يُقال : إنّه مع جواز إذهاب الموضوع بتبديل الاستطاعة يكون تركه لأداء الحجّ عن عذرٍ ؛ لانتفاء الاستطاعة ، فلا تكون الصحيحة شاملةً للمقام ، وأمّا رواية البطائنيّ فهي مخدوشةٌ سنداً ودلالةً . وعلى هذا فنحن والقاعدة التي قد ذكرنا آنفاً أنّ مقتضاها جواز إتلاف الاستطاعة ، ولكن حيث لا قائل به فمقتضى الاحتياط عدم جواز إتلافها .

مسألة (١٩): العبرة في الزاد والراحلة بوجودهما فعلاً، فلا يجب على من كان قادراً على تحصيلهما بالاكتساب ونحوه[١].

---

(١) العبرة في تحقّق الاستطاعة هي أن يكون المكلّف مستولياً على الزاد والراحلة بالفعل بالملكية الاعتبارية؛ لظاهر قوله عليه السلام: «له زادٌ وراحلةٌ»[١] أو بالبذل، والاستيلاء الفعلي عليهما لا يصدق بمجرّد كونه كسوباً ومتمكّناً من تحصيلهما، كما أنّ الشرط لا يجب تحصيله.

وقد توافقت كلمات صاحب المستند والسيد الأُستاذ قدس سرهما على خلاف ذلك، حيث ذكر الأوّل: أنّ المكلّف لو لم يجد الزاد، ولكنّه كان كسوباً بحيث يتمكّن من الاكتساب من دون مشقّةٍ يجب عليه الحجّ؛ لكونه مستطيعاً حينئذٍ[٢].

وذكر الثاني ما حاصله: أنّ وجوب الحجّ المستفاد من الآية الشريفة مقيّدٌ بالاستطاعة الظاهرة في العرفية منها، وأمّا ما ورد في بعض الروايات من كون المراد من الاستطاعة الزاد والراحلة فهو من جهة أنّها مصداقٌ للاستطاعة عرفاً، ولا ريب في أنّ المتمكّن من تحصيل المال ـ ولو بالاكتساب ـ يصدق في حقّه أنّه مستطيعٌ عرفاً، فيكون الحجّ واجباً عليه[٣].

أقول: لو كان ما ذكره السيّد الأُستاذ دام ظله بهذا المقدار، فإنّ جوابه يظهر بملاحظة ما ذكرناه سابقاً، إلّا أنّه دام ظله ذكر ما حاصله: أنّه لو توافقنا ـ جدلاً ـ مع المبنى القائل بأنّ الاستطاعة هي الزاد والراحلة، فإنّه يكفي في صدقها مجرّد التمكّن منهما ولو بالتحصيل؛ لطوائف من الروايات تقتضي ذلك:

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨: ٤ و٧ و١٠.

(٢) المستند ١١: ٥٥ و ٥٧.

(٣) المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ٥٩.

. . . . . .

الطائفة الأُولى: وهي تنقسم إلى قسمين:

الأوّل: ما دلّ على أنّ من قدر على ما يحجّ به ودفعه من دون عذرٍ فقد ضيّع شريعةً من شرائع الإسلام[١].

الثاني: ما دلّ على أنّ من مات ولم يحجّ حجّة الإسلام، لم يمنعه من ذلك حاجةٌ تجحف به، أو مرضٌ لا يطيق فيه الحجّ، أو سلطانٌ يمنعه، فليمت يهودياً أو نصرانياً[٢].

وتقريب الاستدلال بروايات القسم الأوّل هو: أنّ الظاهر من القدرة هو التمكّن العرفي على ما يحجّ به وهو يتحقّق بالاستيهاب ونحوه.

وتقريب الاستدلال بروايات القسم الثاني هو: أنّ الإمام عليه السلام حصر الموانع بالإجحاف أو المرض أو منع السلطان، ومفهوم الحصر المذكور هو أنّه لو ترك الحجّ دون هذه الموانع كان آثماً، ومقتضى إطلاقه شموله حال التمكّن العرفي من تحصيل الزاد والراحلة، ولو ترك الحجّ فقد تركه من دون حاجةٍ تجحف به ولا مرضٍ لا يطيق فيه الحجّ ولا منع سلطانٍ له، وحينئذٍ فيشمله قوله عليه السلام: «فليمت يهودياً أو نصرانياً» لأنّ المفروض أنّه متمكّنٌ عرفاً من الإتيان بالحجّ ولم يأتِ به من دون وجود مانعٍ من الموانع المذكورة[٣].

وفيه: أنّ ما أفاده في تقريب الاستدلال بروايات القسم الأوّل مخالفٌ لظاهر قوله عليه السلام: «من قدر على ما يحجّ به»[٤] الظاهر في الاستيلاء الفعلي على الزاد

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٦: ٣ و ٩ وغيرهما.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٧: ١ و ٥.

(٣) المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ٦٠.

(٤) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٦: ٩.

. . . . . .

والراحلة بأن يكونا موجودين في حوزته إمّا بعينهما أو أن يكون عنده ثمنهما، ومن الواضح أنّ المتمكّن من تحصيلهما غير قادرٍ عليهما، ولا يصدق في حقّه قوله عليه السلام: «من قدر على ما يحجّ به» بل يكون قادراً على تحصيل ما يحجّ به، والفرق بينهما واضحٌ جدّاً.

والسرّ في حمله رحمه الله روايات القسم الأوّل من الطائفة الأُولى على هذا المعنى هو: بناؤه على أنّ المراد من الاستطاعة الواردة في الآية الشريفة القدرة العرفية، مما استوجب أن يحمل القدرة في الروايات على هذا المعنى.

وقد أوضحنا ـ فيما مضى ـ أنّ الألفاظ موضوعةٌ للمعاني الواقعية، والعرف يفهم من الألفاظ هذا المعنى، وليست المعاني العرفية في قبال المعاني الواقعية كي يقال: إنّ معنى: «من قدر على ما يحجّ به» وإن كان هو الاستيلاء فعلاً على ما يحجّ به وأنّه المعنى الواقعي لـ«قدر» إلّا أنّ المعنى العرفي أعمّ يشمل من كان متمكّناً من تحصيل ما يحجّ به أيضاً.

والحاصل: أنّ المراد من القدرة في الروايات هو الاستيلاء الفعلي، والقدرة في الروايات لا تصدق في حقّ من كان متمكّناً من تحصيل الزاد والراحلة بالاكتساب.

وإن أبيت ذلك، وقلت: إنّ قوله عليه السلام: «من قدر على ما يحجّ به» يشمل المتمكّن من تحصيل الزاد والراحلة عرفاً.

فنقول: لو سلمنا الظهور المذكور، يكون ظهور: «له ما يحجّ به» أو: «له الزاد والراحلة» الظاهر في اشتراط وجود الزاد والراحلة فعلاً تحت سلطته مقيّداً للإطلاق المستفاد من قوله عليه السلام: «من قدر على ما يحجّ به».

وأمّا ما أفاده في تقريب الاستدلال بروايات القسم الثاني، فهو أوضح فساداً

. . . . . .

من سابقه؛ لأنّ الروايات المذكورة ناظرةٌ إلى بيان أنّ من كان مستطيعاً وترك الحجّ لا لعذرٍ من الأعذار المذكورة فيها ولم يحجّ في تمام عمره ومات، فإنّه يموت كما يموت اليهود والنصارى، وليست هي في مقام بيان أنّ الاستطاعة بماذا تحصل؟ وأنّها هل تحصل بوجود الزاد والراحلة فعلاً أو بالتمكّن من تحصيلهما؟

الطائفة الثانية: ما دلّ على اعتبار أن يكون له ما يخلفه على عياله وما يرجع إليه بعد حجّه. فإنّه من الواضح عدم اعتبار ملكيّة مقدارٍ من المال يرجع إليه بعد الحجّ، بل يكفي تمكّنه من تحصيله من دون حرجٍ وعسرٍ ومذلّةٍ، كأن يكون له صنعةٌ أو نحوها، فلا يراد من: «له» في هذا النص سوى التمكّن والقدرة على المال، ومن الظاهر أنّ التعبير بـ: «له» هاهنا على حدّ التعبير به في الزاد والراحلة، والمقصود بهما واحدٌ، فإرادة مطلق القدرة في هذا الفرض قرينةٌ على إرادة مطلق القدرة في الزاد والراحلة[1].

أقول: لم نجد روايةً في الباب تشتمل على كلمة: «له» كي يصل المجال إلى البحث في أنّ ما هو المراد من اللام فيها، وأنّه هل هو مطلق القدرة أو الاستيلاء الفعليّ.

ولو تنزّلنا وقبلنا وجود روايةٍ في الباب تشتمل على كلمة: «له» أو ما بمعناها كما في رواية الخصال[2]، وأنّ المراد من التعبير بها مطلق التمكّن لوجود قرينةٍ خارجيّةٍ تدلّ على ذلك، فلنا أن نسأل: كيف تكون إرادة مطلق القدرة في مورد الرجوع إلى الكفاية قرينةً على إرادة مطلق القدرة في مورد الزاد والراحلة؟! فإنّ الصناعة تقتضي رفع اليد عن ظهور اللام في خصوص المورد لا غير للقرينة

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ٦١، ولاحظ الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٩.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٩: ٤، وأنظر الخصال ٦٠٦.

. . . . . .

الموجودة فيه، والأخذ بالظهور في الموارد الأُخرى، وعليه يكون المراد من قوله عليه السلام: «له زادٌ وراحلةٌ» التمكّن الفعليّ منهما لا التمكّن من تحصيلهما.

والحاصل: أنّ رفع اليد عن ظهور كلمةٍ في موردٍ لوجود قرينةٍ تقتضي ذلك لا ينهض دليلاً ومسوغاً لرفع اليد عن ظهور هذه الكلمة في موردٍ آخر. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: إنّ المستفاد من بعض روايات الباب وجود مالٍ يخلفه على أهله وعياله، ومن بعضها الآخر وجود ما يرجع إليه، والظاهر من التعبير المذكور هو وجود شيءٍ عنده فعلاً، وإلّا فلا يصدق عنوان: «يبقي بعضاً لقوت عياله»[1] أو: «ما يخلفه على عياله وما يرجع إليه من حجّه»[2] الصريح في وجود شيءٍ عنده فعلاً يتركه لعياله، ومع هذه الصراحة كيف تحمل الروايات على كفاية إمكان تحصيل ما به الكفاية؟ فلو كنّا نحن وهذه الروايات فنقول: إنّ التمكّن من تحصيل ما به الكفاية بعد رجوعه غير كافٍ، ولابد من وجود شيءٍ فعلاً عنده يتركه لعياله ويستغني به عن سؤال الناس عند رجوعه من الحجّ.

نعم، حيث دلّ دليلٌ خارجيٌّ على كفاية التمكّن من تحصيل ما به الكفاية، فنرفع اليد عن ظهور هذه الروايات ونحكم بكفاية ذلك، إلّا أنّ هذا لا يستدعي رفع اليد عن ظاهر الروايات الدالّة على اعتبار الاستيلاء الفعلي على الزاد والراحلة.

وأمّا ما ورد في رواية مجمع البيان من كفاية الحرفة[3]، فلا يمكن الأخذ به؛ لأنّ الرواية مخدوشة السند.

---

(١) لاحظ رواية أبي الربيع الشامي الواردة في الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٩: ١.

(٢) أُنظر رواية الخصال الواردة في الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٩: ٤.

(٣) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٩: ٥، وقارن مجمع البيان ٢: ٣٥٠.

. . . . . .

والحقّ هو: أنّ الدليل الدالّ على اعتبار الرجوع إلى الكفاية منحصرٌ بالأدلّة النافية للعسر والحرج، كما سيأتي البحث عنه مفصّلاً، والروايات الدالّة على اعتبار الرجوع إلى الكفاية كلّها مخدوشة السند عدا رواية أبي الربيع الشامي[١] التي قد يتوهّم كونها ضعيفة السند به وبخالد بن جرير[٢]، إلّا أنّه ثقةٌ لوروده في تفسير علي ابن إبراهيم القمّي رحمه الله[٣]، وأمّا خالد[٤] فإنّه وإن لم يرد نصٌّ على وثاقته، إلّا أنّه ورد في حقّه: أنّه صالح[٥]، وهذا كافٍ في اعتبار روايته، خلافاً لسيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه)[٦]. وعليه فالرواية صحيحة السند، إلّا أنّها أجنبيّةٌ عن الدلالة على اعتبار الرجوع إلى الكفاية.

وبهذا البيان يتّضح أنّ التمكّن من تحصيل ما به الكفاية عند الرجوع من الحجّ ـ فيما إذا لم يلزم منه العسر والحرج ولم يكن في ذلك مذلّةٌ ومهانةٌ له ـ كافٍ في

---

(١) أبو الربيع خالد ـ أو خُليد ـ بن أوفى الشامي العَنَزي، عدّه الشيخ قدس سره ممّن روى عن الباقر والصادق عليهما السلام له كتابٌ يرويه عبد الله بن مُسكان. ووثّقه السيّد الخوئي قدس سره لوقوعه في تفسير القمّي رحمه الله.
(رجال النجاشي قدس سره ١٥٣ و ٤٥٥، رجال الطوسي قدس سره ١٣٤ و ٣٢٥، الفهرست ٥٢٥ ـ ٥٢٦، منتهى المقال ٣: ١٥٤، ١٨٤ ـ ١٨٥ و ٧: ١٢١ ـ ١٧٢، معجم رجال الحديث ٨: ١١، ١٤، ٧٤ ـ ٧٧ و ٢٢: ١٦٧ ـ ١٦٨).

(٢) مجمع الفائدة ٦: ٥٥، مصباح الناسك ١: ٣٣.

(٣) معجم رجال الحديث ٨: ٧٦، ولاحظ تفسير القمّي قدس سره ١: ٢٣٢.

(٤) خالد بن جرير بن عبد الله البَجَلي، روى عن الصادق عليه السلام وله كتابٌ رواه عنه الحسن بن محبوب، وورد في حقّه: أنّه صالحٌ.
(رجال النجاشي قدس سره ١٤٩ ـ ١٥٠، رجال الطوسي قدس سره ٢٠١، رجال الكشي قدس سره ٢: ٦٣٦، جامع الرواة ١: ٢٨٩ ـ ٢٩٠، معجم رجال الحديث ٨: ١٦ ـ ١٩).

(٥) رجال الكشي قدس سره ٢: ٦٣٦.

(٦) مصباح الناسك ١: ٣٣.

. . . . . .

تحقّق الاستطاعة، وهو موافقٌ لمقتضى القاعدة بعد عدم كونه حرجيّاً على المكلّف، وهذا لا مساس له بما هو المستفاد من الروايات المفسّرة للاستطاعة من اعتبار الاستيلاء الفعلي على الزاد والراحلة ولابدية وجودهما بالفعل كي يصدق عليه أنّه مستطيعٌ لأداء الحجّ، وعندئذٍ تسقط دعوى قرينية أحدهما على الآخر بعد عدم وجود أي ربطٍ بينهما.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على أنّ الزاد والراحلة هو معنى السبيل، فإنّ ظاهرها تفسير السبيل بهما لا لنفس الاستطاعة، فتبقى الاستطاعة بمعناها العرفي وهو التمكّن والقدرة الصادق مع القدرة على التحصيل. وأمّا ظهور بعض النصوص في كون الزاد والراحلة معنى الاستطاعة، فهو يعرف بهذه الروايات وتحمل تلك على إرادة تفسير مجموع الآية لا خصوص لفظ الاستطاعة، بل استطاعة السبيل[1].

وفيه: أنّ صراحة بعض الروايات المفسّرة للاستطاعة بالزاد والراحلة تمنع من حملها على معنىً آخر، وهي تشكّل قرينةً على كون الروايات المفسّرة للسبيل ناظرةً لبيان الاستطاعة أيضاً:

(منها): صحيحة محمد بن يحيى الخثعمي، قال: سأل حفص الكناسي أبا عبد الله عليه السلام ـ وأنا عنده ـ عن قول الله (عزّوجلّ): ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾ ما يعني بذلك؟ قال: «من كان صحيحاً في بدنه مخلّى سربه له زادٌ وراحلةٌ، فهو ممّن يستطيع الحجّ». أو قال: «ممّن كان له مالٌ» فقال له حفص الكناسيّ: فإذا كان صحيحاً في بدنه مخلّى في سربه له زادٌ وراحلةٌ، فلم يحجّ فهو ممّن يستطيع الحجّ؟ قال: «نعم»[2].

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ٦١.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨: ٤، والآية من سورة آل عمران ٣: ٩٧.

. . . . . .

و(منها): موثقة السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله رجلٌ من أهل القدر، فقال: يابن رسول الله، أخبرني عن قول الله (عزّوجلّ): ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ أليس قد جعل الله لهم الاستطاعة؟ فقال: «ويحك! إنّما يعني بالاستطاعة الزاد والراحلة، ليس استطاعة البدن...»[١]. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: أن كلامه قدس سره مبنيٌّ على كون المراد من الاستطاعة هو الاستطاعة العرفيّة، وقد عرفت فساده.

وثالثاً: قد ورد في رواية أبي الربيع الشامي أنّ الإمام عليه السلام سُئل عن معنى السبيل، فأجاب عليه السلام: «السعة في المال إذا كان يحجّ ببعضٍ ويبقي بعضاً لقوت عياله»[٢] وهذا الجواب يشكل قرينةً على أنّ المراد من السبيل الاستطاعة؛ لأنّ الروايات التي تعرّضت لبيان المراد من الاستطاعة الواردة في الآية الكريمة فسّرت الاستطاعة بالأُمور الأربعة، وبعض الروايات ـ كرواية الفضل بن شاذان[٣] ورواية هشام بن الحكم[٤] ورواية تحف العقول[٥] ورواية عبد الرحمن بن سيابة[٦]،

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨: ٥.

(٢) نفس المصدر ٩: ١.

(٣) نفس المصدر ٨: ٦.

(٤) نفس المصدر ٨: ٧.

(٥) نفس المصدر ٨: ٩، ولاحظ تحف العقول ٤١٩.

(٦) نفس المصدر ٨: ١٠.

وعبد الرحمن هذا هو: عبد الرحمن بن سيابة الكوفي البَجَلي البزّاز، مولى، عدّه الشيخ قدس سره من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام.

(رجال الطوسي قدس سره ٢٣٥، نقد الرجال ٣: ٥٠، منتهى المقال ٤: ١١٠ ـ ١١٢، معجم رجال الحديث ١٠: ٣٦٠ ـ ٣٦٢).

. . . . . .

وعمدتها صحيحة الحلبي[١] ـ فسّرت السبيل ببعض الأُمور الأربعة كالزاد والراحلة أو بكلّها، فيستظهر منها أنّ الروايات المفسّرة للسبيل انّما فسّرته ببعض ما يتحقّق به الاستطاعة، فليست هذه الروايات مغايرةً للروايات المفسّرة للاستطاعة كي يتحقّق التنافي بينهما.

ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ العمدة ـ فيما أوردناه ـ هو: أنّ صحيحة الخثعمي وموثقة السكوني صريحتان في تفسير الاستطاعة، وكذا صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله (عزّوجلّ): ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ ما السبيل؟ قال: «أن يكون له ما يحجّ به...»[٢] ولكن هناك رواياتٌ أُخرى أيضاً يمكن دعوى صراحتها في المطلوب، إلّا أنّ للمناقشة فيها مجالاً، ولذا اعتمدنا على ما هو صريحٌ في ذلك، وهي الصحاح المتقدّمة. وعليه فلا يمكن رفع اليد عن صراحتها في اعتبار وجود الزاد والراحلة في وجوب الحجّ وعدم كفاية التمكّن من تحصيلهما.

وذكر صاحب المستند قدس سره ـ بتوضيحٍ منّا ـ: أنّ المراد من الاستطاعة الاستطاعة العرفية، فإنّ الألفاظ الواقعة في لسان الشارع المقدّس تحمل على معانيها العرفية ما لم يصرف عنها صارفٌ، والصارف المتوهّم هاهنا هو الروايات المفسّرة للاستطاعة بأن يكون له أو عنده الزاد والراحلة، وهي لا تنهض قرينةً صارفةً للاستطاعة عن معناها الظاهر بما يفهمه العرف، إذ ليس المراد من الزاد والراحلة المفسّرة في الروايات وجودهما العيني إجماعاً، بل المراد منهما المعنى الأعم من وجودهما العيني ووجود ثمنهما، وكما يمكن أن يكون معناهما المجازي الأعم من وجود العين ووجود

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨: ٣.

(٢) نفس المصدر ٨: ٣، والآية من سورة آل عمران ٣: ٩٧.

. . . . . .

الثمن يمكن أن يكون معناهما القدرة على تحصيلهما، وحيث لا نعلم إرادة معنى آخر غير المعنى الحقيقي للفظ الاستطاعة فيجب الرجوع إليه.

وذكر: أنّ القول بكفاية الاقتدار على تحصيل الزاد والراحلة من دون مشقّةٍ مبنيٌّ على حمل الاستطاعة الواردة في الآية الكريمة على الاستطاعة العرفية التي تتحقّق بالتمكّن من تحصيل الزاد والراحلة بسهولةٍ، وللروايات الموجبة للحجّ بمجرّد القدرة على ما يحجّ به أو بمجرّد عدم حاجةٍ تجحف به، أو مانعٍ آخر، كصحيحتي الحلبي والمحاربي.

وذكر: بأنّ ذلك يقتضي وجوب تحصيل الاستطاعة، فيجب تحصيل مؤنة الحجّ على كلّ من يقدر على الاكتساب، وعليه فيكون الحجّ واجباً مطلقاً لا مشروطاً، وكذا يجب قبول الهبة وقبول الإجارة فيما إذا لم يكن ذلك مستلزماً للمشقّة، والكلّ كما ترى.

وأجاب عنه: بأنّه لابدّ من التفصيل في المقام فنقول:

إنّ الاقتدار على تحصيل الاستطاعة قد يكون بحيث تصدق الاستطاعة العرفية، ففي هذا الفرض يجب تحصيل مؤنة الحجّ كما يجب قبول الهبة وإجارة نفسه، ولا ينقلب بذلك المشروط عن كونه مشروطاً ولا يصير واجباً مطلقاً، بل يكون الفرض من قبيل تحقّق شرط الواجب المشروط، فيكون قبول الهبة والإجارة أو تحصيل مؤنة الحجّ كشراء عين الزاد والراحلة؛ إذ بعد صدق الاستطاعة بالتمكّن من التحصيل يكون شرط الواجب المشروط في الحقيقة هو نفس التمكّن العرفي من التحصيل، ويكون التحصيل شرطاً للواجب لا للوجوب، وقد يكون بحيث لا تصدق الاستطاعة عرفاً كما إذا كان متمكّناً من شراء متاع نسيئةً بألف دينارٍ في بلده ويبيعه بألفي دينارٍ في بلدٍ آخر نقداً، ويكون بهذه الطريقة

. . . . . .

مستطيعاً، ففي هذا الفرض لا يجب عليه ذلك[١].

أقول: إنّ مرادهﷺ من الاستطاعة العرفيّة يدور مدار احتمالين: أحدهما المعنى الاصطلاحي وهو الإتيان بالفعل من دون لزوم عسرٍ وحرجٍ الذي هو أخصّ من القدرة العقليّة، والآخر القدرة في مقابل العجز كالطيران في السماء، وما ذكره من أنّ المراد من الاستطاعة هي الاستطاعة العرفية أمرٌ مسلمٌ بحسب الكبرى، إلّا أنّ معناها ليس ما ذكره؛ لأنّ العرف يفهم من الاستطاعة القدرة على الشيء في مقابل العجز، فالتمكّن والقدرة والاستطاعة بالمنظار العرفيّ شيءٌ واحدٌ يقابل العجز، فإنّ الشخص إذا قدر على الشيء وتمكّن منه فإنّه مستطيعٌ على ذلك الشيء سواءٌ لزم من الإتيان به المشقّة أم لا، وعلى هذا المعنى يحمل قولهﷺ: «فما أمرتكم بشيءٍ فأتوا منه ما استطعتم»[٢] أي: بمقدار قدرتكم.

وبالجملة: أنّ ما ذكرهﷺ من أنّ المراد بالاستطاعة الاستطاعة العرفية بمعنى الإتيان بالفعل من دون لزوم عسرٍ وحرجٍ لا يساعد عليه محلّ البحث؛ إذ البحث في أنّ الاستطاعة إذا أُطلقت ماذا تعني عند العرف، ولا ريب في أنّ المعنى العرفي لكلمة الاستطاعة هو التمكّن ومطلق القدرة على الشيء، ولو كنّا نحن وهذه الكلمة نحملها على هذا المعنى، إلّا أنّ الروايات فسّرتها بالزاد والراحلة، وهي صارفةٌ لها عن المعنى العرفي.

وأمّا ما ذكره من عدم صلاحيّة الروايات المفسّرة للاستطاعة لصرف ظهور الاستطاعة عن الاستطاعة العرفية، فغير صحيحٍ؛ إذ لا شبهة في أنّ الروايات المذكورة قد فسّرت الاستطاعة بالزاد والراحلة، ودفعت الاحتمالات التي ربّما

---

(١) لاحظ المستند ١١: ٢٧ و ٥٥ ـ ٥٧.

(٢) مسند أبي يعلى ١١: ١٩٥، مجمع الزوائد ١: ١٥٨.

. . . . . .

تتصوّر في بيان معنى الاستطاعة من أنّ المراد منها ما يدركه العقل أو ما يفهمه العرف أو ما لا يلزم من فعله ترك واجبٍ أو فعل محرّمٍ، فإنّ هذه الاحتمالات غير مرادةٍ للشارع قطعاً استناداً إلى الروايات التي فسّرت الاستطاعة بالأُمور الأربعة.

وعليه، فلو كنّا نحن وهذه الروايات لحكمنا باعتبار وجود عين الزاد والراحلة في تحقّق الاستطاعة، إلّا أنّا حيث قد علمنا بالدليل كفاية وجود ثمنهما فبهذا المقدار نرفع اليد عن الظهور ونقول: إنّ الوجود العيني للزاد والراحلة أو تملك ما يفي بقيمتهما ـ مع الاستيلاء الفعلي عليه ـ محقّقٌ للاستطاعة، وأمّا مجرّد التمكّن من تحصيلهما ـ كأن يكون المكلّف كسوباً قادراً على تحصيل الزاد والراحلة في الطريق ـ فلم يقم دليلٌ على كفايته.

بل قد عرفت ـ ممّا سبق ـ عدم صدق عنوان: «له زادٌ وراحلةٌ» بمجرّد التمكّن من تحصيلهما.

وأمّا الأخبار التي تمسّك بها لكفاية التمكّن من تحصيل الزاد والراحلة في تحقّق الاستطاعة فقد عرفت الجواب عنها، كما قد عرفت أنّ قوله عليه السلام: «من قدر على ما يحجّ به» ظاهرٌ في وجود ما يحجّ به فعلاً وأنّه واقعٌ تحت اختياره، والمتمكّن من تحصيل ما يحجّ به قادرٌ على تحصيل ما يحجّ به لا أنّه قادرٌ على ما يحجّ به فعلاً، والفرق بينهما أوضح من أن يخفى.

ولو سلمنا أنّه مطلقٌ بحيث يشمل من هو متمكّنٌ من تحصيل ما يحجّ به، فحينئذٍ تصدق الاستطاعة بمجرّد التمكّن، إلّا أنّ قوله عليه السلام: «له زادٌ وراحلةٌ» وقوله عليه السلام: «عنده ما يحجّ به» يكون مقيّداً لإطلاق قوله عليه السلام: «من قدر على ما يحجّ به» لكونه في مقام التحديد، وليس هما من قبيل المثبتين.

ولا فرق في اشتراط وجود الراحلة بين القريب والبعيد[١].

وبعد استفادة اعتبار وجود عين الزاد والراحلة أو ثمنهما في تحقّق الاستطاعة من الأخبار، تعرف ما في كلامه ـ وهو أنّ الاقتدار على تحصيل الاستطاعة قد يكون بحيث تصدق الاستطاعة عرفاً ـ من الوهن؛ إذ لو توافقنا معه ـ جدلاً فيما أفاده ـ فإنّه لا يكفي فيما نحن فيه؛ ضرورة أنّ المعيار بوجود الزاد والراحلة لا بصدق الاستطاعة عرفاً.

أضف إليه أنّ صدق الاستطاعة الفعليّة على الزاد والراحلة على المتمكّن من تحصيلهما أوّل الكلام، ولو شككنا في الصدق فإنّ فيه الكفاية للحكم بعدم الوجوب.

ونتيجة البحث هي: أنّ المعتبر في تحقّق الاستطاعة وجود الزاد والراحلة العيني أو وجود ثمنهما، ولا يكفي التمكّن من تحصيلهما.

(١) أقول: وقع الخلاف بين العلماء في هذه المسألة، وقد ادّعي الإجماع على عدم اشتراط وجود الراحلة للقريب كأهل مكّة، وقال صاحب الجواهر: (بل لا أجد فيه خلافاً)[١]، كما نسبه صاحب المدارك إلى الأصحاب[٢].

وأمّا الوجه في اشتراط الراحلة للقريب والبعيد ـ كما أفاده الأُستاذ الأعظم[٣] ـ فهو: موافقة ذلك لمقتضى إطلاق ما دلّ على اعتبار وجودها حتّى بالنسبة لأهل مكّة لقطع المسافة بين مكة وعرفات التي تبلغ أربعة فراسخ تقريباً.

---

(١) الجواهر ١٧: ٢٥٢.

(٢) المدارك ٧: ٣٧.

(٣) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٦٥ ـ ٦٦.

. . . . . .

وقد أنكر ذلك عدّةٌ من الأكابر منهم السيّد الحكيم والسيد الأُستاذ قدس سرهما وسيدنا الأُستاذ(دام ظله) حيث قالوا: بعدم اشتراط وجودها بالنسبة للقريب كأهل مكّة.

بتقريب: أنّ الروايات الدالّة على اعتبار الزاد والراحلة ناظرةٌ إلى بيان المراد من الاستطاعة الواردة في الآية الشريفة، ومن الواضح أنّ قوله (سبحانه): ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ غير شاملٍ للقريب كأهل مكّة؛ لأنّ الزاد والراحلة إنّما يُعَدان لقطع المسافة والانتقال من مكانٍ إلى آخر، وهذا الأمر لا يصدق في حقّ القريب كأهل مكّة وغيرهم[1].

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ الآية الكريمة لا إطلاق لها بحيث يشمل القريب كأهل مكّة؛ لأنّها ناظرةٌ إلى الموارد التي يُحتاج فيها إلى الزاد والراحلة لقطع المسافة إلى البيت، وهذا لا يكون إلّا في من كان بعيداً عن البيت، وأمّا أهل مكّة وغيرهم ممّن جاور البيت فوظيفتهم قصد عرفات لا قصد البيت، ولم يقم دليلٌ على اعتبار الزاد والراحلة لمن يذهب إلى عرفات، فغاية ما يستفاد من الآية اشتراط الاستطاعة في حقّ من يقصد البيت، والروايات حيث إنّها واردةٌ في مورد تفسير الآية فلا ينعقد لها إطلاقٌ كي يتمسّك به؛ إذ الفرع لا يزيد على الأصل.

وقد اعترض الأُستاذ الأعظم قدس سره على ذلك بما حاصله:

أنّ من كانت وظيفته حجّ التمتّع كالنائي ومن كانت وظيفته حجّ الإفراد أو القران لابدّ له من قصد البيت، والفرق في كيفية أداء الأعمال لا يُخرج من كانت وظيفته قصد عرفات أوّلاً عن كونه قاصداً البيت، فالبيت الشريف مقصودٌ

(١) المستمسك ١٠: ٧٣، المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ٥٦، مصباح الناسك ١: ٢٩.

. . . . . .

لا محالة في جميع أقسام الحجّ، وعليه فالآية الكريمة والروايات المفسّرة لها التي يستفاد منها اعتبار الزاد والراحلة في وجوب حجّة الإسلام شاملةٌ للقريب والبعيد[١].

وفيه: أنّ الآية الكريمة ظاهرةٌ في بيان وظيفة من كان قصده السفر إلى البيت الشريف ولو بالانصراف؛ إذ الآية غير ناظرةٍ لبيان حكم من كان من أهل مكّة وكانت وظيفته الإفراد أو القران لأنّه قاصدٌ لعرفات، فهو من حين شروعه في السير يقصد عرفات للإتيان بالمناسك. نعم، بعد انتهائه من أداء الأعمال يرجع إلى البيت لا أنّه يقصده، والآية ظاهرةٌ في اعتبار الراحلة لمن كان قصده حين الشروع في السفر قصد البيت أوّلاً.

ولا نريد أن نقول: إنّه يعتبر قصد مناسك الحجّ من حين الشروع في السفر؛ لما ذكرناه سابقاً بأنّه لو لم يكن ناوياً للحجّ، ولكنّه عند وصوله إلى إحدى المواقيت عزم على ذلك وكان مستطيعاً فيجب عليه الحجّ، ويكون عمله مجزياً عن حجّ الإسلام، بل نريد أن نقول: إنّ الآية لا تدلّ على اعتبار الراحلة بالنسبة إلى أهل مكّة، فإنّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ السفر إليه، وهذا العنوان لا يشمل أهل مكّة.

والحاصل: أنّ لسان الآية الكريمة ناظرٌ لبيان اعتبار الراحلة لمن يسافر قاصداً البيت الشريف، والمفرد والقارن لا يقصدان البيت بل هما يخرجان من الحرم بقصد الذهاب إلى عرفات.

وبهذا يظهر ما في قوله: (إنّه لا ريب في أنّ البيت الشريف مقصودٌ في جميع

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٦٦.

. . . . . .

أقسام الحجّ)[1] لوضوح أن من كانت وظيفته الإفراد أو القران يسافر إلى عرفات ثمّ بعد ذلك يرجع إلى البيت، لا أنّه يقصد البيت.

والنتيجة: أنّ الراحلة غير معتبرةٍ في حقّ القريب كأهل مكّة.

إلّا أنّ الإنصاف: أنّ كون الروايات مفسّرةً للآية الكريمة لا ينهض مانعاً من انعقاد الإطلاق لها، فإنّ الدليل الحاكم مفسّرٌ وشارحٌ ومبيّنٌ للمراد من الدليل المحكوم، ويكون الحاكم في بعض الموارد موسعاً لمدلول المحكوم، والمقام شبيهٌ بما ذكرناه، فإنّ دعوى انصراف الآية عن القريب وإن كانت في حدّ نفسها ممكنةً، إلّا أنّ إطلاق الروايات المفسّرة لها يشمل القريب والبعيد على حدٍّ سواءٍ.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ الدليل المحكوم كما أنّه لا يمنع من انعقاد الإطلاق للدليل الحاكم كذلك الآية الشريفة لا تمنع من انعقاد الإطلاق للروايات لمجرّد كونها مفسّرةً لها؛ لأنّ المُفَسِّر وظيفته بيان المراد من المُفَسَّر وأنّه مطلقٌ وله سعةٌ، وعليه **ففي** إطلاق الروايات غنىً وكفايةٌ وإن لم تكن الآية مطلقةً. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: أنّ الروايات المفسّرة للاستطاعة لو لم تشمل القريب يلزم من ذلك لازمٌ فاسدٌ وهو أنّ الاستطاعة شرطٌ في وجوب حجّة الإسلام على من كانت وظيفته حجّ التمتّع، أعني: من كان بعيداً، ويكون وجوب الحجّ بالنسبة إلى من كانت وظيفته الإفراد أو القران غير مشروطٍ بتحقّق الاستطاعة.

وثالثاً: لو أغمضنا عمّا ذكرنا، فإنّ الآية الكريمة تشمل القريب أيضاً بلحاظ أنّه يقصد البيت بعد انتهائه من أعمال عرفات والمشعر ومنى، فالقريب وإن لم يقصد البيت عند شروعه في الأعمال إلّا أنّه لابدّ وأن يقصد البيت ليتمّ أعمال الحجّ.

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٦٦.

مسألة (٢٠): الاستطاعة المعتبرة في وجوب الحجّ إنّما هي الاستطاعة من مكانه لا من بلده، فإذا ذهب المكلّف إلى المدينة ـ مثلاً ـ للتجارة أو لغيرها وكان له هناك ما يمكن أن يحجّ به من الزاد والراحلة أو ثمنهما وجب عليه الحجّ وإن لم يكن مستطيعاً من بلده[1].

نعم، إنّ الآية الكريمة لا تشمل أهل مكة ومن هو مقيمٌ فيها؛ لوضوح أنّ المقيم في مكة يأتي ببعض أعمال الحجّ في الحضر وببعضها الآخر في السفر، فهو يقصد من سفره عرفات ولا يقصد البيت الشريف.

والحاصل: أنّ مقتضى القاعدة عدم اشتراط الاستطاعة لأهل مكّة، والمعيار بالنسبة لهم بلزوم العسر والحرج وعدم لزومهما. وهذا كلّه بحسب ما ذكرناه ثالثاً.

والعمدة فيما ذكرناه من أنّ إطلاق الروايات المفسّرة للاستطاعة الواردة في الآية الكريمة محكمةٌ فيما نحن فيه؛ لأنّها تدلّ على اعتبار الزاد والراحلة بالنسبة للقريب والبعيد على القول: بأنّ للزاد والراحلة الموضوعية وإنّهما غير مختصّين بمورد الحاجة إليهما.

إلّا أنك قد عرفت ـ ممّا سبق ـ أنّه لا موضوعيّة للزاد والراحلة، فإنّ العرف يفهم ـ بتناسب الحكم والموضوع ـ أنّهما شرطٌ في مورد الحاجة.

ربما يقال: إنّ مقتضى البراءة عدم اعتبار الراحلة للقريب عند الشكّ في اعتبارها.

والجواب: أنّ المجال إنّما يصل إلى البراءة فيما لو كانت الأخبار المفسّرة للاستطاعة تابعةً للآية الكريمة أو مجملةً ليس لها إطلاقٌ، وأمّا لو لم تكن كذلك فلا مانع من التمسّك بإطلاقها للحكم باشتراط الراحلة مطلقاً، وحينئذٍ فلا يصل المجال إلى إعمال أصالة البراءة للحكم بعدم اشتراطها للقريب.

(١) لأنّ موضوع وجوب الحجّ الاستطاعة وهي لم تقيّد بحصولها في بلدٍ دون

. . . . . .

آخر، إذ مقتضى إطلاق أدلّة وجوب الحجّ وجوبه على من حصلت له الاستطاعة سواءٌ تحقّقت له في بلده أم في بلدٍ آخر، وحيث إنّها متحقّقةٌ في هذا الفرض فيجب عليه الحجّ. وهذا هو العمدة في المقام.

وربّما يستدلّ على وجوب الحجّ عليه بصحيحة معاوية بن عمّار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يمرّ مجتازاً يريد اليمن أو غيرها من البلدان وطريقه بمكّة، فيدرك الناس وهم يخرجون إلى الحجّ، فيخرج معهم إلى المشاهد، أيجزيه ذلك عن حجّة الإسلام؟ قال: «نعم»[1].

وأورد عليه السيّد الحكيم قدس سره: بأنّ الظاهر من الصحيحة كون جهة السؤال عدم قصد الحجّ من البلد، لا عدم تحقّق الاستطاعة منه[2].

وناقشه سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه): بأنّ مقتضى الإطلاق وعدم التفصيل في الرواية أنّه لا فرق بين كونه مستطيعاً من بلده وعدمه. ثمّ قال: (لكن في الرواية إشكالٌ آخر وهو: أنّ مفادها الإجزاء، وهو أعمّ من الوجوب، فيمكن أن لا يكون واجباً، لكن يكون مجزياً)[3].

ويمكن ردّه: بأنّ إجزاء الحجّ الندبي عن الحجّ الواجب فيما لو لم يكن المكلّف مستطيعاً ـ ولو في أثناء الحجّ ـ مقطوعُ البطلان، فلابدّ وأن يكون السؤال ـ كما هو الظاهر ـ لأجل أنّ عدم قصد الحجّ من أوّل الأمر هل يكون مانعاً عن إجزاء حجّه عن حجّة الإسلام مع تحقّق الاستطاعة وإتيانه بجميع أجزاء الحجّ وشرائطه أو لا؟

ومهما يكن من أمرٍ، فالعمدة هو إطلاقات أدلّة وجوب الحجّ على المستطيع.

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٢: ٢، واستدلّ به في المدارك ٧: ٤١.

(٢) المستمسك ١٠: ٧٨.

(٣) مصباح الناسك ١: ٣٠.

مسألة (٢١): إذا كان للمكلّف ملكٌ ولم يوجد من يشتريه بثمن المثل وتوقّف الحجّ على بيعه بأقلّ منه بمقدارٍ معتدٍّ به لم يجب البيع[١]، وأمّا إذا ارتفعت الأسعار فكانت أُجرة المركوب ـ مثلاً ـ في سنة الاستطاعة أكثر منها في السنة الآتية لم يجز التأخير[٢].

---

(١) والوجه فيه ظاهرٌ، وهو ما ذكرناه آنفاً من أنّ أدلّة نفي الضرر تتكفّل نفي الضرر الزائد على الضرر اللّازم من طبيعة الحجّ، وفي المقام لو باع ملكه بثمنٍ أقلّ يتضرّر، فينفى الوجوب بأدلّة نفي الضرر.

وقد ناقش في ذلك السيّد الحكيم ﷺ حيث ذكر: أنّ ذلك يختصّ بالأدلّة المطلقة التي لها فردان: ضرريّ وغير ضرريّ، وأمّا إذا لم يكن كذلك بل كان جميع أفرادها ضرريةً فلا تشمله أدلّة نفي الضرر كالخمس والزكاة والجهاد ومنها الحجّ[١].

أقول: إنّ ما ذكره ﷺ إنّما يتمّ بالنسبة إلى الضرر الذي يقتضيه طبع الواجب، وأمّا في الضرر الزائد عليه فلا وجه للتفصيل المذكور.

(٢) إذ ارتفاع الأسعار صار للجميع أمراً متعارفاً، فالضرر الوارد في هذه السنة من ارتفاع الأسعار ممّا يقتضيه طبع الحجّ في هذه السنة، فيحتسب من شؤون الحجّ ومن مصارفه، وعليه فلا مسرح لأدلّة نفي الضرر في هذا الفرض، كما أنّه لا وجه للتأخير بعد كون الحجّ واجباً فوريّاً.

نعم، إذا كان إجحافاً في حقّه فلا يجب عليه الحجّ في هذه السنة بمقتضى الأدلّة النافية للحرج وصحيح المحاربي[٢].

---

(١) المستمسك ١٠: ٨١.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٧: ١.

مسألة (٢٢): إنّما يعتبر وجود نفقة الإياب في وجوب الحجّ فيما إذا أراد المكلّف العود إلى وطنه، وأمّا إذا لم يرد العود وأراد السكنىٰ في بلدٍ آخر غير وطنه فلابدّ من وجود النفقة إلى ذلك البلد، ولا يعتبر وجود مقدار العود إلى وطنه[1].

---

(١) لأنّ الدليل الدالّ على اعتبار وجود نفقة الإياب هو دليل نفي الحرج، فلو تمكّن من العود إلى وطنه من دون زادٍ وراحلةٍ ومن دون لزوم حرجٍ عليه فلا يعتبر وجود نفقة الإياب؛ لعدم الدليل على اعتبارها.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ الآية الشريفة والروايات دلّت على اعتبار الزاد والراحلة للذهاب إلى الحجّ، وأمّا اعتبارهما للإياب فدليله هو نفيّ الحرج، فلو لم يكن عنده زادٌ وراحلةٌ للإياب وكان الإياب حرجيّاً عليه فلا يكون مستطيعاً.

نعم، في الفرض الذي لا يريد المكلّف العود إلى وطنه ـ بأن أراد السكنىٰ في مكة أو في بعض نواحيها ـ فلا تكون نفقة الإياب معتبرةً في تحقّق الاستطاعة.

وذكر بعض الأكابر قدس سرهم: أنّ دليل الحكم بلزوم وجود نفقة العود في تحقّق الاستطاعة ليس منحصراً بأدلّة نفي العسر والحرج، بل إنّ نفس الأدلّة الدالّة على اعتبار الزاد والراحلة في تحقّق الاستطاعة تدلّ على اعتبار نفقة الإياب في تحقّقها؛ لأنّ الأخبار المفسّرة للاستطاعة بالزاد والراحلة مطلقةٌ لم تقيّد اعتبارهما بخصوص الذهاب دون الإياب، وأنت ترىٰ أنّ المولىٰ لو قال لعبده: سافر إلى البلد الفلاني إن كان لك زادٌ وراحلةٌ، فإنّ المتفاهم العرفيّ منه إنّما هو وجدانه للزاد والراحلة ذهاباً وإياباً لا ذهاباً فقط، وعلىٰ هذا فلو أراد الرجوع إلى وطنه يعتبر في وجوب الحجّ عليه أن يكون واجداً لنفقة العود أيضاً سواءٌ كان تركه للرجوع إلى

. . . . . .

وطنه حرجاً عليه أم لا[١].

إلّا أنّ ما أفادهﷺ لا يمكن الإعانة عليه؛ لأنّ الروايات المفسّرة للاستطاعة الواردة في الآية الشريفة ناظرةٌ إلىٰ من كان قصده البيت، وبهذا المقدار تكون الروايات مقيّدةً للقدرة العقليّة المأخوذة في الآية؛ لما عرفت من أنّ الروايات المفسّرة للاستطاعة لو لم تكن موجودةً لقلنا بكفاية القدرة العقليّة التي هي شرطٌ في جميع التكاليف الأوّليّة في وجوب الحجّ، وبوجود هذه الروايات قيّدنا إطلاق الاستطاعة بوجود الزاد والراحلة بالنسبة إلى الذهاب، وأمّا الإياب فإنّ الإطلاق باقٍ بحاله، فيكون وجود القدرة العقليّة كافياً في العود من الحجّ فيما لو لم يلزم من عدم وجود الزاد والراحلة العسر والحرج.

والحاصل: أنّ تقييد الإياب بوجود الزاد والراحلة يحتاج إلى دليلٍ، وهو مفقودٌ كما عرفت.

وأمّا قياس المقام بالمثال العرفي الذي ذكرهﷺ فهو قياسٌ مع الفارق؛ لأنّ السفر ـ بحسب الفهم العرفيّ ـ مركبٌ من الذهاب والإياب، فلفظ السفر قرينةٌ على لزوم وجود نفقته ذهاباً وإياباً، والآية المباركة لسانها ظاهرٌ في اعتبار الاستطاعة إلى البيت، والروايات المفسّرة للاستطاعة لم تضف شيئاً مغايراً لما ورد في الآية المباركة، بل فسّرت الاستطاعة الواردة فيها، وحينئذٍ لا دليل على تقييد إطلاق الاستطاعة بالنسبة للإياب، فيؤخذ بإطلاقها ومقتضاه كفاية وجود القدرة العقليّة وعدم اعتبار شيءٍ أكثر من ذلك بالنسبة إلى الإياب، إلّا في حالة لزوم العسر والحرج فيعتبر وجود الزاد والراحلة.

---

(١) كتاب الحجّ للشاهروديﷺ ١: ١٠٦.

. . . . . .

ومع ذلك كلّه ففي النفس شيءٌ، وهو: أنّ الظاهر من الآية الشريفة ـ بحسب المتفاهم العرفيّ ـ اعتبار الزاد والراحلة في الذهاب والإياب، فإنّ الآية الشريفة وإن لم تتعرّض للإياب لكن هذا لوضوح الأمر؛ فإنّ الشخص الذي يريد أن يذهب إلى بلدةٍ بعيدةٍ ثمّ يرجع إلى بلده إنّما يطلق عليه أنّه يستطيع الذهاب إلى تلك البلدة لو كان مستطيعاً للإياب إلى وطنه أيضاً، وأمّا لو كان متمكّناً من الذهاب ولكن لا يستطيع أن يرجع فلا يقال في حقّه: إنّه مستطيعٌ منه، والعرف ببابك.

أضف إليه الارتكاز المتشرّعي والتسالم القائمين على اعتبار الزاد والراحلة إياباً أيضاً في تحقّق الاستطاعة.

هذا كلّه لو أراد المكلّف أن يرجع إلى بلده.

وأمّا لو أراد الذهاب إلى بلدٍ آخر بعد الحجّ، فهل المعيار بوجود نفقة الإياب إلى وطنه أو إلى البلد الذي يريد الذهاب إليه؟

ذهب المحقّق اليزدي قدس سره إلى: التفصيل بين ما إذا كان البلد الذي يريد الذهاب إليه أبعد من وطنه، وبين ما إذا كان وطنه أبعد، حيث ذكر: أنّ المعيار في تحقّق الاستطاعة بوجود نفقة الذهاب إلى وطنه في الصورة الأُولى وبوجود نفقة الذهاب إلى ذلك البلد في الصورة الثانية[1].

أقول: إنّ العبرة بكثرة النفقة وقلّتها لا ببعد المسافة وقربها، ولو فرضنا أنّ الإياب إلى بلده أو الذهاب إلى بلدٍ آخر سواءٌ في عدم كونه مستلزماً للحرج فالمعيار بقلّة النفقة.

ولعلّ التفصيل المذكور يرجع إلى أنّ الأبعد مسافةً يستلزم صرف المال أكثر

---

(١) العروة ٢: ٢٣٢.

٢٣٨ ـــــــ

الإعاشة عن طريقٍ آخر يناسب شأنه[١].

---

(١) أقول: وقع الخلاف بين الأعلام في هذه المسألة، والمحكيّ عن الأكثر عدم اشتراط الرجوع إلى الكفاية[١]، وذهب عدّةٌ منهم إلى الاشتراط[٢].

والدليل علىٰ عدم الاشتراط إطلاق الآية الكريمة والروايات المفسّرة لها، وهو ما تقتضيه أصالة البراءة.

والدليل على الاشتراط عدّة أُمورٍ:

(منها): الإجماع[٣].

وحاله أوضح من أن يخفىٰ.

و(منها): الأخبار، كخبر أبي الربيع الشاميّ، قال: سُئل أبو عبد الله عليه السلام عن قول الله (عزّوجلّ): ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ فقال: «ما يقول الناس؟» قال: فقلت له: الزاد والراحلة، قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: «قد سُئل أبو جعفر عليه السلام عن هذا، فقال: هلك الناس إذاً! لئن كان من كان له زادٌ وراحلةٌ قدر ما يقوت عياله ويستغني به عن الناس ينطلق إليهم فيسلبهم إيّاه، لقد هلكوا إذاً! فقيل له: فما السبيل؟ قال: فقال: السعة في المال إذا كان يحجّ ببعضٍ ويبقي بعضاً لقوت عياله، أليس قد فرض الله الزكاة فلم يجعلها إلّا

---

(١) السرائر ١: ٥٠٨، المختصر النافع ٧٦، المعتبر ٢: ٧٥٦، المختلف ٤: ٣٣ و ٣٤ (نقل القول عن ابن أبي عقيل وابن الجنيد واختاره)، جامع المقاصد ٣: ١٣٠، الروضة ٢: ١٦٨، الحدائق ١٤: ١٢٦.

(٢) الكافي في الفقه ١٩٢، المقنعة ٣٨٤ ـ ٣٨٥، الخلاف ٢: ٢٤٥ ـ ٢٤٦، المبسوط ١: ٢٩٦ و ٢٩٧ ـ ٢٩٨، النهاية ٢٠٣، شرح جمل العلم والعمل ٢٠٥، الغنية ٢: ١٥٢ ـ ١٥٣، الوسيلة ١٥٥، الجامع للشرائع ١٧٣، المستند ١١: ٣٥، ونُسب للمشهور في الروضة ٢: ١٦٨.

(٣) ادّعي الإجماع في: الخلاف ٢: ٢٤٥ ـ ٢٤٦، الغنية ٢: ١٥٢ ـ ١٥٣.

. . . . . .

على من يملك مائتي درهم ؟ »[١].

وقد ناقش سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) في سنده، ووصفه بالضعف ـ وإن عدّه المجلسي رحمه الله من الحسان[٢] ـ لتضعيفه أبا الربيع الشاميّ.

وأُورد عليه: بأنّه(دام ظلّه) يقبل توثيقات المجلسي رحمه الله فلِمَ لا يقبل قوله في وصف الخبر من الحسان ؟!

وأجاب عن ذلك: بأنّه مجرّد كون الخبر من الحسان لا يدلّ على التوثيق[٣].

إلّا أنّا في سعة عن هذا الإيراد السندي بعد قبولنا وثاقة رجال تفسير عليّ بن إبراهيم القميّ رحمه الله والرجل منهم[٤].

وأمّا دلالة الخبر على اشتراط الرجوع إلى الكفاية، فقد يناقش فيها من جهة أنّ العبارة التي يمكن الاستدلال بها على المطلوب هي قوله عليه السلام: « السعة في المال إذا كان يحجّ ببعضٍ ويبقي بعضاً لقوت عياله » وهي قاصرةٌ عن الدلالة على اشتراط الرجوع إلى الكفاية؛ إذ غاية ما يستفاد منها أنّ الاستطاعة لا تتحقّق إلّا إذا ترك بعض المال لقوت عياله ولمعاشهم حتّى يرجع من الحجّ، وهذا أمرٌ آخر لا مساس له باشتراط الرجوع إلى الكفاية.

إلّا أن يلاحظ الخبر بالكيفيّة التي أوردها الشيخ المفيد رحمه الله في المقنعة، وهي:

ما رواه أبو الربيع الشاميّ، عن الصادق عليه السلام قال: سُئل عن قوله (عزّوجلّ):

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٩: ١، والآية من سورة آل عمران ٣: ٩٧.

(٢) رجال المجلسيّ رحمه الله ٢٠٦ و ٣٧٠، ولكنّه وصفه بالجهالة في: مرآة العقول ١٧: ١٤٧، ملاذ الأخيار ٧: ١٨١.

(٣) مصباح الناسك ١: ٣٣.

(٤) تفسير القمّي رحمه الله ١: ٢٣٢.

. . . . . .

﴿مَنْ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ قال: «ما يقول فيها هؤلاء؟» فقيل له: يقولون: الزاد والراحلة.

فقال عليه السلام: «قد قيل ذلك لأبي جعفر عليه السلام فقال: هلك الناس إذا كان من له زادٌ وراحلةٌ لا يملك غيرهما، أو مقدار ذلك ممّا يقوّت به عياله ويستغني به عن الناس، فقد وجب عليه أن يحجّ بذلك ثمّ يرجع فيسأل الناس بكفّه، لقد هلك إذاً، فقيل له: فما السبيل عندك؟ فقال: السعة في المال، وهو أن يكون معه ما يحجّ ببعضه ويبقي بعض[1] يقوّت به نفسه وعياله، ثمّ قال: أليس قد فرض الله الزكاة فلم يجعلها إلّا علىٰ من يملك مائتي درهم؟»[2].

ودلالته على المدّعىٰ ظاهرةٌ، إلّا أنّ طريق الشيخ المفيد رحمه الله إلى أبي الربيع الشاميّ مجهولٌ.

وبهذا يظهر أنّه لا ثمرة للبحث في أنّه: هل الخبر منقولٌ بطريقين أو أنّ هناك خبرين؟ وعلى الثاني: هل النسبة بينهما التعارض أو أنّهما من قبيل المطلق والمقيّد[3]؟

فإنّ هذه الأُمور لا ثمرة فيها بعد سقوط الخبر الذي أورده الشيخ المفيد رحمه الله في المقنعة عن مسرح الحجّية.

وكخبر عبد الرحيم القصير[4]، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله حفص

---

(١) هكذا في المصدر.

(٢) المقنعة ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

(٣) لاحظ كتاب الحجّ للشاهرودي رحمه الله ١: ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٤) عبد الرحيم بن روح القصير الأسدي، كوفيٌّ، روى عن الباقر والصادق عليهما السلام وبقي بعد الصادق عليه السلام.
قال الحائري رحمه الله: (وفي الكافي: عبد الرحيم بن عتيك القصير وعبد الرحمن أُخرى).
(الكافي ١: ٧٨ و ٧٤، رجال الطوسي رحمه الله ٢٣٧، منتهى المقال ٤: ١٢١، تنقيح المقال ٢: ١٥٠، معجم رجال الحديث ١١: ٩ ـ ١٠ و ١٢ ـ ١٤).

. . . . . .

الأعور ـ وأنا أسمع ـ عن قول الله (عزّوجلّ): ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ قال: «ذلك القوّة في المال، واليسار». قال: فإن كانوا موسرين فهم ممّن يستطيع؟ قال: «نعم»[1].

وتقريب الاستدلال به هو: أنّ الإمام عليه السلام قد فسّر الاستطاعة بالقوّة في المال واليسار، ومن الواضح أنّ من لم تكن عنده الكفاية من المال عند رجوعه من الحجّ لا يصدق في حقّه عنوان اليسار، فيدلّ الخبر على اشتراط الرجوع إلى الكفاية في تحقّق الاستطاعة.

أقول: إنّ الخبر مخدوشٌ سنداً ودلالةً؛ أمّا السند فبعبد الرحيم القصير والمراد به عبد الرحيم بن روح الأسديّ، ولم تثبت وثاقته، وعليه يكون الخبر ضعيفاً.

وقد ناقش سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) في والد البرقيّ أيضاً، حيث ذكر: أنّ الرواية ساقطةٌ بالقصير وبوالد البرقيّ[2].

وأمّا الدلالة، فإنّ الخبر وإن كان يدلّ على اشتراط الرجوع إلى الكفاية بإطلاقه، إلّا أنّ الروايات الأُخرى التي فسّرت الاستطاعة بالزاد والراحلة تكون مقيّدةً ومبينةً للمراد من القوّة في المال واليسار المأخوذ في هذا الخبر، فيكون الخبر أجنبيّاً عمّا نحن فيه.

وكخبر الأعمش[3]، عن جعفر بن محمّد عليهما السلام ـ في حديث شرائع الدين ـ قال:

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٩: ٣، والآية من سورة آل عمران ٣: ٩٧.

(٢) مصباح الناسك ١: ٣٤.

(٣) أبو محمّد سليمان بن مهران الأسديّ الأعمش الكوفيّ، مولاهم، عدّه الشيخ قدس سره ممّن روى عن الصادق عليه السلام. وقال الحائري قدس سره: (وهو في جلالته وحسن خاتمته في الظهور كالنور علىٰ شاهق الطور). (رجال الطوسي قدس سره ٢١٥، منتهى المقال ٣: ٤٠٦، تنقيح المقال ٢: ٦٥ ـ ٦٦، نقد الرجال ٢: ٣٧٠ ـ ٣٧١، معجم رجال الحديث ٩: ٢٩٤ ـ ٢٩٥).

. . . . . .

« وحجّ البيت واجبٌ على من استطاع إليه سبيلاً، وهو الزاد والراحلة مع صحّة البدن، وأن يكون للإنسان ما يخلفه على عياله وما يرجع إليه من حجّه »[١].

وهذا الخبر وإن كان دالّاً على المدّعى، إلّا أنّ الأُستاذ الأعظم قدس سره وسيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) ذكرا: أنّه ضعيفٌ بالأعمش، فإنّه لم يوثّق[٢].

ولكنّ الأعمش قد ورد في تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي قدس سره[٣] وهو يكفي للتوثيق، فإنّ سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) لا يقبل توثيقات القمّي رحمه الله ولكنّ الأُستاذ الأعظم قدس سره يقبل ذلك، ويذهب إلى: أنّ وجود شخصٍ في التفسير يكفي لوثاقته[٤]، ومع ذلك قال: بأنّه غير موثقٍ، والخطأ من غير المعصوم ليس بعزيزٍ.

وما رواه الفضل بن الحسن الطبرسي قدس سره في مجمع البيان في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ قال: (المرويّ عن أئمّتنا عليهم السلام أنّه: الزاد والراحلة ونفقة من تلزمه نفقته، والرجوع إلى كفايةٍ إمّا من مالٍ أو ضياعٍ أو حرفةٍ، مع الصحّة في النفس، وتخلية الدرب من الموانع وإمكان المسير)[٥].

وهذه الرواية وإن كانت تامّة الدلالة إلّا أنّها ضعيفةٌ بالإرسال.

وما رواه هارون بن حمزة الغنويّ[٦]، عن أبي عبدالله عليه السلام في رجلٍ مات ولم يحجّ

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٩: ٤.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٦٢، مصباح الناسك ١: ٣٤.

(٣) تفسير القمّي قدس سره ٢: ٣٨١.

(٤) معجم رجال الحديث ١: ٤٩ ـ ٥٠.

(٥) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٩: ٥، والآية من سورة آل‌عمران ٣: ٩٧، ولاحظ مجمع البيان ٢: ٣٥٠.

(٦) هارون بن حمزة الغَنَويّ الصيرفيّ، كوفيٌّ، ثقةٌ، عينٌ، روى عن الصادق عليه السلام له كتابٌ يرويه جماعةٌ، عدّه الشيخ قدس سره من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام.
(رجال النجاشي قدس سره ٤٣٧، رجال الطوسيّ قدس سره ١٤٨ و ٣١٨، الفهرست ٤٩٦ ـ ٤٩٧، نقد الرجال ٥: ٣٦، معجم رجال الحديث ٢٠: ٢٤٣ ـ ٢٤٥).

. . . . . .

حجّة الإسلام، ولم يترك إلّا قدر نفقة الحجّ، وله ورثةٌ. قال: «هم أحقّ بميراثه، إن شاؤوا أكلوا، وإن شاؤوا حجّوا عنه»[1].

وهي وإن كانت تامّةً من حيث السند، إلّا أنّ غاية ما تدلّ عليه اشتراط كفاية العيال، ولا تدلّ علىٰ شرطية الرجوع إلى الكفاية.

والحاصل: أنّ عدم وجوب الحجّ كما يحتمل أن يكون لأجل عدم الرجوع إلى كفايةٍ كذلك يحتمل أن يكون ما عنده من المال لنفقة عياله كما هو المفروض؛ إذ لو صرف المال في الحجّ يبقىٰ عياله بلا مؤنةٍ، والمتعيّن هو الاحتمال الثاني؛ لتناسب الحكم والموضوع، فإنّ المال الذي كان عنده بمقدار نفقة الحجّ، وهو يناسب أن يكون عدم وجوب الحجّ لأجل كون المال مؤنةً لعياله، ولا يناسب شرطية الرجوع إلى الكفاية.

إن قلت: إنّ الحكم بعدم وجوب الحجّ عليه لا يتناسب مع قول الإمام عليه السلام: «وإن شاؤوا حجّوا عنه».

قلت: إنّ الحكم بعدم استقرار وجوب حجّة الإسلام في ذمّته لا ينافي ما ذكره الإمام عليه السلام في ذيل الرواية؛ إذ المراد هو أنّ عياله لو أرادوا أن يحجّوا عن والدهم حجّةً مستحبّةً فذاك إليهم.

وما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام في رجلٍ توفي وأوصىٰ أن يحجّ عنه. قال: «إن كان صرورةً فمن جميع المال، إنّه بمنزلة الدين الواجب، وإن كان قد حجّ فمن ثلثه، ومن مات ولم يحجّ حجّة الإسلام ولم يترك إلّا قدر نفقة الحمولة وله ورثةٌ فهم أحقّ بما ترك، فإن شاؤوا أكلوا، وإن شاؤوا حجّوا عنه»[2].

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١٤: ١.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٥: ٤.

. . . . . .

والكلام في دلالتها وزان الكلام في دلالة سابقتها.

وما رواه ذريح المحاربيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من مات ولم يحجّ حجّة الإسلام، لم يمنعه من ذلك حاجةٌ تجحف به، أو مرضٌ لا يطيق فيه الحجّ، أو سلطانٌ يمنعه، فليمت يهوديّاً أو نصرانيّاً»[1].

وتقريب الاستدلال بها هو: أنّ عدم وجود ما به الكفاية إجحافٌ عليه، فيكون مانعاً من وجوب الحجّ عليه.

وقد يقال: إنّ مفاد صحيحة ذريح المحاربي يعارضه مفاد صحيحة ضريس الكناسيّ[2]، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجلٍ عليه حجّة الإسلام، نذر نذراً في شكرٍ ليحجّنّ به رجلاً إلى مكّة، فمات الذي نذر قبل أن يحجّ حجّة الإسلام ومن قبل أن يفي بنذره الذي نذره. قال: «إن ترك مالاً يُحجّ عنه حجّة الإسلام من جميع المال، وأُخرج من ثلثه ما يحجّ به رجلاً لنذره وقد وفّىٰ بالنذر، وإن لم يكن ترك مالاً بقدر ما يحجّ به حجّة الإسلام حُجّ عنه بما ترك، ويحجّ عنه وليّه حجّة النذر، إنّما هو مثل دَينٍ عليه»[3].

وأُورد عليه: بأنّه لا تنافي بين صحيحتي ذريح وضريس؛ إذ الثانية ناظرةٌ إلى صورة استقرار الحجّ، فلا يشترط الرجوع إلى الكفاية. وهذا بخلاف الأُولى، فإنّها

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٧: ١.

(٢) أبو عمارة ضريس بن عبد الملك بن أعين الشيبانيّ الكوفيّ، عدّه الشيخ رحمه الله من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام وسمّي الكناسيّ؛ لأنّ تجارته بكناسة الكوفة، وكانت تحته بنت حمران، وهو خيِّرٌ فاضلٌ ثقةٌ.

(رجال الطوسيّ رحمه الله ٢٢٧، منتهى المقال ٤: ٣٧ ـ ٣٨، تنقيح المقال ٢: ١٠٦، معجم رجال الحديث ١٠: ١٦١ ـ ١٦٣ و ١٦٤ ـ ١٦٥).

(٣) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٩: ١.

. . . . . .

تدلّ على اشتراط الرجوع إلى الكفاية في صورة عدم استقرار الحجّ في ذمّته، فيقيّد مفادها بمفاد صحيحة الكناسيّ، فينتج: عدم اعتبار الرجوع إلى الكفاية في صورة الاستقرار.

والحاصل: أنّ صحيحة ضريس الكناسيّ لا تنهض معارضةً لصحيحة ذريح المحاربيّ.

ثمّ إنّ المنساق من صحيحة ذريح أنّ المكلّف لو حجّ مع عدم وجود كفايةٍ يرجع إليها يكون ذلك إجحافاً في حقّه، مضافاً إلى أدلّة نفي الحرج.

وبذلك يظهر ما في قول الأُستاذ الأعظم قدس سره حيث قال: (وعمدة ما يدلّ على اعتبار ذلك إنّما هي قاعدة نفيّ العسر والحرج، وأمّا الأخبار التي استدلّ بها على ذلك فكلّها ضعيفةٌ، إلّا خبر أبي الربيع الشاميّ)[1].

وجه الظهور: أنّ صحيحة المحاربيّ وموثقة الأعمش تامّتان من حيث السند والدلالة، ولا تعارضهما صحيحة الكناسيّ؛ إذ السؤال في الصحيحة الأخيرة عمّن استقرّ وجوب الحجّ في ذمّته؛ لأنّ السؤال لو لم يكن عمّن استقر وجوب الحجّ في ذمّته ـ بأن كان موته في أوّل سنة الاستطاعة ـ فلا يكون الحجّ واجباً عليه كي يقول السائل: ليحجنّ به رجلاً إلى مكّة.

وقد أُورد على الاستدلال بصحيحة المحاربيّ بإيرادٍ آخر، وهو: أنّ الإجحاف أمرٌ مشكّكٌ ذو مراتب، فتكون الأخبار المفسّرة للآية مفسّرةً للصحيحة أيضاً، وعليه تكون الصحيحة دالّةً على اعتبار الزاد والراحلة، ولا تدلّ على اعتبار الرجوع إلى ما به الكفاية.

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٣.

فبذلك يظهر أنّه لا يجب بيع ما يحتاج إليه في ضروريّات معاشه من أمواله، فلا يجب بيع دار سكناه اللائقة بحاله وثياب تجمّله وأثاث بيته، ولا آلات الصنائع التي يحتاج إليها في معاشه، ونحو ذلك مثل الكتب بالنسبة إلى أهل العلم ممّا لابدّ منه في سبيل تحصيله.

وعلى الجملة: كلّ ما يحتاج إليه الإنسان في حياته وكان صرفه في سبيل الحجّ موجباً للعسر والحرج لم يجب بيعه[1].

نعم، لو زادت الأموال المذكورة عن مقدار الحاجة وجب بيع الزائد في نفقة الحجّ، بل من كان عنده دارٌ قيمتها ألف دينارٍ ـ مثلاً ـ ويمكنه بيعها وشراء دارٍ أُخرىٰ بأقلّ منها من دون عسرٍ وحرجٍ لزمه ذلك إذا كان الزائد وافياً بمصارف الحجّ ذهاباً وإياباً وبنفقة عياله[2].

والجواب: أنّ الظاهر من الصحيحة أنّ عدم الإجحاف قيدٌ زائدٌ على اعتبار الزاد والراحلة، ولا دليل على كون الأخبار المفسِّرة للاستطاعة الواردة في الآية الشريفة مفسّرةً ومبيّنةً للمراد من الإجحاف الوارد في الصحيحة.

و(**منها**): أدلّة نفي العسر والحرج. بتقريب: أنّه مع عدم وجود ما به الكفاية بحيث يُرجع إليه يكون الحجّ حرجيّاً فينفىٰ بأدلّة نفي العسر والحرج، وبالنتيجة: يكون وجوده معتبراً.

(١) لأنّ أدلّة نفيّ العسر والحرج ترفع الوجوب في الصور المذكورة.

(٢) إنّ ما أفاده ﷺ موافقٌ لمقتضى القاعدة؛ إذ المفروض أنّه غير محتاجٍ إلى الزائد، ولا يلزم من بيعه العسر والحرج، ولا ريب ـ في هذا الفرض ـ في صدق عنوان المستطيع عليه.

مسألة (٢٣): إذا كان عنده مالٌ لا يجب بيعه في سبيل الحجّ ـ لحاجته إليه ـ ثمّ استغنى عنه وجب عليه بيعه لأداء فريضة الحجّ. مثلاً: إذا كان للمرأة حليّ تحتاج إليه ولابدّ لها منه، ثمّ استغنت عنه لكبرها أو لأمرٍ آخر وجب عليها بيعه لأداء فريضة الحجّ(١).

وكذا الحال فيما أفاده ﷺ من الفرض الذي تكون فيه عند المكلّف دارٌ قيمتها تفي بشراء دارٍ أُخرىٰ أقلّ سعراً وبأداء فريضة الحجّ وبمؤونة عياله من دون أن يستلزم بيعها العسر والحرج عليه، فلا ريب في هذا الفرض أيضاً في صدق عنوان المستطيع عليه.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الأدلّة منصرفةٌ عن هذه الصورة.

أضف إليه أنّه خلاف ارتكاز المتشرّعة، فمن كان عنده دارٌ واسعةٌ ولم تكن السكنىٰ فيها خلاف شأنه لا يجب عليه أن يبيع داره ويحجّ ـ بحسب ارتكازهم ـ وإن كانت السكنى في دارٍ أقلّ سعراً أيضاً ليست بخلاف شأنه.

(١) أقول: أمّا قوله ﷺ: (وجب عليه بيعه) فليس المراد من الوجوب الوجوب الشرعي كما هو واضحٌ، بل المراد الوجوب العقليّ، والمقصود منه أنّ من كان عنده مالٌ يحتاج إليه في زمانٍ لا يكون الحجّ واجباً عليه في ذلك الزمان، ولكنّه لو استغنىٰ عنه بعد ذلك يكون مستطيعاً فيجب عليه الحجّ، فالعقل يحكم بلزوم بيعه وصرفه في أداء مناسك الحجّ.

وأمّا وجوب الحجّ عليه فهو على القاعدة؛ إذ كلّ من كان جامعاً لشرائط التكليف وكان عنده مالٌ لا يحتاج إليه في أُمور معاشه وغيرها وكان المال يكفي لأداء مناسك الحجّ، فإنّه يكون مستطيعاً ويجب عليه أداء فريضة الحجّ.

مسألة (٢٤): إذا كانت له دارٌ مملوكةٌ وكانت هناك دارٌ أُخرىٰ يمكنه السكنىٰ فيها من دون حرجٍ عليه ـ كما إذا كانت موقوفةً تنطبق عليه ـ وجب عليه بيع الدار المملوكة إذا كانت وافيةً بمصارف الحجّ ولو بضميمة ما عنده من المال، ويجري ذلك في الكتب العلميّة وغيرها ممّا يحتاج إليه في حياته[١].

مسألة (٢٥): إذا كان عنده مقدارٌ من المال يفي بمصارف الحجّ وكان بحاجةٍ إلى الزواج أو شراء دارٍ لسكناه أو غير ذلك ممّا يحتاج إليه، فإن كان صرف ذلك المال في الحجّ موجباً لوقوعه في الحرج لم يجب عليه الحجّ، وإلّا وجب عليه[٢].

مسألة (٢٦): إذا كان ما يملكه ديناً على ذمّة شخصٍ وكان الدين حالاً وجبت عليه المطالبة[٣] فإن كان المدين مماطلاً وجب إجباره

---

(١) وذلك كلّه لصدق الاستطاعة بعد أن لم تكن السكنىٰ في الدار الموقوفة منافيةً لشأنه ولم يكن في ذلك عسرٌ وحرجٌ عليه.

(٢) أقول: إنّ مجرّد الحاجة لا ينهض مانعاً من صدق عنوان المستطيع عليه، والذي يرفع الوجوب هو صدق العسر والحرج، فإن لم يكن صرف المال في الحجّ موجباً لوقوعه في الحرج يجب عليه الحجّ.
نعم، لو كان عدم الزواج أو عدم شراء دارٍ لسكناه حرجاً عليه فلا يجب الحجّ عليه.

(٣) أقول: إنّ المراد هو أن يكون الدين حالاً ولا يكون المدين مماطلاً، بل كان

على الأداء(١).

وإن توقّف تحصيله على الرجوع إلى المحاكم العرفيّة لزم ذلك(٢).

يبذل بمجرّد المطالبة، وهو الفرض الأوّل من فروض المسألة.

ففي هذا الفرض يجب عليه الحجّ لكونه مستطيعاً؛ لأنّ المستفاد من الروايات المفسّرة للاستطاعة الواردة في الآية الكريمة أنّ الحجّ يجب بتحقّق الزاد والراحلة أو بوجود ما يحجّ به، وهو صادقٌ فيما نحن فيه؛ إذ المفروض أنّ له زاداً وراحلةً في ذمّة غيره ولا يحتاج في أخذ ماله إلّا إلى المطالبة، فتكون المطالبة مقدّمةً وجوديةً، نظير من كان عنده مالٌ في صندوقٍ فقد مفتاحه ويحتاج في فتحه لمساعدة غيره كصانع المفاتيح، والمفروض أنّ المطالبة لا حرج فيها ولا عسر.

(١) وجوباً عقليّاً من باب المقدّمة لا شرعيّاً فيما لو كان حجّه متوقّفاً عليه، وأمّا لو تمكّن من أداء الحجّ ولو متسكعاً فلا تكون المطالبة واجبةً؛ لعدم وجوب صرف المال الموجود في ذمّة غيره بعد تحقّق الاستطاعة في أداء مناسك الحجّ، بل يجب عليه الحجّ بعد تحقّق الاستطاعة ولو متسكعاً.

وإن شئت فقل: إنّ الشرط لوجوب الحجّ عليه هو وجود الزاد والراحلة عنده لا صرفهما.

(٢) هذا هو الفرض الثاني، وهو: فيما لو كان الدين حالاً والمدين مماطلاً وأمكن إجباره بالرجوع إلى حاكم الشرع أو الجور بناءً على جواز الرجوع إليه مع توقّف استيفاء الحقّ الثابت عليه، كما نقول به.

ذهب صاحب الجواهر والمحقّق اليزديّ والأُستاذ الأعظم قدس سرهم وسيّدنا

. . . . . .

الأُستاذ (دام ظلّه) وغيرهم إلى: وجوب الحجّ عليه في هذا الفرض؛ لصدق الاستطاعة[١].

وخالفهم في ذلك السيّد الحكيم قدس سره حيث ذهب إلى: عدم وجوب الحجّ عليه؛ لعدم القدرة الفعليّة[٢].

بيانه: أنّ مماطلة المدين عن أداء الدين ـ مع توقّف تحصيله على اللجوء إلى المحاكم ـ دليلٌ على عدم كون المكلّف قادراً فعلاً، ولكنّه قادرٌ على تحصيل القدرة الفعليّة بالاستعانة بالحاكم الشرعيّ أو الحاكم الجائر، وتحصيل الشرط غير واجبٍ.

وقد اعترض سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) على ذلك بالنقض والحلّ:

أمّا الأوّل: فإنّه لو كان للمكلّف مالٌ في بلدٍ يمكنه الذهاب إليه لأخذ ماله فهل يُشكّ في صدق الاستطاعة في هذه الصورة أو لا؟!

وأمّا الثاني: فإنّ القدرة على السبب قدرةٌ على المسبّب.

ثمّ قال (دام ظلّه): (والعجب أنّ ما أفاده في المستمسك مغايرٌ لكلامه في دليل الناسك في هذا المقام!)[٣].

وفيه: أنّ النقض الذي أفاده (دام ظلّه) غير واردٍ؛ لأنّ المفروض أنّ المكلّف قادرٌ على ماله فعلاً، والذهاب إلى بلدٍ آخر لا يخرجه عن كونه قادراً عليه، وهذا

---

(١) الجواهر ١٧: ٢٥٨، ولكن قال: (وإن كان قد يقوىٰ في النظر عدمها مع التوقّف على حاكم الجور...). العروة ٢: ٢٣٥، المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٨٥، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٧، كتاب الحجّ للشاهرودي قدس سره ١: ١١٤، مصباح الناسك ١: ٣٨ ـ ٣٩.

(٢) المستمسك ١٠: ٩٠.

(٣) مصباح الناسك ١: ٣٩، ولاحظ دليل الناسك ١٠ و ١١.

. . . . . .

بخلاف مسألتنا، فإنّ المفروض فيها أنّ المكلّف غير قادرٍ على ماله لمماطلة المدين في دفع الدين إليه، وهو يتمكّن من تحصيل المال بالاستعانة بغيره.

وكذا الجواب الحلّي غير تامٍّ؛ لعدم كفاية القدرة على السبب في تحقّق الاستطاعة وإن صحّ أن يقال: القدرة على السبب قدرةٌ على المسبّب؛ لأنّ المأخوذ في موضوع وجوب الحجّ وجود الزاد والراحلة لا القدرة على تحصيلهما، ولذا نجد أنّ القدرة على تحصيل المال قدرة على الزاد والراحلة، وكذا قبول الهبة، مع أنّه(دام ظلّه) لا يلتزم بتحقّق الاستطاعة في الفرضين[1]. وبهذا يظهر أنّ المعيار بتحقّق الاستطاعة، لا بالقدرة على المسبب ولا يكفيه القدرة على السبب.

وهنا تفصيل من السيّد الأُستاذ‌ﷺ هو: أنّ المعيار في تحقّق الاستطاعة لو كان هو الاستيلاء الفعليّ على مقدار ما يحجّ به، فلا تتحقّق في هذا الفرض؛ لأنّ السلطنة على ما في ذمّة المدين فعلاً غير ثابتة؛ لمانعية المدين من تحقّقها، وهي ـ أي: السلطنة الفعليّة ـ إنّما تحصل بالاستعانة بالحاكم، فلا تجب؛ لعدم وجوب تحصيل الاستطاعة. وأمّا لو كان المعيار في تحقّقها هو القدرة العرفيّة فهي موجودةٌ في الفرض؛ لتمكّن الدائن من استيفاء دينه بواسطة الحاكم من دون حرج.

وكذا لو كان المعيار في تحقّقها الملكيّة الفعليّة لمقدار ما يحجّ به لكونه مالكاً بالفعل لما في ذمّة المدين.

وكذا لو كان المراد من الاستطاعة القدرة العقليّة فهي أيضاً موجودةٌ فيما نحن فيه؛ لكونه قادراً على استيفاء حقّه بالرجوع إلى الحاكم[2].

ثمّ قالﷺ: (بل يدور الأمر بين اعتبار القدرة العرفيّة والملكيّة لمقدار ما يحجّ به

---

(١) مصباح الناسك ١: ٢٩ و ٤١.

(٢) المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ٧٣ ـ ٧٤.

. . . . . .

وهو الاستطاعة)[١].

وفيه: أنّ ما ذكره ـ من دوران الأمر مدار اعتبار القدرة العرفيّة والملكيّة لمقدار ما يحجّ به ـ لا يحظىٰ بقبولٍ عندنا؛ لأنّ المراد من القدرة العرفيّة يدور مدار احتمالين: أحدهما الإتيان بالفعل من دون لزوم عسرٍ وحرجٍ وهو المعبّر عنه بالاستطاعة العرفيّة، والآخر ما يفهمه العرف.

أمّا الأوّل فهو غير مقبولٍ؛ لما عرفت سابقاً من أنّ القدرة التي أُشرب فيها عدم كون الإتيان بالعمل مستلزماً للعسر والحرج ليس هو المراد من الاستطاعة المعتبرة في وجوب حجّة الإسلام وإن كان هو ـ أي: عدم استلزامه للعسر والحرج ـ شرطاً فيه.

وأمّا الثاني فهو مقبولٌ؛ لأنّ الألفاظ الشرعيّة ملقاةٌ إلى العرف، إلّا أنّا نخدش فيما ذكره من الفهم العرفيّ؛ لأنّ العرف لا يفهم من الاستطاعة إلّا مطلق القدرة على الشيء في قبال العجز.

إلّا أنّك قد عرفت أنّنا نستند في تفسير الاستطاعة إلى الروايات الواردة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام والتي بيّنت المراد من الاستطاعة الواردة في الآية الكريمة وأنّ المراد منها الأُمور الأربعة التي منها الزاد والراحلة.

فلابدّ في محلّ البحث من تنقيح هذه النكتة، وهي:

أنّ عنواني: «له ما يحجّ به»[٢] و: «له زادٌ وراحلةٌ»[٣] هل يصدقان في المقام أو لا؟

---

(١) المرتقىٰ (كتاب الحجّ) ١: ٧٥.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨: ١ و ٣.

(٣) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨: ٤ و ٧ و ١٠.

. . . . . .

فنقول: إنّ قوله عليه السلام: «له زادٌ وراحلةٌ» وإن كان ظاهراً في كفاية مطلق السلطنة والاستيلاء الفعليّ، إلّا أنّ المنساق من قوله عليه السلام: «أن يكون له ما يحجّ به»[1] لابديّة تملّك الزاد والراحلة المستفاد من ظهور اللام في الملكيّة، وحملها على مطلق السلطنة خلاف الظاهر. فيكون قوله عليه السلام: «أن يكون له ما يحجّ به» مقيّداً لقوله عليه السلام: «له زادٌ وراحلةٌ» وتكون النتيجة: اعتبار ملكيّة الزاد والراحلة في وجوب الحجّ.

فلو كنّا نحن وهذه الروايات لقلنا بهذه النتيجة، إلّا أنّ هناك طائفةً من الروايات تدلّ على أنّ البذل محقّقٌ للاستطاعة أيضاً سواءٌ أفاد التمليك أم الإباحة[2]، فبضمّ ما يستفاد من هذه الروايات إلى النتيجة السابقة تصبح النتيجة النهائيّة: أنّ الاستطاعة تتحقّق بأحد أمرين: إمّا الملكيّة لما يحجّ به أو البذل.

وربّما يقال: إنّ حمل قوله عليه السلام: «له زادٌ وراحلةٌ» على الملكيّة ـ بقرينة كلمة: «له» الواردة في قوله عليه السلام: «أن يكون له ما يحجّ به» ـ لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّ حمل المطلق على المقيّد إنّما يكون فيما إذا وجد التنافي بين الدليلين، ولا تنافي في البين، لأنّهما مثبتان.

والجواب: أنّ نقاشنا لا مساس له بالكبرى المسلّمة، أعني: أنّ حمل المطلق على المقيّد إنّما يكون فيما إذا وجد التنافي بينهما، ولا تنافي في البين بين المثبتين فيؤخذ بكليهما، بل نحن نناقش بحسب الصغرىٰ؛ إذ أنّ كلا الخبرين واردان مورد التحديد، فينعقد المفهوم لهما بحيث ينفي كلّ واحدٍ منهما الآخر، وحينئذٍ يحمل المطلق على المقيّد، وتكون النتيجة: اعتبار الزاد والراحلة بالسلطنة عليهما بالسلطنة المالكيّة أو البذليّة من دون لزوم عسرٍ وحرجٍ في البين في وجوب الحجّ، فلو كان

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨: ٣.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١٠.

. . . . . .

الاستيلاء عليها مستلزماً للعسر والحرج فلا يكون الحجّ واجباً.

وعلى هذا، فنقول: ليس المقام نظير ما لو كان له مالٌ في صندوقٍ فقد مفتاحه؛ لأنّ المانع تارةً يكون إرادة فاعلٍ مختارٍ فيصدق معه عدم السلطنة الفعليّة، والمطالبة بالرجوع إلى المحاكم الشرعيّة أو العرفيّة، ومثل ذلك يكون تحصيلاً للاستطاعة، وهو واضحٌ عند العرف. وأُخرى يكون المانع أمراً آخر غير إراديّ، ففي هذا الفرض يصدق الاستيلاء الفعليّ؛ لوضوح أنّ الاستعانة بغيره لدفع مانعٍ غير إراديٍّ ـ كرفع الحجر من الطريق للوصول إلى المال أو كفتح الصندوق للوصول إلى المال وغير ذلك ـ لا يُعدّ في المنظار العرفي منافياً لصدق السلطنة الفعليّة وإن كانت إرادة الفاعل المختار واسطةً في ذلك، فإنّ العرف يرى الشخص الذي له مالٌ مدفونٌ في الأرض وهو لا يستطيع حفرها بنفسه مستولياً على ماله ولو استعان بغيره لإخراج المال من باطن الأرض، ففي مثل ذلك ونظائره لا تكون الاستعانة بغيره منافيةً لصدق الاستيلاء الفعلي.

وبهذا يظهر عدم صحّة ما قيل من: أنّ مسألتنا نظير رفع الحجر؛ لكون إرادة الفاعل المختار فاصلةً كما هو الحال في المدين المماطل، ففي مثل هذه الصورة لا تصدق الاستطاعة، وكما أنّ الحجر لا يجب رفعه لأنّه تحصيلٌ للاستطاعة فكذا لا يجب الرجوع إلى المحاكم لتحصيل الدين من المدين المماطل؛ لأنّه تحصيلٌ للاستطاعة، فإنّ الفرق بين الموردين قد ظهر ممّا ذكرناه.

وقد ظهر ـ ممّا ذكرنا ـ أنّ ما أورده سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) ـ من: أنّه لو كان له مالٌ في بلده وكان يمكنه الذهاب إلى ذلك البلد وأخذ المال فلا ريب في تحقّق الاستطاعة[1] ـ غير واردٍ؛ فإنّ العرف يراه مستولياً عليه بالفعل، ولا مانع في البين

(١) مصباح الناسك ١: ٣٩.

كما تجب المطالبة فيما إذا كان الدين مؤجّلاً ولكنّ المدين يؤدّيه لو طالبه[١].

يمنع من وصوله إليه.

وكذا ظهر ما في كلمات الأُستاذ الأعظمﷺ من: أنّ المكلّف لو كان له مالٌ مدفونٌ في الأرض أو كان في صندوقٍ وتوقّف التصرّف فيه على حفر الأرض أو فتح الصندوق ولو بأن يستأجر أحداً لذلك فلا يسقط الواجب[١]، فإنّه لا يرد على ما ذكرناه؛ لوضوح الفرق بين المقامين، فإنّ المانع في صورة المال المدفون في باطن الأرض ليس إرادة فاعلٍ مختارٍ وإنّما هو التراب، ومع كون إزالته ممكنةً من دون مشقّةٍ فلا ريب في صدق الاستيلاء الفعليّ على ماله، والاستعانة بغيره تُعدّ من المقدّمات الوجودية.

وكذا ظهر وهن ما أفاده السيّد الأُستاذﷺ من: أنّ المعيار بأحد أمرين: إمّا الملكيّة الفعليّة أو القدرة العرفيّة[٢].

أمّا القدرة العرفيّة فبالمعنى المراد لهﷺ فلا يمكن قبوله؛ لما أسلفناه، وأمّا الملكيّة الفعليّة فهي على إطلاقها غير كافيةٍ، والمعيار بالاستيلاء الفعليّ على الزاد والراحلة سواءٌ أكان منشؤه السلطنة الملكيّة أم السلطنة البذليّة.

(١) هذا هو الفرض الثالث وهو: ما إذا كان الدين مؤجّلاً ولكنّ المدين يبذله لو طالبه قبل الأجل.

ذهب الأُستاذ الأعظمﷺ وسيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) إلى: وجوب المطالبة في هذا

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٨٥، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٣٧.

(٢) المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ٧٥.

. . . . . .

الفرض؛ لصدق الاستطاعة، ومجرّد توقّف حصوله واستيلائه على ما يحجّ به على المطالبة لا ينهض مانعاً من صدق قوله عليه السلام: «له ما يحجّ به» بالفعل[1].

وقد خالف في ذلك صاحب الجواهر والسيّد الحكيم رحمهما الله حيث ذهبا إلىٰ: عدم وجوب المطالبة وعدم وجوب الحجّ عليه.

والسرّ في ذلك هو: أنّ المدين ـ في هذا الفرض ـ لا يجب عليه بذل ما به تحصل الاستطاعة، والمفروض أنّه يتوقّف على المطالبة، فتكون الاستطاعة موقوفةً على المطالبة، فالوجوب موقوف عليها، فلا يقتضي وجوبها، نظير ما لو توقّف البذل المجانيّ على المطالبة[2].

إن قلت: إنّ طلب البذل المجانيّ طلب ما ليس له، ومطالبة المدين بأداء الدين طلب ماله، فالدائن يملك الزاد والراحلة في ذمّة المدين، وتوقّف تصرّفه في ماله على المطالبة لا يخرجه عن كونه مالكاً لهما، فالفرق بين طلب البذل المجانيّ وبين المطالبة بالدين واضحٌ جدّاً.

قلت: نحن لا ننكر وجود الفرق بينهما، لكنّا نقول: بأنّ الفرق المذكور غير فارقٍ؛ إذ المفروض أنّ ملكية الزاد والراحلة لا تكفي في صدق الاستطاعة، بل يعتبر ـ مضافاً إلى ذلك ـ الاستيلاء الفعليّ عليهما والتمكّن من التصرّف فيهما فعلاً، فكما أنّ تمكّنه من التصرّف فيهما تكويناً يتوقّف على المطالبة فعلاً كذلك التمكّن من التصرّف في المال الذي في ذمّة غيره والاستيلاء عليه يتوقّف على المطالبة.

ولابدّ من التنبيه على أنّ الفقيه لو حصل له القطع بصدق الاستطاعة ـ فيما نحن

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٨٦، مصباح الناسك ١: ٣٩.

(٢) الجواهر ١٧: ٢٥٨، المستمسك ١٠: ٩٢.

. . . . . .

فيه ـ فبها ونعمت، وليس لنا أن نحاسبه على قطعه، ولكن لو شككنا في صدق الاستطاعة ـ كما أنّنا نشكّ في صدقها في المقام ـ فمقتضى الأصل عدم تحقّقها.

وقد يقرّب عدم تحقّق الاستطاعة وعدم وجوب الحجّ عليه بالتالي في الفرض بوجهين آخرين:

الأوّل: أنّ بذل الدين قبل حلول الأجل تبرعٌ، ولا يجب التسبيب إليه كما لا يجب الاستيهاب.

الثاني: أنّ المطالبة مرجعها إلى طلب إسقاط المدين حقّه في التأخير، وهو مانعٌ من الاستيلاء الفعليّ، فيكون من باب تحصيل الاستطاعة، وتحصيل الشرط غير واجبٍ.

وقد تصدّى السيّد الأُستاذ ﷾ لردّهما، وخلاصة الردّ هي:

أنّ الوجهين مبنيان على اعتبار الاستيلاء الفعليّ في باب الاستطاعة، وقد عرفت عدم اعتبار ذلك وأنّ المعتبر ملكيّة ما يحجّ به أو القدرة العرفيّة، وعليه فلا موضوع للوجهين المذكورين[1].

أقول: الجواب عنه يظهر ممّا ذكرناه سابقاً من: أنّ المعتبر في باب الاستطاعة الاستيلاء الفعليّ والتمكّن من التصرّف في ماله بالفعل، وهذا هو معنى القدرة بالمنظار العرفيّ.

لكن مع ذلك نقول: إنّ دعوى صدق الاستطاعة عرفاً موجودةٌ في كلمات السيّدين الأُستاذين[2]، فلو كانت صحيحةً فلا مسرح لهذين الوجهين، لأنّ

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ٧٥.

(٢) المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ٥٠ و ٥٢ و ٥٨ و ٦١ ـ ٦٢ و ٧٣، مصباح الناسك ١: ٢٨ وغيرها.

. . . . . .

المطالبة في الفرض ـ بعد البناء على صحّة دعوى صدق الاستطاعة عرفاً ـ تكون من المقدّمات الوجوديّة، فيجب تحصيلها، وليست هي من المقدّمات الوجوبيّة كي يقال: إنّ تحصيلها غير واجبٍ.

ولكنّا لا نقبل صدقها في هذا الفرض، ولا نرىٰ تفكيكاً بين الاستيلاء الفعليّ والقدرة العرفيّة، حيث إنّ من لا تكون له سلطنةٌ على شيءٍ بالفعل فالعرف لا يراه قادراً عليه بالفعل، وإنّما يراه متمكّناً من تحصيله لا متمكّناً من التصرّف فيه فعلاً.

