

دراسیات

وفقیہ الحنفیہ

تقریر الأبحاث

السید حسین السید مرتضیٰ القزوی

بقلم

الشیخ حارث الداحی

در الستات

في فقير الحج

تقرير الأبحاث

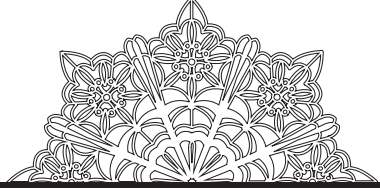
السيد حسين السيد مرتضى القزويني

بقلم

الشيخ حارث الداحي

دراسات في فقه الحج
تقريراً لأبحاث السيد حسين السيد مرتضى القزويني
بقلم الشيخ حارث الداحي
الإخراج الطباعي: علاء سعيد الأسدي.
الطبعة: الأولى.
عدد النسخ: ١٠٠٠





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ ﴿٩٦﴾
فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ ^{صَلَّى} وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ^{قَدْ}
وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ^ج
وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

(سورة آل عمران ٩٦ - ٩٧)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و الصلاة والسلام على خير خلقه محمد و اله الطيبين الطاهرين.

وبعد، فمن منن الله تعالى على هذا العبد الفقير أن وفقني للمباحثة مع ثلة من طلبة العلم في حوزة كربلاء المقدسة حول فقه الحج، و كان التركيز على أهم المسائل الخلافية التي يعم بها الإبتلاء، وكانت الأبحاث إستدلالية على نحو ما يسمى بالبحث الخارج. و ممن حضر هذه الأبحاث حضور تحقيق و تفهم أخي و قرّة عيني فضيلة الشيخ حارث الداحي الحائري (حفظه الله)، حيث شارك في البحث مشاركة فعالة و قرّر ما ألقيناه، وقد لاحظت ما قرره فوجدته مستوعبا لما طرحناه بدقة و عمق و حسن بيان، فكان هذا السفر الذي بين يدي القارئ الكريم. فله دره و عليه أجره، و إذ أبارك له هذا الجهد العلمي، أسأل الله تعالى له مزيدا من التوفيق و أن يجعله من العلماء العاملين و يقر به عيني و يريني فيه علما من أعلام الأمة، إنه سميع مجيب.

حسين بن السيد مرتضى القزويني

كربلاء المقدسة ١٣ صفر ١٤٣٩

استهلال

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على حبيبه محمد وآله الطيبين الطاهرين،
روي في الصحيح عن أبي جعفر (عليه السلام) انه قال: «بني الإسلام على خمس: على الصلاة
والزكاة والصوم والحج والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية»^(١)، وترى الحج
ركنا من الأركان التي شُيِّدَ الإسلام عليه، تهفو إليه قلوب المسلمين، وتميل له أفئدة
المؤمنين، على اختلاف أجناسهم وتعدد ألوانهم واختلاف قبائلهم وأنسابهم، منادين
بصوت له دوي يشدّ الأذهان قبل استيعاب الأذان: «ليك اللهم لييك، لييك لا شريك
لك..» مستجيبة لنداء تردد صداه آلاف السنين أذن به خليل الله إبراهيم (عليه السلام) فجاءت
قوافل المؤمنين من كل فج عميق ليَطُوفُوا بالبيت العتيق كما وصفه الله تعالى قائلاً: ﴿وَإِذْ
بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهَّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ
السُّجُودِ ۖ وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ۖ﴾
(الحج ٢٦ - ٢٧).

وأهمية الحج أوضحت عناية خاصة بإداء مناسكه وشعائره من الشارع المقدس
في الكتاب الكريم وعُنوانت سورة قرآنية باسمه لبيان أهمية أداء هذه الركن المقدس،
وأثريت الكتب الروائية والمسانيد بروايات تخص الحج وفقهه، لا سيما في تراثنا الشيعي
الامامي، حيث أولى الفقهاء والعلماء عناية بالغة في فقه الحج وآدابه وسننه، يحسن
الوقوف عندها واستشعار عظمتها، فبمعرفتها نفارق او نوافق في أداء مناسك ما اعتاد

(١) الكافي: ٢ / ٢٨.

عليها المكلفون وألّفوا ما بَدَرَ من أفواه مراجعنا الكرام من فتاوى في هذا المبحث، دون النظر في أصول اختلاف مقاصدها ناهيك عن مستنداتها.

ولعمري انه لمسلك جهابذة العلماء من نوادر الزمان -اعلى الله مقامهم- ونفع اهل الإبان بترائهم الأغر، فبينوا عظيم أجرها، وعلو منزلتها، ليسمو من وفق للحج بها حباه الله من فضله ويقدر النعمة التي أنعم الله بها عليه وخصّه دون خلقه بها فكان من الملبين.

وان كنت لم أنل هذا الشرف العظيم بعد - وأسأل الله تعالى ان يمنّ عليّ من فضله بزيارة بيته الحرام - الا انه شرّفني بحضور درس أستاذنا السيد الحجة الحاج حسين نجل آية الله السيد الحاج مرتضى الموسوي القزويني الحسيني (أدام الله عزّهما) من منتصف عام ١٤٣٦هـ حتى نهاية شهر ذي الحجة ١٤٣٨هـ، في بحث عدد من (مسائل الحج الخلافية) وهي دورة خارج في فقه الحج أفاض بها علينا سيدنا الأستاذ بأربع عشرة مسألة أوضح فيها تاريخ المسائل، وأعاد مناقشة أدلتها للتوصل الى حلول تسهل على الحجاج أداء مناسكهم، فاختار من المسائل أهمها - التي فيها خلاف بين الفقهاء - فوافق البعض وناقش البعض الآخر ليس لتبيان مناشيء الاختلاف بل لإعمال النظر مرة أخرى في مفادات الأدلة.

واعتمد سيدنا الأستاذ (دام توفيقه) على بحثين فقهيين معاصرين نوقش فيهما أهم ما خطته يراعات الفقهاء على مختلف العصور، واقصد بهما بحثي آية الله السيد محمد رضا السيستاني وبحث آية الله الشيخ باقر الايرواني (أدام الله ظلّهما)، فجمع بذكاء حاد وفكر وقاد مناقشة أدلة عظماء العصر التي تكلفت صفحات الكتاب بذكر أسمائهم ونورت بإفاداتهم وأدلة فقهاء الجيل الجديد ممن رافقت حياته التغيرات والمستحدثات في الحرم المكي الشريف وما يخص أداء المناسك كالجمرات والمذابح وغيرها.

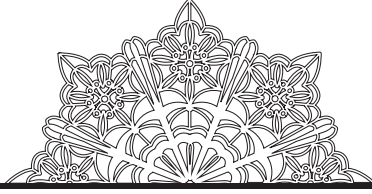
ولعلي لا أبالغ إن قلت أنّ هذا الكتاب (بانوراما) تستعرض أهم الآراء الخلافية التي رسمت طريقا للوصول إلى المبتغى وهو حج تسهل فيه المناسك بالكيفية التي شرعها الله تعالى.

وما أجّلها من طاعة وفريضة ينبغي أن يحرص المؤمنون على أدائها ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة - ١٩٧)

نسأل الله تعالى أن يجعل هذه الصفحات المباركة سبباً لصفاء النية وسلامة الهدف ووضوح الرؤية وإخلاص العمل لله جلّ وعلا وهو المقصود والمنشود عليه توكلت وهو رب العرش العظيم، وصلى الله على نبيه المصطفى محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

حارث الداحي

في الثاني عشر من صفر ١٤٣٩ هـ



المسألة الأولى : الاشتغال بالعبادة في مكة بدل المبيت في منى بعد أعمال الحج.

المسألة الثانية : ذبح الهدي في غير منى.

المسألة الثالثة : وجوب المبيت في المزدلفة.

المسألة الرابعة : الإحرام من مكة القديمة للمتمتع.

المسألة الخامسة : لزوم الحلق على الصرورة.

المسألة السادسة : ثبوت هلال ذي الحجة عند قاضي العامة.

المسألة السابعة : وجوب الحج على المديون.

المسألة الثامنة : تحديد الطواف بين البيت والمقام.

المسألة التاسعة : رمي الجمرات في الزمن الحاضر.

المسألة العاشرة : جواز الإحرام من محاذاة الميقات.

المسألة الحادية عشرة : الإحرام من جدة.

المسألة الثانية عشرة : الإفاضة من المزدلفة قبل الشروق.

المسألة الثالثة عشرة : تقديم الأعمال على الوقوفين.

المسألة الرابعة عشرة : أقل الفصل بين العمرتين.

الملحق الأول : بحث في وثيقة علي بن أبي حمزة البطائني.

الملحق الثاني : في وثيقة أبي الجارود زياد بن المنذر.



توطئة

لا يخفى أن البحث الذي بين يدي القارئ الكريم يدخل تحت نمط الفقه المقارن والمسائل الخلافية، وقد أَلَّفَ العلماء قديماً وحديثاً في المسائل الخلافية. وإن كان البحث فيها ليس بالكثير لكن نرى في تاريخ الحوزات العلمية العديد ممن أَلَّفَ في هذا الحقل المهم.

يبدو أن شيخ الطائفة الطوسي رحمته الله هو من أوائل من أَلَّفَ في المسائل الخلافية من فقهاءنا، فقد أَلَّفَ كتاب (الخلاف) على نطاق المذاهب الإسلامية كافة، وذكر في المقدمة: «سألتم أيدكم الله، إملاء مسائل الخلاف بيننا وبين من خالفنا من جميع الفقهاء مَنْ تقدم منهم وَمَنْ تأخر. وذكر مذهب كل مخالف على التعيين، وبيان الصحيح منه وما ينبغي أن يعتقده...»^(١) والسائل في قوله: «سألتم أيدكم الله» ذكره بصفة (الشيخ الفاضل) دون الإفصاح عن اسمه، وقد ذكر بعض المؤرخين أنه الشيخ (ابن براج القاضي)^(٢).

ثم قال: «وأن أقرن كل مسألة بدليل نحتج به على من خالفنا، موجب للعلم من ظاهر قرآن، أو سنة مقطوع بها، أو إجماع، أو دليل خطاب، أو استصحاب حال - على ما يذهب إليه كثير من أصحابنا - أو دلالة أصل، أو فحوى خطاب. وأن أذكر خبراً عن النبي صلوات الله عليه وآله، الذي يلزم المخالف العمل به، والانقياد له. وأن أشفع ذلك بخبر من

(١) كتاب الخلاف، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، مؤسسة النشر الاسلامي، ط ٦، ١٤٢٥ هـ: ٤٥ / ١.

(٢) الفقيه الأقدم القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي (٤٠٠ - ٤٨١ هـ).

طريق الخاصة المروي عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام. وإن كانت المسألة مسألة إجماع من الفرقة المحقة، ذكرت ذلك. وإن كان فيها خلاف بينهم أو مات إليه. وأن أتعمد في ذلك الإيجاز والاختصار، لأن ذلك يطول، وربما مل الناظر فيه. وقد ذكرنا طرفا كثيرا من ذلك في كتابنا المعروف بتهذيب الأحكام، وكتاب الاستبصار، وإن كان هذان الكتابان مقصورين على ما نختص بروايته، وأنا مجيبكم إلى ما سألتكم بعون الله وقوته، حسب ما سألتكم. معتمدا فيه الإيجاز حسب ما اقترحتم، ومن الله تعالى أستمد المعونة والتوفيق، بمنه ولطفه، إنه ولي ذلك، والقادر عليه^(١). ثم يشرع في كتابه ويختصر على المسائل الخلافية بيننا وبينهم.

إن كتاب الخلاف للشيخ الطوسي يدل على أمور عدة منها:

١- سعة اطلاع الشيخ على المدارس الإسلامية الأخرى، فلم يقتصر نظره على آراء فقهاء الشيعة، بل كان مطلعاً على آراء فقهاء القوم، وأشار إلى مواطن الخلاف بينهم، مما يدل على كونه واسع الخبرة في هذا المجال.

٢- شجاعته وعدم خوفه من الخوض في مشروع علمي جديد ومبتكر، لم تكن له في الحوزات العلمية الشيعية سابقة، بأن يقارن بين فقه الشيعة وفقه العامة، مع التقسيم حسب الأدلة والخروج بنتائج وآراء أوفق بالدليل، وهذا يتطلب شجاعة علمية.

ومن صنف في مجال الفقه المقارن والمسائل الخلافية، العلامة الحلي^(٢) في كتابه (تذكرة الفقهاء). ذكر في مقدمته: «عزما في هذا الكتاب الموسوم بـ (تذكرة الفقهاء) على تلخيص فتاوى العلماء، وذكر قواعد الفقهاء، على أحق الطرائق وأوثقها برهانا، وأصدق الأقاويل وأوضحها بيانا... وأشرنا في كل مسألة إلى الخلاف، واعتمدنا في

(١) كتاب الخلاف: ١/ ٤٥.

(٢) أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي (العلامة الحلي) (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ).

المحاكمة بينهم طريق الإنصاف، إجابة لالتماس أحب الخلق إلي، وأعزهم علي، ولدي محمد^(١)..»^(٢).

كما ان العلامة الحلي صنف كتاباً آخر في المسائل الخلافية سماه (مختلف الشيعة في احكام الشريعة) وقد خصّ هذا الكتاب بالمسائل الخلافية بين فقهاء الشيعة خاصة، ولم ينظر إلى غيرهم - كما هو واضح من عنوان الكتاب - وقال في مقدمته: «فإني لما وقفت على كتب أصحابنا المتقدمين - رضوان الله عليهم - ومقالات علمائنا السابقين في علم الفقه وجدت بينهم خلافاً في مسائل كثيرة متعددة، ومطالب عظيمة متبددة، فأحببت إيراد تلك المسائل في دستور يحتوي على ما وصل إلينا من اختلافهم في الأحكام الشرعية والمسائل الفقهية... وإنما اقتصرنا في هذا الكتاب على المسائل التي وقع فيها الشقاق..»^(٣).

وقد التزم رحمه الله بذلك فعلاً وذكر آراء المتقدمين من أصحابنا، ولعله تجدد في كتاب (مختلف الشيعة) آراء بعض المتقدمين ولا تجدها في الكتب الأخرى، فعلى سبيل المثال آراء الفقيه الأقدم (ابن الجنيد الإسكافي) قد جمعها العلامة الحلي في كتابه (مختلف الشيعة) وكذلك آراء الفقيه (ابن أبي عقيل العماني). وللعلامة كتاب آخر في هذا المجال ركز على المسائل الوفاقية والاتفاقية وسماه بـ (منتهى المطلب).

ومن كتب في الفقه المقارن والمسائل الخلافية في العصر الحاضر السيد (محمد تقي الحكيم)^(٤)، فآلف كتاباً قيماً سماه (القواعد العامة للفقه المقارن)، وهو كتاب في

(١) فخر المحققين الشيخ محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي (٦٨٢ - ٧٧١ هـ).