وقد فصّل بعض الأكابر قدس سره: بين ما لو كان الدين حالاً وبين ما لو كان مؤجّلاً، ففي الفرض الأوّل لو توقّف تحصيله على المطالبة من دون لزوم عسرٍ وحرجٍ تصدق الاستطاعة، وفي الفرض الثاني لا تصدق حتّى لو لم يكن في المطالبة عسرٌ وحرجٌ؛ لأنّها حينئذٍ تكون تحصيلاً للاستطاعة، وتحصيل الشرط غير واجبٍ.

والفرق بين الفرضين هو: أنّه في الفرض الأوّل كانت له السلطنة شرعاً على أخذ ماله من المدين ولو جبراً، فيصدق عنوان أنّ: «له ما يحجّ به» وأمّا في الفرض الثاني فليست له السلطنة شرعاً على أخذ ماله، ولا شبهة في أنّ السعي لرفع الحجر تحصيلٌ للاستطاعة، وهو غير واجبٍ[1].

أقول: لنا إشكالٌ على نفس التفصيل، حيث إنّ ما ذكره قدس سره لا يصلح أن يكون فارقاً بين الفرضين؛ ضرورة أنّ السلطنة الفعليّة على ماله ـ في كلا الفرضين ـ تتوقّف على المطالبة، فلو كانت المطالبة تحصيلاً للاستطاعة فهي تحصيلٌ لها في كلا الفرضين، ومجرّد السلطنة الشرعيّة على ماله لا تكون دليلاً على تحقّق الاستطاعة المتوقّفة على السلطنة الفعليّة مضافاً إلى السلطنة الشرعيّة.

---

(١) كتاب الحجّ للشاهرودي قدس سره ١: ١١٤ ـ ١١٥.

. . . . . .

ولذا لو كان الدين مؤجّلاً ولكنّ المدين يبذله قبل حلول الأجل، أي: أنّ المدين يريد إرجاع المال قبل حلول الأجل وقبل المطالبة، فهو وإن لم تكن له السلطنة الفعليّة على ماله، إلّا أنّه لا ريب في تحقّق الاستطاعة، والحال أنّ الدائن ليس له حقّ المطالبة شرعاً وإن قال بعضهم: إنّه ـ في هذا الفرض ـ لا يجب عليه القبول؛ لأنّه يكون نظير قبول الهبة، إلّا أنّ قوله هذا واضح الفساد؛ لوجود السلطنة الفعليّة؛ إذ لو بذل المدين الدين فلا مانع من تسلّط المالك على أمواله، وإن كان ذلك محقّقاً للاستطاعة فلا ريب في وجوب أخذ المال.

وهنا فرضٌ رابعٌ نذكره تتميماً للفائدة، وهو: فيما لو شكّ الدائن في أنّه لو طالب المدين بأداء الدين هل يبذله أو لا؟

ذهب السيّد اليزدي قدس سره إلى: عدم وجوب المطالبة وعدم وجوب الحجّ عليه[1].

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: (هو الصحيح؛ لأنّه يشكّ في الاستطاعة، وهو مساوقٌ للشكّ في التكليف، ومقتضى الأصل البراءة)[2].

توضيحه: بما أنّ القدرة الشرعيّة دخيلةٌ في ملاك الحكم، فالشكّ فيها يرجع إلى الشكّ في أصل التكليف؛ لأنّ الشكّ في القدرة الشرعية شكٌّ في أنّ الحكم هل يكون مشتملاً على ملاكٍ أو لا؟ وهذا الشكّ شكٌّ في أصل التكليف، والمرجع في نفيه إلى أصالة البراءة.

ثمّ قال قدس سره: (نعم، يستثنىٰ من ذلك ما لو شكّ في القدرة العقليّة المأخوذة في سائر الواجبات المطلقة، وليس له الرجوع إلى أصالة البراءة بمجرّد الشكّ في القدرة، بل عليه الفحص، فإنّ القدرة العقليّة غير دخيلةٍ في الملاك، وإذا ترك

(١) العروة ٢: ٢٣٥.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٨٦.

. . . . . .

الواجب مع الشكّ في القدرة وكان الوجوب ثابتاً في الواقع، فقد فوّت على نفسه الملاك الثابت للواجب، ولعلّ هذا هو المرتكز في أذهان العقلاء، فإنّ المولىٰ إذا أمر عبده بشراء اللحم ـ مثلاً ـ ليس للعبد تركه معتذراً باحتمال عدم وجود اللحم في السوق، بل عليه الفحص)[1].

والحاصل: أنّ البراءة لا يجوز الرجوع إليها عند الشكّ في القدرة العقليّة؛ فإنّ العلم بالغرض بمنزلة العلم بالتكليف، وبعد العلم بالغرض يجب الفحص بحكم العقل حتّى لا يستند فوت غرض المولى إلى تقصير المكلّف. نعم، لو فحص المكلّف ثمّ فات غرض المولى لا يكون فوت غرضه مستنداً إلى تقصير المكلّف.

أقول: إنّ الشكّ في التكليف قد يكون ناشئاً من الشكّ في الملاك بعد إحراز القدرة العقليّة على الامتثال، كما هو في موارد الشكّ في القدرة الشرعيّة كالشكّ في الاستطاعة المستلزم للشكّ في الملاك، والشكّ في الملاك مساوقٌ للشكّ في توجه التكليف.

وقد يكون ناشئاً من الشكّ في قدرة المكلّف على الامتثال وعجزه، فالمولى كما أنّه لا يصدر منه تكليفٌ خالٍ من الملاك كذلك لا يصدر منه تكليفٌ إلى العاجز عن الامتثال، فالشكّ في القدرة على الامتثال شكٌّ في التكليف.

ومجرّد دعوى التسالم في أمثال المقام ـ على تقدير قبولها ـ لا تنفع؛ لعدم كون المسألة من المسائل الشرعيّة حتّى يكون التسالم كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: لا كاشف عن وجود الملاك بعد فرض انتفاء الخطاب؛ لعجز المكلّف

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٨٦.

وأمّا إذا كان المدين معسراً أو مماطلاً ولا يمكن إجباره أو كان الإجبار مستلزماً للحرج، أو كان الدين مؤجّلاً والمدين لا يسمح بأداء ذلك قبل الأجل، ففي جميع ذلك إن أمكنه بيع الدين بما يفي بمصارف الحجّ ـ ولو بضميمة ما عنده من المال ـ ولم يكن في ذلك ضررٌ ولا حرجٌ وجب البيع، وإلّا لم يجب(١).

عن الامتثال، فإنّه في فرض الشكّ في القدرة العقليّة يشكّ في وجود الملاك.

وثالثاً: أنّ تفويت الملاك لو كان مستنداً إلى دليلٍ شرعيٍّ كالبراءة فلا يكون مستنداً إلى تقصير المكلّف، ونحن لا نرى أيّ مانعٍ من جريان البراءة فيما نحن فيه.

ورابعاً: أنّ ما ذكره ـ من: أنّ المكلّف لو ترك الواجب مع الشكّ في القدرة وكان الوجوب ثابتاً في الواقع فقد فوّت على نفسه الملاك، وأنّ وجوب الفحص في هذا الفرض هو المرتكز في أذهان العقلاء، وذمّهم للعبد المأمور بشراء اللحم ـ لا يمكن الإعانة عليه؛ فإنّ العقلاء إنّما يذمّون العبد في المثال المذكور لأنّهم لم يجعلوا في حقّه البراءة الشرعيّة المجعولة للمكلّفين من قبل الشارع المقدّس، وحيث إنّ الشارع جعل البراءة في موارد الشكّ في التكليف فلابدّ من الأخذ بإطلاقها؛ لأنّها مؤمنٌ مجعولٌ من قبله وعذرٌ مقبولٌ عنده وإن لم يكن مقبولاً عند العقلاء في ظرف مخالفة أوامرهم عند الشكّ فيها.

نعم، لو ثبت في موردٍ خاصٍّ التسالم على عدم شمول البراءة له، فإنّه يكون كاشفاً عن عدم جعلها في خصوص هذا المورد، ولا مناص حينئذٍ من وجوب الفحص، وهذا أمرٌ آخر.

(١) هذا هو الفرض الخامس من فروض المسألة، وهو: فيما لو كان المدين معسراً أو مماطلاً ولا يمكن إجباره، أو كان منكراً للدين من رأسٍ.

مسألة (٢٧): كلّ ذي حرفةٍ كالحدّاد والبنّاء والنجّار وغيرهم ممّن يفي كسبهم بنفقتهم ونفقة عوائلهم، يجب عليهم الحجّ إذا حصل لهم مقدارٌ من المال بإرثٍ أو غيره وكان وافياً بالزاد والراحلة ونفقة العيال مدّة الذهاب والإياب[١].

مسألة (٢٨): من كان يرتزق من الوجوه الشرعيّة كالخمس والزكاة وغيرهما وكانت نفقاته ـ بحسب العادة ـ مضمونةً من دون مشقّةٍ، لا يبعد وجوب الحجّ عليه فيما إذا ملك مقداراً من المال يفي بذهابه وإيابه ونفقة

فقد حكم السيّد اليزدي قدس سره بعدم وجوب الحجّ عليه في جميع هذه الصور؛ لعدم تحقّق الاستطاعة[١].

وذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّ ما ذكره لا يتمّ على إطلاقه، بل إنّه إنّما يتمّ فيما لو لم يتمكّن من بيعه نقداً بأقلّ منه، وإن أمكنه بيعه بما يفي بمصارف الحجّ ولم يكن في ذلك ضررٌ ولا حرجٌ وجب البيع[٢].

(١) لأنّ المفروض أنّ المكلّف قد حصل على الزاد والراحلة بإرثٍ أو غيره، وما حصل عليه وافٍ بمصارف الحجّ ونفقة العيال مدّة الذهاب والإياب، وبعد الرجوع يعيش بلا مشقّةٍ، ولا يعتبر في الرجوع إلى ما به الكفاية وجود ما به الكفاية بالفعل، بل يكفي التمكّن من ذلك ولو بحرفةٍ وغيرها.

إذاً فالمقتضي لوجوب الحجّ موجودٌ والمانع منه مفقودٌ.

---

(١) العروة ٢: ٢٣٥.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٨٧.

عائلته، وكذلك من قام أحدٌ بالإنفاق عليه طيلة حياته، وكذلك كلّ من لا يتفاوت حاله قبل الحجّ وبعده من جهة المعيشة إن صرف ما عنده في سبيل الحجّ[١].

مسألة (٢٩): لا يعتبر في الاستطاعة الملكيّة اللازمة بل تكفي الملكيّة المتزلزلة أيضاً، فلو صالحه شخصٌ ما يفي بمصارف الحجّ وجعل لنفسه الخيار إلى مدّةٍ معيّنةٍ وجب عليه الحجّ، وكذلك الحال في موارد الهبة الجائزة[٢].

---

(١) لحصول الاستطاعة، وتمكّنه من السفر إلى الحجّ، وعدم وقوعه في الحرج بعد رجوعه منه كما هو المفروض.

(٢) أقول: قد خالف في ذلك المحقّق اليزدي ﷺ معلّلاً عدم كفاية الملكيّة المتزلزلة في تحقّق الاستطاعة: بأنّها في معرض الزوال[١].

وفيه: أنّ الاستطاعة المعتبرة في وجوب الحجّ تتحقّق بصدق عنوان: «عنده مالٌ وصحّةٌ»[٢] أو: «له زادٌ وراحلةٌ»[٣] أو: «له ما يحجّ به»[٤] والمفروض صدق هذه العناوين في مسألتنا.

إن قلت: لو رجع الباذل في بذله بعد أن حجّ المكلّف يكون ضامناً، فيلزم الضرر عليه.

---

(١) العروة ٢: ٢٤١.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٦: ١ و ٧: ١١.

(٣) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨: ٤ و ٧ و ١٠.

(٤) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨: ١ و ٣.

مسألة (٣٠): لا يجب على المستطيع أن يحجّ من ماله، فلو حجّ متسكعاً أو من مال شخصٍ آخر أجزأه[١].

قلت: إنّ ما ذكرته إنّما يلزم في مورد الصلح دون الهبة، هذا **أوّلاً**.

وثانياً: أنّ رجوعه في البذل يكون كاشفاً عن عدم كونه مستطيعاً واقعاً إذا كان أداء بدل ما أتلفه أو مثله أو قيمته مستلزماً للحرج، وإلّا فلا يضرّ بالاستطاعة.

هذا بحسب الوظيفة الواقعيّة.

أمّا بحسب وظيفته الظاهريّة فيجب الإتيان بالحجّ الواجب عليه بالبذل؛ إذ لو ترك الحجّ لمجرّد احتمال الرجوع ثمّ انكشف عدم ذلك يكون الحجّ مستقرّاً عليه، ويُعدّ عاصياً؛ لعدم وجود مؤمّنٍ للتأخير عن سنة الاستطاعة.

وملخّص الكلام: أنّ مجرّد احتمال الضرر الدنيوي لا يصلح أن يكون مؤمّناً له، ويأتي تحقيق ذلك ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ في مبحث البذل.

(١) لأنّ شرط وجوب الحجّ وجود الزاد والراحلة لا صرفهما في الحجّ كما تقدّم تفصيله. فلو غصب مال غيره وذهب به إلى الحجّ ـ مع كونه مستطيعاً ـ أجزأه؛ لأنّ الزاد والراحلة وسيلةٌ ومقدّمةٌ للوصول إلى الحجّ.

وبعبارةٍ أُخرىٰ: أنّ الحجّ لو توقّف على صرف ماله الخاصّ يكون الصرف واجباً بحكم العقل من باب مقدّمة الواجب، وأمّا لو لم يتوقّف على ذلك ـ بأن أمكنه الحجّ من غير صرف شيءٍ من ماله الخاص، كما لو ذهب متسكعاً أو خادماً أو بمال غيره ـ فيكون حجّه مجزياً عن حجّة الإسلام؛ لعدم الدليل على وجوب صرف ماله الخاص في الحجّ لا شرعاً ولا عقلاً، بل الواجب هو وجود الزاد والراحلة كما تقدّم.

نعم، إذا كان ثوب طوافه أو ثمن هديه مغصوباً لم يجزئه ذلك[١].

---

(١) إنّ ما ذكره قدس سره يتمّ بالنسبة إلى الهدي فيما لو كان مغصوباً بعينه أو فيما لو كان قد اشتراه بثمنٍ شخصيٍّ مغصوبٍ بأن كانت المعاملة شخصيّةً، ففي هذين الفرضين لا ريب في بطلان حجّه؛ لكونه تاركاً للهدي عن عمدٍ واختيارٍ؛ إذ المفروض أنّه ليس مالكاً للهدي، فيكون ما ذبح ملكاً لغيره، وذبح ما هو مملوكٌ لغيره غير محقّقٍ للهدي المطلوب في الحجّ.

وأمّا حكمه ببطلان الطواف في الثوب المغصوب فهو لا يخلو من إشكالٍ.

وقد ذكر سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه): أنّ بطلان الطواف في ثوب الإحرام المغصوب يستند إلى اتّحاد مركز الأمر والنهي؛ إذ الاتّزار بالثوب المغصوب حرامٌ، ومعه كيف يمكن أن يكون واجباً ومحبوباً؟!

ثمّ قال: (ولكن قد ذكرنا في باب لباس المصلّي: أنّ الواجب عبارة عن التقيّد وهو جزءٌ عقليٌّ، وأمّا الشرط الذي يكون عبارةً عن الاتّزار فهو ليس متعلّقاً للوجوب، وعليه يمكن القول بأنّ العبادة لا تبطل؛ لعدم اتّحاد المتعلّق)[١].

والحاصل: أنّ الحرام هو ذات القيد، أعني: الساتر، وهو خارجٌ عن حقيقة الصلاة، والذي هو جزءٌ للصلاة التقيّد، أعني: التستّر، وهو جزءٌ عقليٌّ لم يتعلّق به النهي، وعليه فلا يتّحد مركز الأمر والنهي، وحينئذٍ لا تبعد صحّة طوافه وحجّه فيما لو طاف بالثوب المغصوب.

وذكر السيّد الحكيم قدس سره: أنّ مجرّد التستّر في الصلاة لا يقتضي جزئيّته، بل ظاهر

---

(١) مصباح الناسك ١: ٤١.

. . . . . .

بعضٍ المفروغيّة عن عدم اعتبار النيّة في التستّر، ومقتضاه عدم جزئيّته، وإذا لم يكن جزءاً للصلاة فلا يعتبر فيه قصد القربة ويكون شرطاً، ولا يكون تحريمه مانعاً من التقرّب به في الصلاة كسائر شرائط العبادة؛ إذ التعبّد اللازم في العبادة إنّما يكون في أجزائها الداخلة في العبادة لا في شرائطها الخارجة عنها[1].

وفي ما أفاده العلمان نظرٌ، حاصله: أنّ الستر معتبرٌ في الصلاة والطواف بمقتضىٰ دليله، ومعنىٰ اعتباره فيهما هو: أنّ المأمور به ليس الطبيعة المطلقة بل هو حصّةٌ خاصّةٌ وهي المقيّدة بالستر، وعليه فيكون التقيّد جزءاً والقيد شرطاً، والنهي لم يتعلّق بجزء الصلاة ـ أعني: بالتقيّد ـ وهذا محلّ وفاقٍ بيننا، إلّا أنّا نقول:

حيث إنّ المأمور به هو التستّر في الصلاة والطواف، بمعنىٰ: أنّ المطلوب هو طبيعيّ الصلاة وطبيعيّ الطواف كذلك يكون المطلوب هو طبيعيّ التستّر، بمعنىٰ: أنّ للمكلّف الاختيار في تقييد صلاته وطوافه بأيّ فردٍ من أفراد الساتر؛ لأنّ الطبيعة لها وجودٌ سعيّ وانحلاليّ بحيث يتمكّن المكلّف من تطبيقها على أيّ فردٍ من أفرادها بعد كونه مرخّصاً في ذلك، فإذا ورد نهيٌّ متعلّقه ساترٌ معيّنٌ، فهو يدلّ على أنّ هذا الفرد من الساتر مبغوضٌ للمولىٰ، فيكون النهي مقيّداً لإطلاق الأمر المتعلّق بالطبيعة ومانعاً من تطبيق الكلّي على هذا الفرد، ففعلية حرمة التصرّف في الساتر المعيّن تمنع من تعلّق الأمر بالطبيعة المقيّدة به؛ لأنّ النهي انحلاليٌّ، فتكون هذه الحصّة الخاصّة منهيّاً عنها، ويكون تعلّق النهي بهذا الفرد مقيّداً لمتعلّق الأمر بغير هذا الفرد.

---

(١) المستمسك ٥: ٢٨٢.

. . . . . .

وبهذا البيان يتّضح أنّ الحكم بالبطلان ليس لأجل عدم جواز اجتماع الأمر والنهي في موردٍ واحدٍ، بل لأجل عدم شمول الأمر بالطبيعة ـ طبيعة الصلاة وطبيعة الطواف ـ لفرد الطبيعة المقيّد بالساتر المغصوب.

ويكون المقام من قبيل ما لو ورد: طف بأيّ ساترٍ تشاء، ولا تتصرّف في هذا الساتر المعيّن، فإنّ العرف يفهم أنّ النهي مخصّصٌ للأمر المتعلّق بالطبيعة، وعليه فلا يكون هذا الفرد المنهيّ عنه فرداً للطبيعة المأمور بها.

إن قلت: إنّا نقبل أنّ التصرّف بالساتر المغصوب حرامٌ، ولذا نقول: بأنّ المتصرّف فيه عاصٍ، إلّا أنّه لو تصرّف في الثوب المغصوب وطاف به يحصل المطلوب، أعني: تقيّد المأمور به بالتستّر.

والجواب: أنّ الحكم ببطلان الطواف في الثوب المغصوب غير مستندٍ إلى كون جزئه مبغوضاً، بل لأجل عدم كونه مأموراً به؛ لأنّ هذه الحصّة المنهيّ عنها ليست من أفراد الطبيعة المأمور بها.

وقد تصدّىٰ السيّد الحكيم ﷺ للردّ على الحكم ببطلان الصلاة والطواف في الساتر المغصوب بعد انتفاء الأمر، حيث قال:

(وانتفاء الأمر الفعليّ بالمقيّد بالمغصوب لا يقدح في إمكان التقرّب؛ لجواز التقرّب بالملاك، فيسقط الأمر بالمقيّد بالمباح قهراً؛ لحصول الغرض)[1].

وهو كما ترى؛ إذ إحراز الملاك بعد سقوط الأمر أوّل الكلام.

والنتيجة: أنّ الذي يقوىٰ في النظر هو اعتبار إباحة الساتر في الصلاة والطواف.

---

(١) المستمسك ٥: ٢٨٣.

مسألة (٣١): لا يجب على المكلّف تحصيل الاستطاعة بالاكتساب أو غيره. فلو وهبه أحدٌ مالاً يستطيع به لو قبله لم يلزمه القبول، وكذلك لو طلب منه أن يؤجر نفسه للخدمة بما يصير به مستطيعاً ولو كانت الخدمة لائقةً بشأنه[1].

---

(١) لعدم وجوب تحصيل الاستطاعة؛ لكونها مأخوذةً على نحو مفروض الوجود، وكلّ ما كان من هذا القبيل فتحصيله غير واجبٍ.

وقد خالف في ذلك المحقّق النراقيﷺ حيث حكم بوجوب القبول، أمّا الهبة فلصدق الاستطاعة العرفيّة المعتبرة في وجوب الحجّ، وأمّا إجارة نفسه للخدمة فلأنّه يملك منافع نفسه كما أنّه يملك منافع الأعيان التي يملكها، فيصدق عليه أنّه مستطيعٌ قبل الإجارة؛ لعدم اعتبار وجود الأثمان والنقود أو وجود عين مالٍ مخصوصٍ في تحقّق الاستطاعة، والمعتبر هو وجود ما يمكن صرفه في سبيل الحجّ، وهذا قد يحصل بملك الأعيان أو بملك منافعها أو بملك منافع نفسه[1].

أقول: أمّا الوجه الأوّل من كلامه فقد عرفت فساده؛ لأنّ الاستطاعة التي هي شرطٌ لوجوب الحجّ ليست العرفيّة ولا العقليّة ولا الشرعيّة، بل هي الأُمور الأربعة المذكورة في الروايات، فالمعتبر هو صدق: «عنده مالٌ وصحّةٌ» أو: «له زادٌ وراحلةٌ» أو: «له ما يحجّ به» وكلّها تصبّ في مصبٍّ واحدٍ، وهو أن يكون له ما يحجّ به الذي يصدق بأحد أمرين: إمّا أن يكون مالكاً له بالفعل، وإمّا بالبذل، وكلا الأمرين غير حاصلٍ فيما نحن فيه.

نعم، لو قبل الهبة فإنّه يحصّل ما يحجّ به، وحيث إنّ تحصيله غير واجبٍ فلا

---

(١) المستند ١١: ٥٠ ـ ٥١ و ٥٤ ـ ٥٦.

. . . . . .

يلزمه القبول.

وأمّا الوجه الثاني من كلامه ﷺ فلا يمكن المساعدة عليه بعد تسليمنا أنّ الإنسان يملك منافع نفسه؛ إذ ليست كلّ ملكيّةٍ محقّقةً للاستطاعة، بل لابدّ وأن يكون المكلّف مالكاً للزاد والراحلة بالملكيّة الاعتبارية، وهو لا يملك منافعه بهذه الملكيّة، بل يملكها بالملكيّة الذاتيّة، فإنّ كلّ شخصٍ مالكٌ لنفسه وذمّته بهذه الملكيّة التي هي فوق مرتبة الملكيّة الاعتباريّة ودون مرتبة الملكيّة الحقيقيّة الثابتة لله (عزّوجلّ).

توضيحه: أنّ للملكيّة أقساماً أربعةً:

الأوّل: الملكيّة الحقيقيّة، ويعبّر عنها بالمطلقة، وهي أعظم أنحاء الملكيّة وأعلاها، وهي منحصرةٌ بذاته المقدّسة (سبحانه وتعالى) وهي السلطنة التامّة بحيث يكون المملوك تحت سلطنة المالك حدوثاً وبقاءً، ولو انقطعت العلقة كان المملوك فانياً لا محالة، ويعبّر عنها أيضاً بالإضافة الإشراقية.

الثاني: الملكيّة الذاتيّة، وهي واجديّة الإنسان لنفسه وأعضائه وأفعاله وسلطنته عليها بالإضافة الذاتيّة، فكلّ شخصٍ مسلّطٌ على عمله ونفسه وما في ذمّته بالوجدان والضرورة.

الثالث: الملكيّة العرضيّة، وهي من مقولة الجِدة التي هي الهيئة الحاصلة للجسم بسبب إحاطة جسمٍ بكلّه أو بعضه، كالتعمّم والتقمّص وهيئة الراكب والمركوب.

وهذه الأقسام الثلاثة خارجةٌ عن محلّ كلامنا.

الرابع: الملكيّة الاعتبارية القائمة باعتبار المعتبر حدوثاً وبقاءً، والتي باعتباره توجد في عالم الاعتبار وبعدم اعتباره تنعدم.

. . . . . .

وهذا القسم الرابع من الملكيّة هو المحقّق للاستطاعة، وحيث إنّ الإنسان لا يملك عمله ونفسه وذمّته بهذه الملكيّة بل يملكها بالملكيّة الذاتيّة، فلا تتحقّق الاستطاعة المعتبرة في وجوب الحجّ. ولو كانت الملكيّة الذاتية محقّقةً للاستطاعة لوجب على القوم الحكم بلزوم عرض المكلّف نفسه للإجارة، ولا أظنّ أنّ أحداً يلتزم بذلك، وهذا شاهدٌ على أنّ الملكيّة الذاتيّة غير محقّقةٍ للاستطاعة.

ثمّ إنّه قد ذكرنا ـ في صدر هذه المسألة ـ أنّ المحقّق النراقي ﷺ حكم بوجوب القبول بوجهين، وذكرنا الجواب عنهما.

وقد حكم سيّد المدارك ﷺ أيضاً بوجوب القبول، بتقريب: أنّ التمكّن من المال الذي يفي بمصارف الحجّ كافٍ في تحقّق الاستطاعة، ولا يعتبر في تحقّقها وجود عين الزاد والراحلة أو ثمنها، وحيث إنّه متمكّنٌ من منافع نفسه فهو متمكّنٌ من المال لفرض أنّ منافع النفس مالٌ يبذل بإزائه المال، وعلى ما عرفت فلا مناص من الحكم بوجوب قبول الإجارة؛ لأنّ القبول يكون من المقدّمات الوجوديّة، بل لا يبعد القبول بوجوب عرض النفس للإجارة أيضاً؛ لكونه من المقدّمات الوجوديّة[1].

ونسب السيّد الحكيم إلى المحقّق اليزدي ﷺ القول بكفاية القدرة على المال في تحقّق الاستطاعة في المسألة السابعة والعشرين[2].

ولم نجد في المسألة المشار إليها ما يدلّ على ذلك، ويمكن أن يكون مراده المسألة الثلاثين التي يظهر منها كفاية إباحة التصرّف في تحقّق الاستطاعة[3].

---

(١) المدارك ٧: ٤٨ ـ ٤٩.

(٢) المستمسك ١٠: ١٥٦.

(٣) العروة ٢: ٢٤٢.

. . . . . .

ومهما يكن من أمرٍ، فلازم القول بأنّ الاستطاعة هي عبارةٌ عن القدرة على المال وجوب الحجّ على الكسوب المتمكّن من الكسب في الطريق، ووجوب الاستدانة على من له دينٌ مؤجّلٌ أو متاعٌ لا يتمكّن من بيعه في الحال، ووجوب قبول كلٍّ من الهبة والإجارة.

أقول: إنّ ما ذكره صاحب المستند يرجع إلى ما ذكره صاحب المدارك من أنّ المعيار في باب الاستطاعة الاستطاعة العرفيّة، وقد تقدّم الجواب عنه.

وقد ذكرنا أنّ صاحب المستند حكم بوجوب قبول الإجارة معلّلاً ذلك: بأنّ الإنسان كما أنّه يملك منافع الأعيان المملوكة له فكذلك يملك منافع نفسه، فيصدق عليه أنّه مستطيعٌ قبل الإجارة، وقد أجبنا عنه فيما مضى.

وقد تصدّى السيّد الحكيم لردّه بما ملخّصه: أنّ اعتبار إضافة المالكيّة والمملوكيّة يفتقر إلى مصحّح في الإنسان ومنافعه، وحيث لا إثنينيّة مصحّحةً لهذه الإضافة ـ إذ لا إثنينيّة بين الإنسان ونفسه وبينه وبين منافعه التي تعدّ من شؤونه ـ فلا يكون مالكاً لها، ولذا حكمنا بعدم ضمان منافع الحرّ[1].

أقول: إنّ هذا الاعتراض لا يوجب الخدشة فيما أفاده المحقّق النراقي ضرورة أنّ الإثنينيّة الاعتباريّة مصحّحةٌ للاعتبار كما هو واضحٌ.

والعمدة بردّ ما أفاده المحقّق النراقي هو: ما ذكرناه سابقاً من أنّ المعتبر في تحقّق الاستطاعة الملكيّة الاعتباريّة وهي منتفيةٌ في المقام، والحكم بعدم ضمان منافع الحرّ لأجل هذا السبب؛ ضرورة أنّ الإنسان وإن كان مالكاً لنفسه وأعماله وذمّته إلّا أنّه لا يملكها بالملكيّة الاعتباريّة بل هو يملكها بالملكيّة الذاتيّة،

(١) المستمسك ١٠: ١٥٧.

. . . . . .

وموضوع الحكم بالضمان هو إتلاف مال غيره المضاف إليه بالملكيّة الاعتباريّة.

أضف إليه أنّ منافع الإنسان وإن كان يصدق عليها أنّها مالٌ، إلّا أنّها لا تنهض محقّقةً للاستطاعة ولا للحكم بالضمان، كما سيأتي توضيحه.

وذكر السيّد الأُستاذ ـ في مقام ردّ ما أفاده المحقّق النراقي ـ:

أنّ الحرّ له سلطنةٌ حقيقيّةٌ واقعيّةٌ علىٰ منافعه، فلا حاجة إلى اعتبار الملكيّة في حقّه، فإنّها ـ على بعض الأقوال ـ لا تعدو اعتبار السلطنة وجعلها له، والمفروض أنّها ثابتة له واقعاً، فيكون الاعتبار لغواً والضمان ثابتاً بذلك؛ لأنّ موضوع الضمان هو إتلاف مال غيره، ومن الواضح صدق المال على المنفعة، وهي مضافةٌ إلى الآخر بالإضافة الواقعيّة، كما تصحّ المعاوضة عليها؛ للاكتفاء في صحّتها بماليّة العوضين وارتباط كلٍّ منهما بطرفٍ معيّنٍ، والمفروض ارتباط المنفعة بذيها ارتباطاً واقعيّاً.

ولكن هل يكون مستطيعاً بذلك أو لا؟ والجواب: لا؛ إذ هو وإن كان مستولياً على ما يحجّ به، إلّا أنّ الانتفاع به في سبيل الحجّ لمّا كان يتوقّف على إتعاب النفس بالخدمة فلا يكون بنظر العرف مستطيعاً، بل يكون من مصاديق تحصيل الاستطاعة.

وإن أبيت ذلك وقلت: بأنّه مستطيعٌ بذلك، فنقول: إنّ أدلّة الحجّ منصرفةٌ عنه[1].

وفيه: أنّ ما ذكره ـ من: أنّ سلطنة الحرّ على منافعه سلطنةٌ حقيقيّةٌ واقعيّةٌ ـ مخالفٌ للاصطلاح؛ لأنّ السلطنة الحقيقيّة مختصّةٌ بالله (سبحانه وتعالىٰ) على مخلوقاته التي يطلق عليها الإضافة الإشراقيّة، ومالكيّة الإنسان وسلطنته على

(١) المرتقىٰ (كتاب الحجّ) ١: ١٣٠ ـ ١٣١.

. . . . . .

منافعه لا تكون إلّا بالملكيّة الذاتيّة، هذا **أوّلاً**.

وثانياً: أنّ الظاهر أنّ مراده من قوله: (إتعاب النفس) المشقّة، وهي غير لازمةٍ في حقّ بعض الأفراد؛ إذ قد تكون الخدمة مشقّةً علىٰ بعض الأفراد دون الآخرين، فالدليل أخصّ من المدّعىٰ.

ولو قبلنا أنّ الخدمة يلزم منها المشقّة على جميع الأفراد فهي لا تصلح أن تكون قادحةً بصدق الاستطاعة في نظر العرف.

وربّما يقال: إنّ عمل الأجير إمّا أن يكون مالاً قبل الإتيان به وملكاً للعامل، وإمّا أن لا يكون، فعلىٰ الأوّل لا مناص من القول بوجوب الحجّ عليه قبل إتيانه بالعمل، بل لابدّ من الالتزام بوجوب عرض نفسه للإجارة والسعي في تحصيل مستأجرٍ فيما لو لم يعرض عليه الإجارة؛ لكون ذلك من المقدّمات الوجوديّة، والحكم بضمان منافعه فيما لو حبسه شخصٌ، وعلى الثاني يلزم بطلان عقود الإجارة على الأعمال؛ لعدم كون متعلّقاتها مالاً وملكاً للأجير.

وأُجيب عنه: بأنّ منافع الإنسان لا تكون مالاً قبل وقوع العقد عليها، ولكنّها تصير مالاً حين العقد، فالعقد هو المقوّم لماليّتها، ولذا لا تجب عليه إجارة نفسه؛ لأنّه تحصيلٌ للاستطاعة، وهو غير واجبٍ، وكذا يترتّب على ذلك التفصيل في ضمان الحابس لأُجرة العمل الفائت من العامل بين كون العامل أجيراً وبين عدم ذلك.

ورُدّ: بأنّ هذا مستلزمٌ للدور؛ إذ صحّة العقد متوقّفةٌ على مالية العمل، وماليّته متوقّفةٌ على صحّة العقد.

وذكر بعض الأعاظم ﷺ ـ بعد أن أشار إلى إشكال الدور ولم يتمكّن من حلّه ـ: أنّ إيجار النفس لا يدخل حقيقةً في باب الإجارة، بل هو تضمينٌ، وقابلية

. . . . . .

الذمّة للضمان أمرٌ بديهيٌّ، وليست صحّة التضمين متوقّفةً علىٰ صدق عنوان المال على العمل[١].

أقول: لا شبهة في أنّ منافع الإنسان وأعماله مالٌ قبل إتيانه بالعمل، والدالّ على ذلك هو أنّ العقلاء يبذلون بإزائها المال، ولا تتوقّف ماليتها على العقد كي يستلزم ذلك الدور.

والعجز عن الجواب هو الذي يؤدّي إلى القول بأنّ هذه الإجارة ليست بإجارةٍ.

ومع ذلك نقول: إنّ الاستطاعة غير متحقّقةٍ في المقام، ولا يكون الحابس ضامناً لأُجرة العامل؛ ضرورة أنّ المحقّق للاستطاعة ليس مطلق كون الشيء مالاً، بل المحقّق لها كون المال له، وكونه مالكاً له بالملكيّة الاعتباريّة بالفعل، ومجرّد السلطنة على المنافع لا يستلزم صدق كونه ذا مالٍ وإن كانت هي مالاً في الواقع.

وبالجملة: يعتبر في تحقّق الاستطاعة أن يتّصف الشخص بكونه ذا مالٍ، ومحقّق هذا الوصف منحصر بأمرين: أحدهما أن يملك المال بالملكيّة الاعتباريّة، والآخر بالبذل، وكلاهما مفقودان في المقام، ولذا لا يصدق كونه ذا مالٍ بمجرّد كون المنافع تحت سلطنته، ويكون المقام نظير بيع شيءٍ بالذمّة، فإنّ هذا وإن كان مالاً عرفاً ومن ثمَّ صحّ تمليكه لغيره، ومن هنا يُدفع بإزائه المال، لكنّه لا يعدّ مالاً له، ولا يصدق أنّه مالكٌ لما في ذمّته بالملكيّة الاعتباريّة.

ومن هنا ينقدح تساؤلٌ، وهو: كيف يصحّ بيع ما في الذمّة أو إجارة منافع نفسه بناءً على ما ذكرتموه؟

---

(١) كتاب الحجّ للشاهرودي ﷾ ١: ١٧١.

نعم، لو آجر نفسه للخدمة في طريق الحجّ واستطاع بذلك وجب عليه الحجّ[١].

والجواب: أنّ المعتبر في صحّة البيع أو الإجارة هو أن يكون المبيع أو متعلّق الإجارة مالاً على مبنىٰ المشهور[١] وأن يكون أمره بيد العاقد، ولا يعتبر فيهما أن يكونا مالاً له بالملكيّة الاعتباريّة، والمفروض ـ في المقام ـ تحقّق هذين الأمرين؛ ضرورة أنّ المنافع مالٌ وأمرها بيده؛ لسلطنته الذاتيّة على منافعه وأعماله وذمّته، وحينئذٍ فلا مانع من صحّة بيع أو إجارة شيءٍ في الذمّة. وتفصيل الجواب أكثر من هذا موكولٌ إلى محلّه.

وممّا ذكرنا ظهر وجه الحكم بعدم ضمان الأُجرة؛ إذ موضوع الضمان ليس هو مجرّد إتلاف المال بل إنّما هو إتلاف مال غيره، ومنافع الإنسان قبل الإجارة وإن كانت تعدّ مالاً إلّا أنّ العرف لا يرىٰ هذا الشخص ذا مالٍ، فالمنافع ـ بالمنظار العرفي ـ ليست مالاً لذي المنفعة.

نعم، بعد الإجارة تكون مالاً له. ولذا لو حبسه بعد الإجارة يكون ضامناً إمّا للمحبوس أو للمستأجر. وتحقيقه يأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ في محلّه.

(١) أقول: قد ذكرنا ـ فيما تقدّم ـ أنّ المكلّف لا يجب عليه عرض نفسه للإجارة؛ لأنّ ذلك تحصيل للاستطاعة، وهو غير واجبٍ.

وأمّا لو آجر نفسه فإنّ الاستطاعة تتحقّق وحينئذٍ يجب عليه الحجّ.

وربّما يقال: إنّ الذهاب إلى مكّة وإلى المشاعر قد صار واجباً عليه بمقتضى عقد الإجارة، فكيف تكون حجّته هذه مجزيةً عن حجّة الإسلام؟

---

(١) لاحظ: مفتاح الكرامة ٨: ٣٨٤ و ١٥: ٦١، الجواهر ٢٧: ٢١٩، المستمسك ١٢: ٧ و٩.

. . . . . .

فإنّ قطع المسافة للحجّ واجبٌ نفسيٌّ، وإذا آجر نفسه لغيره يكون سفره مملوكاً للآخر، ومعه كيف يكون الحجّ واجباً عليه شرعاً[١]؟

وقد تصدّىٰ صاحب الجواهر قدس سره لدفع هذا الإيراد حيث قال: (إنّ الحجّ الذي هو عبارةٌ عن مجموع الأفعال المخصوصة لم تتعلّق به الإجارة، وإنّما تعلّقت بالسفر خاصّةً، وهو غير داخلٍ في أفعال الحجّ، وإنّما الغرض منه مجرّد انتقال البدن إلى تلك الأمكنة ليقع الفعل، حتّى لو تحقّقت الاستطاعة فانتقل ساهياً أو مكرهاً أو علىٰ وجهٍ محرّمٍ ثمّ أتىٰ بتلك الأفعال صحّ الحجّ، ولا يعتبر وقوعه لأجل الحجّ قطعاً)[٢].

ثمّ استدلّ على ذلك بثلاث رواياتٍ:

الأُولى: صحيحة معاوية بن عمّار، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يمرّ مجتازاً يريد اليمن أو غيرها من البلدان وطريقه بمكّة، فيدرك الناس وهم يخرجون إلى الحجّ، فيخرج معهم إلى المشاهد، أيجزيه ذلك عن حجّة الإسلام؟ قال: «نعم»[٣]. فإنّ المستفاد منها عدم اعتبار قصد الحجّ في السفر إليه، وأنّ السفر ليس واجباً نفسيّاً؛ إذ لو كان كذلك لوجب عليه أن يقصد القربة من ابتداء السفر.

الثانية: صحيحة معاوية بن عمّار، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يخرج في تجارةٍ إلى مكّة أو يكون له إبلٌ فيكريها، حجّته ناقصةٌ أم تامّةٌ؟ قال: «لا، بل حجّته تامّةٌ»[٤]. فإنّ المستفاد منها عدم كون السفر إلى الحجّ واجباً نفسيّاً.

---

(١) لاحظ المسالك ٢: ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٢) الجواهر ١٧: ٢٧٠، وانظر: المسالك ٢: ١٣٥ ـ ١٣٦، المدارك ٧: ٤٩.

(٣) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٢: ٢.

(٤) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٢: ٤. والكراء: أجر المستأجر... (لسان العرب ١٢: ٨١).

. . . . . .

الثالثة: خبر الفضل بن عبد الملك، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديثٍ ـ قال: وسُئل عن الرجل يكون له الإبل يكريها، فيصيب عليها فيحجّ وهو كرّاءٌ، تغني عنه حجّته؟ أو يكون يحمل التجارة إلى مكّة فيحجّ فيصيب المال في تجارته أو يضع، تكون حجّته تامّةً أو ناقصةً؟ أو لا يكون حتّى يذهب به إلى الحجّ، ولا ينوي غيره؟ أو يكون ينويهما جميعاً، أيقضي ذلك حجّته؟ قال: «نعم، حجّته تامّةٌ»[1]. والمستفاد منها عدم اعتبار قصد الحجّ في السفر إليه.

وبالجملة: أنّ وجوب السفر إلى الحجّ ليس وجوباً نفسيّاً كي تتوجّه دعوىٰ: عدم إمكان امتثال هذا الأمر فيما لو آجر نفسه للخدمة في طريق الحجّ[2].

واستشكل السيّد الحكيم قدس سره علىٰ ذلك بما حاصله: أنّ المستفاد من ظاهر الآية الكريمة: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[3] أن وجوب السفر إليه واجبٌ نفسيٌّ؛ لأنّ المراد من: ﴿حِجُّ الْبَيْتِ﴾ قصده والسعي والذهاب إليه، فيكون الذهاب إليه واجباً نفسيّاً كسائر أفعاله، وإذا أُجمل مبدأ السير فالقدر المتيقّن منه السير من الميقات، فيكون السير من الميقات واجباً نفسيّاً. وبهذا يتّضح أنّه لو آجر نفسه للخدمة في طريق الحجّ لا يمكنه امتثال هذا الواجب النفسيّ، وعليه يشكل القول بكونه مستطيعاً بالإجارة[4].

وقد تصدّىٰ قدس سره للنصوص وأجاب عنها: بأنّ النصوص المذكورة لا تصلح للخروج بها عن ظاهر الآية الكريمة، فإنّ الصحيح الأوّل ظاهرٌ في أنّ خروجه إلى

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٢: ٥.

(٢) الجواهر ١٧: ٢٧٠ ـ ٢٧١.

(٣) آل عمران ٣: ٩٧.

(٤) المستمسك ١٠: ١٥٣.

. . . . . .

المشاهد لم يكن بقصد غايةٍ أُخرى وإنّما كان لمحض الحجّ، وأمّا الصحيح الثاني فإنّما يدلّ على أن حجّه ـ وهو كرّاءٌ أو يحمل التجارة إلى مكة ـ صحيحٌ، وهو لا يقتضي خروج السير من الميقات عن الحجّ، وعدم لزوم التعبّد والتقرّب به.

نعم، إطلاقه يقتضي الصحّة وإن كان داعي القربة تبعيّاً، لكن الإطلاق المذكور ليس بحدٍّ يصلح للخروج به عن ظاهر الآية الكريمة، فيبقى ظهور الآية بحاله، وهو يدلّ على أنّ السير إلى الحجّ واجبٌ نفسيٌّ.

وأمّا الخبر الثالث فحمله على ذلك أقرب، فإنّ قول السائل: ولا ينوي غيره، ظاهرٌ في ذلك جدّاً. مضافاً إلى ضعف سنده بالإرسال[1].

ثمّ أورد على ما أفاده ـ من: أنّ المستفاد من الآية الكريمة أنّ السفر والذهاب إلى الحجّ واجبٌ نفسيٌّ ـ بأنّ: المراد من الآية الكريمة وجوب السفر إلى البيت وجوباً غيريّاً، نظير قوله (تعالى): ﴿فتيمّموا صعيداً طيّباً﴾[2] فإنّه لا ريب في عدم وجوب السعي إلى التراب وجوباً نفسيّاً[3].

وأجاب عنه بما ملخّصه: أنّ السعي إلى التراب لا يكون واجباً نفسيّاً؛ لقرينةٍ تدلّ على ذلك وهي قوله (تعالى): ﴿ما يريد اللهُ لِيَجْعَلَ عَليكُم مِن حَرَج ولكـنْ يُريد ليُطهِّركُم﴾[4] فالتطهير الوارد في ذيل الآية الكريمة إنّما يكون باستعمال التراب لا بالسعي إليه، بخلاف ما نحن فيه فإنّه لا قرينة في البين تستدعي حمل الأمر على الغيريّة، وحينئذٍ فلا مناص من حمل الأمر على الوجوب النفسيّ[5].

---

(١) المستمسك ١٠: ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٢) النساء ٤: ٤٣، المائدة ٥: ٦.

(٣) المستمسك ١٠: ١٥٤.

(٤) المائدة ٥: ٦.

(٥) المستمسك ١٠: ١٥٤.

. . . . . .

ثمّ قال ﷺ: (والمتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ البناء علىٰ عدم جزئية السفر إلى البيت في الواجب النفسيّ وأنّه مقدّمةٌ لا غير خلاف ظاهر الآية، وليس ما يقتضي الخروج عنه، فالبناء على الأخذ بظاهر الآية متعيّنٌ.

وعلى هذا لا يجوز وقوع السفر من الميقات إلى مكة علىٰ وجهٍ لا يقتضي تقرّب المحرم ـ بأن كان حراماً ـ أو وقع قهراً أو غفلةً ـ كما إذا أحرم وعزم علىٰ ترك السفر فقهر علىٰ ذلك أو نام فحمله شخصٌ حتّى أوصله إلى مكّة ـ أو كان رياءً ونحو ذلك.

نعم، لا يضرّ إذا وقع فيه نومٌ أو غفلةٌ مع عزمه عليه؛ ضرورة الاجتزاء به حينئذٍ)[1].

ثمّ قال ﷺ: (ثمّ إنّ الإجارة للخدمة لا تقتضي امتناع التعبّد بالسفر؛ إذ وجوب الخدمة المملوكة بالإجارة وإن اقتضىٰ وجوب السفر، لكن لا مانع من التعبّد به من جهة وجوب الحجّ، فيكون السفر واجباً بالإجارة غيريّاً وواجباً بالاستطاعة نفسيّاً، ولا مانع من اجتماع الوجوبين ولا من التقرّب بهما معاً... فلا مانع من وجوب حجّ الإسلام على الأجير إذا كان مال الإجارة كافياً في حصول الاستطاعة، أمّا إذا كان السفر بنفسه مستأجراً عليه فيكون مملوكاً للمستأجر، وحينئذٍ لا يمكن التقرّب به؛ لأنّه مملوكٌ لغير الفاعل، فيمتنع أن يتقرّب بالفعل الراجع لغيره، وحينئذٍ يمتنع أن يجب عليه حجّ الإسلام، فتكون الإجارة مانعةً من حصول الاستطاعة على كلّ حالٍ)[2].

---

(١) المستمسك ١٠: ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٢) المستمسك ١٠: ١٥٥ ـ ١٥٦.

. . . . . .

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم‌ﷺ بثلاثة إيراداتٍ غير واردةٍ، أمّا الأوّل فهو: أنّ المستفاد من الآية الكريمة مطلوبية نفس أعمال الحجّ والمناسك لا السفر بنفسه، ولذا لا يجب السفر عليه من خصوص بلده، ولو كان السفر بنفسه واجباً لزم عدم كفاية السفر من بلدٍ آخر إذا استطاع منه في بلده، وهذا مقطوع البطلان.

وكذا لا ريب في إجزاء الحجّ وسقوطه إذا استطاع في بلده أو مكانٍ آخر وقصد الحجّ من الميقات، وذلك يكشف عن عدم وجوب السفر بنفسه وعن عدم دخوله في أفعال الحجّ[1].

وهذا الإيراد منهﷺ أجنبيٌّ عن كلام السيّد الحكيمﷺ لأنّه لا يرى أنّ مطلق السفر واجبٌ نفسيٌّ وأنّه من أجزاء الحجّ، بل هو يصرّح بأنّ السير من الميقات هو الذي يعدّ جزءاً من أجزاء الحجّ، وهو واجبٌ نفسيٌّ.

وأمّا ما ذكره من: أنّ المستفاد من الآية الكريمة مطلوبية نفس الأعمال، فليست الآية ظاهرةً فيه، بل المستفاد منها أنّ السير والسعي والذهاب إلى البيت داخلٌ ضمن ما هو المطلوب للمولى؛ ضرورة أنّ المراد من قوله (تعالى): ﴿حِجُّ الْبَيْتِ﴾ الذهاب والسعي إليه.

وأمّا الثاني فهو: أنّ عدم كون السفر بنفسه واجباً وعدم كونه من أجزاء الحجّ يستفاد من صحيحة معاوية بن عمّار الظاهرة في أنّ الرجل لم يكن قاصداً الحجّ من ابتداء سفره، بل كان يريد اليمن، فلو كان السفر إلى الحجّ واجباً بنفسه وداخلاً في أجزاء الحجّ لما أجزأه حجّه عن حجّة الإسلام[2].

وهذا الإيراد إنّما يكون وارداً فيما لو كان السيّد الحكيمﷺ قائلاً بأنّ السفر من

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٥٥.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٥٥.

. . . . . .

حين الشروع به واجبٌ نفسيٌّ، وهو لا يقول به؛ بل يقول بأنّ السفر الذي هو جزءٌ من الحجّ والذي هو واجبٌ نفسيٌّ هو السفر من الميقات، والصحيحة لا تدلّ على أنّ خروجه من الميقات لم يكن بقصد الحجّ.

وأمّا الثالث فهو: أنّه لو تنزّلنا عمّا تقدّم وقلنا بأنّ السفر إلى الحجّ واجبٌ نفسيٌّ، إلّا أنّ كون الشيء واجباً نفسيّاً لا ينافي أخذ الأُجرة عليه إذا كان الواجب توصّليّاً، والسفر ـ لو سلّم وجوبه ـ واجبٌ توصليٌّ، بل حتّى لو كان واجباً تعبّديّاً لم يكن منافياً لقصد القربة المعتبرة فيه؛ لإمكان قصد القربة للخروج عن عهدة الإجارة[1].

وهذه الإيراد كسابقيه؛ لأنّ السيّد الحكيم قدس سره لا يرىٰ أي منافاةٍ بين السفر للخدمة ووجوب الحجّ، وقد صرّح بذلك حيث قال: (ثمّ إنّ الإجارة للخدمة لا تقتضي امتناع التعبّد بالسفر)[2].

وقال: (لا مانع من التعبّد به من جهة وجوب الحجّ، فيكون السفر واجباً بالإجارة غيريّاً، وواجباً بالاستطاعة نفسيّاً)[3].

وبالجملة: أنّ الإيرادات التي ذكرها الأُستاذ الأعظم قدس سره غير واردةٍ على ما ذكره السيّد الحكيم قدس سره.

ومع ذلك لا يمكن قبول ما ذكره السيّد الحكيم قدس سره إذ لو كان الظاهر من الآية الكريمة وجوب السفر بنفسه فلا وجه لاختصاصه من الميقات، ومنشأ ما ذكره قدس سره ـ من اختصاص الوجوب من الميقات ـ هو توهّم إجمال مبدأ السفر،

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٢) المستمسك ١٠: ١٥٥.

(٣) المصدر السابق.

مسألة (٣٢): إذا آجر نفسه للنيابة عن الغير في الحجّ واستطاع بمال الإجارة، قدّم الحجّ النيابي إذا كان مقيّداً بالسنة الحالية(١).

والحال أنّ مبدأه واضحٌ لا إجمال فيه، فإنّ العرف يفهم من الآية الكريمة أنّ كلّ مكلّفٍ يجب عليه السفر إلى الحجّ من محلّ إقامته بعد تحقّق الاستطاعة المعتبرة في وجوب الحجّ له، فنقطة البداية لا إجمال فيها كنقطة الغاية التي هي البيت الشريف.

ولعلّه رأى أنّ الالتزام بذلك مشكلٌ جدّاً؛ ضرورة أنّ السفر للحجّ من محلّ الإقامة غير واجبٍ بالقطع والوجدان، لذا التزم بوجوبه من الميقات بعد أن قال بإجمال مبدأ السير إلى الحجّ وأنّ الآية الكريمة لا تدلّ عليه.

إذا عرفت ذلك فنقول:

لو كنّا نحن والآية الكريمة الدالّة بظاهرها على أنّ السعي إلى البيت واجبٌ لقلنا بأنّ السفر إلى الحجّ من نقطة البداية التي هي محلّ إقامة المكلّف واجبٌ نفسيٌّ، لكن حيث لا يمكن الأخذ بظاهرها ـ للقطع بأنّ السفر إلى الحجّ من البداية ليس واجباً وليس جزءاً من الحجّ ولعدم التزام أحدٍ بذلك حتّى من يقول بأنّه واجبٌ نفسيٌّ ولمقتضى صحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة ـ فنرفع اليد عن هذا الظهور، ونقول:

إنّ الآية الكريمة ـ بانضمام القرينة القطعيّة الخارجيّة وبضميمة الصحيحة إلى ذلك ـ تدلّ على أنّ المراد من: ﴿حِجُّ البَيْتِ﴾ نفس أعمال الحجّ المخصوصة، أي: يجب على الناس أداء مناسك الحجّ، وأمّا السفر فهي غير ناظرةٍ إليه، ويكون خارجاً عن الحجّ.

(١) وهو محلّ اتّفاق بين المتأخّرين، وقد ذكرت عدّة وجوه لذلك:

(منها): ما ذكره السيّد الحكيم من: أنّ المكلّف يجب عليه الحجّ النيابي المقيّد

. . . . . .

بهذه السنة، لمانعيّة وجوبه من تحقّق الاستطاعة السربيّة التي هي شرط وجوب حجّة الإسلام[1].

وغاية ما يخطر لي في تقريب ذلك هو: أنّ المراد من تخلية السرب الأعمّ من العقلي والشرعي، فإذا كان السفر حراماً يصدق عدم تخلية السرب، فالمكلّف لو لم يحجّ نيابةً فلا يصحّ منه الحجّ الإسلامي؛ لانتفاء جزء موضوعه، وهو تخلية السرب.

وهو ضعيفٌ للغاية؛ لابتناء حرمة السفر على مسألة: اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه الخاصّ، والتحقيق يقتضي عدم الاقتضاء.

مضافاً إلى أنّ السفر ليس ضدّاً للحجّ النيابي؛ لكونه صالحاً لأن يكون مقدّمةً للحجّ الإسلامي والنيابي، فما أفاده ـ بحسب ما هو المستفاد من عبائره ـ غير تامٍّ صغرى وكبرى.

نعم، لو كان السفر في نفسه حراماً شرعاً لمنع من تحقّق الاستطاعة المعتبرة في وجوب الحجّ الإسلامي من جهة عدم صدق تخلية السرب.

وربما يقال: لا نتوافق معكم في عدم صدق تخلية السرب حتّى لو كان السفر في حدّ نفسه محرّماً شرعاً، فإنّ مجرّد حرمة السفر لا تنهض مانعةً من صدق تخلية السرب؛ لأنّ المراد من تخلية السرب أمن الطريق وعدم الخوف على النفس والعرض والمال، والمفروض تحقّق هذه الأُمور في المقام، وارتكاب المعصية لا يمنع من صدق خلوّ السرب نظير ما لو ركب دابّة مغصوبة وقطع الطريق بها إلى البيت.

والجواب: أنّ معنى حرمة السفر شرعاً هو: أنّ الطريق مسدودٌ من قبل

---

(١) المستمسك ١٠: ١٥٧.

. . . . . .

الشارع، والممتنع شرعاً كالممتنع تكويناً وعقلاً، وقياس مسألتنا بركوب الدابة المغصوبة أو ارتكاب المعصية في السفر في غير محلّه؛ لحصول الاستطاعة؛ إذ المفروض أنّه يتمكّن من السفر بركوب الدابّة غير المغصوبة، وهو ـ بسوء اختياره ـ قد اختار ركوب الدابة المغصوبة، فلا يوجد منعٌ شرعيٌ من السفر؛ لوضوح أنّ المنع متعلّق بالغصب أو بارتكاب محرّم من المحرمات، ولا ربط لذلك بأصل السفر.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ السفر محرّم شرعاً، وعليه فلا تتحقّق الاستطاعة؛ لعدم خلوّ السرب شرعاً.

إلّا أنّ حرمة السفر في حدّ نفسه لا دليل عليها، كما ستعرف.

إن قلت: إنّ عمله يكون ملكاً لغيره بعد قبول صحّة كلٍّ من الإجارة والنيابة، وحينئذٍ يحرم عليه شرعاً صرف ما هو مملوكٌ للآخر لنفسه، فيكون السفر بنفسه حراماً، فلو سافر للحجّ الإسلامي يُعَدُّ متصرّفاً في مال غيره.

قلت: إنّ المستأجر يكون مالكاً للعمل في ذمّة غيره بالعقد، فيجب على الأجير تسليم العمل للمستأجر بحيث لو لم يسلّمه إيّاه فإنّه يبقى في ذمّته ويكون مديوناً له ولا يكون سفره وحجّه الإسلامي مملوكاً لغيره بل يكون مملوكاً لنفسه، ويكون تصرّفه تصرّفاً في مال نفسه لا في مال غيره، ولذا قلنا في باب الإجارة: إنّ الأجير لو عمل لغير المستأجر يكون عمله صحيحاً ويكون مالكاً للأُجرة وإن عُدَّ عاصياً، وهذا كاشفٌ عن أنّ عمله ليس ملكاً لغيره، وإلّا لم يكن للحكم باستحقاقه الأُجرة وجه.

وعليه، فلو لم يأتِ بالحجّ النيابي وحجّ عن نفسه يكون حجّه صحيحاً ومجزياً عن حجّة الإسلام من باب الترتّب.

والحاصل: أنّ ما أفاده السيّد الحكيم قدس سره لا يمكن تصحيحه.

. . . . . .

و(منها): ما أفاده الأُستاذ الأعظم قدس سره من: أنّ تسليم العمل المستأجر عليه واجبٌ على الأجير، فلو آجر نفسه لعملٍ منافٍ للإتيان بالحجّ ومزاحمٍ له، كما لو آجر نفسه للحجّ النيابي المقيّد بالسنة الحالية، فيجب عليه تقديم الحجّ النيابي؛ لوجوب تسليم العمل المستأجر عليه، ويأتي بالحجّ الإسلامي في العام المقبل[1].

أقول: لا نقاش في منافاة الحجّ النيابي في الفرض للحجّ الإسلامي، إلّا أنّ تقديم أحد المتزاحمين على الآخر إنّما يكون بملاك الأهمّية أو احتمال أهمّية أحدهما على الآخر، وأمّا في فرض التساوي فلا مناص من الحكم بالتخيير.

ووجوب تسليم العمل إلى من يستحقّه لا يوجب تقديم الحجّ لغيره على الحجّ لنفسه؛ لأنّ كونه أهمّ من حجّ نفسه أو محتمل الأهمّية أوّل الكلام.

و(منها): ما أفاده سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) من: أنّ الاستطاعة التي هي شرط لوجوب حجّة الإسلام نشأت من صحّة العقد الإجاري، والمفروض أنّ العقد يدعو إلى الإتيان بالحجّ النيابي في السنة الحالية، وحيث لا يمكن الإتيان بأكثر من حجّ واحد في السنة الواحدة فلابدّ من تقديم الحجّ النيابي[2].

وفيه: أنّ ما أفاده(دام ظلّه) ـ من: أنّ الاستطاعة نشأت من صحّة العقد الإيجاري وأنّ المكلّف لا يمكنه الإتيان بأزيد من حجّة واحدة في سنة واحدة ـ صحيحٌ، إلّا أنّه لا يصلح لتقديم الحجّ لغيره على الحجّ لنفسه؛ إذ المفروض أنّ الاستطاعة قد تحقّقت في السنة الحاليّة، فيكون المقام من صغريات قانون التزاحم، وتقديم أحد المتزاحمين على الآخر مفتقرٌ إلى مرجّح وهو مفقودٌ.

و(منها): أنّ عدم الإتيان بالحجّ عن غيره المقيّد بهذه السنة لازمه بطلان

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٢) مصباح الناسك ١: ٤٢.

. . . . . .

العقد، وحينئذٍ تنتفي الاستطاعة المعتبرة في وجوب حجّة الإسلام، فلا يكون الحجّ واجباً عليه فيما لو قدّم الحجّ عن نفسه على الحجّ عن غيره، وما يلزم من وجوده عدمه محال، فلا مناص من تقديم الحجّ عن غيره؛ لعدم لزوم المحذور في ذلك.

وفيه: أنّ هذا الوجه مبتنٍ على بطلان العقد فيما لو لم يُسلّم العمل المستأجر عليه إلى من يستحقّه، وقد بيّنا ـ في محلّه ـ عدم بطلان العقد بذلك، وقلنا: بأنّ غاية ما يوجبه هو الخيار للمستأجر.

نعم، لو لم يكن قادراً على التسليم يكون العقد باطلاً، وهذا كلام آخر خارجٌ عن مفروض ما نحن فيه.

ربما يقال: إنّ الحجّ لنفسه لو كان واجباً شرعاً فلازمه عدم قدرته على تسليم العمل المستأجر عليه شرعاً وإن كانت القدرة العقلية موجودةً، وهذا كافٍ للحكم ببطلان العقد؛ إذ الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، ولازم بطلان العقد انتفاء الاستطاعة التي نشأت من صحّة العقد، فيلزم من وجوب الإتيان بحجّة الإسلام عدم وجوبه وهو محال، وعليه فلابدّ من تقديم الحجّ النيابي على الحجّ عن نفسه.

والجواب: أنّ عدم صحّة إجارة ما لا يقدر على تسليمه تامٌّ فيما لو كان لأجل عدم القدرة تكويناً؛ إذ لا خلاف في ذلك، وهو غير تامٍّ فيما لو كان لأجل وجود مانع شرعي؛ لأنّ الدليل لم يقم على اعتبار القدرة على التسليم بعنوانها، بل الاعتبار لأجل لزوم الغرر فيما لو لم يمكنه تسليم العمل، فمجرّد عدم القدرة على التسليم شرعاً ـ فيما لو لم يلزم منه غرر ـ لا يُفضي إلى الحكم ببطلان العقد، وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى محلّه.

و(منها): أنّ مقتضى الحكم بصحّة الإجارة هو كون العمل ملكاً للمستأجر والأُجرة ملكاً للأجير، وبعد كون العمل الذي هو الحجّ النيابي ملكاً لغيره فلا يجوز

. . . . . .

له التصرّف فيه بأن يحجّ عن نفسه، بل لا يمكنه التقرّب به؛ لأنّه تصرّف في مال غيره.

وفيه: أنّ المستأجر يستحقّ العمل في ذمّة الأجير في هذه السنة، ويجب على الأجير أن يسلّم ما في ذمّته للمستأجر بأن يأتي بالحجّ النيابي في السنة الحالية، إلّا أنّه لو لم يأتِ بالحجّ الاستيجاري وحجّ عن نفسه فلا يكون متصرّفاً في مال غيره، بل يكون متلفاً لما هو مملوك لغيره، فيكون ضامناً له.

والحاصل: أنّ لازم الإتيان بحجّة الإسلام إتلاف ما هو مملوك لغيره، وبذلك يكون ضامناً لغيره، لا أنّه متصرّف في مال غيره كي يكون حجّه عن نفسه باطلاً.

إن قلت: إنّ العلماء قد التزموا بعدم جواز إجارة الأجير نفسه فيما لو كان قد آجر نفسه لعمل ما، وحكموا ببطلان الإجارة الثانية فيما لو آجر نفسه لشخص آخر، فلماذا لا يحكم ببطلان الحجّ الإسلامي المنافي للحجّ الاستيجاري، كما هو الحال في الإجارة الثانية المنافية للأُولى؟

قلت: إنّ الأجير بعد أن آجر نفسه للخياطة ـ مثلاً ـ لا يملك منفعة نفسه كي يؤجر نفسه لشخص آخر، ولذا حكم القوم ببطلان الإجارة الثانية فيما لو آجر نفسه لشخص آخر[1]، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّ المستأجر لا يملك أفعال وحركات الأجير كي يقال: بأنّ هذا تصرّف في ملك غيره، بل المستأجر مالك للعمل في ذمّة الأجير، فلو خالف وأتى بحجّة الإسلام يكون حجّه صحيحاً، ويكون ضامناً لغيره.

و(منها): أنّ المكلّف لو آجر نفسه للحجّ عن غيره المقيّد بالسنة الحالية

(١) لاحظ: مفتاح الكرامة ١٥: ١٨١ ـ ١٨٢، الجواهر ٢٧: ٢٦٣ ـ ٢٦٨.

. . . . . .

واستطاع بمال الإجارة، فيدور الأمر بين أن يقدّم حقّ الناس على حقّ الله تعالى أو العكس، وحيث إنّ حقّ الناس أولى بالتقديم، فيتعيّن عليه أداء الحجّ النيابي.

وفيه: أنّ أولوية حقّ الناس على حقّ الله تعالىٰ ليس معناها أنّ حقّ الناس أهمّ ملاكاً كي يقدّم على حقّ الله تعالىٰ بملاك الأهمّيّة في ساحة التزاحم، فالأولوية لا تكشف عن قوّة الملاك في حقّ الناس وضعفه في حقّ الله تعالىٰ.

وغاية ما يمكن أن يقال في معنى الأولوية ـ لو سلمنا ثبوتها ـ: إنّ صاحب الحقّ هو الله تعالىٰ وهو كريمٌ يغفر لمن ترك حقّاً من حقوقه، وهذا بخلاف ما لو كان صاحب الحقّ غيره، فإنّه قد لا يتسامح في أداء حقوقه، وعليه فيجب الاجتناب عن تضييع حقوق الآخرين حتّى لو كان سبب ذلك أداء حقّ من حقوق الله تعالىٰ.

إلّا أن يقال: إنّ قاعدة أولوية حقّ الناس على حقّ الله تعالىٰ تقتضي التقديم وإن لم تكن الأولويّة كاشفة عن أهمّيّة ملاك حقّ الناس؛ لأنّها وإن لم تدلّ على ذلك إلّا أنّها تدلّ على كون الملاك الموجود في حقّ الناس محتمل الأهمّية، وفي ذلك الكفاية لتقديم الحجّ عن غيره الذي هو حقّ الناس على الحجّ عن نفسه الذي هو حقّ الله تعالىٰ.

والجواب: أنّ الملاك الموجود في حقّ الناس ـ في مسألتنا ـ كما أنّه محتمل الأهمّيّة، فكذلك الملاك الموجود في حقّ الله تعالى، فإنّه أيضاً محتمل الأهمّيّة.

ولو توافقنا معكم في أنّ حقّ الناس مقدّم إلّا أنّا لا نساعد عليه بقول مطلق، لاختلاف الموارد؛ إذ في بعضها يكون حقّ الناس مقدّماً، وفي بعضها الآخر يكون حقّ الله تعالىٰ مقدّماً.

ومهما يكن من أمر، فإنّ أصل القاعدة لا دليل عليه؛ إذ لم ترد آية ولا رواية

. . . . . .

ولا غيرهما من الأدلّة المعتبرة على أولوية حقّ الناس على حقّ الله تعالىٰ.

وتفصيل البحث في القاعدة سيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ في المسألة الرابعة والثلاثين.

والنتيجة: أنّ الوجوه الستّة التي ذكرت لتقديم الحجّ النيابي على الحجّ الإسلامي غير تامّة، ومقتضى القاعدة ـ بعد كون المسألة من صغريات باب التزاحم ـ هو التخيير.

إلّا أنّ الوجه الذي اعتمد عليه في تقديم الحجّ النيابي على حجّة الإسلام هو: أنّ المكلّف تارةً يكون واثقاً من التمكّن من الإتيان بحجّة الإسلام في السنة القادمة وأُخرى لا يكون واثقاً من ذلك، ففي الفرض الأوّل لا تكون المسألة من صغريات باب التزاحم؛ لما قد عرفت من أنّ الدليل الدالّ على أنّ وجوب الحجّ فوريّ ـ على مبنانا ـ منحصر بحكم العقل، وهو لا يدلّ على وجوب الفورية في مورد الوثوق بالتمكّن من الإتيان بالحجّ الإسلامي في السنة القادمة، وعليه فلا تزاحم بين الحجّ النيابي المقيّد بالسنة الحالية وبين الحجّ الإسلامي بعد كونه واجباً موسّعاً.

نعم، في الفرض الثاني تكون المسألة داخلةً في باب التزاحم، فلابدّ من العمل بمقتضى القاعدة، فيكون مخيّراً بين أداء أحدهما في السنة الحالية والإتيان بالآخر في السنة القادمة.

إلّا أنّ الاحتياط يقتضي تقديم الحجّ النيابي خروجاً عن مخالفة الأصحاب رضي الله عنهم الذين أفتوا بوجوب تقديمه على الحجّ عن نفسه.

ولكن على تقدير كون وجوب الحجّ عن نفسه واجباً موسّعاً يكون الاحتياط المذكور خلاف الاحتياط.

فإن بقيت الاستطاعة إلى السنة القادمة وجب عليه الحجّ [١] وإلّا فلا[٢]. وإن لم يكن الحجّ النيابي مقيّداً بالسنة الفعليّة قدّم الحجّ عن نفسه[٣].

---

(١) لوجود المقتضي وانتفاء المانع، فتشمله أدلّة وجوب الحجّ.

(٢) لعدم كون تحقّق الاستطاعة في السنة السابقة موضوعاً لوجوب الحجّ في السنة القادمة، فلا اقتضاء للوجوب بعد انتفاء الاستطاعة.

(٣) أقول: في هذا الفرع ثلاث صور:

الأُولى: إذا كان واثقاً من التمكّن من أداء الحجّ في السنوات القادمة، فحيث إنّ وجوب الحجّ لا يكون فورياً ـ على مسلكنا ـ في هذه الصورة، فله أن يقدّم أيّهما شاء.

وأمّا بناءً على مسلك القوم القائل: بأنّ دليل فوريّة وجوب الحجّ حكم العقل والأخبار الدالّة على المنع عن التسويف وعدم المبادرة[١] فيكون الحجّ النيابي موسّعاً والحجّ الإسلامي مضيّقاً، ولا شبهة حينئذٍ في تعيّن أداء الثاني في السنة الحالية ثمّ يأتي بالأوّل في السنوات القادمة.

الثانية: إذا لم يكن واثقاً من ذلك، فيتعيّن عليه أداء حجّة الإسلام في السنة الحاليّة؛ لكون وجوب الحجّ ـ في هذا الفرض ـ فوريّاً بحكم العقل.

وأمّا لو علم بعدم تمكّنه من أداء الحجّ النيابي في السنوات القادمة، فيقع التزاحم بينهما على مبنى القوم، وقد عرفت أنّهم قد حكموا بلزوم تقديم الحجّ النيابي.

---

(١) لاحظ: كتاب الحج للشاهرودي ﷾ ١: ١٨، المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٩ ـ ١٠، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٦.

. . . . . .

وأمّا على مبنانا فلا تزاحم، إلّا إذا لم يكن واثقاً من أداء حجّة الإسلام في السنوات القادمة، وقد عرفت أنّ مقتضى القاعدة التخيير، إلّا أنّ الاحتياط الذي لا ينبغي تركه مقتضاه تقديم الحجّ النيابي.

الثالثة: إذا شكّ في تمكّنه من أداء الحجّ النيابي في السنوات القادمة.

ربما يقال: إنّ صرف الأُجرة التي بها صار مستطيعاً يُفضي إلى عجزه عن أداء الحجّ عن غيره، وفي ذلك الكفاية للحكم بوجوب تقديم الحجّ النيابي؛ إذ لا دليل على أنّ الوجوب فوريّ في هذا الفرض.

والجواب: أنّ العبرة في وجوب حجّة الإسلام تحقّق الاستطاعة سواء كانت ناشئة من مال الإجارة أم من منشأ آخر؛ إذ لا دخل لمنشأ حصول الاستطاعة في وجوب الحجّ، وحيث إنّ الوجوب فوريّ ـ على مسلك القوم ـ فيقع التزاحم بين الحجّ الإسلامي والنيابي.

وأمّا على المختار، فالتفصيل بين حالتي الوثوق بالتمكّن من أداء الحجّ في السنوات القادمة وعدم الوثوق بذلك هو المحكم في المقام؛ إذ في الحالة الأُولى الحكم هو تقديم الحجّ النيابي، وفي الحالة الثانية يقع التزاحم بينهما، والقاعدة وإن كانت تقتضي التخيير، إلّا أنّ الاحتياط اللزومي يقتضي تقديم الحجّ النيابي.

ودعوىٰ: أنّه مع الشكّ في التمكّن من أداء الحجّ النيابي ـ فيما إذا صرف الأُجرة في أداء الحجّ عن نفسه ـ يحكم ببقاء تمكّنه بالاستصحاب الاستقبالي.

مدفوعةٌ: بأنّ جريان الاستصحاب المذكور في المقام محلّ نقاشٍ بين الأعلام، وبيان ذلك موكول إلى محلّه.

والنتيجة: أنّ الحكم بتقديم الحجّ عن نفسه على الحجّ عن غيره ـ فيما إذا لم يكن الأخير مقيّداً بالسنة الفعلية ـ على إطلاقه غير تامّ، والحقّ هو التفصيل الذي ذكرناه.

مسألة (٣٣): إذا اقترض مقداراً من المال يفي بمصارف الحجّ وكان قادراً على وفائه بعد ذلك وجب عليه الحجّ[١].

مسألة (٣٤): إذا كان عنده ما يفي بنفقات الحجّ وكان عليه دينٌ ولم يكن صرف ذلك في الحجّ منافياً لأداء ذلك الدين وجب عليه الحجّ[٢].

---

(١) والوجه فيه: أنّ أصل الاقتراض لأداء الحجّ وإن لم يكن واجباً ـ لما عرفت من أنّ تحصيل الاستطاعة غير واجب ـ إلّا أنّه لو اقترض ما يفي بمصارف الحجّ فسوف يحقّق به موضوع وجوب الحجّ وهو الاستطاعة؛ لأنّه بعد حصوله على المال ـ ولو بالاقتراض ـ يصدق أنّه مالك للزاد والراحلة، ومجرّد كونه مديوناً لا ينهض مانعاً من توجّه الخطاب إليه فيما إذا كان قادراً على وفاء الدين من دون عسر ومشقّة، كما سيأتي تحقيقه.

(٢) لا شبهة في وجوب تقديم الحجّ في الفرض المذكور؛ لعدم قادحيّة وجود الدين في تحقّق الاستطاعة؛ إذ القادح هو وجوب أداء الدين لا نفس وجوده، وعليه فلو كان عالماً بتمكّنه من أدائه ـ كما هو المفروض ـ فلا ريب في وجوب تقديم الحجّ عليه؛ لوجود المقتضي وانتفاء المانع.

ودعوى: عدم صدق الاستطاعة في الفرض؛ لكونه مديوناً، فلا يكون موسراً، والحال أنّ الاستطاعة فسّرت باليسار في لسان بعض الروايات، وعليه فلا يكون الحجّ واجباً عليه؛ لأنّ الدين مانعٌ من الاتصاف باليسار الموجب لرفع موضوع وجوب الحجّ.

مدفوعةٌ: بأنّ المتمكّن من أداء الدين في وقته لا يكون معسراً؛ إذ مجرّد اشتغال الذمّة بالدين لا يمنع من الاتصاف باليسار، وإلّا لزم انتفاء هذا الوصف عن كثير

وإلّا فلا[٢].

ممّن له زاد وراحلة وكان صحيح البدن مخلّاً سربه، ككثير من التجّار الذين لا تخلو ذممهم من الاشتغال بالديون ومع ذلك هم أهل اليسار.

هذا بالإضافة إلى ما ورد في صحيحة معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل عليه دين، أعليه أن يحجّ؟ قال: «نعم، إنّ حجّة الإسلام واجبةٌ على من أطاق المشي من المسلمين...»[١]. فهي صريحة في عدم منافاة وجود الدين لوجوب الحجّ.

وبذلك يظهر وهن ما ذهب إليه المحقّق قدس سره في الشرائع وجماعة من: أنّ الدين مطلقاً مانعٌ من الحجّ[٢].

(١) قد عرفت عدم منافاة وجود الدين لوجوب الحجّ فيما إذا كان متمكّناً من أدائه، وأمّا لو كان صرف المال في الحجّ منافياً لأداء الدين بحيث لو صرف المال في أداء فريضة الحجّ فلن يتمكّن من أداء دينه، فهل يقدّم أداء الحجّ على أداء الدين أو ينعكس الأمر؟

وفي المسألة سبعة أقوالٍ:

القول الأوّل: تقديم أداء الدين على أداء الحجّ.

وقد استدلّ عليه بوجوه:

(منها): أنّ المقام من قبيل المتزاحمين؛ لأنّ المكلّف قد توجّه إليه تكليفان: أحدهما وجوب أداء الدين والآخر وجوب أداء الحجّ، وحيث إنّه غير متمكّنٍ من

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١١: ١.

(٢) لاحظ: الشرائع ١: ١٦٥، المنتهى ٢: ٦٥٣، الدروس ١: ٣١٠، الروضة ٢: ١٦٦.

. . . . . .

أدائهما معاً، فلابدّ من إعمال قواعد التزاحم بالأخذ بالأهمّ منهما فيما لو تفاوتا في الأهمّية وبالتخيير في حال تساويهما في ذلك، وحيث إنّ الدين من حقوق الناس والحجّ من حقوق الله تعالىٰ والقاعدة تقتضي تقديم الأوّل على الثاني لكونه أهمّ منه، فيقدّم أداء الدين الذي هو حقّ الناس على أداء الحجّ.

وإن أبيت أهمّية حقوق الناس من حقّ الله تعالى فلا أقلّ من كونها محتملة الأهمّية، وهو كافٍ في التقديم؛ لما قرّر في باب التزاحم من أنّ احتمال الأهمّية يُعدّ من المرجّحات، وهذا الوجه هو مختار الأُستاذ الأعظم قدس سره[1].

وفيه: أنّه مدفوع بالنقض والحلّ:

أمّا النقض: فبالحكم بتوزيع تركة من مات وكان عليه دين وحجّ ولم تكن تركته وافيةً بأدائهما معاً على الدين والحجّ، فإنّ هذا كاشف عن عدم أهمّية الدين كحقّ من حقوق الناس على الحجّ كحقّ من حقوق الله سبحانه، وإلّا للزم الحكم بتقديم الدين على الحجّ حتّى في هذه الصورة.

بل إنّ حكم الأصحاب قدس سرهم بالتوزيع[2] دليلٌ على عدم كون القاعدة القائلة: بأنّ حقوق الناس أولى بالتقديم من حقوق الله سبحانه أمراً مسلّماً بينهم وإن كانت القاعدة المذكورة مرتكزة في أذهان المتشرّعة وجارية على ألسنتهم.

وقد يقال ـ في مقام ردّ النقض ـ: إنّ الدين والحجّ متعلّقان بأعيان التركة، فلا مجال لتقديم الأهمّ؛ لأنّ التقديم في موارد التزاحم إنّما يكون بحكم العقل بعد عدم إمكان امتثال كلا الخطابين، وهو يتمّ فيما لو كان الاختيار بيد المكلّف، بحيث يكون امتثال كلّ واحدٍ منهما مقدوراً له مع قطع النظر عن الآخر، وأمّا في أمثال المقام فلا

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٩٢.

(٢) لاحظ: الشرائع ١: ١٦٧، كشف اللثام ٥: ١٢٦، الجواهر ١٧: ٣١٤.

. . . . . .

مسرح لإعمال قانون التزاحم بعد كون التوزيع قهري الحصول خارجاً عن قدرة المكلّف[١].

والجواب: أنّ الدين لو كان أهمّ لمنع من تعلّق الحجّ بأصل التركة.

وبعبارة واضحة: أنّ أحد المتزاحمين لو كان أقوى ملاكاً لمنع من شمول الحكم التكليفي للآخر، وهو كذلك بالنسبة للحكم الوضعي، فإنّ أقوائيّة ملاك أحدهما تمنع من شمول الحكم الوضعي للآخر، كما هو الحال في تجهيز الميّت، فإنّه ـ لأهمّيته ـ يمنع من تعلّق الدين بأصل التركة فيما لو فرضت المزاحمة بينهما، فتصرف التركة أوّلاً في تجهيزه وما بقي يُعطى للغرماء.

وقد تصدّى الأُستاذ الأعظم دام ظله لردّ هذا النقض بوجوه:

الأوّل: أنّ مورد التوزيع هو حال الوفاة، وهو لا يكشف عن عدم أهمّية الدين حال الحياة، فإنّ الميّت غير مكلّف، وإنّما هو ضامن ومديون، وهذا بخلاف الحيّ فإنّه مكلّف بالدين والحجّ، فإنّ الدين بعد الوفاة حكم وضعيّ محض بخلاف حال الحياة فإنّه تكليفي أيضاً، فلا يقاس أحد المقامين بالآخر[٢].

وبعبارة أُخرى: أنّ تقديم الأهمّ على المهمّ إنّما يكون فيما لو توجّه تكليفان إلى مكلّف بحيث لا يمكنه امتثالهما معاً، فيحكم العقل حينئذٍ بتقديم الأهمّ ملاكاً، وهذا غير منطبق علىٰ المقام؛ لأنّ الميّت غير مكلّف.

نعم، هو ضامنٌ لما في ذمّته، وعدم تقديم ضمانه لحقّ الناس على ضمانه لحقّ الله سبحانه لا يصلح دليلاً لهدم أهمّية حقّ الناس على حقّ الله سبحانه ولزوم تقديم الأوّل على الثاني فيما لو كان مكلّفاً بهما حال الحياة.

---

(١) نسبه السيّد الحكيم دام ظله لبعض الحواشي في المستمسك ١٠: ٩٩.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٩٣.

. . . . . .

وفيه: أنّ إخراج المقام عن باب التزاحم لأجل عدم كون الميّت مكلّفاً إنّما نقبله فيما إذا كان التزاحم في مقام الامتثال، وليس الأمر كذلك؛ ضرورة أنّ التزاحم ـ في المقام ـ في مرتبة الجعل والملاك، وهو يقتضي كون المقدّم أقوى ملاكاً، بل هو مانعٌ من جعل حكم آخر على خلافه عند عدم إمكان جعل كلا الحكمين معاً.

وعليه، فلو كان الدين أقوى ملاكاً لمنع من تعلّق الحجّ بالتركة؛ لأنّها غير قابلة لأن تكون موضوعاً للدين والحجّ معاً، فلابدّ وأن تكون لأحدهما وهو الأهمّ ملاكاً.

إن قلت: إنّ البحث معقودٌ لبيان علاج تزاحم أداء الدين وأداء فريضة الحجّ، ومن الواضح أنّه تزاحم في مرتبة الامتثال لا في مرتبة الجعل والملاك، وهذا كافٍ للفرق بين المقامين.

قلت: إنّ الفرق المذكور غير فارق؛ لأنّ تقديم الأهمّ جارٍ في التزاحم في مرتبة الجعل والملاك وفي مرتبة الامتثال على حدٍّ سواء، فحقّ الغرماء بالتركة إن لم يمنع من تعلّق الحجّ بها، فإنّه يكشف عن عدم كونه أهمّ ملاكاً في مرتبة الجعل والملاك، وإن لم يمنع من تقديم الحجّ على الدين يكشف عن عدم كونه راجحاً عليه في مرتبة الامتثال.

ولو سلّمنا أنّ مورد التوزيع مختصّ بحال الوفاة وبذلك يفرّق بينه وبين مسألتنا التي موردها حال الحياة، إلّا أنّ الحكم بالتوزيع يثبت به عدم كون حقّ الناس مقدّماً على حقّ الله تعالى في جميع الموارد، وفي ذلك الكفاية بعد عدم إمكان إحراز أنّ مسألتنا هل هي ممّا يقدّم فيها حقّ الناس أو لا، وعليه فلا يمكن الاستناد إلى قاعدة أهمّية حقوق الناس على حقوق الله تعالى لتقديم أداء الدين على أداء فريضة الحجّ؛ إذ من المحتمل أن يكون المقام ممّا لا يقدّم فيه حقّ الناس على حقّ الله تعالى،

. . . . . .

ولا تتوقّف تماميّة النقض على إحراز أنّ المقام مثل مورد التوزيع حال الحياة، بل احتماله يكفي.

ودعوى: أنّه بعد ثبوت القاعدة نأخذ بعمومها في موارد الحكم التكليفي، ونلتزم بالتخصيص في موارد الحكم الوضعي.

لا يمكن قبولها؛ إذ لو توافقنا مع الخصم وقلنا بثبوت القاعدة المذكورة، فإنّ تقديم حقّ الناس على حقّ الله سبحانه منحصرٌ وجهه في أقوائيّة ملاك المقدّم، ومن الواضح أنّ كون حقّ الناس أقوى ملاكاً غير قابلٍ للتخصيص؛ ضرورة أنّه لو مَسّتْهُ يدُ التخصيص ـ ولو في مورد واحد ـ فإنّه يلزم منه الخلف، فالقاعدة بعمومها غير ثابتة، وتقديم أحد الحقّين على الآخر مرهون باختلاف الموارد، ففي بعضها يُقدّم حقّ الله تعالى وفي بعضها الآخر يُقدّم حقّ الناس.

والحاصل: أنّ ثبوت أقوائيّة ملاك حقّ الله سبحانه في بعض الموارد وأقوائيّة ملاك حقّ الناس في بعضها الآخر دالٌ على سقوط مضمون القاعدة من رأس وعدم إمكان الاعتماد عليها في مقام الاستدلال.

الثاني: أنّ المصرّح به في الروايات كون الحجّ أيضاً ديناً وأنّه يخرج من صلب المال، فهما سيّان من هذه الجهة، غاية الأمر أحدهما دين الله والآخر دين الناس، فهو كأنّه مدين لشخصين لا يفي المال إلّا لأحدهما ويوزّع المال بينهما قهراً، فلا يكون التوزيع حينئذٍ شاهداً على عدم أهمّية دين الناس[1].

أقول: إنّ هذا الوجه متفرّعٌ من الوجه الأوّل؛ إذ مفاده عدم وفاء مال التركة إلّا لسدّ دين أحد الدائنين، غير صورة اشتراك المال بينهما بنحو الإشاعة فيوزّع

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٩٣ ـ ٩٤.

. . . . . .

عليهما بالنسبة قهراً، وبذلك يكون النقض بالتوزيع أجنبيّاً عن باب التزاحم.

وهو مردودٌ أيضاً؛ ضرورة أنّ كون الحجّ ديناً لا يخرجه عن كونه حقّ الله سبحانه، فلو كان ملاك وجوب الحجّ مزاحماً بملاك أقوى منه لمنع الأخير من جعل حكم على خلافه، وعليه فلا يتعلّق الحجّ بالتركة.

الثالث: أنّ التوزيع المذكور لم يقم عليه دليل، وإنّما ذكره العلماء في كلماتهم، بل إنّ مضمون صحيحتي بريد العجلي[1] ومعاوية بن عمّار دالٌ على عدم التوزيع وتقديم الحجّ على الدين[2].

وفيه: **أوّلاً**: أنّ التوزيع كما أنّه لم يدلّ عليه دليل، فكذلك قاعدة تقديم حقّ الناس على حقّ الله سبحانه لم يقم عليها دليل بل هي مذكورة في كلمات العلماء[3].

وثانياً: لو سلّمنا ـ جدلاً ـ قيام دليل على القاعدة المذكورة، فإنّه يكون موهوناً بذهاب العلماء إلى خلافه بالتوزيع، فإنّ إعراض الجميع عن العمل بالقاعدة يُفضي إلى وهنها.

وأمّا صحيحتا بريد العجلي ومعاوية بن عمّار فكما أنّ مضمونهما مخالفٌ للحكم بالتوزيع، فكذلك هو مخالف لمفاد القاعدة أيضاً؛ لدلالته على تقديم الحجّ الذي هو حقّ الله سبحانه على الدين الذي هو حقّ الناس.

---

(١) أبو القاسم بُرَيد بن معاوية العِجْلي الكوفي، وجه من وجوه الأصحاب وفقيه أيضاً، له محلّ عند الأئمّة عليهم السلام، روى عن الباقر والصادق عليهما السلام، ومات في حياة الصادق عليه السلام، وقيل: توفّي سنة ١٥٠هـ.
(رجال النجاشي قدس سره ١١٢، رجال الطوسي قدس سره ١٢٨ و١٧١، رجال ابن داود قدس سره ٥٤ ـ ٥٥، هداية المحدّثين ٢٣ ـ ٢٤، معجم رجال الحديث ٤: ١٩٤ ـ ٢٠١).

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٩٤.

(٣) كما ذُكر ذلك في المصدر السابق ٢٦: ٩٤، ولاحظ المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٢.
ونُسب للمشهور في: كتاب الحجّ للشاهرودي قدس سره ١: ١١٨، المستمسك ١٠: ١٠٠.

. . . . . .

إن قلت: إنّ الصحيحتين دلّتا على تقديم الحجّ على الدين في حال الوفاة، فلا يتعدّى منه إلى حال الحياة، بل نقتصر في تقديم الحجّ على حال الوفاة للنصّ، وأمّا في حال الحياة فإنّ القاعدة تقتضي تقديم حقّ الناس على حقّ الله سبحانه.

قلت: إنّ دلالتهما على عدم تقديم حقّ الناس على حقّ الله سبحانه دائماً وبنحو سلب العموم فيه الكفاية، وفي المقام حيث إنّه لا يُعلم أنّ مسألتنا من أي الموارد فلا يمكن تقديم أداء الدين على أداء الحجّ، وقد عرفت أنّ التخصيص مستلزم للخلف، بمعنى: أنّ حقّ الناس ليس أقوى ملاكاً من حقّ الله سبحانه في جميع الموارد، بل الأمر يختلف باختلاف الموارد، ففي بعضها يكون حقّ الناس مقدّماً على حقّ الله سبحانه وفي بعضها الآخر يكون حقّ الله سبحانه مقدّماً على حقّ الناس، والقول: بأنّ حقّ الناس أقوى ملاكاً من حقّ الله سبحانه حال الحياة بمقتضى عموم القاعدة وحقّ الله سبحانه أقوى ملاكاً من حقّ الناس حال الوفاة بمقتضى الصحيحتين مشكلٌ للغاية.

أضف إليه ما تقدّم تفصيله من عدم نهوض دليل على أقوائيّة ملاك حقّ الناس كي يتّجه الأخذ بالعموم فيما عدا الموارد التي ثبت فيها التخصيص.

ولك أن تقول: إنّ الصحيحتين وإن وردتا في مورد الوفاة، إلّا أنّ العرف لا يرى له أيّة خصوصيّة، بل يرى أنّ أداء الحجّ مقدّم على أداء الدين مطلقاً.

والحاصل: أنّ النقض بالتوزيع واردٌ على الوجه الأوّل من وجوه تقديم أداء الدين على أداء الحجّ بعد عدم تماميّة الوجوه التي ذكرها الأُستاذ الأعظم دام ظله للتفصّي عن هذا النقض.

وأمّا الحلّ: فإنّ تقديم حقّ الناس على حقّ الله سبحانه وإن كان أمراً مشهوراً عند المتشرّعة، إلّا أنّه يفتقر إلى الدليل وهو مفقود، وهذه الشهرة المجرّدة عن

. . . . . .

الدليل لا تصلح مستنداً للمسألة الفقهية.

ولو سلّمنا ثبوت القاعدة، إلّا أنّ تقديم حقّ الناس على حقّ الله سبحانه لا يكشف عن أهمّية ملاك حقّ الناس وأقوائيته من ملاك حقّ الله سبحانه؛ لعدم علمنا بملاكات الأحكام المفضي إلى عدم إمكان تميّز الأقوى ملاكاً عن غيره، ولعلّ حكمهم بالتقديم مستند إلى كونه سبحانه كريماً رحيماً يصفح عن المذنبين ويتجاوز عن حقوقه على عباده بكرمه بالتوبة، وأنّ صاحب الحقّ لو كان غيره فيصعب جدّاً الحصول على رضاه إلّا بمراجعته والاعتذار منه وتحصيل صفحه، وهذا قد يكون أمراً صعباً أيضاً.

أضف إليه وجود عدّة نصوص تقتضي تقديم حقّ الله سبحانه كقوله عليه السلام: «فاقض دين الله، فهو أحقّ بالقضاء»[1] في قبال القاعدة المشهورة.

وبالجملة: أنّ الوجه الأوّل الذي استند إليه الأُستاذ الأعظم قدس سره في تقديم أداء الدين على أداء الحجّ مخدوشٌ بما عرفت.

و(منها): أنّ المستفاد من بعض الروايات أنّ الاستطاعة التي هي شرط لوجوب حجّة الإسلام مشروطة باليسار، والمدين غير موسر فلا تكون الاستطاعة متحقّقةً كي يجب عليه أداء الحجّ الإسلامي، كرواية أبي الربيع الشامي[2]، ورواية عبد الرحيم القصير[3]، بتقريب: أنّ المستفاد من الرواية الأُولى

---

(١) نقله الشهيد قدس سره عن البخاري في الذكرى ٢: ٦٦.

ولاحظ المصدر السابق ٢: ٧٦.

وراجع صحيح البخاري ٣: ٤٧ و٨٣، ٨: ٥٤١.

وورد: «لكن يقضي حقّ الله عزّ وجلّ أحبّ إليّ من أن يقضي حقّ صاحبه» في الوسائل السعي ١٩: ٢.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٩: ١ و٢.

(٣) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٩: ٣.

. . . . . .

أنّ السعة في المال جزءٌ للاستطاعة، كما أنّ الرواية الثانية قد فسّرت الاستطاعة بالقوّة في المال واليسار، وحيث إنّ السعة والقوّة في المال واليسار من العناوين التي لا تصدق على المدين، فلا يكون المكلّف ـ في مسألتنا ـ موظّفاً بحجّة الإسلام إذا لم يفِ المال بأداء الدين وأداء الحجّ.

أقول: أمّا الرواية الأُولى فهي تامّة السند، ولكنّ دلالتها قاصرة عن إثبات المدّعى؛ إذ هي تدلّ على أنّ المراد من الاستطاعة السعة في المال بحيث يكون متمكّناً من ترك شيء لقوت عياله زائداً على مصارف الحجّ بلا أدنى تعرّض لكونه مديناً أم لا.

وأمّا الثانية ـ مع الإغماض عن الخدشة في سندها ـ فإنّها قد فسّرت الاستطاعة بالقوّة في المال واليسار، وهذان العنوانان يصدقان على من لم تكن ذمّته مشغولة بدين وعلى من كانت ذمّته مشغولة به على حدٍّ سواء.

ولو أغمضنا عن الخدشة في سند الرواية الثانية وقبلنا دلالة الروايتين على اعتبار اليسار في صدق الاستطاعة، إلّا أنّنا لا نوافق على منافاة وجود الدين لصدق عنوان اليسار؛ لأنّ الذي ينافي صدق هذا العنوان هو وجوب أداء الدين لا مجرّد وجود الدين، وفي مسألتنا الأمر دائرٌ بين أن يؤدّي دينه أو يؤدّي فريضة الحجّ، لفرض عدم إمكان امتثالهما معاً، فتكون المسألة من صغريات باب التزاحم، وحينئذٍ لو قدّم أداء الدين يكون معسراً غير متمكّن من أداء الحجّ، إلّا أنّ لزوم تقديم أداء الدين أوّل الكلام؛ لاحتمال أن يكون أداء الحجّ مقدّماً، فيكون موسراً ومستطيعاً.

والحاصل: أنّ هذا الوجه كسابقه في عدم صلاحيته كدليل لوجوب تقديم أداء الدين على أداء الحجّ.

. . . . . .

و(منها): ما قد تقرّر في باب التزاحم من تقديم ما كان مشروطاً بالقدرة العقلية على ما كان مشروطاً بالقدرة الشرعية، وحيث إنّ أداء الحجّ مشروط بالقدرة الشرعية وأداء الدين غير مشروط بها، فيقدّم الثاني على الأوّل، وقد عُدَّ ذلك من المرجّحات في باب التزاحم.

توضيحه: أنّ المشروط بالقدرة الشرعية معناه: أنّ الإتيان به من دون تحقّق القدرة الشرعية لا يكون مجزياً، فلو حجّ المتمكِّن عقلاً متسكعاً ولم يكن قادراً شرعاً لا يكون ما أتى به مجزياً عن حجّة الإسلام، فمجرّد وجود القدرة العقلية لا يجدي في تحقّق المشروط بالقدرة الشرعية، بل يعتبر فيه عدم استلزام الإتيان به ترك واجب أو فعل محرّم، فلو لزم من الإتيان به ذلك تنتفي القدرة الشرعية، ومعه لا يكون المشروط بالقدرة الشرعية واجباً عليه.

وفي المقام لو لزم من أداء الحجّ ترك واجب ـ وهو أداء الدين ـ فلا تكون الاستطاعة الشرعية متحقّقةً، وبعد عدم كونه مستطيعاً شرعاً لا يجب عليه الحجّ؛ لما عرفت من أنّ وجوب الحجّ ـ مضافاً إلى كونه مشروطاً بالقدرة العقلية ـ مشروط بالقدرة الشرعية أيضاً، وبذلك يتّضح وجه تقديم أداء الدين على أداء الحجّ؛ لأنّ الأوّل مشروط بالقدرة العقلية والثاني مشروط بالقدرة الشرعية، فيقدّم الثاني على الأوّل.

لكنّه ليس كذلك، فإنّ دليل وجوب أداء الدين رافعٌ لموضوع دليل وجوب الحجّ؛ ضرورة أنّ دليل وجوب الحجّ موضوعه الاستطاعة الشرعية، وهذا بخلاف دليل وجوب أداء الدين الذي موضوعه الاستطاعة العقليّة، فمتى ما كان المكلّف قادراً على أداء الدين وجب عليه أداؤه، وبأدائه لا يبقى شيء من المال يفي بمصارف الحجّ ـ كما هو المفروض ـ فيرتفع بذلك موضوع وجوب الحجّ.

. . . . . .

ومهما يكن من أمر، فإنّ تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية من باب تقديم أحد المتزاحمين على الآخر ـ سواء كان لأجل وجود مرجّحٍ للمشروط بالقدرة العقلية أم لأجل كون المشروط بالقدرة العقلية رافعاً لموضوعِ المشروط بالقدرة الشرعيّة ـ أمرٌ لا تعتريه الشبهة.

وللإجابة عن هذا الوجه نقول:

أمّا الكبرى ـ وهي تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية ـ فهي مسلّمة، وأمّا الصغرى فقد تقدّم ـ فيما سبق ـ أنّ وجوب الحجّ غير مشروط بالقدرة الشرعية ـ بمعنى: أن لا يكون أداؤه مستلزماً لترك واجب أو فعل محرّم ـ بل إنّ وجوبه مشروط بقدرة خاصّة بيّنتها الروايات، وهي الزاد والراحلة وصحّة البدن وخلو السرب، والمفروض تحقّقها في مسألتنا، وحينئذٍ لا شبهة في توجّه الأمر بالحجّ إلى المكلّف بعد تمامية المقتضي وانتفاء المانع، وليس هناك أمر زائد على ما ذكرناه يُعَدُّ دخيلاً في تحقّق الاستطاعة، كعدم استلزام الإتيان بالحجّ لترك واجب أو فعل محرّم، وحيث إنّ الأمر بوجوب أداء الدين أيضاً متوجّه إليه من جهة أنّه مالكٌ لما يسدُّ به دينه، والمفروض أنّه غير متمكّنٍ من امتثال كلا الخطابين، فتكون المسألة من صغريات باب التزاحم.

وهنا إشكالان ذكرهما بعض الأعاظم‌ﷺ على الوجه الأخير:

الأوّل: أنّ تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية لم ترد فيه آية ولا رواية، وما ذكر في الأُصول في وجه التقديم لا يخلو من إشكال[1].

وفيه: أنّ التقديم المذكور ليس من المرجّحات التعبّدية حتّى ترد فيه آية أو

---

(١) كتاب الحجّ للشاهرودي‌ﷺ ١: ١١٨.

. . . . . .

رواية، بل ليس من المرجّحات أصلاً؛ لأنّ التقديم إنّما هو بمناط الحكومة؛ ضرورة أنّ وجوب أداء الدين رافعٌ لموضوع وجوب الحجّ فيما لو كان المراد من الاستطاعة الشرعية منها؛ إذ الإتيان بالحجّ ـ في مفروض ما نحن فيه ـ يُفضي إلى ترك واجب وهو أداء الدين المستلزم لانتفاء الاستطاعة الشرعية التي هي موضوع وجوب حجّة الإسلام، فيلزم من الإتيان بالحجّ عدم وجوبه، وكلّ ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

الثاني: أنّ المشروط بالقدرة الشرعية بعد تحقّق شرطه يخرج عن كونه مشروطاً بالقدرة الشرعية، والحجّ بعد تحقّق الاستطاعة لا يكون مشروطاً إلّا بالقدرة المعتبرة في سائر الواجبات، فيكون حال وجوب الحجّ بعد تحقّق شرطه حال الدين[1].

وفيه: **أوّلاً**: أنّا لا نسلم تحقّق شرط المشروط بالقدرة الشرعية، فإنّه بعد كونه مستلزماً لترك واجب ـ وهو أداء الدين ـ لا تكون القدرة الشرعية متحقّقةً كي يقال: بأنّ المشروط بالقدرة الشرعية بعد تحقّق شرطه يخرج عن كونه مشروطاً.

ثانياً: قد ثبت في المباحث الأُصوليّة أنّ الواجب المشروط لا ينقلب عن كونه مشروطاً بعد تحقّق شرطه بل يبقى مشروطاً؛ لاستحالة انقلاب الشيء عمّا هو عليه.

والحاصل: أنّ هذا الوجه لا يمكن المساعدة عليه؛ لكون الاستطاعة التي هي موضوعٌ لوجوب حجّة الإسلام هي التي فسّرتها الروايات لا الاستطاعة الشرعية.

و(منها): أنّ الدائن كما يجوز له المطالبة بدينه قبل ذهاب المدين إلى الحجّ

---

(١) نفس المصدر السابق ١: ١١٩.

. . . . . .

كذلك يجوز له المطالبة به بعد عودته منه، فلو أدّى المدين دينه بعد رجوعه من الحجّ فلن يبقى له شيء من المال لمعاشه ومعاش عياله، فإذا فقد هذا الشرط ـ وهو الرجوع إلى ما به الكفاية لأجل جواز المطالبة ـ تنتفي الاستطاعة، فيسقط الوجوب، فيقدّم الدين.

أقول: لو كان أداء الدين بعد الرجوع من الحجّ مستلزماً للعسر والحرج أو كان موجباً لانتفاء شرط الرجوع إلى ما به الكفاية، فيكون بذلك غير متمكّن من أداء دينه، فلا مناص من الحكم بتقديم أداء الدين على أداء الحجّ، ويكون هذا الوجه تامّاً وصحيحاً، وأمّا لو كان متمكّناً من أداء دينه من دون عسر وحرج فلا يكون ما ذكر تامّاً.

والحاصل: أنّ مجرّد جواز المطالبة بالدين بعد رجوع المدين من الحجّ لا يصلح مانعاً من أداء الحجّ، بل المانع هو الوثوق بعدم التمكّن من أداء الدين.

و(منها): صحيحة معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل عليه دين، أعليه أن يحجّ؟ قال: «نعم، إنّ حجّة الإسلام واجبة على من أطاق المشي من المسلمين...»[1].

بتقريب: أنّ السائل يسأل عن وظيفة من كان مديناً وليس عنده من المال ما يكفي لأداء دينه وأداء فريضة الحجّ، والإمام عليه السلام قدّم صرف ما عنده من المال في أداء دينه على صرفه في أداء حجّة الإسلام، فالصحيحة بمنطوقها تدلّ على وجوب الحجّ مشياً على من أطاقه ولو كانت ذمّته مشغولة بالدين، وبمفهومها تدلّ على أنّ من لم يطق المشي لا يجب عليه الحجّ بل يُقدم أداء دينه.

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١١: ١.

. . . . . .

أقول: إنّ الصحيحة تدلّ على أمرين:

أحدهما: تقديم أداء الدين على أداء حجّة الإسلام فيما لو المكلّف لا يملك إلّا مقداراً من المال يكفي لأداء أحدهما.

ثانيهما: وجوب الحجّ مشياً لمن أطاقه وإن لم يكن عنده راحلة.

وقد عرفت ـ فيما سبق ـ أنّ الأمر الثاني لا يمكن الالتزام به؛ لأنّه باطل بالضرورة، وأمّا الأمر الأوّل فلا مانع من الأخذ به.

لا يقال: إنّ الرواية ساقطة عن الاعتبار؛ لتضمّنها معنى لا يمكن العمل به، ولذا أعرض الأصحاب عنها.

فإنّه يقال: هذا الكلام غير مقبول؛ ضرورة أنّ الرواية لو كانت متضمّنة لأكثر من حكمٍ ولم يمكن العمل بأحدها فلا تسقط الرواية عن الاعتبار من رأس، بل يؤخذ بباقي الأحكام ويطرح الحكم الذي منع مانعٌ من الأخذ به، والصحيحة حيث إنّها تدلّ على أمرين أحدهما يمكن الأخذ به والآخر لا يمكن الالتزام به لأنّه ضروري البطلان، فلامحذور في العمل بأحدهما الذي يمكن العمل به وطرح الآخر.

ونتيجة البحث في القول الأوّل هي: أنّ الوجوه التي ذكرت لتقديم أداء الدين على أداء الحجّ لم تسلم من الخدشة عدا الوجه الرابع والخامس؛ إذ قد عرفت أنّهما صالحان للدلالة على التقديم بلا إشكال.

القول الثاني: تقديم أداء الحجّ على أداء الدين.

وذلك لثلاثة وجوه:

أوّلها: أنّ المنساق من عدّة روايات أنّ أداء الحجّ مقدّم على أداء الدين، كصحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة، حيث إنّها تدلّ بمنطوقها على وجوب الحجّ عند إطاقة المشي ولو كانت ذمّته مشغولة بالدين، وبمفهومها على وجوب الحجّ مع الراحلة

. . . . . .

عند عدم إطاقة المشي، ومعنى ذلك: أنّ الحجّ مقدّم على الدين على كلّ حال[١].

وكصحيحة أبي الصباح الكناني[٢]، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أرأيت الرجل التاجر ذا المال حين يسوّف الحجّ كلّ عامٍ وليس يشغله عنه إلّا التجارة أو الدين، فقال عليه السلام: «لا عذر له يسوّف الحجّ، إن مات وقد ترك الحجّ فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام»[٣].

فإنّ المستفاد منها عدم كون الدين مطلقاً مانعاً من وجوب الحجّ وإن كان حالاً مطالباً به، وإذا صرف المال في أداء الدين وترك أداء الحجّ يُعَدُّ مسوّفاً تاركاً لشريعة من شرائع الإسلام، فلابدّ له من تقديم أداء الحجّ على أداء الدين.

وكرواية معاوية بن وهب[٤]، عن غير واحد، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يكون عليَّ الدين، فتقع في يدي الدراهم، فإن وزّعتها بينهم لم يبق شيء، فأحجّ بها أو أُوزّعها بين الغرّام؟ فقال: «تحجّ بها، وادع الله أن يقضي عنك دينك»[٥].

---

(١) استُشهد بصحيحة معاوية بن عمّار في مجمع الفائدة ٦: ٧٢، ولاحظ المستند ١١: ٤٤ ـ ٤٥.

(٢) أبو الصباح إبراهيم بن نُعَيم العَبدي الكِناني، من عبد القيس، نزل فيهم فنُسب إليهم، كان أبو عبد الله عليه السلام يسمّيه الميزان؛ لثقته، ذكره أبو العبّاس رحمه الله في رجاله، رأى أبا جعفر، وروى عن أبي إبراهيم عليه السلام، له كتاب يرويه عنه جماعة.

(رجال النجاشي رحمه الله ١٩ ـ ٢٠، رجال الطوسي رحمه الله ١٢٣ و١٥٦، الفهرست ٥٢٥، رجال ابن داود رحمه الله ٣٤، معجم رجال الحديث ١: ٢٨٦ ـ ٢٨٩).

(٣) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٦: ٤.

(٤) أبو الحسن معاوية بن وهب البَجَلي، ثقة، حسن الطريقة، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام، له كتب منها: كتاب فضائل الحجّ.

(رجال النجاشي رحمه الله ٤١٢، رجال الطوسي رحمه الله ٣٠٣، الفهرست ٤٦٣، رجال ابن داود رحمه الله ١٩١، معجم رجال الحديث ١٩: ٢٤٤ ـ ٢٤٦).

(٥) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٥٠: ١٠.

. . . . . .

ومثلها رواية الحسن بن زياد العطّار[١].

فإنّ المستفاد منها هو تقديم صرف المال في أداء الحجّ على صرفه في أداء الدين فيما لو لم يكن المال كافياً لأدائهما معاً.

وكرواية أحمد بن محمّد[٢]، عن الحسين[٣]، عن القاسم بن محمّد، عن أبان[٤]،

---

(١) الحسن بن زياد العطّار، وقيل: الحسن بن زياد الطائي، كوفي، ثقة، روى عن أبي عبدالله عليه السلام، له كتاب، ذكره الشيخ قدس سره مرّتين تحت عنوان: الحسن بن زياد الضبي، والحسين بن زياد العطّار، وقال الكاظمي قدس سره: (يُعرف أنّه العطّار برواية محمّد بن أبي عمير عنه وأبان، وأنّه ابن زياد الصيقل المجهول حاله برواية إبراهيم بن سليمان بن حيّان عنه).

(رجال النجاشي قدس سره ٤٧، رجال الطوسي قدس سره ١٨٠ و١٩٥، رجال ابن داود قدس سره ٧٣، هداية المحدّثين ١٨٨، معجم رجال الحديث ٥: ٣٢٣ ـ ٣٢٤).

(٢) أبو جعفر أحمد بن محمّد بن عيسىٰ بن عبدالله بن سعد بن مالك بن الأحوص بن السائب بن مالك ابن عامر الأشعري، من بني ذُخران بن عَوف بن الجُماهِر بن الأشعر، وكان السائب بن مالك وفد على النبي صلى الله عليه وآله وأسلم وهاجر إلى الكوفة وأقام بها. شيخ القمّيين ووجههم، غير مدافع، لقي الرضا والجواد والهادي عليهم السلام، وله كتب منها: كتاب التوحيد وكتاب فضل النبيّ صلى الله عليه وآله وكتاب المتعة وكتاب الأظلّة وكتاب فضائل العرب وغيرها.

(رجال النجاشي قدس سره ٨١ ـ ٨٣، رجال الطوسي قدس سره ٣٥١ و٣٧٣ و٣٨٣، نقد الرجال ١: ١٦٧ ـ ١٦٩، منتهى المقال ١: ٣٣٧ ـ ٣٤٢، معجم رجال الحديث ٣: ٨٥ ـ ١١٠).

(٣) الحسين بن سعيد (دندان) بن حمّاد بن مِهران الأهوازي، مولى السجّاد عليه السلام من أصحاب الرضا والجواد والهادي عليهم السلام، ذكره النجاشي قدس سره عند ترجمة أخيه الحسن، له كتب.

(رجال النجاشي قدس سره ٥٨ ـ ٦٠، رجال الطوسي قدس سره ٣٥٥ و٣٧٤ و٣٨٥، نقد الرجال ٢: ٩١ ـ ٩٢، منتهى المقال ٣: ٤٠ ـ ٤٣، معجم رجال الحديث ٦: ٢٥٣ و٢٦٥ ـ ٢٩١).

(٤) أبان بن عثمان الأحمر البَجلي، مولاهم، أصله كوفي، كان يسكنها تارةً والبصرة تارةً أُخرىٰ، وقد أخذ عنه أهلها: أبو عُبيدة معمَّر بن المثنّى وأبو عبدالله محمّد بن سلّام، وأكثروا الحكاية عنه في أخبار العرب والنسب والأيّام. عدّه الشيخ قدس سره من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام وذكر النجاشي قدس سره: أنّه روى عن الصادق والكاظم عليهما السلام، له كتاب حسن كبير يجمع المبتدأ والمغازي والوفاة والردّة. وذكر المحقّق قدس سره: أنّ في أبان ←

. . . . . .

عن عبد الرحمن بن أبي عبدالله[١]، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الحجّ واجبٌ على الرجل وإن كان عليه دينٌ»[٢].

أقول: أمّا الرواية الأُولى ـ وهي صحيحة معاوية بن عمّار ـ فهي تامّة من حيث السند، إلّا أنّ المناقشة في دلالتها على المدّعى بعدما عرفت من أنّ تضمّنها لحكم لا يمكن الالتزام به ـ وهو أنّ حجّة الإسلام واجبة على من أطاق المشي من المسلمين ـ لا يفضي إلى سقوطها عن الاعتبار؛ إذ هي تدلّ على تقديم أداء الدين على أداء الحجّ؛ ضرورة أنّ مفهومها هو: أنّ من لم يطق المشي من المسلمين لم يجب عليه الحجّ لا أنّه يجب عليه الحجّ مع الراحلة حتّى يقال: بأنّ وظيفته صرف ما عنده

← ضعفاً. وقال العلّامة قدس سره: (الأقرب عندي قبول روايته وإن كان فاسد المذهب، للإجماع المذكور). ويقصد بفساد المذهب ما نقله هو عن الكشي قدس سره: بأنّ العصابة أجمعت على تصحيح ما يصحّ عن أبان ابن عثمان والإقرار له بالفقه. وذكر المقدّس الأردبيلي: أنّه غير واضح كونه ناووسياً ـ كما في رجال الكشي ـ بل قيل: كان ناووسياً، وفي رجال الكشي الذي عندي: قيل: كان قادسياً، أي: من القادسية، فكأنّه تصحيف.

وقال التفرشي قدس سره: (الأقوى ما نقلناه من الخلاصة).

(رجال النجاشي قدس سره ١٣، رجال الطوسي قدس سره ١٦٤، المعتبر ٢: ٥٨٠، الخلاصة ٧٤، مجمع الفائدة ٩: ٣٢٣، نقد الرجال ١: ٤٦، منتهى المقال ١: ١٣٦ ـ ١٤٣، معجم رجال الحديث ١: ١٢٧ و١٢٨ و١٣٠ و١٤٣ ـ ١٥٤).

(١) عبد الرحمن بن أبي عبد الله ميمون البصري، مولى بني شيبان، أصله كوفي، حدّث عنه: سلمة بن كهيل وكثير النوا وخالد الحذّاء وشعبة وعوف بن أبي جميلة، وروى عن: ابن عبّاس وابن عمر والبراء ابن عازب وعبد الله بن بريدة، وكان عبد الرحمن هذا ختن الفضيل بن يسار، من أصحاب الصادق عليه السلام، وثّقه النجاشي قدس سره عند ترجمة إسماعيل بن همّام، وذكره ابن داود قدس سره في باب الثقات ووثّقه، ثمّ ذكره في باب الضعفاء.

(رجال النجاشي قدس سره ٣٠، رجال الطوسي قدس سره ٢٣٦، رجال ابن داود قدس سره ١٢٨ و٢٥٦، نقد الرجال ٣: ٣٩ ـ ٤٠، هداية المحدّثين ٩٢، معجم رجال الحديث ١٠: ٣٢٠ ـ ٣٢٣).

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٥٠: ٤.

. . . . . .

من المال في أداء الحجّ.

إن قلت: إنّ القدر المتيقّن من الرواية هو أنّ وجود الدين لا يمنع من وجوب الحجّ، ولا يستفاد منها أنّ وجوب أداء الدين في عرض وجوب أداء الحجّ.

قلت: إنّ ظاهر إطلاق الرواية أنّ الدين سواء كان مؤجّلاً أم حالاً مطالباً به أو غير مطالبٍ به لايمنع من وجوب الحجّ عليه.

وأمّا الرواية الثانية ـ وهي صحيحة أبي الصباح الكناني ـ فهي وإن كانت تامّة السند، إلّا أنّه قد يناقش في تقريب الاستدلال بها بما حاصله: أنّ الظاهر من قوله: (الرجل التاجر ذا المال) هو صاحب الثروة المتمكّن من أداء الحجّ وأداء دينه، لكنّه يتساهل في أداء الحجّ معتذراً بالدين الذي عليه، فإنّه يكون بذلك مسوّفاً تاركاً لشريعة من شرائع الإسلام إن مات على حالته هذه، وهي لا تدلّ على كونه مسوّفاً فيما إذا كان أداء الدين منافياً ومانعاً من أداء الحجّ.

وأمّا الرواية الثالثة ـ وهي رواية ابن وهب ـ فقد ناقش سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) في سندها حيث وصفها بالإرسال لورود عنوان: غير واحد فيها، إلّا أنّ الأُستاذ الأعظم قدس سره ذهب إلى: أنّ عنوان: غير واحد، كناية عن الأفراد الكثيرة بحيث يستبعد كونهم جميعاً غير ثقات، وعليه فلا قصور في سندها من هذه الجهة[1].

وقد ناقش بعضهم في دلالتها على المدعى: باعتبار كونها قضية في واقعة ولم يُعلم أنّ الدين ـ في مفروض السؤال ـ هل كان حالاً أو مؤجّلاً مطالباً به أو غير مطالب به مأذوناً في تأخيره أو غير مأذون في ذلك؟ وكذا لم يُعلم أنّ الحجّ هل كان مستحبّاً أو واجباً؟[2]

---

(١) لاحظ التنقيح في شرح العروة ٣: ٤٢٩ ـ ٤٣٠، ٤: ٣٢٣ و٤٥٢ ـ ٤٥٣.

(٢) قارن كتاب الحج للشاهرودي قدس سره ١: ١٢٢ ـ ١٢٣.

. . . . . .

وهو كما ترى؛ لأنّ الظاهر من قوله: عليَّ الدين، أنّ الدين أعمّ من الحال والمؤجّل، ولو وزّع المال على الغرماء لا يبقى شيء لأداء الحجّ وكذا العكس، والإمام عليه السلام لم يُفصِّل في جوابه بل أمره بأداء الحجّ، وهذا الجواب واضح الدلالة على أنّ الحجّ مقدّم على جميع أقسام الدين، والعبرة بجواب الإمام عليه السلام كما لا يخفى.

ثمّ إنّه ـ من تناسب الحكم والموضوع ـ يعلم بأنّ السؤال لم يكن عن الحجّ الندبي؛ إذ هو لا ينهض معارضاً لوجوب أداء الدين، وإن أبيت إلّا شمول الحجّ الوارد في الرواية للواجب والمستحبّ، فإنّه يُخصّص بالعلم الخارجي بعدم معارضة المستحبّ للواجب.

والحاصل: أنّ صحيحة ابن وهب تامّة السند والدلالة، وهي تدلّ على تقديم أداء الحجّ على أداء الدين، ومثلها رواية الحسن بن زياد العطّار[1]، إلّا أنّها ضعيفة السند، وأمّا الرواية الرابعة فهي تامّة الدلالة على المدّعى لولا الخدشة في سندها بالقاسم بن محمّد[2].

وثانيها: أنّ المستفاد من عدّة نصوصٍ أنّ دين الله تعالى أحقّ أن يُقضى، كالرواية الواردة في امرأةٍ من جهينة أنّها جاءت إلى النبيّ صلى الله عليه وآله فقالت: إنّ أُمّي نذرت أن تحجّ، فلم تحجّ حتّى ماتت، أفأحجّ عنها؟ قال: «نعم، حجّي عنها، أرأيت لو كان على أُمّك دينٌ، أكنت قاضيةً؟ أُقضوا الله، فإنّه أحقّ بالوفاء»[3].

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٥٠: ١٠ (برواية الصدوق رحمه الله).

(٢) لاشتراكه بين الضعيف والثقة، لاحظ معجم رجال الحديث ١٥: ٤٠ ـ ٦٢.

(٣) صحيح البخاري ٣: ٤٧ و٨٣، ٨: ٥٤١، سنن النسائي ٥: ١١٦، سنن البيهقي ٥: ١٧٩، كنز العمّال ٥: ٢٧١.

. . . . . .

وقد نقلت هذه الرواية في كتب العامّة عن البخاري[١]، كما أنّ الشهيد قدس سره قد نقلها في الذكرى بهذه الكيفية: فلقضية الخثعمية... ثمّ بعد ذلك: «فدين الله أحقّ بالقضاء»[٢] ونقلها صاحب المستدرك قدس سره بهذا التعبير: «فدين الله أحقّ»[٣].

وكلّها ضعيفة السند، كما أنّ دلالتها أيضاً محلّ نقاش عند بعض[٤]، إلّا أنّ العمدة في طرحها ضعف إسنادها.

وثالثها: أنّ المستفاد من بعض الروايات الواردة في ذمّ ترك أداء فريضة الحجّ والتسويف في أدائه وفي التأكيد على أهمّيته[٥] وأنّ تاركه يموت يهودياً أو نصرانياً[٦] وأنّ الحجّ دعامة من دعائم الإسلام[٧] هو أنّ أداء الحجّ أهمّ من أداء الدين، وقد قرّر في باب التزاحم أنّ أحد المتزاحمين لو كان أهمّ ملاكاً فإنّه يقدّم على الآخر، بل لو كان أحدهما محتمل الأهمّية لكان ذلك كافياً في تقديمه، وفي المقام الحجّ إمّا أنّه أهمّ ملاكاً من الدين قطعاً أو احتمالاً، وعلى كلا التقديرين فهو مقدّم[٨].

أقول: إنّ هناك عدّة روايات وردت في بيان أهمّية أداء الدين[٩]، وعليه فلا يمكن الجزم بكون الحجّ أقوى ملاكاً قطعاً أو احتمالاً، ولو كنّا نحن والقاعدة الأوّلية

---

(١) المجموع ٦: ٣٦٩ و٧: ١٠١، جامع الأُصول ٣: ٤٢٠، نصب الراية ٣: ١٥٨.
ونُقلت الرواية لا لنسبة إلى البخاري في: البيان والتحصيل ٣: ٤١٤، المغني ٢: ٤٢٨.

(٢) الذكرى ٢: ٧٦.

(٣) المستدرك وجوب الحجّ وشرائطه ١٨: ٣.

(٤) أُنظر: كتاب الحج للشاهرودي قدس سره ١: ١٢٣ ـ ١٢٤، فقه الصادق ٩: ٦١ ـ ٦٢.

(٥) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٦ و٧.

(٦) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٧: ١ و٣ و٥.

(٧) الوسائل مقدّمة العبادات ١: ٢٩ و٣١ و٣٥.

(٨) لاحظ المستند ١١: ٤٤.

(٩) الوسائل الدين والقرض ٤ و٥.

. . . . . .

لكان الحكم هو التخيير بعد كون المسألة من صغريات باب التزاحم.

والحقّ أن يقال: إنّ هناك ثلاث طوائف من الروايات:

الأُولى: ما دلّ على تقديم أداء الدين على أداء الحجّ كصحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة[١].

الثانية: ما دلّ على تقديم أداء الحجّ على أداء الدين كروايتي ابن وهب والحسن بن زياد العطّار المتقدّمتين، ورواية معاوية بن عمّار، قال: قلت له: رجل يموت وعليه خمس‌مائة درهم من الزكاة، وعليه حجّة الإسلام، وترك ثلاث‌مائة درهم، وأوصى بحجّة الإسلام وأن يقضى عنه دين الزكاة. قال: «يحجّ عنه من أقرب ما يكون، وتخرج البقيّة في الزكاة»[٢].

فإنّ موردها وإن كان الزكاة إلّا أنّه لا خصوصية لها، فإنّها من أقسام الدين، فتكون الرواية دالّة على تقديم الحجّ على أداء الدين.

وقد ناقش الأُستاذ الأعظم قدس سره في دلالة صحيحة معاوية بن عمّار على المدّعى، حيث ذكر: أنّ الصحيحة واردة في مورد الوفاة، والقاعدة تقتضي تقديم أداء الدين على أداء الحجّ، إلّا أنّها تخصّص بالنصّ الذي يقتضي تقديم الحجّ على أداء الدين في حال الوفاة، وعليه فيكون الدليل أخصّ من المدّعى[٣].

فلو كان هذا صحيحاً فلا يقع التعارض بين الطائفتين من الروايات.

وأمّا لو نوقش فيه بما ملخّصه: أنّ العرف يفهم عدم وجود فرق بين حال الحياة وحال الوفاة، فحينئذٍ يقع التعارض بين الطائفتين.

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١١: ١.

(٢) الوسائل المستحقّين للزكاة ٢١: ٢.

(٣) لاحظ المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٩٤.

. . . . . .

الثالثة: ما دلّ على التخيير، كصحيحة أبي همّام[١]، قال: قلت للرضا عليه السلام: الرجل يكون عليه الدين ويحضره الشيء، أيقضي دينه أو يحجّ؟ قال: «يقضي ببعض، ويحجّ ببعض». قلت: فإنّه لا يكون إلّا بقدر نفقة الحجّ، قال: «يقضي سنة، ويحجّ سنة». قلت: أعطى المال من ناحية السلطان؟ قال: «لا بأس عليكم»[٢].

فحيث إنّ الطائفة الأُولى تدلّ على وجوب أداء الدين تعييناً بالإطلاق والطائفة الثانية تدلّ على تقديم الحجّ على أداء الدين تعييناً بالإطلاق فتقع المعارضة بينهما، وتكون الطائفة الثالثة المتمثِّلة بصحيحة أبي همّام معارضة بظاهرها للطائفة الأُولى لدلالتها على التخيير، لكن حيث إنّ دلالة الطائفة الأُولى بالإطلاق فيرفع اليد عن ظهورها بالطائفة الثالثة، وتكون النتيجة حينئذٍ التخيير.

والحاصل: أنّ الطائفة الثالثة شاهدة للجمع بين الطائفتين المتقدّمتين، ونتيجة الجمع بينها هو التخيير.

وإن أبيت ذلك وقلت: إنّ التعارض بين الطائفتين مستقرٌّ، فنقول: إنّ الحكم ـ على مسلكنا ـ هو التخيير أيضاً.

القول الثالث: ما ذهب إليه سيّد المدارك والمحقّق الأردبيلي وغيرهما قدس سرهم من: الفرق بين ما إذا كان الدين حالاً مطالباً بأدائه وبين ما إذا كان الدين حالاً لكنّه غير

---

(١) أبو همّام إسماعيل بن همّام بن عبد الرحمن بن أبي عبد الله ميمون البصري، مولى كندة، روى عن الرضا عليه السلام، ثقة هو وأبوه وجدّه، له كتاب.
(رجال النجاشي قدس سره ٣٠، رجال الطوسي قدس سره ٣٥٢، نقد الرجال ١: ٢٣٤ ـ ٢٣٥، منتهى المقال ٢: ٩٧ ـ ٩٨، معجم رجال الحديث ٤: ١٠٩ ـ ١١١).

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٥٠: ٦.

. . . . . .

مطالب به أو كان مؤجّلاً، ففي الأوّل لا يجب عليه الحجّ؛ لمانعيّة وجوب أداء الدين منه، فيكون أداء الدين مقدّماً على أداء الحجّ، وأمّا في الثاني فيجب عليه الحجّ؛ لتحقّق الاستطاعة، ولعدم وجود ما يمنع من توجّه التكليف بالحجّ إليه، ضرورة أنّ وجوب أداء الدين غير مزاحمٍ لوجوب أداء الحجّ، فيكون أداء الحجّ مقدّماً على أداء الدين[1].

وقد ناقش الأُستاذ الأعظم دام ظله في ذلك بما حاصله: أنّ الدين المرهون بأجل إذا حلّ يجب أدائه ولو لم يطالب به، فالعبرة بوجوب الأداء، وهو غير متوقّف على المطالبة، بل لو حلّ وقت أداء الدين ولم يأذن الدائن بالتأخير وجب أداؤه وإن لم يطالب به[2].

أضف إليه أنّ العرف يرى أنّ الدين المؤجّل الذي لا يرضى الدائن بتأخير أدائه عند الحلول دينٌ مطالبٌ به عند حلول الأجل؛ إذ أنّ عدم الرضا في التأخير وكذا عدم الإذن له في التأخير نحو مطالبة للدين.

والحقّ في ردّ القول الثالث يظهر بملاحظة ما هو المستفاد من صحيحة أبي همّام المتقدّمة الدالّة على التخيير، فإنّها تدلّ على جواز التأخير حتّى لو كان الدين حالاً مطالباً به.

القول الرابع: ما عن كاشف اللثام دام ظله من: التفصيل بين الدين المؤجّل الذي وسع وقته للحجّ والعود فيقدّم أداء الحجّ على أداء الدين، وبين غيره فيقدّم أداء

---

(١) مجمع الفائدة ٦: ٧٢ ـ ٧٣، المدارك ٧: ٤٣، الحدائق ١٨: ٩١.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٩١.

. . . . . .

الدين على أداء الحجّ[١].

وأُورد عليه: بعدم اختصاص ما ذهب إليه بالمؤجّل الذي وسع وقته لأداء فريضة الحجّ والعود، بل هو يشمل الدين الحالّ غير المطالب به والذي رضي الدائن بتأخير أدائه، فيقدّم أداء الحجّ على أداء الدين[٢]، وكذا لا يتمّ ما ذكره في مورد الدين المؤجّل على إطلاقه؛ إذ لو كان الدين مؤجّلاً ووسع وقته للحجّ والعود، لكنّه يعلم بأنّه لو صرف ما عنده في أداء الحجّ فإنّه لا يتمكّن من الوفاء به، ففي هذا الفرض لا يقدّم أداء الحجّ على أداء الدين، بل يجب تقديم أداء الدين على أداء الحجّ عند بعضهم.

إلّا أنّك قد عرفت ـ ممّا سبق ـ أنّ الفرض الأخير يكون من صغريات كبرى قانون التزاحم.

القول الخامس: ما اختاره صاحب المستند قدس سره من: التخيير في بعض الصور، وتعيّن تقديم أداء الحجّ على أداء الدين في البقيّة، وملخّص ما أفاده هو: أنّ الدين لو كان حالاً مطالباً به، فيكون كلٌّ من أداء الدين وأداء الحجّ واجباً عليه، وحيث إنّ وجوبهما فوريّ، فلا يمكنه امتثالهما معاً، فتكون المسألة من صغريات باب التزاحم، فلابدّ من إعمال القواعد المقرّرة في باب التزاحم.

وأمّا لو كان مؤجّلاً فيقدّم أداء الحجّ سواء كان واثقاً من أداء الدين بعد صرف ما عنده من المال في أداء فريضة الحجّ أم لم يكن واثقاً من ذلك؛ لأنّ المفروض أنّ وجوب الحجّ فعليّ فوريّ ووجوب أداء الدين ليس كذلك كي يزاحم وجوب

---

(١) كشف اللثام ٥: ٩٨.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٩١.

. . . . . .

الحجّ، وكذا يقدّم الحجّ فيما لو رضي الدائن بالتأخير أو أذن به؛ إذ لا مزاحمة بين وجوب الحجّ ووجوب أداء الدين أيضاً[١].

واعترض عليه الأُستاذ الأعظمﷺ بما حاصله: أنّ ما أفادهﷺ تامٌّ في صورة الوثوق بأداء الدين بعد الحجّ، وغير تامٍّ في صورة عدم الوثوق بذلك؛ لوجوب حفظ القدرة لأداء الدين؛ إذ ليس له صرف المال بحيث يصبح عاجزاً عن أداء الدين، وحيث إنّ التحفّظ على القدرة لأداء الدين واجب، فتقع المزاحمة بينه وبين وجوب الحجّ، ومجرّد كون الدين مؤجّلاً لا يمنع من وقوع التزاحم[٢].

إن قلت: إنّ وجوب حفظ القدرة حكم عقليّ ووجوب الحجّ حكم شرعي ولا تزاحم بينهما، بل يقدّم الحكم الشرعي على العقلي.

قلت: إنّ حكم العقل بحفظ القدرة كاشفٌ عن حكم الشارع بوجوبه وأنّه لا يرضى بتفويتها بحيث يفضي ذلك إلى العجز عن أداء الدين، ولو فوّتها وانجرّ ذلك إلى عدم إمكان أداء الدين يكون معاقباً، فيقع التزاحم بينهما لا محالة.

وذكر سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه): أنّ حكم العقل بلزوم حفظ القدرة إنّما هو من باب حكمه بلزوم التحفّظ على الملاك الملزم في ظرفه، والحال أنّ حفظ الملاك الملزم في ظرفه ليس بواجب؛ لعدم الدليل على حفظه، فإنّ المولى لو أمكنه أن يلزم العبد بحفظ القدرة ولم يأمر به فلا وجه لإلزام العبد بحفظ الملاك الملزم.

والذي حكم به العقل هو وجوب إطاعة المولى، ومع عدم الأمر ـ مع إمكانه ـ لا يحكم العقل بلزوم حفظ الملاك.

نعم، في الفرض الذي يوجد فيه روح الحكم ولا يمكن للمولى إبرازه فالعقل

---

(١) المستند ١١: ٤٣.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٩٢.

. . . . . .

يحكم به، كما لو كان المولى نائماً وكان ابنه في معرض الهلاك، فالعقل يحكم بلزوم إنقاذه وتخليصه وإن لم يأمر المولى بذلك لكونه غير متمكّن منه ـ على الفرض ـ إذ لو كان متمكّناً لأمر بإنقاذه، ففي صورة وجود روح الحكم يجب إطاعته وحفظ الملاك الملزم بحكم العقل، وأمّا لو كان المولى متمكّناً من الأمر به ولم يأمر به فلا دليل على لزوم حفظ القدرة، وفي المقام المفروض أنّ الدين مؤجّل ولم يرد من الشارع أمرٌ بحفظ القدرة لإدائه مع كونه متمكّناً من ذلك، فالعقل لا يحكم بلزوم حفظ الملاك الملزم[1].

وفيه: أنّه بعد علم المكلّف بعدم رضا المولى بترك فعلٍ في ظرفه وكان امتثال هذا الفعل متوقّفاً على مقدّمة بحيث لو لم يحفظها لم يتمكّن من امتثاله وجب عليه حفظها بحيث لو لم يحفظها يذمّه العقلاء ويكون تفويتها قبيحاً في نظر العقل، كما لو علم العبد بأنّ الأعداء سيهجمون على مولاه في الغد ثمّ باع سيفه والحال هكذا مع علمه بأنّ حفظ المولى والدفاع عنه متوقّف على أن يكون سيفه بيده، فإنّ العقل يحكم بقبح صنيعه ويُذمّ من قبل العقلاء، وهذا دليلٌ على لزوم حفظ الملاك الملزم في ظرفه.

ولا يخفى أنّ ما ذكرناه إنّما يكون في مورد إحراز الملاك، وأمّا في مورد عدم إحرازه فيكون خارجاً عن مسرح البحث، وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى محلّه.

القول السادس: ما ذكره المحقّق اليزدي‌ﷺ من: أنّ الدين لو كان حالاً أو مؤجّلاً لكنّه لا يثق بأدائه بعد الحجّ فيقدّم أداء الدين، لسقوط الحجّ بعد عدم

---

(١) آراؤنا في أُصول الفقه ١: ١٥٠.

ولا فرق في الدين بين أن يكون حالاً أو مؤجّلاً [١] وبين أن يكون سابقاً على حصول ذلك المال أو بعد حصوله [٢].

صدق عنوان المستطيع عليه، وأمّا إذا كان مؤجّلاً وكان متمكّناً من أدائه بعد الحجّ أو كان حالاً وهو مأذونٌ له بتأخير أدائه، فيقدّم أداء الحجّ؛ لصدق الاستطاعة حينئذٍ[١].

وفيه: أنّ وجوب أداء الدين لا ينهض مانعاً من صدق عنوان المستطيع عليه، بل يكون منافياً لوجوب الحجّ، فتكون المسألة من صغريات قانون التزاحم.

القول السابع: تقديم ما هو الأسبق سبباً، فلو حصلت الاستطاعة أوّلاً ثمّ استدان لطروّ الحاجة إلى ذلك ـ كما لو أتلف مال غيره بعد كونه مستطيعاً ـ فيقدّم أداء الحجّ على أداء الدين، ولو كان مديناً أوّلاً ثمّ حصلت له الاستطاعة فيقدّم أداء الدين.

أقول: إنّ هذا القول مبنيّ على كون الأسبقيّة زماناً من جملة المرجّحات في باب التزاحم، وقد بيّنا ـ في محلّه ـ عدم كونها من المرجّحات.

(١) قد ذكرنا ـ فيما سبق ـ أنّ الدين لو كان مؤجّلاً ولم يكن متمكّناً من أدائه ـ فيما لو صرف ما عنده في الحجّ ـ فيجب عليه حفظ ماله لأداء دينه.

(٢) لما قد عرفت من عدم كون الأسبقية زماناً من جملة المرجّحات في باب التزاحم.

---

(١) العروة ٢: ٢٣٦.

مسألة (٣٥): إذا كان عليه خمسٌ أو زكاةٌ وكان عنده مقدارٌ من المال ولكن لا يفي بمصارف الحجّ لو أدّاهما وجب عليه أداؤهما ولم يجب عليه الحجّ[١].

---

(١) قد عرفت ـ ممّا سبق ـ أنّ الأُستاذ الأعظم قدس سره حكم بتقديم الدين فيما لو دار الأمر بين أدائه وأداء فريضة الحجّ اعتماداً على القاعدة القائلة: بأنّ حقوق الناس مقدّمة على حقّ الله سبحانه وتعالى؛ لكونها أهمّ أو محتملة الأهمّيّة، وقد اعتمد على ذلك في هذه المسألة أيضاً، ولذا أفتى بوجوب أداء الخمس أو الزكاة.

وقد ناقشنا ذلك في المسألة السابقة، ووزان الحكم في هذه المسألة وزان الحكم في سابقتها، ولا وجه للإعادة.

هذا فيما لو كان الخمس أو الزكاة متعلّقاً بالذمّة.

وأمّا لو كانا متعلّقين بعين المال، فقد ذكر السيّد الحكيم قدس سره: أنّ تعلّقهما بالعين مانعٌ من التصرّف فيها على نحو يكون خلاف مقتضى الحقّ، وكما لا يسوغ التصرّف في العين المغصوبة لا يجوز التصرّف في موضوع الحقّ، ووجوب الحجّ مهما كان له أهمّية في نظر الشارع لا يستوجب الولاية على مال الآخرين، وبعد كون التصرّف في مال الغير حراماً فلا تتحقّق الاستطاعة؛ إذ الحرمة تكون رافعة لها[١].

أقول: إنّ ما أفاده قدس سره وإن كان صحيحاً بحسب الفتوى، إلّا أنّ الدليل الذي ساقه على ذلك قابل للمناقشة، فإنّ حرمة التصرّف في مال غيره أو وجوب أداء

---

(١) المستمسك ١٠: ١٠٢.

. . . . . .

العين إلى صاحبها لا ينهض مانعاً من تحقّق الاستطاعة؛ لما عرفت من أنّ الاستطاعة التي هي شرط لوجوب الحجّ مركّبة من اُمور أربعة بيّنتها الروايات، ولم تذكر الروايات شيئاً زائداً عليها، فالوجه في عدم تحقّق الاستطاعة ليس ما ذكره بل هو لأجل عدم كون الزاد والراحلة ملكاً له وتحت سلطنته؛ إذ المفروض أنّ خمس المال أو عشره أو جميعه متعلّق به لحقّ الآخر، ومعه لا يكون مالكاً للزاد والراحلة.

والحاصل: أنّ المانع من تحقّق الاستطاعة ليس هو حرمة التصرّف في العين التي قد تعلّق الحقّ فيها أو وجوب أداء الحقّ الذي هو حكم تكليفي، بل المانع هو عدم تحقّق موضوعها وضعاً.

ولا فرق في ذلك بين البناء على تعلّق الخمس والزكاة بنحو الشركة كالإشاعة أو الكلّي في المعيّن، أو البناء على كون المال متعلّقاً لحقّ مستحقّيه مع بقائه على ملك مالكه، وغيرها من الأقوال التي ذكرها القوم في بابيّ الخمس والزكاة[1].

إن قلت: على القول الأخير، لماذا لا يكون مستطيعاً مع أنّه مالك للزاد والراحلة؟

قلت: إنّ مجرّد كونه مالكاً لهما لا يفيد، بل لابدّ أن يكون مالكاً لهما بالملكية المطلقة حتّى يتمكّن من الاستيلاء عليهما، وفي المقام حيث إنّهما متعلّقان لمتعلّق حقّ غيره فليس له الاستيلاء.

---

(١) لاحظ: التذكرة ٥: ١٨٥ ـ ١٨٩ و١٩٨ ـ ٢٠٠، المدارك ٥: ٩٦ ـ ٩٨، الحدائق ١٢: ١٤١ ـ ١٤٤، الجواهر ١٥: ١٣٨ ـ ١٤٣ و١٦: ٥٥، مصباح الفقيه (كتاب الزكاة) ٢٣٥ ـ ٢٥٦، كتاب الخمس للحائري ٧٨٤ ـ ٧٨٩.

مسألة (٣٦): إذا وجب عليه الحجّ وكان عليه خمسٌ أو زكاةٌ أو غيرهما من الحقوق الواجبة لزمه أداؤها ولم يجز له تأخيره لأجل السفر إلى الحجّ[١]، ولو كان ثياب طوافه [٢] وثمن هديه من المال الذي قد تعلّق به الحقّ لم يصحّ حجّه[٣].

---

(١) لا فرق بين هذه المسألة وسابقتها، بل هي من مصاديق المسألة السابقة؛ لكون الخمس أو الزكاة أو غيرهما ديناً في ذمّة المكلّف، غاية الأمر أنّه في المسألة السابقة كان مديوناً لشخص، وهو في هذه المسألة مديون لجهةٍ كالفقراء والسادة، وهذا لا يوجب فرقاً بينهما، وبذلك يكون الحكم فيها كالحكم في سابقتها.

(٢) ما ذكره ﷺ ناظرٌ إلى المعاملة الشخصية أو لتعلّق الخمس أو الزكاة بنفس ثياب الطواف، فتكون المعاملة باطلةً، ويترتّب على ذلك عدم جواز التصرّف في الثياب، فلو طاف بهما ـ والحال هذه ـ لا يكون حجّه صحيحاً؛ لإخلاله بشرطيّة إباحة ثياب الطواف.

وهنا كلام لسيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) وملخّصه: أنّ التركيب بين الشرط والمشروط انضماميّ، وعليه فحرمة التصرّف في ثياب الطواف لا تقدح في صحّته، فيكون حجّه صحيحاً حتّى لو كان المعتبر في الطواف إباحة الثياب.

وهو كما ترى؛ إذ لو كان الثوب مغصوباً فصلاته وطوافه باطلان حتّى لو بنينا على كون التركيب بين الشرط والمشروط انضمامياً.

وقد فصّلنا الكلام في ذلك عند التعرّض لغصبية الساتر في كتاب الصلاة.

(٣) لاعتبار حليّة ثمن الهدي، فلو اشتراه بمالٍ متعلّق فيه الخمس أو الزكاة أو غيرهما من الحقوق بمعاملة شخصية أو كانت هذه الحقوق متعلّقةً بنفس الهدي، فيكون كالمغصوب ولا يكون مجزياً.

مسألة (٣٧): إذا كان عنده مقدارٌ من المال، ولكنّه لا يعلم بوفائه بنفقات الحجّ، لم يجب عليه الحجّ، ولا يجب عليه الفحص[١].

---

(١) أقول: في المسألة قولان:

أحدهما: عدم وجوب الفحص[١]؛ لكون الجهل بتحقّق الاستطاعة جهلاً بالموضوع، وقد تقرّر ـ في محلّه ـ أنّ الفحص في الشبهات الموضوعية غير واجب، وعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية هو مقتضى إطلاق أدلّة الأُصول.

ثانيهما: وجوب الفحص كما ذهب إليه عدّة من الأكابر منهم المحقّق النائيني قدس سره[٢].

والشيخ الأعظم قدس سره تصدّى في فرائده لذلك حيث استثنى بعض الواجبات عن قاعدة: (عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية) وهي التي غالباً لا يحصل العلم بموضوعاتها بدون الفحص كالحجّ والخمس والزكاة[٣].

وقد استُدلّ على ذلك بعدّة وجوه:

(منها): ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره من: أنّ إجراء البراءة في الشبهات الموضوعية قبل الفحص في مثل هذه الموارد، يُفضي إلى تعطيل الأحكام، إذ غالباً لا يحصل العلم بالموضوع في مثل هذه الموارد، فلو جرت البراءة لأدّى ذلك إلى

---

(١) لاحظ المستمسك ١٠: ١٠٣.

(٢) فوائد الأُصول ٤: ٣٠١، ولاحظ دليل الناسك ٢١، وهو رأي الشاهرودي قدس سره في كتاب الحجّ ١: ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٣) راجع فرائد الأُصول ٢: ٤٤٥ ـ ٤٤٦.

. . . . . .

ثبوت وجوب الحجّ أو الزكاة أو الخمس في موارد نادرة[١].

وفيه: أنّ العلم بتحقّق الاستطاعة لا يتوقّف على الفحص في أغلب الأحيان، فإنّ الكثير من المكلّفين يحصل العلم لهم بتحقّقها بلا فحص.

و(منها): ما ذكره المحقّق النائيني قدس سره من: أنّ الفحص عن الاستطاعة وغيرها من الموضوعات المشابهة لها لا يُعدّ فحصاً بالمنظار العرفي، فإنّ الفحص بهذا المقدار الذي يصيّره عالماً بكونه مستطيعاً كالرجوع إلى دفاتر حساباته لا يراه العرف فحصاً، وهو نظير النظر إلى الأُفق ليتبيّن الفجر[٢].

وفيه: أنّ الفحص لم يرد في لسان الأدلّة كي يصل المجال إلى البحث في صدقه عرفاً وعدم صدقه، وحيث إنّ أدلّة البراءة موضوعها الجاهل، ففي كلّ موردٍ يصدق هذا العنوان يكون من موارد جريان البراءة، وفي كلّ موردٍ لا يصدق هذا العنوان لا تجري البراءة، وفي المقام عدم صدق الجاهل أمرٌ واضحٌ؛ إذ المكلّف الذي يرجع إلى دفاتر حساباته أو الذي يرفع رأسه باتجاه الأُفق ليتبيّن الفجر لا تجري في حقّه البراءة؛ لعدم صدق عنوان الجاهل عليه؛ ضرورة أنّ هذا المقدار اليسير جدّاً من الفحص لا يصيّره قبل الفحص جاهلاً.

و(منها): أنّ الفحص لو لم يكن واجباً في موارد الشبهات الموضوعية للزمت المخالفة العملية القطعية في كثير من الموارد[٣].

وفيه: أنّه مدفوع بالنقض والحلّ:

---

(١) أُنظر المصدر السابق.

(٢) فوائد الأُصول ٤: ٣٠١.

(٣) فوائد الأُصول ٤: ٣٠١.

. . . . . .

أمّا النقض: فبموارد الطهارة والنجاسة وغيرهما التي تجري الأُصول الشرعية فيها مع العلم بالمخالفة غالباً فيما لو فحص عنها، فلو كانت المخالفة القطعية كثيراً مانعةً من إجراء البراءة لكانت مانعةً من جريان أصالة الطهارة عند الشكّ فيها، بل لمنعت من جريان جميع الأُصول الشرعية، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

وأمّا الحلّ: فإنّ المكلّف لا يعلم بوقوعه في المخالفة القطعية كثيراً، بل هو يعلم بأنّ بعض المكلّفين الذين يجرون البراءة كثيراً ما يقعون في المخالفة القطعيّة، وهذا غير ضائر بالنسبة إليه، ولو حصل له العلم الإجمالي بوقوعه أو وقوعهم في المخالفة القطعيّة فهو غير ضائر أيضاً؛ لعدم كون مثل هذا العلم الإجمالي منجّزاً.

و(منها): ما رواه زيد الصائغ، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها: بخارى، فرأيت فيها دراهم تعمل ثلث فضّة، وثلث مساً[1]، وثلث رصاصاً، وكانت تجوز عندهم، وكنت أعملها وأنفقها. قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: «لا بأس بذلك إذا كانت تجوز عندهم». فقلت: أرأيت إن حال عليها الحول وهي عندي وفيها ما يجب عليّ فيه الزكاة، أُزكّيها؟ قال: «نعم، إنّما هو مالك». قلت: فإن أخرجتها إلى بلدة لا ينفق فيها مثلها، فبقيت عندي حتّى حال عليها الحول، أُزكّيها؟ قال: «إن كنت تعرف أنّ فيها من الفضّة الخالصة ما يجب عليك فيه الزكاة فزّكِ ما كان لك فيها من الفضّة الخالصة من فضّة، ودع ما سوى ذلك من الخبيث». قلت: وإن كنت لا أعلم ما فيها من الفضّة الخالصة، إلّا أنّي أعلم أنّ فيها ما تجب فيه الزكاة؟ قال: «فاسكبها حتّى تخلص الفضّة ويحترق

(١) المسّ: النحاس (لسان العرب ٦: ٢١٩).

. . . . . .

الخبيث، ثمّ تزكّي ما خلص من الفضّة لسنة واحدة»[١].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ الرواية واردة في الدراهم الممتزجة من الفضّة والمسّ والرصاص، والإمام عليه السلام أمر بتخليصها وتصفيتها حتّى يحترق الخبيث ويبقى الخالص، فلو لم يكن الفحص واجباً في الشبهات الموضوعية لم يكن للأمر بالتصفية والتخليص وجه[٢].

أقول: إنّ الرواية مخدوشة سنداً بزيد الصائغ[٣]، ودلالةً من وجوه:

الأوّل: أنّ التخليص والتصفية ليس واجباً تعبّدياً قطعاً، والإمام عليه السلام إنّما أمر به لأجل إخراج الزكاة من المال، ومن المعلوم أنّ إخراج الزكاة كما يمكن أن يكون بالتخليص والتصفية كذلك يمكن أن يكون بحساب النسبة من المزيج.

إذن ليس التخليص والتصفية واجبين كي يكون هذا العمل دليلاً على وجوب الفحص.

الثاني: أنّ موردها العلم باشتغال الذمّة بالزكاة وإنّما الشكّ في مقدارها، وهذا لا يتوافق مع ما نحن فيه الذي يُشك في أصل تحقّق الاستطاعة.

الثالث: أنّ الرواية واردة في الزكاة، فلا يتعدّى من موردها إلى الخمس فضلاً عن الحجّ.

والحاصل: أنّ الوجوه التي ذكرت لوجوب الفحص مخدوشة كلّها بما عرفت.

---

(١) الوسائل زكاة الذهب والفضّة ٧: ١.

(٢) استُدلّ للمشهور بهذه الرواية في المستمسك ١٠: ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٣) قال المامقاني رحمه الله: (لم أقف فيه إلّا على رواية العلاء بن رزين...) (تنقيح المقال ١: ٤٦٦).
وهو لم يذكر في كتب الرجال، لاحظ معجم رجال الحديث ٨: ٣٨١.

٣٢٨ ـــــــ

الظاهر عدم جواز التصرّف فيه قبل أشهر الحجّ أيضاً[١].

نعم، إذا تصرّف فيه ببيع أو هبة أو عتق أو غير ذلك حكم بصحّة التصرّف[٢] وإن كان آثماً[٣] بتفويته الاستطاعة.

---

(١) إشارة إلى ما ذهب إليه المحقّق النائينيﷺ من: عدم جواز إتلاف الاستطاعة بعد دخول أشهر الحجّ وجواز إتلافها قبل ذلك[١]، وقد مرّ الإشكال في ذلك حيث قلنا بعدم الفرق بين أشهر الحجّ وغيرها.

(٢) أمّا حكمه بصحّة التصرّفات الاعتباريّة ففي محلّه؛ لكون النهي المتعلّق غيريّاً من باب كونه ضدّاً للواجب ومقدّمة له، وهو لا يدلّ على الحرمة كي يصل المجال إلى البحث في دلالته على الفساد أو لا.

أضف إليه أنّ النهي منصرف عن الدلالة على حرمة التصرّفات الاعتبارية، فإنّ الظاهر من حرمة التصرّف في مال غيره التصرّفات الخارجية.

وعلى تقدير كون النهي عن التصرّف مولويّاً بمعنى: أنّ التصرّف حرام تكليفاً، فقد حقّق ـ في محلّه ـ أنّ تعلّق النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد.

(٣) أقول: إنّ ما أفادهﷺ لا يمكن المساعدة عليه؛ لما عرفت من أنّ إتلاف الاستطاعة بعد حصولها ليس حراماً، والذي هو حرام ترك أداء الحجّ، وقد ذكرنا ـ فيما سبق ـ أنّ المكلّف لا يجب عليه صرف عين الزاد والراحلة في الحجّ، بل يمكنه الذهاب إلى الحجّ متسكّعاً بالخدمة وبغيرها، فالذي هو شرط لوجوب الحجّ وجود الزاد والراحلة لا صرفهما، فصرف المال في الحجّ وجوبه عقليّ لا شرعيّ.

وقد مرّ تفصيل الكلام في ذلك، فراجع.

---

(١) لاحظ دليل الناسك ٢٠ ـ ٢١، ونُقل عنه في المستمسك ١٠: ١٠٦ و ١٠٨.

مسألة (٤٠): الظاهر أنّه لا يعتبر في الزاد والراحلة ملكيّتهما، فلو كان عنده مالٌ يجوز له التصرّف فيه وجب عليه الحجّ إذا كان وافياً بنفقات الحجّ مع وجدان سائر الشروط [١].

---

(١) أقول: إنّ في المسألة أقوالاً ثلاثة:

الأوّل: أنّ المناط في حصول الاستطاعة التي هي شرطٌ لوجوب حجّة الإسلام هو ملكيّته للزاد والراحلة، وهو المختار تبعاً للسيّد الحكيم قدس سره[١].

الثاني: عدم اعتبار الملكيّة للزاد والراحلة وكفاية الإباحة اللازمة في صدق الاستطاعة، وهو مختار المحقّق اليزدي قدس سره[٢].

الثالث: كفاية الإباحة المطلقة في صدق عنوان الاستطاعة بلا فرقٍ بين كونها لازمةً أو جائزةً، وهو مختار الماتن قدس سره وسيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه)[٣].

وقد استُدلّ للقول الأوّل ببعض الروايات المفسّرة للاستطاعة الواردة في الآية الشريفة، حيث إنّها ـ بظاهرها ـ تدلّ على اعتبار الملك في صدق الاستطاعة[٤].

(منها): ما رواه محمّد بن يحيى الخثعميّ، قال: سأل حفص الكناسيّ أبا عبدالله عليه السلام ـ وأنا عنده ـ عن قول الله (عزّوجلّ): ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ ما يعني بذلك؟ قال: «من كان صحيحاً في بدنه مخلّى سربه له زادٌ وراحلةٌ، فهو ممّن يستطيع الحجّ» أو قال: «ممّن كان له مالٌ». فقال له حفص الكناسي: فإذا كان صحيحاً في بدنه مخلّى في سربه له زادٌ وراحلةٌ فلم يحجّ، فهو ممّن

---

(١) المستمسك ١٠: ١١٦.

(٢) العروة ٢: ٢٤٢.

(٣) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١١٣ ـ ١١٤ و١١٥، مصباح الناسك ١: ٥١.

(٤) لاحظ دليل الناسك ٩، حيث قال قدس سره: (ويشهد له ـ أي: للقول ـ إطلاق جملة من النصوص، بل ظاهرها).

. . . . . .

يستطيع الحجّ؟ قال: «نعم»[١].

و(منها): ما روا هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله (عزّوجلّ): ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ ما يعني بذلك؟ قال: «من كان صحيحاً في بدنه مخلّى سربه له زادٌ وراحلةٌ»[٢].

فإنّ الظاهر من هاتين الروايتين اعتبار الملك في صدق الاستطاعة، فإنّ اللام في قوله عليه السلام: «له زاد وراحلة» ظاهرة في الملك، وعليه فلا تكفي الإباحة بقسميها.

إلّا أنّ المستفاد من بعض الروايات المفسّرة للاستطاعة كفاية الاستيلاء والتمكّن من التصرّف في الزاد والراحلة في صدق الاستطاعة.

(منها): صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ قال: «هذه لمن كان عنده مالٌ وصحّةٌ، وإن كان سوّفه للتجارة فلا يسعه، وإن مات على ذلك فقد ترك شريعةً من شرائع الإسلام إذا هو يجد ما يحجّ به...»[٣].

و(منها): صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا قدر الرجل على ما يحجّ به، ثمّ دفع ذلك وليس له شغلٌ يعذره به، فقد ترك شريعةً من شرائع

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨: ٤.
والآية من سورة آل عمران ٣: ٩٧.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨: ٧.

(٣) نفس المصدر ٦: ١.
وقد ذكر فيه صدر الحديث.
ووردت قطعةٌ منه في الحديث الثالث من الباب العاشر من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه.
وورد ذيله ـ وهو: وعن قول الله (عزّ وجلّ): ﴿ومَنْ كَفَرَ﴾ [قال:] «يعني: من ترك» ـ في الحديث الثاني من الباب السابع من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه.

. . . . . .

الإسلام...»[١].

فإنّ مقتضى إطلاق هاتين الصحيحتين أنّ مَنْ وجد أو تمكّن ممّا يحجّ به فهو مستطيعٌ بلا فرق بين كونه مالكاً لما يحجّ به أو غير مالك له، فإنّ مجرّد الاستيلاء والتمكّن ممّا يحجّ به كافٍ في صدق الاستطاعة.

وقد تمسّك الماتن دام ظله بإطلاق هاتين الروايتين[٢].

إلّا أنّ سيّد المستمسك دام ظله ناقش في ذلك حيث ذهب إلى: أنّ ما ورد في صحيحتي الحلبي وابن عمّار وإن كان يدلّ على كفاية التمكّن والاستيلاء، إلّا أنّ قوله عليه السلام: «له زادٌ وراحلةٌ» في صحيحتي الخثعمي وابن الحكم يقتضي تقييد الحكم المستفاد من صحيحتي الحلبي وابن عمّار؛ لأجل ظهور كلمة اللام في الملك، ونتيجة ذلك عدم كفاية الإباحة في صدق الاستطاعة[٣].

وقد أجاب الماتن دام ظله عن ذلك بجوابين:

الأوّل: أنّ اللام ليست دائماً ظاهرةً في الملك، بل كثيراً ما تستعمل في مطلق الاختصاص كقولنا: الجُلُّ للفرس[٤].

الثاني: أنّ حمل المطلق على المقيّد ـ فيما نحن فيه ـ ممنوعٌ؛ لأنّ الحمل المذكور إنّما يكون فيما لو وردا في متعلّقات الأحكام وبعد إحراز وحدة المطلوب، كقوله: أعتق رقبة، و: أعتق رقبة مؤمنة؛ إذ حينئذٍ يحصل التنافي بينهما، وفي المقام المطلق والمقيّد وردا مورد بيان موضوع الحكم، فيكون من قبيل: الخمر نجس والمسكر

---

(١) نفس المصدر ٦: ٣.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١١٤.

(٣) المستمسك ١٠: ١١٦.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٨، والجلّ للدابة: الذي تلبسه لتصان به (لسان العرب ١١: ١١٩).

. . . . . .

نجس، في عدم وجود تنافٍ بينهما، ومن الواضح أنّه لا تنافي بين حصول الاستطاعة بالإباحة وحصولها بالملكيّة، وعليه فلا وجه لحمل ما ورد في صحيحتي الحلبي وابن عمّار على قوله عليه السلام: «له زاد وراحلة» الظاهر في الملكيّة[1].

وفيه: **أوّلاً**: أنّ استعمال اللام في مطلق الاختصاص إنّما يكون بمعونة القرائن كقولنا: الجُلّ للفرس، ومع عدم وجود القرائن لا ريب في كونها ظاهرة في الملك، ولذا التزم القوم بأنّ الخمس ملكٌ لمن ذكرتهم الآية الكريمة، واستدلّوا بظاهرها من جهة اشتمالها على اللام[2].

وثانياً: لا إشكال في وجود التنافي بين ما ورد في صحيحتي الحلبي وابن عمّار وبين ما ورد في صحيحتي الخثعميّ وابن الحكم بمفهومي الشرط والتحديد.

أمّا مفهوم الشرط فإنّ قوله عليه السلام: «من كان صحيحاً في بدنه مخلّى سربه له زاد وراحلة» ـ بعد تسليم كون اللام ظاهرةً في الملك ـ يدلّ بمفهومه على أنّ من لم يكن مالكاً للزاد والراحلة فهو غير مستطيع وإن كان مباحاً له التصرّف في الزاد والراحلة، فيحصل التنافي بينه وبين منطوق ما دلّ على كفاية التمكّن ممّا يحجّ به سواء أكان مملوكاً له أم مباحاً، فيقيّد إطلاق المنطوق بمفهوم قوله عليه السلام: «له زاد وراحلة» الظاهر في الملك.

وأمّا مفهوم التحديد فإنّ قوله عليه السلام: «له زاد وراحلة» واردٌ مورد تحديد الاستطاعة المعتبرة في وجوب الحجّ، ودالٌّ على أنّ الاستطاعة لا تتحقّق إلّا بالملك، وكلّ قيدٍ إذا أُخذ في حدّ شيء في مقام التحديد يكون ذا مفهوم، وقد عرفت

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١١٤.

(٢) لاحظ: الحدائق ١٢: ٣٧٩ ـ ٣٨٢، الذخيرة ٤٨٨، الجواهر ١٦: ١٠٨.

. . . . . .

أنّ صحيحتي الخثعمي وابن الحكم وردتا في مقام تحديد وبيان الاستطاعة التي هي شرط لوجوب حجّة الإسلام، فيكون لهما مفهوم، وهذا المفهوم ينفي تحقّق الاستطاعة من دون تحقّق الملك، وعليه فلا تكون الطائفتان من قبيل المثبتين حتّى يتّجه القول: بإمكان الأخذ بمفاد كلّ منهما؛ إذ بعد وجود التنافي بينهما لا مناص من حمل المطلق على المقيّد.

ونتيجة ذلك: أنّ الملكيّة معتبرة في تحقّق الاستطاعة، ولا يكفي مجرّد إباحة التصرّف في الزاد والراحلة.

وهنا دليلٌ آخر ذكره سيّد المستمسك ـ في مقام إثبات عدم كفاية الإباحة في تحقّق الاستطاعة ـ وهو: أنّ الإباحة المالكيّة لو كانت كافيةً في تحقّق الاستطاعة لكانت الإباحة الشرعيّة كافية أيضاً، والحال أنّ بناء القوم على عدم الاجتزاء بها في تحقّق الاستطاعة؛ إذ لم يحكم أحدٌ منهم بوجوب الاصطياد والاحتطاب واستخراج المعادن ونحو ذلك وإن كانت هذه الأُمور ممكنةً للمكلّف[1].

إلّا أنّ هذا الدليل غير تامٍّ؛ لأنّ المعيار في تحقّق الاستطاعة وصدق الاستيلاء والسلطنة على الزاد والراحلة هو العرف، فلو أباح المالك له التصرّف بالزاد والراحلة فإنّ العرف يراه متمكّناً من التصرّف بهما، ويرى صدق عنوان المستطيع عليه، والإباحة الشرعية لا تعني إلّا جواز الاصطياد والاحتطاب واستخراج المعادن ونحو ذلك، والعرف لا يرى صدق الاستطاعة بمجرّد كون المذكورات جائزةً، فالفارق بين إباحة المالك ماله لشخصٍ وبين الإباحة الشرعيّة هو العرف.

والعمدة في الاستدلال للقول الأوّل هو: وجود التنافي بين مفاد صحيحتي

مسألة (٤١): كما يعتبر في وجوب الحجّ وجود الزاد والراحلة حدوثاً، كذلك يعتبر بقاءً إلى إتمام الأعمال [١] بل إلى العود إلى وطنه، فإن تلف المال في بلده أو في أثناء الطريق لم يجب عليه الحجّ، وكشف ذلك عن عدم

الحلبي وابن عمّار وبين مفاد قوله عليه السلام: «له زاد وراحلة» الظاهر في الملك، ولا مناص حينئذٍ من حمل المطلق على المقيّد.

وممّا ذكرنا ظهر بطلان القول الثاني؛ إذ لو أغمضنا عمّا ذكرنا وقلنا بكفاية الإباحة في تحقّق الاستطاعة فلا دليل على اعتبار كونها لازمةً، بل تكون الإباحة الجائزة ـ كالملكيّة المتزلزلة ـ كافيةً في تحقّق الاستطاعة؛ لصدق عنواني: «قدر على ما يحجّ به» و: «عنده مال» الواردين في صحيحتي الحلبي وابن عمّار.

فالمتحصّل من جميع ما ذكرناه هو: أنّ القول بكفاية الإباحة ـ سواءٌ أكانت لازمةً أم جائزة في تحقّق الاستطاعة ـ غير تامٍّ، والحقّ اعتبار ملكيّة الزاد والراحلة في تحقّقها.

إن قلت: لو كانت الملكية كافيةً في تحقّق الاستطاعة لوجب عليه الحجّ بمجرّد كونه مالكاً لهما وإن لم يكن متمكّناً من التصرّف بهما.

قلت: قد بيّنا ـ فيما تقدّم ـ عدم صحّة القول: بكفاية مجرّد ملكيّة الزاد والراحلة في تحقّق الاستطاعة، وقلنا: بلابديّة كونه مستولياً عليهما بالفعل، فالمحقّق للاستطاعة هو الملكيّة والاستيلاء الفعلي الناشئ من الملك، وبهذا تعرف أنّ مطلق الاستيلاء غير كافٍ في تحقّقها، كما أنّ مجرّد الملكيّة غير كافية في تحقّقها، فتأمّل جيّداً كي لا يختلط عليك الأمر.

(١) وهو المتفاهم عرفاً من الأدلّة الدالّة على اعتبار تحقّق الاستطاعة التي اعتبرتها في جميع أعمال الحجّ المفروض، فالحجّ بتمامه مشروط بها؛ لأنّ الحجّ اسم

الاستطاعة من أوّل الأمر[١].

لمجموع المناسك والأعمال والاستطاعة شرطٌ للجميع، كالطهارة التي هي شرط لجميع أفعال الصلاة، وعليه فلابدّ من اقتران جميع أعمال الحجّ بالاستطاعة.

وبعبارة مختصرة: أنّ الظاهر من اشتراط شيء بآخر كونه شرطاً حدوثاً وبقاءً، وكونه شرطاً حدوثاً لا بقاءً مفتقرٌ إلى القرينة.

(١) لكون مصارف العود إلى الوطن جزء الاستطاعة، وبانتفاء الجزء ينتفي الكلّ.

وما ذكرناه ناظرٌ إلى صورة تلف مصارف العود قبل إتمام أعمال الحجّ، وأمّا في صورة تلفها بعد الانتهاء من الأعمال فهل يكون ذلك كاشفاً عن عدم كونه مستطيعاً من أوّل الأمر أو لا؟

في المسألة قولان:

أحدهما: أنّ مصارف العود لو تلفت بعد الانتهاء من أداء مناسك الحجّ، فإنّ ذلك يكون كاشفاً عن عدم تحقّق الاستطاعة من أوّل الأمر.

وقال صاحب الجواهر ﷺ ـ بعد نقله لكلمات صاحب المدارك ﷺ حيث ذكر: أنّ فوات الاستطاعة بعد الفراغ من أفعال الحجّ لم يؤثّر في سقوطه قطعاً، وإلّا لوجب إعادة الحجّ مع تلف المال من الرجوع أو حصول المرض الذي يشقّ معه السفر، وهو معلوم البطلان ـ:

(قد يمنع معلوميّة بطلانه بناءً على اعتبار الاستطاعة ذهاباً وإياباً في الوجوب)[١].

---

(١) الجواهر ١٧: ٣٠١، ولاحظ: المدارك ٧: ٦٨، الذخيرة ٥٦٣.

. . . . . .

وقال السيّد الحكيم قدس سره: (وهو ـ أي: ما ذكره صاحب الجواهر قدس سره ـ في محلّه) إذ مصارف الإياب لو كانت دخيلةً في تحقّق الاستطاعة يكون تلفها كاشفاً عن فقد الاستطاعة من أوّل الأمر[1].

ثانيهما: أنّه لا يكشف عن عدم تحقّقها؛ إذ المطلوب هو الإتيان بأعمال الحجّ عن استطاعة والمفروض تحقّق ذلك، ولا تعتبر مؤونة العود في تحقّق الاستطاعة، ولذا لو كان عنده مؤنة الذهاب إلى مكّة فقط وكان متمكّناً من البقاء فيها من دون استلزام ذلك العسر والحرج وجب عليه الحجّ، واعتبار مؤنة العود إنّما هو لأجل أنّ المكلّف لو لم يكن عنده ما يكفي لمصارف الإياب لكان الحكم بوجوب الحجّ عليه مستلزماً لوقوعه في العسر والحرج وهو منفيٌّ في الشريعة، وحيث إنّ أدلّة نفي العسر والحرج أدلّة امتنانية فلا تكون مسألتنا من صغرياتها؛ ضرورة أنّ الحكم بفساد حجّه بعد إتيانه بجميع المناسك خلاف الامتنان، ولذلك نظائر كثيرة في باب العبادات كالوضوء والغسل الحرجيين. وهذا القول هو مختار الأُستاذ الأعظم قدس سره[2].

والحقّ: أنّ من يقول: بأنّ الآية الكريمة والروايات المفسّرة للاستطاعة تدلّ على اعتبار مصارف الإياب في تحقّق الاستطاعة يلزمه القول: بأنّ تلف مصارف الإياب بعد الإتيان بأعمال الحجّ يكون كاشفاً عن عدم تحقّقها من أوّل الأمر، ومن يقول: بأنّ اعتبار مصارف الإياب منحصرٌ بأدلّة نفي العسر والحرج يلزمه القول: بعدم كاشفية تلف مصارف الإياب عن عدم تحقّق الاستطاعة من أوّل الأمر، فالقول: بكاشفية ذلك وعدم كاشفيّته عن تحقّق الاستطاعة يرجع إلى أنّ مصارف

---

(١) المستمسك ١٠: ١١٥.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١١٢ ـ ١١٣، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٠.

ومثل ذلك: ما إذا حدث عليه دين قهريّ، كما إذا أتلف مال غيره خطأً ولم يمكنه أداء بدله إذا صرف ما عنده في سبيل الحجّ(١).

الإياب هل هي معتبرة من جهة دلالة الآية والروايات المتعرّضة لتفسيرها، أو من جهة أدلّة نفي العسر والحرج؟

والإنصاف: أنّ استفادة اعتبار مصارف الإياب في تحقّق الاستطاعة من الآية والروايات المفسّرة للاستطاعة أمرٌ مشكلٌ للغاية، والدليل الدالّ على اعتبار ذلك إنّما هو دليل نفي العسر والحرج، فيكون المختار ما أفاده الأُستاذ الأعظم قدس سره من: عدم كاشفية تلف مصارف الحجّ بعد الفراغ من الأعمال عن عدم تحقّق الاستطاعة من أوّل الأمر.

والعمدة هو: قيام ارتكاز المتشرّعة على صحّة حجّه وإجزائه عن حجّة الإسلام فيما إذا عرض للمكلّف المرض بعد الفراغ من أعمال الحجّ.

أضف إلى ذلك أنّ الطوارئ الكثيرة التي تعرض لحجّاج بيت الله سبحانه من المرض وتلف المال ونحو ذلك لو كانت كاشفةً عن عدم تحقّق الاستطاعة من أوّل الأمر، الأمر الذي يستوجب الإتيان بحجّة الإسلام وعدم إجزاء ما أتوا به عنها لبان وظهر، والحال أنّ ارتكاز المتشرّعة قائم على عكس ذلك، فإنّه قائم على صحّة ما أتوا به وإجزائه عن حجّة الإسلام، وهذا يدلّ على أنّ تلف مصارف الإياب والمرض ونحو ذلك من العوارض والطوارئ لا يكشف عن عدم تحقّق الاستطاعة من أوّل الأمر، وممّا يشهد لذلك عدم تعرّض النصوص لبيان أنّ ذهاب الصحّة أو المال بعد الفراغ من الأعمال مستلزم لعدم إجزاء ما أتى به عن حجّة الإسلام مع كون المسألة ممّا يعمّ بها الابتلاء.

(١) قد عرفت أنّ مجرّد كون المكلّف مديوناً لا يمنع من تحقّق الاستطاعة، وأنّ

نعم، الإتلاف العمدي لا يسقط وجوب الحجّ، بل يبقى الحجّ في ذمّته مستقرّاً، فيجب عليه أداؤه ولو متسكّعاً[١]. هذا كلّه في تلف الزاد والراحلة.

وأمّا تلف ما به الكفاية من ماله في بلده، فهو لا يكشف عن عدم الاستطاعة من أوّل الأمر، بل يجتزئ حينئذٍ بحجّه، ولا يجب عليه الحجّ بعد ذلك [٢].

الذي يمنع من تحقّقها هو وجوب أداء الدين، وقد تقدّم أنّ الماتنﷺ قدّم وجوب أداء الدين على وجوب أداء الحجّ بملاك الأهمّية في مسألة تزاحم الوجوبين، وقد تقدّمت مناقشتنا في ذلك، فراجع.

(١) تقدّمت المناقشة في ذلك، وقلنا: بأنّ إذهاب الاستطاعة عمداً لا مانع منه.

(٢) أقول: إنّ شرطية الرجوع إلى ما به الكفاية مبتنيةٌ على دليل نفي الحرج، وهو لا يشمل صورة إتمام الحجّ؛ إذ لو جرى بعد إتمام الأعمال لكانت نتيجة جريانه بطلان الحجّ، وهو مخالفٌ لكون دليل نفي الحرج من الأدلّة الامتنانية المجعولة للتوسعة على المكلّفين، وبعد عدم شمول دليل نفي الحرج للمقام لا دليل على اعتبار الرجوع إلى ما به الكفاية بعد تمام الأعمال، بمعنى: أنّه لو حجّ وانتهى من الأعمال ثمّ عرض التلف على ماله الذي في وطنه، فإنّ ذلك لا يكشف عن عدم كونه مستطيعاً من أوّل الأمر.

قد يقال: إنّ صحيحة المحاربي دالّة على اعتبار الرجوع إلى ما به الكفاية في تحقّق الاستطاعة، حيث إنّ مفادها أنّ إيجاب الحجّ على المكلّف الذي ليس عنده كفاية مالٍ يتركه ليصرف منه بعد عوده من الحجّ إجحاف في حقّه، وإذا تلف ما به

مسألة (٤٢): إذا كان عنده ما يفي بمصارف الحجّ لكنّه معتقدٌ بعدمه أو كان غافلاً عنه، أو كان غافلاً عن وجوب الحجّ عليه غفلة عذرٍ لم يجب عليه الحجّ، وأمّا إذا كان شاكّاً فيه، أو كان غافلاً عن وجوب الحجّ عليه غفلةً ناشئةً عن التقصير ثمّ علم أو تذكّر بعد أن تلف المال فلم يتمكّن من الحجّ، فالظاهر استقرار وجوب الحجّ عليه إذا كان واجداً لسائر الشرائط حين وجوده(١).

الكفاية ـ كما هو المفروض ـ يكشف عن عدم تحقّق الاستطاعة من أوّل الأمر.

كما يمكن المناقشة في عدم شمول أدلّة نفي الحرج للمقام؛ لاحتمال أن يكون الامتنان فيها على نبيّ الأُمّة صلى الله عليه وآله كما بيّناه عند التعرّض لحديث الرفع من حيث إنّ هذه الأُمّة أُمّة مرحومة بنبيّها صلى الله عليه وآله وإن كان في ذلك مخالفة للظاهر.

والحاصل: أنّا لو توافقنا مع ما قد قيل من: كون صحيحة المحاربي دالّة على اعتبار الرجوع إلى ما به الكفاية في تحقّق الاستطاعة فلا مناص من الحكم بعدم إجزاء ما أتى به ـ في هذه الصورة ـ عن حجّة الإسلام، إلّا حالة قيام الارتكاز المتشرّعي على صحّة وإجزاء ما أتى به في الفرض المذكور، فإنّ الحكم هو ما عليه المتشرّعة.

ولو نوقش في ثبوت مثل هذا الارتكاز فتشكل الإعانة على الحكم المذكور في المتن.

(١) في المسألة أقوال ثلاثة:

الأوّل: استقرار وجوب الحجّ في ذمّته في جميع الفروض المذكورة ـ أي: سواء كان جهله بتحقّق الاستطاعة جهلاً مركّباً بأن كان قاطعاً بعدم تحقّقها أو كان غافلاً

. . . . . .

عنها أم كان غافلاً عن وجوب الحجّ عليه وكانت غفلته عن عذرٍ بأن لم يكن مقصّراً في مقدّماته كالتعلّم أو كان جاهلاً بالوجوب جهلاً بسيطاً أم كان غافلاً عنه غفلة تقصيرٍ ـ لكونه واجداً لما يحجّ به، وكونه معتقداً بعدم كونه مستطيعاً أو غافلاً عن ذلك أو جاهلاً به لا يمنع من تحقّق الاستطاعة الواقعيّة.

نعم، لو كان الجهل والغفلة عن غير تقصير فإنّهما يمنعان من تنجّز التكليف، ولا يعاقب الجاهل أو الغافل حينئذٍ على ترك الحجّ، ولكنّهما لا يمنعان من ثبوت أصله.

ودعوى: أنّ المكلّف لا يتمكّن من امتثال التكليف الواقعي حال كونه غافلاً عنه أو معتقداً عدمه.

مدفوعةٌ: بأنّ عدم التمكّن من الامتثال من جهة الجهل أو عروض الغفلة لا ينافي ثبوت الوجوب الواقعي، فإنّ العلم والالتفات شرطان لتنجّز التكليف لا لثبوت أصله[1].

الثاني: ما ذهب إليه الميرزا القمّي قدس سره في جامع الشتات من: عدم استقرار وجوب الحجّ في ذمّته في جميع الفروض المذكورة[2].

ولعلّ مستند حكمه أحد الوجهين الآتيين أو كلاهما، وهما: أنّ التكليف في ظرف الجهل أو الغفلة غير ثابت، وفي ظرف العلم والالتفات لا مال له ليحجّ به، فهو غير مكلّفٍ فضلاً عن كون الحجّ مستقرّاً في ذمّته.

وأنّه قد ورد في بعض الأخبار: أنّ من ترك الحجّ ولم يكن له شغل يعذره الله به

---

(١) العروة ٢: ٢٤٠، علماً بأنّ الدعوى للمحقّق القمّي قدس سره في جامع الشتات ١: ٦٢.

(٢) جامع الشتات ١: ٦٢.

. . . . . .

فقد ترك فريضةً من فرائض الإسلام[١]، وهذا دالٌّ على أنّ وجود العذر مانعٌ من تحقّق الاستطاعة.

الثالث: التفصيل بين الجهل البسيط والغفلة المستندة إلى التقصير وبين باقي الفروض، حيث يكون الوجوب مستقرّاً في ذمّته في الأوّل دون الثاني، والوجه فيه هو: أنّ التكليف في صورتي الجهل البسيط والغفلة عن تقصير متوجّه إليه واقعاً؛ لأنّ العلم بالاستطاعة غير دخيل في الموضوع؛ ضرورة أنّ الموضوع هو وجود ما يحجّ به واقعاً، وهو متمكّن من الإتيان بالحجّ ولو احتياطاً، وأمّا في الفروض الأُخر فلا تكليف واقعاً، فإنّ المعتقد بعدم كونه مستطيعاً لا يمكنه الامتثال ولو بنحو الاحتياط، وقاعدة الاشتراك موردها المتمكّن من الامتثال، فتكون صورتا الجزم بالعدم والجهل المركّب خارجتين عن حريم القاعدة[٢].

أقول: أمّا دليل القول الأوّل فهو غير تامّ على إطلاقه؛ لأنّ الجاهل بتحقّق الاستطاعة أو بوجوب الحجّ عليه جهلاً بسيطاً يتوجّه إليه التكليف، وأثر ذلك هو الإتيان بالحجّ احتياطاً وهو متمكّنٌ منه، ومثله الغافل الذي عرضت عليه الغفلة لتقصيره في تعلّم الأحكام الشرعية وتوابعها، فإنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، والحكم بعدم وجوب الحجّ في صورة الجهل المستند إلى القصور حكم ظاهري، وعدم الوجوب ظاهراً لا ينافي الوجوب واقعاً، وبعد توجّه التكليف إليه واقعاً يكون الوجوب مستقرّاً في ذمّته؛ لعدم دخالة العلم والالتفات في موضوع وجوب الحجّ؛ لأنّ موضوع وجوب الحجّ هو الاستطاعة الواقعيّة التي هي متحقّقةٌ في مفروض المقام.

---

(١) لاحظ الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٦: ١ و٣، وغيرهما من روايات الباب.

(٢) لاحظ المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥١ ـ ٥٢.

. . . . . .

وعليه، فلو ارتفع الجهل ـ بأن تبدّل إلى الالتفات إلى كونه مستطيعاً ـ وجب عليه الإتيان بالحجّ المستقرّ في ذمّته منذ حصول الاستطاعة واقعاً.

لكن يمكن أن يقال: إنّا لا ننكر أنّ المستفاد من الأدلّة وجوب الحجّ حتّى على الجاهل في ظرف جهله، لكنّنا لا نقبل استقرار الوجوب في ذمّته بعد ارتفاع الجهل وتلف المال؛ ضرورة أنّ ترك الحجّ على إطلاقه ليس موضوعاً لاستقرار الوجوب في ذمّته، بل إنّ المستفاد من الأخبار أنّ من ترك الحجّ عن عذرٍ لا يستقرّ في ذمّته وجوبه.

وأمّا دليل القول الثاني فهو مخدوشٌ بكلا وجهيه: أمّا الأوّل فبطلانه واضحٌ؛ إذ التكليف في ظرف الجهل البسيط والغفلة عن تقصير ثابت، وهو معاقب على تركه الحجّ، إلّا أن يكون الترك مستنداً إلى الجهل عن عذرٍ فلا يعاقب في هذا الفرض، ولكن التكليف في هذا الفرض ثابت أيضاً.

وأمّا الثاني فلعدم دلالة الأخبار على أنّ مجرّد وجود العذر مانعٌ من تحقّق الاستطاعة؛ لأنّ المستفاد منها أنّ الترك المستند إلى العذر الواقعي مانعٌ من استقرار وجوب الحجّ في الذمّة، وفرض المقام هو أنّ عذره ظاهريّ.

وبعبارة أُخرى: أنّ الأخبار غير ناظرة لبيان أنّ مطلق العذر مانعٌ من استقرار الوجوب في الذمّة؛ لأنّ قوله عليه السلام: «وليس له شغلٌ يعذره به...»[1] صريحٌ في أنّ خصوص العذر الذي يُعَدُّ في الشرع عذراً هو الذي يمنع من استقرار الوجوب في الذمّة.

أضف إليه أنّ الشغل لا يطلق على الجهل؛ إذ العرف لا يرى الجهل شغلاً كي

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٦: ٣.

مسألة (٤٣): كما تتحقّق الاستطاعة بوجدان الزاد والراحلة تتحقّق بالبذل[١].

يقال: إنّ الجاهل كان مشغولاً بشغل يعذره الله تعالى به.

وأمّا لو استند ترك الحجّ إلى الغفلة الناشئة من التقصير فيكون وجوب الحجّ مستقرّاً في ذمّته أيضاً؛ لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وأمّا لو استند إلى الغفلة غير الناشئة عن التقصير أو إلى النسيان أو إلى الجهل المركّب فلا يكون الوجوب مستقرّاً في ذمته.

ويتّجه الحقّ مع القول الثاني في خصوص الغافل التي نشأت غفلته من قصوره.

وأمّا القول الثالث فهو وإن كان متيناً في حدّ نفسه ـ كما بيّناه عند التعرّض لردّ القولين الأوّل والثاني ـ إلّا أنّه لا يناسب ما اخترناه، لذا يكون التفصيل بين صورتي الجهل عن تقصير والغفلة المستندة إلى التقصير، وبين باقي الفروض ـ فيكون وجوب الحجّ مستقرّاً في ذمّته في الأولين دون باقي الفروض ـ هو الحقّ.

والسرّ في ذلك هو: أنّ ترك الحجّ عن عذرٍ لا يستوجب استقرار الحجّ عليه، والذي يستوجبه هو تركه عن تقصيرٍ.

(١) ويدلّ على ذلك جمعٌ من النصوص:

(منها): صحيحة محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله (عزّوجلّ): ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ قال: «يكون له ما يحجّ به». قلت: فمن عرض عليه الحجّ فاستحيا؟ قال: «هو ممّن يستطيع»[١].

---

(١) التوحيد ٣٤٩ـ ٣٥٠، ولاحظ الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨: ١، والآية من سورة آل عمران ٣: ٩٧.

. . . . . .

بتقريب: أنّ البذل محقّق للاستطاعة التي هي موضوع وجوب الحجّ، وبمجرّد العرض يجب القبول؛ لتحقّق الاستطاعة الموجب لتوجّه التكليف بالحجّ.

وقد نقل صاحب الوسائل رحمه الله هذه الصحيحة عن الصدوق قدس سره، ثمّ قال: (وزاد: قلت: فمن عرض عليه فاستحيا؟ قال: «هو ممّن يستطيع»)[1].

ومن هنا قد ينقدح الاحتمال بعدم صدور هذه الزيادة من الإمام عليه السلام لاحتمال كونها إضافة من الصدوق قدس سره وبهذا يمكن القول بكون الرواية أو الزيادة مرسلة.

إلّا أنّ مثل هذه الاحتمالات لا ينبغي إثباتها في المصنّفات العلميّة فضلاً عن الالتفات إليها، كما أنّ نقل الرواية المذكورة بهذه الكيفيّة غير منحصر برواية الصدوق قدس سره بل إنّ الشيخ الطوسي قدس سره قد أثبتها في التهذيب بطريق معتبر عن محمّد ابن مسلم أيضاً[2]، فتكون الرواية تامّةً سنداً ودلالةً.