(٢) تذكرة الفقهاء، العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦ هـ)، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط ١، ١٤١٤ هـ: ١ / ٤.

(٣) مختلف الشيعة، العلامة الحلي، مؤسسة النشر الاسلامي، ط ١، ١٤١٢ هـ: ١ / ١٦١.

(٤) السيد محمد تقي الحكيم (١٩٢١ - ٢٠٠٢ م).

بعض القواعد الفقهية.

ومن أُلّف في هذا المجال في عصرنا الحاضر الشيخ المحقق جعفر السبحاني في كتابه القيم (الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف). وكتب كتاباً في الأصول أيضاً سماه بـ (أصول الفقه المقارن) بحث فيه المسائل الخلافية في أصول الفقه عند الشيعة والعامّة، ولعلّ المتتبع يجد آخرين ممن أُلّف في هذا المجال فجزاهم الله خير الجزاء.

فائدة البحث في المسائل الخلافية المستحدثة :

ان التركيز على المسائل الخلافية والابتلائية والمستحدثة تعد خدمة كبيرة للحركة العلمية الاجتهادية؛ لأن البحث سوف يكون له جنبه عملية إضافة إلى جنبته النظرية، لاسيّما اذا كان لم يبحث من قبل بشكل تفصيلي على نحو مقارن، وهذه الفائدة تقدم حلولاً جديدة لمشاكل جديدة.

أهمية بحث الحج :

إن بحثنا هذا يركز على المسائل الخلافية في الحج، وهو من أهم العبادات والواجبات الدينية الاسلامية، وقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِيْنَ﴾^(١) وورد في الحديث الشريف عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «بني الاسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية»^(٢). فمن ترك الحج عالماً عامداً مستطيعاً يموت كافراً كما ورد في الآية الكريمة وما ورد عن أبي عبد الله (عليه السلام) انه قال: «من مات ولم يحج حجة الإسلام لم تمنعه من ذلك حاجة تحجف به أو مرض لا يطيق

(١) سورة آل عمران: ٩٧.

(٢) الكافي: ١٨ / ٢.

فيه الحج أو سلطان يمنعه فليمت يهودياً أو نصرانياً^(١)، ولسنا في معرض بيان نوع هذا الكفر، وإنما نريد الإشارة اجمالاً لأهمية الحج والعقوبة المترتبة على تركه.

ولا تخفى فوائد الحج العظيمة، منها: الروحانية العالية حيث يتجرد الإنسان عن المادة ويترك عائلته وأصحابه وماله وتجارته ويهاجر إلى الله، وهناك فوائد اجتماعية حيث يلتقي الملايين من المسلمين وهم يأتون من كل حذب وصوب، وهناك فوائد أخلاقية وتربوية حيث يصحب الإنسان أناساً لهم أخلاق مختلفة فيتعلم الصبر ويتحمل المشاق وما شاكل ذلك: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾.

مستحدثات الحج:

مما يميز الحج عن غيره من العبادات، كثرة المستحدثات فيه، فإن الصلاة قلّ ما تجد مستحدثات فيها، فالصلاة اليوم هي نفس الصلاة التي كانت على عهد رسول الله ﷺ، نعم لعل بعض مسائلها قد تتحقق فيها المستحدثات، كالصلاة في الطائرة وغيرها من القليل النادر، والصوم كذلك، فالصوم الذي نصومه الآن هو نفس الصوم الذي كان زمن رسول الله ﷺ لم تطرأ عليه مستحدثات أو (نوازل) - على حد تعبير فقهاء العامة -.

ولكن في الحج نجد كل عام ظهور مسألة جديدة وطارئ جديد وتفسيرات جديدة، والسبب في ذلك يرجع إلى أمرين:

١. كثرة عدد الحجاج في كل عام، وبشكل طبيعي السلطات التي تنظم الحج عليها أن تقوم ببعض التغييرات لكي تستوعب الملايين من الحجاج.

٢. حماية الحجاج أيضاً تستدعي بعض التغييرات، فعلى سبيل المثال أن الجمرات

(١) الكافي: ٤ / ٢٦٩.

كانت عبارة عن عمود لا يتجاوز عرضه المتر الواحد، والملايين يأتون إلى رمي هذه الجمرة، مما يسبب الإصابات والحوادث والتدافع الخطير، فقاموا بتكبيرها فأصبحت الآن جداراً كبيراً يسع الجميع.

مثل هذه الإجراءات تستدعي تغير كثير من الأمور كتوسعة المسعى، وإنشاء الطوابق.

فهل هذا المسعى الجديد يقع بين الصفا والمروة؟ والطواف في الطابق الثاني والثالث هل يقع صحيحاً أم لا؟ وكذلك رمي الجمرات في الطابق الثاني والثالث هل هو مجزئ أم لا؟ وكذلك الذبح خارج منى، وغيرها من الأمور التي تغيرت.

إذن الحج مملوء بالمسائل المستحدثة والجديدة وهذا يتطلب موقفاً فقهياً من قبل العلماء في كل عام، وعليهم ان يتابعوا التطورات التي تحصل في الديار المقدسة، وان يقدموا موقفاً فقهياً ملائماً للمقلدين مما يوجب على الباحثين أن يواكبوا التطورات التي تحصل في الديار المقدسة.

من هنا تتبين الحاجة إلى أبحاث فقهية علمية في هذا المضمار تبحث المستجدات في المسائل الخلافية في باب الحج وغيره.

آيات الحج؛

نجد في القرآن الكريم آيات عديدة تتحدث عن الحج، ولا أقصد فلسفة الحج أو أهداف الحج وان كانت هناك بعض الآيات تتطرق إلى ذلك، بل المقصود أحكام الحج وفقه الحج، وهذا يميز الحج عن غيره من العبادات.

وهذا يتطلب من الفقيه الباحث في باب الحج أن تكون ثقافته القرآنية عالية، وان يكون على إطلاع تام بآيات الحج، وأن لا يقتصر بحثه على الروايات فقط، ففي سائر

ابواب الفقه نذهب إلى الروايات مباشرة - في الأعم الأغلب - لأنه قلّ ما نجد آية أو آيات تتطرق إليه، بينما في باب الحج آياته متعددة.

وهذه الآيات تفيد فائدة علمية كبيرة، فالدليل الشرعي على نحوين: تارة يكون دليلاً خاصاً يتطرق إلى المسألة بذاتها، وتارة يكون عاماً يصطلح عليه بـ(العموم الفوقاني) ويمكن الرجوع إليه عند غياب الدليل الخاص، وآيات الحج قد تكون في بعض الأحيان بمثابة العموم الفوقاني.

الحج والاجتهاد:

ومما يميز الحج أيضاً عن سائر العبادات والأبواب الفقهية: أنه يعين الطالب على ملكة الاجتهاد، والسبب في ذلك كثرة النصوص والروايات الواردة في الحج، والطالب يأنس بالروايات، فإذا كانت هناك روايات يمكنه التعامل معها بشكل سهل، وأما إذا فقدت أو قلّت الروايات في باب معين سيصعب على الطلاب فهم طريقة الاستنباط، فلا بد له ان يرجع إلى العمومات التي تكون مفقودة أو معدودة بعدد أصابع اليد في بعض الابواب الفقهية، كما في باب الاجتهاد والتقليد فالنصوص فيه قليلة جداً، فيتمسكون بالسيرة من أول الباب إلى نهايته، وبعض الأدلة العقلية، وهذا يصعب على الطالب البحث، فالطالب سيستأنس بكلمات الأئمة الأطهار عليهم السلام ويتعلم من كلماتهم النورانية على اسلوب النص الشرعي، ويتدرب على معرفة الأسانيد الروائية، والأبحاث الرجالية والتوثيقات؛ لأنه متى ما وُجدت رواية فحتماً سيوجد معها بحث رجالي، وهذا يفيد الطالب فائدة عظيمة، وستظهر له ملكة على الاستظهار فيتعلم كيف يستظهر من الروايات، وكذلك يتعلم كيف يجمع بين الروايات المتعارضة.

ومسائل الحج مملوءة بمثلها وبالاجاعات والشهرة والسيرة، ولذا نجد بعض الاعلام اذا أراد أن يدرّس بحثاً فقهياً على نحو البحث الخارج بدأ بباب الحج.

الفقيه الحاج:

يقال أن أحد الاعلام - ولعله الإمام السيد محسن الحكيم رحمته الله - حينما ذهب إلى الحج طلب من أحد أهالي مكة أن يعينه على الطواف وعلى السعي، فالبعض قال له: «سيدنا انت درّست كتاب الحج بشكل مفصل واستدلالي! قال: نعم ذاك بحث نظري، وهذا بحث تطبيقي عملي، وأنا أريد من يعينني على التطبيق»، ويقال عن البعض الآخر انه حينما ذهب إلى الحج ورجع إلى موطنه تبدلت الكثير من آرائه الفقهية في باب الحج، فكان يقول ببعض الواجبات ولكن حينما ذهب إلى الحج وعاد تبدل رأيه.

وقيل -ولعل القائل هو المرحوم الشيخ محمد جواد مغنية - ان الفقيه لا يعرف حقيقة الحج حتى يذهب إلى الحج بنفسه، ويطوف بنفسه، ويسعى ويرمي الجمار بنفسه، ويقف بعرفة والمزدلفة بنفسه، فعند ذلك يعرف حقيقة الحج.

الاحتياطات في مسائل الحج:

نجد ان كثيرا من الاعلام كتبوا مناسك للحج مملوءة بالاحتياطات، وهذا مما يربك الحاج ويعيقه ويعقّد عليه أعماله ويصعب عليه مناسكه، ومن المعلوم أن أعمال الحج ليس من السهل اعادتها، فمن الأفضل أن الفقيه الباحث في مسائل الحج يحاول ان يتوصّل إلى الحكم وان يصدر فتوى دون ان يحكم بالاحتياطات، لأنها تعيق الحاج وتصعب عليه مناسكه، ونحن نطمئن بشكل عام ان الشارع لا يريد مناّ حجاً مملوءاً بالاحتياطات، ولعلك تجد من يذهب إلى الحج ويخرج ولم يلتفت إلى روح الحج وفوائده بل تجده يدقق في هذه المسائل الاحتياطية، نعم لا يمكننا القول بالتساهل في الأحكام، بل الذي نريد قوله ان نعطي للحاج موقفاً فقهياً واضحاً لتسهيل عليه المناسك والأعمال.

نسأل الله التوفيق في العمل والساداد في الرأي وأن يتقبل هذا الجهد المتواضع بقبول حسن إنه سميع مجيب.

المسألة الاولى :

الاشتغال بالعبادة في مكة بدل المبيت في منى بعد أعمال الحج

قال الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ سورة البقرة: ٢٠٣.

ان هذه المسألة من المسائل الابتلائية في عصرنا الحاضر، فان الذهاب الى منى قد يصعب على بعض الحجاج خصوصاً كبار السن وذوي الإعاقة، خصوصاً مع شدة الزحام في الطريق من مكة الى منى ومن منى الى مكة، فالبعض يفضل ان يبقى في مكة ويشتغل بالعبادة.

فهل يمكن البقاء في مكة والاشتغال بالعبادة بدل المبيت في منى؟ قالوا: نعم، يجوز ذلك بشرط الاشتغال بالعبادة، وليس من الضروري ان يتواجد الحاج في المسجد الحرام بل يمكنه ان يبقى في محل سكنه ويشتغل بالعبادة، وهذا مما يسهل على الحاج أعماله.

إلا ان السؤال المهم هو: أن الاشتغال بالعبادة في مكة يجب بأي مقدار؟ هناك ثلاثة آراء في المقام:

١. الاشتغال بالعبادة في مكة بدل المبيت في منى تمام الليل، كما ذهب الى ذلك بعض المعاصرين منهم السيد الخوئي رحمته الله.

٢. الاشتغال في مكة بالعبادة بدل المبيت في منى النصف الثاني من الليل دون

الأول، وقد ذهب إلى ذلك السيد السيستاني رحمته الله.

٣. الاشتغال بالعبادة نصف الليل والمكلف بالخيار بين النصف الأول والنصف الثاني وهذا ما ذهب إليه السيد الشيرازي رحمته الله.

أما القول الأول، فقد نسب إلى المشهور، والذي نسبته إلى المشهور (صاحب الجواهر) في جواهره تعقيباً على كلام المصنف في الشرائع، قال المحقق: «وإذا قضى الحاج مناسكه بمكة من طواف الزيارة ويقصد طواف الحج والسعي وطواف النساء فالواجب العود إلى منى للمبيت بها ويجب عليه أن يبيت ليلتي الحادي عشر والثاني عشر فلو بات غيرها كان عليها عن كل ليلة شاة إلا أن يبيت بمكة مشغلاً بالعبادة»^(١). وصاحب الجواهر عقب على هذا الكلام بقوله: «كما هو المشهور»^(٢).

إن بعض الاعلام فهموا من كلام صاحب الجواهر أنه نسب إلى المشهور جواز الاشتغال بمكة بالعبادة بدل المبيت في منى تمام الليل، ومنهم شيخنا الأستاذ الأيرواني في بحثه الشريف.

ويمكن أن يقال في وجهه: أن المحقق قال: «إلا أن يبيت» والبيتوتة عادة يراد منها تمام الليل فمن قضى بعض الليل في العبادة لا يقال عنه أنه بات، فيستظهر من كلمة يبيت تمام الليل.

ولكن بحسب التبع في كتب القدماء من الأصحاب لم نعثر على من صرح بأن بدل المبيت في منى هو الاشتغال تمام الليل في مكة، بل بعض القدماء لم يتطرق إلى هذه المسألة

(١) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ)، انتشارات استقلال - طهران، ط ٢، ١٤٠٩.

(٢) جواهر الكلام، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوجاني / تصحيح: الشيخ محمد الآخوندي، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ٣، أفسست ١٣٩٢.

لا من قريب ولا من بعيد، فضلاً عن ذهابه الى وجوب الاشتغال تمام الليل او نصفه.

فالشيخ الصدوق في كتابه (المقنع) لم يذكر الاشتغال بالعبادة في مكة بدل المبيت في منى، قال: «ثم ارجع إلى منى ولا تبت ليالي التشريق إلا بها، فإن بتّ في غيرها فعليك دم شاة، وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك أن تصبح في غيرها..»^(١) ثم تطرق الى مسألة أخرى ولم يتطرق الى البدل^(٢).

وكذلك القاضي ابن البراج في (المهذب) لم يتعرض الى مسألة الاشتغال بالعبادة في مكة بدل المبيت في منى، قال: «إذا فرغ مما قدمنا ذكره من طواف الحج أو سعيه، خرج عائداً إلى منى، فإذا وصل إليها بات بها ليالي التشريق، فإن بات بغيرها ليلة من هذه الليالي كان عليه شاة، ثم يرمي الجمار الثلاث..»^(٣)، ثم انتقل الى مسألة الجمار ولم يذكر الاشتغال بالعبادة.