و(منها): صحيحة محمّد بن مسلم ـ في حديثٍ ـ قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: فإن عرض عليه الحجّ فاستحيا؟ قال: «هو ممّن يستطيع الحجّ، ولِمَ يستحي؟! ولو على حمار أجدع أبتر»، قال: «فإن كان يستطيع أن يمشي بعضاً ويركب بعضاً فليفعل»[3].

وقد عرفت تقريب الاستدلال بها.

و(منها): صحيحة معاوية بن عمّار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل لم يكن له مال، فحجّ به رجل من إخوانه، أيجزيه ذلك عن حجّة الإسلام أم هي ناقصة؟

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨: ٢.

(٢) التهذيب ٥: ٣ ـ ٤ (عن الباقر عليه السلام).

(٣) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١٠: ١.

. . . . . .

قال: «بل هي حجّة تامّة»[١].

و(منها): صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديثٍ ـ قال: قلت له: فإن عرض عليه ما يحجّ به، فاستحى من ذلك، أهو ممّن يستطيع إليه سبيلاً؟ قال: «نعم، ما شأنه يستحيي ولو يحجّ على حمار أجدع أبتر؟! فإن كان يستطيع أن يمشي بعضاً ويركب بعضاً فليحجّ»[٢].

أقول: قد عرفت أنّ الملكيّة معتبرة في تحقّق الاستطاعة، وهذه النصوص تدلّ بظاهرها على تحقّقها بالبذل أيضاً.

وقد ناقش السيّد الحكيم قدس سره في دلالة صحيحتي ابن عمّار والحلبي على وجوب الحجّ بالبذل.

وحاصل ما أفاده: أنّ قوله عليه السلام في صحيحة ابن عمّار: «بل هي حجّة تامّة» ناظرٌ إلى سؤال السائل: أيجزيه ذلك عن حجّة الإسلام أم هي ناقصة؟ ومن المعلوم أنّ الإجزاء عن حجّة الإسلام أعمّ من الوجوب، وعليه فهي لا تدلّ على وجوب الحجّ بمجرّد البذل، وأمّا صحيحة الحلبي فلا مجال للعمل بمضمونها[٣]؛ لما عرفت من أنّ الحكم بوجوب الحجّ مع استلزامه العسر والحرج لم يذهب إليه أحدٌ من الأصحاب، بل إنّ الصحيحة وغيرها من الأخبار الواردة في الباب تدلّ على الوجوب بالبذل ولو كان مخالفاً لشأنه وشرفه، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «ولو يحجّ على حمار أجدع أبتر» و: «يمشي بعضاً ويركب بعضاً» وعليه فلا مجال للاعتماد على مثل هذه الروايات لإثبات المدّعى.

---

(١) نفس المصدر ١٠: ٢.

(٢) نفس المصدر ١٠: ٥.

(٣) المستمسك ١٠: ١٢٥.

. . . . . .

وقد اعترض عليه الأُستاذ الأعظم قدس سره: بأنّ الروايات المذكورة ناظرة لبيان حكم من استقرّ وجوب الحجّ في ذمّته بالبذل، وعليه فليس له أن يردّ البذل وإن كان حماراً هذه صفته، كما أنّه لا يكون في سعة فيما لو ردّ البذل؛ إذ بعد استقرار وجوب الحجّ عليه بالبذل لو رفض البذل يتعيّن عليه الحجّ ولو متسكّعاً، فوجوب الحجّ مع استلزامه العسر والحرج بل مع كونه مخالفاً لشأنه وشرفه إنّما هو في خصوص هذا المورد، والروايات غير ناظرة إلى بيان حكم من كان وجوب الحجّ عليه ابتدائياً بحيث لو بذلت له راحلة هذه صفتها أو كان في الحجّ مشقّة وعسر وحرج يصدق عليه عنوان المستطيع فيجب عليه الحجّ[1].

ودعوى: أنّ الروايات مطلقةٌ، والمورد لا يكون مخصّصاً.

مردودةٌ: بأنّ الشاهد على الحمل المذكور ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «فإن كان دعاه قوم أن يحجّوه فاستحيى، فلم يفعل، فإنّه لا يسعه إلّا أن يخرج ولو على حمار أجدع أبتر»[2].

والحاصل: أنّا نسلّم أنّ مقتضى إطلاق الروايات الدالّة على وجوب الحجّ بالبذل هو أنّ البذل يجب قبوله ولو كان حماراً هذه صفته، إلّا أنّ الالتزام به أمرٌ لا يمكن قبوله؛ لإعراض الأصحاب رضي الله عنهم عن الاعتماد على الإطلاق، والإفتاء بوجوب الحجّ بالبذل ولو كان مستلزماً للمشقّة والعسر والحرج، وسقوط الإطلاق بمقدار لا ينهض مانعاً من الأخذ ببعض ما تدلّ عليه الروايات، أعني: أصل وجوب الحجّ بالبذل.

وإن شئت قلت: إنّ الأخذ بإطلاق هذه الروايات غير ممكن، وأمّا الأخذ

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٢٧.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١٠: ٣.

. . . . . .

بدلالتها على تحقّق الاستطاعة بالبذل فلا مانع منه، وحينئذٍ تكون الأخبار المذكورة دالّة على تحقّق الاستطاعة بالبذل أيضاً.

وقد ذهب الأُستاذ الأعظم قدس سره إلى: إمكان استفادة تحقّق الاستطاعة بالبذل من الآية الكريمة بتقريب: أنّ الظاهر منها وإن كان كفاية مطلق القدرة المعتبرة في الواجبات، إلّا أنّ الروايات قد فسّرتها بالقدرة الخاصّة ـ أعني: الزاد والراحلة وصحّة البدن وتخلية السرب ـ والقدرة بهذا المعنى كما أنّها تصدق بالملك فهي تصدق بالبذل أيضاً، فإطلاق الآية الكريمة شاملٌ للاستطاعة المالكية والبذليّة أيضاً[1].

إن قلت: إنّ إطلاق الآية الكريمة وإن كان شاملاً للاستطاعة بكلا قسميها، إلّا أنّ بعض الروايات المفسّرة للاستطاعة الواردة في الآية الكريمة دلّت على اعتبار الملكيّة في تحقّقها كقوله عليه السلام: «له زاد وراحلة»[2] و: «له مال»[3] و: «له ما يحجّ به»[4] لظهور اللام في الملكيّة، وهي مقيّدةٌ لما دلّ على كفاية مجرّد التمكّن من الزاد والراحلة كقوله عليه السلام: «هذه لمن كان عنده مال وصحّة»[5] و: «إذا هو يجد ما يحجّ به»[6] و: «إذا قدر الرجل على ما يحجّ به»[7] وعليه فلا تشمل الآية الكريمة البذل والإباحة.

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٢٧ ـ ١٢٨.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨: ٤ و٧ و١٠، ٩: ١ و٢.

(٣) نفس المصدر ٨: ٤.

(٤) نفس المصدر ٨: ١ و٢ و٣، ١٠: ١٠.

(٥) نفس المصدر ٦: ١.

(٦) نفس المصدر ٦: ١.

(٧) نفس المصدر ٦: ٣.

. . . . . .

وقد تصدّى الأُستاذ الأعظم دام ظله للردّ على ذلك بأجوبة ثلاثة:

الأوّل: أنّ اللام لم يثبت كونها ظاهرة في الملك؛ لأنّها تستعمل كثيراً في مطلق الاختصاص، كقوله تعالى: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾[1].

الثاني: لو قبلنا ظهور اللام في الملك، إلّا أنّ قوله عليه السلام: «ما يحجّ به» أو: «عنده ما يحجّ به» أو: «يجد ما يحجّ به» ظاهر في الأعمّ من الملك والإباحة، فيقع التعارض بين ما دلّ على اعتبار الملكيّة وبين ما دلّ على كفاية مطلق التمكّن، فالمرجع إلى إطلاق الآية الكريمة الدالّة على كفاية مطلق التمكّن والخارج منه قطعاً من لا مال له ولا بذل له، فيكون المتمكِّن باقياً تحت الآية سواء أكان متمكِّناً بالملك أم بالبذل.

الثالث: لو سلّمنا أنّ النسبة بين الطائفتين المفسّرتين للاستطاعة ليست التباين ولا العموم من وجه كي يقع التعارض بينهما بل النسبة بينهما العموم المطلق، لكن مع ذلك لا يحمل المطلق على المقيّد فيما نحن فيه؛ إذ لا منافاة بين اعتبار الاستطاعة المالكية المستفادة من أحد الطائفتين وبين كفاية البذل والإباحة المستفادة من الطائفة الأُخرى، وشرط حمل المطلق على المقيّد هو وجود التنافي بينهما الحاصل من العلم بأنّ المطلوب واحدٌ، كما إذا وردا في متعلّقات الأحكام وأحرزنا وحدة المطلوب، فحينئذٍ لابدّ من حمل المطلق على المقيّد، والاختلاف في المقام ليس من هذا القبيل، بل هو في تحديد موضوع الحكم من حيث السعة والضيق، ولا منافاة بين أن يدلّ أحد الدليلين على الضيق كاعتبار الملكيّة في تحقّق الاستطاعة، ويدلّ الآخر على السعة ككفاية التمكّن الشامل للملك والبذل والإباحة[2].

---

(١) الروم ٣٠: ٤.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٢٨.

. . . . . .

ويمكن المناقشة فيما أفاده:

أمّا **أوّلاً**: فإنّ حرف اللام ظاهر في الملكيّة واستعماله في غيرها يفتقر إلى القرينة، كما أنّ الاستعمال لا يدلّ على أنّه موضوع لها؛ لأنّه أعمّ من الحقيقة والمجاز.

وأمّا **ثانياً**: فإنّ النسبة بين الطائفتين المفسّرتين للاستطاعة الواردة في الآية الشريفة العموم المطلق، وعليه فلا تعارض بينهما كي يصل المجال إلى التمسّك بإطلاق الآية.

وأمّا **ثالثاً**: فإنّ الطائفتين وردتا في مقام التحديد، وحيث إنّ إحداهما دالّة على اعتبار الملك في تحقّق الاستطاعة، فبمفهومها تدلّ على عدم كفاية مطلق التمكّن، والأُخرى دالّة على كفاية مطلق التمكّن، فبمفهومها تدلّ على نفي اعتبار الملك، وليست الدلالة المذكورة بالإطلاق كي يقيّد أحدهما بالآخر بل هي بمفهوم التحديد، ولا شبهة في وجود التنافي بين التحديدين، وحيث إنّ التنافي المذكور بدويّ؛ لكونه بين منطوق إحدى الطائفتين ومفهوم الأُخرى، فيقيّد منطوق إحداهما بمفهوم الأُخرى، ونتيجة ذلك عدم كفاية مطلق التمكّن.

أضف إليه أنّ قوله عليه السلام: «من كان صحيحاً في بدنه مخلّى سربه له زاد وراحلة» الوارد في صحيحة ابن الحكم[1] ـ بمفهومه الشرطيّ ـ يقيّد المطلق الدالّ على كفاية التمكّن.

وبهذا يظهر عدم وجاهة التمسّك بالآية الكريمة لاستفادة كفاية البذل الإباحيّ في تحقّق الاستطاعة، كما ذهب إليه الأُستاذ الأعظم قدس سره وسيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه)[2]؛ إذ نحن نقبل دلالة الآية الكريمة على كفاية مطلق القدرة المعتبرة في سائر الواجبات

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨: ٧.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٣، مصباح الناسك ١: ٥٤.

ولا يفرق في ذلك بين أن يكون الباذل واحداً أو متعدّداً[١]، وإذا عرض عليه الحجّ والتزم بزاده وراحلته ونفقة عياله وجب عليه الحجّ، وكذلك لو أُعطي مالاً ليصرفه في الحجّ وكان وافياً بمصارف ذهابه وإيابه وعياله[٢].

فيما لو لم تكن هناك روايات واردة في تفسير الاستطاعة الواردة في الآية الكريمة، إلّا أنّ الروايات المفسّرة للاستطاعة بأنّها قدرة خاصّة صرفت الآية الكريمة عن ظاهرها، وقد عرفت أنّ هذه الروايات تدلّ على اعتبار الملك في تحقّق الاستطاعة.

فتلخّص ممّا ذكرناه: أنّ الآية الكريمة ـ بضميمة الروايات الواردة في تفسير الاستطاعة ـ لا تدلّ على تحقّق الاستطاعة بالبذل فيما إذا كان على نحو الإباحة، والدالّ علىٰ ذلك هي الأخبار المتقدّمة كما عرفت.

(١) لإطلاق نصوص البذل الشامل لصورتيّ اتّحاد الباذل وتعدّده.

(٢) لصدق العرض والبذل بمجرّد الالتزام بإعطاء ما يحتاج إليه في أداء حجّه. هذا كلّه في غير نفقة العيال.

وأمّا نفقة العيال فحيث إنّ النصوص لم تتعرّض لذكرها كشرط في تحقّق الاستطاعة البذلية، إذ من الواضح أنّ نفقة العيال لا تدخل في قوله عليه السلام: «عرض عليه الحجّ»[١] أو: «عرض عليه ما يحجّ به»[٢] فلابدّ من البحث في الاشتراط على طبق ما تقتضيه القاعدة، فهل مقتضاها اعتبار نفقة العيال في تحقّق الاستطاعة أو لا؟

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١٠: ١ و٨ و٩.

(٢) نفس المصدر ١٠: ٥.

. . . . . .

ذهب الأُستاذ الأعظم‌ﷺ إلى: أنّ المسألة من صغريات باب التزاحم فيما إذا كان له عيال تجب عليه نفقتهم وكان سفره مانعاً من الإنفاق عليهم؛ إذ من ناحية يجب عليه قبول البذل لصدق عرض الحجّ عليه، ومن ناحية أُخرى تجب عليه نفقة عياله، فيقع التزاحم بين الوجوبين، وحيث إنّ حقوق الناس أهمّ من حقّ الله تعالى أو محتملة الأهمّيّة فيقدّم وجوب الإنفاق على العيال على وجوب الحجّ، ونتيجة ذلك: عدم وجوب الحجّ عليه في هذه الصورة[1].

أقول: قد عرفت ـ ممّا سبق ـ أنّه لا دليل على أنّ حقوق الناس أهمّ وأقوى ملاكاً من حقّ الله سبحانه أو محتملة الأهمّيّة، وعرفت أيضاً أنّ مقتضى القاعدة التخيير بينهما؛ لعدم قيام دليلٍ على الترجيح.

أضف إلى ذلك أنّ الإنفاق على العيال ـ على إطلاقه ـ لا يُعدُّ من حقوق الناس كما أنّه لا يُعَدُّ ديناً.

نعم، خصوص الإنفاق على الزوجة دينٌ في ذمّة الزوج، وأمّا الإنفاق على الأولاد والأبوين فإنّه تكليفٌ إلٰهيّ وليس ديناً، وعليه يكون الدليل أخصُّ من المدّعى بعد عدم كون نفقة العيال ديناً على الإطلاق كي يقال: إنّه من حقوق الناس.

والحقّ هو: أنّ عدم الإنفاق على العيال إذا كان مستلزماً لوقوعه في الحرج فلا يجب عليه الحجّ، وأمّا إذا لم يكن مستلزماً لذلك فتكون المسألة داخلةً في باب التزاحم، ومقتضى القاعدة التخيير كما عرفت.

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٣١، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٤.

ولا فرق في ذلك بين الإباحة والتمليك[١] ولا بين بذل العين وثمنها[٢].

مسألة (٤٤): لو أوصى له بمال ليحجّ به وجب الحجّ عليه بعد موت الموصي إذا كان المال وافياً بمصارف الحجّ ونفقة عياله، وكذلك لو وقف شخص لمن يحجّ أو نذر أو أوصى بذلك وبذل له المتولّي أو الناذر أو الوصي وجب عليه الحجّ[٣].

هذا كلّه فيما إذا كان متمكّناً من الإنفاق على عياله في فرض تركه للسفر، وأمّا إذا لم يكن متمكّناً من ذلك في الفرض المذكور فلا شبهة في وجوب قبوله البذل ووجوب الحجّ عليه.

(١) لا فرق بين أن يكون العرض والبذل على نحو التمليك أو الإباحة؛ لتحقّق الاستطاعة بمجرّد صدق عرض الحجّ عليه كما هو مقتضى إطلاق الأخبار.

وما ذكره العلّامة قدس سره - من: اعتبار كون البذل تمليكياً وعدم كفاية الإباحة في تحقّق الاستطاعة[١] - مجهول المستند.

(٢) لصدق عرض الحجّ عليه الشامل لعرض عين الزاد والراحلة وثمنهما.

(٣) لصدق قوله عليه السلام: «عرض عليه الحجّ»[٢] في جميع الفروض المذكورة.

---

(١) التذكرة ٧: ٦٢.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١٠: ١ و٨ و٩.

مسألة (٤٥): لا يجب الرجوع إلى الكفاية في الاستطاعة البذليّة[١].

---

(١) ذهب الماتن ـ فيما سبق ـ إلى: اعتبار الرجوع إلى ما به الكفاية في الاستطاعة المالكية ونفي اعتباره في الاستطاعة البذليّة[١] كما هو مذكورٌ في المتن.

وقد اعترض عليه سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه): بعدم الفرق بين الاستطاعتين من هذه الجهة، فإنّ المستفاد من صحيحة المحاربي أنّ المكلّف يجب عليه الحجّ إذا لم يكن فيه حرجٌ عليه ولم يكن إجحافاً في حقّه، وأمّا لو استلزم ذلك فإنّ الوجوب يرتفع، ومن الواضح أنّ المكلّف إذا لم يكن عنده ما يكفيه لمعاشه بحيث يستلزم وقوعه في الحرج لكان إيجاب الحجّ عليه حرجاً عليه وإجحافاً في حقّه، وهو موجبٌ لرفع الوجوب من دون فرقٍ بين الاستطاعتين، وإذا لم يكن عنده ما يُبقيه ليرجع إليه بعد الحجّ ولم يستلزم ذلك الحرج ولم يكن إجحافاً في حقّه فلا يعتبر الرجوع إلى ما به الكفاية من دون فرقٍ بين الاستطاعتين[٢].

أقول: إنّ الأدلّة التي تُمسك بها لاعتبار الرجوع إلى ما به الكفاية هي:

أوّلاً: صحيحة المحاربي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من مات ولم يحجّ حجّة الإسلام، لم يمنعه من ذلك حاجةٌ تُجحف به، أو مرضٌ لا يُطيق فيه الحجّ، أو سلطانٌ يمنعه، فليمت يهودياً أو نصرانياً»[٣]. حيث إنّ المنساق منها أنّ المكلّف إذا حجّ ولم يكن عنده ما يرجع إليه من الكفاية يكون هذا إجحافاً به ومعه لا يجب عليه الحجّ.

ثانياً: أدلّة نفي العسر والحرج، حيث يُستفاد منها أنّ الحجّ إذا كان مستلزماً للحرج كما إذا كان ذهابه للحجّ مؤدّياً إلى تعطيل معاشه وشغله بحيث لا يتمكّن من

---

(١) في المسألة الثانية والعشرين من مناسك الحجّ.

(٢) مصباح الناسك ١: ٥٦.

(٣) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٧: ١.

. . . . . .

إعاشة نفسه وعياله بعد رجوعه منه يكون وجوبه مرفوعاً بهذه الأدلّة.

ثالثاً: ما رواه أبو الربيع الشامي، قال: سُئل أبو عبد الله عليه السلام ... (إلى أن قال): فقال: «هلك الناس إذاً! لئن كان من كان له زادٌ وراحلةٌ قدر ما يقوت عياله ويستغني به عن الناس ينطلق إليهم فيسلبهم إيّاه، لقد هلكوا إذاً». فقيل له: فما السبيل؟ قال: فقال: «السعة في المال إذا كان يحجّ ببعضٍ ويُبقي بعضاً لقوت عياله...»[1].

والنقاش في هذه الأدلّة كما يلي:

أمّا صحيحة المحاربي فهي ناظرةٌ إلى بيان الاستطاعة المالكية دون البذلية، وهذا يتّضح بملاحظة أنّ مَنْ يُبذل له نفقات حجّه لا يصرف شيئاً من ماله الشخصي في الحجّ كي يكون حرجاً عليه أو إجحافاً به، فحال المبذول له بعد الحجّ كحاله قبله. وعليه فلا مسرح للقول بوقوعه في الحرج فيما لو سافر إلى الحجّ مع عدم وجود ما يتركه لعوده بعد كون جميع نفقات حجّه على الباذل، وهذا بخلاف ما إذا كان مستطيعاً من ماله بحيث لم يكن يملك أكثر منه يُبقيه لإعاشة نفسه وعياله بعد رجوعه من الحجّ، فإنّه لو صرف ما يملكه في الحجّ ـ والحال هذه ـ لوقع في الحرج ولكان إيجاب الحجّ عليه إجحافاً به.

نعم، لو وقع المبذول له في الحرج لا من جهة ذهابه إلى الحجّ بل من جهةٍ أُخرى ـ كما لو كان أجيراً عند شخصٍ بحيث لو ترك عمله وذهب إلى الحجّ يقع في العسر والحرج ـ فلا يجب عليه الحجّ في هذا الفرض حتّى لو بُذل له ما يحجّ به.

وأمّا دليل نفي العسر والحرج فهو كسابقه؛ لعدم كون ما نحن فيه من صغرياته؛

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٩: ١ و ٢.

نعم، لو كان له مالٌ لا يفي بمصارف الحجّ وبُذل له ما يتمّم ذلك وجب عليه القبول[١].

إذ المفروض أنّ الباذل هو الذي يتحمّل جميع نفقات حجّ المبذول له، فحال الأخير بعد الحجّ كحاله قبله، وهذا بخلاف ما لو حجّ بماله الشخصي.

وأمّا خبر أبي الربيع الشامي فإنّ مورده الاستطاعة المالكية، حيث إنّ الإمام عليه السلام أمر بصرف بعض ما عنده من المال في الحجّ وإبقاء البعض الآخر لعياله، وهذا ظاهرٌ في الاستطاعة المالكية دون البذلية خصوصاً بملاحظة قوله عليه السلام: «لئن كان من كان له زادٌ وراحلةٌ...» الظاهر في الاستطاعة المالكية، ولا إطلاق له يشمل الاستطاعة البذلية.

هذا، مضافاً إلى أنّ الفقرة التي تدلّ على اعتبار الرجوع إلى ما به الكفاية ـ وهو قوله عليه السلام: «ثمّ يرجع فيسأل الناس بكفّه، لقد هلك إذاً...» ـ قد وردت في رواية المقنعة[١] وطريق الشيخ المفيد قدس سره إلى أبي الربيع الشامي مجهولٌ.

(١) أرسله العلّامة في القواعد والمحقّق والشهيد الثانيان في جامع المقاصد والمسالك والسيّد السند في المدارك والفاضل الهندي في كشف اللثام وغيرهم قدس سرهم إرسال المسلّمات وأفتوا بوجوب القبول من دون الإشارة إلى أنّ المسألة محلّ خلافٍ أو أنّ في الحكم بالوجوب إشكالاً[٢].

ويمكن الاستدلال على وجوب القبول بوجوهٍ:

---

(١) المقنعة ٣٨٥.

(٢) لاحظ: القواعد ١: ٤٠٥، جامع المقاصد ٣: ١٢٩ و ١٣٤، المسالك ٢: ١٣٣، المدارك ٧: ٤٧، كشف اللثام ٥: ٩٩ ـ ١٠٠، المستند ١١: ٥٢.

. . . . . .

(**منها**) : أنّ المكلّف لو عُرض عليه أو بُذل له جميع نفقات الحجّ ولم يكن مالكاً لشيءٍ من المال حتّى لجزء الاستطاعة لوجب عليه القبول ، فلو كان له مالٌ لا يفي بجميع نفقات الحجّ وبُذل له ما يتمّم ذلك المال بحيث يكون المجموع وافياً بجميع نفقات الحجّ فيجب عليه القبول بالأولوية ، كما عن التذكرة والمدارك والجواهر[1] .

وفيه : أنّ الدليل قائمٌ على وجوب قبول البذل فيما إذا بُذل له جميع نفقات الحجّ وبذلك تتحقّق الاستطاعة ، ولم يدلّ على وجوب القبول فيما إذا بُذل له بعض نفقات الحجّ ، فالأولوية المدعاة ممنوعةٌ .

و(**منها**) : أنّ الأدلّة الدالّة على شرطية الاستطاعة لوجوب الحجّ تدلّ على أنّها تتحقّق بالملك والبذل ، فيكون الشرط الجامع بين ملك الزاد والراحلة وبذلهما بلا لحاظ خصوصية الملك أو البذل ، والجامع متحقّقٌ ببذل ما يتمّم النفقات المحتاج إليها في أداء الحجّ ، فيجب عليه القبول .

وهذا الوجه مذكور في كلمات الأُستاذ الأعظم قدس سره حيث ذكر : أنّ الميزان في توجّه الخطاب الإلزامي بالحجّ هو تحقّق الجامع ، فإنّ الاستطاعة التي هي شرطٌ لوجوب الحجّ كما أنّها تتحقّق بالملك أو البذل فإنّها تتحقّق أيضاً بالملفق منهما كما لو كان عنده مالٌ لا يكفي لنفقات الحجّ فبذل له ما يصيّره وافياً بها فإنّه يصدق أنّ عنده ما يحجّ به أو يجد ما يحجّ به ، فالعبرة بتحقّق الجامع ، ولا فرق في وجود الجامع بين وجوده في ضمن فردٍ مستقلّاً كما لو كان مالكاً لتمام نفقات الحجّ أو بذل له ما يفي بتمام نفقات الحجّ أو أن يوجد بانضمام ما يملكه إلى ما يُبذل له بحيث يكون المجموع وافياً بنفقات الحجّ .

---

(١) التذكرة ٧: ٦١، المدارك ٧: ٤٧، الجواهر ١٧: ٢٦٦.

. . . . . .

هذا، مضافاً إلى الارتكاز العقلائي القائم على كونه مستطيعاً في مفروض المسألة[١].

وفيه: أنّا نقبل أنّ الشرط لوجوب الحجّ هو الجامع المنتزع من الملك والبذل بإلغاء خصوصيتهما، إلّا أنّ الكلام في التبعيض؛ إذ لا يستفاد من الدليل أنّ الشرط لوجوب الحجّ هو الجامع مع التبعيض بأن يكون للجامع ثلاثة أفرادٍ ثالثها الملفق من الملك والبذل، فإنّ الدليل قائمٌ على أنّ الحجّ يجب بتحقّق الاستطاعة المالية أو البذلية، وهذا هو المقدار الثابت الذي تتحقّق به الاستطاعة، وأمّا تحقّقها في ضمن فردٍ منضمّاً إلىٰ فردٍ آخر ـ بأن يكون الشرط مركّباً من ملك الزاد وبذل الراحلة مثلاً ـ فلا يستفاد من الأدلّة، وأخبار العرض غير ناظرةٍ إلى بيان حكم هذا الفرض؛ لأنّ المستفاد منها أنّ العرض الوافي بجميع نفقات الحجّ هو الشرط لوجوب الحجّ، وحيث إنّ أخبار العرض لا تشمل صورة عرض بعض نفقات الحجّ فلا تتحقّق الاستطاعة ولا يجب عليه القبول.

ولنِعْمَ ما أفاده السيّد الحكيم ﷺ ـ في مقام ردّ دعوى: تحقّق الاستطاعة بالجامع مع التبعيض ـ بأنّ ذلك يتّضح بملاحظة النظائر، فإنّ ثبوت حكم لكرٍّ من حنطةٍ وكرٍّ من شعيرٍ لا يدلّ على ثبوته لنصف كرٍّ من الحنطة ونصف كرٍّ من الشعير[٢].

وأمّا الارتكاز العقلائي فهو قائمٌ على تحقّق الاستطاعة فيما لو قبل العرض الذي يتمّم ما يملكه، ولم يقم على وجوب القبول، بل هو قائمٌ على عدم القبول فيما لو كان البذل جزئياً لا يفي بتمام نفقات الحجّ.

و(**منها**): أنّ المستفاد من النصّ الوارد في البذل أنّ الاستطاعة تتحقّق به،

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٣٠.

(٢) المستمسك ١٠: ١٣٢.

. . . . . .

فتصرف الأخبار الدالّة على اعتبار الملك عن ظاهرها به، وتكون النتيجة: أنّ الشرط لوجوب الحجّ القدرة المالية التي تتحقّق بالملك أو البذل أو الملفق منهما بأن يكون مالكاً لبعض المال ويُبذل له ما يتمّمه بحيث يكون المجموع وافياً بنفقات الحجّ.

وهو مردودٌ بالنقض والحل:

أمّا النقض: فإنّ القدرة المالية لو كانت هي المعيار في وجوب الحجّ لوجب قبول الهبة؛ إذ مع قبولها يكون مالكاً ومستولياً على المال، بل مع وجود الواهب تكون القدرة المالية موجودةً عرفاً، والحال أنّ القوم لا يقولون بذلك[1].

إن قلت: إنّ القدرة المالية مع وجود الواهب غير متحقّقةٍ، والمتحقّق مع وجوده القدرة على تحصيل المال، وهي لا تنهض محقّقةً للاستطاعة.

قلت: إنّ هذا الإيراد وإن كان تامّاً من الجهة العقلية، إلّا أنّ العرف يراه متمكّناً من المال، فيكون قبول الهبة نظير شراء المفتاح الذي يُمكّنه من فتح الصندوق للاستيلاء على المال الموجود فيه فيما إذا كان فتحه منحصراً بشرائه.

إن قلت: فرقٌ بين قبول الهبة وشراء المفتاح؛ ضرورة أنّ المال الموهوب قبل قبول الهبة ليس ملكاً له وبالقبول يتحقّق الملك، وهذا بخلاف شراء المفتاح لفتح الصندوق الذي فيه أمواله؛ فإنّه بشراء المفتاح لا يحصل الملك بل يحصل الاستيلاء على ماله.

قلت: إنّ كلامنا مبتنٍ على مبنى من يقول: بأنّ الملك لا خصوصية له وبأنّ العبرة في تحقّق الاستطاعة هي القدرة المالية.

---

(١) أُنظر: الشرائع ١: ١٦٥، المسالك ٢: ١٣٤، الجواهر ١٧: ٢٦٨.

. . . . . .

أضف إليه أنّه على تقدير توقّف الاستطاعة على الملك، فإن الملك بوحده لا يكون محقّقاً لها، بل يعتبر الاستيلاء على المال أيضاً، بمعنى: أنّ الاستيلاء شرطٌ للاستطاعة كما أنّ الملك شرطٌ لها أيضاً.

وعليه، فلو لم يوجد المفتاح ـ في الفرض ـ لا يصدق الاستيلاء ومعه لا تصدق الاستطاعة، كما أنّه لو لم يقبل الهبة لا يتحقّق الملك ومعه لا يكون مستطيعاً، ففي كلا الفرضين يكون تحقّق الاستطاعة متوقّفاً على أمرٍ، وهو في مورد الهبة القبول وفي مورد الصندوق شراء المفتاح.

وبهذا يتّضح أنّ القبول في مورد الهبة شرطٌ للاستطاعة وشراء المفتاح شرطٌ لها أيضاً، والحال أنّ العرف لا يرى أنّ شراء المفتاح محقّقٌ للاستطاعة، بل يرونها متحقّقةً وأنّ شراء المفتاح واجب من باب المقدّمة، ومثله قبول الهبة الذي هو واجبٌ أيضاً من باب المقدّمة؛ إذ بعد صدق التمكّن العرفي وتحقّق القدرة المالية عند المستشكل يكون تحصيل المقدّمات واجباً من دون فرقٍ بين قبول الهبة وشراء المفتاح.

وأمّا الحل: فقد عرفت ـ ممّا ذكرناه سابقاً ـ أنّ مقتضى الجمع بين الروايات هو: أنّ مطلق التمكّن المالي لا ينهض محقّقاً للاستطاعة، فإنّ المحقّق لها أحد أمرين لا ثالث لهما: أحدهما ملكية نفقات الحجّ والآخر بذل ما يحتاجه من النفقات، والاستيلاء ـ فيما نحن فيه ـ لا يكفي بلا ملكٍ، والدليل لم يقم على كفاية مطلق القدرة على المال في تحقّق الاستطاعة التي هي شرطٌ لوجوب الحجّ، وبهذا يتّضح أنّ الاستيلاء والقدرة الحاصلين من الملك أو البذل يحقّقان الاستطاعة وأنّ مطلق الاستيلاء والتمكّن لا يحقّقها.

والحقّ: أنّ المستفاد من أخبار العرض ـ كقوله: (فإن عرض عليه ما

ولكن يعتبر حينئذٍ الرجوع إلى الكفاية(١).

يحجّ به...)[١]، وقوله عليه السلام: «فإن كان دعاه قوم أن يحجوه...»[٢] ـ أنّ الاستطاعة تتحقّق فيما لو كان البذل وافياً بتمام نفقات الحجّ، فيكون عرض بعض ما يحجّ به غير مشمولٍ لهذه النصوص، وعليه فلا يجب القبول.

نعم، لو قبل وكان البذل بنحو التمليك لوجب عليه الحجّ؛ لتحقّق الاستطاعة، وأمّا لو كان بنحو الإباحة فلا يجب عليه؛ لعدم تحقّقها؛ لما عرفت من أنّ المحقّق لها هو الملك أو البذل الوافي بجميع نفقات الحجّ.

إلّا أنّك عرفت أنّ المشهور قد أرسلوا الحكم بوجوب القبول إرسال المسلّمات، ومخالفتهم ـ في أمثال المقام ـ مشكلةٌ للغاية، وعليه فالمتعيّن هو الاحتياط اللزومي الذي يقتضي القبول فيما لو كان له مالٌ لا يفي بنفقات الحجّ وبُذل له ما يتمّمه.

(١) لا يخفى أنّ هذا الاستدراك راجعٌ إلى ما ذكره دام ظله ـ في صدر المسألة ـ من: عدم اعتبار الرجوع إلى الكفاية في الاستطاعة البذلية.

وقال سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه): (لم يظهر وجه ما أفاده من الفرق بين الصورتين بعدم اشتراط الرجوع إلى الكفاية في تلك الصورة وباشتراطه في هذه الصورة)[٣].

أقول: إنّ الفرق بين عدم اعتبار الرجوع إلى الكفاية في الاستطاعة البذلية

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١٠: ٥.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١٠: ٣.

(٣) مصباح الناسك ١: ٥٧.

مسألة (٤٦): إذا أُعطي مالاً هبةً على أن يحجّ وجب عليه القبول[١].

وبين اعتباره في المقام هو: أنّ المكلّف في الصورة الأُولى لا ينفق شيئاً من ماله، وهذا بخلاف الصورة الثانية، فإنّ جزءاً من نفقات الحجّ يكون من ماله الشخصي الذي اعتبرنا صرف بعضه في الحجّ وإبقاء البعض الآخر لمعاشه عند رجوعه منه.

أضف إلى ذلك خبر أبي الربيع الشامي الوارد في تفسير الآية الكريمة حيث قال عليه السلام في آخره: «ثمّ يرجع فيسأل الناس بكفّه، لقد هلك إذاً»[١] فالفرق بين الصورتين واضحٌ كما عرفت.

(١) لإطلاق أخبار العرض الشامل للبذل على نحو الإباحة والتمليك، فيجب القبول من باب مقدّمة الواجب، فيكون الوجوب عقلياً.

وقد يظهر من عبائر بعض الأعلام خلاف ذلك، كالمحقّق قدس سره في الشرائع[٢] والشهيد قدس سره في المسالك حيث قال الأخير: (قوله: ولو وهِبَ له مالٌ لم يجب قبوله؛ لأنّ قبول الهبة نوعٌ من الاكتساب وهو غير واجبٍ للحجّ) إلى أن قال: (ومن هنا ظهر الفرق بين البذل والهبة، فإنّ البذل يكفي فيه نفس الإيقاع في حصول القدرة والتمكّن فيجب بمجرّده)[٣].

أقول: لو كان عنوان البذل مأخوذاً في الأخبار لأمكن القول بتامية ما ذهب إليه العلمان قدس سرهما وحيث إنّ هذا العنوان غير واردٍ فيها وأنّ المأخوذ فيها هو عنوان العرض الشامل للبذل على نحو الإباحة والتمليك، فيكون ما ذكراه في غير محلّه.

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٩: ١ و ٢، نقلاً عن المقنعة ٣٨٥.

(٢) الشرائع ١: ١٦٥.

(٣) المسالك ٢: ١٣٤.

وأمّا لو خيّره الواهب بين الحجّ وعدمه، أو أنّه وهبه مالاً من دون ذكر الحجّ لا تعييناً ولا تخييراً لم يجب عليه القبول[١].

---

(١) ذهب سيّد العروة قدس سره إلى: التفصيل بين ما لو خيّره الواهب بين الحجّ وغيره كزيارة سيّد الشهداء عليه السلام فيجب عليه القبول وبين ما لو وهبه ولم يذكر الحجّ لا تعييناً ولا تخييراً حيث قال: (فالظاهر عدم وجوب القبول كما عن المشهور)[١].

أمّا الوجه في الحكم بوجوب القبول في الصورة الأُولى فهو لصدق عنوان العرض، والتخيير بين الحجّ وغيره ـ بأن يضمّ إلى عرض الحجّ عليه شيئاً آخر ـ لا ينهض قادحاً في صدق: «عُرض عليه ما يحجّ به»[٢] والتعيين لا خصوصيّة له.

وأمّا الوجه في عدم وجوب القبول في الصورة الثانية فهو أنّ قبول الهبة نوعٌ من الاكتساب وهو غير واجبٍ؛ إذ الاستطاعة تتحقّق بأحد أمرين: أحدهما الملك والآخر البذل، وهما غير متحقّقين في مفروض المسألة، فلا تكون الاستطاعة متحقّقةً بمجرّد الهبة، بل إنّ تحقّقها موقوفٌ على القبول الذي هو المحقّق للاستطاعة والحال أنّه غير واجبٍ.

وقد أُورد عليه بإيرادين:

أحدهما: ما أفاده السيّد الحكيم قدس سره وسيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) من: أنّ أخبار العرض لا تشمل هذه الصورة؛ لكونها ظاهرةً في عرض الحجّ على التعيين لا على التخيير[٣].

والآخر: ما أفاده الأُستاذ الأعظم قدس سره من: أنّ التخيير يرجع إلى أنّ بذله لنفقات

---

(١) العروة ٢: ٢٤٤.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١٠: ٥.

(٣) المستمسك ١٠: ١٣٥، مصباح الناسك ١: ٥٧.

. . . . . .

الحجّ مشروطٌ بعدم صرفها في جهةٍ أُخرى أو بإبقائها عنده.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ موضوع الوجوب هو البذل للحجّ، والهبة ـ مع التخيير المذكور ـ بذل للجامع بين الحجّ وغيره، والبذل للجامع لا يكون بذلاً للحجّ بشخصه، وإلّا لوجب القبول في الهبة المطلقة أيضاً، فإنّها لا تنفك عن التخيير في صرف الموهوب في الحجّ أو غيره[1].

وفيه: أنّ الفرق بين التخيير في البذل والهبة وبين الهبة المطلقة موجودٌ، فإنّه لو بُذل لشخصٍ مالٌ على أن يكون مخيّراً في صرفه في الحجّ أو في زيارة أحد المشاهد المشرّفة، فإنّ هذا يجعل الحجّ واجباً تخييراً.

ودعوى: صدق عرض الحجّ عليه بمكانٍ من الإمكان، وهذا بخلاف الهبة المطلقة التي وإن لم تنفك عن التخيير إلّا أنّ الموهوب له مخيّرٌ بين صرف الموهوب في الحجّ وعدم صرفه فيه سواءٌ صرفه في غير الحجّ أم أبقى الموهوب عنده، ومعه لا يصدق عنوان عرض الحجّ عليه.

ربّما يقال ـ في مقام تأييد سيّد العروة قدس سره ـ: إنّا لو سلمنا كون الحجّ واجباً تخييراً ـ بالبذل التخييري أو الهبة التخييريّة ـ فلا شبهة في صدق الواجب على كلّ فردٍ من الأفراد التي وقع التخيير بينها، غاية الأمر أنّ الإتيان بأحدها يوجب سقوط الأفراد الأُخرى، وكذلك لا شبهة في البذل التخييري في صدق عنوان البذل على كلّ فردٍ من أفراده التي وقع التخيير بينها، فإذا كان الحجّ فرداً من أفراد التخيير فإنّ صدق عنوان العرض حاصلٌ كما أنّه حاصلٌ بالنسبة لبقيّة الأفراد التي هي عدلٌ للحجّ، وإذا صدق عنوان عرض الحجّ عليه ـ ولو بهذه الكيفية ـ يكون المبذول له

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٣٣ ـ ١٣٤.

مسألة (٤٧): لا يمنع الدين من الاستطاعة البذليّة[١].

نعم، إذا كان الدين حالّاً وكان الدائن مطالباً والمدين متمكّناً من أدائه إن لم يحجّ لم يجب عليه الحجّ[٢].

مسألة (٤٨): إذا بُذل مالٌ لجماعةٍ ليحجّ أحدهم، فإن سبق أحدهم بقبض المال المبذول سقط التكليف عن الآخرين، ولو ترك الجميع ـ مع

مستطيعاً، فلا يجوز له صرف المبذول في غير الحجّ.

أقول: إنّ قوله عليه السلام: «فإن عرض عليه الحجّ» ظاهرٌ في التعيين، ولا يشمل صورة التخيير ببذل المال للجامع بين الحجّ وغيره، وعليه فلا يصل المجال للبحث في صدق عرض الحجّ وعدمه، وبذلك يكون القبول في هذه الصورة غير واجبٍ.

(١) قد عرفت أنّ الدين لا يمنع من الحجّ حتّى في الاستطاعة المالكية، وأنّ المزاحم لوجوب الحجّ هو أداء الدين فيما لو دار الأمر بين صرف ما عنده من المال في أداء الحجّ أو في أداء الدين، وحيث إنّ المال ـ في الفرض ـ مبذولٌ له بحيث لن يصرف شيئاً من ماله الخاص في أداء الحجّ فيجب عليه الحجّ؛ لعدم المانع.

(٢) هذا على ما اختاره قدس سره من: أنّ أداء الدين أهمّ من أداء الحجّ؛ فيقدم عليه بملاك الأهمّية؛ إذ بعد فرض تمكّن المدين من أداء دينه إن لم يحجّ يكون المدين مكلّفاً بأداء دينه[١] وقد تقدّمت المناقشة في ذلك، حيث حكمنا بالتخيير في صورة استقرار التزاحم بين أداء الدين وأداء الحجّ، فراجع.

---

(١) تقدّم ذلك في المسألة الرابعة والثلاثين من مناسك الحجّ، ولاحظ المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٢.

تمكّن كلّ واحدٍ منهم من القبض ـ استقرّ الحجّ على جميعهم(١).

---

(١) والوجه في ذلك ـ على ما ذكره الماتن ﷾ ـ هو: أنّ البذل للجامع وإن كان لا معنى له، لعدم إمكان تصرّف الجامع في المال وإنّما التصرّف يتحقّق بالنسبة إلى الشخص، إلّا أنّ البذل في المقام يرجع ـ في الحقيقة ـ إلى البذل إلى كلّ شخصٍ منهم، غاية الأمر أنّ البذل يكون مشروطاً بعدم أخذ الآخر.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ الأُمور الاعتبارية ـ كالملكية ـ قابلةٌ للتعلّق بالكلّي، فإنّ الكلّي قد يكون مملوكاً كالصّاع في الصُبرة ونحوه المعبّر عنه بالكلّي في المعيّن، وقد يكون مالكاً كالجهات والعناوين كعنوان في سبيل الله والفقراء والغارمين وغيرها، كما أنّ المالك قد يكون شخصاً كزيد وعمرو، وقد يكون ميّتاً كثلث الميّت، وقد يكون جامداً كالوقف على المسجد، وهذا كلّه إنّما يتمّ في الأُمور الاعتبارية، وأمّا في غيرها كالبذل الذي هو من الأُمور الخارجية التكوينية فإنّ تعلّقه بالجامع أمرٌ غير ممكنٍ؛ لعدم إمكان فرض الجامع مبذولاً له بحيث يكون له التصرّف في المبذول، فلابدّ من إرجاع البذل للجامع إلى البذل للشخصي، غاية الأمر يكون البذل مشروطاً بعدم صرف الشخص الآخر المندرج تحت الجامع ولو بنحو الشرط المتأخّر، فإن سبق أحدهم وأخذه وصرفه في أداء الحجّ سقط الحجّ عن البقية، وأمّا لو سبق أحدهم وأخذه لكنّه لا يريد صرف المبذول في أداء الحجّ فإنّه لا يسقط الوجوب عن البقية، فيجب أخذه منه وصرفه في الحجّ؛ لتحقّق الشرط وهو عدم صرف المبذول في أداء الحجّ، فيكون شرط وجوب الحجّ فعليّاً موجباً لفعليّة وجوب الحجّ، ويكون المقام نظير وجدان المتيممين الماء الذي يكفي لوضوء أحدهم، فإن لم يتقدّم أحدهم لأخذ الماء والوضوء يبطل تيمّمهم جميعاً؛ لصدق عنوان الواجد على كلّ واحدٍ منهم، وإن سبق أحدهم إليه بالغلبة يكون هو الواجد

. . . . . .

دون البقية.

نعم، الفرق بين ما نحن فيه ومسألة التيمّم هو عدم وجوب السبق إلى أخذ المال المبذول؛ لكونه مبذولاً على نحو الواجب المشروط، وتحصيل الشرط غير واجبٍ، ووجوب السبق إلى أخذ الماء على المتمكِّن من الغلبة؛ لكونه واجداً من جهة قدرته على الماء وتمكّنه منه[١].

وناقش في وجوب الحجّ عليهم صاحب الجواهر وتبعه السيّد الحكيم ﵀: بأنّ الاستطاعة إمّا أن تحصل بالملك أو البذل، والأوّل منتفٍ على الفرض، والثاني لا تشمل أدلّته الجامع، لظهورها في عرض الحجّ على شخصٍ معيّنٍ، ولا تشمل العرض للجامع بين المكلّفين[٢].

والأُستاذ الأعظم ﵀ وإن قبل عدم معقوليّة البذل للجامع معلّلاً ذلك بعدم إمكان تصرّفه بالمال، إلّا أنّه أرجع البذل في المقام إلى البذل لكلّ شخصٍ منهم بشرط عدم أخذ الآخر له.

أقول: إنّ فيما أفاده ﵀ مواضع للنظر:

أوّلاً: بعد قبول عدم إمكان البذل للجامع، فالأمر يدور بين أن لا يكون البذل المذكور محقّقاً للاستطاعة، لقصور شمول أدلّة العرض للبذل للجامع، وبين أن يكون مرجع البذل للجامع إلى البذل لكلّ شخصٍ منهم مشروطاً بعدم أخذ الآخرين له، والأخذ بالأخير يفتقر إلى دليلٍ وهو مفقودٌ.

---

(١) أُنظر المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٢) الجواهر ١٧: ٢٦٩، المستمسك ١٠: ١٤٦.

مسألة (٤٩): لا يجب بالبذل إلّا الحجّ الذي هو وظيفة المبذول له على تقدير استطاعته، فلو كانت وظيفته حجّ التمتّع فبذل له حجّ القران أو الإفراد لم يجب عليه القبول، وبالعكس(١).

وثانياً: عدم معقولية البذل الخارجي للجامع لا ينهض قرينةً على إرجاع البذل للجامع إلى البذل لكلّ شخصٍ منهم مشروطاً بعدم أخذ الآخرين له، بل هو قرينةٌ على عدم شمول أدلّة البذل لمثل هذا البذل.

وثالثاً: ما ذكره دام ظله من: أنّ البذل أمرٌ خارجيٌّ تكوينيٌّ لا يمكن تعلّقه بالجامع عجيبٌ أن يصدر من خبيرٍ مثله، إذ البذل من الأُمور الاعتباريّة وهو إمّا أن يحصل بالملك أو الإباحة، وعلى أيّ تقديرٍ فإنّ الباذل يعتبر كون البذل ملكاً للمبذول له أو يعتبر الإباحة ثمّ يبرز هذا الاعتبار بمبرزٍ كالإعطاء الخارجيّ، كما هو الحال أيضاً في البيع المعاطاتي الذي هو من الأُمور الاعتباريّة.

ونهاية المقال: إنّ الحقّ هو ما ذهب إليه صاحب الجواهر قدس سره من أنّ المتفاهم العرفي من أدلّة العرض هو عرض الحجّ على شخصٍ معيّنٍ، وهي لا تشمل العرض للجامع، ومع ذلك فالأحوط الأولى ما أفاده الماتن دام ظله.

(١) لأنّ البذل إنّما يُوجب الحجّ الذي هو وظيفة المكلّف على تقدير كونه مستطيعاً بالملك، وهذا لا يستدعي انقلاب وظيفة المكلّف الفعلية إلى شيءٍ آخر، فلو بُذل للآفاقي ما يتمكّن به من حجّ الإفراد أو القران فلا يجب عليه القبول وبالعكس؛ إذ الواجب على الآفاقي ـ على تقدير كونه مستطيعاً بالملك ـ هو حجّ التمتّع، كما أنّ الواجب على من كان الفاصل بين منزله وبين المسجد الحرام أقلّ من ستّة عشر فرسخاً ـ على تقدير كونه مستطيعاً بالملك ـ هو حجّ الإفراد أو القران،

وكذلك الحال لو بُذل لمن حجّ حجّة الإسلام(١). وأمّا من استقرّت عليه حجّة الإسلام وصار معسراً فبُذل له وجب عليه ذلك(٢).

والاستطاعة البذليّة لا تغيّر وظيفة المكلّف من قسمٍ إلى آخر.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ المنساق من الأخبار أنّ المحقّق للاستطاعة التي هي شرطٌ لوجوب الحجّ أحد أمرين: إمّا الملك أو البذل، وحصولها بالبذل لا يوجب تغيّر وظيفته المقرّرة له من قبل صاحب الشرع على تقدير استطاعته المالكيّة، فأخبار البذل لا يستفاد منها تغيّر وظيفة المكلّف من قسمٍ من أقسام الحجّ إلى قسمٍ آخر.

(١) لعدم وجوب الحجّ في أصل الشرع إلّا مرّةً واحدةً في تمام العمر، والمفروض أنّه قد أتى بحجّة الإسلام، فلا يكون البذل المذكور محقّقاً للاستطاعة الخاصّة المعتبرة في وجوب حجّة الإسلام، وعليه فلا يجب القبول؛ إذ وجوب القبول إنّما يكون بحكم العقل عند كون ذي المقدّمة واجباً، والمفروض أنّه غير واجبٍ؛ لسقوطه بالامتثال.

(٢) ذهب الماتن ﷺ إلى: أنّ الحكم بوجوب القبول في هذا الفرض ليس لأجل أخبار البذل، بل لأجل حكم العقل بوجوب تفريغ الذمّة من التكليف المستقرّ عليه.

والوجه في أنّ الوجوب المذكور غير مستفادٍ من أخبار البذل هو: أنّ الأخبار المذكورة واردةٌ في مقام توسعة الاستطاعة الخاصّة المعتبرة في حجّة الإسلام، وهي تدلّ على أنّ الاستطاعة الخاصّة تتحقّق بالبذل، والذي قد استقرّ وجوب الحجّ في ذمّته يجب عليه الحجّ ولو كانت الاستطاعة الخاصّة منتفيّةً.

وغاية ما يعتبر في حجّه هو مطلق التمكّن والقدرة على الامتثال المعبّر عنهما بالاستطاعة العقلية المعتبرة في جميع التكاليف الشرعية، والمفروض أنّه متمكّنٌ

. . . . . .

من الإتيان بالحجّ بالبذل، فيجب عليه القبول[١].

إلّا أنّ الحقّ هو التفصيل في هذا الفرض؛ لأنّ من استقرّ وجوب الحجّ في ذمّته تارةً يكون متمكّناً من أدائه بدون البذل حتّى مع كونه معسراً كما هو ظاهر المتن، وأُخرى لا يكون متمكّناً من أدائه إلّا بالبذل مع كونه معسراً أيضاً.

ففي الصورة الأُولى ـ وبعد عدم شمول أخبار البذل للمورد وعدم جريان أدلّة نفي العسر والحرج كما صرّح ﷺ به سابقاً حيث حمل الأخبار الدالّة على وجوب الحجّ بالبذل ولو على حمارٍ أجدع أبتر على خصوص من استقرّ الوجوب في ذمّته[٢] ـ لا يجب القبول لفرض تمكّنه من الإتيان بالحجّ بدون البذل كأن يذهب خادماً مع القوم أو أجيراً أو يحجّ متسكعاً.

وأمّا في الصورة الثانية فيجب القبول بحكم العقل بوجوب تحصيل مقدّمة الواجب؛ إذ الحجّ بالنسبة إلى من استقرّ عليه غير مشروطٍ بحصول الاستطاعة الخاصّة المعتبرة في وجوب حجّ الإسلام، وحاله كحال سائر التكاليف الإلهية المشروطة بالقدرة العقلية، وحيث إنّ البذل هو المحقّق لها فيجب عليه القبول.

والحاصل: أنّ ما أفاده الماتن ﷺ صحيحٌ في الجملة؛ لوجوب القبول في الصورة الثانية دون الأُولى.

وبهذا يظهر ضعف ما أفاده المحقّق اليزدي ﷺ من: الحكم بوجوب قبول البذل في المقام وفي الحجّ الواجب بالنذر؛ لشمول أخبار البذل من حيث التعليل الوارد فيها بحصول الاستطاعة بالبذل، ولصدق الاستطاعة بذلك عرفاً[٣].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٨.

(٢) أُنظر: المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٢٧، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٣.

(٣) العروةُ ٢: ٢٤٦.

وكذلك من وجب عليه الحجّ لنذرٍ أو شبهه ولم يتمكّن منه[١].

مسألة (٥٠): لو بُذل له مالٌ ليحجّ به فتلف المال أثناء الطريق سقط الوجوب[٢]. نعم، لو كان متمكِّناً من الاستمرار في السفر من ماله وجب عليه الحجّ وأجزأه عن حجّة الإسلام[٣] إلّا أنّ الوجوب حينئذٍ مشروطٌ بالرجوع إلى الكفاية[٤].

وجه الضعف هو: أنّك قد عرفت آنفاً عدم شمول أخبار البذل للمقام فضلاً عن شمول التعليل الوارد فيها له؛ لوضوح عدم اشتراط الحجّ الاستقراري بالاستطاعة الخاصة، بل يجب عليه الحجّ ولو انتفت الاستطاعة الخاصة، وقد ذكرنا أنّ الحجّ يكون حينئذٍ كسائر التكاليف الإلهية التي يعتبر فيها الاستطاعة العقلية، فيجب عليه قبول البذل بحكم العقل من باب وجوب مقدّمة الواجب؛ لأنّ القبول هو المحقّق للاستطاعة والقدرة على أداء الحجّ.

(١) لما قد عرفت من أنّ القبول واجبٌ في فرض عدم تمكّنه من الإتيان بالحجّ الواجب عليه بدون البذل بحكم العقل بلزوم تفريغ ذمته.

(٢) وذلك لاعتبار الاستطاعة في وجوب الحجّ حدوثاً وبقاءً، فتلف المال في أثناء الطريق يكشف عن عدم تحقّق الاستطاعة من أوّل الأمر.

(٣) لأنّ المعتبر في وجوب الحجّ التمكّن ممّا يحجّ به ولو ملفقاً من الملك والبذل.

(٤) قد عرفت ـ في المسألة الخامسة والأربعين ـ أنّ أدلّة وجوب الرجوع إلى ما به الكفاية المتمثّلة بروايتي المحاربي والشامي وأدلّة نفي العسر والحرج ناظرةٌ إلى الاستطاعة المالكية دون البذليّة، وحيث إنّ الاستطاعة ـ في مفروض المسألة ـ

مسألة (٥١): لا يعتبر في وجوب الحجّ البذل نقداً، فلو وكّله على أن يقترض عنه ويحجّ به واقترض وجب عليه[١].

مسألة (٥٢): الظاهر أنّ ثمن الهدي على الباذل[٢] فلو لم يبذله وبذل بقيّة المصارف لم يجب الحجّ على المبذول له[٣] إلّا إذا كان متمكّناً من

ليست بذليّةً محضةً؛ لكونها ملفقةً من الملك والبذل، فلا تكون مشمولةً لأدلّة وجوب الرجوع إلى ما به الكفاية.

(١) أقول: إنّ أصل الاقتراض غير واجبٍ؛ لأنّه نظير التكسب لتحصيل الاستطاعة، وتحصيل الشرط غير واجبٍ، فإنّ توكيله على أن يقترض عنه ليس مصداقاً للعرض كي يوجب تحقّق الاستطاعة، بل هو أمرٌ بإيجاد مقدّمة الحجّ، وامتثاله غير واجبٍ.

والحاصل: ليس قبول الوكالة واجباً عليه كي يجب العمل بمقتضاها.

نعم، لو اقترض فيجب عليه الحجّ حينئذٍ؛ لتحقّق الاستطاعة بذلك.

وبهذا البيان يظهر ما في كلام سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) من: أنّ الاقتراض واجبٌ؛ لإطلاق ما دلّ على وجوب الحجّ بالعرض الذي هو موضوع الوجوب[١].

(٢) لأنّ المنساق من أخبار العرض هو بذل جميع نفقات الحجّ بما فيها ثمن الهدي، فلو بذل له بعض نفقات الحجّ لم يتحقّق عرض الحجّ، ولا تتحقّق الاستطاعة البذلية.

(٣) لما عرفت من أنّ عدم بذل تمام نفقات الحجّ لا ينهض محقّقاً للاستطاعة المعتبرة في وجوب حجّة الإسلام.

---

(١) مصباح الناسك ١: ٥٩.

شرائه من ماله(١).

نعم، إذا كان صرف ثمن الهدي فيه موجباً لوقوعه في الحرج لم يجب عليه القبول(٢).

وأمّا الكفّارات فالظاهر أنّها واجبةٌ على المبذول له دون الباذل(٣).

---

(١) لكفاية الاستطاعة المركّبة من الملك والبذل، وحيث إنّها حاصلةٌ ـ كما هو المفروض ـ فيجب على المبذول له شراء الهدي من ماله، وقد عرفت نقاشنا فيه، فراجع ما تقدّم.

(٢) لأنّ شراء الهدي من ماله يوجب وقوعه في الحرج، فتكون أدلّته رافعةً للاستطاعة، بل قد عرفت آنفاً ظهور أدلّة العرض ببذل تمام ما يحتاجه من النفقات لأداء الحجّ وأنّ بذل بعض النفقات لا يحقّق الاستطاعة البذلية، وعليه فلا يجب قبول البذل غير المتضمّن لثمن الهدي وإن كان المبذول له متمكّناً من شرائه من ماله ولم يكن في ذلك حرجٌ عليه.

(٣) لأنّها غير معدودةٍ من أعمال الحجّ فلا تحسب من مصارفه، ولصدور موجبها من المبذول له من دون دخلٍ للباذل في ذلك، والباذل إنّما يلتزم بجميع نفقات الحجّ، وهذا هو الظاهر من أخبار العرض، والأُمور الخارجة عن أعمال الحجّ التي قد تسبّب المبذول له بوجوبها عليه لا موجب لأن يتحمّلها الباذل عنه؛ إذ هو لم يتعهد ببذل ما يجب على المبذول له حتّى لو كان من الأُمور الخارجة عن أفعال الحجّ.

إلّا أنّ الإنصاف يقتضي التفصيل بين الكفّارات التي يُعلم من الأوّل بأنّها ستجب على الحاجّ ككفارة التظليل عند ركوب السيّارات المسقّفة التي لا محيص للحاجّ من استعمالها في زماننا، فإنّها تُعدّ ـ والحال هذه ـ من نفقات الحجّ فعلاً؛ لأنّ

مسألة (٥٣): الحجّ البذلي يجزئ عن حجّة الإسلام، ولا يجب عليه الحجّ ثانياً إذا استطاع بعد ذلك(١).

وجوبها على الحاجّ من اللوازم القهريّة لهذا السفر في الغالب، فتكون واجبةً على الباذل بمعنى: أنّه لابدّ له من احتسابها جزءاً من النفقات التي سيبذلها للمبذول له، بحيث لو لم يفعل لا يصدق عنوان العرض في حقّ المبذول له، فلا يجب القبول، لظهور قوله عليه السلام: «عرض عليه الحجّ»(١) في عرض تمام نفقات الحجّ لا بعضها، وبين الكفّارات التي ليست من هذا القبيل فتكون واجبة على المبذول له دون الباذل، والوجه في ذلك يظهر بملاحظة ما تقدّم.

(١) وهو موضع اتفاقٍ لم يخالف فيه إلّا الشيخ قدس سره في الاستبصار مستدلّاً بصحيحة الفضيل بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجلٍ لم يكن له مالٌ، فحجّ به أُناسٌ من أصحابه، أقضىٰ حجّة الإسلام؟ قال: «نعم، فإن أيسر بعد ذلك فعليه أن يحجّ». قلت: هل تكون حجّته تلك تامّةً أو ناقصةً إذا لم يكن حجّ من ماله؟ قال: «نعم، قضى عنه حجّة الإسلام، وتكون تامّةً وليست بناقصةٍ، وإن أيسر فليحجّ...»(٢).

بتقريب: أنّ إطلاق حجّة الإسلام على الحجّ البذلي إنّما هو بلحاظ استحباب الحجّ في حال الإعسار، فإنّ الحجّ المذكور حيث إنّه أوّل حجّ له عبّر عنه بحجّ الإسلام، والإمام عليه السلام لم يبيّن أنّ الحجّ البذلي مجزئٌ عن حجّة الإسلام في حال عروض اليسر له، بل الأمر بالعكس حيث إنّه عليه السلام صرّح بلزوم الحجّ عليه فيما لو

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١٠: ٧ و ٨.

(٢) الاستبصار ٢: ١٤٣ ـ ١٤٤، ولاحظ الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١٠: ٦.

. . . . . .

أيسر بعد ذلك بقوله عليه السلام: «وإن أيسر فليحجّ».

ثمّ أفاد قدس سره: أنّ صحيحة معاوية بن عمّار الدالّة على أنّ الحجّ البذلي صحيحٌ وتامٌّ ـ وهي: قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجلٌ لم يكن له مالٌ، فحجّ به رجلٌ من إخوانه، أيجزيه ذلك عن حجّة الإسلام أم هي ناقصةٌ؟ قال: «بل هي حجّةٌ تامّةٌ» ـ لا تنافي ما ورد في صحيحة الفضيل من وجوب الحجّ عليه مرّةً ثانيةً إذا أيسر[1].

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ معنى التمام الوارد في صحيحة معاوية بن عمّار هو الصحّة واستحقاق الثواب على الحجّ البذلي، وليس معناه سقوط الأمر بوجوب حجّة الإسلام فيما لو صار موسراً بعد ذلك كي يقال: لا موجب للإعادة بعد سقوط الأمر؛ إذ حجّة الإسلام إنّما تجب على المستطيع مرّةً واحدةً في تمام العمر، فإنّ العمل الذي هو صحيحٌ وموجبٌ للثواب قد لا يكون مجزياً عن حجّة الإسلام الواجبة.

ثمّ إنّه قدس سره رجع عن ذلك في التهذيب، حيث ذكر: أنّ صحيحة معاوية بن عمّار دالّةٌ على إجزاء الحجّ البذلي عن حجّ الإسلام، وحمل ما ورد في صحيحة الفضيل على الاستحباب[2].

ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ ما أفاده قدس سره أخيراً هو الصحيح؛ لدلالة صحيحة معاوية بن عمّار على الصحّة والإجزاء؛ لقوله عليه السلام: «بل هي حجّةٌ تامّةٌ» في جواب سؤال معاوية عن الإجزاء وعدمه بقوله: (أيجزيه ذلك عن حجّة الإسلام أم هي ناقصةٌ؟) فإنّ المراد من الحجّة الناقصة ـ بملاحظة السياق ـ غير المجزية عن حجّة الإسلام، وحيث إنّ الجواب ناظرٌ إلى السؤال، فيكون معنى قوله عليه السلام: «هي

---

(١) الاستبصار ٢: ١٤٣.

(٢) لاحظ التهذيب ٥: ٧ ـ ٨.

مسألة (٥٤): يجوز للباذل الرّجوع عن بذله قبل الدخول في الإحرام أو بعده(١).

حجّةٌ تامّةٌ » أي: مجزية، في قبال الناقصة التي لا تكون مجزيةً، وحينئذٍ فلا مناص من حمل ما ورد في صحيحة الفضيل على الاستحباب.

وقال السيّد الحكيم ﷺ: (والعمدة: وهن الخبرين[1] بالإعراض والهجر، ولولا ذلك لأشكل الحمل على الاستحباب بأنّه خلاف الظاهر، ولا يقتضيه الجمع بينهما وبين ما دلّ على الإجزاء عن حجّة الإسلام؛ لتضمّنها ذلك أيضاً)[2].

أقول: قد عرفت ما فيه ممّا بيّناه، ولا وجه للإعادة.

كما أنّ الحكم بعدم الإعادة يُعَدُّ من الواضحات في الشريعة المقدّسة.

(١) لا شبهة في جواز رجوع الباذل ببذله قبل تلبّس المبذول له بالإحرام، فإنّ الحكم المذكور لا مانع منه في حدّ نفسه؛ لأنّ البذل مجرّد وعدٍ، والقول بالبذل لا يوجب عدم جواز رجوعه. وأمّا لو كان البذل خارجياً، فإنّه إمّا أن يقع على نحو التمليك أو الإباحة، وعلى كلا التقديرين لامانع من الرجوع فيه، أمّا على القول: بوقوعه على نحو الإباحة فالأمر في ذلك واضحٌ، وأمّا على القول: بوقوعه على نحو التمليك فلأنّه يكون حينئذٍ هبةً، وهي من العقود الجائزة، فيجوز الرجوع

---

(١) مراده ﷺ من الخبرين هو خبر الفضل بن عبد الملك وخبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: «لو أنّ رجلاً معسراً أحجّه رجلٌ كانت له حجّةٌ، فإن أيسر بعد ذلك كان عليه الحجّ» (الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢١: ٥).

ثمّ إنّ صاحب الوسائل ﷺ أورد ذيل هذا الخبر في الحديث الخامس من الباب الثالث والعشرين من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، وإليك لفظه: «وكذلك الناصب إذا عرف فعليه الحجّ وإن كان قد حجّ».

(٢) المستمسك ١٠: ١٣٩.

. . . . . .

فيها، إلّا فيما لو كان الموهوب له من ذوي الأرحام أو فيما لو تصرّف الموهوب له بالهبة أو فيما لو كانت مشروطةً، وهذا أمرٌ آخر.

وأمّا رجوع الباذل ببذله بعد تلبس المبذول له بالإحرام فقد يقال: بعدم جوازه؛ لكونه موجباً لتفويت الواجب على المبذول له الذي يجب عليه إتمامه، وعدم قدرته على إتمامه، نظير من أذن للغير بالصلاة في داره فإنّه ليس له الرجوع في إذنه فيما لو شرع المأذون له بالصلاة؛ لاستلزام ذلك قطع الصلاة الذي هو حرامٌ شرعاً، ونظير ما لو أذن المالك في رهن ملكه فلا يجوز له الرجوع فيه وأخذ ماله من المرتهن، ونظير ما لو أذن في دفن ميّتٍ في ملكه فإنّه لا يجوز له الرجوع بعد الدفن؛ لاستلزام ذلك هتك حرمة الميّت بإخراجه من القبر، ونظير ما لو أذن الزوج لزوجته أو المولى لعبده بالحجّ فإنّه لا يجوز له الرجوع بعد تلبّسه بالإحرام.

والجواب عنه: أنّ للنقاش في المقيس والمقيس عليه مجالاً واسعاً، أمّا المناقشة في المقيس عليه فلأنّ عدم جواز رجوع من أذن للغير في الصلاة في داره بعد شروعه في الصلاة متوقّفٌ على وجوب إتمامها وحرمة قطعها على الإطلاق، ولم يقم دليلٌ لفظيٌّ على حرمة قطع الصلاة مطلقاً على مبنى الأُستاذ الأعظم بل إنّ دليلها الإجماع[1] ومعقده فيما إذا أمكن الاقتصار والاكتفاء بما في يده، وحيث إنّ الرجوع في الإذن يفضي إلى وقوع ما بيده في مكانٍ مغصوبٍ، ومعه لا يمكنه الاكتفاء بها في مقام الامتثال، فلا يجب عليه إتمامها.

نعم، على مبنى سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) ـ وهو المختار عندنا ـ من قيام الدليل

(١) المستند في شرح العروة ١٥: ٥٢٣ ـ ٥٢٨، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٦٢، ولاحظ مفتاح الكرامة ٤: ٩٧٤ ـ ٩٧٥.

. . . . . .

اللفظي على حرمة القطع ـ وهو ما رواه حريز[١]، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كنت في صلاة الفريضة فرأيت غلاماً لك قد أبق، أو غريماً لك عليه مالٌ، أو حيّةً تتخوّفها على نفسك، فاقطع الصلاة، واتبع غلامك أو غريمك، واقتل الحيّة»[٢] الدالّ بمفهومه على عدم جواز قطع الصلاة مطلقاً في غير الصور الاضطرارية المذكورة[٣] ـ يكون ما ذكره المستشكل ـ من: عدم جواز الرجوع في الإذن ـ تامّاً، وقد فصّلنا البحث في ذلك في كتابنا المنتهى، فراجع[٤].

ولأنّ عدم جواز رجوع مَن أذن للغير في رهن ملكه لأجل أنّ الرهن بحدوثه يُثْبِتُ حقّاً للمرتهن، فيكون رجوع المالك منافياً له، ويكون حقّ المرتهن مانعاً من تأثير رجوع المالك في إذنه، وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ جواز التصرّف في المبذول يتوقّف على الإذن حدوثاً وبقاءً، فإذا رجع الباذل يكون التصرّف في البذل غصبياً، ولهذا أفتى الأصحاب بعدم جواز الرجوع في هذا المورد.

---

(١) أبو محمّد حريز بن عبدالله السجستاني، مولى الأزد، من أهل الكوفة، أكثر السفر والتجارة إلى سجستان فعُرف بها، وكانت تجارته في السمن والزيت، قيل: روى عن الصادق عليه السلام وقال يونس: لم يسمع من أبي عبدالله عليه السلام إلّا حديثين، وقيل: روى عن أبي الحسن موسىٰ عليه السلام ولم يثبت ذلك، كما قاله النجاشي قدس سره. وكان ممّن شهر السيف في قتال الخوارج بسجستان في حياة الصادق عليه السلام وروي أنّه جفاه وحجبه عنه، وعلّق العلّامة قدس سره على ذلك بقوله: (وهذا القول من النجاشي لا يقتضي الطعن؛ لعدم العلم بتعديل الراوي للجفاء. وروى الكشي أنّ أبا عبدالله عليه السلام حجبه عنه، وفي طريقه محمّد بن عيسىٰ مع قولٍ فيه، أن الحجب لا يستلزم الجرح؛ لعدم العلم بالسرّ فيه)، له كتاب الصلاة وكتاب النوادر وغيرهما. (رجال النجاشي قدس سره ١٤٤ ـ ١٤٥، رجال الطوسي قدس سره ١٩٤، الخلاصة ١٣٤، نقد الرجال ١: ٤١٠ ـ ٤١١، منتهى المقال ٢: ٣٤٨ ـ ٣٥٠، معجم رجال الحديث ٥: ٢٣٠ ـ ٢٤٥).

(٢) الوسائل قواطع الصلاة ٢١: ١.

(٣) الدرر واللآلئ ٧٤، مباني منهاج الصالحين ٥: ٥١.

(٤) المنتهى في فروع العلم الإجمالي ٢٧٤ ـ ٢٧٦.

. . . . . .

ولأنّ عدم جواز رجوع مَنْ أذن في دفن ميّتٍ في ملكه بعد الدفن؛ لاستلزامه هتك حرمة الميّت.

ولأنّ عدم جواز رجوع مَنْ أذن لزوجته بأداء الحجّ راجعٌ إلى وجوب إتمام الحجّ عليها بعد تلبسها بالإحرام، ورجوعه وعدم إذنه في إتمام حجّها لا أثر له؛ لأنّه: «لا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق»[1].

ومنه يظهر عدم صحّة قياس ما نحن فيه بعدم جواز رجوع الوالد في إذنه لولده بالحجّ بعد الإحرام.

ولأنّ عدم جواز رجوع المولى عن إذنه لعبده بالحجّ بعد الإحرام مبنيٌّ على أنّ العبد مالكٌ لمنافعه ولغيرها لكنّه كالمحجور عليه. نعم، لو قلنا: بأنّ العبد وما ملك لمولاه يكون القياس تامّاً.

فإنّ قياس مسألتنا بهذه الموارد قياسٌ مع الفارق.

وأمّا المناقشة في المقيس، فنقول: إنّ حرمة التصرّف في البذل الناشئة من رجوع الباذل عن بذله بعد الإحرام قد لا توجب سلب القدرة على إتمام الحجّ حتّى يكون الرجوع مستلزماً لتفويت الواجب، وذلك لإمكان إتمام الحجّ بالاستقراض ونحوه. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: أنّ إتمام الحجّ غير واجبٍ على المبذول له بعد رجوع الباذل عن بذله، وعليه فلا يفضي الرجوع إلى تفويت الواجب على المبذول له؛ لما عرفت من أنّ الحجّ مشروطٌ بالاستطاعة حدوثاً وبقاءً بحيث لو عرض ما يوجب انتفاءها يكون ذلك كاشفاً عن عدم تحقّقها من الأوّل كتلف المال ورجوع الباذل وغير ذلك.

---

(١) الوسائل الأمر والنهي ١١: ٧ و ١٠.

. . . . . .

إن قلت: إنّ الحجّ ـ في المقام ـ وإن لم يكن واجباً على المبذول له بعد الرجوع في البذل؛ لعدم تحقّق الاستطاعة من أوّل الأمر، إلّا أنّ طبيعة الحجّ مستحبّةٌ، وذلك يكفي للحكم بوجوب الإتمام وحرمة القطع؛ إذ بعد تلبّس المكلّف بالإحرام يلزمه الإتمام، ولا يجوز له قطع ما بيده بلا فرقٍ بين الحجّ الواجب والمستحبّ.

قلت: إنّ المبذول له لم يقصد الحجّ الاستحبابي ـ كما هو المفروض ـ كي يتّجه الحكم بلزوم إتمام ما بيده وعدم جواز رفع اليد عنه؛ إذ هو قاصدٌ للحجّ الواجب، وهو غير واجبٍ عليه؛ لرجوع الباذل في بذله الكاشف عن عدم كون المبذول له مستطيعاً من أوّل الأمر، فلا يجب عليه إتمام عملٍ لم يقصد الإتيان به، كما أنّ الإتمام بقصد الحجّ الندبيّ الذي لم يقصده لا دليل عليه.

ولو توافقنا ـ جدلاً ـ وقلنا: بوجوب الإتمام، إلّا أنّ الحكم المذكور لا صلة له بالباذل؛ فإنّه لا دليل يوجب على الباذل إعطاء نفقات إتمام حجّ شخصٍ آخر من ماله الشخصي بحيث لو لم يُعطي الباذل النفقات اللازمة لإتمام حجّ ذلك الشخص يكون في ذلك تفويت للواجب على المبذول له.

فتحصّل: أنّ رجوع الباذل عن بذله قبل تلبّس المبذول له بالإحرام وبعده جائزٌ.

وقد ذكر الماتن قدس سره وغيره: أنّ رجوع الباذل عن بذله بعد الإحرام يُفضي إلى الإضرار بالمبذول له، فيحرم الرجوع؛ لكونه مصداقاً للإضرار بالغير.

والجواب: يظهر ممّا قدّمناه، فإنّ إتمام ما شرع به المبذول له بعد رجوع الباذل غير واجبٍ، والإضرار المدّعى يمكن تصوّره فيما إذا كان الإتمام واجباً على المبذول له مع جواز رجوع الباذل عن بذله؛ إذ يلزم المبذول له حينئذٍ صرف النفقات اللازمة لإتمام الحجّ من ماله الشخصي، وليس الأمر كذلك.

. . . . . .

كما قد عرفت أنّ الباذل ضامنٌ لجميع النفقات التي قد تحمّلها المبذول له إلى زمان رجوع الباذل عن بذله، كما أنّه ضامنٌ لنفقات عود المبذول له إلى وطنه فيما لو أراد ذلك.

هذا كلّه فيما يتعلّق بالحكم التكليفيّ.

وأمّا فيما يتعلّق بالحكم الوضعي بمعنى: أنّ رجوع الباذل ببذله هل يكون مؤثّراً في نفي الإباحة ورفعها فيما لو كان البذل بنحو الإباحة أو في إخراج البذل عن ملك المبذول له فيما لو كان البذل بنحو التمليك أو لا؟

ربما يقال: بعدم تأثيره سواء أكان البذل بنحو الإباحة أم التمليك؛ لكون حقّ الرجوع منشأً للضرر على المبذول له، وكلّ حكمٍ ينشأ منه الضرر يكون منفياً بأدلّته، وعليه فلا حقّ له في ذلك، ويكون رجوعه كعدمه.

هذا كلّه بلا فرقٍ بين البناء على كون الحق المذكور مجعولاً مستقلّاً كحقّ الخيار وبين البناء على كونه من توابع سلطنة الناس على أموالهم، فإنّ دليل: «لا ضرر»[1] يرفع إطلاق دليل: «الناس مسلّطون على أموالهم»[2] أيضاً فيكون رجوع الباذل ببذله بلا أثر على كلا التقديرين.

وكون إطلاق دليل سلطنة الناس على أموالهم غير شاملٍ للبذل فيما لو كان بنحو التمليك؛ لأنّ المبذول ـ بعد تحقّق البذل ـ ليس مالاً للباذل؛ لخروجه عن ملكه بالبذل، لا يصلح فارقاً بين المبنيين، إذ يدخل البذل حينئذٍ في الهبة، وحيث إنّ الرجوع موجبٌ للإضرار بالموهوب له، فيكون مرفوعاً بأدلّة نفي الضرر.

ودعوى: أنّ رجوع الباذل يُوجب حرمة التصرّف في المال على المبذول له.

---

(١) تقدّمت مصادره فراجع.

(٢) لاحظ الغوالي ١: ٢٢٢ و ٣: ٢٠٨.

. . . . . .

مردودةٌ: **أوّلاً**: بأنّ حرمة التصرّف في المال بعد رجوع الباذل ضررٌ على المبذول له، وهي مرفوعةٌ بحديث: «لا ضرر» الرافع لكلّ حكمٍ ينشأ منه الضرر سواءٌ أكان تكليفياً أم وضعياً.

وثانياً: لا معنى لحرمة التصرّف بعد عدم نفوذ الرجوع وضعاً وكون رجوع الباذل كعدمه؛ إذ الرجوع ـ حسب الفرض ـ يكون عديم الأثر، ولا يؤثر في رفع الإباحة أو الملكيّة الثابتة بالبذل، وعليه فلا يبقى أي معنى للقول: بحرمة تصرّف المبذول له في البذل.

إن قلت: إنّ حديث: «لا ضرر» لا يشمل المقام؛ لأنّ رفعه الضرر المتوجّه إلى المبذول له معارضٌ بالضرر المتوجّه إلى الباذل؛ لكون رجوعه عديم الأثر ممّا يعود عليه بالضرر، وهو خلاف الامتنان، وأدلّة نفي الضرر من الأدلّة الامتنانية التي لا تجري في الموارد التي يكون رفع الحكم فيها مخالفاً للامتنان.

قلت: إنّ حديث نفي الضرر لا يرفع الحكم الضرري الثابت في حقّ الباذل؛ لإقدامه على الضرر بنفسه بالبذل للغير.

وقد اعترض سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) على هذا الجواب بقوله: (إنّ الإقدام على الضرر بمقدار الإذن، والمفروض أنّه رجع عن إذنه)[1].

وفيه: أنّ الضرر المتوجّه إلى المبذول له ناشئٌ من رجوع الباذل، وأدلّة نفي الضرر ترفعه، وكون رفعه مستلزماً للإضرار بالمُضِر ـ وهو الباذل ـ لا يصلح مانعاً من شمول أدلّة نفي الضرر للضرر الذي تسبّبه الباذل على المبذول له، إذ الحديث لا يجري في حقّ المضرّ؛ لعدم الامتنان فيه، وإلّا لكان جريانه دائماً

(١) مصباح الناسك ١: ٦٢.

لكن إذا رجع بعد الدخول في الإحرام وجب على المبذول له إتمام الحجّ إذا كان مستيطعاً فعلاً(١).

معارضاً لجريانه في حقّ المضرّ.

وذكر بعضٌ: أنّ جواز الرجوع مبنيٌّ على أمرين:

أحدهما: أن يكون البذل على نحو الإباحة، فلا وجه للرجوع فيما لو كان تمليكياً.

والآخر: أن يكون المال المبذول قائماً بعينه إذا كان على نحو الهبة.

أقول: أمّا الأوّل فلم يقم دليلٌ عليه، والبذل ليس مصداقاً للعقود كي تشمله أدلّتها وتدلّ على لزومه، بل هو مجرّد إيقاع ووعدٍ، فلا ملزم لعدم رفع اليد عنه.

وأمّا الثاني فهو تامٌّ، إلّا أنّه من شرائط الرجوع في الهبة لا في البذل الذي لا يشترط فيه ذلك، إلّا أنّ الهبة في المقام قد صارت مصداقاً للبذل.

(١) أقول: قد يستفاد من ظاهر المتن أمران:

أحدهما: عدم وجوب الإتمام فيما لو لم يكن مستطيعاً فعلاً، والآخر: وجوب الإتمام فيما لو كان مستطيعاً فعلاً.

أمّا الأوّل: فقد ذهب المشهور إلى خلافه، بل ادّعي الاتّفاق على ذلك(١)، واستدلّ عليه بقوله (سبحانه وتعالى): ﴿**وأتمّوا الحجَّ والعمرةَ لِلّه**﴾(٢) حيث إنّ المستفاد من الإتمام إدامة وإكمال ما شرع فيه من الحجّ والعمرة، وليس معنى الإتمام الإحداث. قال العلّامة قدس سره: (إذا تلبس بالإحرام يصير المندوب واجباً، ويجب

---

(١) نُقل الاتفاق في مصباح الناسك ١: ٦٤.

(٢) البقرة ٢: ١٩٦.

. . . . . .

عليه إتمامه كما يجب عليه إتمام الحجّ الواجب، ولأنّ الحجّ الفاسد يجب إتمامه فالمندوب أولى؛ لقوله (تعالى): ﴿وأتمّوا الحجَّ والعمرةَ لِلّه﴾[1].

والحاصل: أنّ الآية المباركة تدلّ على لزوم إتمام ما شرع به المبذول له حتّى فيما لو رجع الباذل ببذله ولم يكن المبذول له مستطيعاً فعلاً.

وهو قابلٌ للمناقشة: فإنّ الذين يعرفون ظاهر الكتاب وباطنه (عليهم الصلاة والسلام) قد فسّروا الآية الكريمة وبيّنوا معنى: ﴿أتمّوا﴾ بأنّه: الأداء والإتيان بالحجّ والعمرة، وليس معناه الإدامة والإكمال.

فعن الفضل أبي العبّاس، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله (عزّوجلّ): ﴿وأتمّوا الحجَّ والعمرةَ للهِ﴾ قال: «هما مفروضان»[2].

وعن عمر بن أُذينة[3]، قال: كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام بمسائل (إلى أن قال): وسألته عن قول الله (عزّوجلّ): ﴿وأَتِمُّوا الحَجَّ وَالعُمْرَةَ لِلّهِ﴾ قال: «يعني بتمامهما: أداءهما، واتقاء ما يتقي المحرم فيهما...»[4].

وحيث إنّه لا دليل على وجوب الإتمام فقد يقال: إنّه محرمٌ بحسب الفرض، فكيف يخرج عن إحرامه؟

---

(١) المنتهى ٢: ٨٤٠.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١: ١، العمرة ١: ١، ولاحظ تفسير البرهان ١: ٤٢٠ ـ ٤٢١.

(٣) عمر بن محمد بن عبد الرحمٰن بن أُذينة بن سَلَمَة بن الحارث بن خالد، شيخ البصريين ووجههم، روى عن الصادق عليه السلام بمكاتبةٍ، وعدّه الشيخ رحمه الله من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام ووثّقه، له كتاب الفرائض يرويه محمد بن أبي عُمير.
(رجال النجاشي رحمه الله ٢٨٣ ـ ٢٨٤، رجال الطوسي رحمه الله ٢٥٤ و ٣٣٩، الخلاصة ٢١١، نقد الرجال ٣: ٣٥٠ و ٣٦٢ ـ ٣٦٣، منتهى المقال ٥: ١٢٤ ـ ١٢٥، معجم رجال الحديث ١٤: ٢١ ـ ٢٥).

(٤) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١: ٢.

وعلى الباذل ضمان ما صرفه للإتمام(١).

والجواب: أنّ المبذول له قد تلبس بالإحرام بنيّة حجّة الإسلام، ورجوع الباذل ببذله كاشفٌ عن عدم كونها واجبةً عليه، فمن أوّل الأمر لم ينعقد إحرامه كي يحتاج إلى ما يُخرجه عنه، والحجّ الندبي لم يكن مقصوداً له.

وأمّا الثاني: فقد ذهب الماتنﷺ إلى وجوب الإتمام؛ لكفاية الاستطاعة الملفقة في وجوب حجّة الإسلام.

وقد عرفت سابقاً عدم كفايتها، ولا وجه للإعادة.

(١) أقول: إنّ الحكم المذكور متفرّعٌ على ما ذهب إليه الماتنﷺ من: كون الإتمام واجباً على المبذول له، وأمّا على مختارنا ـ من: عدم قيام دليلٍ على ذلك ـ فلا مجال لهذا البحث.

إلّا أنّنا سوف نتعرّض له بناءً على مسلك الماتنﷺ فنقول: إنّ ما يمكن أن يقال في وجه الضمان أُمورٌ:

الأوّل: أنّ المبذول له قد تلبّس بالإحرام بأمر الباذل، وكلّ عملٍ يقع بأمر الغير وإذنه يقع مضموناً عليه، كما أنّ الإذن في الشيء إذنٌ في لوازمه، والإتمام من لوازم الدخول في الإحرام، وحيث إنّ الباذل قد أذن له بالشروع فيكون مأذوناً بالإتمام، وأثر ذلك هو جواز تصرّف الباذل في البذل لإتمام حجّه.

إن قلت: إنّ ما سينفقه المبذول له في سبيل إتمام حجّه إنّما يكون بعد الرجوع في الإذن، فلا تكون صرف نفقات الإتمام بإذن الباذل، وحينئذٍ فلا مناص من القول بعدم جواز الرجوع في الإذن أو القول بعدم الضمان، ولا يمكن الجمع بينهما، وعليه فيكون الإتمام بأمر الشارع لا بأمر الباذل وإذنه.

. . . . . .

قلت: إنّ العقلاء قد تبانوا على تضمينه في أمثال المقام وسيرتهم قائمةٌ على ذلك، والباذل بمجرّد إذنه للمبذول له بإنفاق البذل في أداء الحجّ وشروع المنوب عنه به صيّره موضوعاً لحكم الشارع بوجوب الإتمام الذي هو من لوازم التلبّس بالإحرام، وبعده لا يكون الرجوع ذا أثرٍ، فالضمان ناشئٌ من إذن الباذل وبعد دخول المبذول له في الإحرام خرج الأمر عن يده، فالحكم بثبوت الضمان شيءٌ والحكم بعدم جواز الرجوع في البذل في المقام شيءٌ آخر. ونظيره ما لو قال شخصٌ لآخر: (إذهب إلى البلدة الفلانية وعليّ جميع نفقاتك) فذهب إليها ثمّ رجع الأوّل في بذله، فإنّه يكون ضامناً لجميع نفقاته؛ لقيام السيرة العقلائية على أنّ كلّ عملٍ يقع بأمر الغير وإذنه يقع مضموناً عليه، فظهر أنّ الحكم بعدم جواز الرجوع في البذل ـ بعد الدخول في الإحرام ـ لا ينافي الحكم بالضمان.

الثاني: قاعدة نفي الضرر، ويمكن تقريب الاستدلال بها بعدّة وجوهٍ:

الوجه الأوّل: أنّ الشارع لو لم يحكم بضمان الباذل لنفقات حجّ المبذول له يكون حكمه بعدم الضمان منشأً للضرر فيرفعه الحديث، وبذلك يثبت الضمان.

وفيه: **أوّلاً**: أنّ الشارع لم يحكم بالضمان، لا أنّه حكم بعدم الضمان كي يقال: بأنّ حكمه بعدم الضمان صار منشأً للضرر، والفرق بين عدم الحكم والحكم بالعدم أوضح من أن يخفىٰ.

إلّا أن يقال: إنّ عدم الحكم بالضمان ينشأ منه الضرر على المبذول له فيرفعه حديث: «لا ضرر»، وبذلك يثبت الضمان، فتأمّل.

وثانياً: أنّ الحديث لا يشمل الأحكام العدميّة، إذ هو ناظرٌ إلى الأحكام المجعولة شرعاً، وعدم الحكم ليس من المجعولات الشرعيّة كي يتكفّل الحديث رفعه، وحيث إنّ الشارع ـ فيما نحن فيه ـ لم يحكم بالضمان فلا جعل ينشأ منه الضرر

. . . . . .

كي يُنفى بدليله.

ولا بأس بالتنبيه على أنّ ما ذكرناه ثانياً يرتكز على مختارنا تبعاً للمحقّق النائيني قدس سره من: أنّ المراد من الأحكام العدمية هو عدم الحكم لا الحكم بالعدم الذي هو من الأحكام الوجوديّة[١].

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: (إنّ عدم جعل الحكم في موضعٍ قابلٍ للجعل جعلٌ لعدم ذلك الحكم، فيكون العدم مجعولاً، ولا سيما بملاحظة ما ورد من: أنّ الله (سبحانه) لم يترك شيئاً بلا حكمٍ، فقد جعل الحكم من قبل الشارع لجميع الأشياء، غاية الأمر أنّ بعضها وجوديٌّ وبعضها عدميٌّ)[٢].

أقول: إنّه قدس سره ذهب إلى أنّ الإباحة ليست حكماً مجعولاً من قبل الشارع، بل هي لا اقتضاء، وهذا يناقض القول: بأنّ ما من شيءٍ إلّا وله حكمٌ مجعولٌ من قبل الشارع[٣]. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: أنّ عدم الحكم لا يرجع إلى الحكم بالعدم، ولا ينهض كاشفاً عنه.

وثالثاً: لو توافقنا معه في عدم وجود ما يمنع من شمول دليل: «لا ضرر» للأحكام العدميّة، إلّا أنّه من الأدلّة الامتنانيّة النافية للأحكام الضرريّة، وهي لا تثبت حكماً كي يقال: بثبوت الضمان بمقتضى دليل: «لا ضرر».

فظهر أنّ الوجه الأوّل للاستدلال بقاعدة نفي الضرر لا يصلح دليلاً لإثبات الضمان.

الوجه الثاني: أنّ الحديث يتكفّل رفع حقّ الرجوع بالبذل، لأنّ الشارع لو

---

(١) راجع منية الطالب ٣: ٤١٨.

(٢) مصباح الأُصول ٢: ٥٦٠.

(٣) أُنظر الوافية في أُصول الفقه ١٧٩ ـ ١٨٠.

. . . . . .

حكم بثبوته بعد تلبّس المبذول له بالإحرام يكون منشأً للضرر على المبذول له.

أقول: إنّ الوجه المذكور أجنبيٌّ عمّا نحن بصدده، إذ البحث ليس في جواز رجوع الباذل بالبذل وعدمه، بل هو في ثبوت الضمان عليه بعد رجوع الباذل.

وقد ناقش السيّد الأُستاذ دام ظله في هذا الوجه بما حاصله: أنّ الحقّ المذكور ليس حكماً وضعيّاً مجعولاً من قبل الشارع، بل هو من توابع سلطنة الناس على أموالهم[1].

أقول: إنّ حقّ رجوع الباذل بالبذل عبارةٌ أُخرى عن سلطنة الناس على أموالهم، وحيث إنّ إطلاق هذه السلطنة ينشأ منه الضرر، فيكون الحديث رافعاً لإطلاقها.

والحاصل: أنّ هذا الوجه أيضاً لا يصلح دليلاً لإثبات الضمان، لكونه أجنبيّاً عمّا نحن فيه.

الوجه الثالث: أنّ حرمة تصرّف المبذول له في المال ـ بعد رجوع الباذل ببذله ـ ضررٌ عليه، فتكون الحرمة مرفوعةً بالحديث، ونتيجة ذلك: جواز تصرّف المبذول له في البذل لإتمام حجّه، وهذا هو معنى كون الباذل ضامناً لنفقات الإتمام.

أقول: إنّ هذا الوجه كسابقه، إذهو يصلح لأن يكون دليلاً على عدم نفوذ رجوع الباذل وعدم تأثيره، ولا يصلح لأن يكون دليلاً على إثبات الضمان. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ الدليل أخصّ من المدّعى، إذ به يثبت جواز تصرّف المبذول له في البذل فيما لو كان المال بيده، وقد لا يكون المال بيده كما لو كان الباذل معه في الحجّ وكان هوالذي يُنفق على المبذول له، فحينئذٍ لا يُجديه الحكم بجواز التصرّف بالبذل بعد عدم كونه بيده، والذي يُجديه هو ثبوت الضمان على الباذل، وهذا الوجه لا يُثبته.

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ١١٨.

. . . . . .

إن قلت: إنّ الحكم بعدم ضمان الباذل لنفقات الإتمام كما أنّه يعود بالضرر على المبذول له كذلك الحكم بضمانه لنفقات الإتمام فإنّه ينشأ منه الضرر عليه، فتقع المعارضة بين الضررين.

قلت: إنّ الباذل هو الذي أقدم على الإضرار بنفسه برجوعه في البذل والحديث لا يتكفّل نفي هذا الضرر، ولذا لو أتلف شخصٌ مال آخر يكون ضامناً له؛ لأنّ الأوّل هو الذي أقدم على إتلاف المال، والحديث غير ناظرٍ إلى نفي الضرر الذي سيقع على المتلف.

ثمّ إنّ الدليل الذي يمكن الركون إليه في إثبات الضمان هو:

أنّ الإضرار المالي والإتلاف كلاهما سببٌ لثبوت الضمان عند العقلاء، وليس هذا تمسّكاً بدليل: «لا ضرر» كي يستشكل علينا بما ذكرناه سابقاً من أنّ هذا الدليل من الأدلّة النافية فلا يثبت الضمان به، بل الدليل على كون الضرر سبباً للضمان هو تباني العقلاء وسيرتهم القائمة على ثبوت الضمان في أمثال المقام، وهي ممضاةٌ من قبل الشارع، وحيث إنّ الباذل ـ بإقدامه على البذل ـ صيّر المبذول له موضوعاً لحكم الشارع فالمبذول له قد دخل في الإحرام بأمره وأذنه، ولا يمكنه رفع اليد عن هذا العمل لفرض توجّه الوجوب إليه بالإتمام، وحيث إنّ الباذل ـ برجوعه بالبذل ـ قد أضرّ المبذول له، فيكون ضامناً لنفقات الإتمام؛ لقيام السيرة العقلائيّة على ذلك.

الثالث: التمسّك بقاعدة الغرور. بتقريب: أنّ المبذول له اعتمد على الباذل في الإقدام على الحجّ، وحيث إنّ قول الباذل ووعده له ببذل جميع ما يحتاجه من نفقات الحجّ جعل المبذول له موضوعاً لحكم الشارع بوجوب إتمام حجّه بعد شروعه بالإحرام، فللمغرور الرجوع إلى الغار فيما يصرفه لإتمام حجّه بمقتضى

. . . . . .

قاعدة (المغرور يرجع على مَن غرّه).

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم قدس سره : بأنّ قاعدة الغرور لم تثبت على الإطلاق ، وإنّما وردت في موارد خاصّةٍ ، ولا دليل عليها سوى النبوي المرسل في الكتب الفقهيّة[١].

نعم ، وردت ـ في باب تدليس المرأة ـ روايةٌ فيها لفظ الغرور ، وهي : « وعلى الذي زوّجه قيمة ثمن الولد ، يعطيه موالي الوليدة ، كما غرّ الرجل وخدعه »[٢] والرواية ضعيفةٌ بمحمّد بن سنان[٣].

وهنا روايةٌ نقلها الشيخ رحمه الله في التهذيب عن رفاعة بن موسى[٤] ، ورواها ابن إدريس رحمه الله في آخر السرائر نقلاً عن كتاب نوادر أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي[٥] عن الحلبي ، يستفاد منها أنّ التدليس يوجب الضمان[٦].

---

(١) لاحظ : العناوين ٢ : ٤٤٣ ، الجواهر ٣٧ : ١٤٥ ، المكاسب ٣ : ٤٩٩.

(٢) الوسائل العيوب والتدليس ٧ : ١.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨ : ٦٣.

(٤) التهذيب ٧ : ٤٢٤ ـ ٤٢٥.

ورفاعة هذا هو : رِفاعة بن موسى الأسدي الكوفي النخّاس ، روىٰ عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام كان ثقةً في حديثه مسكوناً إلىٰ روايته ، لا يعترض عليه بشيءٍ من الغمز ، حسن الطريقة ، كما عبّر بذلك النجاشي قدس سره ، عدّه الشيخ قدس سره من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام له كتابٌ مبوّبٌ في الفرائض.

(رجال النجاشي قدس سره ١٦٦ ، رجال الطوسي قدس سره ٢٠٥ ، الفهرست ١٩٦ ، الخلاصة ١٤٦ ، منتهى المقال ٣ : ٢٣٩ ـ ٢٤٠ ، معجم رجال الحديث ٨ : ٢٠٣ ـ ٢٠٧).

(٥) أبو جعفر ـ وقيل : كنيته أبو علي ـ أحمد بن محمد بن عمرو بن أبي نصر زيد البزنطي ، مولى السَكُون ، كوفيّ ، من أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام ، لقي الرضا وأبا جعفر عليهما السلام ، وكان عظيم المنزلة عندهما ، له كتبٌ منها : الجامع والنوادر وغيرهما. توفي سنة ٢٢١هـ بعد وفاة الحسن بن علي بن فضّال بثمانية أشهرٍ.

(رجال النجاشي قدس سره ٧٥ ، رجال الطوسي قدس سره ٣٣٢ و ٣٥١ و ٣٧٣ ، الفهرست ٥٠ ـ ٥١ ، الخلاصة ٦١ ، منتهى المقال ١ : ٣٠٧ ـ ٣١١ ، معجم رجال الحديث ٣ : ١٧ ـ ٣١ و ٨٣).

(٦) السرائر ٣ : ٦٥٢ ، ولاحظ الوسائل العيوب والتدليس ٢ : ٢.

. . . . . .

والاستدلال برواية السرائر المعتبرة سنداً متوقّفٌ على إثبات أنّ الباذل ـ برجوعه ببذله ـ قد تحقّق منه التدليس، فيجب عليه ضمان نفقات الإتمام تمسّكاً بعموم التعليل الوارد فيها، أعني: قوله عليه السلام: «وإنّما صار عليه المهر لأنّه دلّسها».

ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ التدليس سببٌ للضمان، ولا يحتاج إثبات ذلك إلى روايةٍ كي يقع النقاش تارةً في سندها واُخرى في دلالتها، بل إنّ السيرة العقلائيّة الممضاة من قبل الشارع قائمةٌ على رجوع المغرور على من غرّه.

والذي لابدّ من إثباته في المقام هو الصغرى ـ أعني: صدق الغرور ـ إذ الكبرى تامّةٌ ومسلّمةٌ كما عرفت.

والحقّ هو: عدم صدق الغرور في المقام، إذ قوام تحقّق الغرر بقصد الغار إيقاع المغرور في خلاف الواقع، ووجود الخديعة والإيهام في البين، وكون الغار عالماً قاصداً لذلك والمغرور جاهلاً به، فحينئذٍ تتحقّق صغرى قاعدة الغرور، ويكون بناء العقلاء قائماً على مؤاخذة الغار وتضمينه، وحيث إنّ الباذل لم يكن قاصداً للخديعة والإيهام بل لم يكن عالماً بأنّه سيرجع في بذله وقد حصل ذلك منه فيما بعد لسببٍ ما، فرجوعه عن البذل لا يُعَدُّ تغريراً بالمبذول له. وعليه فالتمسّك بالقاعدة في المقام لإثبات الضمان لا يجدي بعد عدم كون المسألة من صغريات القاعدة.

والسيّد الحكيم قدس سره ـ بعدما ذكر الروايات الدالّة على أنّ: (المغرور يرجع إلى من غرّه) ولم يتناول البحث السندي لاعتماده على عمل المشهور بها ـ ناقش في دلالتها حيث قال:

(ومقتضى ذلك وإن كان عموم الحكم برجوع المغرور إلى الغار في جميع الموارد، إلّا أنّه ليس بناء الأصحاب على العمل بها كليّةً، ولذلك يُشكل الأخذ

. . . . . .

بعموم دليلها)[١].

ثمّ ناقش مناقشةً صغرويّةً وهي: أنّ البذل من الإيقاعات، وهي لا توجب وقوع الغير في الغرر، لأنّها صرف إنشاءاتٍ لا نظر لها إلى الواقع كي تطابقه أو لا تطابقه وكي يتّجه القول: بأنّ الغارّ قصد إيقاع المغرور في خلاف الواقع، وبذلك يظهر أنّ رجوع الباذل ببذله لا دلالة له على خلاف ما دلّ عليه إنشاء الوعد.

نعم، لو كانت هناك قرائن من قولٍ أو فعلٍ تدلّ على أنّه لا يرجع في البذل ثمّ رجع فيه فلا شبهة في صدق الغرر، إلّا أنّ صدقه مستندٌ إلى القرائن التي دلّت على أنّه لا يخلف وعده لا إلى نفس الوعد[٢].

أقول: إنّ الخدشة في الروايات التي يمكن أن تكون دليلاً على القاعدة من جهة السند، وعمل المشهور بها لا يصلح جابراً لضعفها. وأمّا الفرق الذي ذكره بين الوعد وغيره فغير مقبولٍ عندنا، لأنّ المتفاهم عرفاً أنّ من استند إلى وعد غيره في أداء عملٍ ثمّ أخلف وعده فإنّه يصدق عليه أنّه قد غرّه وخدعه.

وقد عرفت أنّ الكبرى لا يحتاج في إثباتها إلى روايةٍ، لأنّ البناء العقلائي قائمٌ على رجوع المغرور على مَنْ غرّه، والعمدة في البحث هو إثبات صدق الغرر في المقام.

وقد يتمسّك بالنصوص الواردة في باب الشهادات[٣] لإثبات الكبرى، إلّا أنّها قد وردت في موارد خاصّةٍ، فهي لا تثبت القاعدة على الإطلاق.

وذكر السيّد الشاهرودي‌ﷺ: أنّ صدق الغرور وعدمه يختلف باختلاف

---

(١) المستمسك ١٠: ١٤٤.

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) الوسائل الشهادات ١٠ ـ ١٤.

. . . . . .

الموارد[١] إلى أن قال: (وإن صرّح بعدم رجوعه عنه وفرض أنّه حصل له الاطمئنان بقوله فالظاهر أنّه لا إشكال في صدق عنوان الغرور)[٢].

وقد عرفت ـ ممّا سبق ـ أنّ الغرر إنّما يصدق فيما لو كان الغارّ عالماً والمغرور جاهلاً، وكان الغارّ قاصداً الإيهام والخديعة، وكلّ هذه الأُمور غير متحقّقةٍ في المقام، ولا أقلّ من الشكّ في صدقه وهو كافٍ للقول: بعدم كون مسألتنا صغرىً لكبرى قاعدة الغرور.

ثمّ إنّ ما ورد في بعض الكلمات من: أنّ التغرير ليس من العناوين القصديّة، وأنّه يتحقّق حتّى مع عدم وجود القصد غير تامٍّ. ولو شككنا في أنّ التغرير يصدق مع عدم القصد أو لا، فإنّ هذا الشكّ كافٍ للقول بعدم صدقه.

والنتيجة: أنّ قاعدة الغرور لا تصلح لإثبات الضمان، لعدم كون المقام من صغرياتها.

وربما يقال: إنّ الغرر غير صادقٍ فيما نحن فيه، لأنّ الباذل لم يقصد إيقاع المبذول له في خلاف الواقع، ومع ذلك يكون الباذل ضامناً لنفقات الإتمام، لأنّه ـ ببذله ـ أوجد الداعي في نفس المبذول له للإتيان بالحجّ.

ولا يقاس المقام بما لو دعا شخصٌ شخصاً آخر للوليمة، وأتى الأخير من بلادٍ بعيدةٍ، ثمّ تبيّن له أنّ الداعي قد رجع عن دعوته، إذ لا يقول أحدٌ بأنّ الداعي ضامنٌ لأُجرة رجوع المدعو إلى بلاده. والسرّ في ذلك هو: أنّ المدعو قد اعتمد على استصحاب بقاء الدعوة وإلّا لما أجابها، فاعتماده على الأصل هو الذي أوقعه في صرف ماله لا قول الداعي كي يحكم بضمانه لنفقة العودة.

---

(١) كتاب الحجّ للشاهرودي ١: ١٦٤.

(٢) نفس المصدر ١: ١٦٦.

. . . . . .

وفيه: أنّ المقام والمثال المذكور من وادٍ واحدٍ، ضرورة أنّ الدعوة لو لم تكن موجودةً لما كان للاستصحاب موضوعٌ، فالبذل والدعوة قد أوجدا الداعي للحجّ والإجابة بلا أدنى فرقٍ بينهما.

والمهم هو إثبات أنّ كلّ من أوجد الداعي في نفس شخصٍ آخر يكون ضامناً له، ليكون هذا دليلاً على إثبات الضمان، فتأمّل جيّداً.

الرابع: أنّ الباذل هو الذي أمر المبذول له بأداء الحجّ، والأمر من موجبات الضمان. ونظيره ما لو أمر غيره بأداء عملٍ، فلا مجال لإنكار كونه ضامناً، لأنّ عمل المسلم محترمٌ، فيكون ضامناً بمقتضى السيرة العقلائيّة الممضاة من قبل الشارع.

وقد أجاب عنه سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه): بأنّ المفروض أنّ الباذل رجع عن بذله وأمره، والمبذول له قد تصرّف في البذل وأتى بالعمل بأمر الشارع، وعليه فلا أمر من الباذل بالإتمام كي يكون ضامناً بمقتضى هذه الضابطة[1].

لكن يمكن أن يقال: إنّ أمر الباذل المبذول له بأداء الحجّ قد صار سبباً لصيرورته موضوعاً لحكم الشارع بالإتمام، فيصحّ حينئذٍ إسناد الأمر إليه لكونه هو السبب، وحيث إنّ الأمر موجبٌ للضمان، فيكون ضامناً وداخلاً تحت تلك الضابطة.

الخامس: التمسّك بقاعدة الإتلاف لإثبات الضمان.

وهذه القاعدة من القواعد العقلائية المسلّمة، والشارع قد أمضاها. وعليه فلا يحتاج في إثباتها إلى الروايات كي يطول البحث في سندها.

وذكر السيّد الأُستاذ ﷺ ما حاصله: أنّ قاعدة الإتلاف لها مصداقان أحدهما:

---

(١) مصباح الناسك ١: ٦٦.

. . . . . .

المباشرة للإتلاف بأن يتلف الشخص مال غيره، فالقاعدة تتكفّل تضمينه، والآخر: التسبيب للإتلاف بأن يكون السبب أقوى من المباشر، ومثاله: ما لو أكره شخصٌ غيره على إتلاف مال ثالث، فحيث إنّ إرادة المُكرَه كلا إرادةٍ بالمنظار العرفي، فيصدق أنّ المسبِّب هو الذي أتلف المال، ويُعَدُّ المُكرَه كالآلة بيد المُكرِه، وهذا من الأُمور المسلّمة لدى الفقهاء وأهل العرف.

ويلحق بالمصداق الآخر ما لو أفضى عمل شخصٍ إلى فعليّة الحكم الشرعيّ الإلزامي في حقّ شخصٍ آخر بحيث يستوجب عليه صرف المال لإفراغ ذمّته، فإنّ العرف يَعدُّ ذلك إتلافاً لمال الغير، لوضوح أنّ المبذول له قد سلب الاختيار وأصبح مقهوراً على إتمام العمل، وحيث إنّ الإتمام يحتاج إلى إنفاق المال، فيكون إنفاق المال مستنداً إلى الباذل، لكون إرادة المبذول له في المقام ـ كإرادة المُكرَه ـ ضعيفةً. وعليه فالمقام من صغريات قاعدة الإتلاف[1].

أقول: إنّ صدق إتلاف مال الغير في المقام أمرٌ مشكلٌ، وما أفاده قدس سره يصلح تقريباً لما ذكرناه من أنّ صرف المال من قبل المبذول له لإتمام حجّه إنّما هو بأمر الباذل لأنّه هو الذي صيّر المبذول له موضوعاً لحكم الشارع بالإتمام.

أضف إليه أنّه لا يجب على المبذول له إتمامه بعد رجوع الباذل كي يُقال: إنّه كالمكره.

وقال السيّد الشاهرودي قدس سره: (اللّهم، إلّا أن يقال: إنّ بذل الباذل قد أوقعه في هذا المحذور، ولم يكن له الامتناع من الرواح إلى الحجّ بحسب الحكم الشرعي، والمانع الشرعي كالمانع العقليّ، فكلّ ما يصدر من المبذول له من الأفعال مسبّبٌ

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ١١٩ ـ ١٢٠.

. . . . . .

توليديٌ له؛ لباعثيّة الباذل في تحقّق الأفعال منه بواسطة بذله، فعلى هذا يحكم بضمانه)[١].

ثمّ أجاب عنه بقوله: (إنّ كون المانع الشرعي كالمانع العقلي في ذلك ممنوعٌ، ومعلومٌ أنّه لم يكن ذهاب المبذول له إلى الحجّ خارجاً عن حيّز قدرته تكويناً بحيث لو لم يرده لصدر عنه بلا اختيارٍ حتّى يدخل تحت قاعدة أقوائيّة السبب من المباشر عند كون المسبّب فعلاً توليدياً له. فعلى هذا، جميع الأفعال التي تصدر منه مستندةٌ إلى نفسه لا إلى الباذل، لتحقّق الاختيار له تكويناً)[٢].

وهو كما ترى، إذ المفروض كون المبذول له متديّناً مطيعاً لأوامر المولى، وحيث إنّه عالمٌ باشتغال ذمّته بالإتمام بإلزامٍ من الشارع، فيكون اختياره كلا اختيارٍ، لعدم خفاء أنّ تهديد المكره ليس بأقوى من تهديد الله (سبحانه وتعالى) وحيث إنّ القوم قد اتّفقوا على أنّ من صغريات قاعدة: (السبب أقوى من المباشر) تهديد شخصٍ لآخر على فعل شيءٍ، فلا ريب في عدم إنكارهم كون المقام أيضاً من صغرياتها. وهذا الوجه متينٌ في حدّ نفسه، وبه يثبت ضمان الباذل لجميع نفقات المبذول له.

إلّا أنْ يُقال: إنّ الباذل ليس بمكرهٍ كي يُقال: إنّ السبب أقوى من المباشر، بل هو أوجد موضوع الحكم الشرعي بوجوب الإتمام.

ونهاية المقال: إنّ الوجوه التي ذكرت لإثبات الضمان بعضها غير صالحٍ لذلك وبعضها الآخر قد عرفت صلاحيته لإثبات الضمان، إلّا أنّ البحث المذكور بتمامه

---

(١) كتاب الحجّ للشاهرودي ١: ١٦٣.

(٢) نفس المصدر السابق.

وإذا رجع الباذل في أثناء الطريق وجبت عليه نفقة العود[١].

مسألة (٥٥): إذا أُعطي من الزكاة من سهم سبيل الله على أن يصرفها في الحجّ وكان فيه مصلحةٌ عامّةٌ وجب عليه ذلك[٢]، وإن أُعطي من سهم

مبنيٌّ على القول: بوجوب إتمام الحجّ على المبذول له بعد رجوع الباذل بالبذل كما هو مختار الماتن دام ظله وقد عرفت ـ ممّا سبق ـ أنّ مختارنا هو عدم كون الإتمام واجباً عليه.

(١) قد ظهر وجهه بملاحظة ما ذكرناه سابقاً.

تنبيهٌ: قد علّق السيّد الحكيم دام ظله على قول المحقّق اليزدي دام ظله: (إذا رجع الباذل في أثناء الطريق ففي وجوب نفقة العود عليه أو لا وجهان)[١] بما حاصله: أنّ وجه عدم الضمان أصالة البراءة، ووجه الضمان قاعدة الغرور[٢].

وقد عرفت أنّ وجه الضمان ليس قاعدة الغرور، بل وجهه هو: أنّ ذهاب المبذول له للحجّ كان بإذن الباذل وأمره، وقد تبانى العقلاء على أنّ الإذن في الشيء إذنٌ في لوازمه، وأنّ الأمر موجبٌ للضمان، كما مرّ تفصيله.

(٢) لا شبهة في تحقق الاستطاعة ووجوب الحجّ عليه في هذا الفرض؛ لصدق عرض الحجّ عليه، كما لايجوز له صرفها في أُمور معاشه لتعيّن مصرفها.

إلّا أنّ الكلام في جواز إعطاء الزكاة من سهم سبيل الله في كلّ قربةٍ مع عدم التمكّن من فعلها بغير الزكاة، بل مع التمكّن أيضاً لكن مع عدم إقدامه على الفعل إلّا

---

(١) العروة ٢: ٢٤٥.

(٢) المستمسك ١: ١٤٥.

السادة أو من الزكاة من سهم الفقراء واشترط عليه أن يصرفه في سبيل الحجّ لم يصحّ الشرط، فلا يجب عليه الحجّ[١].

بهذا النحو، فقد يقال: بعدم جواز الإعطاء إلّا في خصوص ما كان فيه مصلحةٌ عامةٌ راجعةٌ إلى المسلمين كالجهاد وبناء القناطر والمساجد ونحوها، وهو مختار الأُستاذ الأعظم دام ظله حيث قال: (إنّ المراد بسبيل الله كلّ أمرٍ قربي فيه مصلحةٌ عامةٌ راجعةٌ إلى المسلمين، كبناء القناطر والمساجد والمدارس ونحوها من الجهات العامّة، لا كلّ طاعة ولو كانت شخصيّةً؛ لقصور الأدلة عن ذلك، وإلّا لجاز إعطاء الزكاة لغني من باب إدخال السرور في قلب المؤمن، أو إعطاء الزكاة له على أن يزوّج ابنه ونحو ذلك)[١].

أقول: إنّ التحقيق في ذلك موكولٌ إلىٰ مبحث الزكاة.

(١) الحكم في هذه المسألة متوقّف علىٰ بيان معنى الشرط، وقد تصدّى المانن دام ظله لبيانه، وحاصل ما أفاده هو: أنّ الشرط في ضمن العقد ليس مجرّد الالتزام الابتدائي المقارن للعقد، وإنّما هو أمرٌ مربوط بالعقد، وهو التزامٌ في ضمن التزامٍ، فالبائع يلتزم بالوفاء بالعقد إذا التزم المشتري بالوفاء بالشرط بحيث لو لم يلتزم المشتري بذلك لا يجب على البائع الوفاء بالعقد.

فإذا ثبت أنّ معنى الشرط عرفاً ليس مجرّد الالتزام بشيءٍ ابتداءً وأنّ له نحو ارتباطٍ بالعقد، فنقول: إنّ الربط بين العقد والشرط يتصوّر على أنحاءٍ:

الأول: أن يكون الربط بين المُنشأ والشرط بأن يعلّق المنشأ على أمر متوقّع الحصول ويكون الإنشاء غير معلّق علىٰ شيء. ومثاله: ما إذا قال: بعتك داري

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٦٤.

. . . . . .

بشرط مجيء ابني من السفر، فإنّ المُنشأ هو التمليك علىٰ تقدير مجيء المسافر.

وهذا التعليق والربط مجمعٌ علىٰ بطلانه في جميع العقود والإيقاعات إلّا في الوصيّة والتدبير للنصّ[1]؛ لأنه يرجع إلى الترديد في البيع؛ بمعنىٰ: أنّه علىٰ تقدير مجيء المسافر يبيع وعلىٰ تقدير عدم مجيئه لا يبيع.

الثاني: أن يكون الربط بين المُنشأ والشرط أيضاً، إلّا أنّ المُنشأ يكون أمراً اختيارياً للمشروط عليه وحاصلاً بالفعل، بأن يكون المنشأ معلّقاً على الالتزام بشيء والذي هو الشرط، وحيث إنّ الالتزام أمرٌ اختياري للمشروط عليه فيكون التعليق على أمر حاصل معلوم الوجود. ومثاله: ما إذا باع شيئاً واشترط على المشتري أن يلتزم بخياطة ثوبه، فإنّ التزام البائع بالوفاء بالبيع معلقٌ على التزام المشتري بخياطة الثوب لا علىٰ نفس خياطة الثوب.

وهذا التعليق والربط مجمعٌ علىٰ صحّته[2]؛ لأنّ العقد معلّق على الالتزام بشيء وهو أمرٌ معلومٌ وحاصلٌ بخلاف النحو الأوّل من الربط الذي يكون العقد فيه معلّقاً على أمر خارجيّ غير معلوم الحصول كنزول المطر ومجيء المسافر ونحو ذلك.

الثالث: أن يكون الربط بين المُنشأ والشرط بنحو الالتزام بالمنشأ عند تحقق الفعل الخارجي، بمعنىٰ: أنّ المشتري لو خاط ثوب البائع وتحققت الخياطة فعلاً فالبائع ملتزم بالبيع وإلّا فلا، فالالتزام بالبيع هو المعلق على الفعل الخارجي لا نفس البيع.

وهذا النحو من التعليق والربط صحيحٌ في حدّ نفسه، وهو يرجع إلىٰ

---

(١) راجع الجواهر ٣٣: ١٠٦ و ٣٤: ١٠٠، ولاحظ الوسائل التدبير ١١.

(٢) أُنظر الجواهر ٣٣: ١٠٥ ـ ١٠٦.

. . . . . .

جعل الخيار له عند تخلّف الشرط، كما هو الحال في كلّ عقد قابل للفسخ عدا عقد النكاح.

والفرق بين هذا النحو من التعليق والنحو الثاني: أنّ الربط في النحو الثاني كان بين المنشأ والالتزام بشيءٍ، وأمّا في الثالث فهو بين الالتزام بالمنشأ وبين نفس تحقق الفعل الخارجي، وكلاهما مجمعٌ علىٰ صحّته، وقد عرفت أنّ النحو الأوّل من الربط باطلٌ بالإجماع[1].

فإذا عرفت معنى الشرط نقول: إنّ الأنحاء الثلاثة المتصوّرة للشرط والتعليق لا تنطبق على المقام؛ لأنّ الشرط إنما يكون في ما هو قابلٌ للتعليق كالأُمور الاعتبارية وأمّا إذا لم يكن قابلاً للتعليق ـ كالأُمور الخارجية التكوينية ـ فلا يمكن تصور الاشتراط فيها.

والسرّ في ذلك هو: أنّ الاعتبار خفيف المؤنة وأمره بيد الجاعل والمعتبر، فله أن يعتبر المنشأ بأي نحو من الأنحاء، وأمّا الأمر التكويني فلا يمكن تعقل التعليق فيه؛ لأن أمره دائر بين الوجود والعدم، ولذا ذكرنا في باب صلاة الجماعة: أنّ الائتمام المعلّق علىٰ كون الإمام زيداً لا معنىٰ له ـ بمعنىٰ: أنّ المكلّف علىٰ تقدير كون الإمام زيداً يكون مؤتماً به وعلىٰ تقدير عدم كونه زيداً لا يكون مؤتماً به ـ ضرورة أن الائتمام من الأُمور التكوينية التي يدور أمرها بين الوجود والعدم، ولذا لا يعقل الترديد فيها.

وقد ذكر القوم في مسألة: ما لو اقتدىٰ بإمامٍ باعتقاد أنه زيد العادل فبان ـ بعد الصلاة ـ أنّه عمرو العادل: أنّ التفصيل بين الاقتداء بنحو التقييد وبين الاقتداء

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٣٥ ـ ١٣٦، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٦٤ ـ ٦٦.

. . . . . .

بنحو الخطأ في التطبيق هو المتعيّن[١].

وقد ناقشهم الأُستاذ الأعظم ـ بعد ذهابه إلىٰ صحة الاقتداء بنحو الإطلاق ـ: بأنّ الاقتداء أمر تكويني لا يقبل التقييد، وأمره دائر بين الوجود والعدم[٢].

وفي المقام الشخص الذي أعطىٰ من سهم السادة أو من الزكاة من سهم الفقراء علّق الإعطاء على أداء الحجّ، وبمجرّد إعطائه حُسب خُمساً وزكاةً، فتعليقه لا أثر له، كما أنّه ليس له الرجوع فيه؛ لأنّ الخمس والزكاة قد وقعت بيد مستحقها على الفرض، فالتعليق في الإعطاء غير متصور في المقام؛ لأنه من الأُمور التكوينيّة التي يدور أمرها بين الوجود والعدم.

ودعوى: أنّ التعليق في المقام إنّما هو على الملكيّة الشرعيّة الحاصلة من الإعطاء لا علىٰ نفس الإعطاء، وهي من الأُمور الاعتباريّة؛ ضرورة أنّ المعطى له قبل تحقق الإعطاء غير مالكٍ للخمس أو الزكاة وبالإعطاء صار مالكاً لهما.

مدفوعةٌ: بأنّ الملكيّة الشرعية وإن كانت من الاعتباريات وهي قابلة للتعليق، إلّا أنّ المعطي للخمس أو الزكاة لا يصدر التمليك منه كما هو الحال في البائع؛ ضرورة أنّ تمليك الخمس أو الزكاة صادرٌ من الشارع وخارجٌ عن اختيار المكلّف الذي هو مختارٌ في تفريغ ذمته من الخمس أو الزكاة إمّا بالعزل أو بالإعطاء الخارجي لا أكثر، والإعطاء الصادر منه أمرٌ تكوينيٌ غير قابل للتعليق، فما هو

---

(١) المستند ٨: ٢٢، العروة ١: ٥٧٣ ـ ٥٧٤. وللاطّلاع على المسألة بتفاصيلها لاحظ الجواهر ١٣: ٢٣٤ ـ ٢٣٧.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٣٨.

. . . . . .

القابل للتعليق أمره ليس بيد المكلّف وما هو بيد المكلّف غير قابل للتعليق. وبذلك يظهر أنّ الشرط ـ فيما نحن فيه ـ باطلٌ ولا أثر له.

إن قلت: إنّ التزامه بإعطاء هذا الشخص يكون معلقاً علىٰ صرفه في الحجّ، فله الرجوع عند عدم أدائه للحجّ بمقتضىٰ عدم تحقّق المعلّق عليه.

قلت: إنّ عدم تحقّق المعلّق عليه لا يترتّب عليه أثر فيما نحن فيه؛ لأنّ ما كان لله ليس له الرجوع فيه بناءً على اعتبار قصد القربة في أداء الخمس والزكاة. هذا **أولاً**.

وثانياً: يمكن دعوىٰ: أنّ الالتزام ـ كالإعطاء ـ أمرٌ تكوينيّ وغير قابل للتعليق؛ لأن مرجعه إلىٰ جعل الخيار وجواز الاسترداد، وأمّا التزام الفقير الآخذ للمال بصرف ما أخذه في أداء الحجّ فهو التزامٌ ابتدائي لا يجب الوفاء به.

ولو تنزلنا وقلنا بإمكان التعليق في المقام، إلّا أنّا نمنع أن يكون هناك حقٌّ لمن وجب عليه الحق الشرعي في هذا الاشتراط.

نعم، له حق التطبيق في الإعطاء لمن يشاء من المستحقين بحيث تبرأ ذمته. ولو جاز له الاشتراط في المقام لجاز ذلك له في جميع الأُمور بحيث يجوز له أن يعطي زكاته للمستحق بشرط خياطة ثوبه أو بشرط زيارة الإمام الحسين عليه السلام أو يصلي ويصوم عن والده ونحو ذلك، وهو معلوم البطلان.

وربما يقال: إنّ عمدة الإشكال ـ فيما نحن فيه ـ أنّ المعطي للخمس أو الزكاة لم تثبت له الولاية بأزيد من حق التطبيق في الأداء إلى المستحقين، وأمّا لو ثبتت له الولاية بتعيين المصرف أيضاً فيكون الحجّ واجباً على المعطىٰ له لا من باب نفوذ الشرط بل من باب ولاية المالك، ولا يترتّب علىٰ مخالفته أي أثر وضعي، بل ثمرته كونه عاصياً فيما لو لم يأتِ بالحجّ.

أقول: إنّ هذا الكلام خارج عن فرض المسألة؛ إذ البحث إنّما هو في وجوب

. . . . . .

الحجّ من باب الاشتراط لا من باب الولاية، والولاية لو ثبتت على الأزيد من حق التطبيق في الأداء فلا ريب في وجوب الحجّ عليه؛ ضرورة أنّ القضية بشرط المحمول ضروريةٌ.

وذهب السيد الحكيم قدس سره إلىٰ: إمكان دعوى الوجوب بلحاظ صدق العرض، فتشمله نصوص البذل، فيجب عليه الحجّ للاستطاعة البذلية، لا لصحة الشرط[1].

كما أنّ سيدنا الأُستاذ(دام ظلّه) ختم المسألة بقوله: (بل لنا أن نقول بوجوب الحجّ ووجوب القبول؛ إذ يصدق عنوان العرض للحجّ)[2].

وذكر السيد الأُستاذ قدس سره: أنّ الشرط ـ فيما نحن فيه ـ لا أثر له؛ لعدم ثبوت الحق في الرجوع بعد صيرورة المال ملكاً للمستحق بالقبض، ومع ذلك يجب الحجّ عليه؛ لشمول أدلّة العرض للمقام بسبب الاشتراط، فإنّ الاشتراط وإن كان عديم الأثر ولا يجب الوفاء به، إلّا أنّ المعطي حيث إنّه ملّكه المال وطبق العنوان الكلّي عليه بشرط أداء الحجّ يصدق عرض الحجّ عليه[3].

وفي الجميع نظر: فإنّ الظاهر من أخبار العرض والبذل هو كون المال المعروض والمبذول مال الباذل لا مال الغير أو مال المبذول له؛ إذ لا معنىٰ لأن يقال: أبذل لك من مالك بشرط أن تؤدي مناسك الحجّ، أو أبذل لك من مال عمرو بشرط أن تؤدّي الحجّ، فإنّ مثل هذه الفروض ليست مصداقاً لأخبار العرض والبذل. ولذا لو أدى المديون دين الدائن واشترط عليه أداء الحجّ فلا يكون

---

(١) المستمسك ١٠: ١٨٣.

(٢) مصباح الناسك ١: ٦٩.

(٣) المرتقىٰ (كتاب الحجّ) ١: ١١٤ ـ ١١٥.

. . . . . .

مصداقاً لـ: «من عرض عليه الحجّ»[١] والمقام من هذا القبيل، والتفريق بالكلي والشخصي غير فارق.

وهنا كلام للسيد الحكيم ﷺ لا يخلو ذكره من فائدةٍ، وملخصه: أنّ الشرط المذكور تارةً يكون من قبيل إنشاء شرط العمل على المدفوع إليه، ومعنىٰ ذلك: أن يدفع المال إلى المستحق ويشترط عليه الحجّ به، فيكون الدفع مطلقاً والشرط من قبيل شرط العمل لا بنحو التقييد كشرط خياطة ثوبه في ضمن عقد البيع، وأُخرىٰ يكون من قبيل القيد للمدفوع إليه بأن يدفع المال مقيداً بأداء الحجّ، فيكون الدفع حاصلاً علىٰ تقديرٍ دون آخر.

وصحّة الشرط فيما إذا كان من قبيل إنشاء شرط العمل على المدفوع إليه موقوفةٌ علىٰ ثبوت ولاية المالك علىٰ مثل ذلك، وهي غير ثابتة.

وأمّا إذا كان من قبيل القيد للمدفوع إليه فقد يقال بامتناعه بدعوىٰ: أنّ المدفوع إليه هو الشخص الخارجي وهو لا يقبل الإطلاق والتقييد.

إلّا أنّ الدعوىٰ مردودةٌ: فإنّ الشخص الخارجي وإن كان كذلك، لكن الدفع الاختياري الذي أُخذ موضوعاً للقصد والإرادة يقبل ذلك؛ لأنّه يتعلّق بالصور الذهنيّة وهي تقبل ذلك سواء كانت حاكية عن المفاهيم الكليّة أم الجزئيّة، وإذا كان الدفع قابلاً للإطلاق والتقييد كان موضوعه كذلك؛ لأنّه من شؤونه. وعلىٰ هذا فلا إشكال في صحة الشرط من حيث إنّه أمرٌ معقولٌ. والعمدة في الإشكال في صحة الشرط: عدم ثبوت ولايةٍ للدافع علىٰ مثل هذا التقييد[٢].

ويرد علىٰ ما أفاده: بالنقض بجميع الأفعال الخارجيّة كالشرب والأكل والنوم

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١٠.

(٢) المستمسك ١٠: ١٣٧ ـ ١٣٨.

مسألة (٥٦): إذا بُذل له مالٌ فحجّ به، ثمّ انكشف أنّه كان مغصوباً لم يجزئه عن حجّة الإسلام[١]، وللمالك أن يرجع إلى الباذل أو إلى المبذول

ونحوها؛ إذ اللازم من كلامه إمكان تقييدها.

وبالحلّ: أنّ الذي هو أمر اختياري للدافع هو الدفع وتطبيق ذلك على المستحقين بيده، فالدفع إمّا أنّه قد تحقق في الخارج وإمّا أنّه لم يتحقق، ولا معنىٰ لتحققه علىٰ تقديرٍ دون آخر، فما أفاده ـ من: أنّ الدفع الاختياري قابلٌ للتقييد ـ لم تتضح معالمه لدينا.

وذكر سيدنا الأُستاذ(دام ظلّه) ما حاصله: أنّ الدفع أمر اختياريّ للمالك، ولا نرىٰ مانعاً من اشتراط أداء الحجّ، بمعنىٰ: تعليق الإعطاء وتمليكه المال على الالتزام بالحجّ، ولا يتوجه إشكال: أنّ الجزئي الخارجيّ غير قابلٍ للتقييد؛ إذ ليس المقام من قبيل تقييد الجزئي الخارجي، بل هو تعليقٌ في التمليك نظير البيع[١].

وقد عرفت الجواب عن ذلك مما تقدّم[٢].

ونتيجة البحث هي: أنّ الاشتراط المذكور لا مصحّح له، فلا يجب الوفاء به، كما أنّ أخبار العرض والبذل لا تشمل المقام، وحيث إنّ الولاية في تعيين مصرف الزكاة والخمس غير ثابتة ـ كما عرفت ـ فالأقوىٰ عدم وجوب الحجّ عليه.

(١) لعدم كون المال المبذول ملكاً للباذل، فلا يصدق عليه أنّه قد بُذلت له نفقات الحجّ.

---

(١) مصباح الناسك ١: ٦٩.

(٢) وحاصله: أنّ تمليك الخمس والزكاة حاصلٌ بحكم الشارع، والمكلّف لا يصدر منه التمليك، بل هو مختارٌ في تفريغ ذمته من الحقوق الشرعيّة إمّا بالعزل أو بالإعطاء الخارجيّ.(منه دام ظلّه).

له، لكنّه إذا رجع إلى المبذول له رجع هو إلى الباذل إن كان جاهلاً بالحال، وإلّا فليس له الرجوع[١].

وبعبارةٍ أُخرىٰ: أنّ الصادر من الغاصب إنشاء البذل وهو لا يكفي في تحقّق الاستطاعة، بل لابدّ من تحقق الإعطاء الخارجي وكونه متمكّناً من الإعطاء شرعاً، والمفروض عدم تمكنه من ذلك، فما يوجب تحقق الاستطاعة ـ وهو بذل المالك من ماله ـ لم يتحقق، وما تحقق ـ وهو البذل من مال الغير ـ لا يحقق الاستطاعة؛ لعدم شمول أخبار العرض له؛ لانصرافها إلىٰ ما إذا كان البذل ملكاً للباذل.

ودعوىٰ: أنّ جهل المبذول له بالغصبيّة يُسوّغ له التصرّف في المال، فيصدق عنوان الاستيلاء المحقق للاستطاعة، ومعه يكون حجّه مجزياً عن حجّة الإسلام.

مردودةٌ: بأنّ جواز تصرّف المبذول له بالمال المغصوب جوازٌ ظاهريٌ يتلاشىٰ بعد العلم بالغصبيّة، وتخيّل البذل لا ينهض محقّقاً للاستطاعة، وحيث إنّ الحجّ قد صدر من غير المستطيع فلا يكون مجزياً عن حجّة الإسلام.

(١) أمّا جواز رجوعه إلى الباذل، فلأنّه هو الذي أتلف ماله فيلزمه الضمان بلا فرقٍ بين كونه عالماً بالغصبيّة أو جاهلاً بها، وذلك بمقتضىٰ قاعدة الإتلاف المستندة إلىٰ بناء العقلاء وسيرتهم في تضمين كلّ من أتلف مال غيره[١].

وأمّا جواز رجوعه إلى المبذول له، فلأنّه يُعَدُّ مُتلفاً لماله أيضاً. وجهله بالغصبيّة لا يقدح في صدق الغصب والإتلاف فتشمله القاعدة، وتكون المسألة من صغريات كبرىٰ تعاقب الأيدي على المال المغصوب.

وإذا رجع المالك إلى الباذل فليس للأخير الرجوع إلى المبذول له؛ ضرورة أن

---

(١) لاحظ القواعد الفقهية ٢: ٢٧ وما بعدها.

. . . . . .

الباذل لو أعطى البدل للمالك يصير مالكاً للمال المغصوب الذي أتلفه بتسليط المبذول له عليه، فيكون إتلاف المال من قبل المبذول له مستنداً إلىٰ تسليط الباذل له على المال، وبعد كون التسليط مجانيّاً فلا وجه لرجوعه إليه، وكون الباذل جاهلاً بالغصب أو عالماً به لا يوجب فرقاً فيما ذكرناه.

إن قلت: إنّ كون الباذل جاهلاً بالغصب يمنع من استقرار الضمان في ذمته؛ لعدم تحقق الغرور في البين. وعليه فلا يكون المقام ـ في فرض جهل الباذل بالغصب ـ من صغريات قاعدة الغرور، ومع عدم شمولها للفرض لا مقتضي لثبوت الضمان.

قلت: إنّ دليل الضمان ليس قاعدة الغرور كي يتمّ الفرق بين صورتي العلم بالغصبيّة والجهل بها، بل الدليل تباني العقلاء وسيرتهم الممضاة من قبل الشارع والقائمة على أنّ من أتلف مال غيره فهو له ضامنٌ.

وبهذا يظهر وهن ما أفاده العلمان: السيد الحكيم قدس سره وسيدنا الأُستاذ (دام ظلّه) حيث قال الأول: (وهذا الرجوع لقاعدة الغرور وعموم الحكم بالرجوع على الباذل لصورة علمه وجهله مبنيٌّ علىٰ عموم القاعدة لهما معاً، ولو بني على اختصاصها بصورة علم الغار اختصّ الرجوع على الباذل بها لا غير)[1].

وقال الثاني: (يظهر من إطلاق كلامه أنّه لا فرق في رجوعه إلى الباذل بين علم الباذل بالحال وبنائه على التغرير وعدمه، وهذا مبنيٌّ علىٰ عموم قاعدة الغرور، وقد مرّ قريباً الإشكال في العموم واختصاصها بمورد يصدق عنوان الخدعة والتدليس)[2].

وربما يقال: إنّ المبذول له لو كان غافلاً عن الغصبيّة أو جاهلاً بها جهلاً مركباً

---

(١) المستمسك ١٠: ١٥٢.

(٢) مصباح الناسك ١: ٧٠.

. . . . . .

يكون حجّه صحيحاً ومجزياً عن حجّة الإسلام؛ لتحقق الاستطاعة البذليّة في هذا الفرض؛ لأنها تتحقّق بالملك أو الإباحة، وحيث إنّه غافلٌ أو بحكم الغافل عن كون المال المبذول مغصوباً فيجوز له التصرّف فيه واقعاً، وإذا كان الأمر كذلك فيكون مستطيعاً، وبعد تحقق الاستطاعة لا معنىٰ لأن يحكم بعدم إجزاء ما أتىٰ به عن حجّة الإسلام، بل بعد الحكم بجواز تصرّفه في المال واقعاً في الفرض لا معنىٰ لثبوت الضمان عليه. فظهر أنّ المبذول له غير ضامنٍ وأنّ حجّه يجزي عن حجة الإسلام، ويكون الضمان ثابتاً على الباذل.

نعم، لو كان جهل المبذول بالغصبيّة جهلاً بسيطاً فيكون جواز التصرّف في المال حكماً ظاهريّاً لا يبقىٰ بعد العلم بالغصبيّة، فلا تكون نصوص البذل والعرض شاملةً لهذا الفرض؛ ضرورة أنّ المنساق من هذه النصوص أنّ البذل لابدّ وأن يكون قابلاً لأن يتصرّف فيه واقعاً لا ظاهراً.

والجواب: أنّ الإباحة المحققة للاستطاعة البذليّة هي الإباحة المالكيّة لا مطلق الإباحة، والإباحة في فرضنا وإن كانت واقعيّة إلّا أنها نشأت من عدم توجه الخطاب للمبذول له لا أنها نشأت من كون المال ملكاً له. والشاهد علىٰ ذلك ما ذكرناه آنفاً من أن المكلّف لو كان غافلاً عن أنّ الزاد والراحلة ملك لغيره واعتقد أنهما له فأدى الحجّ بهما ثمّ علم بالغصبيّة، فلا يكون ما أتىٰ به مجزياً عن حجة الإسلام؛ لعدم تحقق الاستطاعة. ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ نصوص العرض ناظرةٌ إلىٰ بيان تحقق الاستطاعة بالبذل الذي يكون تحت سلطنة الباذل واقعاً، أي: بالتمليك الواقعي وبإباحة المالك لما يكون مملوكاً له واقعاً، والمفروض أنّ التمليك لم يكن متحقّقاً كما أنّ الإباحة المالكيّة لم تكن متحقّقةً، وعليه فنصوص العرض غير شاملةٍ للمقام.

مسألة (٥٧): إذا حجّ لنفسه أو عن غيره تبرّعاً أو بإجارةٍ، لم يكفه عن حجّة الإسلام، فيجب عليه الحجّ إذا استطاع بعد ذلك[١].

---

(١) أمّا عدم كفاية ما أتىٰ به لنفسه أو عن غيره تبرّعاً أو بإجارةٍ عن حجّة الإسلام، فلأنّ شرط وجوبها تحقق الاستطاعة والمفروض عدم تحققها، وأمّا وجوب الحجّ عليه عند تحقق الاستطاعة فهو بمقتضىٰ إطلاق ما دلّ علىٰ وجوب الحجّ عند تحقّق الاستطاعة[١].

وغاية ما يمكن أن يقال هو: أنّ المكلّف قد أتىٰ بالحجّ لنفسه، فيكون الأمر بالحجّ ساقطاً بذلك.

وجوابه ظاهرٌ: فإنّ الحجّ الذي أتىٰ به لنفسه كان قبل حصول الاستطاعة، فيكون غير مأمورٍ به بنحو الإلزام، وإجزاء غير المأمور به عن المأمور به يفتقر إلى الدليل، كما أنّ الدليل قائمٌ علىٰ عدم إجزاء الحجّ الندبيّ عن الواجب، وهو إطلاق الآية المباركة[٢].

نعم، في المقام رواياتٌ يستفاد منها إجزاء الحجّ الندبيّ عن الواجب، ففي صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «حجّ الصرورة يجزي عنه وعمّن حجّ عنه»[٣].

وفي صحيحته الأُخرىٰ قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ حجّ عن غيره، يجزيه ذلك عن حجّة الإسلام؟ قال: «نعم»... الحديث[٤].

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١ و ٦.

(٢) آل عمران ٣: ٩٧.

(٣) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢١: ٢.

(٤) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢١: ٤.

. . . . . .

وفي صحيحة جميل بن دراج[١]، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلٍ ليس له مالٌ، حجّ عن رجلٍ أو أحجّه غيره ثمّ أصاب مالاً، هل عليه الحجّ؟ فقال: «يجزي عنهما جميعاً»[٢].

وقد ورد خبرٌ يدل علىٰ عدم الإجزاء، وهو: خبر آدم بن علي[٣]، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «من حجّ عن إنسانٍ ولم يكن له مالٌ يحجّ به أجزأت عنه حتىٰ يرزقه الله ما يحجّ به، ويجب عليه الحجّ»[٤].

إلّا أنّه ضعيفٌ بمحمد بن سهل[٥] وبآدم بن علي[٦].

وحيث إنّ الخبر الأخير لا ينهض معارضاً للصحاح المتقدّمة، فلابدّ من الحكم علىٰ طبق ما دلّت عليه من إجزاء الحجّ الندبي عن الحجّ الواجب مطلقاً.

---

(١) أبو علي جميل بن أبي الصبيح دَرّاج بن عبد الله النَخَعي مولى النخع، كوفيّ، ثقةٌ، له أصلٌ، شيخ ووجه الطائفة، روىٰ عن الصادق والكاظم عليهما السلام وأخذ عن زرارة، وكان يخفي أمره، له كتابٌ رواه عنه جماعاتٌ من الناس وطرقه كثيرةٌ، عُمي في آخر عمره، ومات في أيّام الرضا عليه السلام.
(رجال النجاشي رحمه الله ١٢٦ ـ ١٢٧، رجال الطوسي رحمه الله ١٧٧ و ٣٣٣، الفهرست ١١٤، الخلاصة ٩٢ ـ ٩٣، نقد الرجال ١: ٣٦٨ ـ ٣٦٩، منتهى المقال ٢: ٢٨٨ ـ ٢٩٢، معجم رجال الحديث ٥: ١٢٢ ـ ١٣١).

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢١: ٦.

(٣) آدم بن علي، روىٰ عن أبي الحسن عليه السلام وروىٰ عنه محمد بن سهل. (معجم رجال الحديث ١: ١١٠).

(٤) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢١: ١.

(٥) قال السيد الخوئي رحمه الله: (ما ذهب إليه المشهور ـ من أنّ محمد بن سهل بن اليسع الأشعري مجهولٌ ـ هو الصحيح). (معجم رجال الحديث ١٧: ١٨١).
ومحمد هذا هو محمد بن سهل بن اليسع بن عبد الله بن سعد بن مالك بن الأحوص الأشعري القمي، روىٰ عن الرضا وأبي جعفر عليهما السلام له كتابٌ يرويه جماعةٌ.
(رجال النجاشي رحمه الله ٣٦٧، رجال الطوسي رحمه الله ٣٦٥، الفهرست ٤١٥ ـ ٤١٦، منتهى المقال ٦: ٧٦ ـ ٧٧، معجم رجال الحديث ١٧: ١٨٠ ـ ١٨٢).

(٦) لأنّه غير مذكورٍ في كتب الرجال. لاحظ معجم رجال الحديث ١: ١١٠.

مسألة (٥٨): إذا اعتقد أنّه غير مستطيعٍ فحجّ ندباً قاصداً امتثال الأمر الفعليّ ثمّ بان أنّه كان مستطيعاً، أجزأه ذلك ولا يجب عليه الحجّ ثانياً[١].

إلّا أنّ الأصحاب(رضي الله عنهم) قد أعرضوا عن العمل بها، وقد ثبت منهم التسالم علىٰ عدم كفاية الحجّ الندبي عن حجّ الإسلام[١] حتىٰ صار هذا الحكم من الواضحات.

(١) لفرض أنّ المكلّف قد قصد امتثال الأمر الفعليّ، غاية الأمر تخيّل أنّه أمرٌ ندبيٌّ فبان أنّه أمرٌ وجوبيٌّ، وخطؤه في التطبيق غير ضائرٍ؛ ضرورة تحقق قصد الواجب منه في ضمن قصد الأمر الفعليّ بنحو الإجمال، وهذا كافٍ في تفريغ ذمّته.

والمحقق اليزدي قدس سره ذهب إلىٰ: التفصيل بين التقييد وبين الخطأ في التطبيق، حيث قال: (إذا اعتقد أنّه غير مستطيع فحجّ ندباً، فإن قصد امتثال الأمر المتعلّق به فعلاً وتخيّل أنّه الأمر الندبيّ أجزأ عن حجّة الإسلام؛ لأنّه حينئذٍ من باب الاشتباه في التطبيق، وإن قصد الأمر الندبيّ علىٰ وجه التقييد لم يجز عنها وإن كان حجّه صحيحاً)[٢].

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم قدس سره: بأنّ المقام ليس من موارد التقييد بل هو من موارد تخلّف الداعي، والاستناد في ذلك إلىٰ عدم إمكان تقسيم الأمر الجزئي الخارجي؛ لعدم وجود سعةٍ فيه كي يتصوّر فيه التقييد والتضييق، فإنّ الأمر بالحجّ المتوجه إليه في هذه السنة أمرٌ شخصيٌ ثابتٌ في ذمته ولا سعة فيه كي يقبل التضييق، وحيث إنّه مستطيعٌ وواجدٌ لجميع الشرائط فما أتىٰ به هو حجّة الإسلام

---

(١) الخلاف ٢: ٢٤٦ ـ ٢٤٧، المنتهىٰ ٢: ٦٥٢، الرياض ٦: ٢٣، كشف اللثام ٥: ١٠٥ و ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢) العروة ٢: ٢٤٠ ـ ٢٤١.

. . . . . .

وإن كان جاهلاً به؛ لأنّ قصد حجّة الإسلام غير معتبرٍ في صحة الحجّ، وكونه قد اعتقد عدم الوجوب لا يقدح في صحة العمل وكونه حجّاً إسلاميّاً. ونظيره ما لو صام في شهر رمضان ندباً بنيّة القربة جاهلاً بوجوب الصوم فيه، فلا ريب في كفايته وعدم وجوب القضاء عليه، بل حتىٰ لو فرض علم المكلّف بوجوب الحجّ عليه ولم يأت به في هذه السنة لغرضٍ ما، فيكون الحكم هو كفاية ما أتىٰ به وصحّته أيضاً لأنّه من باب تخلّف الداعي وليس من التقييد في شيءٍ[1].

أقول: إنّ السرّ فيما أفادهﷺ هو اعتبار أمرين في تحقق الامتثال وصحة العبادة: أحدهما: أن يكون العمل في حدّ نفسه صالحاً للقربيّة، والآخر: أن يضاف إلى المولىٰ عن طريق الأمر الذي يريد امتثاله، بمعنىٰ كفاية إضافة العمل إلى المولىٰ بنحو إضافةٍ، وربطه به بنحو ربطٍ، وحيث إنّ ما أتىٰ به المكلّف ـ في الفرض ـ صالحٌ للقربيّة، وقد أضافه إلى المولىٰ بقصد امتثال الأمر الفعلي المتوجه إليه، فلا شبهة في الاكتفاء به ووقوعه حجّاً إسلاميّاً، وأمّا تخيله بأنّ وظيفته الحجّ الندبي فهو لا يقدح في الحكم بإجزاء ما أتىٰ به عن حجّة الإسلام؛ لفرض أنّه قد قصد الأمر الفعلي، فهو قاصدٌ لامتثال ما اشتغلت به ذمته وما هو الواقع الذي كان لا يعلمه، واشتباهه في التطبيق غير ضائرٍ.

ولنا مناقشةٌ في قولهﷺ: (فالصادر منه هو حجّة الإسلام وإن كان جاهلاً به، ولا يعتبر قصد هذا العنوان في صحّة الحجّ)[2] وهي: أنّ ظاهر هذه العبائر لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ مجرّد صدور الأعمال بلا قصد حجّة الإسلام ـ ولو بنحو الإجمال ـ لا يُعَدُّ حجّاً إسلاميّاً؛ ضرورة اعتبار قصد العنوان، إلا أنه غير معتبر

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٠٩ ـ ١١٠.

(٢) نفس المصدر ٢٦: ١١٠.

. . . . . .

بنحو التفصيل بل يكفي القصد الإجمالي، كما لو قصد امتثال الأمر الفعلي أو ما هو وظيفته الفعليّة، فلو قصد ذلك وكان الأمر المتوجّه إليه الوجوب فلا ريب في وقوع ما أتىٰ به حجّاً واجباً. ونظيره ما لو صلّى الظهر ندباً بتخيّل عدم كونه بالغاً ثم بان له خلاف ذلك فلا شبهة في إجزاء المأتي به؛ لفرض أنه قد قصد الظهر الواجبة بنحو الإجمال وبطريق قصد الأمر الفعلي المتوجّه إليه، وتخيّل كونه الندبي ـ مع أنّه وجوبيٌ في الواقع ـ غير قادحٍ في صحة ما أتىٰ به وكفايته في مقام إفراغ الذمّة.

وعليه، فلو لم يقصد حجّة الإسلام ـ ولو بنحو الإجمال ـ يكون ما أتىٰ به لغواً ولا يقع واجباً ولا مستحباً. أمّا عدم وقوعه حجّاً واجباً، فلعدم قصده عنوان حجّة الإسلام ولو إجمالاً، وأمّا عدم وقوعه مستحباً فلأنّه مستطيعٌ وواجدٌ للشرائط، فيكون الأمر المتوجه إليه هو الوجوب لا الاستحباب، وحيث إنّ ما كان واجباً عليه لم يقصده ـ ولو بنحو الإجمال ـ وما قصده لم يكن موظفاً به، فيكون ما أتىٰ به لغواً.

نعم، السبيل إلى تصحيح ما بيده موجودٌ وهو ملاك الترتب، فيحكم ـ بمقتضاه ـ بوقوع حجّه علىٰ صفة الندب.

إن قلت: إذا كان ما ذكرتم نظير ما إذا صلّى الظهر باعتقاد عدم البلوغ ثم ظهر ـ بعد الفراغ منها ـ أنّه كان بالغاً، فلا مجال لجريان الترتب في ذلك؛ إذ الترتب إنّما يجري بين الأمرين المتضادين في ساحة الامتثال بحيث لا يمكن امتثالهما معاً، والفرض ليس من ذلك في شيءٍ؛ إذ الأمر فيه غير دائرٍ بين الضدين بل هو أمرٌ واحدٌ، فإنّ حقيقة صلاة الظهر الواجبة والمستحبة واحدةٌ، غاية الأمر أنّ المكلّف اعتقد بأنّها مستحبةٌ وهي في الواقع واجبةٌ.

. . . . . .

قلت: **أولاً**: لم يكن قياس المقام علىٰ صلاة الظهر من هذه الجهة، فإنّ صلاة الظهر الواجبة والمستحبة المتحدتي الحقيقة ليستا نظير الحجّ الندبيّ وحجّ الإسلام اللذين تختلف حقيقتهما؛ لوضوح أنّ حجة الإسلام اسم للحجّة الأُولى التي تجتمع فيها جميع الشرائط المعتبرة في توجه الخطاب الإلزامي بالحجّ ومنها الاستطاعة، والحجّ الندبيّ اسم لما عدا ذلك.

ثانياً: نحن لم نصحّح وقوع ما أتىٰ به ندباً بالترتب، بل صححناه بملاكه، بل يمكن تصحيح صلاة الظهر أيضاً بملاك الترتب الذي لا يصدق عليه الترتّب الاصطلاحي.

ولعل مقصود الأُستاذ الأعظم‌ﷺ من عدم الحاجة إلىٰ قصد حجّة الإسلام هو عدم الحاجة إلىٰ قصد هذا العنوان تفصيلاً، وأمّا عدم الحاجة إلىٰ قصده أصلاً ـ ولو بنحو الإجمال ـ فلا يمكن قبول صدوره من خبيرٍ مثله.

والحاصل: أنّ المكلّف قد قصد الإتيان بالوظيفة الفعليّة، فيكون قاصداً لامتثال ما اشتغلت به ذمّته وهو الأمر الوجوبيّ إجمالاً، واعتقاده غير الجازم بأنّ وظيفته الإتيان بالحجّ الندبيّ لا يفضي إلىٰ بطلان ما أتىٰ به وعدم إجزائه عن حجّة الإسلام.

ثمّ إنّه لو فرض كون المكلّف معتقداً بعدم كونه مستطيعاً اعتقاداً جازماً بحيث لا يرىٰ إلّا كونه موظفاً بالإتيان بالحجّ الندبي لا غير ولا يرىٰ الواقع إلّا ما اعتقده فحجّ ندباً قاصداً امتثال الأمر الفعلي المتوجه إليه ثمّ بان أنّه كان مستطيعاً، فإن ذلك لا يجزي عن حجّة الإسلام؛ لعدم كون قصد امتثال الأمر الفعلي نافعاً؛ إذ المعتقد بالوظيفة اعتقاداً لا يعتريه الاحتمال لن يتمكّن من قصد الواقع ـ ولو إجمالاً ـ فيما لو كان الواقع علىٰ خلاف ما أدىٰ إليه قطعه.

. . . . . .

فظهر أنّ الأولى التفصيل في المتن بين صورة ما إذا لم يكن اعتقاده جازماً فيجديه قصد امتثال الأمر الفعلي، وصورة ما إذا كان اعتقاده جازماً فلا يجديه هذا القصد.

كما ظهر أنّ ما أفاده سيدنا الأُستاذ(دام ظلّه) من: أنّ المكلّف إذا توجّه إلى الأمر الفعلي وقصده فلا مانع من توجّه الخطاب إليه؛ إذ توجّه الخطاب بعنوان حجّة الإسلام وإن كان مما لا يمكن، لكن نفس التوجّه ممّا لا نرىٰ فيه مانعاً، ومن الظاهر أنّ عنوان حجّة الإسلام لا مدخليّة له في الإتيان بما هو واجب[1].

غير مقبولٍ؛ ضرورة أنّ العبادات بلا قصد عناوينها لا تتحقّق في ساحة الاعتبار، وأنّ قصد العنوان بمنزلة الفصول المنوِّعة للماهيات المتأصلة، وعنوان حجّة الإسلام من العناوين القصديّة الدخيلة في تحقق الامتثال كعنوان الظهريّة والعصريّة ونحوها، فكما أنّ المكلّف لو أتىٰ بأربع ركعاتٍ من دون قصد شيءٍ فلا تحتسب ظهراً ولا عصراً، فكذلك لو أدّى أعمال الحجّ من دون أن يقصد شيئاً لا يُحسب ما أتىٰ به حجّاً.

أضف إليه أنّ توجه الخطاب إليه ـ بعد فرض كونه غافلاً عن الواقع ـ غير معقولٍ.

ونتيجة البحث هي: أنّ الحق هو ما ذكرناه من التفصيل بين صورتي الاعتقاد غير الجازم والاعتقاد الجازم في مقابل التفصيل الذي ذكره المحقق اليزدي قدس سره وما حكم به الماتن قدس سره ـ علىٰ إطلاقه ـ لا يحظىٰ بقبولٍ عندنا.

---

(١) مصباح الناسك ١: ٧٢.

مسألة (٥٩): لا يشترط إذن الزوج للزوجة في الحجّ إذا كانت مستطيعةً(١).

---

(١) المسألة محل وفاقٍ بين الأصحاب، وقد نُفي وجود الخلاف في المستند وغيره(١). والعمدة النصوص الدالة علىٰ عدم الاشتراط، ففي صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن امرأةٍ لم تحجّ ولها زوجٌ، وأبى أن يأذن لها في الحجّ، فغاب زوجها، فهل لها أن تحجّ؟ قال: «لا طاعة له عليها في حجّة الإسلام»(٢).

وفي صحيحة معاوية بن وهب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: امرأةٌ لها زوجٌ، فأبى أن يأذن لها في الحجّ، ولم تحجّ حجّة الإسلام، فغاب زوجها وقد نهاها أن تحجّ.

فقال: «لا طاعة له عليها في حجّة الإسلام ولا كرامة، لتحجّ إن شاءت»(٣).

وفي صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن امرأةٍ لها زوجٌ وهي صرورةٌ، ولا يأذن لها في الحجّ. فقال: «تحجّ وإن لم يأذن لها»(٤).

ثم إنّ ما ذهب إليه السيّد الحكيم قدس سره من: توقّف الاستدلال بهذه النصوص لنفي اعتبار إذن الزوج على استقرار وجوب الحجّ في ذمّة الزوجة بحيث لو لم يكن مستقراً لا يكون الاستدلال بها تاماً؛ لأنّ مقتضى النصوص النهي عن طاعة المخلوق في معصية الخالق، وحيث إنّ نهي الزوج مانعٌ من تحقق

---

(١) المستند ١١: ٩١. ولاحظ: الذخيرة ٥٦٤، الرياض ٦: ٤٩.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٥٩: ١.

(٣) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٥٩: ٣.

(٤) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٥٩: ٤.

كما لا يجوز للزوج منع زوجته عن الحجّ الواجب عليها[١].

الاستطاعة فلا موضوع لمعصية الخالق بعد عدم كونها مستطيعة، إذ هي لم تترك واجباً[١].

تامٌ علىٰ مبناه من اعتبار الاستطاعة الشرعيّة في وجوب حجّة الإسلام، وقد عرفت منّا سابقاً أنّ المعتبر هو الاستطاعة المفسّرة بالروايات بأُمورٍ أربعة، ولم يؤخذ عدم استلزام أداء الحجّ ترك واجبٍ أو فعل محرّمٍ أو عدم مزاحمته لحقّ غيره قيداً في الاستطاعة، ومهما يكن من أمرٍ فما ذكره ﷺ لايتمّ على القول المختار. والمقام من صغريات قانون التزاحم، ويقدّم الحجّ لأهميته.

هذا على القاعدة، وأمّا بملاحظة النصوص الكثيرة النافية لثبوت طاعةٍ لمخلوق في معصية الخالق[٢] فتكون أدلّة وجوب إطاعة الزوج مُخصَّصةً بها. وعليه، فلا يشمل وجوب إطاعة الزوج مورد الحجّ الواجب كي يكون مزاحماً لوجوبه، بل يكون دليل عدم وجوب إطاعة المخلوق في المورد الذي تلزم فيه معصية الخالق حاكماً علىٰ دليل إطاعة الزوج ومبيناً للمراد منه بأنّ إطاعة الزوج إنما تكون في الموارد التي لا يلزم فيها ترك واجبٍ أو ارتكاب محرّمٍ.

(١) لا تشريعاً ولا تكويناً، فكما أن ليس له أن ينهاها عن الحجّ الواجب عليها ولو فعل يكون لغواً ولا يُسمع قوله، فكذلك ليس له أن يمنع من سلطنتها علىٰ نفسها إلّا بمقدار ما قام عليه الدليل، والدليل قائمٌ علىٰ سقوط حقه في المقام.

---

(١) المستمسك ١٠: ٢٢٧.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٥٩: ٧، جهاد النفس وما يناسبه ٣: ١، الأمر والنهي ١١: ٧.

نعم، يجوز له منعها من الخروج في أوّل الوقت مع سعة الوقت[١].

والمطلّقة الرجعيّة كالزوجة ما دامت في العدّة[٢].

---

(١) لعموم ما دلّ علىٰ عدم جواز خروج الزوجة من بيتها إلا بإذن الزوج[١]، وقد خصص العموم بالمقدار الذي يلزم من إطاعة الزوج في عدم الخروج معصية الخالق، وأمّا الزائد علىٰ ذلك فهو باقٍ تحت العموم. وعليه، يجوز له منعها من السفر في أوّل الوقت فيما لو كان سفرها بعد ذلك ممكناً، وإلّا فلا يجوز.

(٢) لأنّها زوجةٌ حقيقةً لا حكماً، فيجري في حقّها ما ذكرناه آنفاً.

نعم، النصوص الواردة في المقام مختلفةٌ:

(منها): ما يدل على أنّ المطلّقة الرجعيّة لا تحجّ مطلقاً، كما في صحيحة معاوية ابن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «لا تحجّ المطلقة في عدّتها»[٢].

و(منها): ما يدل على أنّها تحجّ مطلقاً، كما في صحيحة ابن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام: «المطلقة تحجّ في عدّتها»[٣].

و(منها): ما يدل على التفصيل بين حجّتها الأُولى الواجبة وغيرها، كما في ما رواه منصور بن حازم[٤] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المطلقة تحجّ في عدّتها؟

---

(١) أُنظر الوسائل مقدّمات النكاح وآدابه ٧٩: ١ و ٥، ٨٠: ٦.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٦٠: ٣.

(٣) نفس المصدر ٦٠: ١.

(٤) أبو أيّوب منصور بن حازم البَجَلي، كوفيّ، ثقةٌ، عينٌ، صدوقٌ،، من أجلّة الأصحاب وفقهائهم، روىٰ عن الصادق والكاظم عليهما السلام وعدّه الشيخ قدس سره من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام. له كتبٌ منها: أُصول الشرائع، وكتاب الحجّ.

(رجال النجاشي قدس سره ٤١٣، رجال الطوسي قدس سره ١٤٧ و ٣٠٦، الفهرست ٤٥٨، الخلاصة ٢٧٥، منتهى المقال ٦: ٣٣٤ ـ ٣٣٦، معجم رجال الحديث ١٩: ٣٧٢ ـ ٣٧٥).

مسألة (٦٠): لا يشترط في وجوب الحجّ على المرأة وجود المحرم لها إذا كانت مأمونةً علىٰ نفسها[١].

قال: «إن كانت ضرورةً حجّت في عدّتها، وإن كانت حجّت فلا تحجّ حتىٰ تقضي عدّتها»[١].

وهو وإن كان مرسلاً، إلّا أنّ بمضمونه نصوصاً تدلّ علىٰ عدم اعتبار إذن الزوج في الحجّ الواجب[٢].

و(منها): ما يدلّ على أنّ المطلقة الرجعيّة تحجّ في عدّتها بإذن زوجها، كما في صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «المطلّقة تحجّ في عدّتها إن طابت نفس زوجها»[٣].

ومقتضى الجمع بينها هو: أن يقيد إطلاق صحيحة معاوية بن عمار الدالة على المنع من أدائها الحجّ في العدّة مطلقاً بخبر منصور بن حازم كما يقيد به إطلاق صحيحة ابن مسلم الدالة على أنّها تحجّ في عدتها مطلقاً، ويحمل ما دلّ على أنّها تحجّ في عدّتها بإذن زوجها علىٰ غير حجّها الإسلامي، وتكون النتيجة: عدم اعتبار إذن الزوج في حجّة الإسلام واعتباره فيما عدا ذلك.

(١) لإطلاق الآية الكريمة والروايات الدالّة علىٰ وجوب الحجّ علىٰ كل من استطاع سواء وجد المحرم أم لا[٤] مضافاً إلى النصوص الخاصة الدالة علىٰ عدم اعتبار وجود المحرم عند أمن المرأة علىٰ نفسها:

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٦٠: ٢.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٥٩.

(٣) الوسائل العدد ٢٢: ٢.

(٤) آل عمران ٣: ٩٧، الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ١ و ٦.

. . . . . .

(**منها**) : صحيحة سليمان بن خالد[١] ، عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة تريد الحجّ ليس معها محرمٌ ، هل لها الحجّ ؟ قال : « نعم ، إذا كانت مأمونةً »[٢] .

و(**منها**) : صحيحة صفوان الجمال[٣] ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : قد عرفتني بعملي ، تأتيني المرأة أعرفها بإسلامها وحبّها إيّاكم وولايتها لكم ليس لها محرمٌ ؟ قال عليه السلام : « إذا جاءت المرأة المسلمة فاحملها ، فإنّ المؤمن محرم المؤمنة » ثمّ تلا هذه الآية : ﴿والمؤمنونَ والمؤمنَات بعضهُم أولياءُ بعضٍ﴾[٤] .

و(**منها**) : صحيحة معاوية بن عمّار ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تحجّ إلىٰ مكّة بغير وليّ ؟ فقال عليه السلام : « لا بأس ، تخرج مع قومٍ ثقات »[٥] .

و(**منها**) : صحيحة أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن المرأة تحجّ

---

(١) أبو الربيع سليمان بن خالد بن دهقان بن نافلة الهلالي الأقطع ، مولىٰ عُفيّف بن معدي كَرِب ، كان قارئاً فقيهاً وجهاً ، روىٰ عن الباقر والصادق عليهما السلام وخرج مع زيد رحمه الله ولم يخرج معه من أصحاب الباقر عليه السلام سواه فقطعت يده ، وقيل : إصبعه ، وكان الذي قطعها يوسف بن عمر بنفسه ، ومات في حياة الصادق عليه السلام فتوجع لفقده ودعا لولده وأوصىٰ بهم أصحابه ، له كتابٌ رواه عنه عبد الله بن مُسكان .

(رجال النجاشي رحمه الله ١٨٣ ، رجال الطوسي رحمه الله ٢١٥ ، الخلاصة ١٥٣ ـ ١٥٤ ، منتهى المقال ٣ : ٣٨٨ ـ ٣٩١ ، معجم رجال الحديث ٩ : ٢٥٥ ـ ٢٦٥) .

(٢) الوسائل وجوب الحج وشرائطه ٥٨ : ٢ .

(٣) أبو محمد صفوان بن مهران بن المغيرة الأسدي ، مولاهم ثم مولىٰ بني كاهل منهم ، كوفيّ ، ثقةٌ ، كان يسكن بني حَرام بالكوفة ، وأخواه حسين ومسكين . كان صفوان جمّالاً ، روىٰ عن أبي عبد الله عليه السلام له كتابٌ يرويه جماعةٌ .

(رجال النجاشي رحمه الله ١٩٨ ، رجال الطوسي رحمه الله ٢٢٧ ، الخلاصة ١٧١ ، منتهى المقال ٤ : ٢٨ ـ ٣٠ ، معجم رجال الحديث ١٠ : ١٣٢ ـ ١٣٤ و ١٥٠ ـ ١٥١) .

(٤) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٥٨ : ١ ، والآية من سورة التوبة ٩ : ٧١ .

(٥) نفس المصدر ٥٨ : ٣ .

ومع عدم الأمن لزمها استصحاب محرمٍ لها ولو بأُجرةٍ إذا تمكّنت من ذلك[١]، وإلّا لم يجب الحجّ عليها[٢].

بغير وليّها ؟ فقال : «إن كانت مأمونةً تحجّ مع أخيها المسلم»[١].

(١) قد عرفت آنفاً أنّ المرأة لو كانت مأمونةً علىٰ نفسها لا يلزمها استصحاب محرمٍ للحجّ، وأمّا لو لم تكن كذلك وجب استصحابه وجوباً مقدميّاً عقليّاً، ولو لم تتمكن من استصحابه إلّا بأُجرةٍ وكانت متمكّنة من دفعها لزمها ذلك؛ لوجوبها من باب تحصيل المقدمات الوجوديّة للحجّ الواجب.

ولابدّ من التنبيه على أنّ المحرم لا موضوعيّة له، والمراد هو استصحاب من تثق به من المؤمنين.

(٢) لفرض عدم تمكّنها من الحجّ إلّا باستصحاب من تثق به، وحيث إنها لم تحصل عليه مجاناً وهي غير متمكّنةٍ من دفع أُجرة استصحابه معها فلا يجب الحجّ عليها؛ لعدم خلوّ السرب؛ إذ تكون ـ والحال هذه ـ غير مستطيعةٍ.

وهنا روايةٌ دلّت على أنّها لو تمكّنت من استصحاب المحرم يلزمها استصحابه وإن كانت مأمونةً علىٰ نفسها، وهي رواية ابن الحجاج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المرأة تحجّ بغير محرمٍ ؟ فقال: «إذا كانت مأمونةً ولم تقدر علىٰ محرمٍ فلا بأس بذلك»[٢].

فإنّ المستفاد من مفهومها أنّ المرأة إذا لم تكن مأمونةً وقدرت علىٰ محرمٍ ففي حجّها بأسٌ، أو كانت مأمونةً وقدرت علىٰ محرمٍ ولم تصحبه معها ففي حجّها بأسٌ،

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٥٨: ٥.

(٢) نفس المصدر ٥٨: ٦.

مسألة (٦١): إذا نذر أن يزور الحسين عليه السلام في كلّ يوم عرفة ـ مثلاً ـ واستطاع بعد ذلك وجب عليه الحجّ وانحلّ نذره، وكذلك كلّ نذرٍ يزاحم الحجّ[1].

فتكون دالةً علىٰ لزوم استصحاب المحرم حتىٰ في صورة كونها مأمونةً، وعلىٰ عدم صحّة حجّها فيما إذا قدرت عليه ولم تستصحبه معها.

إلّا أنّ الأصحاب لم يعملوا بها.

(١) وقع الخلاف بين الأعلام في هذه المسألة، فقد ذهب المشهور (رضي الله عنهم) ـ ومنهم صاحب الجواهر والمحقّق اليزدي ـ إلىٰ: تقديم النذر على الحجّ، وتبعهم في ذلك السيّد الحكيم قدس سره[1].

وذهب جماعةٌ من الأعلام ـ ومنهم المحقّق النائيني والأُستاذ الأعظم وسيّدنا الأُستاذ ـ إلىٰ: تقديم الحجّ على النذر[2]. وهو الحقّ.

والوجه فيما ذهب إليه المشهور (رضي الله عنهم) هو: أنّ زيارة الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة إذا تحقّق وجوبها بالنذر قبل تحقّق الاستطاعة يكون رافعاً لها؛ ضرورة أنّ الزيارة في يوم عرفة مانعٌ شرعيٌّ عن الحجّ وهو كالمانع العقليّ، فإنّ الوفاء بالنذر يُصيّر المكلّف عاجزاً عن أداء الحجّ، فلا يكون الحجّ واجباً عليه؛ لفقد شرط الوجوب وهو الاستطاعة.

وليُعلم أنّ هذا الوجه مبنيٌّ علىٰ ما اختاره كثيرٌ من الأعلام من أنّ الاستطاعة

---

(١) الجواهر ١٧: ٣٤٧، العروة ٢: ٢٤٢، المستمسك ١٠: ١١٧ ـ ١١٨.

ولاحظ: المسالك ٢: ١٥٧ ـ ١٥٨، المدارك ٧: ٩٩ ـ ١٠٠، الحدائق ١٤: ٢٢٢، المستند ١١: ٩٧.

(٢) دليل الناسك ١٥، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٧٢، مصباح الناسك ١: ٧٧.

. . . . . .

المعتبرة في وجوب حجّة الإسلام هي الاستطاعة الشرعية[1].

وعليه، فلو استلزم الإتيان بالحجّ ترك واجبٍ أو فعل محرّمٍ فلا تتحقّق الاستطاعة الشرعية، وحيث إنّ وجوب الوفاء بالنذر مزاحمٌ لوجوب الحجّ فيكون رافعاً للاستطاعة، وبذلك لا يجب عليه الحجّ.

وقد عرفت فساد المبنى المذكور، وأنّ الاستطاعة التي هي شرطٌ لوجوب الحجّ هي التي فسرتها الروايات بأُمورٍ أربعة، ولا دليل على أنّ الحجّ لابدّ وأن لا يكون مستلزماً لترك واجبٍ أو فعل محرّمٍ، فإنّ هذه القيود غير مذكورةٍ في الروايات.

فالنتيجة: أنّ الحجّ واجبٌ؛ لتحقّق الاستطاعة، ويكون المقام من صغريات قانون التزاحم فيما لو دار الأمر بين الإتيان بالحجّ الواجب والوفاء بالنذر.

إلّا أنّه في خصوص المقام ـ وهو النذر لزيارة الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة ـ ونظائره لا يصل المجال إلى التزاحم.

والسرّ في ذلك هو: أنّ وجوب الوفاء بالنذر ليس من الواجبات التي جعلت من قبل الشارع ابتداءً كوجوب الصلاة والصوم والحجّ ونحوها، بل هو من الواجبات الإمضائيّة كالعقود، بمعنىٰ: أنّ المكلّف إذا التزم بأداء عملٍ لله (تعالىٰ) فالشارع يُمضي هذا الالتزام ويجعل الوفاء به في عهدة المكلّف، كما هو الحال فيما لو التزم البائع علىٰ نفسه تمليك داره للمشتري بمقدارٍ من المال، فإنّ الشارع يمضي هذا الالتزام ويجعل الوفاء به واجباً، وقد اعتُبر كون متعلّق النذر راجحاً ليكون قابلاً لإضافته إلى الله (تعالىٰ)، ولذا لو التزم بالقيام بعملٍ مباحٍ لله (تعالىٰ) لا يكون هذا

---

(١) تقدّمت مصادر هذه المسألة، فراجع.

. . . . . .

الالتزام مشمولاً لأدلّة وجوب الوفاء بالنذر؛ لأنّه ليس راجحاً، وبالتالي ليس قابلاً للإضافة لله (تعالىٰ).

إن قلت: إنّ زيارة الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة أمرٌ راجحٌ وقابل لإضافته إلى الله (تعالىٰ) فيكون مشمولاً لدليل الإمضاء.

قلت: لا نقاش في رجحان زيارة سيد الشهداء عليه السلام وقبولها للإضافة إلى الله (تعالىٰ) في حدّ نفسها، وإنّما الكلام بلحاظ ما للمقام من الخصوصيّة، فإنّ العمل قد يكون راجحاً في حدّ نفسه، إلّا أنّه بلحاظ مستلزماته لا يكون كذلك. ومن هنا اشترطنا في متعلّق النذر الرجحان بلحاظ جميع مستلزماته كي يكون مشمولاً لأدلة وجوب الوفاء بالنذر، وزيارة سيّد الشهداء عليه السلام في يوم عرفة ـ في المقام ـ مستلزمةٌ لترك واجبٍ وهو حجّة الإسلام، فلا تكون راجحةً بهذا العنوان الثانويّ وإن كانت راجحةً بالعنوان بالأوليّ، بل إنّ كل عملٍ لو استلزم الإتيان به ترك واجبٍ أو فعل محرّمٍ لا يمكن إضافته لله (تعالىٰ) فلا يكون صالحاً لأن يقع متعلقاً للنذر.

فظهر ـ ممّا ذكرنا ـ أنّ المقام ليس داخلاً في باب التزاحم؛ إذ لا تزاحم بين الواجب المطلق وبين المشروط، فإنّ وجوب الحجّ مطلقٌ غير مشروطٍ بشيءٍ سوى القدرة المفسرة بالنصوص بأُمورٍ خاصةٍ، وأمّا القدرة الشرعية فغير مأخوذةٍ في وجوب الحجّ، وهذا بخلاف وجوب الوفاء بالنذر الذي أُخذ فيه عدم استلزامه لتحريم حلالٍ أو لتحليل حرامٍ، وحيث إنّ زيارة الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة مستلزمةٌ لترك الحجّ الواجب فلا يكون النذر منعقداً، لا أنّه يكون منعقداً حتىٰ يصل البحث إلىٰ تقديم أحد الواجبين بملاك الأهميّة، فالمقام من قبيل تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية لا من قبيل تقديم

. . . . . .

الأهم على المهم.

وذكر السيد الحكيم رحمه الله ـ في مقام الردّ على بعض الأعاظم ـ: أنّ ما أُفيد من: أنّ صحة النذر مشروطة برجحان متعلّقه في حدّ نفسه مع قطع النظر عن النذر، فلو كان مزاحماً لوجوب الحجّ لا يكون متعلّقه راجحاً؛ لإفضائه إلى ترك الحجّ الواجب، وإنما يكون متعلّقه راجحاً إذا صحّ النذر الرافع للاستطاعة، والرجحان بهذه الكيفية لا يكفي في صحة النذر.

وإن كان مسلماً، إلّا أنّه جارٍ أيضاً في وجوب حجّ الإسلام في الفرض، فكما أنّ رجحان المنذور يجب أن يكون مع قطع النظر عن النذر، فكذلك الاستطاعة المعتبرة في وجوب حجّ الإسلام يجب أن تكون حاصلةً مع قطع النظر عن وجوب الحجّ.

وعليه، فإذا قطعنا النظر عن وجوب الحجّ ترتفع الاستطاعة بالنذر؛ لأنّه إنما يكون مستطيعاً بلحاظ كون وجوب الحجّ مبطلاً للنذر، وأمّا مع قطع النظر عنه يكون النذر موجباً لعدم استطاعته.

فظهر أنّ الأخذ بأحد الحكمين يفضي إلى رفع موضوع الآخر، ولا وجه لترجيح وجوب الحجّ على وجوب الوفاء بالنذر حتى بملاحظة كون وجوب الحجّ أهم من وجوب الوفاء بالنذر؛ ضرورة أنّ الترجيح بملاك الأهميّة إنّما يُصار إليه فيما إذا كان كلّ من الواجبين المتزاحمين مشتملاً على الملاك والمصلحة، ولم يكن محذورٌ في الجمع بينهما في ساحة الجعل، وإنّما المحذور بينهما في ساحة الامتثال واقعاً، وهو لا يجري في المتواردين اللذين يكون كلّ منهما رافعاً لملاك الآخر.

إذاً لا مناص من الرجوع إلى مرجح آخر، وحيث إنّ الجمع العرفي يقتضي الأخذ بالسابق دون اللاحق في الدليلين اللذين لا يمكن الأخذ بهما ولم يكونا داخلين في باب التزاحم، فيتعيّن الأخذ بوجوب الوفاء بالنذر تنزيلاً للعلل

. . . . . .

الشرعيّة منزلة العلل العقليّة، فكما أنّ العلل العقلية يكون السابق منها رافعاً للاحق فكذلك العلل الشرعيّة، وهذا الاحتمال ـ أي: احتمال كون اللّاحق رافعاً لموضوع السابق ـ وإن كان معقولاً في العلل الشرعيّة، لكنّه لا يُعتنى به في مقام الجمع بين الدليلين، فإنّ العرف يفهم أنّ السابق منهما يرفع موضوع اللّاحق.

ودعوىٰ: أنّ الاستطاعة عبارة عن ملك الزاد والراحلة وصحة البدن وتخلية السرب، والنذر لا ينافي شيئاً من ذلك ولا يرفعه، فلا تنتفي الاستطاعة بوجوب الوفاء بالنذر، وحينئذٍ يكون وجوب الحجّ رافعاً لموضوعه؛ لعدم كونه راجحاً للمستطيع الذي يجب عليه الحجّ.

مدفوعةٌ: **أولاً**: بأنّ وجوب الوفاء بالنذر لو تمّ أنّه سابقٌ علىٰ تحقق الاستطاعة وتمّ أيضاً أنّ المانع الشرعيّ كالمانع العقليّ، فإنّ المنع الشرعي يكون مانعاً عن تحقق الاستطاعة في مقابل تخلية السرب وبقيّة الأُمور الأربعة.

وثانياً: بأنّ المستفاد من بعض النصوص أنّ مطلق العذر رافعٌ لوجوب الحجّ، ففي صحيح الحلبي: «إذا قدر الرجل علىٰ ما يحجّ به، ثمّ دفع ذلك وليس له شغلٌ يعذره به فقد ترك شريعةً من شرائع الإسلام»[1] ولا ريب في أنّ الوفاء بالنذر عذرٌ فيكون رافعاً للفرض.

وثالثاً: بأنّه لو كان الحجّ واجباً عليه مع مزاحمته لواجبٍ آخر، فيترتّب عليه أنّ الحجّ لو كان مزاحماً بواجب أهم بحيث يُقدم عليه ـ كما إذا كان المكلّف أجيراً على الحجّ في سنة الاستطاعة فوجب عليه حجّ الإجارة ـ لوجب عليه حجّ الإسلام في السنة الثانية ولو متسكعاً؛ لأنّه قد استقرّ الحجّ في ذمته، ولا يُظن من

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٦: ٣.

. . . . . .

أحدٍ إمكان الالتزام به[1].

ويرد عليه: **أوّلاً**: أنّ الاستطاعة التي يرفعها وجوب الوفاء بالنذر هي الاستطاعة الشرعيّة، وأمّا الاستطاعة الخاصة المفسّرة بالروايات بأُمورٍ أربعة فهي لا ترتفع بالنذر؛ ضرورة وجودها حتىٰ في فرض وجوب الوفاء بالنذر، والشيء لا ينقلب عمّا هو عليه، فإذا كانت الاستطاعة الخاصة متحقّقةً يكون الحجّ واجباً، ومعه لا يكون المنذور راجحاً، فلا ينعقد النذر.

وثانياً: أنّ دعوىٰ: كون المانع الشرعيّ كالمانع العقلي ـ بقولٍ مطلقٍ ـ لا تحظىٰ بقبولٍ عندنا.

نعم، هي مقبولةٌ في بعض الموارد، وليس المقام منها.

وثالثاً: أنّا لا نسلّم عَدّ الأسبقيّة من المرجحات سواءٌ في المقام أم في باب التزاحم، وحينئذٍ إمّا أن تكون القدرة الشرعيّة هي المعتبرة في وجوب الحجّ، وعليه فكما أنّ الواجب المتقدم يرفع موضوع المتأخر كذلك العكس من دون فرقٍ بينهما من هذه الجهة، وإمّا أن تكون القدرة الخاصة المفسرة بالروايات بأُمورٍ أربعة هي المعتبرة في وجوب الحجّ، وعليه فيقع التزاحم بين الواجبين، وقد عرفت أنّ الترجيح ليس بملاك الأسبقيّة بل هو بملاك الأهميّة.

ورابعاً: أنّ استفادة تقديم النذر على الحجّ من صحيح الحلبي لا يمكن المساعدة عليه؛ لوضوح أنّ الصحيح لا يدلّ على أكثر من أنّ ترك الحجّ لو كان مستنداً إلىٰ عذرٍ يعذره الله (تعالىٰ) به فلا مانع منه، وأنّ العذر رافعٌ لوجوب الحجّ، وأمّا كون الوفاء بالنذر عذراً فلابدّ من إثباته بدليلٍ آخر.

---

(١) المستمسك ١٠: ١١٩ و١٢٠ ـ ١٢١.

. . . . . .

وخامساً: أنّ الأُستاذ الأعظم ﷺ قد أفتىٰ بـبطلان الإجـارة وعـدم إمكـان تصحيحها ولو من باب الترتب فيما إذا آجر نفسه على الحجّ في عام الاستطاعة[١]، فلو لم يأت بالحجّ في هذه السنة فلا ريب في استقرار وجوبه في ذمته، فيجب عليه الإتيان به في السنة الثانية ولو متسكّعاً. وبهذا يظهر ما في قوله ﷺ: (ولا يُظن من أحدٍ إمكان الالتزام به)[٢].

وقد ذهب المحقق اليزدي ﷺ إلى: التفصيل بين ماهو المقدّم سبباً وبين مـا هـو المؤخر سبباً، فإن كان النذر حاصلاً قبل حصول الاستطاعة يكون النـذر مـانعاً شرعياً من الحجّ؛ لكون المانع الشرعـي كـالعقلي في المـنع مـن الوجـوب، فـإنّ النذر ـ بعد انعقاده ـ يكون الوفاء به لازماً، ومع وجوب الوفاء بـالنذر لا يكـون المكلّف قادراً على الإتيان بالحجّ، فلا يتحقق موضوعٌ لوجوب حـجة الإسـلام، وإن كان النذر حاصلاً بعد حصول الاستطاعة يكون المقام من صـغريات قـانون التزاحم، فلابدّ حينئذٍ من تقديم ما هو الأهمّ منهما[٣].

والجواب عنه قد ظهر ممّا ذكرناه سابقاً، وملخّصه: أنّ النذر لو كان مانعاً من حصول الاستطاعة وكان المانع الشرعيّ كالعقليّ، فهو يمنع من حصولها بـلا أدنىٰ فرقٍ بين حصوله قبل الاستطاعة أو بعدها.

وقد بيّنا أنّ وجوب الوفاء بالنذر لا ينهض مـانعاً مـن تحـقّق الاسـتطاعة؛ لكونها ـ على المختار ـ الاستطاعة الخاصة المفسّرة بأُمورٍ أربعة، وعليه فما ذكـره سيّد العروة الوثقىٰ ﷺ غير تامٍّ.

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١١٩.

(٢) المستمسك ١٠: ١٢١.

(٣) العروة ٢: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

. . . . . .

وهنا كلامٌ للسيد الشاهرودي قدس سره وهو: أنّ النذر إنّما يكون مانعاً شرعيّاً من الحجّ فيما لو فرض أهمّيته منه، وأمّا لو فرض عدم أهمّيته منه فكونه مانعاً شرعيّاً من الحجّ أوّل الكلام[1].

والذي يظهر من عبائره قدس سره: أنّه لم يتمسّك بصحيحة الحلبي لكون النذر عذراً؛ إذ لو تمسك بها فلابدّ أن يقول: إنّ النذر رافعٌ لوجوب الحجّ مطلقاً بلا فرقٍ بين كونه أهمّ أو كون الحجّ أهمّ منه.

وقد تقدّمت مناقشتنا في التمسك بصحيحة الحلبيّ لإثبات أنّ النذر عذرٌ، فراجع.

ولعلّ المحقّق الشاهرودي قدس سره قد أدخل المسألة في باب التزاحم فيما لو ثبتت أهميّة الحجّ، فيقدّم الحجّ بملاك الأهميّة، وقد عرفت أنّ المسألة غير داخلةٍ في باب التزاحم ممّا قدّمناه آنفاً.

وذهب المحقّق النائيني قدس سره إلىٰ: تقديم الحجّ على النذر بعين الوجه الذي ذكرناه سابقاً من عدم انعقاد النذر[2].

وأورد عليه المحقّق الشاهرودي قدس سره: بأنّه لم يقم دليلٌ على أنّ صحة النذر مشروطةٌ بعدم كونه مزاحماً لواجبٍ أو مستلزماً لارتكاب حرامٍ؛ إذ الذي يكون شرطاً لصحّة النذر هو أن يكون فعله راجحاً بالنسبة إلىٰ تركه، ولم يكن فعله وتركه علىٰ حدٍّ سواءٍ بأن يكون من قبيل المباحات، وأمّا أن لا يكون مزاحماً لواجبٍ آخر أو لا يكون مستلزماً لارتكاب حرامٍ، فلم يقم على اعتباره دليلٌ.

وعلىٰ هذا، فإذا كان متعلّق النذر راجحاً ينعقد نذره سواء كان مرجوحاً

---

(١) كتاب الحجّ للشاهرودي قدس سره ١: ١٤٠ ـ ١٤١.

(٢) فوائد الأُصول ١: ٣٣٠ ـ ٣٣١.

. . . . . .

بالنسبة إلىٰ واجبٍ آخر مزاحم له أم لم يكن؛ إذ لا يعتبر في انعقاد النذر أن يكون راجحاً علىٰ سائر الأعمال، وإلّا لصحّ أن يقال: إنّه يُعتبر في صحة النذر أن يتعلّق بأفضل الأعمال، فلا يكون نذر الصلاة في مسجدٍ ما صحيحاً مع إمكان إيقاع الصلاة في المسجد الجامع أو في مسجد الكوفة؛ لأنّ الصلاة فيه أفضل من الصلاة فيما عداه.