وكذلك السيد ابن زهرة في (الغنية)^(٤) تطرق الى مسألة المبيت ولكن لم يتطرق الى

(١) المقنع، الشيخ الصدوق، تحقيق لجنة التحقيق التابعة لمؤسسة الإمام الهادي (عليه السلام)، مؤسسة الإمام الهادي، ١٤١٥ هـ: ١ / ٢٨٧.

(٢) فائدة: عبارة الشيخ الصدوق في (المقنع) وفي كتابه الآخر (الهداية) تكون أحياناً متون روايات؛ أي اخذ نص الرواية وجعلها فتوى، وهذه الظاهرة كانت سائدة عند القدماء فانهم كانوا يتحرزون من الخروج عن متن الرواية، تمسكاً بنص الرواية فيجعلها فتواه، وهناك من قال ان متون كتب القدماء أمثال (المقنع) و(الهداية) و(الوسيلة) لابن حمزة الطوسي و(الكافي في الفقه) لابي الصلاح الحلبي، وغيرها من الكتب، فمتونها ليست فتاوى فحسب، بل قد نعتبرها روايات، إلا انها روايات مرسلة. وإذا عمل بها الأصحاب وكانت مشهورة فيمكن الدعوى انها رواية ضعيفة لكن مجبورة بعمل الأصحاب، فتأمل في ذلك.

(٣) المهذب، ابن البراج، تحقيق مؤسسة سيد الشهداء العلمية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٠٦ هـ: ١ / ٢٦١.

(٤) غنية النزوع، السيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (٥٨٥ هـ)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الامام الصادق (عليه السلام)، ط ١، ١٤١٧ هـ: ١ / ١٨٦.

مسألة الاشتغال بالعبادة في مكة.

وكذلك ابن حمزة في (الوسيلة)^(١)، لم يتطرق الى مسألتنا، فذكر أنه يجب على الحاج المبيت في منى ليالي التشريق الا أنه لم يتطرق الى الاشتغال بالعبادة في مكة وانتقل الى مسألة أخرى.

وكذلك (سلار) هو الآخر تجاوز عن هذه المسألة ولم يذكرها ولم يتطرق الى هذه المسألة أبداً^(٢).

أما الشيخ الطوسي في كتابه المبسوط فقد قال: «ولا يبيت ليالي التشريق إلا بها - أي بمنى - فإن بات في غيرها كان عليه دم شات. فإن بات بمكة ليالي التشريق مشغلاً بالطواف والعبادة لم يكن عليه شيء»^(٣). فيصرح إن بات بمكة ليالي التشريق مشغلاً بالطواف والعبادة لم يكن عليه شيء، وعبارة (ليس عليه شيء) تدل على البدلية، يعني يكون الحاج بخيرا فيمكنه ان يذهب الى منى ليالي التشريق ويمكنه أن يشتغل بالعبادة في مكة. نعم، لم يصرّح بوجوب الاشتغال تمام الليل او نصفه، واي نصف يجب: النصف الأول أو النصف الثاني من الليل؟

أقول: دعوى صاحب الجواهر بأن المشهور هو جواز المبيت بمكة مشغلاً بالعبادة تمام الليل بدل المبيت في منى، ان كان يقصد بها الشهرة عند القدماء، فقد ظهر حالها لأن

(١) الوسيلة إلى نيل الفضيلة، أبو جعفر الطوسي المعروف بابن حمزة، تحقيق الشيخ محمد الحسون، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم، ط ١، ١٤٠٨ هـ: ق ١ / ١٨٨.

(٢) المراسم العلوية في الأحكام النبوية، الشيخ حمزة بن عبد العزيز سلار الديلمي (ت ١٤٤٨ هـ) تحقيق السيد محسن الحسيني الأميني، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت (عليه السلام)، ١٤١٤ هـ: ١ / ١١٤.

(٣) المبسوط في فقه الامامية، ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، مؤسسة النشر الاسلامي - قم، ط ١، ١٤٢٢ هـ: ١ / ٥٠٦.

القدماء لم يتطرقوا الى هذه المسألة أبداً باستثناء الشيخ الطوسي وهو أول من تعرض إليها. وأما غيره فلم يتطرق الى هذه المسألة لا من قريب ولا من بعيد.

وإن كان يقصد الشهرة عند المتأخرين فلا بأس بها، والمشهور قد ذكر أنه يجزي المبيت في مكة مشغلاً بالعبادة تمام الليل بدل المبيت في منى، وأنت خير أن الشهرة المعتبرة هي الشهرة عند القدماء كما سيأتي، وأما الشهرة عند المتأخرين فهي وإن كانت لها قيمة علمية بدرجة ما إلا أنها ليست كشهرة القدماء.

وهناك احتمال آخر في كلام صاحب الجواهر، وهو أنه حينما قال (كما هو المشهور) لم يقصد الاشتغال بمكة تمام الليل، بل يريد ان يقول ان المشهور يرى الاشتغال بالعبادة في مكة في الجملة يجزي، من دون تحديد هل هو تمام الليل او نصفه، وهل هو النصف الأول ام النصف الثاني، او انه تلفيق بين النصف الاول والثاني، وهذا الاحتمال موجود وهو ليس ببعيد، وعليه: يظهر التأمل فيما أفاده بعض الأعلام من أن صاحب الجواهر نسب الى المشهور القول بوجوب الاشتغال بمكة تمام الليل.

ثم إنه لا بأس بالتطرق الى حجية الشهرة الفتوائية ما دام وصل الكلام إلى هنا لتكتمل الفائدة؛ فنقول وعلى الله نتوكل:

حجية الشهرة الفتوائية

الشهرة على اقسام ثلاثة:

القسم الاول: الشهرة الفتوائية - وهي المعنية بالبحث هنا-.

القسم الثاني: الشهرة العملية.

القسم الثالث: الشهرة الروائية.

أما الشهرة الفتوائية: فهي عبارة عن اشتهار حكم بين العلماء من دون مستند واضح، وهذه الشهرة تارة تكون بين القدماء وتارة بين المتأخرين وتارة أخرى بين الجميع.

والشهرة العملية: هي اشتهار عمل الفقهاء برواية ضعيفة، وهذا العمل يخرجها عن الضعف ويجعلها معتبرة، أو إعراضهم عن رواية صحيحة أو معتبرة يجعلها ضعيفة، فيقال: أن عمل الاصحاب جابر لضعف السند، وأن إعراض الاصحاب موهن وكاسر لسند الرواية اذا كان سندها تاماً.

والشهرة الروائية: عبارة عن اشتهار رواية في الأصول الأربعمئة التي منها جمعت المجاميع الأربعة (الكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار)، واشتهار رواية في الأصول يعد مرجحاً اذا تعارضت تلك الرواية المشهورة مع رواية غير مشهورة.

تاريخ مسألة (الشهرة الفتوائية)

١. القائلون بالحجية:

من ذهب الى حجية الشهرة الفتوائية السيد محمد المجاهد^(١) في مناهل الاصول^(٢)، بعد ان اختار حجية الشهرة الفتوائية نسبه الى جماعه، قال: «وهو للعلامة في مواضع من (المختلف)، نعم العلامة لا يذكر حجية الشهرة الفتوائية في كتبه الاصولية بل لم يتطرق الى هذه المسألة لكن في الفقه يستدل بالشهرة ويذهب الى بعض الآراء لأنها مشهورة، والشهيد في (الذكرى) وجمال الدين الخونساري والمحكي عن والده وحكاها في الذكرى عن بعض»^(٣).

ومن كان يرى حجية الشهرة الفتوائية في عصرنا السيد البروجردي^(٤) حيث نقل عنه الشيخ جعفر السبحاني في مقدمة كتاب (المهذب للقاضي ابن براج)، قال: «وقد كان سيدنا الاستاذ آية الله العظمى البروجردي^(٥) يحث الطلاب على المراجعة الى المتون الفقهية المؤلفة بيد الفقهاء القدامى وكان يعتبر الشهرة الفتوائية على وجه لا تقل عن الاجماع المحصل»^(٥).

وحكي ايضا القول بحجية الشهرة الفتوائية عن الشيخ حسن كاشف الغطاء نجل الشيخ جعفر كاشف الغطاء في شرح مقدمة والده لكشف الغطاء حيث مال الى

(١) السيد محمد المجاهد ابن السيد علي صاحب الرياض الطباطبائي (١١٨٠-١٢٤٢هـ).

(٢) وهو من الكتب القيمة في الاصول الا انه - مع الاسف - لم يطبع طبعة حديثة. نعم هناك طبعة حجرية منه.

(٣) مفاتيح الأصول ص ٤٩٨.

(٤) السيد حسين ابن السيد علي الطباطبائي البروجردي (١٢٩٢-١٣٨٠هـ).

(٥) مقدمة كتاب المهذب لابن البراج بقلم الشيخ السبحاني.

حجيتها، حكى هذا عنه السيد الشيرازي في (بيان الاصول)^(١).

بل ويبدو من والده الشيخ جعفر كاشف الغطاء الميل الى حجية الشهرة الفتوائية. قال: «ولولا الشهرة على عدم اعتبار الشهرة فيضعف لأجلها الاعتماد عليها فينقذ الظن الحاصل منها لقلنا بحجيتها»^(٢) وهذا يدل على ان الشهرة الفتوائية بالنسبة للشيخ كاشف الغطاء رحمه الله لها مقتضي الحجية لولا وجود المانع، والمانع هو الشهرة على عدم حجية الشهرة، فبالنتيجة تمسك رحمه الله بالشهرة، فتأمل.

ومن مال الى حجية الشهرة الفتوائية سيدنا الجد رحمه الله (صاحب الضوابط) قال في (نتائج الافكار) وهو تلخيص لكتاب (الضوابط)^(٣): «واذا تعارض ظن لا يعتبر قطعاً كالقياس مع ظن معتبر كالحسن عن الخبر والصحيح والشهرة وكان الظن الشخصي في جانب القياس مثلاً عملنا بالظن المعتبر بالاجماع»^(٤)، ومحل الشاهد هو انه اطلق على الشهرة عنوان (الظن المعتبر) وهذا يدل على ان الشهرة عنده من الظنون المعتبرة.

وقال في موضع آخر: «اذا تعارض الظن المطلق كالخبر الواحد والشهرة مع الظن الخاص كالكتاب والخبر المقطوع السند - يقصد المتواتر - كان الظن الشخصي في جانب الظن الخاص قدم بلا ريب والوجه واضح»^(٥) فيبدو انه يقدم الكتاب والخبر المقطوع على خبر الواحد والشهرة لكن اطلق عليه انه ظن مطلق، وبالنتيجة اعتبره حجة، واما اذا كان يعارض بمثل الكتاب او الخبر المتواتر كان ذلك أولى، لكن لا يدل على ان الشهرة ليست بحجة.

(١) بيان الاصول، السيد الشيرازي: ١ / ٣٧٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) مخطوط.

(٤) نتائج الافكار: ١ / ١٣١.

(٥) المصدر نفسه: ١٣٢.

ومال الوحيد البهبهاني ^{تت} إلى حجية الشهرة الفتوائية، بل هو اول من بحث الشهرة الفتوائية بالتفصيل - حسب التتبع الناقص - وهذا لا يعني انه لم تبحث مسألة الشهرة قبل الوحيد البهبهاني، لكن تاريخياً لم نر في الابحاث الاصولية من تعرض الى الشهرة بالتفصيل قبله، ففي (الفوائد الحائرية) في ذيل البحث عن الاجماع المنقول تطرق الى مسألة الشهرة، ولم يُفرد بحث مستقل بها، وبعد ان انتهى البحث عن الاجماع جاء الى الشهرة وقال: «والمشهور عدم حجية المشهور ومع ذلك لا ينبغي مخالفة المشهور لما ذكر^(١)... ولما تتبعت ووجدت ان لما ذهب اليه المشهور حجة واضحة متينة الا ما شذ وندر»^(٢).

وهذا كلام صريح من الوحيد البهبهاني في حجية الشهرة الفتوائية، ثم قال في التمييز بين شهرة القدماء وشهرة المتأخرين مرجحاً: «الشهرة بين القدماء أقوى من حيث اقربية العهد»^(٣)؛ لان زمانهم اقرب الى زمان المعصوم فلعل القدماء من الأصحاب تلقوا أموراً لم تصل اليها، وان كان المتأخرون ادق نظراً وأشد تأملاً وأزيد ملاحظةً، فبالنتيجة ترجح شهرة المتأخرين، قال: «من هذه الجهة يظهر القوة في شهرتهم ومن هذه الحثية تكون أرجح من شهرة القدماء»^(٤).

ومن كان يرى حجية الشهرة صاحب الجواهر ^{تت} حيث حكى عنه انه قال: «لو أراد الانسان ان يلفق فقهاً من غير ناظر الى كلام الأصحاب بل من محض الاخبار يظهر له فقه خارج عن رتبة جميع المسلمين بل سائر المتدينين من يريد ان يستنبط من الروايات

(١) قبل أسطر حكى الوحيد عن الشهيد قوله ان مشهور الفقهاء حجة لان عدالتهم تمنعهم من أن يفتوا من دون دليل.

(٢) الفوائد الحائرية: ١ / ٢١٣.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر السابق.

فقط من دون نظر الى اقوال العلماء^(١)، وهذا يدل على ان صاحب الجواهر كان يرى حجية الشهرة، بل قلّ ما تجد بحثاً لم يتطرق فيه صاحب الجواهر الى المشهور.

وقد عرفت ان السيد البروجردي قدّس كان يصرح بحجية الشهرة الفتوائية وحكي عنه قوله: «عندنا مسائل في الفقه تقريبا (٩٠) مسألة ليس لها دليل سوى الشهرة الفتوائية، فإذا سلّينا الحجية عن الشهرة الفتوائية ستبقى عندنا اكثر من (٩٠) مسألة من دون دليل وسوف لا تكون حجة»^(٢).

ومن قال بالشهرة الفتوائية من المعاصرين السيد الخميني قدّس، وقد صرح بذلك في (تهذيب الاصول)^(٣). وكذلك ولده السيد مصطفى في كتابه (تحريرات في الأصول). بل السيد الخميني قدّس أصرّ على ان الشهرة القدماية هي الحجة دون شهرة المتأخرين، قال: «وبالجملة ان اشتهار حكم بين الاصحاب يكشف عن ثبوت الحكم في الشريعة المطهرة، ومعروفيته من لدن عصر الائمة عليهم السلام. ولا إشكال في عدم حجية الشهرة الفتوائية في التفرعات الفقهية الدائرة بين المتأخرين من زمن شيخ الطائفة الى زماننا هذا»^(٤).