وإن شئت قلت: إنّ المعتبر في متعلّق النذر أن يكون راجحاً، ولا يعتبر فيه أن يكون أرجح من سائر الأعمال، وليس المراد منه أن لا يكون مزاحماً لواجبٍ آخر أو مستلزماً لفعل محرّم، وحيث إنّ زيارة الإمام الحسين عليه السلام راجحةٌ في حدّ نفسها فيكون نذرها صحيحاً وإن كانت مستلزمةً لترك الحجّ، فإنّ مرجوحيّة ترك الحجّ لا تسري إلى الزيارة.

وعلىٰ هذا، فلا مجال لمنع انعقاد النذر وللقول بانحلاله[1].

ثمّ ذكر ما حاصله: أنّه ـ ممّا ذكر ـ ظهر ضعف ما أفاده المحقّق النائيني قدس سره من تقديم الحجّ على النذر مطلقاً بدعوىٰ: أنّ متعلّق النذر مرجوحٌ، فلا مجال للقول بانعقاده كي يُقدم النذر على الحجّ.

وجه الضعف هو: أنّ الاستطاعة المأخوذة شرطاً لوجوب حجّة الإسلام ليست هي الشرعيّة حتىٰ يكون وجوب الوفاء بالنذر رافعاً لها، بل هي الاستطاعة الخاصّة المفسرة بالروايات بالزاد والراحلة وصحة البدن وتخلية السرب، ووجوب الوفاء بالنذر لا يرفع الاستطاعة المذكورة، فتكون المسألة داخلةً في باب التزاحم، فإنّ كلّاً من الواجبين قد تمّ موضوعه وملاكه، والمكلّف لا يتمكّن من

(١) كتاب الحجّ للشاهرودي قدس سره ١: ١٤١ (بتوضيح).

. . . . . .

امتثالهما، وحيث إنّ الأسبقيّة ليست من المرجحات كي يكون الواجب الأسبق مقدّماً على الواجب الآخر، فلا بدّ من تعيين الأهم منهما وتقديمه على الواجب الآخر بملاك الأهمّية[1].

فظهر أنّه قدس سره وإن التزم بتقديم الحجّ على النذر، إلّا أنّ التقديم ليس من جهة انحلال النذر، بل من باب تقديم الأهم على المهم.

ويرد عليه: أنّه لا يكفي في صحّة النذر مجرّد رجحان متعلّقه في حدّ نفسه، بل يُعتبر فيه ـ مضافاً إلىٰ ذلك ـ أن يكون قابلاً للإضافة إلى الله تعالىٰ، والعمل المستلزم لترك واجبٍ أو فعل محرّمٍ لا يقبل الإضافة إلى الله تعالىٰ، وحيث إنّه قد التزم بالزيارة في يوم عرفة فهو ملتزمٌ بترك الحجّ؛ ضرورة أنّ الالتزام بشيء التزام بلوازمه، ومعه لا تصلح الزيارة أن تكون لله تعالىٰ.

والحاصل: أنّ النذر ليس كسائر الواجبات الابتدائيّة، وإنّما هو واجب إمضائيٌّ وإلزامٌ من الشارع بما التزم به المكلّف علىٰ نفسه، فلا بدّ أن يكون العمل ـ بجميع مستلزماته ـ قابلاً للإضافة إلى الله تعالىٰ كي تشمله أدلّة الإمضاء، والعمل ـ فيما نحن فيه ـ مستلزمٌ لترك واجبٍ، فلا يكون قابلاً للإضافة ولا يصلح أن يكون مقرّباً، وعليه فلا تشمله أدلّة وجوب الوفاء بالنذر.

وقد ذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره شاهداً لإثبات أنّ الالتزام بزيارة الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة التزامٌ بترك الحجّ، وهو:

أنّ الشوق إلىٰ ذي المقدمة يقتضي الشوق إلىٰ مقدمته الموصلة، وليس معنىٰ عدم وجوب مقدمة الواجب عدم الشوق إلىٰ مقدمته؛ ضرورة أنّ الانفكاك بين

---

(١) كتاب الحجّ للشاهرودي قدس سره ١: ١٤٢ ـ ١٤٣.

. . . . . .

الأمرين غير معقولٍ، بل معناه التفكيك بين الاعتبارين، بمعنىٰ: أنّ الشارع اعتبر الوجوب لذي المقدمة ولم يعتبره للمقدمة مع اشتياقه إليها؛ لحكومة العقل بلزوم الإتيان بالمقدمة، وعليه فلا حاجة إلىٰ اعتبار وجوبها. والمقام من هذا القبيل، فإنّ الالتزام بزيارة الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة لا ينفكّ عن الالتزام بترك الحجّ، فيكون نظير ما لو نذر أن يسجد سجدةً طويلةً من قبل الفجر إلىٰ طلوع الشمس، فإنّ أدلّة وجوب الوفاء بالنذر لا تشمله؛ لعدم إمكان تحقّق الإضافة إلى الله تعالىٰ بعد كون العمل مستلزماً لفوات واجبٍ وهو فريضة الصبح، فلا ينبغي الريب في عدم انعقاد مثل هذا النذر(١).

وذهب سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) إلىٰ: كفاية رجحان متعلّق النذر في حدّ نفسه وأمّا كون وجوب الوفاء به مستلزماً لترك واجبٍ آخر أو لارتكاب محرّمٍ، فإنّه لا ينهض قادحاً في انعقاده وصحّته.

نعم، هو موجبٌ لدخول المسألة في باب التزاحم. والشاهد على ما ذكرنا هو: أنّ المكلّف لو لم يأت بالأهم وامتثل المهم يكون ما أتىٰ به صحيحاً.

وكذا الكلام في المقام، فإنّ المكلّف لو لم يأت بالحجّ الواجب الذي هو الأهم ـ بأن ذهب إلىٰ زيارة الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة الذي هو المهم ـ يكون ما أتىٰ به صحيحاً ولو بنحو الترتب، والحال أنّ النذر لو لم يكن منعقداً فلا يكون ما أتىٰ به صحيحاً ولو بنحو الترتّب(٢).

أقول: إنّ ما أفاده(دام ظلّه) ناظرٌ إلىٰ كلام الأُستاذ الأعظم قدس سره وللنظر فيه مجالٌ؛ فإنّ الأُستاذ الأعظم قدس سره لم يذهب إلىٰ صحّة النذر بنحو الترتّب، بل ذهب إلىٰ: عدم

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٢٠ ـ ١٢١ و ١٢٢.

(٢) مصباح الناسك ١: ٧٥ ـ ٧٧.

. . . . . .

إمكان تصحيح النذر فيما لو عصىٰ وترك الحجّ ـ بأن ذهب للزيارة ـ ولو بنحو الترتّب[1]؛ ضرورة أنّ الترتّب إنّما يكون في الفعليين المشتملين على الملاك، ولا يمكن الإتيان بهما معاً في مقام الامتثال، والنذر ـ فيما نحن فيه ـ غير منعقدٍ في حدّ نفسه كي يقع التزاحم بين الواجبين.

وذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّه لو صحّ البناء على انعقاد النذر وصحّته وتقدّمه على الحجّ الواجب فيما نحن فيه لأمكن الاحتيال بسقوط الحجّ بنذر أيّ أمرٍ راجحٍ يستلزم ترك الحجّ ولو بنذر إتيان ركعتين من الصلاة في مسجد بلده يوم عرفة، وهو بديهيّ البطلان؛ فإنّ الحجّ مما بُني عليه الإسلام، فكيف يمكن الالتزام بسقوطه بأمثال هذه الأُمور؟![2].

وفيه: أنّ صحّة النذر لا تستدعي تقديمه على الحجّ كي يستشكل بإفضائه إلىٰ ترك الحجّ بالمرّة عن كلّ مكلّفٍ مستطيعٍ، بل يكون الأمر ـ بعد البناء على صحّة النذر ـ داخلاً في باب التزاحم، فيقدّم أحدهما على الآخر بمناط الأهمّية، وحيث إنّ الحجّ أهم من النذر، فيكون مقدّماً عليه. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: لو بنينا علىٰ صحّة النذر وأنّ الاستطاعة المعتبرة في وجوب حجّة الإسلام هي الشرعيّة، فيكون وجوب الوفاء بالنذر رافعاً لها، فلا محذور في ترك الحجّ في هذه الصورة؛ ضرورة أنّ حديث البناء لا يدلّ علىٰ كون الحجّ واجباً علىٰ غير المستطيع، كما أنّه لا يدلّ علىٰ عدم جواز تفويت الاستطاعة. وفي المقام وجوب الوفاء بالنذر رافعٌ للاستطاعة، فلا يكون الحجّ واجباً عليه، وهذا ممّا

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٢٢.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٧٣.

. . . . . .

لا يعتريه الريب.

وقد يقال: إنّ المستفاد من الأخبار أيضاً عدم انعقاد النذر فيما لو أدّى الوفاء به إلىٰ ترك واجبٍ أو فعل محرّمٍ، كرواية الخصال: «ولا نذر في معصيةٍ»[1] وكالأخبار الواردة في باب اليمين الدالّة علىٰ عدم انعقاده في معصيةٍ[2].

وتقريب الاستدلال بأخبار اليمين هو: أنّ متعلّق النذر لابدّ من كونه راجحاً، وهذا الشرط غير معتبرٍ في انعقاد اليمين؛ إذ يكفي في انعقاد اليمين أن يكون متعلّقه مباحاً، وحيث إنّ المستفاد من أخبار اليمين عدم انعقاده فيما لو استلزم تحريم الحلال أو تحليل الحرام، فالنذر يكون مثله بالأولويّة.

وفيه: أنّ الظاهر من رواية: «ولا نذر في معصيةٍ» أنّ النذر لو تعلّق بمحرّمٍ فلا تشمله أدلّة وجوب الوفاء بالنذر، وهذا لا مساس له فيما نحن فيه؛ لوضوح أنّ زيارة الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة مستحبةٌ في حدّ نفسها.

وعلىٰ تقدير التوافق في التعدي من مورد اليمين إلىٰ مورد النذر وتسليم الأولويّة المدّعاة، نقول: إنّ الروايات الواردة في باب النذر واليمين تدلّ علىٰ عدم انعقادهما فيما لو تعلّقا بمحرّمٍ، ولا تدلّ علىٰ اشتراط أن لا يكون الإتيان بمتعلّقهما مستلزماً لتحريم الحلال أو تحليل الحرام، وقد عرفت أنّ زيارة سيّد الشهداء عليه السلام في يوم عرفة ليست محرّمةً بل هي مستحبّةٌ في حدّ نفسها. وعليه فتكون الروايات المذكورة أجنبيّةً عن المقام.

إن قلت: إنّ بعض الأخبار مذيّلٌ بتعليل يشمل المقام، كالتعليل الوارد في

---

(١) الوسائل الأيمان ١١: ٤، النذر والعهد ١٧: ٣. ولاحظ الخصال ٦٢١.

(٢) أُنظر الوسائل الأيمان ١١.

. . . . . .

رواية سماعة بن مهران[١]: «كتاب الله قبل اليمين، ولا يمين في معصيةٍ»[٢] فإنّه يدلّ على أنّ الوفاء باليمين مشروطٌ بعدم معارضته لحكمٍ من الأحكام الإلهية. وبهذا اللسان ورد أيضاً: «إنّ شرط الله تعالىٰ قبل شرطكم»[٣] وهو يدل على أنّ شرط العباد لو كان مخالفاً لشرط الله تعالىٰ لا تشمله أدلّة الإمضاء، فيكون وجوب الوفاء بالنذر واليمين مجعولاً في غير مورد تعارضهما مع حكمٍ أو شرطٍ إلهي بحيث لو اتفق التعارض بينهما لا يكون كلّ من النذر واليمين وكذا الشرط مشمولاً لأدلّة الإمضاء.

قلت: قد أجاب عنه سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه): بأنّ هذه الرواية ـ كالروايات المتقدّمة ـ دالةٌ علىٰ اشتراط عدم تعلّق النذر بمحرّمٍ وعدم كونه مخالفاً لشرط الله تعالىٰ بنفسه، وأمّا لو كان مستلزماً لأمرٍ مخالفٍ لشرط الله تعالىٰ فلا يدلّ هذا الحديث علىٰ اشتراطه[٤].

وملخّص كلامه: أنّ المنساق من الروايات أنّ وجوب الوفاء بالنذر إذا استلزم تحليل حرامٍ أو تحريم حلالٍ فلا يكون مشمولاً لأدلّة الإمضاء، والنذر ـ فيما

---

(١) أبو ناشرة ـ وقيل: كنيته أبو محمّد ـ سَماعة بن مِهران بن عبد الرحمن الحضرمي، مولىٰ عبد بن وائل ابن حجر الحضرمي، وقيل: مولىٰ حَولان، كان يتّجر في القزّ ويخرج به إلىٰ حَرّان، ونزل الكوفة في كندة. روىٰ عن الصادق والكاظم عليهما السلام، له بالكوفة مسجد وهو مسجد زُرعة بن محمد الحضرمي بعده، كان واقفياً، ثقةٌ ثقةٌ كما عبّر بذلك النجاشي رحمه الله، له كتابٌ يرويه عنه جماعةٌ كثيرةٌ، قيل: مات سنة ١٤٥ هـ في حياة الصادق عليه السلام في المدينة.
(رجال النجاشي رحمه الله ١٩٣ ـ ١٩٤، رجال الطوسي رحمه الله ٢٢١و٣٣٧، الخلاصة ٣٥٦، نقد الرجال ٢: ٣٧٣، معجم رجال الحديث ٩: ٣٠٨ ـ ٣١٢ و٣١٢ ـ ٣١٧).

(٢) الوسائل الأيمان ١١: ٩.

(٣) الوسائل المهور ٢٠: ٦.

(٤) مصباح الناسك ١: ٧٦ ـ ٧٧.

. . . . . .

نحن فيه ـ لا يستلزم ذلك بنفسه، وإنّما تمخّض منه أمر يكون الإتيان بـه مـلازماً لترك حجّة الإسلام.

فظهر ـ ممّا أثبتناه ـ أنّ التمسك بالروايات لتقديم الحجّ على النـذر غـير تـامٍّ. وحينئذٍ لو تمّ أنّ الالتزام بزيارة الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة التزام بترك الحجّ، فلا يمكن المساعدة على القول بانعقاد النذر؛ لعدم إمكان إضافته إلى الله تعالىٰ، وأمّا لو لم يتمّ فلا شبهة حينئذٍ في كون المسألة من صغريات قانون التزاحم، فلابدّ مـن تعيين الأهم منهما وتقديمه على الواجب الآخر بملاك الأهميّة.

إلّا أن يُقال: إنّ المتلازمين اللذين لكلّ واحدٍ منهما حكم لا يمكـن أن يكـون حكمـهما متغايراً، فالزيارة إن كانت واجبةً بالنذر فلا يمكن أن يكون تـرك الحـجّ محرّماً.

نعم، قد يكون لأحد المتلازمين حكمٌ والآخر لا حكم له.

وبعبارةٍ أُخرىٰ: أن الالتزام بالزيارة لو كان ملازماً لترك الحجّ الواجب وكان ترك الحجّ حراماً، فلا يمكن أن يكون الإتيان بالزيارة راجحاً؛ لأنّ المـتلازمين لا يمكن أن يكونا محكومين بحكمين مختلفين، وعليه فيكون النذر باطلاً.

وإذا أغمضنا عـن ذلك، وقـلنا بـصحّة النـذر وإنّ المسألة داخـلةٌ في بـاب التزاحم، فحينئذٍ يقع البحث في تعيين الأهم.

قد يقال: إنّ النذر أهم من الحجّ، فيقدّم عليه، وذلك لوجهين:

الأوّل: أنّ عـدم الوفـاء بـالنذر يُـفضي إلىٰ تـرتّب الكـفارة عـلى المكـلّف واستحقاقه العقاب، وأمّا ترك الحجّ فلا يترتب عليه إلّا استحقاق العقاب.

الثاني: أنّ الروايات الكثيرة دالّة على أنّ الثواب الذي يحصّله المكـلّف مـن زيارة الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة أكثر من الثـواب الذي يحـصل عـليه مـن

. . . . . .

الإتيان بالحجّ[١].

وفيهما: أنّ ثبوت الكفارة على ترك عملٍ وعدم ثبوتها على ترك عملٍ آخر لا يكشف عن أقوائيّة ملاك الأوّل وضعف ملاك الثاني؛ إذ لعلّ ثبوتها في موردٍ دون آخر لأجل مصلحةٍ أُخرى، لا لأجل أقوائيّة الملاك، بل قد تكون الكفارة مترتبةً على ترك المهم ولا تكون مترتّبةً على ترك الأهم. هذا كلّه فيما يختصّ بالوجه الأوّل.

والوجه الثاني مثله؛ ضرورة أنّ الميزان في تقديم أحد المتزاحمين على الآخر هو كون أحدهما أقوى ملاكاً لا أكثر ثواباً؛ إذ الثواب مترتّبٌ على الامتثال، والملاك هو الذي يترتّب الحكم عليه، وأكثريّة الثواب لا تنهض كاشفةً عن أقوائيّة الملاك، وقد عرفت أنّ الابتداء بالسلام والتحية مستحبٌ والردّ واجبٌ، ومع ذلك فإنّ ثواب الابتداء بالسلام أكثر من ردّه مع أنّه أضعف ملاكاً منه.

والنتيجة: أنّ الحجّ مقدّمٌ على النذر لكونه أهم منه؛ لأحاديث البناء[٢] وصحيحة ذريح المحاربي[٣]، ولا أقلّ من احتمال الأهميّة الناشئ من ملاحظة

---

(١) منها: ما رواه زيد الشحام، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من زار الحسين عليه السلام يوم عرفة عارفاً بحقّه كتب الله له ألف حجّةٍ مقبولةٍ، وألف عمرةٍ مبرورةٍ» لاحظ الوسائل المزار وما يناسبه ٤٩: ١٠، وغيرها من روايات الباب.

وزيد هذا هو أبو أُسامة زيد بن يونس ـ وقيل: ابن موسى ـ الشحّام، مولى شديد بن عبد الرحمن بن نُعيم الأزدي الغامدي، كوفي، روى عن الصادق والكاظم عليهما السلام وسمّاه الشيخ قدس سره ـ في موضعٍ من رجاله ـ بزيد بن محمد بن يونس، وعدّه من أصحاب الباقر عليه السلام، وفي موضعٍ آخر سمّاه بزيد بن يونس، وعدّه من أصحاب الصادق عليه السلام ووصفه في الفهرست بكونه ثقةً. له كتابٌ يرويه عنه جماعةٌ منهم صفوان بن يحيى. (رجال النجاشي قدس سره ١٧٥، رجال الطوسي قدس سره ١٣٥و٢٠٦، الفهرست ٢٠١، نقد الرجال ٢: ٢٨٦و٢٩٠، منتهى المقال ٣: ٢٨٩و٢٩٥ ـ ٢٩٧، معجم رجال الحديث ٨: ٣٧٢ و٣٧٤ ـ ٣٧٧ و٣٧٩ ـ ٣٨١).

(٢) الوسائل مقدّمة العبادات ١: ١و٢و٥و١١و١٥و٢٤و٢٩و٣١.

(٣) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٧: ١.

. . . . . .

التوعيد الوارد في حقّ تارك الحجّ، فيقدّم الحجّ على النذر ـ فيما لو فرض التزاحم بينهما ـ من باب تقديم الأهمّ على المهمّ.

ولا بدّ من البحث في إمكان تصحيح النذر بالترتب فيما لو ثبت التزاحم بين الواجبين، وترك المكلّف الإتيان بالحجّ الواجب الذي هو الأهم بأن ذهب إلىٰ زيارة الإمام الحسين عليه السلام الذي هو الواجب المهم.

ذهب الأُستاذ الأعظم قدس سره إلىٰ: عدم إمكان تصحيح النذر ولو علىٰ سبيل الترتّب[1]، وقد خالف في ذلك بعض الأعلام ـ ومنهم سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) ـ حيث ذهبوا إلىٰ: صحّة النذر بالترتّب[2].

والوجه فيما ذهب إليه الأُستاذ الأعظم قدس سره هو: أنّ الوفاء بالنذر ليس واجباً ابتدائيّاً، بل هو إمضائيّ، بمعنىٰ: أنّ المكلّف قد التزم بشيءٍ والشارع ألزمه به، وحيث إنّ ما التزم به المكلّف ـ في مسألتنا ـ مستلزم لترك واجب أو ارتكاب محرّمٍ فلا تشمله أدلّة وجوب الوفاء بالنذر، فالنذر ـ على الإطلاق ـ غير قابل للإمضاء؛ لعدم قابليته للإضافة إلى الله تعالىٰ، وهو في ظرف عصيان الخطاب بالحجّ وإن كان صالحاً للإضافة، إلّا أنّ المكلّف لم ينشئ النذر مقيّداً، بل أنشأه مطلقاً، فيكون وجوب الوفاء به مطلقاً؛ ضرورة أنّ الالتزام إذا كان مطلقاً يكون الوجوب مثله، وإذا كان مقيداً يكون الوجوب مثله؛ لأنّ الإلزام إنّما تعلّق بما التزم به المكلّف علىٰ نفسه، وإلّا لزم تخلّف المنشأ عن الإلزام بأن يكون المنشأ مطلقاً والإلزام مقيّداً.

نعم، قام الدليل الخاص في بعض الموارد علىٰ تخلّف المنشأ عن الإلزام كاعتبار

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٢٢.

(٢) مصباح الناسك ١: ٧٥ ـ ٧٧.

. . . . . .

القبض في الهبة شرعاً[١] مع أنّ الواهب قد أنشأها مطلقةً، ولكن الشارع لم يلزمه بالوفاء بها مطلقاً بل ألزمه بشرط القبض، فالمنشأ مطلق والإلزام من قبل الشارع مقيد. ومثله اعتبار القبض في بيع الصرف والسلم[٢]، وتوقّف العقد على بنت الأخ أو الأُخت على إذن العمّة والخالة[٣]، وتوقّف العقد على البكر على إذن الولي بناءً على اعتباره[٤]، فلا يمكن التعدّي من هذه الموارد إلى غيرها مع عدم وجود الدليل ومنها المقام[٥].

ولأجل هذا لم يلتزم قدس سره بجريان الترتب فيما إذا آجر نفسه للنيابة مع كونه مستطيعاً؛ إذ الحجّ يكون واجباً عليه، فلو عصى الخطاب المتوجه إليه بالإتيان بحجة الإسلام ـ بأن أتى بالحجّ النيابي ـ فهل تكون الإجارة صحيحةً بالترتب أو لا؟ فحكم ببطلان الإجارة معللاً ذلك: بأنّ أدلّة الإمضاء لا تشمل الإجارة في الفرض؛ لأن شمول: ﴿أوفوا بالعقود﴾[٦] لهذه المعاملة يرجع إلى إمضاء ماهو مبغوض له بعد كون الوفاء بالإجارة مستلزماً لترك أداء حجّة الإسلام، وهي في ظرف العصيان وإن كانت صالحةً للإمضاء إلّا أنّ المكلّف لم يُنشئ الإجارة مقيّدةً بل أنشأها مطلقةً وهي غير قابلةٍ للإمضاء، فلايمكن تصحيح الإجارة بنحو الترتّب[٧].

---

(١) الوسائل الهبات ٦ و٨.

(٢) الوسائل الصرف ٢، السلف ١٠. ولاحظ المصدر السابق أحكام العقود ١٦.

(٣) الوسائل ما يحرم بالمصاهرة ونحوها ٣٠.

(٤) الوسائل عقدالنكاح وأولياءالعقد ٣: ٦و٧و١١و١٣، ٤: ٢و٣. وانظرالمسألة في المختلف ٧: ١١٤ ـ ١١٧.

(٥) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٢٢.

(٦) المائدة ٥: ١.

(٧) راجع المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٢٢.

مسألة (٦٢): يجب على المستطيع الحجّ بنفسه إذا كان متمكناً من ذلك، ولا يُجزئ عنه حجّ غيره تبرّعاً أو بإجارةٍ(١).

مسألة (٦٣): إذا استقرّ عليه الحجّ ولم يتمكن من الحج بنفسه لمرض أو حصر أو هرم، أو كان ذلك حرجاً عليه ولم يرج تمكنه من الحجّ بعد ذلك من دون حرج وجبت عليه الاستنابة(٢).

ونظيره ما لو آجر نفسه من قبل الفجر إلىٰ طلوع الشمس لأداء عملٍ لغيره بحيث يكون الوفاء بالإجارة مستلزماً لترك واجبٍ وهو فريضة الصبح.

وممّا ذكرنا ظهر أنّه لا وجه لتصحيح النذر بالترتب كما ذهب إليه سيدنا الأُستاذ(دام ظلّه).

(١) لظهور أدلّة وجوب الحجّ في المباشرة، فإنّ مقتضىٰ إطلاقها أنّ المكلّف لو تمكّن من مباشرة الحجّ بنفسه فيجب عليه ذلك سواء حجّ عنه غيره أم لا.

أضف إليه أنّ أدلّة النيابة لا تشمل ما إذا كان المكلّف متمكِّناً من مباشرة الحجّ بنفسه، بل تدلّ علىٰ جواز النيابة فيما إذا كان المكلّف معذوراً من مباشرة الحجّ بنفسه، كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالىٰ.

(٢) الحكم بوجوب الاستنابة المذكور في المتن مختصّ بمن استقرّ عليه الحجّ دون من لم يستقر عليه بأن كان في أوّل سنة الاستطاعة مريضاً أو محصوراً أو كان الحجّ حرجاً عليه، فيكون عروض بعض هذه الأُمور عليه كاشفاً عن عدم كونه مستطيعاً، فلاتجب الاستنابة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا كانت ذمّة المكلّف مشغولةً بالحجّ وعرض له أحد هذه الأُمور ـ أعني: المرض أو الهرم أو الحصر أو كان أداء الحجّ حرجاً عليه بحيث

. . . . . .

لا يستطيع الإتيان به بالمباشرة ـ فهل يجب عليه بالتسبيب أو يسقط عنه التكليف؟

ذهب مشهور العلماء(رضي الله عنهم) إلى الأوّل[١]؛ لعدّة نصوصٍ مفادها وجوب الاستنابة فيما لو لم يكن متمكناً من المباشرة.

(منها): صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن علياً عليه السلام رأىٰ شيخاً لم يحج قط، ولم يطق الحجّ من كبره، فأمره أن يُجهِّز رجلاً فيحجّ عنه»[٢].

و(منها): صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان علي عليه السلام يقول: لو أنّ رجلاً أراد الحجّ، فعرض له مرض أو خالطه سقم فلم يستطع الخروج، فليُجهِّز رجلاً من ماله، ثمّ ليبعثه مكانه[٣].

و(منها): صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ أميرالمؤمنين عليه السلام أمر شيخاً كبيراً لم يحج قط ولم يطق الحجّ لكبره أنّ يُجهِّز رجلاً يحجّ عنه»[٤].

بتقريب: أنّ المنساق من الصحاح أنّ من كان مستطيعاً ولم يطق الحجّ لهرمٍ أو مرضٍ تجب عليه الاستنابة، لمكان قوله: «فأمره» الظاهر في الوجوب.

و(منها): صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ: «... وإن كان موسراً وحال بينه وبين الحجّ مرض أو حصر أو أمر يعذره الله تعالىٰ فيه، فإنّ عليه أن يُحجَّ عنه من ماله صرورة لا مال له»[٥].

---

(١) قال في الجواهر: (إنّ الاستنابة حينئذٍ واجبةٌ قولاً واحداً) وحكاه عن الروضة والمسالك. اُنظر: الروضة ٢: ١٦٧، المسالك ٢: ١٣٨، الجواهر ١٧: ٢٨٢. وادّعي الإجماع في مفاتيح الشرائع ١: ٢٩٨.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٤٢: ١.

(٣) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٤: ٥.

(٤) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٤: ٦.

(٥) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٤: ٢.

. . . . . .

ووزان تقريب الاستدلال بها وزان ما تقدّمها.

و(منها): خبر عبد الله بن ميمون القدّاح[١]، عن أبي جعفر، عن أبيه عليهما السلام: «أنّ علياً عليه السلام قال لرجل كبير لم يحج قط: إن شئت أن تجهِّز رجلاً، ثم ابعثه يحجّ عنك»[٢].

و(منها): خبر سلمة أبي حفص[٣]، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ رجلاً أتىٰ علياً عليه السلام ولم يحج قط. فقال: إني كنت كثير المال، وفرّطت في الحجّ حتىٰ كبر سني. فقال: فتستطيع الحجّ؟ فقال: لا. فقال له علي عليه السلام: إن شئت فجهِّز رجلاً، ثم ابعثه يحجّ عنك»[٤].

و(منها): خبر علي بن أبي حمزة البطائني، قال: سألته عن رجل مسلم حال بينه وبين الحجّ مرض أو أمر يعذره الله فيه، فقال: «عليه أن يحجّ من ماله صرورة لا مال له»[٥].

وأورد السيّد الحكيم قدس سره على الاستدلال بالصحاح الثلاث الأُول:

بأنّها: (غير ظاهرةٍ في المستطيع، وحملها عليه ليس بأولىٰ من حمل الأمر فيها

---

(١) عبد الله بن ميمون بن الأسود القدّاح المكّي، مولىٰ بني مخزوم، كان يبري القداح، روى أبوه عن الباقر والصادق عليهما السلام وروىٰ هو عن الصادق عليه السلام وكان ثقةً، له كتبٌ منها: كتاب مبعث النبي صلى الله عليه وآله وأخباره، وكتاب صفة الجنة والنار.

(رجال النجاشي قدس سره ٢١٣ ـ ٢١٤، رجال الطوسي قدس سره ٢٣١، الخلاصة ١٩٧، منتهى المقال ٤: ٢٤٦ ـ ٢٤٧، معجم رجال الحديث ١١: ٣٧٨ ـ ٣٨٢).

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٤: ٨.

(٣) أبو حفص سلمة، عدّه البرقي رحمه الله من أصحاب الصادق عليه السلام. وقال السيد الخوئي قدس سره: (روىٰ عن أبي عبد الله وروىٰ عنه أبان). (معجم رجال الحديث ٩: ٢٠٩، ولاحظ رجال البرقي ٩٠).

(٤) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٤: ٣.

(٥) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٤: ٧.

. . . . . .

بالاستنابة علىٰ مجرّد بيان المشروعية)[١].

بيانه: أنّ الصحاح مطلقة من جهة الاستطاعة، وهي تدلّ على وجوب الحجّ علىٰ من عرضت له هذه الموانع بالتسبيب سواءٌ أكانت الاستطاعة متحقّقة أم لا، فالأمر فيها دائر بين رفع اليد عن إطلاقه وجعل موردها خصوص من كان مستطيعاً ولم يحج كي يكون ذلك مناسباً لظاهر الأمر بالوجوب وبين الأخذ بإطلاقها، وحينئذٍ لا بدّ من حمل الأمر فيها على الاستحباب؛ إذ بعد عدم إمكان الأخذ بكليهما ـ لإفضاء ذلك إلى الحكم بوجوب الحجّ بالتسبيب حتىٰ علىٰ من عرضت له هذه الأُمور ولم يكن مستطيعاً ـ فلا بدّ من رفع اليد عن أحدهما، وحيث لا مرجح لأحدهما على الآخر فتكون النصوص مجملة ودالّة علىٰ مجرّد بيان المشروعيّة.

ثم إنه قدس سره ناقش في خبر عبد الله القدّاح بما حاصله:

أنّ الخبر ظاهر في الاستحباب؛ لأنّ أمير المؤمنين عليه السلام علّق الاستنابة على المشيئة والاختيار، ولا ريب في أنّ الاستنابة لو كانت واجبة لكان الامتثال واجباً عليه شاء أم لم يشأ، ولما صحّ تعليقها علىٰ مشيئة المكلّف واختياره.

ثم قال: (ونحوه خبر سلمة أبي حفص)[٢].

والحاصل: أنّ حمل النصوص في المورد المحكي عن أمير المؤمنين عليه السلام على الاستحباب أقرب من حملها على الوجوب؛ لأنّ الاستنابة في بعضها معلّقة على المشيئة، فتكون قرينةً على الاستحباب في بعضها الآخر لفرض اتحاد الواقعة كما

---

(١) المستمسك ١٠: ١٩٣.

(٢) أُنظر نفس المصدر السابق.

. . . . . .

هو الظاهر.

وإن شئت قلت: إن الأمر ـ بعد فرض اتحاد الواقعة ـ يدور بين حمل النصوص على الاستحباب بقرينة النصوص التي ورد فيها تعليق الاستنابة على المشيئة الظاهرة في الاستحباب، وبين حملها على الوجوب بقرينة النصوص التي لم يرد فيها ذلك الظاهرة في الوجوب، والحمل على الاستحباب أقرب من الحمل على الوجوب.

ثم تعرّض﵀ لصحيحة الحلبي وخبر علي بن أبي حمزة بما حاصله:

أنّ الأخذ بهما غير ممكنٍ من جهة أنّهما يدلان ـ بظاهرهما ـ علىٰ وجوب استنابة الصرورة، والتفكيك بين القيد ـ أي: كون النائب صرورة ـ والمقيّد وهو أصل وجوب الاستنابة ـ بمعنىٰ: الأخذ بأصل الوجوب دون اعتبار كون النائب صرورة ـ بعيدٌ.

ثم قال: (ولأجل ما ذكرنا من المناقشات ونحوها جزم في المستند بعدم وجوب الاستنابة، وحكى التردّد من بعضهم في الوجوب)[1].

فتلخص: أنّ المستفاد من بعض روايات الاستنابة كون النائب رجلاً صرورة، ومن بعضها الآخر أنّ الاستنابة راجعة إلىٰ اختيار المكلّف ومشيئته، ولا ريب في عدم اعتبار كون النائب رجلاً وصرورة؛ إذ لا شبهة في جواز استنابة المرأة عن الرجل، وغير الصرورة عن غيره، ولا شبهة في عدم صحة تعليق الاستنابة على الاختيار فيما لو كانت واجبةً، وحيث إنّ الروايات الحاكية عن حكم

(١) المستمسك ١٠: ١٩٣، ولاحظ المستند ١١: ٧٣. ومن المتردّدين في الوجوب: المحقّق﵀ في الشرائع ١: ١١٦، والعلّامة﵀ في إرشاد الأذهان ١: ٣١١، والسبزواري﵀ في الذخيرة ٥٦٢.

. . . . . .

أمير المؤمنين عليه السلام تحكي عن واقعة واحدة ـ كما هو الظاهر ـ فتحمل الخالية من التعليق منها على الاستحباب.

وحيث لا يمكن الالتزام بالاختلاف في الحكم المستفاد من الروايات ـ بأن تكون الاستنابة في بعضها واجبة وفي بعضها الآخر مستحبة لفرض اتحاد المطلوب ووحدة الواقعة ـ فلا مناص من حمل المطلق على المقيد، ولهذا حمل صاحب المستند قدس سره الحكم في الروايات على الاستحباب دون الوجوب[1].

ثم إنّه قدس سره رجع عن حمل الصحاح الثلاث الأُول على مجرّد بيان المشروعيّة؛ لأمرين:

أحدهما: أنّ الصحاح المذكورة تتضمن قيوداً لا تنسجم إلّا مع الحكم بوجوب الاستنابة ككونه شيخاً كبيراً لم يحج قط ولم يطق الحجّ لكبره ونحو ذلك، فإنّ الظاهر أنّ القيود المذكورة دخيلة في الحكم بالاستنابة.

والاستنابة في الحجّ الاستحبابي لا تختص بجميع القيود المذكورة في الصحاح؛ لوضوح استحباب الاستنابة سواء كان المكلّف شيخاً كبيراً لم يحج أم شاباً حجّ عدّة مرّات، وسواء كان غير متمكّن من الحجّ بالمباشرة لكبر أم كان متمكناً منه، وسواء خالطه سقم ونحوه من الأعذار والموانع أم لا. وحينئذٍ يتضح أنّ الاستنابة الواجبة هي التي تختصّ بجميع القيود المذكورة في مورد الروايات.

والآخر: أنّ المستفاد من بعض الروايات الحاكية لحكم الأمير عليه السلام وجوب النيابة، حيث حكي عنه عليه السلام أنّه أمر شيخاً كبيراً لم يحجّ قط أن يُجهِّز رجلاً يحجّ عنه، ولفظة: «أمر» ظاهرة في الوجوب ظهوراً قويّاً، فإنّ إطلاق الجواب من

---

(١) المستند ١١: ٧٣ ـ ٧٤و٧٥.

. . . . . .

حيث كون الشخص الذي ورد في حدود السؤال مستطيعاً أو لا، لا يصلح موجباً لرفع اليد عن ظهور مادة الأمر في الوجوب، بل الأمر بالعكس[١].

وأما خبر القدّاح وخبر سلمة فقد أجاب عنهما السيد الحكيم قدس سره:

بأنّ تعليقه على المشيئة لا يهمّ؛ لأنّ في النصوص الثلاث الأُول يكون الأمر مطلقاً غير معلق على المشيئة، فيقع التعارض بين الطائفتين، ويؤخذ بالصحاح المتقدمة؛ لأنّها أصحّ سنداً وأكثر عدداً[٢].

وفيه: أنّا لا نوافق على ما أفاده أخيراً؛ إذ بعد تماميّة التعارض بين الطائفتين لا يكون الأصحّ سنداً والأكثر عدداً من جملة المرجّحات، ولا يمكننا تصور معنىً مقبول لذلك.

والعمدة في الجواب هو: أنّ خبر القدّاح ضعيف السند بسهل بن زياد[٣] وبجعفر بن محمد الأشعري[٤]، وخبر حفص ضعيف به[٥]، وحينئذٍ لا مجال للبحث

---

(١) المستمسك ١٠: ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٢) المستمسك ١٠: ١٩٤.

(٣) قال النجاشي قدس سره: (كان ضعيفاً في الحديث غير معتمد فيه). ووصفه الشيخ قدس سره في الفهرست بالضعف. ونقل العلامة قدس سره عن ابن الغضائري: أنّه كان ضعيفاً جداً فاسد الرواية والمذهب. وقال السيد الخوئي قدس سره: (وكيف كان، فسهل بن زياد الآدمي ضعيف جزماً، أو أنه لم تثبت وثاقته). لاحظ: رجال النجاشي قدس سره ١٨٥، الفهرست ٢٢٨، الخلاصة ٣٥٧، معجم رجال الحديث ٩: ٣٥٦.

(٤) أُنظر معجم رجال الحديث ٥: ٧٠.

وجعفر هذا هو جعفر بن محمد بن عبيد الله الأشعري، يروي عن ابن القدّاح كثيراً، ويروي عنه إبراهيم ابن هاشم وسهل بن زياد ومعلّى بن محمد وغيرهم، له كتاب.

(الفهرست ١١٢، نقد الرجال ١: ٣٥٩، منتهى المقال ٢: ٢٦٥و٢٧٣، معجم رجال الحديث ٥: ٦٨ ـ ٧٠و٨٣ ـ ٨٥و ٩٩).

(٥) لأنّه لم يذكر في الرجال، كما هو ظاهر معجم رجال الحديث ٩: ٢٠٩.

. . . . . .

عن كيفية الجمع بين الطائفتين.

وذكر الأُستاذ الأعظم‌ﷺ: أنّا لو أغمضنا عن الإشكال السندي، فيمكن المناقشة في الدلالة بأن يقال:

إنّ المعلّق على المشيئة في الخبرين ليس الاستنابة كي يقال: إنّ تعليق الاستنابة على المشيئة يدلّ على الاستحباب بعد وضوح عدم وجود أيّ معنى لتعليق الواجبات علىٰ مشيئة المكلّف واختياره، بل المعلّق عليها هو تفريغ الذمّة، بمعنىٰ: أنّ المكلّف إذا شاء تفريغ ذمّته فعليه أن يُجهِّز رجلاً[1].

إلّا أنّ ما ذكره خلاف الظاهر، والاعتماد على الخدشة في الخبرين من جهة السند، كما عرفت.

وأمّا الجواب عن خبر علي بن أبي حمزة البطائني وصحيح الحلبيّ الظاهرين في وجوب استنابة الصرورة فهو:

أنّ الأوّل ضعيف بالبطائني[2]، والثاني قد أجاب الأُستاذ الأعظمﷺ عنه: بأنّا نلتزم به ونقول: بوجوب كون النائب عن الحيّ صرورة، فيجب على الحي أن يبعث رجلاً صرورة بمقتضىٰ هذه الصحيحة، إلّا أنه قد ادعي الإجماع على الخلاف[3] ولذا ذكرنا في المناسك: أنّ الأحوط لزوماً ـ لو لم يكن أقوىٰ ـ استنابة الرجل الصرورة إذا كان المنوب عنه رجلاً حيّاً[4].

إن قلت: إنّ ذكر الرجل الصرورة في الروايات إنما هو من باب التمثيل ولغلبة

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٩٦، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٧٦.

(٢) لاحظ: منتهى المقال ٤: ٣٢٩، معجم رجال الحديث ١٢: ٢٤٢.

(٣) أُنظر: المدارك ٧: ١١٥، المستند ١١: ١٢١.

(٤) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٩٧، وراجع المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٧٥.

. . . . . .

كون النواب رجالاً، والمراد منه مطلق المكلف بلا فرق بين كونه رجلاً أو امرأة، صرورة أو غير صرورة، ونظير ذلك في أدلّة الأحكام كثير، كما أنّ ثبوت شيء لشيء لا يدل علىٰ نفيه عن غيره.

وبعبارة مختصرة: أنّ اللقب لا مفهوم له.

قلت: لا نقاش في أنّ اللقب لا مفهوم له، إلّا أن كل قيد مأخوذ في لسان الدليل وموضوع الحكم له الموضوعية ويكون دخيلاً في الحكم لاسيما إذا كان المتكلّم في مقام التحديد، كما هو الحال في المقام.

والحاصل: أنّ الإجماع قائم علىٰ إجزاء ما يأتي به النائب غير الرجل وغير الصرورة عن غيره[1]، فلنا أن نرفع اليد عن القيد ونأخذ بالمقيّد خلافاً لما أفاده السيد الحكيم قدس سره من: استبعاد التفكيك بينهما الذي هو استبعاد لا تسنده قرينة، ومع قيام القرينة على التفكيك بينهما ـ كالإجماع ونحوه ـ لا يبقىٰ مجال لهذا الوصف.

نعم، لو لم يكن الإجماع المدعىٰ في المقام تامّاً فلا مناص من العمل بمفاد صحيح الحلبي الدال علىٰ وجوب الاستنابة ولزوم كون النائب عن الرجل الحي صرورة.

ومهما يكن من أمر، فإنّ دلالة الصحيح علىٰ وجوب الاستنابة عن الحي لا ينبغي التأمل فيها.

إن قلت: إنّ المستفاد من إطلاق الصحاح وجوب الاستنابة حتىٰ علىٰ غير المستطيع، ومن المعلوم أنها غير واجبة عليه بل هي مستحبة، فيكون الإطلاق المذكور قرينة علىٰ ورودها في مقام بيان أصل مشروعية الاستنابة، ولا دلالة فيها على الوجوب.

---

(١) المدارك ٧: ١١٥، الرياض ٦: ٧٢و٧٣، المستند ١١: ١٢١.

. . . . . .

قلت: لا شبهة في أنّ إطلاق الصحاح شامل لغير المستطيع، إلّا أنّ ذلك لا يستلزم سقوط الإطلاق من رأس؛ إذ الضرورات تقدر بقدرها، وحينئذ لا محذور في حمل الإطلاق على استحباب النيابة بالنسبة لغير المستطيع، ويؤخذ بظهور الصحاح ويحكم بوجوب الاستنابة بالنسبة للمستطيع.

إن قلت: قد ورد في صحيحة ابن مسلم: «... ليجهِّز رجلاً من ماله، ثم ليبعثه مكانه»[1] ولا شبهة في عدم اشتراط الاستنابة بذلك.

قلت: إنّ المستفاد من هذه الصحيحة أمران: وجوب الاستنابة وكونها من مال المنوب عنه وحيث لا يمكن الأخذ بالثاني فنرفع اليد عن الظهور بهذا المقدار ويبقى الباقي بحاله، فيؤخذ به بعد عدم وجود ما يمنع من ذلك.

والسيد الأُستاذ ـ بعدما أورد النصوص الواردة في الباب وناقش في كلّ واحد منها ـ قال: (والذي يمكن أن ندعيه هو: عدم ظهور النصوص المذكورة في لزوم الاستنابة حتىٰ مع الاستقرار، بل هي تدلّ على أنّ الثواب الذي يدرك بالحجّ يمكن إدراكه بنحو آخر، وهو إحجاج شخص أو استنابته)[2].

وقد ذكر أربعة مؤيدات لذلك:

الأول: أنّ شروط وجوب حجة الإسلام ظاهرها أنها شروط لأصل الوجوب بحيث لو انتفت ينتفي الوجوب من رأس، وليست شروطاً للمباشرة كي يكون انتفاؤها مستلزماً لسقوط الحجّ بالمباشرة فيجب بالتسبيب، ومن الواضح أنّ وجوب الاستنابة ينافي كون الشروط ـ كصحة البدن وتخلية السرب ـ شروطاً لأصل وجوب الحجّ، بل هو ينسجم مع كونها شروطاً للمباشرة، فيقع التنافي بين

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٤: ٥.

(٢) المرتقىٰ (كتاب الحجّ) ١: ١٥٤.

. . . . . .

ما دل علىٰ كون الشروط شروطاً لأصل وجوب حجّة الإسلام وبين وجوب الاستنابة الذي يلائم كونها شروطاً للحج بالمباشرة[١].

وقد أُجيب عنه: بأن مقتضى الجمع بين أدلّة اعتبار الاستطاعة وأدلّة وجوب الاستنابة القول بوجوبها ولو في الجملة، وهو فيما إذا استقر الحجّ في ذمة المكلّف.

أقول: ستعرف المناقشة في هذا الجمع عن قريب إن شاء الله تعالىٰ.

الثاني: أنّ تعليق الاستنابة على المشيئة في بعض النصوص ينافي لزوم العمل[٢].

وقد عرفت الجواب عن ذلك أيضاً ممّا تقدّم.

الثالث: أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «لو أنّ رجلاً أراد الحجّ... فليجهز رجلاً من ماله ثم ليبعثه مكانه» أنّ الحجّ معلق علىٰ إرادة المكلف، فلو كانت الاستنابة واجبة فلازمه وجوبها حتىٰ علىٰ من أراد الحجّ الندبي فعرض له مرض أو خالطه سقم فلم يستطع الخروج، ولا يلتزم أحد بلزوم الاستنابة في هذه الصورة[٣].

والجواب: أنّ المحذور المذكور إنما يلزم من الأخذ بإطلاق الصحيحة، وحيث إنّ الاستنابة غير لازمة في مورد الحجّ الندبي ـ كما عرفت ممّا تقدّم ـ فنرفع اليد عنه بهذا المقدار ونأخذ بالباقي وهو مورد الحجّ الواجب.

الرابع: أنّ النائب قد قيد في بعض النصوص بالصرورة الذي لا مال له وأن يكون الحجّ من مال المنوب عنه، والحال أن هذه القيود غير لازمة، وهي تناسب المعنى الذي ذكرناه، فإنّ استنابة من لم يحجّ أولىٰ من استنابة غيره[٤].

---

(١) نفس المصدر السابق.

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق ١: ١٥٥.

(٤) نفس المصدر السابق.

وكذلك من كان موسراً ولم يتمكّن من المباشرة أو كانت حرجيةً عليه(١).

وقد عرفت الجواب عن ذلك أيضاً ممّا تقدّم.

والحاصل: أن ما أفاده السيّد الأُستاذ ـ من: عدم دلالة النصوص علىٰ وجوب الاستنابة ـ لا يمكن المساعدة عليه بعد عدم صلاحية ما ذكره من المؤيّدات لدعم ما اختاره من كون الاستنابة مستحبة مطلقاً.

ونتيجة البحث: أن الاستنابة واجبة لا مطلقاً، بل في صورة استقرار الحجّ في ذمّة المكلّف.

(١) وذلك فيما لو لم يرجُ زوال العذر، وأمّا لو علم بزواله فلا يصل المجال لهذا البحث؛ لأن الاستنابة وظيفة من لم يتمكّن من الإتيان بطبيعي الحجّ في تمام عمره، ومن يعلم بزوال عذره يتمكن من الإتيان بالحج بالمباشرة.

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ الاستنابة التي هي وظيفة اضطرارية في طول الحجّ بالمباشرة التي هي وظيفة اختيارية للمكلف، ومع تمكنه من الإتيان بالوظيفة الاختيارية لا يصل المجال للإتيان بالوظيفة الاضطرارية.

وقد وقع البحث بين الأعلام في وجوب الاستنابة علىٰ من حصل له اليسار فصار مستطيعاً ثم عرضت له بعض العوارض المانعة من مباشرته للحج كالمرض أو الحصر أو كان الحجّ حرجاً عليه.

ذهب المشهور(رضي الله عنهم) إلى الوجوب(١)، وخالفهم جماعة كالعلّامة

---

(١) الكافي في الفقه ٢١٩، الخلاف ٢: ٢٤٨، المهذّب ١: ٢٦٧، التحرير ١: ٥١٠ ـ ٥١١، الروضة ٢: ١٦٧، المسالك ٢: ١٣٨، المدارك ٧: ٥٥، الحدائق ١٤: ١٢٩. وحكي عن الإسكافي والعماني في المختلف ٤: ٣٨ ـ ٣٩، ونُسب للأكثر في مفاتيح ائع ١: ٢٩٨.

. . . . . .

في بعض كتبه[١].

وقد استدلّ لقول المشهور: بإطلاق بعض النصوص، كصحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: « ...وإن كان موسراً وحال بينه وبين الحجّ مرض أو حصر أو أمر يعذره الله فيه، فإن عليه أن يحج عنه من ماله صرورة لا مال له »[٢].

بتقريب: أنّ قوله عليه السلام شاملٌ لمن حصلت له الاستطاعة في هذه السنة ومن كان مستطيعاً في السنوات السابقة ولم يأت بالحج.

وهو مختار سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) حيث قال:

(ودعوىٰ انصرافه إلىٰ خصوص من استقرّ عليه بلا شاهدٍ)[٣].

والسيّد الأُستاذ قدس سره وافق المشهور في الحكم بالوجوب تمسّكاً بالصحيحة، إلّا أنّه ذهب إلىٰ: اختصاصها بالمورد حيث ذكر: أنّ هذه الصحيحة ظاهرةٌ في صورة عدم الاستقرار، ولا تشمل صورة الاستقرار؛ لحصر سبب عدم الحجّ بالمانع القهري دون التسويف والاختيار الموجب للاستقرار[٤].

وفيه: أنّ عدم الإتيان بالحج كما أُسند في الصحيحة إلىٰ وجود المانع القهري كذلك أُسند إلىٰ وجود المانع الذي يعذره الله (سبحانه) فيه كالحرج، فعدم وجوب الحجّ بالمباشرة لكونه حرجاً عليه يُعدُّ من الموانع الشرعية.

---

(١) المقنعة ٤٤٢، السرائر ١: ٥١٦، الجامع للشرائع ١٧٣، إرشاد الأذهان ١: ٣١١، القواعد ١: ٤٠٥، المختلف ٤: ٣٩، الإيضاح ١: ٢٧٠.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٤: ٢.

(٣) مصباح الناسك ١: ٨٤ ـ ٨٥.

(٤) المرتقىٰ (كتاب الحجّ) ١: ١٥٢.

. . . . . .

وبهذا يظهر أنّ حصره سبب ترك الحجّ بالموانع القهرية لا يمكن المساعدة عليه.

إلّا أن يكون مراده من الاختيار عدم العذر الشرعي بأن يكون الترك عن غير عذر موجباً للاستقرار كما هو المختار خلافاً للأُستاذ الأعظم[1] فتكون الصحيحة مختصّة بصورة عدم الاستقرار ولا تشمل صورة الاستقرار.

وقال السيّد الحكيم: (لا تبعد دعوىٰ: انصراف النصوص ـ بعد حملها على الوجوب ـ إلىٰ خصوص من كان مستطيعاً قبل العذر)[2].

وذكر: أنّ مقتضى الجمع بين الأخبار الدالة علىٰ وجوب الاستنابة والأخبار الواردة في تفسير الاستطاعة هو اختصاص وجوب الاستنابة بمن استقرّ عليه الحجّ[3].

بيانه: أنّ الطائفة الأُولىٰ وهي الأخبار الواردة في تفسير الاستطاعة بالزاد والراحلة وصحّة البدن وتخلية السرب تدلّ علىٰ دخالة هذه الأُمور الأربعة في الوجوب، بمعنىٰ: أنّ انتفاء أحدها يستلزم انتفاء أصل الوجوب، والمستفاد من الطائفة الثانية ـ وهي أخبار الاستنابة ـ أنّ هذه الأُمور غير دخيلة في أصل الوجوب بل هي من شرائط المباشرة، فيقع التنافي بين الطائفتين.

فإمّا أن تقيد الطائفة الأُولىٰ بالثانية بأن يصير بعض هذه الأُمور الأربعة شروطاً لأصل الوجوب وبعضها شروطاً للمباشرة، ولا شبهة في أنّ الحجّ بالمباشرة علىٰ هذا إنّما يكون واجباً فيما إذا تحققت الأُمور الأربعة، وإذا انتفت

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٩٥.

(٢) المستمسك ١٠: ١٩٥.

(٣) المصدر السابق.

. . . . . .

شروط المباشرة يكون الحجّ واجباً بالتسبيب، فتكون الطائفة الثانية شاملة لصورة الاستقرار وعدمه، وتكون النتيجة: الحكم بوجوب الاستنابة في صورة الاستقرار وعدم الاستقرار، أما وجوب الحجّ بالتسبيب في صورة الاستقرار فواضح، وأما في صورة عدم الاستقرار فبمعنىٰ: أنّ من استطاع في هذه السنة وعرض له ما يمنع من مباشرته للحج لا يسقط عنه أصل الوجوب بل يكون الحجّ واجباً عليه بالتسبيب.

وإمّا أن يقيد موضوع الطائفة الثانية بأن تكون الاستنابة مختصة بمن كان مستطيعاً في السابق ثم عرض له ما يمنعه من مباشرة الحجّ، فلا تكون شاملة لمن صار مستطيعاً في هذه السنة وعرض له ما يمنعه من الإتيان بالحج بنفسه، فتكون النتيجة: أنّ الاستنابة واجبة في صورة الاستقرار دون صورة عدم الاستقرار.

والحاصل: أنّ تقييد أدلّة الاستطاعة بأدلّة الاستنابة ـ كما هو مقتضى الجمع الأوّل ـ ينتج: أنّ وجوب الاستنابة شامل لصورتي الاستقرار وعدمها، وتقييد موضوع أدلّة الاستنابة بأدلّة الاستطاعة ـ كما هو مقتضى الجمع الثاني ـ ينتج: اختصاص الحكم بوجوب الاستنابة في صورة الاستقرار.

ثم قال دام ظله: (لا ريب في كون التقييد الثاني أسهل، بل الأوّل بعيد جداً في نفسه، وبملاحظة قرينة السياق، فإنّ الصحّة ذكرت ـ في النصوص ـ في سياق الزاد والراحلة اللذين هما شرط في الاستطاعة حتىٰ بالإضافة إلىٰ وجوب الاستنابة، فتكون صحة البدن كذلك)[1].

وقد ناقش سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) في ذلك بما حاصله:

---

(١) المصدر السابق.

. . . . . .

المنساق من الأخبار المفسرّة للاستطاعة أنّ الاستطاعة شرط لوجوب الحجّ بالمباشرة، بمعنىٰ: أنّ من تحقّقت عنده الأُمور الأربعة يجب الحجّ عليه بالمباشرة، بحيث لو انتفى أحدها ينتفي الوجوب بالمباشرة، وهي غير متعرضة لبيان وظيفة من لم يكن متمكّناً من الحجّ لانتفاء أحد هذه الشروط، والمستفاد من أخبار الاستنابة أنّ من كان موسراً وعرض له بعض ما يمنع من إمكان مباشرته للحج يجب عليه الحجّ بالتسبيب، فهي تدلّ على أنّ وجوب الاستنابة مطلقٌ وشاملٌ لصورتي الاستقرار وعدمه، فيؤخذ بإطلاقها؛ لفقدان ما يمنع من ذلك. وعليه فلا معنىٰ للجمع بين الطائفتين بعد عدم وجود أي تناف بينهما؛ إذ الطائفة الأُولىٰ مسوقةٌ لبيان موضوع مغاير لما تتكفّل الطائفة الثانية بيانه[1].

أقول: إنّ الأخبار الواردة في تفسير الاستطاعة ذكرت صحّة البدن وتخلية السرب في سياق الزاد والراحلة اللذين لا شبهة في أنّهما دخيلان في أصل التكليف، ولا شك في أنّ عطف صحّة البدن وتخلية السرب على الزاد والراحلة يدلّ على أنّهما دخيلان في أصل التكليف أيضاً. ووحدة السياق وإن لم تكن قرينةً عامةً جاريةً في جميع الموارد، إلّا أنّها صالحة للقرينية في خصوص ما نحن فيه؛ لورود هذه الأخبار مورد تفسير الاستطاعة الواردة في قوله تعالىٰ: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾[2] التي هي شرط لأصل وجوب الحجّ، ولا مجال لعدم موافقتنا في أنَّ أخبار الاستطاعة ظاهرةٌ في كون الأُمور الأربعة الواردة فيها من شرائط أصل الوجوب، بحيث يلزم من انتفاء أحدها انتفاء الوجوب من رأس، وأنَّ التفصيل بين الشرائط الأربعة ـ بأن يكون بعضها من

(١) مصباح الناسك ١: ٨٥.

(٢) آل عمران ٣: ٩٧.

. . . . . .

شرائط أصل الوجوب وبعضها الآخر من شرائط المباشرة ـ مخالف لظاهر الآية الكريمة والأخبار المفسرة للاستطاعة الواردة فيها، وحيث إنّ أخبار الاستطاعة تدلّ على أنّ الأُمور الأربعة من شرائط أصل الوجوب وأخبار الاستنابة تدلّ على أنّ صحة البدن وتخلية السرب من شرائط المباشرة، فيقع التعارض بينهما، ولابدّ من علاجه.

وقد عرفت: أنّ الأخبار الواردة في تفسير الاستطاعة أخصّ من أخبار الاستنابة؛ لاختصاص تلك الأخبار بالسنة الأُولىٰ فتقدّم عليها بالأخصية، وتكون النتيجة: الحكم بوجوب الاستنابة في صورة الاستقرار دون صورة عدم الاستقرار.

والحق: أنّ أخبار الاستنابة ناظرةٌ إلى الأخبار المفسرة للاستطاعة وشارحةٌ لها، فإنّ قوله عليه السلام: «... وإن كان موسراً وحال بينه وبين الحجّ مرضٌ أو حصرٌ أو أمرٌ يعذره الله فيه، فإنّ عليه أن يُحجَّ عنه من ماله صرورة لا مال له»[1] حاكمٌ على أدلّة الاستطاعة ومبينٌ للمراد منها، فإنّه يدلّ على أنّ اليسار شرطٌ لأصل التكليف بالحجّ بحيث لو انتفىٰ لا يكون مكلّفاً بالحجّ لا بالمباشرة ولا بالتسبيب، وهذا بخلاف ما لو كان موسراً ومريضاً، فإنّ المباشرة تسقط ويكون مكلّفاً بالحجّ بالتسبيب. فأخبار الاستنابة تفصّل في الاستطاعة، بمعنىٰ: أنّها تجعل بعض الأُمور الأربعة شرطاً لأصل التكليف وبعضها الآخر شرطاً للمباشرة.

وبهذا يظهر ضعف ما أفاده السيد الحكيم قدس سره من: أنّ مقتضىٰ وحدة السياق كون الأُمور الأربعة كلّها شرطاً لأصل وجوب الحجّ، وحملها على أنّها للمباشرة

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٤: ٢.

ووجوب الاستنابة ـ كوجوب الحجّ ـ فوريٌّ[١].

بعيدٌ ومخالفٌ لظهور السياق[١].

وجه الضعف هو: أنّه بعد ظهور صحيحة الحلبي في التفصيل بين الأُمور الأربعة وأنّها ليست علىٰ نهجٍ واحدٍ، حيث دلّت على أنّ اليسار شرطٌ لأصل التكليف، وأنّ الشرائط الباقية من شرائط المباشرة، فعليه لا مجال للأخذ بوحدة السياق.

إن قلت: إنّ ملاك الشارحيّة لغويّة الحاكم عند عدم المحكوم، والمقام ليس كذلك.

قلت: إنّ أدلّة الاستطاعة لو لم تكن مفسرة لها بأُمور أربعة لكان تفصيل أدلّة الاستنابة بينها لغواً، فالعرف يرى أنّ الصحيحة التي تفصّل بين الأُمور الأربعة مبينةٌ للمراد من أدلّة الاستطاعة.

أضف إلىٰ ذلك أنّه لم تدلّ آية ولا رواية على أنّ الملاك هو لغويّة الدليل الحاكم عند عدم الدليل المحكوم، وإنّما هو شيءٌ قال به الأُصوليون[٢]، وقولهم لا يقدح في الفهم العرفي بأنّ أحد الدليلين مبيّن للمراد من الدليل الآخر، فيصدق أنّه حاكمٌ عليه ولو لم تتحقّق لغوية الحاكم عند عدم المحكوم.

وعليه، فتكون أخبار الاستنابة حاكمةً على أخبار الاستطاعة، وهي تدلّ علىٰ وجوب الاستنابة مطلقاً سواء استقرّ عليه الحجّ أم لم يستقرّ.

(١) ذكر الماتن دام ظله في وجهه: أنّ المستفاد من الأدلّة الأوليّة وجوب الحجّ على المكلّف بالمباشرة، ولكن بعد عروض المانع تنقلب وظيفته إلى الاستنابة، فالذي

---

(١) المستمسك ١٠: ١٩٥.

(٢) أُنظر: فرائد الأُصول ٤: ١٣، نهاية الأفكار ٤: ١٣٤. ونُسب لبعضهم في فوائد الأُصول ٤: ٧١٣.

مسألة (٦٤): إذا حجّ النائب عمّن لم يتمكّن من المباشرة فمات المنوب عنه ـ مع بقاء العذر ـ أجزأه حجّ النائب وإن كان الحجّ مستقرّاً عليه[١].

بسقط هو المباشرة دون سائر الأحكام ـ من حرمة التسويف والإهمال في الحجّ ووجوب المبادرة ـ إذ لا موجب لسقوطها، فاللازم ترتيب الأحكام المذكورة على الحجّ الصادر من النائب[١].

وذهب السيّد الحكيم قدس سره في بيان فوريّة وجوب الاستنابة إلىٰ: أنّ دليل النيابة بقتضي تنزيل عمل النائب منزلة عمل المنوب عنه، وكونه فرداً له تنزيلاً، فإذا وجب الحجّ على المنوب عنه فوراً فقد وجب على النائب كذلك؛ لأنّ حكم الفرد التنزيليّ كحكم الفرد الحقيقيّ[٢].

وكلا الوجهين لا يمكن المساعدة عليهما؛ ضرورة أنّ أدلّة التسويف والإهمال في الحجّ أجنبيّة عن النائب، كما أنّ اقتضاء دليل النيابة تنزيل عمل النائب منزلة عمل المنوب محلّ نقاش.

أضف إليه أنّ القول بفوريّة وجوب الحجّ ـ علىٰ إطلاقه ـ غير تام ومخدوشٌ عندنا كما مرّ تفصيله، فكيف ببدله؟! ومع ذلك فلا يترك الاحتياط في الإسراع إلى الاستنابة عند تحقق موجبها.

(١) لسقوط الأمر بالحجّ بالمباشرة في فرض عدم التمكّن منه وتوجه الخطاب بالحجّ بالتسبيب إليه، وحيث إنّ كلّاً من المنوب عنه والنائب قد أتىٰ بوظيفته وأنّ الحجّ بالتسبيب بدلٌ واقعيّ عن الحجّ بالمباشرة وليس حكماً ظاهريّاً، فلا يصل المجال إلى البحث عن إجزائه وعدمه عن الحكم الواقعي.

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٧٧.

(٢) المستمسك ١٠: ٢٠٠.

وأمّا إذا اتفق ارتفاع العذر قبل الموت فالأحوط أن يحجّ هو بنفسه عند التمكّن(١).

---

(١) وقع الخلاف بين الأعلام في ذلك، فقد ذهب المشهور(رضي الله عنهم) إلىٰ: عدم إجزاء ما أتىٰ به النائب عن المنوب عنه حيث حكموا بوجوب الإتيان بالحجّ بالمباشرة بعد ارتفاع العذر، وادّعي الإجماع عليه في التذكرة، وقال صاحب المستندﷺ: (من غير خلافٍ صريحٍ بينهم أجده)(١).

وذهب جماعة ـ ومنهم سيّد العروة الوثقىﷺ ـ إلى: الإجزاء(٢).

وتوقّف الماتن ولم يُفت، حيث ذكر: أنّ الاحتياط اللزوميّ يقتضي إتيانه بالحجّ عند التمكّن.

والصحيح ما ذهب إليه المشهور؛ لأنّ موضوع وجوب الاستنابة هو عدم التمكّن من الحجّ بالمباشرة واقعاً، ولا مدخليّة لليأس من زوال العذر فيه الذي هو طريق عقلائيّ كاشف عن عدم التمكّن من الحجّ بالمباشرة.

وبهذا يتضح أنّ أدلّة الاستنابة وإن كان بعضها مطلقاً، إلّا أنّها ـ بقرينة بعضها الآخر وبتناسب الحكم والموضوع ـ مختصّةٌ بمورد اليأس من زوال العذر، وليس اليأس من زوال العذر دخيلاً في موضوعها.

وعليه، يكون وجوب الاستنابة هنا حكماً ظاهريّاً كوجوب التيمم الثابت في

---

(١) التذكرة ٧: ٧٠، المستند ١١: ٧٥.

بل قيل: كاد أن يكون إجماعاً، كما في الرياض ٦: ٣٤، والقائل الكاشانيﷺ في مفاتيح الشرائع ١: ٢٩٩.

(٢) العروة ٢: ٢٥٥، ونُقل احتمال العدم عن بعضهم في المدارك، ووصفه السيد السندﷺ بكونه غير بعيدٍ (المدارك ٧: ٥٨و٥٩)، ولاحظ الحدائق ١٤: ١٣٤.

وقد يكون هذا البعض إشارة إلى المحقّق الكركيﷺ. راجع جامع المقاصد ٣: ١٣٢.

. . . . . .

ظرف عدم التمكّن من الماء، فإنّ المكلّف لو اعتقد عدم التمكّن وصلّىٰ ثم تمكن من الماء وكان الوقت متسعاً للوضوء والصلاة وجبت عليه الإعادة؛ لعدم إجزاء المأتيّ به في ظرف الظاهر عن المأمور به الواقعيّ. وفي مفروض المقام يكون ارتفاع العذر كاشفاً عن تمكّنه من الحجّ بالمباشرة وأنّ وظيفته ذلك، وقيام الأمارة علىٰ خلافه لا يوجب انقلاب الواقع وتبدّله عمّا هو عليه، وحيث إنّ وجوب الحجّ بالمباشرة لم يُقيد بسنةٍ خاصّةٍ بل هو واجب في تمام العمر ومرهون بأول زمان التمكّن، فلا يقدح عروض بعض الأعذار الموجبة لعدم تمكنه من الحجّ بنفسه في السنة الأُولىٰ؛ إذ يجب عليه الإتيان به في السنة الثانية، ولو استمرّ العذر إلى الثانية فيجب عليه في السنة الثالثة وهكذا، ويكون هذا الوجوب من قبيل الواجب في الواجب إن صحّ التعبير، فالاستنابة لا يصل إليها المجال؛ لانتفاء موضوعها الذي هو عدم التمكّن من الحجّ بالمباشرة في تمام العمر.

فالحقّ هو: عدم إجزاء ما أتىٰ به النائب عن المنوب عنه فيما إذا ارتفع العذر، فيجب على المنوب عنه أنّ يحجّ بنفسه.

وقد استدلّ للحكم بالإجزاء بما حاصله: أنّ وظيفة المكلّف ـ في الفرض ـ قد تبدّلت إلى الحجّ النيابي؛ لسقوط الأمر بالحج المباشري عنه بالعجز، والظاهر من أدلّة النيابة كون ما أتىٰ به النائب مسقطاً لما وجب عن المنوب عنه، وبعد الإتيان بما كان واجباً على المنوب عنه وسقوطه عن ذمته لا دليل علىٰ وجوب إتيان المنوب عنه بالحجّ مرّةً أُخرىٰ، بل الظاهر من الأدلة كفاية ما صدر من النائب حتىٰ لو بنينا علىٰ استحباب النيابة؛ لوقوع الاستنابة علىٰ ما كان في ذمّة المنوب عنه.

وبهذا يظهر وهن الإيراد بعدم إجزاء المستحب عن الواجب؛ لاختلاف حقيقتهما.

. . . . . .

فإنّ الإيراد المذكور يتّجه فيما لو كان المستحب غير الواجب، ومن الواضح أنّه نفسه، فإنّ ما هو المستحب للنائب أن يأتي به هو نفس الواجب الذي كان على المنوب عنه.

بل لنا أن نقول: إنّ ارتفاع العذر في الأثناء لا يقدح في الحكم بوجوب إتمام ما تلبّس به النائب والحكم بكفايته عمّا كان واجباً على المنوب عنه، بل الحكم المذكور محتمل حتىٰ فيما لو كان النائب في أثناء الطريق إلى الميقات قبل الدخول في الإحرام[1].

أقول: إنّ الاستدلال المذكور مبنيٌّ على أنّ اليأس من زوال العذر له الموضوعيّة، وعليه تكون الاستنابة بدلاً للحجّ المباشريّ، ويكون ما أتىٰ به النائب مجزياً، وارتفاع العذر بعد ذلك لا يقدح في الحكم بالإجزاء؛ لكونه من باب تبدّل الموضوع، فلا يجب عليه الحجّ بالمباشرة، نظير من صلّىٰ قصراً في السفر ثم صار حاضراً مع بقاء الوقت، فإنّ الإعادة غير لازمةٍ.

إلّا أنّك قد عرفت أنّ اليأس من زوال العذر لا موضوعيّة له وأنّه طريق عقلائيّ إلىٰ عدم التمكّن من الحجّ بالمباشرة واقعاً الذي هو الموضوع لوجوب الاستنابة، والمكلّف ـ في مفروض المسألة ـ متمكّن من الإتيان بطبيعيّ الحجّ بالمباشرة، غاية الأمر أنّه قد عرض له عذر يمنعه من مباشرة الحجّ بنفسه في السنة الأُولىٰ، وهذه الحصّة الخاصة التي لم يكن المكلّف متمكناً فيها من الإتيان بالحجّ بنفسه ليست هي المأمور به، بل المأمور به الطبيعيّ في تمام العمر، وعليه فلا موضوع لوجوب الاستنابة.

---

(١) لاحظ العروة ٢: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

. . . . . .

وبعبارةٍ أُخرىٰ: أنّ الفرد الذي لم يكن المنوب عنه متمكّناً من الإتيان به بالمباشرة ـ لحيلولة العذر بينه وبين أداء حجّة الإسلام ـ ليس هو المأمور به ،بل هو فردٌ منه، والذي هو المأمور به ولم يكن المنوب عنه عاجزاً عن أدائه هو الطبيعيّ الذي لم يحل بينه وبين الإتيان به عذرٌ.

وبهذا يظهر وهن ما ذهب إليه بعض الفقهاء ـ ومنهم سيّد العروة الوثقىٰ ـ من: الحكم بالإجزاء.

وأيضاً ظهر فساد ما أفاده السيّد الأُستاذ من: أنّ اليأس إن كان مأخوذاً بنحو الموضوعيّة يكون ما أتىٰ به النائب مجزياً، ولا يلزم المنوب عنه الحجّ بنفسه عند ارتفاع العذر؛ لتحقق موضوع الاستنابة وهو اليأس من زوال العذر، ولعدم قادحيّة انكشاف الخلاف، وأمّا إذا كان مأخوذاً بنحو الطريقيّة والكاشفيّة، فإنّ انكشاف الخلاف ـ بارتفاع العذر ـ قادحٌ في مشروعيّة الاستنابة وكاشفٌ عن عدم تحقّق موضوعه، وحينئذ لا يكون ما أتىٰ به النائب مجزياً، فيلزم المنوب عنه الحجّ بنفسه[1].

ثم قال: (وأمّا بناءً على المختار من استحباب الاستنابة مع اليأس وكونه مأخوذاً بنحو الموضوعيّة، فللإجزاء في صورة الاستقرار وجهٌ؛ لظهور الدليل في استحباب تفريغ الذمّة بالاستنابة واستحباب التوسل إلى أداء ما هو في الذمّة بطريق النيابة، فيكون الحجّ النيابيّ هو ما في الذمّة، فيرتفع اشتغالها ولو كان مستحباً لأداء ما عليه، بل ما أدّاه النائب هو الحجّ الواجب وما هو في الذمّة، وإنّما المستحب الاستنابة لا نفس الحجّ، فيقصد النائب النيابة عن المنوب عنه في الحجّ

(١) المرتقىٰ (كتاب الحجّ) ١: ١٥٦.

. . . . . .

الواجب عليه، فتأمّل)[1].

وجه الفساد هو: أنّ موضوع وجوب الاستنابة هو عدم التمكّن من الحجّ بالمباشرة واقعاً، واليأس لم يؤخذ في لسان الأدلّة كي يصل المجال إلى البحث في أنّه يؤخذ علىٰ نحو الموضوعيّة أو يؤخذ طريقاً إلى الواقع.

نعم، إطلاق بعض النصوص شامل لمورد اليأس، إلّا أنّ اليأس موردها لا موضوعها، فإنّ اليأس من الطرق العقلائيّة، وهو وسيلة لإحراز عدم التمكّن من مباشرة الحجّ، وحيث إنّ الحكم تابع لموضوعه الواقعيّ، فيكون الوجوب تابعاً لعدم التمكن من أداء الحجّ بالمباشرة واقعاً، والمفروض أنّه متمكن من مباشرة الحجّ وهو لا يعلم بذلك، فتكون النيابة باطلةً؛ لوقوعها علىٰ عمل غير مشروع، وهو النيابة عن الحيّ المتمكّن من مباشرة الحجّ بنفسه، فينكشف ـ بعد زوال العذر ـ أنّ الاستنابة باطلة من الأوّل وغير مستحبةٍ؛ لوقوعها علىٰ عمل غير مشروع كما عرفت.

ومما ذكرنا ظهر ما في كلام صاحب الجواهر قدس سره حيث ذكر: أنّه إن قلنا بوجوب الاستنابة اتّجه الإجزاء، وإن قلنا باستحبابها فلا وجه له.

وقد اختار عدم إجزاء ما أتىٰ به النائب عن المنوب عنه فيما إذا لم يستمر العذر إلىٰ آخر العمر؛ لبنائه علىٰ استحباب النيابة[2].

وجه الظهور: **أوّلاً**: قد عرفت ـ ممّا ذكرنا ـ أنّ الاستنابة واجبة.

ثانياً: أنّ البناء على استحباب النيابة لا يقدح في المقام؛ لأنّ الاستحباب قد تعلّق بالاستنابة لا بالحجّ الذي يأتي به النائب.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) الجواهر ١٧: ٢٨٦.

. . . . . .

فالحقّ ما ذهب إليه المشهور من عدم الإجزاء في المقام بالتفصيل الذي ذكرناه.

وأمّا وجه التوقّف والاحتياط الذي ذكره الماتنﷺ فقد يكون ما أفاده بعض الأعلام ـ ومنهم المحقق صاحب العروة الوثقىﷺ ـ من: أنّ أخبار الاستنابة تدلّ على أنّ البدليّة ثابتة بمجرّد عدم التمكّن من أداء الحجّ، فإنّ إطلاق دليل البدليّة الاضطراريّة يقتضي ثبوت البدليّة بمجرّد تحقّق الاضطرار آناً ما، وتحقق حيلولة العذر في سنة الاستطاعة، فلعلّ الإطلاق المذكور هو المنشأ للاحتياط بالإتيان بالحجّ بعد زوال العذر[1].

إن قلت: إنّ مقتضىٰ إطلاق أدلّة الاستنابة الحكم بالإجزاء لا التوقف والاحتياط.

قلت: إنّ الأمر كما ذكرت، إلّا أنّ الماتنﷺ لم يثبت عنده تماميّة الأخذ بهذا الإطلاق في مقابل الوجه الذي ذكرناه الدال علىٰ عدم الإجزاء، كما أنّ الترجيح بينهما غير تامٍ في نظره، لذا احتاط في المسألة.

هذا كلّه علىٰ فرض حصول العلم أو الاطمئنان بعدم زوال العذر ثمّ اتفق ارتفاعه.

وأمّا لو احتمل ارتفاع العذر، فهل يجدي التمسّك بالاستصحاب الاستقبالي لإثبات بقائه أو لا؟

قد وقع الخلاف بين الأعلام في ذلك، حيث ذهب الأُستاذ الأعظمﷺ إلىٰ: عدم إمكان إحراز بقاء العذر بالاستصحاب الاستقبالي. والوجه في ذلك هو: أنّ عدم

---

(١) العروة ٢: ٢٥٥ (بتوضيحٍ).

. . . . . .

الطاقة لم يؤخذ في موضوع وجوب الاستنابة ،فإنّ عدم الطاقة المذكور في روايات الشيخ الكبير إنّما هو من باب بيان المورد، وإنّما المأخوذ في موضوع وجوب الاستنابة هو الحيلولة بينه وبين الحجّ بالعذر كما هو المستفاد من صحيح الحلبي، ولا يمكن إثبات عنوان الحيلولة باستصحاب بقاء العذر إلّا على الأصل المثبت؛ لأنّ عنوان الحيلولة أمرٌ وجوديٌّ لا يمكن إثباته باستصحاب بقاء العذر. وعليه، فمع بقاء العذر واحتمال ارتفاعه لا تجب عليه الاستنابة؛ لعدم إحراز عنوان الحيلولة[1].

ثم قال: (نعم، لا بأس بالاستنابة رجاءً)[2].

وفيه: **أولاً**: أنّ موضوع وجوب الاستنابة هو عدم التمكّن من مباشرة الحجّ ـ كما صرّح بذلك في بعض عبائره[3] ـ والحيلولة بينه وبين الحجّ إنّما هو من باب بيان المورد.

وما ذكره من: أنّ عدم الطاقة المذكور في روايات الشيخ الكبير إنّما هو من باب بيان المورد لا نُساعد عليه؛ لأنّ الكبر هو المحقّق لعدم الطاقة على مباشرة الحجّ، فيكون الكبر هو المورد، والموضوع هو عدم الطاقة. وعليه، فيستصحب عدم الطاقة ويحرز به بقاء العذر.

ثانياً: لو توافقنا ـ جدلاً ـ على أنّ المستفاد من بعض النصوص أنّ موضوع وجوب الاستنابة هو الحيلولة، لكن لا ملزم لاستصحاب بقاء العذر لإثبات عنوان الحيلولة كي يتجّه كونه مثبتاً، بل نستصحب عدم الطاقة التي تدلّ بعض

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٢٠٠.

(٣) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٩٧و١٩٨و١٩٩ وغيرها.

وإذا كان قد ارتفع العذر بعد أن أحرم النائب وجب على المنوب عنه الحجّ مباشرةً، ولا يجب على النائب إتمام عمله (١).

النصوص الأُخرىٰ على أنّه هو الموضوع لوجوب الاستنابة(١).

وإن شئت قلت: إنّ موضوع وجوب الاستنابة هو أحد أمرين ـ علىٰ سبيل منع الخلو ـ: إمّا عدم الطاقة وإمّا الحيلولة، ولا شبهة في أنّ الاستصحاب يجري بالنسبة للأوّل ويثبت به وجوب الاستنابة، ولا يجري بالنسبة إلى العنوان الثاني؛ لأنّ جريانه بالنسبة إليه متوقّف على القول بحجيّة الأُصول المثبتة.

ثالثاً: لو سلّمنا أنّ عدم الطاقة في روايات الشيخ الكبير إنّما هو من باب بيان المورد وأنّ موضوع وجوب الاستنابة هو الحيلولة بينه وبين الحجّ بالعذر، إلّا أنّ إثبات عنوان الحيلولة لا يتوقّف علىٰ استصحاب بقاء العذر، بل يمكن إثباته باستصحاب نفس الحيلولة، بتقريب: أنّ المتحقّق بالفعل هو حيلولة المرض التي هي الموضوع لوجوب الاستنابة، ونشكّ بارتفاعها في الآتي، فنستصحب بقاءها.

والنتيجة: أنّ المكلّف لو احتمل ارتفاع العذر فتجب عليه الاستنابة بمقتضىٰ الاستصحاب.

(١) وقع الخلاف في ذلك، حيث ذهب المحقّق اليزديّ قدس سره إلىٰ: الحكم بالإجزاء، بتقريب: أنّ النائب قد صار أجيراً، والإجارة من العقود اللازمة، ولا دليل علىٰ انفساخها، وليس معنىٰ لزوم الإجارة أنّ المنوب عنه ما دام معذوراً فيجب عليه الوفاء بالإجارة، بل معنىٰ لزوم الإجارة: أنّ النائب يجب عليه الوفاء بها مطلقاً، وبعد صحّة الإجارة يجب على النائب إتمام حجّه، ويكون العمل الصادر

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٤: ١و٦.

. . . . . .

منه هو الحجّ الواجب على المنوب عنه. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: أنّ الاستنابة بأمر الشارع، فتتفرّع عليها صحّة عمل النائب وإجزاؤه عمّا وجب على المنوب عنه؛ إذ لا معنى لكون الاستنابة مأموراً بها شرعاً ولا يكون ما أتىٰ به النائب مجزياً عمّا وجب على المنوب عنه. وعليه، فما أدّاه النائب هو بعينه ما وجب على المنوب عنه. فلو أحرم النائب واتّفق ارتفاع العذر وجب عليه إتمام ما شرع به ويكون مجزياً، ولا يجب على المنوب عنه الحجّ بالمباشرة[1].

وأورد عليه المحقّق النائيني ﷺ: بأنّ الإجارة تنفسخ بمجرّد زوال عذره؛ لأجل انتفاء موضوعها؛ إذ موضوعها هو عذر المنوب عنه وعدم تمكّنه من الحجّ بالمباشرة أو حيلولة المرض بينه وبين الإتيان بالحجّ، فلا ريب في أنّ وجود العذر شرطٌ لصحّة الإجارة وموضوعٌ لمشروعيّة الاستنابة، والمفروض زوال عذر المنوب عنه بمجرّد شروع النائب بالحجّ، فيزول موضوع الاستنابة، وبزواله ينتفي الحكم، ويكون المقام نظير ما إذا آجر شخصاً لقلع ضرسه الذي يؤلمه، وقبل قلعه زال الألم، فلا شبهة في انفساخ الإجارة قهراً؛ لانتفاء موضوعها[2].

ودعوىٰ: أنّ موضوع الإجارة كان متحقّقاً حين العقد وأنّها قد وقعت صحيحةً، والشيء لا ينقلب عمّا كان عليه.

مردودةٌ: بأنّ الموضوع ليس هو عدم التمكّن بنحو صرف الوجود، بل هو عدم التمكّن في تمام العمر، والمنوب عنه كان متخيّلاً العذر وأنّ الإجارة صحيحةٌ، وهو لم يكن في الواقع معذوراً ولم تكن الإجارة صحيحةً، وبارتفاع العذر ينكشف عدم

---

(١) العروة ٢: ٢٥٦.

(٢) حكي عنه في كتاب الحجّ للشاهرودي ﷺ ١: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

. . . . . .

صحة الإجارة من حين العقد وأنّ وظيفته لم تكن الاستنابة.

أقول: إنّ ما أفادهﷺ هو الصحيح، فإنّ موضوع وجوب الاستنابة هو عدم التمكّن من الإتيان بالحجّ في تمام العمر، والمفروض أنّ المكلّف متمكّن من الإتيان به بالمباشرة، فتكون الإجارة باطلةً؛ لتعلقها بأمرٍ غير مشروعٍ.

وبعبارة أُخرىٰ: قد عرفت أنّ الاستنابة خلاف الأصل الأولي وخلاف الإطلاق اللفظي الذي مقتضاهما عدم إجزاء عمل شخص عن شخص آخر، وقد خرج الميت والحيّ الذي لا يتمكن من مباشرة الحجّ بالنصّ، وما عداهما باقٍ تحت القاعدة الأوليّة، ومنه الحي الذي يتمكن من مباشرة الحجّ بنفسه. وعليه، فلو تخيّل كونه غير متمكّن من مباشرة الحجّ وكان في الواقع متمكناً من ذلك ـ كما هو مفروض ما نحن فيه ـ فلا تشرع له الاستنابة؛ لأنّ موضوعها عدم التمكّن من مباشرة الحجّ واقعاً في تمام العمر، وعدم علمه بزوال العذر في الآتي لا يسوّغ الاستنابة بعد عدم تحقّق موضوعها.

قال السيّد السندﷺ: (لو استناب الممنوع فزال عذره قبل التلبس بالإحرام انفسخت النيابة فيما قطع به الأصحاب، ولو كان بعد الإحرام احتمل الإتمام والتحلّل)[1].

وفيه: أنّ الإتمام والتحلل من أحكام الإحرام الصحيح، والمفروض بطلان النيابة بزوال العذر؛ لوقوعها علىٰ عملٍ غير مشروع، فيكون ارتفاع العذر كاشفاً عن بطلان الإحرام من الأوّل، ومعه لا يبقىٰ منشأ لاحتمال الإتمام والتحلل.

وذهب بعض الأكابر من المحقّقين إلىٰ: عدم انفساخ الإجارة؛ لعدم كون حجّة

---

(١) المدارك ٧: ٥٨.

. . . . . .

الإسلام عنواناً منوّعاً حتىٰ يقال باعتباره لكون النائب أجيراً للإتيان بالأعمال في الأزمنة الخاصة، وليس موضوع الإجارة إلّا تلك الأعمال، وبعد زوال العذر لا مانع من الإتيان بها عن المنوب عنه؛ لعدم اعتبار قصد العنوان في حجّة الإسلام. وعليه، فلا مجال للقول بانفساخ الإجارة.

وغاية ما في الفرض أنّ المنوب عنه قد اعتقد وجوب الحجّ عليه علىٰ هذا الوجه وكون ما يأتي به النائب حجّة الإسلام الواجبة عليه، وبعد زوال عذره تبيّن أنّ ما أتىٰ به النائب كان حجّاً ندبيّاً له علىٰ وجه النيابة، وأنّ الاستنابة لم تكن واجبة بل كانت مستحبة له، فيكون المقام من موارد قاعدة الاشتباه في التطبيق، وهذا لا ينافي صحة الإجارة.

ونظير ذلك ما إذا استأجر أحداً لزيارة الإمام الحسين عليه السلام بتخيل وجوبها عليه بنذر أو شبهه، وتبيّن له ـ بعد الإجارة ـ بطلان النذر؛ لفقدان شرط من شرائطه، فإنّ تخلّف الداعي لا يستلزم بطلان الإجارة. وهكذا في المقام، فإنّ المنوب عنه آجر النائب بتخيّل أنّ حجّة الإسلام واجبة عليه بالتسبيب لتخيّل كونه معذوراً في أدائها بالمباشرة، فاتفق زوال العذر الكاشف عن عدم كونه مكلّفاً بالحجّ بالتسبيب، فيكون عمل النائب هو الحجّ الندبيّ للمنوب عنه من باب الاشتباه في التطبيق.

ولا يُقاس المقام بمسألة إجارة الطبيب لقلع ضرسه المؤلم؛ إذ الألم إمّا أن يكون قيداً للموضوع، فلا يكون من باب تخلّف الداعي بل يكون من باب التقييد، وإمّا أن يكون داعياً لاستئجار الطبيب لقلع الضرس فالإجارة أيضاً باطلة؛ إذ من شرائط صحة الإجارة انتفاع المستأجر بعمل الأجير، وهذا الشرط مفقود.

نعم، لو فُرض وقوع الإجارة علىٰ حجّة الإسلام بنحو التقييد، أو كان وقوعها

. . . . . .

علىٰ نحو إفراغ الذمّة، فلا ريب في انفساخ الإجارة، لكنّ المتعارف خلافه؛ لأن أحداً لا يستأجر آخر بنحو إفراغ الذمّة أو بنحو التقييد.

والنتيجة هي: أنّ الحجّ الواجب بعد زوال العذر واجب على المنوب عنه أن يؤدّيه بنفسه، ولا يكون ما أتىٰ به النائب مجزياً عن حجّة الإسلام الواجبة على المنوب عنه، وتكون الإجارة صحيحة، فيجب إتمامها[1].

وفيه: **أوّلاً**: أنّ الاستنابة خلاف الأصل الأوّلي الذي يقتضي مباشرة المكلّف الحجّ بنفسه، والحكم بإجزاء الحجّ بنحو التسبيب خلاف الأصل اللفظيّ والعمليّ، وقد خرج عن القاعدة الأوّليّة استنابة الغير عن الحيّ غير المتمكِّن من مباشرة الحجّ الإسلامي وعن الميّت وعن الحيّ في الحجّ الندبيّ بالنص[2]، والبناء علىٰ صحة الإجارة بنحو الاشتباه في التطبيق متوقف علىٰ مشروعيّة الإجارة في حدّ نفسها، والمفروض عدم مشروعيتها للحيّ المتمكّن من أداء الحجّ بالمباشرة، كما أنّ الحجّ الندبيّ ليس في عرض الحجّ الإسلاميّ.

نعم، هو موجود، لكنّه في طوله، وحيث إنّ ذمّة المنوب عنه مشغولة فعلاً بالحج الإسلاميّ والنيابة قد وقعت علىٰ ما في ذمته فعلاً، فلا تكون مشروعةً.

وبهذا يظهر أنّ قياس المقام علىٰ ما إذا آجر شخصاً لزيارة الإمام الحسين عليه السلام باعتقاد وجوبها بالنذر قياسٌ مع الفارق؛ لوضوح أنّ الزيارة مشروعة في حدّ نفسها، فإذا لم تكن واجبة بالنذر يقع عمل النائب ندباً عن المنوب عنه. وتخلّف الداعي لا يقدح في صحتها بعد ثبوت استحبابها. وهذا بخلاف المقام؛ إذ المنوب عنه تخيّل اشتغال ذمته بالحجّ بالتسبيب لكونه معذوراً ممّا دعاه إلى استنابة شخص

---

(١) كتاب الحجّ للشاهرودي قدس سره ١: ٢١٠ ـ ٢١١.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٤ و٢٨، النيابة في الحجّ ٣٤.

مسألة (٦٥): إذا لم يتمكّن المعذور من الاستنابة سقط الوجوب[١]،

لتفريغ ذمته، وكان موظفاً ـ في الواقع ـ بالحجّ الإسلاميّ بالمباشرة، فتكون الإجارة واقعة علىٰ عمل غير مشروع.

ثانياً: قد عرفت ـ مما تقدّم ـ أنّ قانون الاشتباه في التطبيق لا يجري في الأُمور القصديّة، وحيث إنّ المنوب عنه قاطع بكون وظيفته الحجّ الإسلاميّ بالتسبيب ولا يحتمل غير ذلك، فلا يُثمر قصد امتثال الأمر الفعليّ المتوجّه إليه فيما إذا قصده؛ لوضوح أنّ اعتقاده الجازم بكونه موظفاً بأداء الحجّ بالتسبيب وأنّه هو الواقع لا غير يمنع من إمكان قصد الأمر الندبيّ بنحو الإجمال.

ونتيجة البحث: وجوب الحجّ بالمباشرة على المنوب عنه فيما إذا ارتفع عذره، ولا يجب على النائب إتمام ما شرع به، كما أفاده الماتن قدس سره.

(١) قد يكون عدم تمكّن المعذور من الاستنابة مستنداً إلىٰ عدم وجود من ينوب عنه في أداء الحجّ، فحينئذٍ لا تجب الاستنابة؛ لعدم القدرة عليها، وقد يكون مستنداً إلىٰ عدم رضا النائب بأداء الحجّ عنه إلّا بأخذ مال كثير قد يبلغ حدّ الحرج والإجحاف، وقد يكون مستلزماً للضرر على المنوب عنه، فيُنفىٰ وجوب الاستنابة بأدلّة نفي الحرج وبحديث نفي الضرر، كما أفاده الماتن قدس سره[١].

ربما يقال: إنّ الحقّ في المسألة التفصيل بين من لم يستقرّ الحجّ في ذمته وبين غيره، فما أفاده قدس سره صحيح في الفرض الأوّل دون الثاني؛ لأنّه هو الذي أوجد الضرر والحرج الراجعين إليه؛ لفرض إهماله الحجّ. وعليه، فلا يبعد القول بعدم شمول أدلّة نفي الحرج والضرر لهذا الفرض، فتجب عليه الاستنابة حتىٰ إذا

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٢٠١.

ولكن يجب القضاء عنه بعد موته إن كان الحجّ مستقرّاً عليه(١). وإلّا لم يجب(٢).

لزم منها الضرر والحرج.

والجواب عنه: أنّ ما أفاده من التفصيل غير تامّ؛ فإنّ الأمر بالحجّ تسكعاً تكليف جديد كسائر التكاليف، فيكون دليل نفي الحرج أو الضرر رافعاً له، وسيأتي تفصيله في المستقبل إن شاء الله تعالىٰ.

(١) لفرض إهماله وتسويفه الحجّ إلى أن حال بينه وبين الحجّ بالمباشرة مرض أو عذر، وحيث إنّه لم يتمكّن من الحجّ بالتسبيب إلى أن عرض له الموت، فيصدق أنّه قد ترك الحجّ عن إهمال واختيار، فتشمله أدلّة القضاء، كصحيحة معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يموت ولم يحج حجّة الإسلام ويترك مالاً. قال: «عليه أن يُحجَّ من ماله رجلاً صرورة لا مال له»(١) وكصحيحة محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل مات ولم يحجّ حجّة الإسلام، يُحجّ عنه؟ قال: «نعم»(٢).

(٢) أي: لو لم يكن وجوب الحجّ مستقرّاً في ذمته ـ كما لو مات في سنة الاستطاعة أو حال بينه وبين الحجّ مرض أو حصر ـ وكان غير متمكّن من الاستنابة ـ كما هو المفروض ـ ثم عرض عليه الموت، فلا يجب القضاء عنه. والوجه فيه ظاهر؛ إذ من لم يكن الحجّ واجباً عليه بالمباشرة ولا بالتسبيب ـ لفرض عدم تمكّنه من الاستنابة ـ لا يصدق في حقه الفوت. وعليه، فلا موضوع لوجوب

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٨: ١.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٨: ٢.

ولو أمكنه الاستنابة ولم يستنب حتّىٰ مات وجب القضاء عنه(١).

مسألة (٦٦): إذا وجبت الاستنابة ولم يستنب، ولكن تبرّع متبرّع عنه، لم يجزئه ذلك ووجبت عليه الاستنابة(٢).

القضاء في هذا الفرض. هذا كلّه بحسب القاعدة.

أضف إليه النصّ الخاص الدال علىٰ عدم وجوب القضاء عنه، وهو: ما رواه أبو بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان، وماتت في شوال، فأوصتني أن أقضي عنها. قال: «هل برأت من مرضها»؟ قلت: لا، ماتت فيه. قال: «لا تقضي عنها، فإنّ الله لم يجعله عليها». قلت: فإنّي أشتهي أن أقضي عنها وقد أوصتني بذلك. قال: «كيف تقضي عنها شيئاً لم يجعله الله عليها؟! فإن اشتهيت أن تصوم لنفسك فصم»(١).

(١) لوجوب الحجّ بالتسبيب عليه حال حياته، وكونه متمكناً منه، وحيث إنّه لم يستنب حتىٰ عرض له الموت، فلا ريب في وجوب القضاء عنه؛ لتحقق موضوعه، لا سيّما فيما إذا كان الحجّ بالمباشرة مستقراً في ذمته لإهماله في أدائه حال تمكّنه منه.

(٢) وقع الخلاف في ذلك، فقد ذهب السيّدان: اليزدي والحكيم رحمهما الله إلىٰ: الحكم بالإجزاء. وهو المختار. وذلك بتقريب:

أنّ النصوص تدلّ على أنّ فعل النائب كفعل المنوب عنه في إفراغ ذمته بلا أدنىٰ دخل للتجهيز والإحجاج في ذلك، حيث إنّ المنساق منها أنّ البدل فعل النائب

---

(١) الوسائل أحكام شهر رمضان ٢٣: ١٢.

. . . . . .

لا فعل المنوب عنه، وأنّ الذي يفضي إلىٰ إفراغ ذمة المنوب عنه هو فعل النائب لا الاستنابة وإن كانت ألفاظ النصوص مستبطنة لدخالة التسبيب في البدل الواجب، إلّا أنّ المناسبة الارتكازيّة بين الحكم وموضوعه تستدعي عدم الالتفات إلىٰ ذلك بعد كونها كالقرينة المتّصلة الصارفة للكلام عن ظاهره[1].

والماتن﵀ لم يرتض ذلك بدعوىٰ: أنّ سقوط التكليف عن ذمّة شخص بفعل آخر مخالف لمقتضى الأصل اللفظي والعملي الذي يدلّ كلّ منهما علىٰ لزوم تصدّي كل شخص لتفريغ ذمته بنفسه مباشرة، والمسوّغ للاستنابة النصوص الدالّة على أنّ غير المتمكّن من مباشرة العمل يلزمه التسبيب إلىٰ إيجاده لتفريغ ذمته، فالعمل ما لم يصدر بأمره وتسبيبه لا يوجب فراغ ذمته بمجرّد إتيان غيره بالعمل عنه تبرّعاً.

كما أنّ المستفاد من صحيح معاوية بن عمّار والحلبي وابن سنان لزوم التجهيز والإحجاج، فلابدّ أن يكون الحجّ الصادر من الغير بأمره وتسبيبه، وأن يكون التجهيز والإحجاج مستنداً إلى المنوب عنه، وهو غير صادق على الحجّ التبرعيّ، ولا دليل على سقوطه عن ذمته بفعل الغير تبرّعاً، والشكّ في سقوطه مساوق لعدمه[2].

ودعوى: أنّ التسبيب لا دخل له في الحكم بإجزاء ما أتىٰ به النائب تبرّعاً في إفراغ ذمّة المنوب عنه؛ لأنّ المُسقط للتكليف هو فعل النائب بما هو لا بما أنّه فعل المنوب عنه بالتسبيب، فلا فرق بين فعل من استنابه المعذور وبين فعل المتبرّع عنه.

---

(١) العروة ٢: ٢٥٧ (من دون ذكر التقريب)، المستمسك ١٠: ٢٠٥.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٢٠٢، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٧٩.

. . . . . .

نعم، نيابة الأوّل مستندة إلى المنوب عنه، ونيابة الثاني تبرعيّة، إلّا أنّ هذا الفرق غير فارق بعد صدور العمل الخارجي المفرّغ لذمّة المعذور.

ولذا لا فرق بين عملهما في النيابة عن الميّت بعد صدور الواجب وكونه مفرغاً لذمته وإن كان صادراً من المتبرّع.

يمكن أنّ يجاب عنها: بأنّ احتمال دخل خصوصية التسبيب في ذلك موجود ولا دافع له. وعلىٰ هذا فالأصل يقتضي عدم سقوط التكليف عن ذمّة المنوب عنه بالحجّ التبرّعيّ. وقياس المقام بالنيابة عن الميّت غير مقبول؛ ضرورة ثبوت استحباب النيابة التبرعيّة عن الميت شرعاً، فلذلك يُحكم بفراغ ذمّته بالتبرّع عنه، وبعد فراغها لا يبقىٰ موضوع للاستنابة. وهذا بخلاف المقام حيث لم ينهض دليل على استحباب النيابة التبرعيّة عن المعذور؛ لأنّ دليل الاستنابة منحصر بالنصوص، وهي تدلّ علىٰ وجوب التجهيز والإحجاج، ولا تشمل مورد التبرّع.

وفيه: أنّ النيابة عن الحيّ العاجز عن مباشرة الحجّ بنفسه مستحبة، وذلك يُستكشف من صحة النيابة والإجارة؛ إذ أخبار الاستنابة قد دلّت علىٰ مشروعيّة التبرّع عن الحيّ أيضاً في مرتبة سابقة، ولو لم يكن الإتيان بالحجّ عن الغير مشروعاً في حدِّ نفسه تكون الإجارة باطلة، نظير حكمنا ببطلانها فيما إذا ارتفع العذر في أثناء حجّ النائب، فإنّ الإجارة والاستنابة لا تكونان مشرّعتين وإنّما تكونان كاشفتين عن مشروعيّة العمل؛ لأنهما لا يقعان إلّا على العمل المشروع. وبذلك يتضح أنّ الحجّ التبرعيّ عن الحيّ المعذور كالحجّ التبرعي عن الميّت.

والحقّ في المسألة: أنّ الذي يكون موجباً لفراغ ذمّة المنوب عنه هو فعل

مسألة (٦٧): يكفي في الاستنابة الاستنابة من الميقات، ولا تجب الاستنابة من البلد[١].

النائب وهو الذي يكون مشروعاً، وأمّا التجهيز والإحجاج فهما أداتان لإيجاد الداعي غالباً؛ إذ الداعي للتبرّع عن الغير لا يوجد إلّا نادراً.

فما أفاده السيّد الحكيم ﷺ ـ من: أنّ مقتضى الجمود علىٰ ما تحت عبارة النصوص أنّ التسبيب دخيل في البدل الواجب، لكن مناسبة الحكم والموضوع الارتكازيّة توجب حمل الكلام علىٰ عدم دخالة التسبيب، وهذا الارتكاز من قبيل القرينة المتصلة علىٰ صرف الكلام عن ظاهره[١] ـ تامٌّ.

والحاصل: أنّ المرتكز هو أنّ الحجّ الذي اشتغلت به ذمّة المنوب عنه هو الذي لابدّ من إيجاده لا التجهيز والإحجاج، والتسبيب لا دخل له أصلاً، والمفروض أنّ المتبرّع قد أتىٰ بما اشتغلت به ذمّة المعذور، فيكون ما أتىٰ به مجزياً في إفراغ ذمته، فلا تجب عليه الاستنابة بعد انتفاء موضوعها.

(١) أقول: يقع البحث تارةً على وفق ما تقتضيه القاعدة الأوّلية وأُخرى على وفق ما تقتضيه النصوص.

أمّا القاعدة فمقتضاها كفاية الاستنابة من الميقات؛ لأنّ ما كان واجباً على المنوب عنه وما اشتغلت به ذمّته هو الحجّ الذي الجزء الأوّل منه هو الإحرام من الميقات، وحيث إنّه غير متمكّن من الإتيان به بالمباشرة فتجب عليه الاستنابة، والنائب يأتي بما كان واجباً على المنوب عنه، والبدل لا يزيدُ على المبدل عنه.

---

(١) المستمسك ١٠: ٢٠٥.

. . . . . .

وأمّا النصوص فمقتضاها عدم تقييد مبدأ التجهيز بمكان خاصّ، كما هو المستفاد من قوله عليه السلام: «أن يُجهِّز رجلاً»[١] الشامل لكلّ مكانٍ يريد المنوب عنه تجهيز النائب منه ليأتي بالحجّ عنه.

ربما يُقال: إنّ قوله عليه السلام ـ في صحيحة محمّد بن مسلم ـ: «فليُجهِّز رجلاً من ماله ثمّ ليبعثه مكانه»[٢] ظاهرٌ في أنّ مبدأ التجهيز والإرسال هو بلد المنوب عنه.

وأُجيب عنه بوجوه:

الأوّل: ما ذهب إليه الماتن قدس سره من: أنّ الصحيحة أجنبيّة عن المقام؛ لاختصاصها بالحجّ الإراديّ التطوّعيّ المستفاد من قوله عليه السلام: «لو أنّ رجلاً أراد الحجّ» ضرورة أنّ الحجّ الواجب لا يُعلّق على إرادة المكلّف، وحيث إنّه قد علّق عليها في الصحيحة فيكون المراد هو أنّ من أراد التطوّع بالحجّ واعترضه مانعٌ فله أن يُجهِّز رجلاً[٣].

إلّا أنّ ما أفاده قدس سره لا يساعد عليه ظاهر الصحيحة، وسنذكرها ليتّضح لك ذلك، وهي صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان عليّ عليه السلام يقول: لو أنّ رجلاً أراد الحجّ فعرض له مرضٌ أو خالطه سقمٌ فلم يستطع الخروج، فليُجهِّز رجلاً من ماله، ثمّ ليبعثه مكانه»[٤] فإنّ مقتضى التأمّل فيها عدم تمامية ما أفاده قدس سره؛ لوضوح أنّ تعليق الحجّ على الإرادة لا يعني عدم كونه ملزماً بالإتيان به كي يتّجه القول بأنّ مورد الرواية الحجّ التطوّعي الذي يكون امتثاله متوقّفاً على

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٤: ٦.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٤: ٥.

(٣) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ١٩٨ و٢٠٣، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٧٧ و٨٠.

(٤) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٤: ٥.

. . . . . .

إرادة المكلّف واختياره، لأنّ المعنى المذكور يتنافى مع ظهور قوله عليه السلام: «فليجهِّز رجلاً...» الظاهر في وجوب الاستنابة، بل المراد أنّ من أراد الامتثال بنفسه ولم يكن في مقام العصيان ولم يتمكّن من الحجّ فليجهِّز رجلاً.

وأمّا الوجه في تعليق الحجّ على إرادة المكلّف فهو: أنّ العمل المذكور أمرٌ إراديٌّ للمكلّف، ومثل هذا التعبير متعارف عليه في المحاورات العرفيّة.

وإن شئت قلت: إنّ جملة «أراد الحجّ» ليست ظاهرةً في المعنى المذكور بحيث تصلح أن تكون قرينةً لصرف ظهور الأمر بالتجهيز عن الوجوب، وليست أيضاً بحدٍّ توجب إجماله، بل العرف يفهم منه الوجوب.

الثاني: ما أفاده الماتن قدس سره من: أنّ البعث لا يختصّ ببلده بل يصدق البعث والإرسال من أيّ بلدٍ شاء، فلو كان من أهالي النجف الأشرف وأرسل شخصاً من المدينة المنوّرة للحجّ يصدق أنّه بعث رجلاً للحجّ عنه مكانه[1].

وفيه: أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «ليبعثه مكانه» هو ليبعثه من بلده الذي هو فيه، فتكون الصحيحة دالّةً على أنّ التجهيز والإرسال لابدّ وأن يكون من بلد المنوب عنه.

الثالث: ما ذكره السيّد الحكيم قدس سره من: أنّ قوله عليه السلام: «فليُجهِّز رجلاً من ماله ثمّ ليبعثه مكانه» يوهم تقييد المطلقات، لكن التجهيز لا ربط له في المقام كما أنّ البعث لا دلالة فيه على تعيين مبدئه.

نعم، قد ينصرف البعث إلى مكان المنوب عنه، فيكون مبدأ البعث مكان المنوب عنه سواء أكان بلده أم غيره، إلّا أنّ الانصراف المذكور حيث إنّه بدويٌّ

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٢٠٣، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٨٠.

مسألة (٦٨): من استقرّ عليه الحجّ إذا مات بعد الإحرام في الحرم أجزأه عن حجّة الإسلام[١].

ناشئٌ من الغلبة فلا يُعتدُّ به في رفع اليد عن الإطلاق، ولو قبلنا الانصراف فغاية ما يقتضيه هو كون مبدأ البعث مكان الاستنابة لا بلد المنوب عنه[١].

أقول: إنّ لفظة: «مكانه» الواردة في الصحيحة لو كانت ظاهرةً في اسم المكان فلا ريب في كونه مكان المنوب عنه، إلّا أنّ المظنون قويّاً ظهورها في البدليّة، بمعنى: ليبعثه بدلاً عنه، فإنّ النائب يقوم مقام المنوب عنه في أداء الحجّ، فيصحُّ أن يقول المنوب عنه: أرسلتُ رجلاً مكاني ليأتي بالحجّ.

وعليه، فلا دلالة للصحيحة على لزوم الاستنابة من مكان المنوب عنه كي تقع المعارضة بينها وبين المطلقات.

وإن أبيت ذلك، فلا أقلّ من احتماله، فيكون مانعاً من ظهورها في لزوم الاستنابة من مكان المنوب عنه.

فالحقّ ما أفاده الماتن قدس سره من: كفاية الاستنابة من الميقات وعدم وجوبها من بلد المنوب عنه.

(١) استدلّ عليه بوجهين:

الأوّل: أنّ الحكم بالإجزاء لم يخالف فيه أحدٌ من الأصحاب، كما في المدارك والحدائق وغيرهما[٢]، بل قد قام الإجماع عليه بكلا قسميه كما في الجواهر[٣]،

---

(١) المستمسك ١٠: ٢٠٦.

(٢) المدارك ٧: ٦٤، الحدائق ١٤: ١٤٩. ولاحظ: التنقيح الرائع ١: ٤٢٦، المسالك ٢: ١٤٣، مفاتيح الشرائع ١: ٣٠٠.

(٣) الجواهر ١٧: ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

. . . . . .

ونقل صاحب المستند قدس سره الإجماع عن جماعة، منهم العلّامة قدس سره في المنتهى[١].

وكيف كان، فإنّ الأمر في الإجماع سهلٌ، ومع الإغماض عمّا يرد عليه فهو محتمل المدرك إن لم يكن مقطوعه.

الثاني: النصوص الدالّة على أنّ الحاجّ لو مات في الحرم فقد أجزأت عنه حجّة الإسلام[٢]:

(**منها**): صحيحة ضريس، عن أبي جعفر عليه السلام قال في رجل خرج حاجّاً حجّة الإسلام، فمات في الطريق، فقال: «إن مات في الحرم فقد أجزأت عنه حجّة الإسلام، وإن مات دون الحرم فليقض عنه وليّه حجّة الإسلام»[٣].

و(**منها**): صحيحة بُريد العجليّ، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل خرج حاجّاً ومعه جملٌ له ونفقةٌ وزادٌ، فمات في الطريق. قال: «إن كان صرورةً ثمّ مات في الحرم فقد أجزأ عنه حجّة الإسلام...»[٤] وغيرهما[٥].

إلّا أنّ في قبالها صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام... قال: قلت: فإن مات وهو محرمٌ قبل أن ينتهي إلى مكّة؟ قال: «يُحَجُّ عنه إنْ كانت حجّة الإسلام، ويعتمر، إنّما هو شيءٌ عليه»[٦] الدالّة بمنطوقها على أنّ المحرم إذا لم ينتهِ إلى مكّة

---

(١) المستند ١١: ٨٥، وراجع المنتهى ٢: ٨٦٣.

(٢) استدلّ بها: البحراني قدس سره في الحدائق ١٤: ١٤٩ ـ ١٥٠، والنراقي قدس سره في المستند ١١: ٨٥، والنجفي قدس سره في الجواهر ١٧: ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

(٣) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٦: ١.

(٤) نفس المصدر ٢٦: ٢.

(٥) كالذي رواه الشيخ المفيد رحمه الله في المقنعة، قال: قال الصادق عليه السلام: «من خرج حاجّاً، فمات في الطريق، فإنّه إن كان مات في الحرم فقد سقطت عنه الحجّة، فإن مات قبل دخول الحرم لم يسقط عنه الحجّ، وليقض عنه وليّه». نفس المصدر ٢٦: ٤، وقد ورد الحديث ببعض الاختلاف في المقنعة ٤٤٥.

(٦) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٦: ٣.

. . . . . .

ومات لا تجزي عنه حجّة الإسلام وإن مات في الحرم، وبمفهومها على اعتبار الدخول في مكّة في الحكم بالإجزاء. فتقع المعارضة بين ما سبق من النصوص التي مفادها الإجزاء فيما إذا مات المحرم في الحرم، وبين الصحيحة الدالّة على أنّ المحرم إن مات قبل وصوله إلى مكّة لا تجزي عنه حجّة الإسلام وإن مات في الحرم.

وقد أُجيب عن المعارضة بوجوه:

الأوّل: ما أفاده الماتن‌ﷺ من: لابديّة رفع اليد عن ظهور الصحيحة لأقوائيّة المدلول المطابقي للنصوص على الإجزاء فيما إذا مات المحرم بالحرم من المدلول المفهوميّ للصحيحة على الإجزاء فيما إذا مات بعد وصوله إلى مكّة، لكون دلالة المنطوق أقوى من دلالة المفهوم[1].

وفيه: أنّ دعوى أقوائيّة دلالة المنطوق من دلالة المفهوم لا تحظى بقبول عندنا، كما أنّ قبول ذلك ـ جدلاً ـ لا يُجدي في تقديم أحدهما على الآخر ما لم يصل المُقدّم إلى حدّ القرينيّة، والمدلول المطابقي لم يصل إلى هذا الحدّ كي يتّجه تقديمه على المدلول المفهوميّ.

الثاني: ما أفاده الماتن‌ﷺ أيضاً من: أنّ المراد من مكّة هو الحرم، فإنّ الفصل بين مكّة والحرم قليلٌ جدّاً، والبلد قد يُطلق على ما يُقاربه أيضاً[2].

وفيه: أنّ إطلاق مكّة وإرادة الحرم لا يُساعد عليه الظاهر، كما أنّ الإطلاق المذكور لو صحّ في بعض الموارد فإنّه لا يصلح دليلاً على أنّه صحيحٌ في المقام أيضاً، لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز.

الثالث: أنّ قول زرارة في صحيحته: (قبل أن ينتهي إلى مكّة) شاملٌ لصورتيّ

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٢٠٥، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٨١.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٢٠٥، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٨١.

. . . . . .

الدخول في الحرم وعدمه، فَيُقيَّد هذا الإطلاق بما دلّ على كفاية الدخول في الحرم في الحكم بالإجزاء، فتحمل الصحيحة الدالّة على عدم الإجزاء قبل الانتهاء إلى مكّة على ما قبل الانتهاء إلى الحرم.

وكذا الأخبار الدالّة على الإجزاء شاملة لصورتي الانتهاء إلى مكّة وعدمه، وهذا بخلاف الصحيحة الدالّة على اعتبار الانتهاء إلى مكّة في الحكم بالإجزاء، فَتُقيّد الأخبار بالصحيحة، وتكون النتيجة: أنّ الحكم بالإجزاء إنّما يكون فيما إذا مات المحرم بعد انتهائه ووصوله إلى مكّة، وبهذا يرتفع التنافي.

وقد اعترض عليه بعض الأكابر ﷺ: بعدم كونه جمعاً عرفيّاً، لأنّ قوله: (قبل أن ينتهي إلى مكّة) قد ورد مورد التحديد، وهو يدلّ على أنّ موضوع الحكم بالإجزاء هو الانتهاء إلى مكّة، ولا عبرة بالدخول في الحرم وعدمه، وما هو في قبالها من الصحاح قد ورد مورد التحديد أيضاً، وهو يدلّ على أنّ موضوع الحكم بالإجزاء هو الدخول في الحرم سواء انتهى إلى مكّة أم لا، فيقع التعارض بينهما فيما إذا دخل المحرم الحرم ومات قبل أن ينتهي إلى مكّة، فالصحيحة تدلّ على عدم الإجزاء والصحاح تدلّ على الإجزاء، فيكون التعارض باقياً بحاله ولابدّ من علاجه[1].

وقد تصدّى بعض المحقّقين لتوضيح التعارض بقوله: (والنسبة بينهما عمومٌ من وجه، فإنّ لهما مورد اجتماع وهو ما عرفت، وموردي افتراق وهما: ما لو دخل مكّة، وما لو لم يدخل في الحرم) إلى أن قال: (وحيث إنّ المختار في تعارض العامين من وجه هو الرجوع إلى أخبار الترجيح فيُرجع إليها، ومقتضاها تقديم النصوص

(١) كتاب الحجّ للشاهرودي ﷺ ١: ٢١٨.

. . . . . .

المتقدّمة للأشهريّة)[1].

وفيه: **أوّلاً**: لو قبلنا التعارض بأحد البيانين المتقدّمين فلا نقبل أن يكون المرجع إلى أخبار الترجيح، لما حقّق في محلّه من كونها إمّا ضعيفة السند أو الدلالة، فلا يمكن الركون إليها.

وثانياً: أنّ المتفاهم عرفاً من قوله: (قبل أن ينتهي إلى مكّة) هو أنّ المحرم إذا توفي في أطراف مكّة قبل وصوله إليها لا تُجزي عنه حجّة الإسلام وأنّ المعيار في الحكم بالإجزاء هو انتهاؤه إلى مكّة، فيكون هذا مُقيّداً لإطلاق الصحاح الدالّة على الإجزاء سواء مات المحرم في مكّة أم مات قبل انتهائه إليها، وبحمل المطلق على المقيّد تكون النتيجة: أنّ الحكم بالإجزاء منحصرٌ بصورة ما إذا مات المحرم بعد انتهائه إلى مكّة.

والحاصل: أنّ البناء على استقرار التعارض بأحد التقريبين المتقدّمين مع عدم الترجيح لأحد الطرفين على الآخر يُفضي إلى لزوم الأخذ بالقدر المتيقّن منهما وهو فيما إذا توفي المحرم بعد انتهائه إلى مكّة.

نعم، القول: بأنّ النسبة بينهما العموم المطلق بدعوى: أنّ الظاهر من قوله: (قبل أن ينتهي إلى مكّة) هو فيما إذا مات بعد الدخول في الحرم وقبل الدخول في مكّة، ومن الواضح أنّ المعنى المذكور لا يشمل من مات في الصين وهو في الطريق، فتكون نتيجته حمل المطلقات على المقيّد، وتكون النتيجة أيضاً اعتبار الانتهاء إلى مكّة في الحكم بالإجزاء.

الرابع: أنّ إعراض الأصحاب عن صحيحة زرارة وعدم إفتائهم بمضمونها

---

(١) فقه الصادق ٩: ١٨٨.

. . . . . .

يُوجب عدم شمول أدلّة الحُجّية لها، فتبقى المطلقات الدالّة على الإجزاء بالدخول في الحرم سالمةً عن المعارض.

وفيه: أنّ الإعراض على قسمين: فتارةً يعرض الجميع عن رواية صحيحة السند تامّة الدلالة من دون ذكر وجه الإعراض، فيكشف ذلك عن وجود خلل فيها لم يصل إلينا، ويكون الإعراض موهناً لهذه الرواية، وأُخرى يعرض الجميع عنها مع ذكرهم وجه إعراضهم عنها، فلابدّ حينئذٍ من ملاحظة الوجه الذي ذكروه، فإن كان تامّاً نأخذ به ونكون من جملة المعرضين، وإلّا فلا.

وبعبارة واضحة: أنّ الإعراض عن خبرٍ لأجل وجود مرجّح سنديّ أو دلاليّ عندهم يعتمدون عليه في الترجيح بين الأخبار المتكافئة لايستدعي وهن الخبر عندنا أيضاً، بل لابدّ من ملاحظة المرجّحات التي اعتمدوا عليها من جهة أنّها هل تصلح لترجيح طرفٍ على الآخر أو لا، وفي المقام الوجوه والمرجّحات التي ذكرها القوم لترجيح الصحاح المتقدّمة على صحيحة زرارة غير تامّة، كما عرفت.

الخامس: ما أفاده السيّد الحكيم قدس سره من: أنّ صحيحة زرارة غير ظاهرة في اعتبار الدخول في مكّة، وإنّما ورد فيها الحكم بعدم الإجزاء إذا مات قبل الدخول فيها[1].

وفيه: أنّ مفهوم هذه الجملة أنّه إذا مات بعد الدخول فيها يكون مجزياً وهو عبارة أُخرى عن اعتبار الدخول في مكّة في الإجزاء.

والحاصل: أنّ الأدلّة التي ساقها القوم للحكم بالإجزاء قبل الدخول في مكّة غير تامّةٍ، وحيث إنّ المسألة لم يخالف فيها أحدٌ من الأصحاب، فالأقوى الإجزاء فيما إذا مات المحرم في الحرم.

---

(١) المستمسك ١٠: ٢٠٨.

سواء في ذلك حجّ التمتّع والقِران والإفراد(١).

وإذا كان موته في أثناء عمرة التمتّع أجزأ عن حجّه أيضاً، ولا يجب القضاء عنه(٢).

وإن مات قبل ذلك وجب القضاء حتّى إذا كان موته بعد الإحرام وقبل دخول الحرم(٣).

---

(١) لإطلاق قوله عليه السلام: «فقد أجزأت عنه حجّة الإسلام»[1] الشامل لمن كانت وظيفته حجّ التمتّع والقِران والإفراد، والمعيار هو كون ما يأتي به حجّة الإسلام بلا فرقٍ بين أسبابها.

(٢) لأنّ عمرة التمتّع وحجّه عملٌ واحدٌ، كما سيأتي تفصيله.

وعليه، فلو مات في أثناء عمرة التمتّع يكون موته في أثناء حجّة الإسلام، فيشمله قوله عليه السلام: «فقد أجزأت عنه حجّة الإسلام».

نعم، هذا البيان لا يأتي فيما إذا كان موته في أثناء العمرة المفردة، لكون العمرة المفردة عملاً مستقلاً لا ارتباط له بحجّ الإفراد أو القران.

وعليه، فلا تُجزي عنه حجّة الإسلام فيما إذا مات في أثناء العمرة المفردة.

وكذا الكلام فيما إذا مات في أثناء حجّ القران والإفراد، فإنّهما لا يجزيان عن عمرتهما؛ لكونهما عملين مستقلّين.

(٣) ذهب مشهور العلماء رحمهم الله إلى: عدم الإجزاء في هذا الفرض، لكون الإجزاء على خلاف القاعدة[2] والدليل إنّما دلّ على الإجزاء في فرض موت المحرم

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٦: ١.

(٢) نُسب للمشهور في الحدائق ١٤: ١٥١، وللأشهر في المستند ١١: ٨٥.

. . . . . .

في الحرم، وحيث إنّه أحرم ولم يدخل الحرم فلا يشمله الدليل، فيبقى هذا الفرض تحت القاعدة الأوّلية.

وقد خالف في ذلك الشيخ الطوسي وابن إدريس رحمهما الله حيث حكما بالإجزاء فيما إذا تلبّس المكلّف بالإحرام ثمّ عرض له الموت قبل دخوله في الحرم، تمسّكاً بمفهوم قوله عليه السلام في صحيح بريد العجلي: «وإن كان مات وهو صرورة قبل أن يُحرم جعل جمله وزاده ونفقته وما معه في حجّة الإسلام»[1] الدالّ على الإجزاء فيما إذا مات المكلّف بعد الإحرام[2].

بتقريب: أنّ المنساق من مفهوم الشرط في قوله عليه السلام: «وإن كان مات وهو صروره قبل أن يحرم جعل جمله وزاده ونفقته وما معه في حجّة الإسلام» هو: أنّ المكلّف إن كان مات وهو صرورة بعد أن أحرم يكون ذلك كافياً ومجزياً عن حجّة الإسلام، فالمعيار بالإجزاء كون المكلّف محرماً سواءٌ دخل الحرم أم لا.

وأُورد على هذا التقريب بوجوه:

(منها): ما أفاده سيّد العروة الوثقى رحمه الله من: أنّ قوله عليه السلام: «قبل أن يحرم» ليس معناه قبل أن يتلبّس بالإحرام، بل معناه قبل أن يدخل الحرم، كما هو الحال في أنجد إذا دخل نجد وأيمن إذا دخل اليمن[3].

إلّا أنّ البيان المذكور لا يصار إليه إلّا مع القرينة، لكونه مخالفاً لظاهر الكلام،

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٦: ٢.

(٢) الخلاف ٢: ٣٩٠، السرائر ١: ٦٢٨ و٦٥٠. وذهب الشيخ رحمه الله إلى الحكم المذكور في موضع من المبسوط، وفي موضع آخر ذهب إلى ما ذهب إليه مشهور العلماء، وكذلك في النهاية.
أُنظر: المبسوط ١: ٣٠٦ و٣٢٣، النهاية ٢٧٨.

(٣) العروة ٢: ٢٥٧، واحتمله النراقي رحمه الله في المستند ١١: ٨٥.

. . . . . .

وما ذكره من استعمال أنجد في دخول نجد وأيمن في دخول اليمن لا ينهض دليلاً على أنّ المقام من هذا القبيل.

و(**منها**): ما أفاد سيّد العروة الوثقى والماتن قدس سرهما وغيرهما من: أنّ إطلاق ذيل الصحيحة الدالّ على الإجزاء فيما إذا مات المكلّف بعد الإحرام معارض لإطلاق صدرها الدالّ على عدمه، فتكون الصحيحة مجملةً[1].

بيان ذلك: أنّ المستفاد من إطلاق صدر الصحيحة أنّ المكلّف إذا مات قبل دخوله الحرم لا يكون ذلك كافياً ومجزياً عن حجّة الإسلام وإن كان محرماً، والمستفاد من إطلاق ذيلها أنّه إذا مات وهو محرم يكون ذلك كافياً ومجزياً سواء مات في الحرم أم قبله.

أقول: لابدّ من ذكر الصحيحة ليتّضح الحال في هذا الوجه وفي المناقشة التي أوردناها على الوجه الأوّل، وهي:

ما رواه بريد العجلي، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل خرج حاجّاً ومعه جملٌ له ونفقةٌ وزادٌ، فمات في الطريق. قال: «إن كان صرورة ثمّ مات في الحرم فقد أجزأ عنه حجّة الإسلام، وإن كان مات وهو صرورة قبل أن يحرم جعل جمله وزاده ونفقته وما معه في حجّة الإسلام...»[2].

فإنّ الصدر قرينةٌ على أنّ المراد من قوله عليه السلام: «قبل أن يحرم» هو قبل أن يدخل الحرم، لوقوعه عدلاً لقوله عليه السلام: «إن كان صرورة ثمّ مات في الحرم»، فيكون معنى الرواية: إن كان صرورة ثمّ مات في الحرم فقد أجزأت عنه حجّة الإسلام، وإن كان مات وهو صرورة قبل أن يدخل الحرم فلا تجزي عنه حجّة

(١) العروة ٢: ٢٥٧، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٨٢، وإليه ذهب النراقي قدس سره في المستند ١١: ٨٥.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٦: ٢.

. . . . . .

الإسلام، وعليه فلا تصلح الصحيحة للمعارضة.

و(منها): ما ذكره الماتن دام ظله من: أنّ الصحيحة لا تدلّ ـ بمفهومها ـ على الإجزاء بعد التلبّس بالإحرام، وإنّما تدلّ على أنّ المكلّف إذا مات في الطريق قبل الإحرام يصرف ما معه من الأموال في حجّة الإسلام، وأمّا إذا مات بعد الإحرام فغاية ما تدلّ عليه الصحيحة هو عدم لزوم صرف ما معه من الأموال في حجّة الإسلام، ولا تتضمّن بيان الإجزاء أو عدمه في ما إذا مات بعد الإحرام، فلابدّ في هذا الفرض من الرجوع إلى القاعدة، ومقتضاها إخراج نفقات حجّه من صلب ماله[1].

وفيه: أنّ ما ذكره مخالف للتقابل بين صدر الصحيحة وذيلها، فإنّ قوله عليه السلام في صدرها: «إن كان صرورة ثمّ مات في الحرم فقد أجزأ عنه حجّة الإسلام» عدلٌ لقوله عليه السلام في ذيلها: «وإن كان مات وهو صرورة قبل أن يحرم جعل جمله وزاده ونفقته وما معه في حجّة الإسلام» والمراد من الصدر هو كفاية ما أتى به ولا يحتاج إلى الاستنابة عنه وهذا هو معنى كون ما أتى به مجزياً عن حجّة الإسلام، والمراد من الذيل هو عدم الإجزاء ولابدية الاستنابة عنه بأن تجعل أمواله التي معه في حجّة الإسلام.

و(منها): ما ذكره الماتن دام ظله من: أنّ منطوق صحيحة زرارة صريح في عدم الإجزاء إن مات قبل دخول مكّة، أي: قبل دخول الحرم إن كان محرماً، والمستفاد منه هو: أنّ الميزان في الحكم بالإجزاء هو دخول الحرم، فنرفع اليد به عن مفهوم صحيحة بريد، لكون المنطوق أقوى من المفهوم[2].

وفيه: **أوّلاً**: أنّ حمله دام ظله مكّة على الحرم خلاف الظاهر، ولا دليل عليه، ويلزم

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٢٠٦، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٨٢.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٢٠٦، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٨٢.

أو بعد الدخول في الحرم بدون إحرام(١).

والظاهر اختصاص الحكم بحجّة الإسلام فلا يجري في الحجّ الواجب بالنذر أو الإفساد(٢).

منه لغوية أخذ عنوان مكّة في موضوع الحكم.

وثانياً: لا دليل على تقديم المنطوق على المفهوم كما حقّق في محلّه، لعدم أقوائيّته، ولعدم نهوض الأقوائية على التقديم ما لم تصل إلى حدّ القرينيّة.

(١) كما إذا نسيه في الميقات ودخل الحرم ثمّ مات فلا تُجزي عن حجّة الإسلام، لما قد عرفت من أنّ المنساق من الروايات أنّ الملاك في الإجزاء دخول الحرم مُحرماً، ومع انتفاء أحدهما ـ كما هو المفروض ـ ينتفي الحكم بالإجزاء، لأنّه على خلاف القاعدة، ولا يشمله الدليل الدالّ على الإجزاء فيما إذا مات المحرم بعد دخول الحرم من دون إحرام.

(٢) ضرورة أنّ الحجّ الواجب بالنذر أو الإفساد ليس بحجّة الإسلام، فلا يشملها الدليل الدالّ على الإجزاء، لأنّ مورده حجّة الإسلام دون غيرها، فيكون الحجّ النذري والحجّ الإفسادي تحت القاعدة الأوّلية التي مقتضاها عدم الإجزاء.

ودعوى: أنّ الحجّ الواجب بالإفساد هو حجّة الإسلام، لأنّ الحجّ الأوّل صار فاسداً فيكون الحجّ الثاني هو حجّة الإسلام.

مردودةٌ: بما هو المستفاد من النصوص من أنّ الحجّ الثاني إنّما يجب من باب العقوبة، كصحيحة زرارة، قال: قلت: فأيّ الحجّتين لهما؟ قال: «الأُولى التي

بل لا يجري في العمرة المفردة أيضاً[١]، فلا يُحكم بالإجزاء في شيء من ذلك[٢].

ومن مات بعد الإحرام مع عدم استقرار الحجّ عليه، فإن كان موته بعد دخوله الحرم فلا إشكال في إجزائه عن حجّة الإسلام[٣]، وأمّا إذا كان قبل

أحدثا فيها ما أحدثا، والأُخرى عليهما عقوبة»[١] فإنّها تدلّ على أنّ الحجّة الأُولى هي حجّة الإسلام، والثانية إنّما وجبت عقوبة.

(١) لما قد عرفت من أنّ مورد الدليل حجّة الإسلام، وهو لا يشمل العمرة المفردة، وحيث إنّ الحكم بالإجزاء يفتقر إلى الدليل وهو مفقودٌ، فالقاعدة الأوّلية تقتضي عدم الإجزاء في الفرض.

(٢) لما قد عرفت من أنّ الخارج عن القاعدة هو خصوص حجّة الإسلام، لورود النصّ الخاصّ الدالّ على ذلك، ولا إطلاق له يشمل غير حجّة الإسلام، فيكون الحكم بعدم الإجزاء في غير حجّة الإسلام على مقتضى القاعدة.

(٣) أقول: يقع الكلام تارةً على وفق ما تقتضيه القاعدة الأوّلية، وأُخرى على طبق ما تقتضيه الأخبار.

أمّا الأوّل: فإنّه لا شبهة في عدم وجوب الحجّ على من مات في أوّل سنة استطاعته، لكون موته كاشفاً عن عدم تحقّق الاستطاعة من الأوّل، وحينئذٍ لا معنى للبحث عن الإجزاء وعدمه، لأنّ البحث المذكور فرع وجوب الحجّ عليه، وقد عرفت عدم وجوبه.

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع في الإحرام ٣: ٩.

ذلك فالظاهر وجوب القضاء عنه[١].

وأمّا الثاني: فإنّ النصوص الواردة في المقام مطلقة وشاملة لصورتي الاستقرار وعدمه، وهي تدلّ على أنّ من مات بعد الإحرام ودخول الحرم أجزأت حجّة الإسلام عنه سواء أكان وجوب الحجّ مستقرّاً في ذمّته أم لا.

(١) وقع الخلاف بين الأعلام في أنّ التفصيل السابق في صورة استقرار الحجّ ـ وهو الإجزاء عن حجّة الإسلام إذا مات بعد الإحرام ودخول الحرم وعدم الإجزاء إذا مات قبله ـ هل يجري في صورة عدم الاستقرار أيضاً أو لا؟

ذهب السيّد اليزدي قدس سره إلى: جريان الحكم المذكور في من لم يستقرّ عليه الحجّ أيضاً، فيُحكم بالإجزاء إذا مات بعد الأمرين واستحباب القضاء عنه إذا مات قبل أحدهما أو كليهما.

بدعوى: أنّ عروض الموت له في أوّل سنة استطاعته كاشفٌ عن عدم تحقّقها من أوّل الأمر، فلا يكون الحجّ واجباً عليه. وعليه، فلم يَفُتْ منه شيءٌ كي يجب قضاؤه، فيحمل قوله عليه السلام: «فليقض عنه وليّه حجّة الإسلام»[١] على الجامع بين الوجوب والندب وهو المطلوبيّة والرجحان. والتزامنا بوجوب القضاء على من استقرّ وجوب الحجّ في ذمّته لم يكن من جهة استفادة ذلك من الأخبار بل كان لأجل الدليل الخارجي كالإجماع ونحوه. وعليه، فيكون القضاء مختصّاً بصورة ما إذا كان وجوب الحجّ مستقرّاً في ذمّته، وأمّا في صورة عدم الاستقرار فلا يكون القضاء واجباً بل يكون مستحبّاً بحكم الأخبار[٢].

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٦: ١.

(٢) العروة ٢: ٢٥٨ ـ ٢٥٩ (بتوضيح).

. . . . . .

وذهب الماتن قدس سره إلى: وجوب القضاء بدعوى: عدم الفرق بين حالتي الاستقرار وعدمه في وجوب القضاء على وليّ الميّت، لإطلاق النصوص الشامل لهما، كصحيحة ضريس ونظائرها. وعليه، فلا مجال للقول باقتضاء القاعدة وعدم وجوب القضاء بعد كون موته كاشفاً عن عدم استطاعته من أوّل الأمر، إذ مع وجود الدليل على وجوب القضاء لا مناص من التعبّد به والحكم بوجوب القضاء حتّى في حالة عدم الاستقرار، بل الحكم بالقضاء فيما إذا عرض له الموت قبل الإحرام غير بعيد، فحينئذٍ تجعل راحلته وزاده ونفقته وما معه من المال في نفقات الحجّ ولا تُخرج من صلب ماله، لقوله عليه السلام: «وإن كان مات وهو صرورةٌ قبل أن يُحرم جُعِلَ جمله وزاده ونفقته وما معه في حجّة الإسلام»[1].

ثمّ قال قدس سره: (فتحصّل من مجموع ما ذكرنا: أنّ من لم يستقرّ الحجّ عليه إن خرج حاجّاً ومات بعد الإحرام و[بعد دخول] الحرم فلا ريب في الإجزاء ولا يجب القضاء عنه، وإن مات بعد الإحرام وقبل دخول الحرم يجب القضاء عنه، وإن خرج حاجّاً ومات قبل الإحرام يُصرف جمله وزاده ونفقته التي أخذها معه في حجّ الإسلام كما في صحيح بُريد، ولا يُخرج من صلب ماله.

نعم، إذا مات في بلده لا يجب القضاء عنه، ويكشف الموت عن عدم الاستطاعة)[2].

أقول: إنّ تماميّة ما أفاده قدس سره ـ من: أنّ المكلّف إذا خرج حاجّاً وعرض له الموت قبل الإحرام فيجب قضاء الحجّ عنه ـ متوقّفةٌ على أن يكون المراد من قوله عليه السلام:

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٢١٠ ـ ٢١١.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٢١١.

. . . . . .

« قبل أن يُحرم » هو قبل أن يتلبّس بالإحرام، وقد عرفت ـ ممّا سبق ـ أنّ قرينة المقابلة تدلّ على أنّ المراد من قوله عليه السلام : « قبل أن يُحرم » هو قبل أن يدخل الحرم. وعلى هذا، فلا يتمّ ما أفاده أخيراً.

وذهب السيّد الأُستاذ دام ظله إلى : اختصاص الصحاح المتقدّمة بمورد الاستقرار، لورود التعبير بقضاء حجّة الإسلام والإجزاء عنها فيها، ومن الواضح أنّ التعبير بالقضاء إنّما يصحّ فيما إذا فات منه الحجّ الواجب الثابت في ذمّته، وكذا التعبير بالإجزاء أو بعدمه إنّما يصحّ فيما إذا كان الحجّ واجباً عليه وثابتاً في ذمّته، وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا معنى للتعبير بالقضاء والإجزاء عن حجّة الإسلام، ضرورة أنّ من عرض له الموت في سنة استطاعته لا يكون وجوب الحجّ ثابتاً في ذمّته، وبهذا البيان يتّضح اختصاص الصحاح بمورد الاستقرار دون عدمه[1].

وفيه : أنّ في بعض الصحاح قد أُخذ عنوان الضرورة في موضوع الحكم، وهو يدلّ على أنّ المكلّف كان حاجّاً في سنة استطاعته، ولذا قال الماتن دام ظله : (ولعلّ ذكر الضرورة في صحيح بُريد العجليّ شاهدٌ على ما ذكرنا، لأنّ أكثر من يخرج إلى الحجّ ـ لا سيّما في الأزمنة السابقة ـ هو ممّن حصلت له الاستطاعة في نفس السنة، ولم يكن قد استقرّ عليه الحجّ في السنين السابقة)[2].

وتماميّة هذا الجواب متوقّفةٌ على أن يكون معنى الضرورة هو الشخص الذي صار الحجّ واجباً عليه في سنة استطاعته، وأمّا لو كان معنى الضرورة هو الشخص الذي لم يأتِ بالحجّ[3] الأعمّ ممّن كان الحجّ مستقرّاً في ذمّته وممّن قد تحقّقت

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ١٦٦.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٨٣.

(٣) راجع الصحاح ٢: ٧١١.

. . . . . .

استطاعته في سنة أداء الحجّ فلا يتمّ ما ذكرناه، لعدم صلاحيّة عنوان الضرورة حينئذٍ للاستشهاد.

والصحيح ـ في ردّ ما أفاده السيّد الأُستاذ ـ أن يقال: إنّ صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا أُحصر الرجل بعث بهديه» ـ إلى أن قال ـ قلت: فإن مات وهو محرمٌ قبل أن ينتهي إلى مكّة؟ قال: «يُحَجُّ عنه إن كانت حجّة الإسلام، ويعتمر، إنّما هو شيءٌ عليه»[1] خاليةٌ عن التعبير بالقضاء أو الإجزاء، وفيها غنىً وكفاية.

أضف إليه أنّ القضاء إذا ورد في الأخبار لا يُحمل على معناه الاصطلاحي، بل يُحمل على معناه اللغويّ وهو الأداء[2].

والحاصل: أنّه ـ بعد كون النصوص مطلقةً ـ يمكن القول بأنّه يكفي كون المكلّف المحرم حيّاً ومستطيعاً إلى أن ينتهي إلى الحرم في اشتغال ذمّته بالحجّ. وعليه، فلا بأس في التعبير بالقضاء والإجزاء الواردين في بعض النصوص، فتأمّل.

وذهب السيّد الحكيم قدس سره إلى: أنّ دعوى شمول النصوص المتقدّمة لمن لم يستقرّ وجوب الحجّ في ذمّته غير ظاهرة، لأنّ النصوص المذكورة واردةٌ في مقام تشريع الإجزاء عن حجّة الإسلام بعد الفراغ عن ثبوت وجوبها في ذمّته باجتماع شرائطها، فلا تشمل من لم يستقرّ الحجّ عليه.

وبالجملة: أنّ النصوص واردةٌ في مقام جعل البدل عن الواجب، فلا تدلّ على إلغاء شرط وجوبه، لأنّها ليست واردةً في مقام تشريع وجوبه ليُؤخذ بإطلاقها[3].

والجواب يظهر بملاحظة ما تقدّم ذكره، وملخّصه: أنّ النصوص مطلقةٌ وهي

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٦: ٣.

(٢) أُنظر المصباح المنير ٥٠٧.

(٣) المستمسك ١٠: ٢١٢.

مسألة (٦٩): إذا أسلم الكافر المستطيع وجب عليه الحجّ[١].

تدلّ على أنّ من كان محرماً وعرض له الموت بعد دخوله في الحرم أجزأت عنه حجّة الإسلام سواء أكان وجوب الحجّ ثابتاً في ذمّته أم كان في أوّل سنة استطاعته.

ونهاية المقال: إنّ الإجزاء على خلاف القاعدة، فإنّ من مات في سنة استطاعته يكون موته كاشفاً عن عدم استطاعته من أوّل الأمر، وقد خرج من تحت القاعدة بالنصّ المحرم الذي يموت بعد دخوله إلى الحرم[١]، وأمّا من مات قبل أن يُحرم وإن كان في الحرم أو بعد الإحرام وقبل انتهائه إلى الحرم فلا تجزي عنه حجّة الإسلام، ويجب على وليّه القضاء عنه.

(١) أقول: يمكن فرض ثلاثة فروض في هذه المسألة:

الأوّل: أن يكون إسلامه بعد إذهابه للاستطاعة.

الثاني: أن يكون إسلامه بعد تحقّق الاستطاعة مع بقائها بعد ذلك، والمتن ناظرٌ إلى هذا الفرض.

الثالث: أن يكون باقياً على كفره مع كونه مستطيعاً.

ولا شبهة في عدم وجوب الحجّ عليه في الفرض الأوّل، ووجوبه عليه في الفرض الثاني، لوجود المقتضي وعدم وجود المانع، لفرض كونه مسلماً مستطيعاً.

وأمّا الفرض الثالث فقد وقع الخلاف بين الأعلام في أنّ الكفّار هل هم مكلّفون بالأُصول فقط أو أنّهم مكلّفون بها وبالفروع؟ حيث ذهب جماعة ـ ومنهم الماتن قدس سره ـ إلى: أنّهم مكلّفون بالأُصول دون الفروع[٢]، وذهب مشهور العلماء رحمهم الله

---

(١) لاحظ الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٦.

(٢) راجع: تفسير الصافي ٤: ٣٥٣، الوافي ٢: ٨٢، الفوائد المدنية ٢٢٦، الحدائق ٣: ٣٩ و٤٤، المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٢١١ـ ٢١٢، المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ١٧٣.

. . . . . .

والمحقّق اليزدي قدس سره وسيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) إلى: أنّ الكفّار مكلّفون بالفروع أيضاً[١].

ولابدّ من التنبيه على أنّ محلّ الإثبات والنفي هو الأحكام المختصّة بالإسلام دون الأحكام المشتركة بين الأديان والأحكام العقلائيّة كالعقود والإيقاعات والضمانات ونظائرها، فإنّ هذه الأحكام خارجةٌ عن محلّ البحث كما سيأتي تفصيله.

وما يمكن أن يُستدلّ به على تكليفهم بالفروع أُمور:

(منها): عموم أدلّة التكليف، كقوله تعالى: ﴿**وللّهِ على الناسِ حجُّ البيتِ من استطاع إليه سبيلاً**﴾[٢].

و(منها): قوله تعالى: ﴿**ما سَلَكَكُمْ في سَقَرَ* قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ المُصَلِّينَ* وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ المِسْكِينَ* وكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الخَائِضِينَ* وَكُنَّا نُكَذِّبُ بيوم الدِّينِ**﴾[٣] حيث عُلّل عذابُ الكفّار بتركهم الصلاة والزكاة وحقوق آل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وهي الخمس[٤].

و(منها) قوله تعالى: ﴿**وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ * الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ**﴾[٥] الدالّ على وجوب الزكاة على الكفّار من جهة أنّ للوصف بعدم إيتاء الزكاة دخلاً في ثبوت الويل لهم[٦].

---

(١) لاحظ: عدّة الأُصول ١: ١٩٠ ـ ١٩١، الغنية ١: ١٠٧، المعتبر ٢: ٤٩٠ و٤٩٥، تمهيد القواعد ٧٦، الذخيرة ٥٦٣، الأُصول الأصلية لشبر ٢٦٤، العوائد ٢٧٩، العناوين ٢: ٧١٤، العروة ٢: ٢٥٩، تحرير المجلة ١: ٩٢، المستمسك ٩: ٤٧، مصباح الناسك ١: ٩١.

(٢) آل عمران ٣: ٩٧.

(٣) المدّثر ٧٤: ٤٢ ـ ٤٦.

(٤) لاحظ: تفسير القمّي قدس سره ٢: ٣٩٥، زبدة البيان ٤٢١.

(٥) فصّلت ٤١: ٦ ـ ٧.

(٦) زبدة البيان ١٨٠.

. . . . . .

وبعبارة أُخرى: أنّ الويل متوجّهٌ للمشركين الذين لا يُخرجون الزكاة، فيكون عدم إتيانهم الزكاة دخيلاً في توجّه الويل إليهم، ومن ذلك يُفهم أنّ الكفّار مكلّفون بالفروع.

و(منها): الأخبار الدالّة على تكليف الكفّار بالفروع، كصحيحة سليمان بن خالد، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن الفرائض التي فرض الله على العباد، ما هي؟ قال: «شهادة أن لا إله إلّا الله، وأنّ محمّداً رسول الله، وإقام الصلوات الخمس، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، وصيام شهر رمضان، والولاية، فمن أقامهنّ وسدّد وقارب واجتنب كلّ مسكر دخل الجنّة»[1].

و(منها): ما ذكره السيّد الحكيم قدس سره من: دلالة ما ورد من تقبيل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم خيبر، وأنّه جعل عليهم في حصصهم ـ سوى قبالة الأرض ـ العُشر، ونصف العُشر[2]، من دلالة ذلك على أنّ الكفّار مكلّفون بالفروع[3].

---

(١) الوسائل مقدّمة العبادات ١: ١٧.

(٢) وهو ما رواه صفوان بن يحيىٰ، وأحمد بن محمّد بن أبي نصر جميعاً، قالا: ذكرنا له الكوفة وما وضع عليها من الخراج وما سار فيها أهل بيته، فقال: «من أسلم طوعاً تركت أرضه في يده وأُخذ منه العُشر ممّا سقت السماء والأنهار، ونصف العُشر ممّا كان بالرشاء فيما عمّروه منها، وما لم يعمّروه منها أخذه الإمام فقبله ممّن يعمّره، وكان للمسلمين وعلى المتقبّلين في حصصهم العُشر ونصف العُشر، وليس في أقلّ من خمسة أوساق شيءٌ من الزكاة، وما أُخذ بالسيف فذلك إلى الإمام يقبّله بالذي يرى، كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بخيبر، قبّل سوادها وبياضها، يعني: أرضها ونخلها، والنّاس يقولون: لا تصلح قبالة الأرض والنخل وقد قبّل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خيبر، وعلى المتقبّلين ـ سوى قبالة الأرض ـ العُشر ونصف العُشر في حصصهم» وقال: «إنّ أهل الطائف أسلموا وجعلوا عليهم العُشر ونصف العُشر، وإنّ مكّة دخلها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عنوةً وكانوا أُسراء في يده فأعتقهم، وقال: اذهبوا، فأنتم الطُلقاء». (الوسائل زكاة الغلّات ٤: ١، جهاد العدو ٧٢: ١).

(٣) المستمسك ٩: ٤٨.

. . . . . .

والماتن قدس سره لم يقبل الوجوه المذكورة للقول بتكليف الكفّار بالفروع حيث اعترض عليها: بأنّه لا عموم لها كي تشمل الكافر، فإنّ الخطاب في كثير من الآيات خاصّ بالمؤمنين كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً﴾[2] ونحو ذلك[3]، فلو كان لبعض الآيات عموم فبإزائها هذه الآيات الخاصّة. وعليه، فلا يمكن المساعدة على دعوى: أنّ جميع الآيات ـ بعمومها ـ دالّةٌ على تكليف الكفّار بالفروع[4].

وقد تصدّى سيّدنا الأُستاذ(دام ظلّه) ـ تبعاً لبعض الأكابر قدس سرهم ـ للجواب: بأنّه لا تنافي بين المثبتين، فنحن لو سلّمنا أنّ بعض الآيات مختصّةٌ بالمؤمنين، إلّا أنّ بعضها الآخر مطلقٌ يشمل البالغين بلا فرق بين المؤمن والكافر، وبعد عدم وجود التنافي بينها يؤخذ بكليهما[5].

أقول: حيث إنّ الأُستاذ الأعظم قدس سره يرى أنّ الوصف له مفهوم بالجملة[6]، لذا يحمل المطلقات على المقيّدات، وهو تامٌّ على مبناه، إلّا أنّا قد تعرّضنا لكشف زيف هذا المبنىٰ في المباحث الأُصوليّة. وعليه، فلا تنافي بين الآيات، فيؤخذ بها.

---

(١) البقرة ٢: ١٨٣.

(٢) النساء ٤: ١٠٣.

(٣) كقوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ (المائدة ٥: ٦)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ (الجمعة ٦٢: ٩).

(٤) المستند في شرح العروة ٢٣: ١١٩.

(٥) مباني منهاج الصالحين ٦: ٥٣٥، كتاب الحجّ للشاهرودي قدس سره ١: ٢٣٢.

(٦) راجع محاضرات في أُصول الفقه ٥: ١٣٣ ـ ١٣٤.

. . . . . .

وهنا كلامٌ للأُستاذ الأعظم‌ﷺ ناظرٌ فيه إلى خصوص قوله تعالى: ﴿وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ * الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾[٢] وهو: أنّ الآيتين لا تدلّان على تكليف الكفّار بالفروع؛ لإمكان أن يكون المراد من عدم كونهم من المصلّين ومن مطعمي المسكين وعدم إيتائهم الزكاة وتكذيبهم بيوم الدين أنّهم لم يكونوا من المسلمين ولم يختاروا الإسلام[٣].

ويرد عليه: أنّه لو أمكن رفع اليد عن الظواهر بمثل هذه الاحتمالات لا يبقى حجرٌ على حجرٍ.

والحقّ في ردّ الاستدلال بآيات سورة المدّثر هو: أنّ الآيات الكريمة لا نظر لها إلى الكفّار بشهادة قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ * فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ الْمُجْرِمِينَ * مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ﴾[٤] فالمسؤول عنهم هم المجرمون، وهم أعمّ من منكره سبحانه ورسوله‌ﷺ ولا يُستفاد منها أنّ المكذِّب بيوم الدين كافرٌ، بل إنّ وحدة السياق مشعرةٌ بأنّ منكر يوم الدين في عِداد منكر الفروع.

والحاصل: أنّ ما أورده الأُستاذ الأعظم‌ﷺ على المشهور غير واردٍ.

ومن هنا استُدلّ على القول باختصاص التكليف بالفروع بالمسلمين بوجوهٍ:

(**منها**): قوله سبحانه وتعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ

---

(١) المدّثر ٧٤: ٤٤.

(٢) فصّلت ٤١: ٦ ـ ٧.

(٣) المستند في شرح العروة ٢٣: ١١٩ ـ ١٢٠.

(٤) المدّثر ٧٤: ٣٩ ـ ٤٢.

. . . . . .

لا ينكحُها إلّا زانٍ أو مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذٰلِكَ على المؤمنين﴾[١] الدالّ على اختصاص حرمة الزنىٰ بالمؤمنين دون الكافرين، وهو دليلٌ على عدم تكليفهم بالفروع.

وفيه: أنّ غاية ما يدلّ عليه عدم شموله للكافر، لا أنّه ينفيه، وهذا لا يُنافي المطلقات الدالّة على تكليف الكفّار بالفروع.

و(منها): ما رواه زرارة ـ في الصحيح ـ قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أخبرني عن معرفة الإمام منكم، واجبة على جميع الخلق؟ فقال: «إنّ الله عزّوجلّ بعث محمّداً صلى الله عليه وآله إلى الناس أجمعين رسولاً وحُجّةً لله على جميع خلقه في أرضه، فمن آمن بالله وبمحمّد رسول الله واتّبعه وصدّقه فإنّ معرفة الإمام منّا واجبةٌ عليه، ومَنْ لم يؤمن بالله وبرسوله ولم يتّبعه ولم يُصدِّقه ويعرف حقّهما فكيف يجب عليه معرفة الإمام وهو لا يؤمن بالله ورسوله ويعرف حقّهما؟!»[٢] حيث دلّ على أنّ الكافر يُؤمر أوّلاً بالإسلام، فإذا أقرّ به يُؤمر بالولاية، فلو لم يقبل الإسلام فلا يجب عليه الإقرار بالولاية، فإذا لم يكن الكافر مكلّفاً بالولاية التي هي من أعظم الفروع وأهمّها فلا يكون مكلّفاً بسائر الفروع.

ربما يُقال: إنّه بعد دلالة الآيات على أنّ الكفّار مكلّفون بالفروع تكون دلالة الروايات على عدم تكليفهم بها مخالفةً للكتاب، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرفٌ[٣] ويُضرب عرض الجدار[٤].

---

(١) النور ٢٤: ٣.

(٢) الكافي ١: ١٨٠ ـ ١٨١.

(٣) الكافي ١: ٦٩، الوسائل صفات القاضي ٩: ١٤.

(٤) إشارة إلى ما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «إذا أتاكم عنّي الحديث فاعرضوه على كتاب الله وحُجّة عقولكم، فإن وافقهما فاقبلوه، وإلّا فاضربوا به عرض الجدار» ولكن لم نعثر في المجاميع الحديثيّة على حديثٍ بهذا النصّ. نعم، ورد ذكره في عدّة الأُصول ١: ٣٥٠، مجمع البيان ١: ٣٩، كفاية الأُصول ٤٤٤.

. . . . . .

والجواب: أنّ الصحيحة تكون مخصّصةً للآيات الدالّة على تكليف الكفّار بالفروع بالإطلاق، ومعارضةً لما ورد في خصوص الكفّار كقوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ * الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾[1] الدالّ على تكليفهم بالفروع، وحيث إنّ النسبة بينهما التباين، فلا يُمكن الأخذ بهما.

ودعوى: أنّ الآية واردةٌ في خصوص الزكاة ولا يمكن التعدّي منها إلى سائر الفروع.

مردودةٌ: إذ لو ثبت أنّهم مكلّفون بفرعٍ فيثبت أنّهم مكلّفون بجميع الفروع بعدم الفصل، ولا قائل بالتفصيل.

و(منها): ما أفاده الأُستاذ الأعظم قدس سره من: قيام سيرة المسلمين خلفاً عن سلف على عدم مؤاخذة الكفّار بشيء من الأحكام، مع أنّهم لو كانوا مكلّفين بها لوجب ذلك ولو من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما أنّ المؤرّخين ورواة الأحاديث لم ينقلوا عن النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام المبسوطة أيديهم جباية الزكاة من الكفّار ومطالبتهم بها، فإنّهم عليهم السلام كانوا يُقرّونهم على مذاهبهم كما يقرّونهم على سائر أموالهم وإن لم تكن في نظر الإسلام مالاً كثمن الخنزير والخمر وما يكسبونه من الربا والقمار وما يرثونه على خلاف قانون الإسلام وغير ذلك، وهذا دليلٌ على أنّهم لم يكونوا مكلّفين بالفروع[2].

ويرد عليه بالنقض والحلّ:

أمّا النقض: فبعدم مؤاخذة المسلمين الكفّار بالاعتقاد بالنبيّ الخاتم صلى الله عليه وآله حيث لم يرد في التأريخ ولا في المجامع الحديثيّة أنّ المسلمين قد أمروا أهل الذمّة

---

(١) فصّلت ٤١: ٦ ـ ٧.

(٢) المستند في شرح العروة ٢٣: ١٢١ ـ ١٢٢.

. . . . . .

بالإيمان بنبيّ الإسلام صلى الله عليه وآله وسلم فلو كان عدم مؤاخذتهم وعدم أمرهم كاشفاً عن عدم كونه واجباً فلابدّ من الالتزام بذلك في باب الرسالة أيضاً، ولا يلتزم بذلك أحدٌ.

وأمّا الحلّ: فإنّ عدم مؤاخذة الكفّار بشيء من الأحكام وكذا الإقرار بالرسالة إنّما كان من باب الجعل والمعاهدة على أن يبقوا على دينهم مأمونين محترمة أموالهم ما داموا في ذمّة الإسلام ودفعوا الجزية. وعليه، فلا ينهض عدم مؤاخذتهم على الفروع وكذا الإقرار بنبيّ الإسلام صلى الله عليه وآله وسلم دليلاً على عدم تكليفهم بالفروع.

ثمّ إنّه قدس سره اعترض على ما أفاده السيّد الحكيم قدس سره ـ من: التمسّك بما رواه صفوان ابن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر لإثبات أنّ الكفّار مكلّفون بالفروع[1] ـ بعدّة اعتراضات:

(**منها**): أنّها ضعيفة السند بعلي بن أحمد[2].

وفيه: أنّ للرواية طريقاً آخر ذكره الشيخ رحمه الله بسنده عن أحمد بن محمد بن عيسى[3] عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، والرواية ـ بهذا الطريق ـ صحيحة السند.

---

(١) المستمسك ٩: ٤٨.

(٢) المستند في شرح العروة ٢٣: ١٢٢.

وعلي هذا هو علي بن أحمد بن أشيم، عدّه الشيخ قدس سره ممّن روىٰ عن الرضا عليه السلام ووصمه بالجهالة. (رجال الطوسي قدس سره ٣٦٣، الخلاصة ٣٦٣، نقد الرجال ٣: ٢٢٧، معجم رجال الحديث ١٢: ٢٧١ـ ٢٧٣).

(٣) أبو جعفر أحمد بن محمد بن عيسىٰ بن عبد الله بن سعد بن مالك بن الأحوص بن السائب بن مالك ابن عامر الأشعري، من بني ذُخران بن عوف بن الجُماهِر بن الأشعر. أوّل من سكن قم من آبائه سعد بن مالك، وكان السائب بن مالك قد وفد إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وأسلم، وهاجر إلى الكوفة وأقام بها. وأبو جعفر شيخ القمّيين ووجههم وفقيههم غير مدافع، ثقة، لقى الرضا عليه السلام وكذلك الجواد والهادي عليهما السلام، له كتب منها: كتاب التوحيد، كتاب فضل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، كتاب المتعة، كتاب النوادر، كتاب فضائل العرب، وغيرها. (رجال النجاشي قدس سره ٨١ ـ ٨٣، رجال الطوسي قدس سره ٣٥١ و٣٧٣ و٣٨٣، الفهرست ٦٠ ـ ٦١، الخلاصة ٦١ ـ ٦٢، نقد الرجال ١: ١٦٧ ـ ١٦٩، منتهى المقال ١: ٣٣٧ ـ ٣٤٢، معجم رجال الحديث ٣: ٨٥ ـ ١١١).

. . . . . .

و(منها): أنّه لم يظهر منها أنّ المتقبّلين كانوا كفّاراً، إذ لعلّ القبالة كانت مع من أسلم منهم، فتكون الرواية مجملةً من هذه الجهة[١].

وفيه: أنّ الظاهر منها أنّ القبالة كانت مع أهل خيبر، واحتمال كون جميع المتقبّلين ممّن أسلم منهم بعيدٌ جدّاً، فإنّ الظاهر أنّ المتقبّلين كانوا من المسلمين والكفّار، ولو كان جميعهم كفّاراً لشاع ذلك وبان.

و(منها): لو سلّمنا أنّ المتقبّلين كانوا كفّاراً، لكن لا يُستفاد منها أنّ جعل العُشر ونصف العُشر كان زكاةً، بل مفادها وجوب العُشر ونصفه بمقتضى الشرط المذكور في عقد قبالة الأرض[٢].

وهذا الإشكال واردٌ.

وهنا إيرادٌ من سيّد المدارك قدس سره وهو أوّل من تنبّه إليه ـ كما أفاده الأُستاذ الأعظم قدس سره[٣] ـ حيث قال: (... إنّه لا يُخاطب بالقضاء وإن كان مخاطباً بغيره من التكاليف؛ لامتناع وقوعه منه في حال كفره وسقوطه بإسلامه)[٤].

وتوضيحه: أنّ تكليف الكفّار بالأداء في الوقت أمرٌ معقولٌ ثبوتاً، لإمكان اختيارهم الإسلام فيصلون أداءً، وأمّا تكليفهم بالقضاء فلا يُمكن تعقّله ثبوتاً، لعدم إمكانهم امتثال الأمر بالقضاء حال الكفر، ضرورة أنّ الإسلام من شرائط صحّة العبادة، وعدم تمشّي قصد القربة منهم، ولعدم إمكانهم امتثال الأمر بالقضاء بعد دخولهم في الإسلام، لأنّ الإسلام يَجُبُّ ما قبله، إذ بمجرّد إسلامهم يسقط ما في

---

(١) المستند في شرح العروة ٣٢: ١٢٢.

(٢) المستند في شرح العروة ٢٣: ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٣) المستند في شرح العروة ٢٣: ١٢٣.

(٤) المدارك ٤: ٢٨٩.

. . . . . .

ذمّتهم بحكم هذه القاعدة المسلّمة، وهي وإن لم تدلّ عليها رواية معتبرة ـ إذ الروايات الواردة بهذا اللسان جميع طرقها مخدوشةٌ ـ إلّا أنّ السيرة القطعيّة الممضاة من قبل الشارع المقدّس قائمةٌ على ذلك. وسيأتي تفصيل الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

وقد تصدّى جماعةٌ من الأعلام لتصحيح الأمر بالقضاء، ومنهم المحقّق العراقيﷺ وحاصل ما أفاده هو:

أنّ الكافر وإن لم يكن متمكّناً من امتثال الأمر بالقضاء حال كفره، إلّا أنّه لو أسلم في الوقت يمتثل الأمر بالأداء وإن تركه يمتثل الأمر بالقضاء، فتكون صورة الخطاب المتوجّه إليه هكذا: أسلم، فإذا أسلمت فأتِ بالصلاة في الوقت، وإن لم تفعل فأتِ بها قضاءً. وهو متمكّن من امتثاله، إلّا أنّه ـ بسوء اختياره ـ فوّته، فيستحقّ العقوبة على تركه الأوامر الثلاثة وهي: الإسلام، والأداء في الوقت، والقضاء خارجه[1].

وقد أُجيب عنه بوجوه:

الأوّل: ما أفاده الأُستاذ الأعظمﷺ من: أنّ الأمر بالأداء قبل انقضاء الوقت ـ بناءً على تكليف الكفّار بالفروع ـ وإن كان صحيحاً، إلّا أنّ الأمر بالقضاء قبل انقضاء الوقت ليس كذلك، لأنّ الأمر إذا كان المراد منه الأمر الإنشائي المجعول على نحو القضية الحقيقيّة للموضوع المفروض وجوده فلا أثر له، وإذا كان المراد منه الفعليّ فهو غير ثابت في الوقت، ضرورة أنّ فعليّة الحكم متوقّفةٌ على فعليّة موضوعه، وحيث إنّ موضوع الأمر بالقضاء الفوت، وهو إنّما يتحقّق بعد خروج

(١) شرح تبصرة المتعلّمين ١: ١٨٦.

. . . . . .

الوقت لا في أثنائه، فلا أمر بالقضاء ما دام الوقت باقياً إلّا بنحو القضية الشرطيّة، وحيث إنّ الشرط غير متحقّق بالنسبة إلى الكافر فيكون المشروط مثله[1].

الثاني: أنّ الكافر يُعاقب على عدم امتثال الأمر بالقضاء، فثمرة تكليف الكفّار بالقضاء هي ترتّب العقاب في حال المخالفة، والامتناع بالاختيار لا يُنافي الاختيار.

وفيه: أنّه بعد كون التكليف بالقضاء مستحيلاً، لعدم تمكّنهم من امتثاله، إذ في حال الكفر يكون عملهم باطلاً، وإذا أسلموا يَجُبُّ الإسلام ما قبله، فيكون تكليفهم بالقضاء تكليفاً بما لا يُطاق، ومن المعلوم أنّ العقاب على مخالفة مثل هذا التكليف قبيحٌ، إذ لو صحّ ذلك لصحّ العقاب على ترك الطيران في الهواء.

ودعوى: أنّ المقام من صغريات كبرى: الامتناع بالاختيار لا يُنافي الاختيار، لا يُمكن المساعدة عليها، ضرورة أنّ الكبرى المذكورة إنّما تنطبق على الموارد التي يُمكن فيها توجيه الخطاب إلى المكلّفين، والمكلّف ـ بسوء اختياره ـ يُعجِّز نفسه، لا في الموارد التي يستحيل توجيه الخطاب فيها إليهم كما في المقام.

الثالث: ما أفاده السيّد اليزدي‌ﷺ من: أنّ الأمر بالقضاء حال كفره أمرٌ تهكّميٌّ صوريٌّ ليعاقب لا حقيقيٌّ[2].

وفيه: أنّ الأمر الصوريّ لا عقاب على مخالفته.

الرابع: ما أفاده السيّد اليزدي‌ﷺ أيضاً من: إمكان توجيه الخطاب إلى الكافر بنحو الواجب المعلّق. بتقريب: أنّ الكافر في الوقت مكلّف بالأداء، وهو مع تركه

---

(١) المستند في شرح العروة ١٦: ١٠١.

(٢) العروة ٢: ٢٥٩.

. . . . . .

مكلّفٌ بالقضاء في خارج الوقت، وكلاهما تحت قدرته، بأن يُسلم فيأتي بالصلاة أداءً في الوقت، ومع تركها يأتي بها قضاءً، فتوجّه الأمر بالقضاء إليه إنّما هو في حال الأداء على نحو الأمر المعلّق.

وبعبارة ثانية: أنّ الكافر يكون مكلّفاً بالقضاء في وقت الأداء على نحو الوجوب المعلّق، ومع تركه الإسلام في الوقت فوّت على نفسه الأداء والقضاء، فيستحقّ العقاب عليه.

وبعبارة ثالثة: أنّ الكافر كان بإمكانه الإتيان بالقضاء بالإسلام في الوقت إذا ترك الأداء، وحينئذٍ فإذا ترك الإسلام ومات كافراً يُعاقب على مخالفة الأمر بالقضاء[1].

وفيه: أنّ الواجب المعلّق وإن كان معقولاً في حدّ نفسه ـ كما حقّقناه في محلّه ـ إلّا أنّ كون ما نحن فيه من قبيل الأمر بشيء معلّق يفتقر إلى الدليل وهو مفقودٌ، بل لا معنى لأن يكون الأمر بالقضاء معلّقاً، لعدم تحقّق موضوعه في الوقت ولا في خارجه، فالأمر بالقضاء ـ مع عدم تحقّق الفوت ـ يرجع إلى تحقّق الحكم قبل تحقّق موضوعه وتحقّق المشروط قبل تحقّق شرطه، وهو كما ترى.

والحاصل: أنّ الخطاب بالقضاء موجودٌ بنحو الأمر المشروط، إلّا أنّ امتثاله غير واجب قبل تحقّق شرطه، والشرط غير متحقّق في الكافر إذا أسلم، إذ لا فوت قبل انقضاء الوقت، وإذا أسلم في خارجه فالإسلام يجبُّ ما قبله، بمعنى: أنّ القاعدة تنفي سببيّة الفوت للقضاء، فلا يتحقّق الفوت كي يجب امتثال الأمر المشروط.

---

(١) العروة ٢: ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

. . . . . .

الخامس: ما أفاده الأُستاذ الأعظم قدس سره من: أنّ وجود المصلحة الملزمة في الوقت تدعو المولى إلى توجيه الخطاب إلى الكافر بالأداء، وهو مقدورٌ له، بأن يُسلم ويُصلّي، فإذا لم يمتثله وخرج الوقت تحدث مصلحةٌ إلزاميّةٌ تدعو المولى إلى توجيه الخطاب إلى الكافر بالقضاء، وحيث إنّ الكافر لا يُمكنه استيفاءها لكفره وعدم إسلامه، فيكون فوته مستنداً إليه، لعدم اختياره الإسلام في الوقت، فيصحّ عقابه لوقوعه صغرىً لكبرى: الامتناع بالاختيار لا يُنافي الاختيار[1].

ويمكن ردّه: بأنّ تفويت الملاك الملزم في الوقت وصحّة عقابه عليه وإن كان معقولاً بالنسبة إلى الأداء؛ لعدم إسلامه كي يُمكنه استيفاءه، فيكون تفويت الملاك المذكور مستنداً إلى اختياره، والامتناع بالاختيار لا يُنافي الاختيار، إلّا أنّ هذا البيان لا يتمّ بالنسبة إلى القضاء، لعدم قدرته على امتثاله حال كفره، ولقاعدة الجبّ حال إسلامه، فلا يُمكنه إحراز الملاك كي يصدق ـ في حال عدم استيفائه ـ الفوت حتّىٰ يصحّ عقابه، وهو قدس سره قد ذكر ـ وفي أكثر من موضع ـ: أنّ الملاك لا كاشف له إلّا الأمر[2]. وعليه، فلا يُمكن للكافر إحراز الملاك.

السادس: ما أفاده السيّد الحكيم قدس سره من: أنّ شرط الصحّة إن كان هو الإسلام في الوقت، فإذا خرج الوقت ولم يُسلم فقد فات الشرط وتعذّر المشروط وسقط التكليف به وإن كان يستحقّ العقاب عليه، لأنّه عجّز نفسه عن القيام بالواجب الذي وجب عليه، إمّا بالوجوب المعلّق ـ بناءً على إمكانه ـ أو بالذي سيجب عليه بالوجوب المُنجز ـ بناءً على امتناع الوجوب المعلّق ـ لأنّ تعجيز المكلّف نفسه عن الواجب الذي سيجب عليه موجبٌ لاستحقاق العقاب، لأنّه تفويتٌ لغرض

---

(١) المستند في شرح العروة ١٦: ١٠١ ـ ١٠٢.

(٢) محاضرات في أُصول الفقه ٢: ٢٢٥ و٢٣٨ و٣٣٩، المستند في شرح العروة ١٦: ١٠١.

. . . . . .

المولى، فتكون المسألة من قبيل غسل الجنب قبل الفجر في شهر رمضان، فإنّه إذا تركه عمداً كان مستحقّاً للعقاب، إمّا لأنّ الوجوب حاصل قبل الفجر على نحو الوجوب المعلّق وقد عصاه، أو لأنّه سيحصل له بعد الفجر، فيكون ترك الغسل تفويتاً لغرض المولى[1].

ويمكن الاعتراض عليه: بأنّ قياس المقام على مسألة غسل الجنب قبل الفجر في شهر رمضان قياس مع الفارق، لوجود الدليل في هذه المسألة، فإنّ صوم شهر رمضان واجبٌ بمجرّد دخوله، فيكون صوم كلّ يوم على نحو الواجب المعلّق. وعليه، فلو ترك الغسل عمداً يكون قد فوّت الملاك الملزم، وهذا البيان لا مجال له في المقام بعد عدم وجود الدليل على أنّ الأمر موجودٌ ولو على نحو الواجب المعلّق.

وتعجيز النفس عمّا سيجب عليه لا دليل على أنّه يوجب استحقاق العقاب، ولذا لو أكل شخص طعاماً قبل دخول شهر رمضان مع علمه بأنّه يؤدّي به إلى المرض بحيث لا يتمكّن من الصوم، فإنّ ذلك لا يوجب استحقاق العقاب.

نعم، ما ذكره تامٌّ بالنسبة إلى الأداء، فإنّ الكافر إذا لم يسلم حتّى خرج الوقت صحّ عقابه؛ لأنّه قد عجّز نفسه عن امتثاله.

وقد أُشكل على أصل ما أفاده سيّد المدارك قدس سره: بأنّا لو توافقنا في عدم كون الكافر مخاطباً بالقضاء، إلّا أنّ قبول ذلك في خصوص الحجّ لا يُمكن الإعانة عليه، لوضوح أنّ الحجّ ليس من المؤقّتات، فلا يُتصوّر فيه القضاء ولا التخلّف عن الوقت. وعليه، فمتى ما دخل الكافر في الإسلام يجب عليه الحجّ، ويكون نظير من رجع عن كفره في الوقت.

---

(١) المستمسك ١٠: ٢١٧ ـ ٢١٨.

. . . . . .

وقد تصدّى الأُستاذ الأعظم قدس سره للإجابة عنه: بأنّ الحجّ وإن لم يكن من الواجبات المؤقّتة فلا يتصوّر فيه القضاء، إلّا أنّ موضوعه الاستطاعة، وبزوالها ينتفي الوجوب، لتبعيّة فعلية الحكم لفعليّة موضوعه، فلو كنّا نحن والقاعدة الأوّلية لقلنا بسقوط وجوب الحجّ بزوال الاستطاعة، لتبعيّة الحكم لموضوعه وجوداً وعدماً، إلّا أنّ أخبار التسويف قد دلّت على ثبوت الوجوب بعد زوال الاستطاعة، وهذه الأخبار لا تشمل المقام، لعدم صدق التسويف والإهمال في حقّ الكافر، إذ هما يصدقان في حقّ من يعتقد بوجوب الحجّ وأهمل في مقام الامتثال، وذلك بخلاف من كان معتقداً بعدم الوجوب أو لم يكن معتقداً به أصلاً، لعدم صدق عنواني الإهمال والتسويف في حقّه، فعدم وجوب الحجّ على الكافر ليس لأجل قاعدة الجبّ كي يقال بعدم شمولها للمورد، بل لأجل عدم شمول أخبار التسويف للكافر[1].

إلّا أنّ ما أفاده قدس سره هنا مخالفٌ لما ذكره سابقاً من أنّ موضوع الحجّ الاستقراري هو مطلق الترك سواء كان عن عذرٍ أم إهمالٍ.

السابع: أنّ سقوط القضاء عن الكافر فرع ثبوته عليه، وحديث الجبّ عينه يدلّ على أنّه كان ثابتاً فهدمه الإسلام.

وفيه: أنّه بعدما ثبتت استحالة الأمر بالقضاء ثبوتاً لا يكون الاستظهار الإثباتي مجدياً.

أضف إليه أنّ أخبار الجبّ ضعيفةٌ، ومدرك القاعدة هو التسالم والسيرة على عدم وجوب القضاء على الكافر، وهما لا يدلّان على أنّه كان واجباً عليه.

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٢١٢ ـ ٢١٣.

. . . . . .

الثامن: أنّ سيّد المدارك قدس سره إن أراد من عدم معقوليّة القضاء عدم وجود ثمرة تترتّب عليه، فثمرته العقاب، وإن أراد أنّ الأمر بالقضاء محالٌ في حدّ نفسه ـ لاستحالة التكليف بغير المقدور ـ فهو كذلك فيما لو قُيّد الخطاب بحال الكفر، وذلك بأن يتوجّه إليه تكليف بالقضاء هكذا صورته: اقضِ صلاتك في حال الكفر. وأمّا مع عدم التقييد بحالتي الإسلام والكفر فلا يكون الأمر بالقضاء محالاً، لتمكنه من اختيار الإسلام، فيكون حينئذٍ متمكّناً من القضاء.

وفيه: أنّ الكافر لا يمكنه امتثال الأمر بالقضاء في حال الكفر؛ لعدم صحّة العبادة منه، وكذا في حال الإسلام؛ لقاعدة الجبّ. وعليه، فلا يبقى أي معنى للأمر به، وقد مرّ الكلام في ذلك مفصّلاً.

وذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره ـ بعد أن أيّد سيّد المدارك قدس سره بعدم معقوليّة الأمر بالقضاء ـ: أنّه بعد عدم إمكان تكليف الكفّار بالقضاء كيف يمكن الاستدلال على قوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ * الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾؟ فربما يقال: إنّ الكافر كان متمكّناً من الزكاة بإسلامه قبل أوان تعلّق الزكاة، وقد فوّت على نفسه التكليف بسوء الاختيار المستند إلى عدم قبوله للإسلام، فإنّ الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وإن كان منافياً له خطاباً، فالتكليف وإن كان ساقطاً لكن الملاك الفعلي الملزم موجودٌ، وتفويته مستلزمٌ للعقاب[1].

وفيه: أنّ هذا البيان لا يمكن المساعدة عليه، لفرض عدم العلم بالملاك؛ لأنّ إحرازه منحصرٌ بالأمر، وهو غير موجود قبل زمان تعلّق الزكاة، وأمّا بعده فالأمر غير موجودٍ لإسلامه، فالكافر لم يتوجّه إليه أمرٌ بالزكاة في حالٍ من الحالات كي

(١) المستند في شرح العروة ٢٣: ١٢٣ ـ ١٢٤.

. . . . . .

يكون عدم اختياره الإسلام مستلزماً لتفويت الملاك الملزم.

وبعبارة أُخرى: أنّه قبل أوان تعلّق الزكاة لا أمر، وبعده لا تصحّ منه الزكاة ما دام كافراً، فلا أمر بالنسبة إليه، وأمّا لو اختار الإسلام فبه يسقط الأمر بالزكاة، فما لم يكن الأمر بالزكاة متوجّهاً إلى الكافر في حالٍ من الحالات فلا كاشف عن وجود الملاك الملزم كي تصحّ دعوى استلزام عدم اختياره الإسلام تفويت الملاك الملزم.

قد يقال: لو سلّمنا أنّ أدلّة التكليف لا تشمل الكفّار، إلّا أنّ أدلّة الوضع تشملهم. وعليه، فيجوز الأخذ منهم ـ ولو قهراً ـ عند امتناعهم عن الأداء.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم قدس سره: بأنّ أدلّة الأحكام الوضعيّة التي دلّت على أنّ الزكاة مال الفقراء إنّما وردت في مقام بيان أنّ عُشر المال للفقراء، وهي غير متعرّضة لبيان أنّ الزكاة في أي مورد ثابتةٌ وفي أي مورد غير ثابتةٍ، بمعنى: أنّ أدلّة الوضع لا إطلاق لها كي يتمسّك بها لإثبات الزكاة على الكفّار[1].

أضف إليه أنّ جواز انتزاع الزكاة من الكفّار قهراً أوّل الكلام، إذ الزكاة عبادة تفتقر إلى قصد القربة، والشخص الذي تؤخذ منه قهراً لا يقصد التقرّب بما أُخذ منه قهراً إلى الله تعالى، ومع عدم قصد القربة لا تصحّ، بل لا يقع المأخوذ زكاةً.

ويمكن الجواب عمّا ذكرنا من الإشكال في جواز أخذ الزكاة منهم ولو قهراً: بأنّ الزكاة لها حيثيتان: حيثيّة الصدور، وحيثيّة الوصول إلى المستحقّين، وامتناع أحدهما لا يوجب إهمال الأُخرى، فإنّ الحاكم الذي هو وليّ الفقراء إذا أخذ المال منهم تكون ذمّة الممتنع فارغةً، لزوال الموضوع بطبيعة الحال، كما أفاده الأُستاذ الأعظم قدس سره[2].

---

(١) المستند في شرح العروة ٢٣: ١٢٤.

(٢) المستند في شرح العروة ٢٣: ١٢٤.

. . . . . .

إلّا أن يقال: إنّ الأداء هو الذي يوجب فراغ الذمّة، والمفروض أنّ الزكاة عبادة، بمعنى: أنّها لا تحسب زكاة إلّا أن تؤدّىٰ مع قصد القربة، ولذا لو أعطى العشر للفقراء بقصد الرياء لا تكون ذمّته فارغةً ولا يكون المأخوذ منه زكاةً كي يوجب فراغ ذمّته، لانتفاء الموضوع.

نعم، لو ثبت بدليلٍ أنّ أخذ الزكاة قهراً من الممتنع جائزٌ، فهو ـ بمدلوله الالتزامي ـ يدلّ على أنّ المأخوذ قهراً زكاةٌ، وفي المقام لم يثبت ذلك، أي: لم يثبت أنّ للحاكم أخذ الزكاة قهراً من الممتنع عن أدائها.

وقد نوقش أيضاً في جواز أخذ الزكاة قهراً من الكفّار: بأنّ اختيار التطبيق والتعيين بيد صاحب المال دون غيره، فكيف يعيّن الحاكم المورد في المال الذي أخذه من الكفّار قهراً، ولم يدلّ دليلٌ على صحّة التعيين الذي يقوم به الحاكم حتّى في هذا الفرض.

وقد ظهر الجواب عنه ممّا قدّمناه، إذ لو تمّ البناء على ثبوت الولاية للحاكم بالأخذ من الكفّار ولو تقاصّاً، لكان كاشفاً عن كفاية التعيين والتطبيق من قبل الحاكم.

وعمدة الإشكال عدم وجود دليلٍ على جواز أخذ الزكاة من الكفّار قهراً، بل الدليل قائمٌ على عدمه، وهو صحيح محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في أهل الجزية، يؤخذ من أموالهم ومواشيهم شيءٌ سوى الجزية؟ قال: «لا»[1].

بل إنّ السيرة القطعية الثابتة في زمان المعصومين عليهم السلام قائمةٌ على عدم مطالبة الكفّار إلّا بالجزية.

---

(١) الوسائل جهاد العدوّ وما يناسبه ٦٨: ٣.

. . . . . .

وقد ذهب السيّد الأُستاذ دام ظله إلى: عدم صحّة تكليف الكفّار معلّلاً ذلك بأنّ التكليف إنّما هو باعتبار جعل الداعي نحو العمل، ومن الواضح أنّ من لا يعترف بمولوية الآمر وينكرها أو لا يعترف بوجود الآمر أو صدور الأمر منه لا يكون جعل الحكم في حقّه مؤثّراً في ترتّب الأثر المرغوب، وهو إمكان الدعوة، إذ لا يمكن أن يكون الحكم داعياً في حقّ من لا يُؤمن بوجود الحاكم أو بصدوره منه[1].

ثمّ إنّه دام ظله تصدّى لردّ الأدلّة الدالّة على أنّ الكفّار مكلّفون بالفروع، حيث خدش بتماميّة الإجماع، وعلى تقدير تماميّته فهو مدركيٌّ، لاستناد المجمعين إلى إطلاقات الأدلّة، كما هو المستفاد من تعليل الحكم بوجوب الحجّ على الكافر بإطلاقات الأدلّة، كما أنّ المنصرف من الآيات عرفاً هو توجّه الخطاب إلى خصوص المسلمين، ولو أُنكر الانصراف فما ذكرناه من امتناع تكليفه قرينةٌ عقليةٌ على تقييد الإطلاقات. وأمّا الآية الكريمة: ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾[2] فإنّ التساؤل قد ورد فيها عن المجرمين لا الكافرين، ولا ظهور لها في الكافرين، كما يمكن أن يكون المراد من الآية: ﴿وكنّا نكذّب بيوم الدين﴾[3] أنّهم كانوا يكذبون به عملاً لا اعتقاداً[4].

إلّا أنّه دام ظله قد خالف ظاهر الأدلّة في جميع ما أفاده، وأمّا المحذور الثبوتي فلو كان تامّاً فهو يمنع من التمسّك بالإطلاقات، إلّا أنّه مردودٌ نقضاً وحلّاً، أمّا النقض: فبالنبوّة، إذ يمتنع إلزامهم بالإقرار بها لعين ما أفاده من امتناع تكليف الكافر،

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ١٧٣.

(٢) المدّثر ٧٤: ٤٣.

(٣) المدّثر ٧٤: ٤٦.

وأمّا لو زالت استطاعته ثمّ أسلم لم يجب عليه[١].

والحال أنّ القوم قد التزموا بأنّ منكرها يُعاقب عقابين: أحدهما لإنكاره الأُلوهية، والآخر لإنكاره النبوّة.

وأمّا الحلّ فهو: أنّا لا نساعد على امتناع تكليف الكافر بما هو كافرٌ مع التفاته إلى التكليف.

نعم، يتمّ القول بالامتناع في حالتي القطع بالخلاف والغفلة، وهاتان الحالتان لا يتفاوت فيهما المسلم والكافر.

وعليه، فالكفر ـ بعنوانه ـ لا ينهض مانعاً من التكليف، والذي يصلح مانعاً القطع بالخلاف والغفلة.

فتحصّل: أنّ الكافر ـ بما هو كذلك ـ لا مانع من تكليفه بالأداء دون القضاء.

(١) وقع الخلاف بين الفقهاء في هذه المسألة، حيث ذهب مشهورهم إلى: عدم وجوب الحجّ على الكافر المستطيع فيما إذا زالت استطاعته ثمّ أسلم[١]، وهو خيرة العلّامة قدس سره في التذكرة[٢]، واختاره صاحب الجواهر قدس سره حيث قال: (لو أسلم وجب عليه الإتيان به إذا استمرّت الاستطاعة، وإلّا لم يجب)[٣]. وخالف في ذلك صاحب الذخيرة وسيّد المدارك قدس سرهما حيث ذهبا إلى: وجوب الحجّ عليه في الفرض، ووافقهما المحقّق النراقي قدس سره اعتماداً على الاستصحاب[٤].

---

(١) نسب للمشهور في المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٨٤. ولاحظ: مفاتيح الشرائع ١: ٣٠٠، كشف اللثام ٥: ١٣٠.

(٢) التذكرة ٧: ١٠٢.

(٣) الجواهر ١٧: ٣٠١.

(٤) المدارك ٧: ٦٩، الذخيرة ٥٦٣، المستند ١١: ٨٦.

. . . . . .

ومهما يكن من أمرٍ، فللمسألة وجهان:

أحدهما: أنّ وجوب الحجّ مستقرّ في ذمّة الكافر المستطيع لفرض إهماله بالإتيان به، فيجب عليه ولو متسكّعاً، لحكومة العقل بلزوم تفريغ الذمّة، وعند زوال الاستطاعة يُشكّ في بقاء الوجوب فيستصحب بقاؤه.

وهذا الوجه هو المستند في الحكم بوجوب الحجّ على الكافر في فرض زوال استطاعته.

إلّا أنّك قد عرفت ـ ممّا تقدّم ـ أنّ القاعدة تقتضي سقوط الوجوب عن الذمّة بزوال الاستطاعة، لتبعيّة الحكم لموضوعه حدوثاً وبقاءً، وأمّا الحكم بوجوب الحجّ متسكّعاً على من كان مستطيعاً ولم يأت بالحجّ ثمّ زالت استطاعته فليس مستنده الاستصحاب، إذ جريانه محلّ نقاش، وذلك لتبدّل الموضوع، ولكونه استصحاباً في الأحكام الكلّية.