والمتبع قد يجد غير هؤلاء من المعاصرين ممن يقول بحجية الشهرة الفتوائية، وانما لم نذكرهم لكثرتهم وخوفا من الإطالة.

والحاصل: ان القول بأن المشهور عدم حجية الشهرة الفتوائية قد بان خطؤه، وقد

(١) تهذيب الأصول - السيد السبزواري: ٢ / ٩٠.

(٢) حكى عنه هذا القول المرحوم السيد محمد رضا الشيرازي في بحثه حول الشهرة الفتوائية في تقارير درسه تبين الأصول.

(٣) تهذيب الأصول السيد روح الله الخميني (ت ١٤١٠ هـ)، تقرير بحث الخميني للسبحاني، انتشارات دار الفكر: ٢ / ١٦٩.

(٤) المصدر نفسه.

عرفت ان القائل بحجية الشهرة ليس بالقليل ولا يستهان به ولا نكون مجازفين ان قلنا ان المشهور هو حجية الشهرة الفتوائية، ولا مانع ان يكون عندنا مشهوران: شهرة على الحجية وشهرة على عدم الحجية، وهذا ممكن.

نعم، إن الشيخ الأعظم رحمته الله ذهب الى عدم حجية الشهرة الفتوائية، قائلا: «ومن جملة الظنون التي توهم حجيتها بالخصوص: الشهرة في الفتوى، الحاصلة بفتوى جل الفقهاء المعروفين..»^(١)، وتبعه في ذلك جمع غفير من الأعلام منهم الآخوند الخراساني في (الكفاية)، والميرزا النائيني في (فوائد الأصول)، والمحقق العراقي في (مقالات الاصول)، والسيد الحكيم في (حقائق الاصول)، والسيد الخوئي في (مصباح الاصول)، وغيرهم - رحمهم الله جميعاً -.

لكن سيوافيك - بإذن الله - ان من ذهب الى عدم حجية الشهرة الفتوائية في أصوله، تراه مستدلاً بالشهرة في فقهه، أو يتجنب الفتوى التي تخالف المشهور فيحتاط بها هو مطابق للمشهور.

القول بعدم حجية الشهرة الفتوائية:

وقد استدلل للقول بعدم حجية الشهرة الفتوائية بأدلة:

الدليل الأول: إن الأصل عدم الحجية ما لم تثبت الحجية.

وفيه: الأصل أصيل حيث لا دليل، ولكن قد يدعى نهوض الدليل على حجية الشهرة الفتوائية.

الدليل الثاني: أن الشهرة لا تفيد أكثر من الظن، والشارع قد نهى عن العمل

(١) فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١هـ)، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٩هـ: ١ / ٢٣١.

بالظن، حيث قال تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(١)، ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٢)، وهذا يعني أن الشارع قد نهى عن العمل بالشهرة وسلب عنه الحجية.

وقد يرد:

١. نمنع الصغرى، فمن قال ان الشهرة تفيد الظن؟ بل في بعض الموارد تفيد الوثوق والاطمئنان، نعم في بعض الموارد تفيد الظن وفي موارد أخرى تفيد الوثوق والاطمئنان.

٢. نمنع الكبرى، فإن الشارع قد أعطى الحجية لكثير من الظنون كما في خبر الواحد، فخير الواحد لا يفيد أكثر من الظن، وكالظهور والسيرة والإجماع في بعض الموارد، فإن الشارع قد أعطى الحجية لبعض هذه الظنون، وليكن المقام كذلك، فإذا قام الدليل على إعطاء الحجية للشهرة - والشارع قد أعطى الحجية لبعض الظنون - فلتكن الشهرة من تلك الموارد.

الدليل الثالث: الإجماع، فقد قالوا بقيام الإجماع على عدم حجية الشهرة الفتوائية، فإن القدماء لم يتعرضوا لهذه المسألة، حيث ترى في الكتب القديمة من أمثال (التذكرة للمفيد، والعدة للشيخ الطوسي، والذريعة للسيد المرتضى، وكتب العلامة العديدة في علم الأصول كالمبادئ والتهذيب والنهاية، وكذلك الشهيد الأول في القواعد والفوائد، والشهيد الثاني في فوائد القواعد وغيرها) خلوها من ذكر الشهرة الفتوائية، والمتأخرون لم يتعرضوا لهذه المسألة كذلك، فصار عندنا إجماع على عدم حجيتها، وهو من أقوى الأدلة.

(١) سورة يونس: ٣٦.

(٢) سورة الاسراء: ٣٦.

قال المحقق التقي الاصفهاني في هدايته: «ان المعلوم من حال الفقهاء قديماً وحديثاً اصولاً وفروعاً عدم الحكم بشيء بمجرد شهرته بين الأصحاب، بل لا زالوا يطالبون بأدلة المشهورات، أو يتوقفون عن الحكم حتى ينهض دليل عليها، وذلك امر معلوم من ملاحظة تصانيفهم، والتتبع في مناظراتهم واحتجاجاتهم، قد استمرت عليه طريقتهم بحيث لا مجال لإنكاره فصار ذلك اجماعاً من الكل، كيف ولو كانت الشهرة حجة عندهم لكان من أبين الحجج وأوضحها وأظهر الأدلة وأكثرها..»^(١).

لكنك خير بأنه لا إجماع في المسألة، خصوصاً مع كثرة القائلين بحجية الشهرة الفتوائية، وقد مرّ أن عدداً كثيراً من الاعلام قد قالوا بحجيتها، فكيف يدعى الاجماع على عدم الحجية. وأما القدماء فلم يتعرضوا لهذه المسألة، فكيف يستفاد من سكوتهم عدم الحجية؟! إن السكوت لا يفيد حكماً بالاجماع لأن الإجماع حكم وجودي ويحتاج الى تصريح، وإذا احصينا بعض كتب الاعلام وهم قد سكتوا ولم يصرحوا بحجية الشهرة ولا بعدمها، فهل يستفاد الاجماع من سكوتهم؟!

الدليل الرابع: إنه قامت الشهرة على عدم حجية الشهرة، فلو كانت الشهرة حجة لاستلزم من حجيتها عدم الحجية. وبعبارة أخرى: لو كانت الشهرة حجة لأعطت الحجية للمشهور الذي قام على عدم حجية الشهرة، و لكان هذا المشهور ايضاً حجة، فاذا كان هذا المشهور حجة فالشهرة ليست بحجة. وهذا نظير ما ذكرناه في خبر الواحد، حيث قالوا هناك أن بعض الاخبار تقول لا بد ان يعرض الخبر على الكتاب وان لم يكن له معارض، فما وافق كتاب الله نأخذ به واذا لم يوافق الكتاب نظرحه، فهذا الخبر لو كان حجة فهو سيسقط نفسه عن الحجية لأنه لم يوافق الكتاب، فان هذا الخبر الذي

(١) هداية المسترشدين، الشيخ محمد تقي الرازي النجفي الأصفهاني (ت ١٢٤٨هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي: ٣/ ٤٤٢.

يقول (الاخبار لا بد ان توافق الكتاب) هو بنفسه ليس له شاهد في الكتاب، فاذا اعطيناه الحجة سينفي نفسه، وما يستلزم من حجيته عدم الحجية فهو باطل.

فاذا كان المشهور حجة، فهذا معناه ان مشهور الاعلام الذين قالوا بعدم حجية الشهرة الفتوائية سيكون حجة، واذا كان حجة فهو سينفي حجية الشهرة الفتوائية.

وفيه: قد عرفت انه:

١. قد نشكك في مثل هذه الشهرة.

٢. هذه الشهرة لو سلمنا بها فهي بين المتأخرين.

٣. هي معارضة بشهرة مثلها، فتوجد شهرة ايضاً على حجية الشهرة.

هذا ما يمكن ان يقال في نفي حجية الشهرة الفتوائية.

أدلة حجية الشهرة الفتوائية:

ان العمدة في الاستدلال على حجية الشهرة الفتوائية دليان:

١. سيرة العقلاء:

بيان: إن في كل صنعة وفن اذا حصل شك لأحد أفراد تلك الصنعة في مسألة ما، وان هناك شهرة في تلك المسألة المعينة على رأي معين، فالظاهر من العقلاء الرجوع الى المشهور، وان هذا الرأي الذي عليه الشهرة منجز عليهم ومعذر لهم ولمن يتعامل معهم.

فعلى سبيل المثال: هناك طبيب جاء اليه مريض عنده حالة مرضية معينة ولم يتمكن الطبيب من التشخيص فصار عنده شك ودار أمره بين امرين: اما ان يكون هذا المرض او يكون ذلك المرض، والمسألة خطيرة حيث يترتب عليها آثار في العلاج، فرأى الطبيب ان مشهور الاطباء يرون ان هذه الحالة المرضية يشخصونها بكذا، فعلى الطبيب ان يأخذ

بقول المشهور. نعم، تارة يقوم عنده الدليل وأمارات فالسيرة لا تجري في هذا المورد، لان السيرة دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن وهو حالة الشك.

بل حتى في صورة الاطمئنان نرى في الفقه او في مجال اخر صاحب الصنعة وصاحب الحرفة وصاحب الفن اذا خالف المشهور يخالفهم على حيلة وحذر.

وقد تمسك بهذا الوجه جمع منهم السيد السبزواري رحمته الله.

قال: «ولنا ان ندعي السيرة العقلائية على اعتبارها - الشهرة الفتوائية - لان اهل كل علم وصنعة من العلماء والعقلاء يعتمدون على ما اشتهر بينهم بهذا المعنى ويستدلون بها بالشهرة لا عليها، وحينئذ يكفي عدم ثبوت الردع ولا نحتاج الى اثبات الحجية»^(١).

ثم إن هذه السيرة العقلائية نعلم بمعاصرتها لزمن المعصوم عليه السلام ولا نحتمل ان العقلاء كانت لهم سيرة تغاير هذه السيرة ولا يأخذون بالمشهور لأنه لو كانت لهم سيرة مخالفة لبانت وظهرت، بينما نجد ان هذه السيرة ثابتة ومركزة في أذهان العقلاء فنطمئن انها كانت متصلة بزمن المعصوم، وانه عليه السلام لم يردع عنها، إذ لو كان قد ردع عنها لوصلنا شيء من ذلك.

إن قلت: تكفي العمومات في الردع، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٣)، والشهرة لا تفيد أكثر من الظن.

قلت: أولاً: إن الشهرة الفتوائية في كثير من الاحيان لا تولد مجرد الظن، بل تولد

(١) تهذيب الاصول: ٩٦ / ٢.

(٢) سورة يونس: ٣٦.

(٣) سورة الإسراء: ٣٦.

الاطمئنان.

ثانياً: إن العمومات لا تكفي للردع اذا كانت السيرة مستحكمة عند العقلاء، بل ينبغي ان يكون حجم الرادع مناسباً لحجم المردوع عنه، وفي المقام لا نجد الردع يناسب استحكام هذه السيرة.

هذا، ولكن يظهر من السيد الشهيد الصدر^(١) أن السيرة العقلائية لم تقم على الأخذ بحجية الشهرة الفتوائية؛ لأن الشهرة من الأمور (الحدية) لا من الأمور (الحسية)، فقال ما نصه: «ومن الواضح ان العقلاء لا يتبعون الشهرة الفتوائية في الامور الاجتهادية الحدية كما هو واضح»^(١).

أقول: ان العقلاء اذا تمسكوا بالشهرة في الأمور الحسية فهذا لا يعني أنهم لا يأخذون بالشهرة في الأمور الحدية، فإن إثبات الشيء لا ينفي ما عداه. أجل، نسلم ان العقلاء يأخذون بالشهرة في الأمور الحسية، لكن هذا لا يمنع من أخذهم بالشهرة في الأمور الحدية الاجتهادية أيضاً، وقد عرفت ان في كثير من الصناعات والحرف والعلوم قد جرى بناء العقلاء على التمسك بالشهرة حتى في الأمور الاجتهادية الحدية، فإنكار ذلك ليس في محله.

ومن تمسك بالسيرة العقلائية على حجية الشهرة الفتوائية السيد صادق الشيرازي^(٢)، قائلاً: «استدل للقول الأول بأمور، الأول ولعله أهمها والعمدة منها بناء العقلاء على رجوع اهل الخبرة عند الشك الى شهرة آراء اهل تلك الخبرة واعتمادهم عليها كدليل في مقام التنجيز والأعذار بحيث لو عمل وكانت الشهرة خطأ يعذره

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠هـ) للسيد محمود الشاهرودي، مؤسسة دائرة المعارف، الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت^(عليه السلام)، ط ٣، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥ م / ٤ / ٣٢٣.

العقلاء ولو لم يعمل وكانت الشهرة صواباً ذمّ العقلاء على ترك العمل^(١).

وهذا الدليل الأول - أي قيام سيرة العقلاء - لم نر من استدل بها سابقاً على الأخذ بالشهرة إلا من سميناهم من المعاصرين، ولكن لم يستدل بها السيد الخوئي، أو الميرزا النائيني، أو المحقق العراقي (رحمهم الله)، ولا أدري كيف خفيت عليهم مثل هذه السيرة، مع أن السيد الخوئي رحمته الله قد سمي بـ (سيد السيرة)، واشتهر عنه كثرة الاستدلال بها في الفقه والأصول. اللهم إلا أن يقال: إن الصغرى غير ثابتة عندهم، أي أنهم يشككون في جريان السيرة على الأخذ بالشهرة، لكن قد بان لك أن السيرة ثابتة فلا مجال للشك فيها.

٢. الاطمئنان:

إن الاطمئنان حجة بلا إشكال، وقد جرت على الأخذ به سيرة العقلاء، فكما أن العلم والقطع حجة، فالاطمئنان حجة أيضاً، والدليل على ذلك السيرة العقلانية القطعية.

وقد جرت هذه السيرة في جميع المجالات التي استندوا فيها إلى الاطمئنان، فحينئذ نقول: إن الشهرة الفتوائية كثيراً ما تنتج الاطمئنان والوثوق - ولا نقول دائماً، فهناك موارد لا تنتج الشهرة فيها اطمئناناً، خصوصاً إذا تعارضت مع شهرة أخرى كشهرة القدماء إذا تعارضت مع شهرة المتأخرين فلا يحصل لنا اطمئنان ووثوق في مثل هذه الحالة - إذن لا مجال لإنكار حصول الاطمئنان بالحكم الشرعي من قبل الشهرة.

بيان ذلك: لو مرت علينا مسألة فقهية كمسألة حلق الرأس في الحج للصدورة مثلاً

(١) بيان الأصول: ١ / ٣٧٥.

ورأينا أن مشهور الفقهاء القدماء ذهب الى الوجوب فيها، ورأينا أن روايات المسألة على طوائف، فمنها ما دل على الوجوب ومنها ما دل على التخيير، أليس يحصل اطمئنان ووثوق بوجوب الحلق من مشهور الفقهاء؟ إن إنكار ذلك مجازفة في أمثال المقام.