مضافاً إلى أنّ التمسّك به إنّما يصحّ فيما إذا لم يمكن التمسّك بالأمارات، أعني: قاعدة الجبّ.

وثانيهما: عدم وجوب الحجّ عليه، وذلك لقاعدة الجبّ، إذ ـ بدخوله في الإسلام ـ لا يكون مسؤولاً عن التكاليف التي لم يأت بها حال الكفر، لأنّ الإسلام يجبُّ ما قبله، وهذه القاعدة هي المستند في الحكم بعدم وجوب الحجّ عليه.

والروايات بهذا المضمون كثيرة، إلّا أنّها ضعيفة السند، وبعضها مخدوش الدلالة أيضاً.

أمّا ما ورد من طرقنا فهو ثلاث روايات:

الأُولى: ما رواه ابن أبي جمهور في الغوالي مرسلاً عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال:

. . . . . .

« الإسلام يجبُّ ما قبله »[١].

وهو ضعيف بالإرسال.

الثانية: ما رواه ابن شهرآشوب في المناقب نقلاً عن شرح الأخبار للقاضي النعمان مرسلاً عن أبي عثمان النهديّ[٢] أنّه قال: جاء رجلٌ إلى عمر، فقال: إنّي طلّقت امرأتي في الشرك تطليقة وفي الإسلام تطليقتين، فما ترى؟ فسكت عمر. فقال له الرجل: ما تقول؟ قال: كما أنت حتّى يجيء عليّ بن أبي طالب، فجاء عليٌّ عليه السلام فقال: قصّ عليه قصّتك، فقصّ عليه القصّة، فقال عليّ عليه السلام: « هدم الإسلام ما كان قبله، هي عندك على واحدة »[٣].

وقد نوقش على الاستدلال بها بوجهين:

الأوّل: ما أفاده الأُستاذ الأعظم قدس سره من المناقشة في دلالتها حيث منع انعقاد الإطلاق لقوله عليه السلام: « هدم الإسلام ما كان قبله » لكون المراد من الموصول ـ بقرينة الصدر والذيل ـ خصوص الطلاق الواقع حال الشرك، ولا يشمل كلّ فعلٍ أو

---

(١) الغوالي ٢: ٥٤، ولاحظ ما رواه مرسلاً عن الإمام عليه السلام في المصدر السابق ٢: ٢٢٤، وأُنظر المستدرك أحكام شهر رمضان ١٥: ٢.

(٢) أبو عثمان عبد الرحمن بن مل بن عمرو بن عدي بن وهب بن ربيعة بن سعد بن جُذيمة ـ ويقال: خزيمة ـ بن كعب بن رفاعة بن مالك بن نهد النهدي الكوفي. سكن البصرة، وأدرك الجاهلية، وأسلم على عهد النبيّ صلى الله عليه وآله وصدَّق إليه ولم يلقه. روى عن أُبيّ بن كعب وأُسامة بن زيد وجابر بن عبد الله وحذيفة بن اليمان وسلمان الفارسي وأبي ذرّ الغفاري وأُمّ سلمة وآخرين. وروىٰ عنه أيّوب السختياني وثابت البناني وعاصم الأحول وقتادة وميمون المصري وغيرهم. ثقة، كما عبّروا بذلك، مات سنة ٩٥هـ، وقيل: سنة ٨١هـ، وقيل: ما بعد سنة ١٠٠ هـ.
(الطبقات الكبرى لابن سعد ٧: ٩٧ ـ ٩٨، الجرح والتعديل ٥: ٢٨٣، أُسد الغابة ٣: ٣٢٤ ـ ٣٢٥، تهذيب الكمال ١٧: ٤٢٤ ـ ٤٣٠، تهذيب التهذيب ٦: ٢٤٩ ـ ٢٥٠، شذرات الذهب ١: ١١٨).

(٣) مناقب ابن شهر آشوب ٢: ٣٦٤، ولاحظ: شرح الأخبار ٢: ٣١٧ ـ ٣١٨، البحار ٤٠: ٢٣٠.

. . . . . .

تركٍ صدر من الكافر حال الكفر[١].

ولكن ما أفاده قدس سره خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر أنّ الإمام عليه السلام طبّق الكبرى المسلّمة على المورد.

الثاني: ما أورده بعض الأكابر قدس سره: بأنّ الاستدلال بها متوقّفٌ على كون المراد من الإسلام الإسلام الشخصيّ، بمعنى: أنّ هذا الشخص إذا أسلم سقطت عن ذمّته التكاليف السابقة الثابتة في حقّه حال الكفر، بل يُحتمل أن يكون المراد من الرواية أنّ تشريع الإسلام هدم ما كان قبله من تشريع، بمعنى: أنّ شريعة سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله وسلم هدمت الشرائع السابقة، ومع وجود مثل هذا الاحتمال لا يمكن الاستدلال بها[٢].

أقول: الظاهر تماميّة دلالة الرواية على المطلوب، ضرورة أنّ قوله عليه السلام: «هدم الإسلام ما كان قبله» لو لم يُستفد منه سببيّة الإسلام لمحو كلّ ما كان قبله فلا يبقى أيّ وجه لتطبيق الكلّيّة على المورد والحكم على طبقها ببطلان الطلقة الأُولى التي وقعت منه حال الكفر.

أضف إليه أنّ لسان الرواية متّحدٌ مع مرسلة الغوالي وغيرها، فلو كان هذا الإيراد تامّاً لكان وارداً على جميع الروايات الواردة بهذا اللسان.

وقال السيّد الشاهرودي قدس سره: (إنّ الأخبار الواردة بهذا المضمون ـ أعني: الإسلام يجبُّ ما قبله ـ كثيرة، وكلّها مرميّة بضعف السند، لكنّه منجبرٌ بعمل الأصحاب رضوان الله تعالىٰ عليهم)[٣].

---

(١) المستند في شرح العروة ١٦: ٩٨.

(٢) كتاب الحجّ للشاهرودي قدس سره ١: ٢٣٦.

(٣) كتاب الحجّ للشاهرودي قدس سره ١: ٢٣٦.

. . . . . .

إلّا أنّك قد عرفت أنّ عملهم(رضوان الله عليهم) غير جابر، كما أنّ إعراضهم غير كاسر.

الثالثة: ما ورد في سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنْ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً﴾ إلى قوله تعالى: ﴿كتاباً نقرَؤُهُ﴾[1] نقلاً عن تفسير علي بن إبراهيم القمّي: أنّها نزلت في عبد الله بن أبي أُميّة[2] والذي كان أخاً لأُمّ سلمة(رضي الله عنها)[3] أنّه قال لرسول الله ـ قبل الهجرة ـ: لن نؤمن لك حتّى تفجّر لنا من الأرض ينبوعاً، فلمّا خرج رسول الله ﷺ إلى فتح مكّة استقبل عبد الله بن أبي أُميّة، فسلّم على رسول الله ﷺ فلم يردّ عليه، فأعرض عنه، فلم يُجبه بشيء، وكانت أُخته أُمّ سلمة مع رسول الله ﷺ فدخل إليها، فقال: يا أُختي، إنّ

---

(١) الإسراء ١٧: ٩٠ ـ ٩٣.

(٢) عبد الله بن أبي أُميّة حذيفة المعروف بزاد الراكب بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم المخزومي، أخو أُمّ سلمة زوج النبيّ ﷺ. كان ـ في بادئ أمره ـ شديد العداوة للرسول ﷺ ثمّ أسلم فحسن إسلامه. كان مع النبيّ ﷺ في فتح مكّة، وشهد حنيناً والطائف، ورمي يوم الطائف بسهم فقتله.
(التاريخ الكبير ٥: ٧، الجرح والتعديل ٥: ١٠، الاستيعاب ٣: ٥ ـ ٦، أُسد الغابة ٣: ١١٨ ـ ١١٩، الإصابة ٢: ٢٧٧).

(٣) أُمّ سلمة هند بنت أبي أُميّة حذيفة المعروف بزاد الراكب بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم، أُمّها عاتكة بنت عامر بن ربيعة بن مالك بن خزيمة بن علقمة بن فراس.
كانت عند أبي سلمة بن عبد الأسد بن هلال بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم، فولِدَ لهما عمر وسلمة ودرّة وزينب، وكانت هي وزوجها أبو سلمة أوّل من هاجر إلى أرض الحبشة، تزوّجها الرسول ﷺ بعد وقعة بدر سنة ٢ هـ، توفّيت بعدما جاءها نعي الحسين عليه السلام سنة ٦١هـ، وقيل: سنة ٥٩هـ، وقيل: سنة ٦٠هـ، وهي آخر أُمّهات المؤمنين موتاً، ودفنت في البقيع (رحمة الله عليها).
(الطبقات الكبرى لابن سعد ٨: ٨٦ ـ ٩٦، الجرح والتعديل ٩: ٤٦٤، الاستيعاب ٤: ٤٧٢ و٤٩٣، أُسد الغابة ٥: ٥٨٨ ـ ٥٨٩، العبر ١: ٦٥، الإصابة ٤: ٤٥٨ ـ ٤٦٠، تقريب التهذيب ٢: ٦٦٢، تهذيب التهذيب ١٢: ٤٨٣ ـ ٤٨٥، الثقات لابن حبّان ٣: ٤٣٩، شذرات الذهب ١: ٦٩ ـ ٧٠).

. . . . . .

رسول الله ﷺ قد قبل إسلام الناس كلّهم وردّ إسلامي، وليس يقبلني كما قبل غيري، فلمّا دخل رسول الله إلى أُمّ سلمة قالت: بأبي أنت وأُمّي يا رسول الله، سعد بك جميع الناس إلّا أخي من بين قريش والعرب، رددت إسلامه وقبلت إسلام الناس كلّهم. فقال رسول الله ﷺ: «يا أُمّ سلمة، إنّ أخاك كذبني تكذيباً لم يكذّبني أحد في الناس! هو الذي قال لي: لن نؤمن لك حتّى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً، أو تكون لك جنّةٌ من نخيلٍ وعنبٍ فَتُفجّر الأنهار خلالها تفجيراً، أو تُسقِط السماء ـ كما زعمت ـ علينا كسفاً[1]، أو تأتي بالله والملائكة قبيلاً، أو يكون لك بيتٌ من زُخرُفٍ[2]، أو ترقىٰ في السماء، ولن نؤمن لرُقيّك حتّى تُنزّل علينا كتاباً نَّقْرَؤهُ». قالت أُمّ سلمة: بأبي أنت وأُمّي يا رسول الله، ألم تقل: «إنّ الإسلام يجبُّ ما كان قبله»؟ قال: «نعم». فقبل رسول الله إسلامه[3].

وقد أُورد عليها بثلاثة إيرادات:

الأوّل: أنّها مخدوشة السند بالإرسال.

الثاني: أنّ مضمونها لا يمكن الأخذ به، لأنّ الرسول ﷺ أجلّ شأناً من أنّ لا يعمل بما قاله، أو تعرض عليه حالتا الغفلة والنسيان حتّى تذكّره أُمّ سلمة، فيعدل إلى قولها.

الثالث: أنّ الإسلام ليس من العقود كي يحتاج إلى القبول، وحينئذٍ لا يبقى أيّ معنى لما ورد في الخبر من عدم قبول رسول الله ﷺ إسلام عبد الله بن أبي أُميّة أخ

---

(١) الكسف: القطعة ممّا قطعتَ، أي: تسقط السماء علينا قِطَعاً. (لسان العرب ١٢: ٩٦).

(٢) الزخرف: الزينة المزوّقة، ومنه قيل للذهب: زخرف. (المفردات في غريب القرآن ٢١٧).

(٣) تفسير القمّي قدس سره ٢: ٢٦ ـ ٢٧.

. . . . . .

أُمّ سلمة ابتداءً ثمّ يقبله بقول أُمّ سلمة(رضي الله عنها)[١].

أقول: العمدة هو الإيراد الأوّل، وأمّا الثاني والثالث فيمكن دفعهما.

وأمّا الروايات الواردة من طرق العامّة[٢]، فهي لا تنهض مستنداً لقاعدة الجبّ، ولذا أعرضنا عن ذكرها.

ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ الأدلّة اللفظية هي التي يعتريها القصور عن إثبات القاعدة، إلّا أنّ في السيرة القطعية المستمرّة من زمان الرسول والأئمّة (عليهم أفضل الصلاة والسلام) وتسالم الأصحاب(رضوان الله تعالى عليهم) القائمين على عدم مؤاخذة الكفّار بما فعلوا بعد إسلامهم الكفاية والغنى لإثبات قاعدة الجبّ.

ولا بأس ببيان موارد جريانها، فنقول:

هل القاعدة تشمل كلّ فعل أو قول صدر من الكافر حال كفره، بحيث لو كان له أثرٌ لكان الإسلام يمحو ذلك الأثر ويزيله، فتكون القاعدة جاريةً في جميع الأحكام الوضعيّة والتكليفيّة، أو أنّها تجري في بعضها دون البعض الآخر؟

فالبحث تارةً يقع في جريانها بالنسبة إلى الأحكام التكليفيّة وأُخرى بالنسبة إلى الأحكام الوضعيّة.

ولابدّ من التنبيه على أنّ القاعدة لا تجري في الواجبات المؤقّتة فيما إذا أسلم الكافر في أوقاتها، كما أنّها لا تجري في التكاليف التي تكون موضوعاتها باقيةً إلى زمان إسلامه، كما إذا حدث الكسوف ثمّ أسلم وما زالت الآية مستمرّةً، أو حدثت الاستطاعة ثمّ أسلم وهي باقية.

وإنّما البحث في جريانها في الواجبات غير المؤقّتة التي زالت موضوعاتها

---

(١) أوردها السيّد الخوئي قدس سره في المستند في شرح العروة ١٦: ٩٩.

(٢) لاحظ: مسند أحمد ٤: ١٩٩ و٢٠٤ و٢٠٥، الجامع الصغير ١: ١٢٣.

. . . . . .

ثمّ أسلم، كما لو حدثت الزلزلة حال الكفر وانتهت ثمّ بعد ذلك دخل في الإسلام، أو صار مستطيعاً حال الكفر وزالت استطاعته ثمّ أسلم، فهل تجري القاعدة فيها أو لا؟

ذهب جماعة إلى جريانها.

أمّا جريانها في الأحكام التكليفيّة: فهو: ذهاب بعض الأكابر ـ كصاحب التذكرة والجواهر والعروة ﷺ ـ إلى: عدم كون وجوب الحجّ من المؤقّتات وأنّه مستقرّ إلى تمام العمر، فإذا دخل الكافر في الإسلام ـ بعد زوال الاستطاعة أو بعد انتهاء الزلزلة ـ لا يجب عليه الحجّ متسكّعاً ولا صلاة الآيات، لكونها من التكاليف التي حدثت قبل الإسلام، وهو يجبُّ ما قبله[1].

وإن شئت قلت: إنّ الاستطاعة سببٌ لوجوب الحجّ شرعاً، والآية سببٌ لوجوب صلاة الآيات شرعاً، والإسلام يجبُّ سببيّتها.

وذكر السيّد الشاهرودي ﷺ: أنّه لو أنكرنا جريان هذه القاعدة في مثل هذه الأُمور يلزم إنكار جريانها في الواجبات المؤقّتة بعد انقضاء أوقاتها.

بيان الملازمة: حيث إنّ القضاء بأمرٍ جديد وهو غير مؤقّت بوقت، فيكون حاله كحال الأوامر المتعلّقة بالموسعات إلى آخر العمر كالحجّ والآيات، والحال أنّه لا شبهة في جريان القاعدة فيها، فكذلك تجري في المقام.

ثمّ ذكر: أنّ التحقيق يقتضي جريان القاعدة في الحجّ والآيات؛ إذ حمل القاعدة على رفع خصوص العقاب خلاف الظاهر، بل الظاهر أنّ الإسلام يهدم كلّ تكليفٍ كان ثابتاً على الكافر.

---

(١) التذكرة ٧: ١٠٢، الجواهر ١٧: ٣٠١، العروة ٢: ٢٥٩.

. . . . . .

وعلى هذا، فإنّه لو أسلم بعد انقضاء وقت الصلاة فقد استقرّت الصلاة في ذمّته حال كفره، والأمر بالقضاء قد ثبت في حال كفره، والإسلام يجبّه.

وكذلك لو أسلم الكافر بعد استقرار الحجّ عليه وبعد زوال استطاعته، فإنّ استقرار الحجّ كان ثابتاً قبل الإسلام، فيجبّ الإسلام الوجوب المستقرّ في ذمّته، وكذلك صلاة الآيات فإنّها قد ثبتت في ذمّته حال كفره والإسلام يجبُّ هذا الوجوب[1].

إن قلت: إنّ المذكور في القاعدة أنّ الإسلام يجبُّ ما كان ثابتاً قبل إسلامه، وهو إنّما ينطبق على الواجب الذي لم يكن وقته باقياً حين حدوث إسلام الكافر، وإلّا لا يصدق عليه عنوان: «ما قبله» حتّى يجبّه، فكما تقولون: إنّ القاعدة لا مسرح لها في المؤقّتات فيما إذا أسلم في أثناء أوقاتها ـ لعدم صدق: «ما قبله» و: «ما كان عليه» لأنّ وقت الواجب باق إلى آخر العمر ـ فكذلك يلزمكم القول بأنّ الكافر الذي زالت استطاعته ثمّ أسلم لا تجري القاعدة في حقّه، لأنّ وجوب الحجّ متسكّعاً غير صادق وغير ثابت في حقّه، لأنّه أسلم في الوقت، إذ المفروض أنّ وقت الوجوب باقٍ إلى آخر العمر. وعليه، فكما أنّ القاعدة لا مجال لجريانها في المؤقّتات فيما لو أسلم في أوقاتها كذلك لا تجري في غيرها.

وأُجيب عنه: بأنّ وجوب الحجّ قد استقرّ في ذمّته حال الكفر، والقاعدة دلّت على نفي سببيّة الاستطاعة لوجوب الحجّ، ضرورة أنّ الاستطاعة وكذلك الزلزلة حال الكفر مقتضاهما وجوب الحجّ وصلاة الآيات، وبإسلامه تنتفي سببيّتهما،

---

(١) كتاب الحجّ للشاهرودي ﷾ ١: ٢٤٠ وما بعدها.

. . . . . .

فالقاعدة تمنع من تأثير المقتضي، فلا يبقى في ذمّته شيءٌ كي يجب أداؤه حال الإسلام.

إن قلت: إنّ الجواب المذكور إنّما يتمّ بالنسبة إلى صلاة الآيات ونحوها، ضرورة أنّ الآية قد حدثت في زمان الكفر وانتهت في ذلك الزمان، وكانت ذمّته مشغولة بأداء صلاة الآيات في ذلك الوقت، وحيث إنّه قد أسلم فالقاعدة تنفي سببيّة الآية لصلاة الآيات، لأنّ الإسلام يمنع من تأثير الآيات التي حصلت في زمان الكفر كالزلزلة ونحوها. ولا يتمّ الجواب المذكور بالنسبة للحجّ، لكون الاستطاعة شرطاً لوجوب الحجّ حدوثاً وبقاءً. وعليه، فلا فرق بين بقائها وذهابها بالنسبة لوجوب الحجّ ولو متسكّعاً لمن استقرّ وجوب الحجّ في ذمّته.

أقول: أمّا الجواب عن الإشكال المتقدّم ـ وهو: أنّ الاستطاعة في زمان الكفر سببٌ لوجوب الحجّ والقاعدة تتكفّل نفي سببيّتها وبذلك لا يجب عليه الحجّ إذا أسلم ـ فلا يمكن المساعدة عليه، إذ الاستطاعة سببٌ لوجوب الحجّ في عام الاستطاعة، وهي ليست سبباً لوجوب الحجّ على من كان الحجّ مستقرّاً في ذمّته كي تتكفّل القاعدة نفي سببيّتها.

وكذا ما أُجيب به لردّ هذا الإشكال ـ وهو: أنّ صرف تحقّق الاستطاعة موضوعٌ لصرف توجّه الوجوب إلى آخر العمر، وإذا أسلم بعد انتفاء الاستطاعة المالية فالقاعدة تتكفّل نفي الوجوب لأنّه تكليف قبليّ ـ غير تامّ، لما عرفت من أنّ الاستطاعة شرطٌ لوجوب الحجّ حدوثاً وبقاءً في سنة تحقّق الاستطاعة. ولو كنّا نحن والقاعدة الأوّلية لحكمنا بعدم وجوب الحجّ عليه بانتفاء الاستطاعة، كما هو مقتضاها بالنسبة إلى الفرائض التي فاتت من المكلّف في الوقت حيث إنّ الحكم في

. . . . . .

أمثال ذلك عدم وجوب القضاء، إلّا أنّ المستفاد من بعض النصوص[١] أنّ من سوّف الحجّ وأهمل في أدائه يجب عليه الإتيان به حتّى لو انتفت الاستطاعة، فهي دالّةٌ على وجوب الحجّ على من زالت استطاعته. وكذا الحال بالنسبة للفرائض الفائتة، لكون وجوب الإتيان بها بأمر جديد. وعليه، فلا مجال للقول: بأنّ القاعدة تتكفّل نفي وجوب الحجّ عليه إذا كان مشمولاً للنصوص الخاصّة الدالّة على أنّ من سوّف الحجّ يجب عليه الإتيان به ولو متسكّعاً.

وذكر الأُستاذ الأعظم دام ظله: أنّ أدلّة وجوب الحجّ ـ ولو متسكّعاً ـ لا تشمل الكافر، لأنّ الكافر غير ملتفت ـ على الفرض ـ إلى أنّه مَكلّفٌ بالحجّ كي يصدق في حقّه عنوان التسويف[٢].

وفيه: **أوّلاً**: أنّ عدم شمول الدليل على ما ذكره يكون لأجل غفلته لا لأجل كفره. والغافل ليس بمكلّف سواء كان مسلماً أو كافراً، إلّا أنّه خارجٌ عن محلّ كلامنا.

وثانياً: أنّ ما أفاده مخالفٌ لما يرتأيه من أنّ التسويف يصدق مع ترك الحجّ عن عذرٍ[٣].

فالحقّ ـ في المقام ـ هو: التفصيل بين الغافل والملتفت بأن يقال: إنّ الغافل لا يصدق في حقّه عنوان التسويف سواء كان مسلماً أم كافراً، والملتفت يصدق في حقّه هذا العنوان سواء كان مسلماً أم كافراً.

اللّهم، إلّا أن يقال: إنّ التسويف الذي هو موضوع لاستقرار وجوب الحجّ

---

(١) لاحظ الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٦: ١١.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٦: ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٧٧.

. . . . . .

على الكافر هو ما حدث في زمان كفره، فإذا لم تكن الاستطاعة سبباً لوجوب الحجّ عليه وكان المقتضي للوجوب هو التسويف والإهمال، فيكون حالها كحال الآية الحادثة في زمان كفره، والقاعدة تمنع من تأثيره، وبالنتيجة: لا يكون الحجّ واجباً عليه.

وذكر السيّد الأُستاذ ﷾: أنّ الالتزام بإلغاء مطلق الأسباب الحادثة حال الكفر عن التأثير لا يمكن قبوله بوجه، ضرورة أنّ الالتزام به يُفضي إلى لوازم فاسدة، كفراغ ذمّة الكافر من الدين لو أسلم، وكعدم وجوب غسل الجنابة عليه بإسلامه[1].

إلى أن ذكر: أنّ وجوب قضاء الحجّ لا يسقط، إذ ليس وجوب الحجّ من باب القضاء كي يُلغى بالإسلام لإلغاء سببه، فإنّ الإسلام بالنسبة إلى الحجّ نظير الإسلام في الوقت بالنسبة إلى الصلاة، لعدم تحقّق القبليّة في أمثال هذه الموارد كي يقال: الإسلام يجبّ ما قبله.

فالحقّ إذاً مع صاحب المدارك في اختياره وجوب الحجّ بعد انتفاء الاستطاعة[2].

أقول: أمّا ما أفاده من النقض بالدين والجنابة فليس في محلّه، لفرض بقاء الموضوع، وأمّا ما ذكره من عدم تحقّق القبليّة فهو أوهن من سابقه، لعدم كون صدقها شرطاً، ضرورة أنّ القاعدة ليس مدركها الأخبار كي تدور مدار صدق عنوان القبليّة، بل دليلها السيرة القطعية القاضية بأنّ الإسلام يهدم ما كان في ذمّة الكافر.

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ١٧٧.

(٢) المرتقى (كتاب الحجّ) ١: ١٧٧ ـ ١٧٨.

. . . . . .

نعم، حيث إنّه لا إطلاق للقاعدة، فيؤخذ بالقدر المتيقّن وهو الموارد التي ثبت أنّ المعصومين عليهم السلام قد عملوا بها، أو عُمِلَ بها في زمنهم.

ودعوى: أنّ السيرة القطعية قد ثبتت على عنوان: «ما كان قبله» فيكون للقاعدة إطلاق يشمل كلّ ما كان قبل الإسلام.

يشكل الالتزام بها، لعدم قيام السيرة على نفس عنوان: «الإسلام يجبُّ ما قبله» والذي ثبت بالسيرة القطعية هو أنّ الإسلام يسقط ما كان في ذمّة الكافر، فلا مناص من العمل بالقدر المتيقّن.

وأمّا جريانها في الأحكام الوضعية، فتارةً يقع البحث في جريان القاعدة في حقوق الناس كالديون والجنايات والأموال التي سرقها الكافر في زمان كفره والخمس والزكاة ونظائرها، وأُخرى في جريانها في غير حقوق الناس، كما إذا لاقت يد الكافر ـ قبل إسلامه ـ نجساً، أو كان مجنباً، وغير ذلك من الأحكام.

أمّا الأوّل: فلا ريب في وجوب ردّ الديون والأموال التي سرقها وكذا الخمس والزكاة إلى أهلها فيما لو كانت العين باقيةً أو النصاب باقياً، لعدم كون الإسلام من المملكات. وأمّا لو فرض تلف هذه الأموال في يده حال كفره ثمّ أسلم فيكون المقام من قبيل الواجبات الموسعة التي قد عرفت جريان القاعدة فيها، فيحكم ـ والحال هذه ـ بعدم ضمانه لما أتلفه من أموال الناس من الزكاة والخمس وكذا ديات الجنايات والجراحات وغير ذلك. ولذا لم ينقل إلينا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أخذ من الكفّار الذين أسلموا ديات جناياتهم حال كفرهم، مع أنّ كثيراً منهم قد صدر منه الجرح أو القتل أو السرقة في زمان كفره، وهذا دليلٌ على شمول القاعدة لهذه الأحكام الوضعية.

. . . . . .

إن قلت: حيث إنّ القاعدة امتنان على العباد لا على خصوص من تجري في حقّه من الكفّار الذين أسلموا، فلا تجري فيما إذا كان جريانها مخالفاً للامتنان على الآخرين، فإذا أسلم صاحب الحقّ أيضاً مع الجاني فكيف يقال بجريانها وكونها امتناناً على الكافر فقط ؟! فإنّ الإسلام قد أضرّ بأحدهما ونفع الآخر.

قلت: إنّ الثابت هو كون القاعدة امتناناً على الكافر الذي دخل في الإسلام، ولم يثبت كونها امتناناً على العباد.

وعليه، فيشكل الحكم بجريانها في المورد الذي ذكره الخصم، إلّا أنّ تسالم القوم على جريان القاعدة في جميع الموارد وعدم أخذ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ديات الجنايات من الكفّار الذين أسلموا فيها الكفاية لعدم الاعتناء بمثل هذه الإشكالات.

وممّا ذكر ظهر: أنّ ما أفاده المحقّق النائيني قدس سره في باب الزكاة ـ من: التفصيل بين صورة بقاء النصاب بعد إسلامه فلا تجري القاعدة في هذه الصورة وبين صورة عدم بقائه بعد الإسلام فتجري القاعدة فيها[1] ـ وجيهٌ وفي محلّه.

إذ بعد فرض بقاء النصاب بعد إسلامه يكون موضوع الحكم موجوداً، لفرض تعلّق حقّ الفقراء في المال الموجود فيلزمه ردّ المال إلى أصحابه، وهذا بخلاف ما لو أتلفه ولم يبق النصاب بعد إسلامه فتشمله القاعدة.

وأمّا الثاني: فلا ريب في عدم جريان القاعدة فيما إذا لاقت يد الكافر قبل إسلامه نجساً ثمّ أسلم، إذ لا معنى للقول بأنّ يده صارت طاهرةً بإسلامه. وكذا لا تجري القاعدة فيما لو كان جنباً قبل إسلامه ثمّ أسلم، إذ لا معنى للحكم بارتفاع حدث الجنابة بإسلامه، كلّ ذلك لأجل بقاء الموضوع.

---

(١) حكي عنه في كتاب الحجّ للشاهرودي قدس سره ١: ٢٥١.

مسألة (٧٠): المرتدّ يجب عليه الحجّ[١].

لكن لا يصحّ منه حال ارتداده[٢].

---

(١) مقتضى إطلاق كلامه ﷺ هو شمول الحكم للمرتدّ فطريّاً كان أم مليّاً، وسواء استطاع حال إسلامه فترك الحجّ ثمّ ارتدّ أم استطاع حال ارتداده.

وذكر ﷺ: أنّ المرتدّ الذي له سابقة الإسلام مكلّفٌ بالفروع بمقتضى الأدلّة الأوّلية، ولا دليل على خروجه منها كما ورد ذلك في الكافر الأصليّ[١].

وهو كما ترى، لأنّ الأدلّة التي ذُكرت لعدم تكليف الكفّار بالفروع جارية في المرتدّ أيضاً، وخصوصاً المحذور الثبوتي.

وربما يقال: إنّ الأدلّة الأوّلية منصرفةٌ عن المرتدّ.

إلّا أنّ هذه الدعوى لا منشأ لها، والانصراف المذكور بدويٌّ يزول بأدنى تأمّل.

وعمدة الدليل على تكليف المرتدّ بالفروع هو اتّفاق الأصحاب ﷺ على ذلك[٢]. فإن كان كاشفاً عن رأي المعصوم فهو، وإلّا فالأمر مشكلٌ.

نعم، بعد ثبوت كونه مكلّفاً فقاعدة الجبّ لا يمكن أن تكون دليلاً على عدم وجوب الحجّ عليه، كما هو واضحٌ.

(٢) لاعتبار الإسلام في صحّة العبادة. وقد استدلّ على اعتباره بوجوه:

الأوّل: الإجماع.

وفيه: أنّه مدركيٌّ لا قيمة له، فإنّ مدركه الوجوه الآتية.

الثاني: عدم تمشّي قصد القربة منه لو أتى بالحجّ على طبق تعاليم الإسلام، ولو

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٨٥.

(٢) أُنظر: الشرائع ١: ١٦٧، المدارك ٧: ٧١، الجواهر ١٧: ٣٠٣.

. . . . . .

أتى به على طبق مذهبه لا يكون صحيحاً.

وفيه: أنّ الوجه المذكور أخصّ من المدّعى، لتمشّي قصد القربة منه فيما إذا أتى بالحجّ على طبق مذهبنا غفلةً منه عن رجوعه عنه، أو لاعتقاده بأنّه مذهبه، أو لكونه شاكّاً في بطلان الحجّ فيما إذا أتى به على طبق مذهبنا فأتىٰ به غفلةً عن ذلك.

الثالث: أنّ المرتدّ ليس أهلاً للقرب من ساحة القدس الربوبي وليس أهلاً للكرامة، فلاتصحّ منه العبادة.

أقول: إنّ ذلك إنّما يدلّ على القبح الفاعلي، ونحن لا نقول بأنّ الحجّ الذي يأتي به يوجب له التقرّب والكرامة، بل نقول: إنّه مسقطٌ للخطاب المتوجّه إليه، وبه يحصل الامتثال، لعدم كون الإسلام شرطاً له.

الرابع: الأخبار الدالّة على اعتبار الإيمان في قبول العبادات، فيكون اعتبار الإسلام بطريق أولى.

وَرُدّ: بأنّ الإيمان قد اعتبر شرطاً للقبول لا للصحّة، والمراد هو أنّ العمل الذي يأتي به المرتدّ لا يُثاب عليه، ولكنّه مسقطٌ للتكليف المتوجّه إليه.

أقول: إنّ هذا الردّ قابلٌ للمناقشة، وقد أحلنا بيانها إلى محلّها.

الخامس ـ وهو ما نعتمد عليه لاشتراط الإسلام في صحّة العبادات ـ: تسالم الأصحاب قديماً وحديثاً على عدم صحّة عبادة المرتدّ.

أضف إليه أنّ العبادات التي يشترط فيها الطهارة لا يمكنه الإتيان بها صحيحةً لنجاسته.

إلّا أنّ نجاسة الكافر محلّ نقاشٍ خصوصاً الكتابيّ[1].

---

(١) لاحظ المسألة في: مفتاح الكرامة ١: ٢٤٥، مباني منهاج الصالحين ٣: ٢٥٣ وما بعدها.

فإن تاب صحّ منه[١] وإن كان مرتدّاً فطريّاً على الأقوى[٢].

مسألة (٧١): إذا حجّ المخالف ثمّ استبصر لاتجب عليه إعادة الحجّ[٣]،

ولكنّ للحجّ خصوصيةً تمنع المرتدّ بل مطلق الكافر من أدائه، وهي عدم جواز دخوله المسجد الحرام، وحينئذٍ لا يتمكّن من الطواف وصلاته، بل لا يتمكّن من صلاة الطواف، لأجل أنّ التشهّد من أجزائها، كما لا يمكنه النيابة عن غيره؛ لما سيأتي من اعتبار الإسلام في النائب.

(١) لوجود المقتضي وفقدان المانع، ولعدم شمول قاعدة الجبّ للمرتدّ، لاختصاصها بالكافر الأصلي؛ ضرورة أنّ عمدة الدليل القائم عليها هي السيرة القطعية، وهي غير ثابتةٍ بالنسبة للمرتدّ.

(٢) نُسب إلى المشهور عدم قبول توبة وإسلام المرتدّ عن فطرة فلا تقبل عباداته، وهذه النسبة لم تثبت عندنا.

والحقّ: أنّ أحكام الإسلام تجري عليه عدا الأحكام الثلاثة التي دلّ الدليل الخاصّ على عدم ترتّب أثر لتوبته بالإضافة إليها، كقوله عليه السلام: «من رغب عن الإسلام، وكفر بما أُنزل على محمّد بعد إسلامه، فلا توبة له، وقد وجب قتله، وبانت منه امرأته، ويقسم ما ترك على ولده»[١]. وتفصيل البحث موكولٌ إلى محلّه.

(٣) بلا خلاف في ذلك سوى ما نُقل عن ابني الجنيد والبرّاج رحمهما الله حيث ذهبا إلى: وجوب الإعادة[٢].

---

(١) الوسائل حدّ المرتدّ ١: ٢.

(٢) الناقل هو العلّامة قدس سره في المختلف ٤: ٤٦، ولاحظ المهذّب ١: ٢٦٨.

. . . . . .

والدليل على عدمها عدّة نصوص:

(منها): ما رواه في الصحيح كلّ من زرارة وبكير والفضيل[١] ومحمد بن مسلم وبريد العجليّ، كلّهم، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام أنّهما قالا في الرجل يكون في بعض هذه الأهواء الحروريّة والمرجئة والعثمانية والقدريّة، ثمّ يتوب ويعرف هذا الأمر ويحسن رأيه، أيعيد كلّ صلاة أو صوم أو زكاة أو حجّ، أوليس عليه إعادة شيء من ذلك؟ قالا: «ليس عليه إعادة شيء من ذلك غير الزكاة، لابدّ أن يؤدّيها لأنّه وضع الزكاة في غير موضعها، وإنّما موضعها أهل الولاية»[٢] الدالّ على إجزاء ما فعله المخالف من العبادات سوى الزكاة معلّلاً ذلك بأنّها لم تقع في يد مستحقّها الذي هو الموالي دون غيره.

و(منها): صحيحة بريد بن معاوية العجلي، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «كلّ عمل عمله وهو في حال نصبه وضلالته ثمّ مَنَّ الله عليه وعرّفه الولاية فإنّه يؤجر عليه إلّا الزكاة، فإنّه يعيدها، لأنّه يضعها في غير مواضعها، لأنّها لأهل الولاية، وأمّا الصلاة والحجّ والصيام فليس عليه قضاء»[٣].

وأمّا الدليل على الحكم بالإعادة ـ كما نُقل عن ابنيّ الجنيد والبرّاج رحمهما الله ـ فعدّة نصوص أيضاً:

(منها): رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «وكذلك

---

(١) أبو القاسم، وقيل: كنيته أبو مِسوَر ـ الفضيل بن يسار النهدي، بصري، ثقة، روى عن الباقر والصادق عليهما السلام ومات في أيّام الصادق عليه السلام، له كتابٌ يرويه جماعة.
(رجال النجاشي رحمه الله ٣٠٩، رجال الطوسي رحمه الله ١٤٣ و٢٦٩، الخلاصة ٢٢٨، نقد الرجال ٤: ٣٠ ـ ٣١، منتهى المقال ٥: ٢١٣ ـ ٢١٤، معجم رجال الحديث ١٤: ٣٥٦ ـ ٣٦٢).

(٢) الوسائل المستحقّين للزكاة ٣: ٢.

(٣) نفس المصدر ٣: ١.

. . . . . .

الناصب إذا عرف فعليه الحجّ وإن كان قد حجّ»[١].

و(منها): رواية عليّ بن مهزيار، قال: كتب إبراهيم بن محمد بن عمران الهمداني[٢] إلى أبي جعفر عليه السلام: إنّي حججت وأنا مخالف، وكنت صرورة، فدخلت متمتّعاً بالعمرة إلى الحجّ. قال: فكتب إليه: «أعد حجّك»[٣].

أمّا رواية أبي بصير فهي مخدوشةٌ بعليّ بن أبي حمزة البطائني، فالرواية ضعيفةٌ.

وأمّا رواية علي بن مهزيار فهي ـ كسابقتها ـ مخدوشة السند أيضاً.

ولو أغمضنا عن البحث السندي وتناولنا البحث الدلالي، فإنّ روايتي أبي بصير وابن مهزيار وإن كانتا تدلّان على لزوم الإعادة بظاهرهما ـ لمكان: «فعليه الحجّ» في حقّ الناصب الذي اهتدى، و: «أعد حجّك» في حقّ المخالف الذي استبصر ـ إلّا أنّه قد وردت عدّة نصوصٍ تنهض قرينةً على صرفهما عن ظاهرهما:

(منها): صحيحة بريد بن معاوية العجلي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل حجّ وهو لا يعرف هذا الأمر، ثمّ مَنَّ الله عليه بمعرفته والدينونة به، عليه حجّة الإسلام، أو قد قضى فريضته؟ فقال: «قد قضى فريضته، ولو حجّ لكان أحبّ إليّ». قال: وسألته عن رجل حجّ وهو في بعض هذه الأصناف من أهل القبلة، ناصبٌ متديّنٌ، ثمّ مَنَّ الله عليه فعرف هذا الأمر، يقضي حجّة الإسلام؟

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٣: ٥.

(٢) إبراهيم بن محمّد الهمداني، وكيلٌ، حجّ أربعين حجّةً، عدّه الشيخ قدس سره من أصحاب الرضا والجواد والهادي عليهم السلام.

(رجال الطوسي قدس سره ٣٥٢ و٣٧٣ و٣٨٣، الخلاصة ٥٢، نقد الرجال ١: ٨٥ ـ ٨٦، منتهى المقال ١: ٢٠١ ـ ٢٠٣، معجم رجال الحديث ١: ٢٦٧ ـ ٢٧٠ و٣٣٢).

(٣) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٣: ٦.

إذا كان ما أتى به صحيحاً في مذهبه وإن لم يكن صحيحاً في مذهبنا[١].

فقال: «يقضي أحبّ إليّ...»[١].

و(منها): صحيحة عمر بن أُذينة، قال: كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل حجّ ولا يدري ولا يعرف هذا الأمر، ثمّ مَنّ الله عليه بمعرفته والدينونة به، أعليه حجّة الإسلام؟ قال: «قد قضى فريضة الله، والحجّ أحبّ إليّ»[٢].

و(منها): صحيحة عمر بن أُذينة مثله، وزاد: أنّه سأله عن رجلٍ هو في بعض هذه الأصناف من أهل القبلة، ناصبٌ متديّنٌ، ثمّ مَنّ الله عليه فعرف هذا الأمر، أيقضي عنه حجّة الإسلام، أو عليه أن يحجّ من قابل؟ قال: «يحجّ أحبّ إليّ»[٣]. فإنّها ظاهرة في رجحان إعادة الحجّ، فتكون قرينةً على حمل روايتي أبي بصير وابن مهزيار على الرجحان.

(١) قد عرفت ـ ممّا تقدّم آنفاً ـ عدم وجوب إعادة المخالف الحجّ الذي أدّاه حال مخالفته فيما إذا استبصر، ولا كلام في ذلك، وإنّما وقع الكلام في أنّ موضوع الحكم بعدم وجوب الإعادة عليه هل هو مطلق العمل وإن كان فاسداً عنده وعندنا، أو العمل الصحيح عنده وعندنا، أو الصحيح عنده والفاسد عندنا، أو العكس؟ وجوهٌ:

الأوّل: أن لا يكون ما أتى به مطابقاً لمذهبه ومذهبنا.

فقد يُقال: إنّ مقتضى إطلاق الأخبار عدم وجوب الإعادة وإن كان ما أتى به

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٣: ١.

(٢) نفس المصدر ٢٣: ٢.

(٣) نفس المصدر ٢٣: ٣.

. . . . . .

فاسداً عند الطرفين.

والجواب: أنّ إطلاق الأخبار منصرفٌ إلى مورد السؤال الوارد فيها، وهو: أنّ من عرف الحقّ واستبصر هل تجب عليه إعادة أعماله السابقة أو لا؟ بمعنى: أنّ الإيمان هل هو شرط في صحّة عمله السابق، أو لا؟

فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «قضى فريضته» أنّ المخالف قد أتى بالعمل جامعاً لتمام أجزائه وشرائطه، إذ لو أخلّ بها لا يُقال: إنّه قضى فريضته، وليس معنى ذلك البناء على وضع الصلاة للصحيح، بل معناه: أنّ الإطلاق منصرفٌ إلى الصحيح.

والنتيجة: أنّ الأخبار لا تشمل عمل المخالف الفاسد على مذهبه.

ودعوى: أنّ الحكم بعدم وجوب الإعادة امتنانيٌّ على المخالف، والامتنان يستدعي سقوط القضاء ولو كان العمل المأتي به فاسداً على مذهبه.

مدفوعةٌ: بأنّ الامتنان إنّما يكون في نطاق المورد الذي يكون مشمولاً للأخبار، وما أتى به فاسداً على مذهبه خارجٌ عن نطاق شمولها، فلا موضوع للامتنان.

الثاني: أن يكون ما أتى به مطابقاً لمذهبه ومذهبنا.

ويكون عمله صحيحاً في هذه الصورة، إذ الأخبار المتقدّمة الدالّة على صحّة عمله ليست في مقام نفي اعتبار سائر الشرائط في عمل المخالف، بل تدلّ على أنّ الإيمان ليس بشرط حال عمله، بل يكفي الإيمان المتحقّق بعد العمل.

وعلى هذا، فيكون القدر المتيقّن من الأخبار الدالّة على صحّة عمل المخالف إذا استبصر هذه الصورة.

الثالث: أن يكون ما أتى به مطابقاً لمذهبه دون مذهبنا.

فقد يقال: إنّ القدر المتيقّن من الأخبار ـ بحسب تناسب الحكم والموضوع ـ

. . . . . .

والانصراف هو أن يكون ما أتى به المخالف صحيحاً على مذهبه، لأنّه ـ بحسب طبعه ـ يأتي بالعمل على طبق مذهبه، والشاهد على أنّ الأخبار ناظرةٌ إلى هذا المورد هو استثناء الزكاة الذي يتعقّبه قوله عليه السلام: «لأنّه يضعها في غير موضعها، لأنّها لأهل الولاية»، فيستفاد منها أنّ غير الزكاة من العبادات التي أتى بها صحيحةً على طبق مذهبه لا يجب عليه إعادتها، وأنّ استثناء الزكاة من الحكم بعدم وجوب الإعادة لا لأجل كونها فاسدة عنده بل لأجل وقوعها فاسدةً عندنا، لأنّ المخالف لم يدفعها لمستحقّيها، وهم أهل الولاية.

وذكر السيّد الحكيم قدس سره: أنّ الذي ينسبق إلى الذهن من الأخبار أنّ السؤال كان عن صحّة العبادة من جهة فساد العقيدة مع فرض صحّة الأعمال التي أتى بها من جميع الجهات الأُخرى، أي: أنّ مورد السؤال هو أنّ ما أتى به المخالف كان مستجمعاً لجميع الأجزاء والشرائط المعتبرة في العبادة وصحيحاً عنده، فهل فساد العقيدة ينهض مانعاً من صحّة ما أتى به عندنا بحيث تتعيّن عليه إعادته أو لا؟ فيختصّ الجواب بعدم الإعادة بهذا المورد، وهو عدم تأثير فساد العقيدة في صحّة عباداته، فلو كنّا نحن وهذه الأخبار للزمنا القول بعدم وجوب الإعادة فيما إذا كانت عباداته صحيحةً على مذهبه، إلّا أنّ التفصيل بالحكم بوجوب الإعادة بين الزكاة للتعليل المذكور، وبين غيرها ـ مع غلبة فساد عبادات أهل الخلاف عندنا ـ يوجب ظهور الأخبار في عموم الحكم لما كان فاسداً عندهم في نفسه لا من جهة فساد العقيدة، ويكون معنى التعليل هو: أنّ الزكاة حيث إنّها من حقوق الناس وقد وضعها المخالف في غير موضعها لم تجز، بخلاف ما كان من حقوق الله تعالى فاجتزأ بها سبحانه.

وعليه، فمقتضى الأخبار المذكورة عدم وجوب الإعادة على المخالف مطلقاً،

. . . . . .

أي: سواءٌ كان ما أتى به فاسداً عند الطرفين أم صحيحاً عندنا فاسداً عنده أم بالعكس، إذا كان قد أتى بالعمل على وجه العبادة.

نعم، مقتضى الغلبة أن يكون ما أتى به صحيحاً عنده، إلّا أنّ الغلبة لا توجب رفع اليد عن عموم التعليل.

وقد ظهر ـ ممّا ذكرنا ـ أنّ عدم وجوب الإعادة فيما إذا كان العمل صحيحاً عندنا وفاسداً عندهم أقرب إلى الأخبار غير المشتملة على التعليل من العكس.

أضف إليه ما ذكره صاحب الجواهر قدس سره من: أنّ ما كان صحيحاً في الواقع أولى بالاجتزاء به ممّا كان فاسداً[1].

وفيه: أنّ حمل الأخبار على ما كان فاسداً عندهم وصحيحاً عندنا حملٌ لها على الفرد النادر، لغلبة فساد عباداتهم على طبق مذهبنا، بل إنّ بعضها دائماً فاسدٌ عندنا، ولا أقلّ من جهة الوضوء، فإنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي حمل الأخبار على ما هو الصحيح عندهم.

إن قلت: إنّ هذا الجواب يمنع من حمل الأخبار على ما كان فاسداً عنده أو على ما كان صحيحاً عندنا، لكنّه لا يوجب بطلان ما أفاده سيّد المستمسك قدس سره من وجه التعليل وإن كان موجباً لعدم صحّة ما أفاده بالنسبة إلى الروايات غير المشتملة على التعليل، إذ هو لا يحمل الروايات المشتملة على التعليل على ما كان فاسداً عنده أو صحيحاً عندنا، بل يحملها على عدم وجوب الإعادة مطلقاً سواء كان فاسداً أم صحيحاً عنده، أم كان كذلك عندنا، ولا يلزم من ذلك حملها على الفرد النادر، بل الروايات تشمل جميع الأفراد بما فيها الفرد النادر، وهو ما كان فاسداً

(١) المستمسك ١٠: ٢٢٤ ـ ٢٢٥، ولاحظ الجواهر ١٧: ٣٠٦.

. . . . . .

عنده وصحيحاً عندنا.

قلت: إنّ تماميّة ما أفاده ـ من عموم الحكم لما كان فاسداً عندهم ـ متوقّفةٌ على أن يكون معنى التعليل هو أنّ الزكاة حيث إنّها من حقوق الناس فتجب إعادتها، وأمّا سائر العبادات فحيث إنّها من حقوق الله تعالى فلا تجب إعادتها حتّى لو كان فاسداً عنده، وليس الأمر كذلك، لأنّ المنساق من الأخبار المذيّلة بالتعليل هو أنّ الزكاة تجب إعادتها لوقوعها فاسدة عندنا، لاشتراطنا وصولها إلى أهل الولاية دون غيرهم، وبقرينة المقابلة يُفهم أنّ المعيار في صحّة العبادات ـ عدا الزكاة ـ ليس هو وقوعها صحيحةً عندنا، بل يكفي أن يكون صحيحاً عنده، فلا إطلاق لهذه الأخبار كي تشمل صورة ما إذا كانت أعماله فاسدةً عنده.

بل يظهر أنّ الصحّة عنده تكفي، وأمّا الفاسد عنده فلا تشمله النصوص، إذ صحّة عباداته من غير ناحية الإيمان أمرٌ مفروغٌ عنه، وإنّما السؤال من جهة الإيمان فقط بأنّه شرطٌ في الصحّة أم لا، بل يمكن أن يتمسّك بالبراءة لنفي اعتبار الصحّة عندنا، إذ بعد عدم دلالة الأخبار على اعتبار الصحّة عندنا يشكّ في اعتباره، فالمرجع هو البراءة.

الرابع: أن يكون ما أتى به مطابقاً لمذهبنا دون مذهبه.

وقد عرفت أنّ السيّد الحكيم ذكر: أنّ عدم وجوب الإعادة في هذه الصورة هو الأقرب إلى النصوص غير المشتملة على التعليل من العكس، بل ذكر صاحب الجواهر: أنّ ما كان صحيحاً في الواقع أولى بالإجزاء ممّا كان فاسداً واقعاً، وإن كان صحيحاً عند المخالف.

أقول: تارةً يفرض عدم تمشّي قصد القربة منه، وأُخرى يفرض تمشّيه منه.

فعلى الأوّل لا شبهة في بطلانه.

مسألة (٧٢): إذا وجب الحجّ وأهمل المكلّف في أدائه حتّى زالت الاستطاعة وجب الإتيان به بأيّ وجه تمكّن ولو متسكّعاً ما لم يبلغ حدّ العسر والحرج(١).

وأمّا على الثاني فالقول بشمول الأخبار للمقام وجيه. وليس معنى هذا اختصاص الأخبار بما إذا كان صحيحاً عندنا كي يقال: إنّه تخصيص للأخبار بالفرد النادر، بل معناه شمول الأخبار للأعمّ من الصحّة عندهم وعندنا.

والحاصل: أنّ الروايات وردت في تصحيح عمل الفاقد لشرط الإيمان، وليست في مقام نفي سائر الشرائط كي تدلّ على صحّة عمله الفاقد للشرط واقعاً، فانّ هذه الأخبار إنّما توسع شرطاً واحداً فقط وهو الولاية، فتدلّ على أنّ مقارنة الولاية بالعبادات ليست بشرط، بل يكفي الولاية المتحقّقة بعد العمل.

ومقتضى هذا أن تدلّ الأخبار على صحّة العبادات التي هي صحيحة عندنا فقط، ولكن حيث إنّ حملها على خصوص هذا المورد يلزم منه تخصيص الأخبار بالفرد النادر فيؤخذ بإطلاقها، والحكم بالصحّة سواء كان صحيحاً عندنا أو عندهم، فإنّ أحدهما يكفي في ذلك.

(١) لا شبهة في سقوط الأمر بالحجّ فيما إذا كان غير متمكّن من أدائه ولو متسكّعاً، لاستحالة تعلّق التكليف بغير المقدور، وحينئذٍ يجب على ورثته إخراجه ممّا ترك إذا كان وافياً للاستنابة عنه، ولا كلام في ذلك. وإنّما وقع الكلام فيما إذا كان متمكّناً من أدائه ولو متسكعاً، فتارةً يكون الإتيان بالحجّ حرجيّاً، وأُخرى لا يكون كذلك.

أمّا في الفرض الأوّل فقد ذهب الماتن‌ﷺ إلى: عدم وجوبه عليه، لعدم كون

. . . . . .

وجوب الإتيان بالحجّ ـ ولو متسكّعاً ـ على مقتضى القاعدة القاضية بزوال الوجوب عند زوال الاستطاعة، وإنّما هو مستفادٌ من النصوص الخاصّة الدالّة على عدم انتفاء الوجوب بانتفاء الاستطاعة، فوجوب الحجّ ـ ولو متسكعاً ـ وجوب جديد نظير القضاء من جهة كونه تكليفاً جديداً، فيرفعه دليل نفي الحرج بعد كون الإتيان بالحجّ متسكّعاً حرجيّاً عليه، ويكون عاصياً من جهة ترك أدائه في سنة الاستطاعة[1].

ربما يقال: إنّ التكليف بأداء الحجّ ـ ولو متسكّعاً ـ ليس تكليفاً جديداً، بل هو عين التكليف الأوّل، غاية الأمر أنّ دليل أصل التكليف بالحجّ عند تحقّق الاستطاعة مغايرٌ لدليل بقاء التكليف عند زوالها، وهو النصوص الخاصّة التي دلّت على خلاف ما تقتضيه القاعدة الأوّلية، فإنّ مناسبة الحكم لموضوعه تقتضي ظهور النصوص المذكورة في بقاء التكليف بحجّة الإسلام في ذمّته، لا زواله بزوال الاستطاعة وتوجّه تكليف آخر جديد، وإلّا لزم عدم إجزاء ما أتى به متسكّعاً عن حجّة الإسلام، وهو خلاف الفرض، لوضوح أنّه قد أتى بحجّة الإسلام لا حجّة أُخرى.

فنقول: ليس معنى سقوط التكليف بأداء حجّة الإسلام بزوال الاستطاعة وتوجّه تكليف جديد أنّ ما يأتي به متسكعاً ليس بحجّة الإسلام كي يتّجه الإشكال بعد إجزائه عن حجّة الإسلام، بل المعنى هو: أنّه تكليف جديد بأداء حجّة الإسلام، فإنّ متعلّق الخطابين وإن كان أمراً واحداً، إلّا أنّ أحد الخطابين مستفادٌ من الآية الكريمة[2] والروايات الدالّة على شرطيّة الاستطاعة للتكليف

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٨٩.

(٢) وهي قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ (آل عمران ٣: ٩٧).

. . . . . .

بحجّة الإسلام[١] وهو الذي قلنا بزواله عند زوال الاستطاعة، والآخر مستفادٌ من النصوص الخاصّة الدالّة على وجوب أداء حجّة الإسلام ولو متسكعاً.

وبعبارة أُخرى: أنّ نسبة الدليل الدالّ على التكليف بالحجّ ـ ولو متسكّعاً ـ إلى الدليل الدالّ على تكليف المستطيع بالحجّ نسبة الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم، لأنّ الأوّل شارحٌ للثاني ومبيّنٌ أنّ المراد منه هو أنّ الاستطاعة شرط حدوثاً وبقاءً بالنسبة لغير المهمل، وأمّا بالنسبة للمهمل المسوّف فليست هي شرطاً لتكليفه بالحجّ، فالأدلّة الدالّة على شرطية الاستطاعة للتكليف بحجّة الإسلام لا تشمل المقام، ويكون مشمولاً للأدلّة الدالّة علىٰ وجوب الحجّ على المسوّف حتّى بعد انتفاء الاستطاعة، فإذا ثبت أنّ التكليف المذكور بالحجّ تكليف جديد، فإن كان مستلزماً للحرج ينفى الوجوب بحديث نفي الحرج.

وأُورد عليه: بأنّه قد أقدم على الحرج بسوء اختياره، لفرض قدرته على أداء الحجّ قبل انتفاء الاستطاعة، لكنّه أهمل وسوّف الحجّ باختياره، وأدلّة نفي العسر والحرج لا تشمله، لانصرافها عن مثل هذا الفرد، فكما أنّ أدلّة الاضطرار لا تشمل من أوقع نفسه فيه بسوء اختياره فكذلك أدلّة نفي الحرج لا تشمل من أقدم على ترك أداء الحجّ بسوء اختياره، فلا وجه حينئذٍ للقول: بأنّ أدلّة نفي الحرج حاكمة على أدلّة وجوب الحجّ ولو متسكعاً، وبعد انصراف أدلّة نفي الحرج عن التكليف بالحجّ ولو متسكعاً، فيلزمه أداء الحجّ ولو متسكعاً سواء كان أداؤه حرجياً أم لا.

ولكن هذا الإيراد غير تامّ، ضرورة زوال التكليف الأوّل الذي أهمل وسوّف

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٨.

. . . . . .

في أدائه بانتفاء شرطه، والتكليف بالإتيان بالحجّ ولو متسكعاً تكليف جديد، وما ذكره المستشكل إنّما يتمّ فيما إذا أهمل وسوّف الحجّ في سنة الاستطاعة وبقيت إلى السنة الثانية وكان أداء الحجّ في هذه السنة حرجيّاً، فحينئذٍ لا تشمله أدلّة نفي الحرج، ويلزمه أداء الحجّ وإن كان مستلزماً للحرج، لأنّه هو الذي أوقع نفسه في الحرج بسوء اختياره. وفي المقام لا يتمّ هذا البيان، ضرورة أنّ المكلّف قد أهمل في أداء الحجّ وزالت الاستطاعة على الفرض، وبزوالها يزول التكليف الذي قد قصّر في امتثاله، فيتوجّه إليه تكليفٌ جديدٌ، وهو لم يقصّر في امتثاله كي يقال: إنّه قد أقدم على الحرج بسوء اختياره.

وربما يقال: إنّ المكلّف لو لم يسوّف الحجّ في عام الاستطاعة لما وجد موضوع التكليف بالحجّ الذي يلزم من امتثاله العسر والحرج، فهو قد صيّر نفسه موضوعاً للحكم الشرعي، وبهذا المقدار يصدق عرفاً أنّه قد أقدم على الحرج بسوء اختياره، والحديث لا يشمله، نظير من أوجد موضوع الاضطرار وموضوع الإكراه بسوء اختياره.

والجواب بالنقض والحلّ:

أمّا النقض: فبما إذا أهمل في أداء الصلاة حتّى انقضى وقتها وكان قضاؤها حرجياً، فإنّ دليل نفي الحرج يجري في مثل ذلك ولا يصحّ أن يقال: إنّه قد أقدم على الحرج بسوء اختياره، ودليل نفي الحرج لا يشمله، وكذا الكلام فيما إذا دخل وقت الصلاة ولم يؤدها وسافر باختياره واتّفق كون الصلاة في السفر حرجيّةً.

إن قلت: لو علم قبل السفر بذلك وأقدم عليه فلا يبعد عدم شمول أدلّة نفي الحرج لمثل هذا الفرض، لصدق إقدامه على الحرج بسوء اختياره. وكذا الحال في المقام فإنّه لو علم بأنّ عدم إتيانه بالحجّ في عام الاستطاعة يفضي إلى زوال

. . . . . .

الاستطاعة وإلى أداء الحجّ في القابل مع لزومه الحرج، فالقول بشمول أدلّة نفي الحرج لمثل هذا الفرض ونظائره مشكلٌ للغاية.

وأمّا لو لم يعلم بذلك وأوجد موضوع التكليف الذي قد يلزم منه الحرج وقد لا يلزم ـ كما إذا أهمل في أداء الحجّ وزالت الاستطاعة مع عدم علمه بلزوم الحرج من أدائه في القابل ـ فلا ريب في شمول أدلّة نفي الحرج لمثل هذا الفرض ونظائره.

قلت: إنّ العلم قبل السفر بذلك لو كان موجباً لعدم شمول أدلّة نفي الحرج له لكان من يعلم بأنّه إذا أراد الحجّ أو العمرة فلابدّ أن يركب السيّارة المسقّفة اضطراراً مرتكباً للحرام، إذ هو الذي أوقع نفسه بالاضطرار والحال أنّه مسلّم البطلان.

وأمّا الحلّ: فإنّ المفروض أنّ التكليف الذي قد سوّف وأقدم على تركه لم يقع بالنسبة إليه في اضطرار وهو مسقط على الفرض، وأمّا بالنسبة إلى الأمر بالحجّ متسكعاً فهو لم يقصّر فيه ولم يقدم علىٰ شيء كي يقال: إنّه قد أوقع نفسه في الحرج بسوء اختياره، فإنّ حال إيجاد مقدّمات وقوعه في الاضطرار لم يكن مكلّفاً بالحجّ التسكعي، وبعد توجّه الأمر إليه لم يوقع نفسه في الاضطرار. وكذا بالنسبة إلى من يعلم بأنّه إذا حجّ فإنّه سوف يضطرّ إلى ركوب السيّارة المسقّفة، فإنّه حين إقدامه بالحجّ وقبل إحرامه لم يكن التظليل حراماً، وبعد إحرامه لم يقدم علىٰ شيء كي يقال بأنّه أقدم على الفعل الحرجي بسوء اختياره، فلا تشمل أدلّة نفي الحرج.

وأمّا في فرض عدم كون الإتيان بالحجّ ـ ولو متسكعاً ـ حرجيّاً، فلا شبهة في وجوبه عليه، وهذا الحكم وإن كان مخالفاً للقاعدة الأوّلية القاضية بانتفاء وجوب

. . . . . .

الحجّ عند انتفاء الاستطاعة، إلّا أنّ النصوص الخاصّة تدلّ على عدم انتفائه بانتفائها بالنسبة لمن استقرّ الحجّ في ذمّته وأهمل في أدائه، كصحيحة ذريح المحاربي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من مات ولم يحجّ حجّة الإسلام، لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به، أو مرض لا يطيق فيه الحجّ، أو سلطان يمنعه، فليمت يهوديّاً أو نصرانيّاً»[1] وصحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا قدر الرجل على ما يحجّ به، ثمّ دفع ذلك وليس له شغل يعذره به، فقد ترك شريعةً من شرائع الإسلام...»[2] وغيرهما من النصوص الدالّة ـ بإطلاقها ـ على وجوب الإتيان بالحجّ الذي أهمل في أدائه[3]. ولولا إطلاقها لاتّجه الحكم بسقوط التكليف عن ذمّة المكلّف بزوال الاستطاعة حتّى لو استند ذلك إلى إهماله أداء الحجّ في سنة الاستطاعة، وحيث إنّ الوجوب ثابت في ذمّته حتّى بعد زوال الاستطاعة، فالعقل يحكم بلزوم تفريغ الذمّة والخروج عن عهدة التكليف بأداء الحجّ ولو متسكعاً فراراً من قوله عليه السلام: «فليمت يهوديّاً أو نصرانيّاً» الشامل لمن استقرّ وجوب الحجّ في ذمّته وزالت استطاعته.

ولا بأس ببيان الاختلاف الذي وقع بين الأعلام في تحديد موضوع استقرار وجوب الحجّ في الذمّة، حيث إنّهم(رضوان الله عليهم) قد اختلفوا في ذلك على أقوال:

(**منها**): عدم الخروج مع الرفقة مع عدم التمكّن من الخروج بعد ذلك، فإنّ ذلك يُفضي إلى استقرار الحجّ في الذمّة، بحيث لا يكون انتفاء الاستطاعة موجباً

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٧: ١.

(٢) نفس المصدر ٦: ٣.

(٣) لاحظ بقيّة روايات الباب السادس والسابع من المصدر المتقدّم.

. . . . . .

لانتفاء الوجوب، فيكون موضوع استقرار وجوب الحجّ في الذمّة خروج الرفقة مع عدم التمكّن من الخروج بعد ذلك.

و(**منها**): أنّ المعتبر في وجوب الحجّ تحقّق الاستطاعة وبقاؤها إلى زمان دخول المكلّف الحرم، بحيث يكون زوالها ـ قبل ذلك ـ كاشفاً عن عدم وجوب الحجّ عليه من الأوّل، فيكون موضوع استقرار وجوب الحجّ في ذمّة المكلّف هو زوالها بعد دخوله الحرم، إذ لا يكون موجباً لزوال الوجوب عن ذمّته[١].

و(**منها**): أنّ المعتبر في وجوب الحجّ تحقّق الاستطاعة وبقاؤها إلى زمان يمكن فيه الإ بالأركان، فيكفي بقاؤها إلى أن يمضي جزء من يوم النحر يتمكّن فيه المكلّف من الطواف وصلاته والسعي، فلو زالت الاستطاعة بعد هذا الزمان بحيث لا يتمكّن المكلّف من الإتيان بالأركان، يكون الوجوب مستقرّاً في ذمّته، ويجب عليه إتمام حجّه ولو متسكعاً[٢].

و(**منها**): أنّ الاستقرار يتحقّق بمضيّ زمانٍ يتمكّن فيه المكلّف من أداء أعمال الحجّ حتّى يوم الثاني عشر من ذي الحجّة، فلو زالت استطاعته ـ بعد هذا الزمان ـ يكون وجوب الحجّ مستقرّاً في ذمّته، وعليه الإتيان به في القابل[٣].

و(**منها**): أنّ العبرة في استقرار وجوب الحجّ في الذمّة هي بقاء الاستطاعة إلى زمان يتمكّن المكلّف فيه من أداء أعمال الحجّ والعود إلى وطنه بالنسبة إلى الاستطاعة المالية والبدنية والسربية، فلو علم أنّه سيبتلى بمرض حين عودته إلى

---

(١) احتمله العلّامة قدس سره في التذكرة ٧: ١٠٢، ونُسب لبعضهم في المستند ١١: ٨٣.

(٢) نُسب للأكثر في المدارك والمستند، وللمشهور في الجواهر، ونُسب للتذكرة في المستند. لاحظ: الروضة ٢: ١٧٢، المدارك ٧: ٦٧ ـ ٦٨، المستند ١١: ٨٣، الجواهر ١٧: ٢٩٨.

(٣) التذكرة ٧: ١٠٢، العروة ٢: ٢٥٢.

وإذا مات وجب القضاء من تركته(١).

وطنه فلا يجب عليه الحجّ، ضرورة أنّ الاستطاعة التي هي موضوع لوجوب الحجّ هي الاستطاعة التي يتمكّن المكلّف بها من أداء أعمال الحجّ والعود إلى وطنه، فلابدّ من بقائها إلى زمانٍ يمكنه فيه العود إلى وطنه، وهذا هو المستفاد من أدلّة وجوب الحجّ بتناسب الحكم والموضوع(١). وهو المختار.

نعم، الشرائط الدخيلة في الاستطاعة بحكم العقل كالحياة والعقل لا يعتبر بقاؤها إلى زمان يتمكّن فيه المكلّف من الرجوع إلى وطنه، بل يكفي وجودها مقارنة لتمام الأعمال.

(١) لأنّ الحجّ كسائر الديون التي يجب إخراجها من أصل التركة، ويستفاد ذلك من عدّة نصوص:

(**منها**): صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «يقضى عن الرجل حجّة الإسلام من جميع ماله»(٢).

و(**منها**): صحيحة سماعة بن مهران، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يموت ولم يحجّ حجّة الإسلام ولم يوص بها وهو موسر. فقال: «يحجّ عنه من صلب ماله، ولا يجوز غير ذلك»(٣).

و(**منها**): صحيحة محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجلٍ مات ولم يحجّ حجّة الإسلام ولم يوص بها، أيقضى عنه؟ قال: «نعم»(٤).

---

(١) حكي عن التذكرة في المدارك ٧: ٦٨.

(٢) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٨: ٣.

(٣) نفس المصدر ٢٨: ٤.

. . . . . .

و(منها): ما رواه الحسين بن سعيد[١]، عن فضالة[٢]، عن رفاعة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يموت ولم يحجّ حجّة الإسلام ولم يوصِ بها، أتقضى عنه؟ قال: «نعم»[٣].

و(منها): صحيحة محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجلٍ مات ولم يحجّ حجّة الإسلام، يحجّ عنه؟ قال: «نعم»[٤].

فإنّ المستفاد من مجموع هذه الروايات أنّ نفقة حجّ الإسلام تخرج من أصل التركة.

إن قلت: إنّ المستفاد من صحيحة معاوية بن عمّار خلاف ذلك لقوله عليه السلام: «ومن مات ولم يحجّ حجّة الإسلام ولم يترك إلّا قدر نفقة الحمولة وله ورثة فهم أحقّ بما ترك، فإن شاؤوا أكلوا وإن شاؤوا حجّوا عنه»[٥] الدالّ على أنّ الورثة غير ملزمين بإخراج الحجّ من أصل التركة وأنّ الأمر بيدهم.

---

(١) أبو محمد الحسين بن سعيد بن حمّاد بن مِهران الأهوازي، أصله كوفي، خاله جعفر بن يحيى بن سعد الأحول من رجال أبي جعفر الثاني عليه السلام، عدّه الشيخ قدس سره من أصحاب الرضا والجواد والهادي عليهم السلام ووثّقه، كتب مع أخيه الحسن ثلاثين كتاباً منها: كتاب الوضوء، كتاب الصلاة، كتاب الزكاة، وغيرها، توفّي بقم. (رجال النجاشي قدس سره ٥٨، رجال الطوسي قدس سره ٣٥٥ و٣٧٤ و٣٨٥، الفهرست ١٤٩ ـ ١٥٠، الخلاصة ١١٤، نقد الرجال ٢: ٩١ ـ ٩٢، منتهى المقال ٣: ٤٠ ـ ٤٣، معجم رجال الحديث ٦: ٢٦٥ـ ٢٩١).

(٢) فضالة بن أيّوب الأزدي، عربي، سكن الأهواز، روى عن الكاظم عليه السلام ثقة في الحديث مستقيم في الدين، له كتاب الصلاة، ذكره ابن داود من غير توثيقه. وقال التفريشي معلّقاً: (والوجه غير ظاهر). (رجال النجاشي قدس سره ٣١٠ ـ ٣١١، رجال الطوسي قدس سره ٣٤٢ و٣٦٣ و٤٣٦، الفهرست ٣٦٦، رجال ابن داود ١٥١، نقد الرجال ٤: ١٥ ـ ١٦، منتهى المقال ٥: ١٩١ ـ ١٩٢، معجم رجال الحديث ١٤: ٢٩٠ ـ ٢٩٥).

(٣) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٨: ٦.

(٤) نفس المصدر ٢٨: ٢.

(٥) نفس المصدر ٢٥: ٤.

ويصحّ التبرّع عنه بعد موته من دون أُجرةٍ(١).

والجواب: أنّ الظاهر هو أنّ ما تركه لا يفي بمصارف الحجّ وإنّما يفي بمقدار الحمولة، ومن المعلوم أنّ نفقة الحمولة إنّما هي جزء نفقات الحجّ لا كلّها، وعلى هذا يكون رجوع المال إلى الورثة على القاعدة.

والحاصل: أنّ الصحيحة لا تدلّ على أنّ نفقات الحجّ لا تخرج من أصل التركة كي يكون مفادها معارضاً لمفاد النصوص المتقدّمة. وإن أنكرت ظهورها بعدم وفاء ما ترك بنفقات الحجّ فلا مناص من ردّ علمها إلى أهلها؛ لكون الحكم في المسألة من الواضحات.

(١) ويدلّ عليه جملة من النصوص:

(منها): صحيحة معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ مات ولم يكن له مالٌ ولم يحجّ حجّة الإسلام، فحجّ عنه بعض إخوانه، هل يجزي ذلك عنه، أو هل هي ناقصةٌ؟ قال: «بل هي حجّةٌ تامّةٌ»(١).

تمّ البحث في الجزء الأوّل من كتاب منهاج الناسك
في الخامس عشر من شهر رجب الأصبّ عام ١٤٢١هـ،
وسيليه ـ إن شاء الله تعالى ـ الجزء الثاني، وأوّله الوصيّة بالحجّ.

والحمد لله ربّ العالمين
والصلاة والسلام على سيّد المرسلين محمّدٍ وآله الطيّبين الطاهرين.

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٣١: ١.

فهرس المحتوىٰ

وجوب الحجّ

أدلّة وجوب الحجّ ١١

الحجّ ركنٌ من أركان الدين ١٢

ترك الحجّ معصيةٌ كبيرةٌ ١٢

كفر منكر الحجّ ١٣

ميزان الحكم بالإسلام والكفر ١٣

اعتبار الإيمان بالمعاد في الحكم بالإسلام وعدمه ١٣

اعتبار عدم إنكار الضروري من الدين في الحكم بالإسلام وعدمه ١٦

ما ذكره الماتن ﷾ حول مراتب وإطلاقات الكفر ٢١

الاستدلال بأمرين علىٰ أنّ إنكار خصوص الحجّ يستوجب الكفر ٢٥

وجوب الحجّ في أصل الشرع مرّةً واحدةً في تمام العمر ٢٩

البحث في فوريّة وجوب الحجّ وعدمها ٤١

عدم دلالة أخبار التسويف علىٰ حرمته بقولٍ مطلقٍ كيّ يتّجه القول بكون الحجّ واجباً فوريّاً مطلقاً ٤٩

هل تأخير الحجّ ـ من دون عذرٍ ـ من الكبائر أو لا ؟ ٥٣

وجوب المبادرة إلىٰ تحصيل مقدّمات الحجّ لو توقّف أداؤه عليها ٥٦

لو تعدّدت الرفقة فهل يجب الخروج مع الأُولىٰ أو يجوز التأخير؟ ٥٦

البحث في الحكم الوضعيّ واستقرار الحجّ في ذمّة المكلّف حال عدم خروجه مع الرفقة الأُولىٰ برجاء الخروج مع الثانية ٥٩

البحث فيما لو كان بين القافلتين سبقٌ زمانيٌّ ٦٢

شرائط وجوب حجّة الإسلام

الشرط الأوّل: البلوغ ٦٥

أدلّة شرطيّته ٦٥

أجزاء حجّ الصبيّ عن حجّة الإسلام وعدمه ٦٧

مشروعيّة عبادات الصبيّ ٧٠

إذا بلغ الصبيّ قبل الإحرام من الميقات وكان مستطيعاً فحجّه حجّة الإسلام ٧١

البحث فيما إذا بلغ بعد الإحرام ٧١

إذا حجّ الصبيّ ندباً باعتقاد عدم بلوغه فبان ـ بعد أداء الحجّ ـ أنّه كان بالغاً ٧٤

ذهاب المشهور (رحمهم الله) إلىٰ أنّ من بلغ وأدرك المشعر فإنّ حجّه يكون مجزياً ٨٨

استحباب الحجّ للصبيّ المميّز ٩٨

اشتراط إذن الوليّ في صحّة حجّ الصبيّ وعدمه ٩٩

استحباب أن يجعل الوليّ الصبيَّ غير المميّز محرماً، والبحث هنا يقع في ثلاثة جهاتٍ: ١٠١

الأُولىٰ: مشروعيّة جعل الصبيّ محرماً ١٠١
الثانية: شمول الحكم المذكور للصبيّة وعدم شموله لها ١٠٤
الثالثة: هل الحكم باستحباب إحجاج الصبيّ مختصٌّ بوليّه أو يشمل غيره أيضاً ؟ ١١٠
كيفيّة إحجاج الوليّ للصبيّ ١١٢
جواز تأخير تجريد الصبيّ عن الثياب إلىٰ فخ ١١٢
هل الطهارة المعتبرة في الطواف واجبةٌ علىٰ الصبيّ أو علىٰ من يطوف به ؟ ١١٥
نفقة حجّ الصبيّ في ما يزيد علىٰ نفقة الحضر علىٰ الوليّ ١١٧
هل ثمن هدي الصبيّ علىٰ الوليّ أو لا ؟ ١١٨
التفصيل بين تمكّن الصبيّ من ثمن الهدي وعدمه، فيكون ثمنه من ماله في الفرض الأوّل ومن مال وليّه في الفرض الثاني ١٢٣
هل كفّارة صيد الصبيّ علىٰ وليّه أو لا ؟ ١٢٣
الحقّ هو أنّ الوليّ لو كان هو الأب فكفّارة صيد الصبيّ عليه دون غيره ١٢٤
عدم وجوب سائر الكفارات، لا علىٰ الوليّ ولا في مال الصبيّ ١٢٤

الشرط الثاني: العقل ١٣٠
أدلّة شرطيّته ١٣٠
إذا أفاق المجنون في أشهر الحجّ وكان مستطيعاً وجب عليه الحجّ ١٣٢
الشرط الثالث: الحريّة ١٣٣
الشرط الرابع: الاستطاعة ١٣٣

الاستطاعة الزمانيّة ١٣٤

البحث فيما إذا وسع الوقت أداء الحجّ لكن بمشقّةٍ شديدةٍ لا تتحمّل عادةً ١٣٤
هل يجب التحفظ علىٰ المال إلىٰ السنة القادمة أو لا ؟ ١٣٦
البحث في المقام يتناول جهتين : ١٣٧
الأُولىٰ : البحث في حرمة التصرّف في المال المؤدّي إلىٰ إذهاب الاستطاعة ١٣٧
الثانية : إذ أذهب الاستطاعة ، فهل يجب عليه الحجّ متسكّعاً أو لا ؟ ١٤٤
المراد من الاستطاعة المأخوذة في لسان الأدلّة ١٤٤
البحث في الاستطاعة العرفيّة ١٤٨
الاستطاعة السربيّة ١٤٩
لو ظنّ المكلّف بالخطر فالحقّ هو عدم وجوب الحجّ عليه ١٥١
هل الحكم بعدم الوجوب في مورد خوف الضرر واقعيٌّ أو ظاهريٌّ؟ ١٥١
الخوف الذي هو طريقٌ عقلائيٌّ إلىٰ الخطر الواقعي هل هو طريقٌ محضٌ أو أنّ له الموضوعيّة ؟ ١٥٢
الاستطاعة البدنيّة ١٥٥
إذا كان للحجّ طريقان أحدهما مأمونٌ والآخر بخلافه ١٥٦
إذا استلزم حجّ المكلّف تلف ماله المعتدّ به في بلده ١٥٧
إذا استلزم أداء الحجّ ترك واجبٍ أهمّ أو ارتكاب محرّمٍ ١٦٥
إجزاء الحجّ المستلزم لترك واجبٍ أهمّ أو ارتكاب محرّمٍ عن حجّة الإسلام وعدمه ١٦٧
إذا توقّف الحجّ علىٰ بذل مالٍ معتدٍّ به للعدوّ ١٧٠
انحصار الطريق بالبحر لا يسقط الوجوب إلّا مع خوف الغرق أو المرض ١٧٨
الحكم فيما إذا حجّ المكلّف مع الخوف ١٧٨
اعتبار الزاد والراحلة في تحقّق الاستطاعة ١٧٩
اعتبار وجوب عينهما في تحقّق الاستطاعة وعدمه ١٧٩

وقوع الاختلاف في اعتبار الشأنيّة بالنسبة للراحلة ١٨٠
هل يختصّ اعتبار الزاد والراحلة بمورد الحاجة إليهما أو لا ؟ ١٨٦
البحث في جواز إذهاب الاستطاعة فيما إذا لم يتمكّن من المسير لمرضٍ أو غيره ٢٠٣
هل الاستطاعة شرطٌ لوجوب الحجّ حدوثاً أو حدوثاً وبقاءً ؟ ٢٠٦
البحث في تحقّق الاستطاعة بالقدرة علىٰ الاكتساب وعدم تحقّقها بذلك ٢١٦
اشتراط وجوب الراحلة للقريب وعدمه ٢٢٨
الاستطاعة المعتبرة في وجوب الحجّ هي الاستطاعة من المكان لا من البلد ٢٣٢
توقّف الحجّ على بيع ملكه بأقلّ من ثمن المثل بمقدارٍ معتدٍّ به ٢٣٤
عدم جواز تأخير الحجّ إلىٰ السنة الآتية في فرض ارتفاع الأسعار في سنة الاستطاعة ٢٣٤
اعتبار وجوب نفقة الإياب في وجوب الحجّ ٢٣٥
إذا أراد المكلّف الذهاب إلىٰ بلدٍ آخر بعد الحجّ، فهل المعيار بوجود نفقة الإياب إلىٰ وطنه أو إلىٰ ذلك البلد؟ ٢٣٧
اعتبار اشتراط الرجوع إلىٰ الكفاية وعدمه ٢٣٩
لايجب بيع ما يحتاج إليه المكلّف في ضروريّات معاشه لصرف ثمنه في الحجّ ٢٤٧
صدق الاستطاعة فيما إذا زادت أمواله عن مقدار الحاجة ٢٤٧
بيع الحلي والدار وغيرهما للصرف في مؤونة الحجّ ٢٤٨
البحث في وجوب الحجّ علىٰ من يملك مالاً في ذمّة غيره، وفيه فروضٌ: ٢٤٩
الفرض الأوّل: إذا كان الدين حالّاً والمدين غير مماطلٍ في أدائه ٢٤٩
الفرض الثاني: إذا كان الدين حالّاً والمدين مماطلاً في أدائه ٢٥٠
الفرض الثالث: إذا كان الدين مؤجّلاً والمدين يبذله لو طالبه قبل الأجل ٢٥٦
الفرض الرابع: إذا شكّ في أنّه لو طالب المدين بأداء الدين هل يبذله أو لا ؟ ٢٦٠

الفرض الخامس: إذا كان المدين معسراً أو مماطلاً ولا يمكن إجباره، أو كان منكراً للدين ... ٢٦٢
وجوب الحجّ علىٰ ذوي الحرف عند حصول الزاد والراحلة بإرثٍ أو غيره ٢٦٣
وجوب الحجّ علىٰ من يرتزق من الوجوه الشرعيّة ٢٦٣
كفاية الملكيّة المتزلزلة في تحقّق الاستطاعة ٢٦٤
لو حجّ المستطيع متسكّعاً أو من مال شخصٍ آخر أجزأه ٢٦٥
اعتبار إباحة ثمن الهدي، والإشكال في الحكم ببطلان الطواف في الثوب المغصوب ٢٦٦
عدم وجوب تحصيل الاستطاعة باكتسابٍ ونحوه ٢٦٩
الحكم فيما إذا آجر نفسه للخدمة في طريق الحجّ واستطاع بذلك ٢٧٦
الحكم فيما إذا آجر نفسه للنيابة عن غيره واستطاع بمال الإجارة ٢٨٣
صور الفرع الأخير للمسألة ٢٩١
الحكم فيما إذا اقترض مقداراً من المال يفي بمصارف الحجّ وكان قادراً علىٰ وفائه بعد ذلك... ٢٩٣
وجوب الحجّ علىٰ المكلّف فيما إذا كان عنده ما يفي بنفقاته ولم يكن ذلك منافياً لأداء دينٍ عليه ٢٩٣
الحكم في المسألة فيما إذا كان صرف المال منافياً لأداء الدين ٢٩٤
تقدّم الحجّ علىٰ أداء الحقوق الشرعيّة وعدمه ٣٢١
بعض فروض المسألة السابقة ٣٢٣
عدم وجوب الفحص عند الشكّ في الاستطاعة ٣٢٤
القول في استطاعة من يملك مالاً غائباً يفي بنفقات الحجّ ٣٢٨
جواز تفويت الاستطاعة ٣٢٨
صحّة التصرّفات الاعتباريّة في المسألة ٣٢٩
اعتبار ملكيّة الزاد والراحلة في تحقّق الاستطاعة، وعدم كفاية الإباحة اللازمة أو المطلقة ٣٣٠

اعتبار الاستطاعة حدوثاً وبقاءً في وجوب الحجّ ٣٣٥
تلف نفقات الحجّ قبل إتمام أعماله كاشفٌ عن عدم كونه مستطيعاً من الأوّل ٣٣٥
عدم كاشفيّة تلف نفقات الحجّ بعد الانتهاء من أعماله عن عدم تحقّق الاستطاعة ٣٣٨
البحث فيما إذا حدث علىٰ المكلّف دينٌ قهريٌّ ٣٣٨
الحكم فيما إذا تلف ما به الكفاية من ماله في بلده ٣٣٩
البحث في فروض الجهل بتحقّق الاستطاعة أو الغفلة عن تحقّقها ٣٤٠
تحقّق الاستطاعة بالبذل ٣٤٤
عدم الفرق في حكم المسألة بين وحدة الباذل أو تعدّده ٣٥١
وجوب الحجّ علىٰ المكلّف فيما إذا أُعطي مالاً ليصرفه في الحجّ وكان وافياً بجميع نفقاته ٣٥١
عدم الفرق في ذلك بين الإباحة والتمليك، وبين بذل العين وثمنها ٣٥٣
وجوب الحجّ علىٰ من أُوصي له بمال ليحجّ به ٣٥٣
اعتبار الرجوع إلىٰ الكفاية في الاستطاعة البذليّة وعدمه ٣٥٤
البحث في وجوب قبول البذل المتمّم لماله الذي يملكه ٣٥٦
استدراكٌ علىٰ مسألة: عدم اعتبار الرجوع إلىٰ الكفاية في الاستطاعة البذليّة ٣٦١
إذا أُعطي مالاً هبةً علىٰ أن يحجّ وجب عليه القبول ٣٦٢
الحكم فيما إذا خيّره الواهب بين الحجّ وعدمه، أو وهبه مالاً دون ذكر الحجّ لا تعييناً ولا تخييراً ٣٦٣
الدين لايمنع من الاستطاعة البذليّة وحتّىٰ المالكيّة ٣٦٥
الحكم بالتخيير في صورة استقرار التزاحم بين أداء الدين وأداء الحجّ ٣٦٥
حكم بذل المال لجماعةٍ ليحجّ أحدهم ٣٦٥
لزوم مراعاة وظيفة المبذول له في الحجّ البذليّ ٣٦٨
حكم الماتن ﷺ بوجوب القبول لمن استقرّت عليه حجّة الإسلام وصار معسراً فبُذل له ٣٦٩

الحقّ هو التفصيل في هذا الفرض..... ٣٧٠
سقوط وجوب الحجّ لو بُذل له مالٌ ليحجّ به فتلف أثناء الطريق ٣٧١
في الفرض السابق لو كان متمكّناً من الاستمرار في السفر من ماله وجب الحجّ عليه ٣٧١
هل الوجوب ـ في الفرض المزبور ـ مشروطٌ بالرجوع إلىٰ الكفاية أو لا ؟..... ٣٧١
عدم وجوب قبول الوكالة علىٰ الاقتراض للحجّ البذليّ..... ٣٧٢
لو اقترض ـ في الفرض السابق ـ وجب عليه الحجّ ٣٧٢
ثمن الهدي علىٰ الباذل ٣٧٢
لو بُذل للمكلّف كافّة نفقات الحجّ عدا ثمن الهدي لم يجب الحجّ عليه، إلّا إذا كان متمكّناً من شرائه من ماله..... ٣٧٢
إذا كان صرف ثمن الهدي موجباً للوقوع في الحرج لم يجب علىٰ المبذول له القبول ٣٧٣
هل الكفارات واجبةٌ علىٰ الباذل أو علىٰ المبذول له ؟..... ٣٧٣
إجزاء الحجّ البذليّ عن حجّة الإسلام ٣٧٤
جواز رجوع الباذل ببذله قبل تلبّس المبذول له بالإحرام ٣٧٦
البحث في جواز رجوعه بعد تلبّس المبذول له بالإحرام وعدمه ٣٧٧
هل يجب علىٰ المبذول له ـ إذا رجع الباذل ببذله بعد تلبسه بالإحرام ـ إتمام الحجّ إذا كان مستطيعاً أو لا ؟..... ٣٨٣
وجه ضمان الباذل ما صرفه المبذول له لإتمام الحجّ في الفرض السابق وعلىٰ مسلك الماتن ﷺ ٣٨٥
إذا رجع الباذل في أثناء الطريق وجبت عليه نفقة العود ٣٩٧
البحث فيما إذا أُعطي من الزكاة علىٰ أن يصرفها في الحجّ..... ٣٩٧
إذا بُذل له مالٌ فحجّ به، ثمّ انكشف أنّه كان مغصوباً..... ٤٠٥
عدم كفاية الحجّ النيابيّ أو التبرّعيّ أو التطوّعيّ عن حجّة الإسلام..... ٤٠٩

احتساب حجّة الإسلام لو حجّ معتقداً عدم استطاعته فبان مستطيعاً ٤١١
عدم اشتراط إذن الزوج للزوجة في الحجّ إذا كانت مستطيعةً ٤١٦
عدم جواز منع الزوج لزوجته عن الحجّ الواجب عليها ٤١٧
جواز منعه لها من الخروج في أوّل الوقت مع سعته ٤١٨
حكم المطلّقة رجعيّاً في المسألة ٤١٨
اشتراط وجوب المحرم في حجّ المرأة إذا كانت مأمونةً على نفسها وعدمه ٤١٩
إذا لم تكن مأمونةً علىٰ نفسها يلزمها استصحاب من تثق به من المؤمنين ٤٢١
مسألة: تزاحم الحجّ مع نذر زيارة سيّد الشهداء عليه السلام في يوم عرفة ٤٢٢
عدم إجزاء حجّ الغير تبرّعاً أو بإجارةٍ عن المستطيع المتمكّن ٤٤٠
استنابة الحيّ العاجز ٤٤٠
حكم الاستنابة علىٰ من حصل له اليسار فصار مستطيعاً ثمّ عرض له بعض ما يمنع من المباشرة ٤٥١
فوريّة وجوب الاستنابة ودليلها ٤٥٧
إجزاء حجّ النائب عمّن لم يتمكّن من المباشرة فمات مع بقاء العذر وإن كان الحجّ مستقرّاً عليه ٤٥٨
عدم إجزاء حجّ النائب إذا اتّفق ارتفاع عذر المنوب عنه قبل موته ٤٥٩
الحكم فيما إذا ارتفع العذر بعد إحرام النائب ٤٦٦
الحكم فيما إذا لم يتمكّن المعذور من الاستنابة ٤٧١
وجوب القضاء عن المعذور لو أمكنه الاستنابة ولم يستنب حتّىٰ مات ٤٧٣
إذا وجبت الاستنابة ولم يستنب، ولكن تبرّع عنه متبرّعٌ أجزأه ذلك ٤٧٣
هل يكفي في الاستنابة الاستنابة من الميقات أو من البلد؟ ٤٧٦
الاستدلال علىٰ أجزاء حجّ من مات في الحرم بعد الإحرام عن حجّة الإسلام ٤٧٩

عدم الفرق في الإجزاء بين حجّ التمتّع والقران والإفراد ٤٨٥
الإجزاء فيما إذا كان موته في أثناء عمرة التمتّع دون عمرتي القران والإفراد ٤٨٥
المشهور وجوب قضاء الحجّ إذا كان موته قبل دخول الحرم سواءٌ أحرم أم لا ٤٨٥
وجوب القضاء فيما إذا كان موته بعد دخوله الحرم بدون إحرامٍ ٤٨٩
اختصاص الحكم بالإجزاء ـ فيما إذا مات المحرم في الحرم ـ بحجّة الإسلام دون الحجّ الواجب بالنذر أو بالإفساد ٤٨٩
عدم جريان الحكم بالإجزاء في العمرة المفردة كذلك ٤٩٠
الحكم فيما إذا مات بعد الإحرام ولم يكن الحجّ مستقرّاً عليه وكان موته بعد دخول الحرم ٤٩٠
لا معنىٰ للبحث عن الإجزاء وعدمه ـ في المسألة المزبورة ـ وفق ما تقتضيه القاعدة الأوّليّة ٤٩٠
الحكم بالإجزاء ـ في المسألة ـ مطلقٌ لا يختصّ بالاستقرار وفق ما تقتضيه النصوص ٤٩١
الخلاف في أنّ التفصيل السابق في صورة الاستقرار هل يجري في صورة عدم الاستقرار أيضاً أو لا ؟ ٤٩١
عدم وجوب الحجّ علىٰ الكافر إذا كان إسلامه بعد إذهابه للاستطاعة ٤٩٥
وجوب الحجّ علىٰ الكافر إذا كان إسلامه بعد تحقّق الاستطاعة مع بقائها بعد ذلك ٤٩٥
الحكم فيما إذا بقي الكافر علىٰ كفره مع كونه مستطيعاً ٤٩٥
البحث في قاعدة تكليف الكفّار بفروع الدين ٤٩٥
وجوب الحجّ علىٰ الكافر المستطيع فيما إذا زالت استطاعته ثمّ أسلم وعدمه ٥١٤
البحث في قاعدة الجبّ ٥١٥
هل يجب الحجّ علىٰ المرتدّ أو لا ؟ ٥٢٨
عدم صحّة الحجّ الصادر من المرتدّ حال ارتداده ٥٢٨
صحّة الحجّ من المرتدّ الملّي بعد توبته ٥٣٠

المنسوب للمشهور (رضي الله عنهم) عدم قبول توبة وعبادات المرتدّ الفطريّ ٥٣٠
الحقّ هو جريان أحكام الإسلام عليه إلّا ما خرج بالدليل ٥٣٠
عدم وجوب إعادة المخالف حجّة الصحيح علىٰ مذهبه بعد استبصاره ٥٣٠
الوجوه المتصوّرة في المسألة ٥٣٣
سقوط الأمر بالحجّ علىٰ من استقرّ عليه الحجّ ولم يكن متمكّناً من أدائه ولو متسكّعاً ٥٣٨
في المسألة السابقة إذا مات وجب القضاء من تركته ٥٤٥
صحّة التبرّع عنه بعد موته من دون أُجرةٍ ٥٤٧
فهرس المحتوىٰ ٥٤٩