إن قلت: إذا أخذنا بالمشهور أليس هذا عبارة أخرى عن التقليد للمشهور وخروج عن الاجتهاد والاستنباط؟

قلت: ليس هذا من التقليد في شيء، وإنما هو من صميم الاجتهاد، وهل الاجتهاد غير استفراغ الوسع للحصول على الحكم الشرعي؟! فإذا وجدنا مشهور الاعلام - خصوصاً القدماء - قد ذهبوا الى رأي معين مع العلم بوجود الروايات أمامهم ومع ذلك افتوا بشيء يغاير ظاهر هذه الروايات، وقد حصل للفقيه اطمئنان لما ذهبوا إليه، فهذا ليس تقليداً لهم في تلك المسألة وإنما ولدت الشهرة اطمئناناً بصحة ما ذهبوا اليه.

ان قلت: مع وجود رواية معتبرة سنداً وواضحة دلالة على لزوم شيء، إلا ان المشهور لم يفت على طبقها ولم يستند اليها، لماذا نترك الرواية المعتبرة سنداً ودلالة مع أنها حجة قطعاً ونأخذ بالشهرة التي هي مشكوكة الحجية؟

قلت: أولاً: هذا الإشكال يدخلنا في الشهرة العملية وكلامنا في الشهرة الفتوائية كما لا يخفى.

ثانياً: إن عمدة الدليل على حجية الخبر هو سيرة العقلاء، وقد جرت على العمل بالخبر الموثوق به، فإذا أعرض المشهور عن رواية ولم يعمل بها لا يحصل وثوق بها وان كانت تامة سنداً ودلالة. إذن فالمعيار هو حصول الوثوق من الرواية.

ولو تنزلنا فنقول: إن السيرة دليل لبي يختصر فيه على القدر المتيقن وهو ما اذا كان الخبر يفيد الوثوق والاطمئنان، وأما الخبر الذي أعرض عنه المشهور فلا.

مضافاً إلى ان المشهور اذا عرض عن رواية تامة سنداً - أي أن رواها ثقات - ودلالة، فهذا يكشف عن خلل فيها: إما من حيث الجهة فنشك في صدورها لبيان الواقع أم لجهة التقية، وإما من حيث الدلالة فهي غير ظاهرة في المطلوب أو تدل على قضية خارجية، وعلى كل حال إعراضهم هذا يفيد الاطمئنان بأن الرواية فيها خلل. طبعاً لا ندعي أن الاطمئنان يحصل من الإعراض دائماً لكن عموماً يحصل. خاصة وأن الرواية بين أيديهم وهي برأى ومسمع منهم، وهم الذين ألقوا المجاميع الروائية فلا يحتمل ان تغيب الرواية عنهم.

والحاصل: وإن أدخلنا هذا الاشكال في الشهرة العملية وكلامنا كان في الشهرة الفتوائية الا ان المناط واحد وهو: أن المشهور اذا أفتى بشيء واتفق على حكم أفاد الاطمئنان في كثير من الاحيان، واذا استند الى رواية كان استنادهم هذا يورث الاطمئنان بصحة تلك الرواية والثوق، واذا أعرض عن رواية أفاد الاطمئنان بوجود خلل فيها. والخلاصة: هذا ليس من التقليد في شيء، بل هو من صميم الاجتهاد.

ومن هنا قال السيد السيزواري رحمته: «وبعبارة أخرى الشهرة بهذا المعنى من أحد طرق الاطمئنانات المتعارفة العقلائية الدائرة بينهم التي يعتمدون عليها في أمور معاشهم ومعادهم وعليه فلا موضوعية للشهرة من حيث هي، بل تكون طريقاً للوثوق بالحجة المعتبرة»^(١) وحاصل كلامه: الشهرة بما هي هي لا اعتبار بها، وإنما الشهرة بما هي طريق للاطمئنان.

هذا، ويمكننا ان نقرر دليل الاطمئنان بشكل آخر وهو بما أفاده السيد الشهيد الصدر رحمته في بحوث في علم الأصول وحاصله: يمكن أن ندعي ان الشهرة حجة من باب تراكم الاحتمالات والاستقراء، نظير ما ذكره في الإجماع والتواتر، فهي من الأدلة

التي يسميها **تثني** بـ (الأدلة الاستقرائية) التي تكون حجة من باب تراكم الاحتمالات. بيانه: اذا اخبرنا شخص بواقعة فيحتمل في كلامه الصدق أو الكذب، ثم اذا صار اثنين فاحتمال الصدق يزداد، حتى اذا صاروا ثلاثة أو أكثر فيزداد احتمال الصدق تبعاً لزيادة المخبرين وتتراكم الاحتمالات حتى يكون احتمال المخالفة احتمالاً ضعيفاً جداً بحيث لا يعتد به العقلاء. وهذا الكلام يأتي بالنسبة للشهرة أيضاً، فيتراكم احتمال موافقة الواقع كلما ازداد عدد الفقهاء الموافقين في الرأي. نعم، كلما اقتربت طبقة الفقهاء من عصر النص كان احتمال الموافقة أكثر وكلما ابتعدت كان احتمال المطابقة أبطأً انتاجاً للوثوق، كما هو ظاهر.

وقد أعطى السيد الشهيد **تثني** الحجية والقيمة العلمية للإجماع بهذه الطريقة، ولكن جعل فرقاً بين التواتر والإجماع وهو: أن التواتر خبر حسي والإجماع خبر حدسي، والوثوق يحصل بشكل أسرع في الأخبار الحسية، بينما يحتاج الى عدد أكبر في الأخبار الحدسية ويعتمد على نوعية الفقيه وطبقته في إنتاجه للاطمئنان، وهذه العناصر قد تبطئ حصوله بالمقارنة مع الأخبار الحسية. وكيف كان، فقد أدرج السيد الشهيد الشهرة تحت الأدلة الاستقرائية التي فيها تراكم الاحتمالات حتى يحصل الاطمئنان.

نعم، بالمقارنة بين الإجماع والشهرة نلاحظ أن حصول الاطمئنان من الشهرة أصعب وأبطأ من حصوله من الإجماع وذلك لوجود عاملين:

العامل الأول: العامل الكمي، فالشهرة أقل عدداً من الإجماع، وهذا يضعف نتاج الاطمئنان منها.

العامل الثاني: وجود القول الآخر المقابل للمشهور، فإن الإجماع لا يوجد له مخالف، وإن وجد فنادر، ولكن في الشهرة يوجد قول غير مشهور والذين يخالفون

سوف يقللون من نسبة الموافقة.

إذن السيد الشهيد اتبع نفس المنهجية في حجية الشهرة التي اتبعها في حجية الاجماع، ولكن ينبغي ان يُأخذ بنظر الاعتبار العامل الكمّي وعامل المعارضة، فانه يوجد معارض في قبال القول المشهور وهذا يسبب لنا بطناً في حصول الوثوق.

بل في بعض الأحيان لا تنتج الشهرة اطمئناناً لأجل هذا الإشكال، وبالنتيجة فإن السيد الشهيد ^{تت} يقبل ان الشهرة في الجملة تفيد الاطمئنان وتكون حجة. قال: «أما على مقتضى القاعدة فحجية الشهرة لا بد ان تكون كحجية الاجماع على أساس حساب الاحتمالات وتراكمها حتى يحصل اليقين او الاطمئنان بالحكم على أساسها إلا ان جريان حساب الاحتمالات فيها اضعف من جريانه في باب الاجماع لسببين: قصور كمية الأقوال والفتاوى لأن المفروض عدم اتفاق كل العلماء ومعارضتها بفتوى غير المشهور لو كانت مخالفة فتكون مزاحمة مع حساب الاحتمالات في فتوى المشهور ولهذا يكون الغالب عدم انتاج حساب الاحتمالات في باب الشهرة فلا تكون حجة غالباً»^(١) لكن بالنتيجة انه في الجملة يقبل ان بعض الشهرة تفيد الاطمئنان. ونحن بهذا المقدار متفقون مع السيد ^{تت} أي ان الشهرة في الجملة تنتج الاطمئنان.

والحاصل: ان حصول الاطمئنان والوثوق من الشهرة الفتوائية في الجملة لا ينبغي إنكاره، ولذا تجد كثيراً من الفقهاء وان انكروا حجية الشهرة الفتوائية في الأصول لكن تراهم يستندون اليها في مقام الفتوى ولو على نحو الاحتياط الوجوبي، وأمثلة ذلك كثيرة في الفقه وما ذلك إلا لتجنب مخالفة المشهور.

ويمكن ان نؤيد اعتبار الشهرة ببعض المؤيدات، وإنما جعلناها مؤيدات لإمكان

(١) بحوث في علم الأصول: ٤ / ٣٢١.

ورود بعض الإشكالات عليها وان استدل بها البعض على حجية الشهرة.

المؤيد الأول: مقبولة عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق عليه السلام الواردة في تعارض القاضيين: أحدهما حكم بحكم والآخر حكم بحكم آخر، وسبب التعارض هو اختلاف الروايات، فإن أحد القاضيين استند الى رواية والقاضي الآخر استند الى رواية أخرى، فقال الإمام: «ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه..»^(١)، ف قوله عليه السلام: «ويترك الشاذ» الذي فسر به بأنه (ليس بمشهور) يكشف أن المجمع عليه معناه (المشهور) لانه جعل المجمع عليه في قبال الشاذ.

ولا يراد من (المجمع عليه) الاجماع الاصطلاحي عند الفقهاء لأنه فرض في مقابل (المجمع عليه) وجود (الشاذ)، فمن وجود المخالف يتبين أنها (الشهرة) وليس (الاجماع) لكنها (شهرة روائية) وليست (شهرة فتوائية).

إن قلت: إن اعتبار الشهرة الروائية لا ربط له باعتبار الشهرة الفتوائية.

قلت: أن العلة كما تخصص تعمم، ف قوله عليه السلام: «فان المجمع عليه لا ريب فيه» تعليل وهو يشمل كل مورد لا ريب فيه أي لا شك فيه.

فمثلاً، اذا قال المولى: لا تكرم (فلاناً) لأنه فاسق فالحكم ليس مختصاً بـ(فلان) بل نفهم أن كل فاسق لا يجوز اكرامه، واذا قال: «اكرم زيداً لانه عادل» نكتشف أن الحكم ليس محصوراً بزيد بل إنه يكرم لكونه عادلاً.

(١) وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤ هـ)، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط ١، ١٤٠٩ هـ: ٢٧ / ١٠٧.

والمقام هنا كذلك، فقوله ﷺ: «فان المجمع عليه لا ريب فيه» بمثابة العلة؛ أي ان الشهرة الروائية معتبرة لأنها تفيد الاطمئنان والعلم، فيتعدى من الشهرة الروائية الى الشهرة الفتوائية، فانها تفيد الاطمئنان أيضا والعلة واحدة.

وقد أورد على التمسك بالمقبولة عدة إيرادات، بعضها راجعة الى الدلالة وبعضها راجعة الى السند.

أما الإشكالات على الدلالة، فمنها:

ما ذكره السيد الخوئي رحمته قائلا: «إذ المراد بالمجمع عليه في المقبولة هو الخبر الذي أجمع على صدوره من المعصوم، فيكون المراد منه الخبر المعلوم صدوره»^(١).

وحاصل ما أفاده: أن الكلام في المقبولة حول الخبر المشهور وليس مطلق الشهرة، فكل قاضي استند الى خبر، والخلاف بين القاضيين ناشئ من الخلاف بين الخبرين فقال ﷺ: «ان المجمع عليه لا ريب فيه» والسيد الخوئي رحمته بين ان المجمع عليه هو الخبر المقطوع بصدوره بين الاصحاب، فانهم اذا قطعوا بصدور رواية يجب الأخذ بها وترك الرواية الأخرى.

أقول: يمكننا ان نتمسك بعموم التعليل؛ أي «فان المجمع عليه لا ريب فيه»، والرواية وان كانت واردة في الشهرة الروائية عند التعارض بين الخبرين إلا أن العلة عامة فهي كما تنطبق على الشهرة الروائية تنطبق على الشهرة الفتوائية، لأن من مصاديق المجمع عليه الشهرة الفتوائية اذا أفادت الاطمئنان.

ومن الإشكالات ما أورده الميرزا النائيني رحمته حيث قال: «المراد من قوله «فان

(١) مصباح الاصول، تقريرات بحث السيد ابي القاسم الخوئي للبهسودي، مكتبة الداوري - قم، ط

المجمع عليه لا ريب فيه» إن كان هو الإجماع المصطلح فلا يعم الشهرة الفتوائية، وإن كان المراد منه المشهور فلا يصح حمل قوله عليه السلام «مما لا ريب فيه» عليه بقول مطلق، بل لا بد من أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كلية؛ لأنه يعتبر في الكبرى الكلية صحة التكليف بها ابتداء بلا ضم المورد إليه^(١).

حاصل ما أفاده: إن قصد عليه السلام بقوله «فان المجمع عليه لا ريب فيه» أنه بحد ذاته مقطوع به، فهذا باطل لوجود الشاذ النادر. وإن كان مقصوده من قوله «لا ريب فيه» هو المقطوع به بالإضافة إلى الشاذ النادر؛ وليس مطلقاً لا ريب فيه، فهذه ليست كبرى كلية بحيث يمكن أن نتعدى منها إلى غيرها، وذلك لأن الإمام عليه السلام أراد أن يبين أن الرواية المشهورة بالإضافة إلى الرواية الشاذة لا ريب فيها وهذا لا يعني أن كل اشارة لا ريب فيها بالإضافة إلى اشارة أخرى ينبغي الأخذ بها جزمًا، وليس لعبارة الإمام عليه السلام مثل هذا العموم. وعليه: فبناء على الاحتمالين المذكورين - ولا يوجد احتمال آخر - لا نستفيد من المقبولة الحجية للشهرة الفتوائية.

قال تتج: «فلا يصح أن يقال يجب الأخذ بكل ما لا ريب فيه بالإضافة إلى ما يقابله والا لزم الأخذ بكل راجح بالنسبة إلى غيره وبأقوى الشهرتين...»^(٢).

فحاصل ما أفاده الميرزا النائيني أن الإمام عليه السلام أراد أن يقول أن الرواية المشهورة بالنسبة إلى غير المشهورة لا ريب فيها وليس معناه أنها صارت كذلك مطلقاً، وكلام

(١) فوائد الاصول، افادات الميرزا محمد حسين الغروي النائيني (ت ١٣٥٥هـ) للشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني (ت ١٣٦٥هـ)، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ١٤٠٦هـ: ١٤٥ / ٣.

(٢) فوائد الاصول: ١٥٥ / ٣.

الامام لا يعني أن كل شيء اذا كان لا ريب فيه بالمقارنة الى شيء آخر فينبغي الأخذ به، ولا نستفيد هذه الكبرى الكلية.

وفيه: يمكن أن يقال أن مقصود الامام عليه السلام من قوله «فان المجمع عليه لا ريب فيه» أنه (لا شك فيه) لا حقيقة ولا اضافة، وإنما عرفا لا ريب فيه ولا شك فيه، والشهرة الفتوائية عرفاً لا شك فيها لا ريب.

وبعبارة أخرى: إن المقصود من «لا ريب فيه» أن الشيء وإن كان يمكن ان يتطرق اليه الريب حقيقة ولكن عرفاً لا ريب فيه، وهذا المقدار يكفي في المقام، فإن هذا الوصف - أي ما لا شك فيه عرفاً - كما ينطبق على الشهرة الروائية ينطبق على الشهرة الفتوائية. هذا بالنسبة للإشكالات الواردة على دلالة المقبولة مع الجواب عنها.

وأما الإشكال من ناحية السند فحاصله: أنها ضعيفة سنداً لكون عمر بن حنظلة - وهو الراوي لها - ليس له توثيق. نعم، قد ورد في رواية يزيد بن الخليفة عن الإمام الصادق عليه السلام: «إن عمر بن حنظلة قد اتانا عنك بوقت، فقال عليه السلام: «إذن لا يكذب علينا»^(١). وهذا توثيق صريح من الامام عليه السلام وعلى حد تعبير السيد الخوئي رحمته الله: «إن توثيق الامام إمام التوثيق»^(٢)، الا ان المشكلة في يزيد بن الخليفة، فهو لم يوثق أيضاً.

وفيه: أولاً: نحن قد حققنا في حال عمر بن حنظلة وقلنا في محله^(٣) انه يمكن التغلب على هذه المشكلة واثبات وثاقته بالطرق الآتية:

١- إن يزيد بن الخليفة - الراوي لهذا الخبر - وإن لم يكن في حقه توثيق صريح في

(١) الوسائل: ٢٧ / ٨٥.

(٢) مصباح الاصول (موسوعة السيد الخوئي): ٤٧ / ١٦٦.

(٣) ابحاث فقهية: ١ / ١٢٤.

كتب الرجال، الا انه قد روى عنه جمع من الاجلاء كيونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى وعبد الله بن مسكان^(١)، فيمكن توثيقه من هذه الناحية. نعم، هذه الأمانة تنفع من يقبل هذا المبنى كما هو واضح، ولا يقبله البعض كالسيد الخوئي رحمته الله.

٢- إن الاصحاب قد سموا الرواية بـ (المقبولة) فحتى لو كان في عمر بن حنظلة اشكال ولم تثبت وثاقته الا أن اغلب الفقهاء بنوا على قبولها - باستثناء السيد الخوئي رحمته الله وبعض تلامذته كالسيد القمي رحمته الله.

٣- يمكن الجواب عن عدم وجود توثيق لعمر بن حنظلة في الاصول الرجالية، وذلك بأن يقال: أن عمر كان من المشاهير وكان مستغنياً عن التوثيق، وقد روى عدداً ليس بالقليل من الروايات، ولو كان فيه غمز لنقل الينا.

من هنا ذهب الميرزا جواد التبريزي رحمته الله الى ان عمر بن حنظلة من (المعاريف) ويقصد بهذا المصطلح الرواة المشهورين جداً ولم يرد في حقهم توثيق لأنهم فوق الوثاقة وفي غنى عن التوثيق^(٢).

إذن لا بأس بجعل مقبولة عمر بن حنظلة من المؤيدات، وان كنا نميل الى كونها صالحة للاستدلال لكن نتنزل عن ذلك لوجود اشكالات دلالية عليها. نعم، إن إشكال السيد الخوئي عليها من الناحية السندية في نظرنا مردود، ولكن تبقى الاشكالات الدلالية قد تمنع من نهوضها الى مستوى الدليل فنجعلها مؤيدا.

المؤيد الثاني: مرفوعة زرارة قال: «جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما أخذ؟» فقال عليه السلام: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ

(١) معجم رجال الحديث: ٢٩ / ١٣.

(٢) تنقيح مباني الاحكام - كتاب القضاء والشهادة، الشيخ جواد التبريزي، مطبعة وفا، ط ٣، ١٤٢٩ هـ: ١ / ١٦.

النادر..^(١)

بتقريب: أن الامام عليه السلام قد أمره بالاختزال المشهور وجاء باسم الموصول (خذ بما اشتهر) وهذا الموصول مطلق يشمل المشهور الروائي والمشهور الفتوائي.

وقد أشكل على الاستدلال بهذا الخبر بعدة اشكالات ايضاً:

الأول: أن كلام الامام عليه السلام ليس مطلقاً وانما يقصد الخبر المشهور وذلك لأن مورد السؤال هو الخبر.

قال الشيخ الأعظم رحمته الله في رد هذه الرواية: «ان المراد بالموصول هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور. ألا ترى أنك لو سئلت عن أن أي المسجدين أحب إليك، فقلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبة كل مكان يكون الاجتماع فيه أكثر، بيتاً كان أو خاناً أو سوقاً»^(٢).

الثاني: أن ابن ابي جمهور الاحسائي - صاحب كتاب عوالي اللآلي - نسبها الى العلامة ومن العلامة رفعها الى زرارة، فالسند بين العلامة وزرارة مفقود، وهذا يولد عدة اشكالات:

أولها: ان ابن ابي جمهور الاحسائي وكتابه عوالي اللآلي قد طعن فيها. قال السيد الخوئي في مصباح الاصول: «ان المحدث البحراني الذي هو ليس من دأبه الطعن على خبر او كتاب قد طعن في ابن ابي جمهور وفي كتابه»^(٣).

ثانيها: ان الرواية ليست موجودة في كتب العلامة ابداً مع كثرتها.

(١) مستدرک الوسائل: ١٧ / ٣٠٣.

(٢) فرائد الاصول: ١ / ٢٣٤.

(٣) مصباح الاصول ٤٧ / ١٦٥.

ثالثها: ان طريق العلامة الى زرارة مجهول.

أقول: ويمكن على الرغم من هذه الإشكالات ان تفيد التأييد، وذلك بأن يقال: صحيح ان جمعاً غفيراً من الاعلام قالوا بأن المرفوعة لا اطلاق لها للشهرة الفتوائية وانما النظر فيها الى الشهرة الروائية، ولكن فيها إشعاراً أن المناط في الاخذ بالرواية المشهورة هو الشهرة؛ يعني أن الشهرة بما هي هي لها قيمة.

وأما قول زرارة في الرواية: «يا سيدي انهما معا مشهوران مأثوران» فقد يقال: إنه يكشف أن زرارة فهم من جواب الامام (ع) أنه يريد الشهرة الروائية، لا مطلق الشهرة. ولكن يمكن ان يُجاب عنه: بأن هذا اول الكلام، فمن قال أن زرارة فهم من كلام الامام (ع) خصوص الشهرة الروائية؟ ولعل زرارة قد فهم مطلباً عاماً أي تبادر الى ذهنه مطلق المشهور، وإنما طبق ذلك المطلب العام الذي فهمه من جواب الامام على مورد السؤال وهو الرواية. وبعبارة ثانية: إن الإمام (ع) أعطى ضابطاً عاماً لزرارة وهو الأخذ بالشهرة، وكون مورد السؤال هو الخبر لا يمنع من انعقاد الإطلاق لكلام الإمام. وأما زرارة فيحتمل أنه فهم الإطلاق من الجواب وطبقه على الخبر فسأل «يا سيدي انهما معا مشهوران مأثوران»، ولا دليل على فهمه خصوص الشهرة في الرواية.

واما دعوى ان الشهرة في مرفوعة زرارة ليست بالمعنى الاصطلاحي بل المراد هو الشهرة بمعناها اللغوي - فقد ذكر هذا الأشكال السيد الخوئي (رحمته) وجمع ممن سبقه ومن بعده - فهي دعوى غير واضحة، ومن قال أن الامام (ع) أراد خصوص المعنى اللغوي؟!!

بل لا يبعد أن الامام (ع) أراد بالشهرة المعنى الاصطلاحي - مع أن المعنى الاصطلاحي للشهرة في ذاك الزمن لم يكن موجوداً لأن المصطلحات الاصولية لم تكن

مستحدثة في زمن المعصومين عليهم السلام وإنما أحدثت بعد ذلك؛ وذلك لأنه في خصوص المقام توجد قرينة على إرادة الامام عليه السلام للشهرة بالمعنى الاصطلاحي وتلك القرينة هي سياق الحديث.

بيان ذلك: إن قوله عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر» ظاهر في جعل الشهرة في مقابل الشذوذ، وكذلك في مقبولة عمر بن حنظلة حيث قال عليه السلام: «ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور بين أصحابك» قد جعل الشهرة في مقابل الشذوذ، فلا يبعد انه أراد الشهرة الاصطلاحية.

بل يمكن أن يقال: أنه عليه السلام أراد مطلق الشهرة الاصطلاحية، وذلك لنكتة عقلائية وهي: أن العقلاء يأخذون بالمشهور سواء كان رواية مشهورة أم فتوى مشهورة؛ هذا هو الظاهر من الخبرين، والله اعلم.

نعم، يبقى اشكال يصعب التغلب عليه وهو الاشكال السندي، اللهم إلا بما ذكره بعض الاعلام من أن ضعفها منجبر بعمل اصحاب^(١)، فتأمل.

المؤيد الثالث: حكي عن السيد المجاهد رحمته الله في (المناهل) انه قال: «ما دل على حجية الخبر دل على حجية الشهرة بالأولوية»^(٢). بيان ذلك: ان المناط في حجية الخبر هو افادة الظن، والظن الحاصل من الشهرة اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد، فما دل على حجية الخبر دل على حجية الشهرة بالأولوية. هكذا يمكن أن يقال.

وقد أجيب عنه: بعدم معرفة المناط من حجية خبر الثقة، فإن الشارع وإن جعل الحجية لخبر الثقة ولكن لا نعلم هل المناط فعلا هو لإفادته الظن؟ ام لأن الشارع نزل

(١) بيان الاصول: ١ / ٣٧٨.

(٢) المصدر نفسه.

كلام الثقة منزلة الواقع؟

وفيه: لو كان المستند في حجية خبر الثقة هو الدليل النقلي، كآية النبأ^(١) وآية النفر^(٢)، سيكون الإشكال تاماً، إلا أن عمدة الدليل على حجية خبر الثقة هو سيرة العقلاء. ثم نقول: إن العقلاء إذا اعتمدوا على خبر الثقة ألا يعتمدون على الشهرة أيضاً بطريق أولى؟ وإذا كان خبر الثقة طريقاً إلى الواقع عند العقلاء ويكشف عنه عندهم، أليست الشهرة كذلك عندهم بطريق أولى؟ فإن الخبر إذا كان يفيدهم الظن فالشهرة تفيدهم ظناً أكبر من ذلك. من هنا قال صاحب الكفاية رحمته: «بناءً على حجية الخبر ببناء العقلاء لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته بل حجية كل اشارة مفيدة للظن أو الاطمئنان»^(٣)، وحاصله: إذا جعلنا المدرك على حجية الخبر البناء العقلاني فهذا البناء لا يتوقف عند الاخبار بل يتعدى الى شمول كل اشارة تفيد الظن أو الاطمئنان. نعم قال الآخوند في نهاية المطاف: «لكن دون اثبات ذلك خرط القتاد» أي يصعب اثبات ذلك.

ثم إنه قد دار كلام بين المحشّين على الكفاية حول مراد المصنف رحمه الله من قوله (دون إثبات ذلك خرط القتاد) فالبعض قال أن مقصود صاحب الكفاية هو أن حجية خبر الواحد ليست مستندة إلى بناء العقلاء وإنما مستندة إلى الأخبار. إلا أن هذا الرأي فيه تأمل؛ وذلك لأن صاحب الكفاية حينما استدل على حجية خبر الواحد استدلالاً بالبناء العقلاني صريحاً.

فالصحيح أن يقال: هذه العبارة راجعة إلى عدم استبعاد التعدي من خبر الواحد

(١) سورة الحجرات: ٦.

(٢) سورة التوبة: ١٢٢.

(٣) كفاية الأصول، الآخوند محمد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩هـ)، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء

التراث، ط ١، ١٤٠٩هـ: ١/ ٢٩٢.

الى كل إمارة مفيدة للظن والاطمئنان. فإنه يُشكَّ حينها قال: «بناءً على حجية خبر الواحد ببناء العقلاء لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته بل حجية كل إمارة مفيدة للظن أو الاطمئنان» احتمال القول بحجية سائر الإمارات المفيدة للظن والاطمئنان لأجل بناء العقلاء، ثم أردفه بقوله «لكن دون اثبات ذلك خرط قتاد» فتكون هذه العبارة راجعة الى تلك الدعوى بالتعدي. وليس مقصوده التشكيك في قيام بناء العقلاء على العمل بالسيرة، ومن هنا يظهر التأمل فيما توهمه البعض، حيث تصور أن الآخوند يريد التشكيك في أصل قيام البناء على الأخذ بالخبر.

أقول: أنت خبير بأنه لا حاجة لإثبات الأولوية - أي أن الأخذ بالشهرة أولى من الأخذ بالخبر لأن الظن الحاصل من الأول أكبر من الظن الحاصل من الثاني - وذلك لأننا لو كنّا بحاجة للتماس الدليل على حجية الشهرة لكننا بحاجة الى الأولوية، ولكن قد عرفت أن الدليل موجود وهو السيرة العقلائية فإنها قد جرت على الأخذ بالشهرة عند الشك، فلا حاجة للاستدلال بالأولوية، فتأمل.

والحاصل: ان هذه وجوه ثلاثة تصلح أن تكون مؤيدات لحجية الشهرة. واما الأدلة فقد عرفت أنها السيرة والاطمئنان.

تنبيهات الشهرة الفتوائية

التنبيه الأول:

حيث بنينا على حجية الشهرة عند الشك في المسألة فإن القدر المتيقن منها هو شهرة القدماء، كما ذهب الى ذلك بعض الاساطين منهم السيد البروجردى والسيد الخميني وغيرهم، فاذا اشتهر الحكم عنهم ولا يوجد معارض له ولا دليل على خلافه فهي حجة. وأما في فرض عدم وجود شهرة للقدماء فهل شهرة المتأخرون حجة ام لا ؟ فلعل

القدماء لم يتعرضوا الى هذه المسألة التي يراد البحث عنها لكن المتأخرين تعرضوا لها وبحوثها، واشتهر حكم بينهم - ومثاله مسألة التضييل في الليل بالنسبة للمحرم - فهل يمكن الأخذ بشهرتهم أم لا؟

لا بدّ أن نرى المستند في الحجية: فاذا بنينا على أن المستند هو السيرة فلا يبعد ان العقلاء كما يأخذون بشهرة القدماء يأخذون بشهرة المتأخرين أيضاً.

وأما اذا بنينا على ان الشهرة حجة من باب (الاطمئنان) فحينئذ نقول: ان حصول الاطمئنان من الشهرة القدمائية لا شك أقوى من الاطمئنان الحاصل من شهرة المتأخرين، وذلك لأنه قد يكون وصل الى القدماء شيء لم يصل إلينا فيحصل اطمئنان بمطابقة شهرتهم للواقع. وبعبارة أخرى: إن زمن القدماء قريب من زمن المعصوم عليه السلام، وهذا القرب في الزمن قد يكون سببا لوصول ارتكازات أو روايات أو إجماعات الى هؤلاء القدماء، وهم في المقابل استندوا الى هذه الأمور عند إصدار فتواهم.

وأما المتأخرون فلا نحتمل هذا الاحتمال في حقهم، أي لا نحتمل أنه وصل إليهم شيء لم يصل إلينا. وهذا فرق جوهري بين شهرة القدماء وشهرة المتأخرين، فتأمل.

نعم، قد يحصل الاطمئنان من شهرة المتأخرين من ناحية الكثرة، أي نرى ان جمعا غفيرا من المتأخرين اتفقوا على هذا الحكم فيهم المحققون والأساطين، وكلما ازداد عددهم حصل الاطمئنان لنا بشكل أفضل.

والحاصل: ان كيفية حصول الاطمئنان من شهرة القدماء يختلف عن كيفية حصوله من شهرة المتأخرين، وهذا ينبغي اخذه بنظر الاعتبار. والنتيجة: يمكن حصول الاطمئنان والوثوق من شهرة المتأخرين الا أن ذلك بشكل أعقد وأصعب من حصوله من شهرة القدماء.

التنبيه الثاني:

ذكر جمع من الاعلام ان الشهرة الفتوائية موهنة وليست جابرة ؛ أي ان الشهرة في حال الاعراض عن رواية تامة السند تكون كاسرة لتلك الرواية وموهنة لها، واما في حال وجود رواية ضعيفة السند تتفق مع الشهرة لا تكون الشهرة جابرة لها.

ومن الواضح أن هذا الكلام وجيه على مبنى من يرى الجابرية والكاسرية للشهرة، وأما من يرفض هذا المبنى من الاساس فهذا الكلام لا يأتي في حقه، كالسيد الخوئي رحمته الله ومن تبعه.

أقول: ذكر البعض ان الفرق بين الشهرة الفتوائية والشهرة العملية هو أن كليهما كاسرتان للرواية المخالفة لهما ولكن الشهرة العملية جابرة للرواية بخلاف الشهرة الفتوائية، مع ان الاشكال نفسه يرد: كيف علمتم ان المشهور استند الى هذه الرواية الضعيفة مع أن كثيرا من كتب القدماء لم تصل إلينا، وما وصل إلينا من المصادر فهي متون فقهية خالية من استدلال او الاستدلال فيها قليل؟

قال البعض في الجواب: انه لا نحتمل وجود رواية أخرى، فحتما استند المشهور الى هذه الرواية، فيكون عمل المشهور جابرا لضعفها.

ونحن نجيب بنفس الجواب المذكور الذي قالوه في حق الشهرة العملية: أنه لو كان هناك مستند آخر - غير هذه الرواية - للمشهور لبان عندنا، لكن يتبين عدم وجود مستند اخر للشهرة سوى هذه الرواية فيحصل الاطمئنان بأنهم استندوا إليها في الشهرة العملية. وهذا الكلام بعينه يجري في حق الشهرة الفتوائية.

التنبيه الثالث:

اذا تعارضت شهرة القدماء مع شهرة المتأخرين، فأيهما نقدم؟ هناك احتمالات:

الاحتمال الأول: ان نقدم شهرة القدماء لأنها أقرب الى عصر النص.

الاحتمال الثاني: نقدم شهرة المتأخرين وذلك لأنهم أدق نظراً واستدللاً وتأملاً في النصوص والاخبار. فهذه كتب المتأخرين بين أيدينا: قارنوا بين استدلالات المتقدمين واستدلالات المتأخرين ستجدون تفاوتاً كبيراً بينهما، فالاستدلال تطور عند المتأخرين وصاروا يلتفتون الى نكات لم يلتفت اليها المتقدمون.

الاحتمال الثالث: يتعارض الشهران ويتساقطان.

الاحتمال الرابع والمختار: وهو نفس مؤدى القول الثالث - أي عدم حجة كلا الشهرتين - ولكن ليس بالتعارض. بيانه: إن كلا الشهرتين ليس بحجة في نفسها قبل التسايط والتعارض، وذلك لأنه بنينا على ان المستند في حجة الشهرة هو السيرة، والسيرة لا يمكن ان تشمل المتعارضين.

وهذا نظير ما قالوه في الاخبار المتعارضة: إن السيرة لا يمكن ان تشمل الخبرين المتعارضين، وكذلك ما قالوه عن الفتويين المتعارضين مع العلم بأعلمية أحد الفقيهين من الآخر. قالوا: إن السيرة - التي هي عمدة الدليل على رجوع الجاهل الى العالم ومشروعية التقليد وكذلك العمدة في حجة خبر الواحد لا تشمل المتعارضين، فالعقلاء لا يروون كلام زيد وعمرو المتناقضين حجة معاً، سواء كان كلامهما حسياً أم حدسياً.

وهنا نقول: إن السيرة لا يمكن ان تشمل الشهرتين المتعارضتين.

ولو تنزلنا عن ذلك، فنقول: إن السيرة دليل لبي فيختصر فيها على القدر المتيقن، وهو الشهرة التي ليس لها معارض. واما الشهرة التي لها معارض فان سيرة العقلاء لا نجزم بإعقادها على الأخذ بها والأصل هو العدم.

واذا قلنا بأن المستند هو الاطمئنان؛ فأى اطمئنان يحصل مع تعارض شهرة القدماء

مع شهرة المتأخرين؟ بل كلا الشهرتين لا اعتبار بهما حينئذ إذ لا يحصل اطمئنان منهما
ونتعامل معهما كالعدم، فكأنما لا توجد شهرة في المسألة وانما ننظر: اذا كان هنالك
دليل نأخذ به، والّا نصير الى الاصل العملي. وهذا اخر ما اردنا بيانه في بحث الشهرة
الفتوائية.

عود على ذي بدء :

كنّا في مسألة الاشتغال بالعبادة في مكة بدل المبيت في منى - وإنما صرنا الى الحديث عن الشهرة الفتوائية لأن صاحب الجواهر ادعى الشهرة على الاكتفاء بالمبيت تمام الليل في مكة بدل المبيت في منى، ومن هذا الباب تطرقنا الى بحث الشهرة- والآن نعود الى مسألتنا الأساسية ونقول: يوجد في المسألة أقوال ثلاثة:

القول الأول: أن الاشتغال بالعبادة في مكة ينبغي ان يكون تمام الليل.

القول الثاني: أن الاشتغال بالعبادة في مكة ينبغي أن يقع في النصف الثاني من الليل تحديداً.

والقول الثالث: أن الاشتغال نصف الليل يجزئ من دون فرق بين النصف الأول والنصف الثاني.

أدلة هذه الأقوال ومناقشتها :**القول الأول**

إن ما يمكن أن يستدل له مجموعة من الأدلة:

الدليل الأول: صحيحة معاوية بن عمار (الأولى) قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل زار البيت فلم يزل في طوافه ودعائه والسعي والدعاء حتى طلع الفجر؟ فقال: ليس عليه شيء، كان في طاعة الله عز وجل»^(١).

تقريب الاستدلال بها: أن إطلاقها يشمل ما اذا زار البيت من أول الليل أي المغرب حتى طلع الفجر وهو مشغول بالعبادة، فقال عليه السلام «ليس عليه شيء كان في طاعة الله». وعليه، إطلاقها يدل على كفاية الاشتغال بتمام الليل في المسجد الحرام.

الدليل الثاني: صحيحة معاوية بن عمار (الثانية) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا فرغت من طوافك للحج وطواف النساء فلا تبيت إلا بمنى إلا أن يكون شغلك في نسك»^(١).

بتقريب: أن الصحيحة دلّت على الاكتفاء بالاشتغال بالنسك إذا لم يبيت في منى، ولكن كم يجب عليه أن يشتغل بالنسك؟ ان الصحيحة لم تحدد ذلك. لكن يمكن أن يقال: الاشتغال بالنسك ينبغي أن يكون بمقدار المبيت في منى لأنه بدله، والمتبادر من المبيت هو تمام الليل، فينبغي أن يكون الاشتغال كذلك.

وقد استدلل بها شيخنا الأستاذ الأيرواني رحمته الله في مجلس درسه الشريف، حيث دلّ استدراك الإمام عليه السلام «إلا أن يكون شغلك في نسك» على أن فترة المبيت - وهي من الغروب إلى طلوع الفجر - لا بأس أن يقضيها بالعبادة في مكة.

الدليل الثالث: صحيحة معاوية بن عمار (الثالثة) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تبيت ليالي التشريق إلا بمنى، فإن بتّ في غيرها فعليك دم، فإن خرجت أول الليل فلا ينتصف الليل إلا وأنت في منى إلا أن يكون شغلك نسك أو قد خرجت من مكة، وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضرّك أن تصبح في غيرها»^(٢).

تقريب الاستدلال بها: إن الإمام عليه السلام نهى عن المبيت ليالي التشريق إلا في منى واستثنى من ذلك حالة واحدة: «إلا أن يكون شغلك نسك» - ويمكن أن تقرأ «إلا أن يكون شغلك في نسك» - وعلى كل حال: فهذا الاستثناء دلّ على جواز مبيت الناسك في غير منى بشرط أن يكون شغله في النسك والعبادة، ويفهم من قوله «لا تبيت... إلا أن يكون» أن المبيت تمام الليل لأنه ظاهر في تمام الليل.

(١) الوسائل: ١٤ / ٢٥١.

(٢) الوسائل: ١٤ / ٢٥٤.

الدليل الرابع: صحيحة صفوان بن يحيى قال: «قال أبو الحسن عليه السلام: سألتني بعضهم عن رجل بات ليالي منى بمكة؟ فقلت: لا أدري، فقلت له: جعلت فداك، ما تقول فيها؟ فقال عليه السلام: عليه دم شاة إذا بات، فقلت: إن كان إنما حبسه شأنه الذي كان فيه من طوافه وسعيه لم يكن لنوم ولا لذة، أعليه مثل ما على هذا؟ قال: ما هذا بمنزلة هذا، وما أحب أن ينشق له الفجر إلا وهو بمنى»^(١).

تقريب الاستدلال بها: أن الظاهر منها أن من يشتغل بالعبادة تمام الليل في مكة فلا شيء عليه، وهو المستثنى من الحكم بذبح شاة. ومحل الشاهد هو قوله عليه السلام: «عليه دم شاة إذا بات» والمتبادر من كلمة (بات) تمام الليل. إذن تدل الصحيحة ظاهراً على وجوب الاشتغال بالعبادة تمام الليل إذا لم يرد الذهاب إلى منى، وذلك لأن هذا هو المراد من المبيت ظاهراً. هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال: أن الاشتغال بالعبادة تمام الليل هو القدر المتيقن من الإجزاء، فإذا دار الأمر أن أيهما يجزي: الاشتغال بالعبادة نصف الليل أو تمام الليل؟ إن القدر المتيقن من ذلك هو تمام الليل.

ويمكن أن يضاف دليل آخر: إن صاحب الجواهر رحمته الله بعد أن نقل عن الشهيد الأول والشهيد الثاني وجوب استيعاب الليلة بالعبادة، قال: «اللهم إلا أن يكون لقاعدة الاختصار على المتيقن فيها خالف ما دل على وجوب الدم»^(٢)، وهذا يعني من لم يبت بمنى فإن الأصل يقتضي أن عليه دمًا لكن استثنى من ذلك من اشتغل بالعبادة بمكة، ويدور الأمر بين الاشتغال تمام الليل أو نصف الليل، والقدر المتيقن من الاشتغال هو تمام الليل.

هذه أدلة خمسة لمن يتبنى القول الأول كالسيد الخوئي رحمته الله.

(١) الوسائل: ١٤ / ٢٥٣.

(٢) الجواهر: ٢٠ / ٨.

مناقشة القول الأول

قد ترد بعض المناقشات على هذه الأدلة الخمسة:

أما صحيحة معاوية بن عمار الأولى، فيرد على الاستدلال بها: إنها مطلقة، فكما تشمل من زار البيت من المغرب الى الفجر تشمل أيضا من زار البيت قبل المغرب الى الفجر، وكذلك تشمل من زار البيت بعد المغرب الى الفجر، وتشمل من زار عند منتصف الليل او قبله بقليل الى الفجر. اذن كما تلتئم الصحيحة مع القول الأول تلتئم مع القول الثاني (القائل بكفاية الاشتغال بالعبادة في النصف الثاني من الليل)، ولم تدل على لزوم القول الأول. ونحن لا بد ان نميز بين قضيتين: القضية الأولى قضية (اللزوم)، والقضية الثانية قضية (الجزاء)، فليس كل ما هو مجز فهو لازم ولكن العكس صحيح فإن كل لازم مجز، والرواية دلت بإطلاقها على (إجزاء من اشتغل بالعبادة من المغرب الى طلوع الفجر)، ونحن نسلّم الإجزاء، لكنها لم تدلّ على لزومه، وكلامنا عن اللزوم دون الإجزاء.

وقد أشكل عليها شيخنا الأستاذ رحمته الله في مجلس درسه، وحاصل الإشكال: ان الكليني نقل الصحيحة في الكافي بشكل، والشيخ الصدوق نقلها بشكل آخر. إن الشيخ الكليني نقلها مع زيادة كلمة (عشاء) وهذه الزيادة قد تغير المعنى، فقد روى نفس الرواية بهذا الشكل: «سألته عن رجل زار عشاء فلم يزل في طوافه ودعائه..»^(١) والصدوق نقلها من دون زيادة كلمة (عشاء). وعليه سيتعارض النقلان لعدم علمنا أيّ النقلين هو الصحيح. بيانه: إن زيادة كلمة (عشاء) يغيّر المعنى لأن كلمة (عشاء) فيها احتمالان: الاحتمال الأول (العشاء) بمعنى فترة ما بعد الظهر، فإنه يوجد هكذا استعمال، والاحتمال الثاني انها تعني بعد المغرب. ولا نعلم أيّ المعنيين أرجح وعند ذلك

تصير الرواية مجملة. ولا يخفى أن هذه الزيادة ستخدش في دلالة الصحة على الاكتفاء بالاشتغال بالعبادة تمام الليل في مكة بدل المبيت في منى، وذلك بناء على إرادة الاحتمال الأول من كلمة (عشاء) وهي الفترة التي تلي الظهر، فيحتمل أن الناسك خرج من منى ووصل الى مكة بعد الظهر - أي قبل المغرب - وصار يشتغل بالعبادة، وهذا لا يدل على بإجزاء الاشتغال بالعبادة من المغرب. وأما الاحتمال الثاني فأيضاً لا ينفع المستدل لأنه بناء عليه قد خرج الناسك من منى بعد المغرب وجاء الى مكة للاشتغال بالعبادة، ولعل الحكم بإجراء ذلك لا لأجل الاشتغال وحده بل للتواجد في منى أول الليل، فإن التواجد فيها شطراً من الليل قد يكون له مدخلية في الحكم بالأجزاء. إذن احتمال وجود هذه الزيادة في الرواية - والاحتمال موجود - سيخدش في الاستدلال بالصحة على الاكتفاء بالاشتغال تمام الليل في مكة. هذا حاصل إشكال شيخنا الأستاذ.

أقول: إن الاحتمال الأول - أي تفسير العشاء بما بعد الظهر - غير وارد، بل الظاهر أن المراد من العشاء هو ما بعد المغرب لكثرة شيوع استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى، خصوصاً وأن في بعض الروايات قد استعملت الكلمة في هذا المعنى، ففي خبر العيص ابن القاسم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الزيارة من منى؟ قال: إن زار بالنهار أو عشاء فلا ينفجر الصبح إلا وهو بمنى..^(١)»، فجعل العشاء في مقابل النهار والنهار عرفاً يستمر الى المغرب، وأول المغرب هو أول الليل والمقابلة تقتضي التباين؛ فلو كان العشاء من ضمن النهار لاكتفى بقوله «إن زار بالنهار».

إذن يمكن أن يقال: إن كلمة (عشاء) موضوعة لفترة ما بعد المغرب للتبادر والظهور، أو يقال: إنه يتبادر منها تلك الفترة لكثرة استعمالها في ذلك المعنى. هذا مضافاً الى ندرة استعمال كلمة (عشاء) لفترة ما بعد الظهر.

إن قلت: إن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، ولعله استعمال مجازي.

قلت: أولاً: إن الأصل عدم النقل، فحينما نشك أن الألفاظ التي تدل على معانٍ مخصوصة اليوم هل كانت كذلك في زمن النص، أو كان لها معنى آخر؟ فنقول: أصالة الثبات في اللغة وأصالة عدم النقل تقتضي اتحاد المعنى وعدم تبدله.

ثانياً: نحن لم ندع الاستعمال وحده ليشكل علينا أن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، بل ادعينا التبادر والظهور. وأما الاستعمال فهو بكثرة بحيث يوجب صرف الإطلاق إلى خصوص هذا المعنى - لو كان هناك إطلاق لكلمة (عشاء).

وعليه: فبناءً على هذا الاحتمال، إن من زار البيت عشاءً - أي بعد دخول الليل وبعد المغرب - ستكون هذه الصحيحة أدل على القول الثاني القائل بأن النصف الثاني من الليل يجزي الاشتغال بالعبادة فيه بدل المبيت في منى، وتدل بالأولوية على جواز القول الأول؛ لأنه إذا جاز الاكتفاء بالنصف الثاني من الليل جاز الاكتفاء بالاشتغال بالعبادة تمام الليل بطريق أولى.

يبقى شيء: وهو أن شيخنا الأستاذ رحمته الله أفاد: أنه لا يمكن التمسك بالصحيحة لإثبات أجزاء الاشتغال بالعبادة تمام الليل في مكة لأنها تدل على أن من وزار البيت فقد جاء من منى، أي كان في منى أول الليل، ونحن نحتمل أن الكون في منى أول الليل له مدخلية في الحكم بالأجزاء، فعندما كان في منى أول الليل حصل على قسط من الملاك، ثم ذهب إلى المسجد الحرام واشتغل بالعبادة حتى طلوع الفجر، وهذا المجموع أجزأ عن المبيت منى، ومع وجود هذا الاحتمال كيف يجزي الاشتغال بالعبادة من حين المغرب إلى طلوع الفجر مع احتمال أن الكون في منى له مدخلية أول الليل؟ وعليه: فالاشتغال بالعبادة من المغرب إلى الفجر لا يجزي أو يكون مشكوك الأجزاء، وحينئذ

يكون هذا شكاً في الامتثال فلا بد من الاحتياط.

وفيه: لا يحتمل أن الكون في منى أول الليل له مدخلية، وذلك لأن الحجاج سابقاً ما كانوا يسكنون في مكة بل كانوا يبقون في منى أيام التشريق ولياليها. نعم، في زمننا الحاج يبقى في مكة ويزور منى، أما سابقاً كان يحصل العكس: يبقى في منى أيام التشريق ويزور مكة أي يأتي إلى البيت الحرام. من هنا كان السائل يقول: (سألته عن رجل زار البيت فلم يزل في طوافه..)، وهذا شيء طبيعي: إنه جاء من منى لأن سكنه في منى، وليس لأن الكون في منى أول الليل له مدخلية، فلا نحتمل له موضوعية.

ويؤيده: - إن لم يدل عليه - أن هذا التعبير ورد في كلام الراوي وليس في جواب الإمام (عليه السلام)، وكان جواب الإمام (عليه السلام): «ليس عليه شيء كان في طاعة الله».

هذا كله بناء على نقل الشيخ الكليني - الوارد فيه كلمة (عشاء)، والاستاذ (عليه السلام) قال فيه احتمالان ونحن قد اجبنا عليه، وأما بناء على نقل الشيخ الصدوق - الخالي من كلمة (عشاء) - فالرواية تدل بإطلاقها على الاكتفاء بالاشتغال تمام الليل في مكة بدل المبيت في منى إلا أنها لم تدل على لزوم ذلك.

وأما صحيحة معاوية بن عمار الثانية التي ورد فيها: «إذا فرغت من طوافك للحج وطواف النساء فلا تبت إلا بمنى، إلا أن يكون شغلك في نسكك» فهي تشمل من أشتغل بالعبادة تمام الليل في مكة، ودلالة الرواية على الاكتفاء بذلك لا بأس بها، وذلك لقوله (عليه السلام): «إلا أن يكون شغلك في نسكك»، فيجوز لك أن تبيت في غير منى مشغلاً بالعبادة. ولكنها لا تدل على لزوم ذلك؛ أي هل يلزم الاشتغال تمام الليل من المغرب إلى الفجر بدل المبيت في منى؟ إن الرواية لا تدل على اللزوم وإنما دلت على الإجزاء. إنها دلت على الاكتفاء بالاشتغال بالعبادة في مكة في الجملة، وهذا المقدار يصلح للقول

الثاني والثالث أيضا ولا ينحصر بالقول الأول.

توضيحه: ان الرواية قالت: «لا تبت الا بمنى الا ان يكون شغلك في نسكك» والمبيت ليس من الضروري أن يكون تمام الليل - كما سيأتي ان شاء الله - فلا تدل على لزوم الاشتغال بالعبادة من المغرب الى طلوع الفجر.

وأما صحيحة معاوية بن عمار الثالثة: عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تبت ليالي التشريق إلا بمنى، فان بت في غيرها فعليك دم، فإن خرجت أول الليل فلا ينتصف الليل إلا وأنت في منى إلا أن يكون شغلك نسكك».

تنقسم هذه الرواية إلى ثلاث فقرات رئيسية:

١. لا تبت ليالي التشريق إلا بمنى.

٢. فان بت في غيرها فعليك دم.

٣. فإن خرجت أول الليل فلا ينتصف الليل إلا وأنت في منى.

وبعد ذلك قال عليه السلام: «إلا ان يكون شغلك نسكك» وهذا الاستثناء راجع الى الفقرة الأولى ظاهرا، أي يجوز لك ان تبيت في غير منى إذا كان شغلك نسكك، وبناء على هذا التفسير تصلح الصحيحة للاستدلال للقول الأول.

وقد أشكل شيخنا الأستاذ رحمته الله في مجلس درسه بإشكالين:

الإشكال الأول: قال ما حاصله: يحتمل ان يكون الاستثناء راجعا الى الفقرة الثانية؛ أي فإن بت في غير منى فعليك دم، إلا ان يكون شغلك نسكك؛ فإذا شغلك النسك ليس عليك دم وأين هذا من الاكتفاء بالاشتغال بالعبادة بدل المبيت في منى؟ إن مجرد عدم الكفارة لا يدل على الإجزاء، فالصحيحة نفت وجوب الكفارة ولم تدل على الإجزاء.

الإشكال الثاني: قال ما حاصله: يحتمل أيضاً أن يكون الاستثناء راجعاً الى الفقرة الثالثة، وهو قوله ﷺ: «فإن خرجت أول الليل فلا ينتصف عليك الليل إلا وأنت في منى» أي إذا خرجت من منى أول الليل ففاتك المبيت فيها أول الليل فلا يفوتك النصف الثاني، ثم استثنى من كان مشغولاً بالنسك فإنه ليس عليه شيء، فتكون النتيجة: أن من كان شغله في نسكه في النصف الثاني من الليل لا شيء عليه فهو مجز عن الذهاب الى منى. وهذا أيضاً لا يدل على إجزاء الاشتغال بالعبادة كل الليل وذلك لأنه يحتمل أن للكون في منى أول الليل مدخلية في الحكم بالإجزاء.

وفيه: أما إشكاله الأول: فهذا خلاف الظاهر من الاستثناء؛ لأن الظاهر انه راجع الى الفقرة الثالثة دون الثانية. لكن لو سلمنا أنه راجع الى الفقرة الثانية، فحينئذ نقول: إن نفي الكفارة ظاهر في الإجتزاء عرفاً، فالذي أكل سهواً في نهار شهر رمضان نقول له لا كفارة عليك ويفهم منه الإجزاء، وأمثلة ذلك كثيرة.

وأما إشكاله الثاني: فقد مرّ أنه لا نحتمل أن هناك مدخلية للكون في منى أول الليل. ومنه تعرف ضعف ما قد ورد على لسان بعض الفقهاء - كالسيد الخوئي رحمه الله - انه من كان في منى أول الليل ثم خرج وأراد الاشتغال بالعبادة في مكة فعليه ان يشتغل تمام الليل، لكن يستثنى من ذلك من كان في منى أول الليل ثم ذهب الى الحرم واشتغل بالعبادة الى الفجر، قالوا: ان هذا مجز لأنه كان في منى أول الليل ثم ذهب الى المسجد الحرام واشتغل بالعبادة الى الفجر، فتصوروا ان الكون في منى أول الليل له الموضوعية. وعليه: فصحيحة معاوية الثالثة أظهر في القول الثاني، وهو الاكتفاء بالاشتغال بالعبادة في النصف الثاني من الليل بدلاً عن المبيت في منى.

وأما صحيحة صفوان: فتدل على جواز الاكتفاء بالعبادة تمام الليل، أي من المغرب

الى الفجر بدل المبيت في منى، وهذا هو القدر المتيقن منها، وإنما كان الكلام في لزوم لا في الاكتفاء. وبعبارة أخرى: إن صحيحة صفوان دلت على الاكتفاء بالاشتغال تمام الليل الا أنها هل تدل على لزومه؟! كلا لا تدل، بل هي مطلقة من هذه الناحية. اللهم إلا ان يقال: أن قوله ﷺ (بات) ظاهر في تمام الليل. الا أن هذا الكلام يحتاج الى دليل، فكما أن المبيت يصدق على المبيت تمام الليل يصدق أيضا على من بات النصف الثاني، ولعله يصدق أيضا على من يبيت اول الليل فقط.

وأما ما وجه به صاحب الجواهر رحمه الله كلام الشهيدين (رحمهما الله) من وجوب استيعاب تمام الليل بالعبادة إلا ما يضطر اليه من غداء او شراب او نوم، فقال ما حاصله: من لا يبيت في منى عليه كفارة إلا اذا اشتغل بالعبادة في مكة والقدر المتيقن من الاشتغال بالعبادة هو تمام الليل. ففيه: إن ما أفاده هو القدر المتيقن من الاشتغال بالعبادة في مكة بدل المبيت في منى وانه معه لا حاجة الى الكفارة، لكن لسنا محتاجين أن نبحث عن القدر المتيقن مع التمكن من استظهار أن الروايات دلت على جواز الاشتغال بالعبادة نصف الليل، بل سيأتي أن القدر المتيقن من وجوب الاشتغال بالعبادة في مكة هو نصف الليل وليس كله.

فالخلاصة الى هنا: لا بأس بالقول بجواز الاشتغال بمكة بالعبادة تمام الليل بدل المبيت في منى، الا أنه لا وجه للقول بلزوم ذلك اذا دلّ الدليل على جواز الاكتفاء بنصف من الليل.

القول الثاني:

وهو القول بالاكتفاء بالاشتغال بالعبادة في مكة في النصف الثاني من الليل ولا يلزم الاشتغال بالعبادة تمام الليل. اختار هذا القول صريحاً السيد السيستاني رحمه الله، قال: «يستثنى ممن يجب عليه المبيت بمنى عدة طوائف... من خرج من منى أول الليل أو

قبله، وشغله عن العود إليها قبل انتصاف الليل إلى طلوع الفجر الاشتغال بالعبادة في مكة في تمام هذه الفترة، إلا فيما يستغرقه الإتيان بحوائجه الضرورية كالأكل والشرب ونحوهما»^(١).

وحاصل ما ذكره: أن من خرج من منى أول الليل أو قبله ولكن لم يعد إليها قبل انتصاف الليل إلى طلوع الفجر لانه اشتغل بالعبادة في مكة كفاه ذلك.

ويلاحظ منه: أنه ﷺ اشترط في إجزاء الاشتغال بالعبادة في مكة في النصف الثاني من الليل الكون في منى أول الليل أو قبله، فمحض الاشتغال بالعبادة لا يكفي.

وقال ﷺ في مناسكه في رد السؤال التالي: «هل يكفي الاشتغال بالعبادة نصفاً من الليل في مكة عن المبيت في منى؟» قال: الجواب: نعم، يكفي في النصف الثاني من الليل؛ أي إذا شغله عن العود إلى منى قبل انتصاف الليل إلى طلوع الفجر الاشتغال بالعبادة في مكة من منتصف الليل إلى طلوع الفجر في تمام هذه الفترة، إلا فيما يستغرقه الإتيان بالحوائج الضرورية^(٢).

أقول: قد ظهر مما سبق في مناقشتنا للقول الأول ما يمكن أن يستدل به على القول الثاني، فالقول بإجزاء الاشتغال بالعبادة في النصف الثاني من الليل لا مناقشة فيه وهو تام.

أما صحيحة معاوية الأولى فهي مطلقة فتشمل من زار البيت عند منتصف الليل أو قبله بقليل، وإننا نقول قبل منتصف الليل بقليل لأجل المقدمة العلمية - احتياطاً - لكي يحرز الاشتغال بالعبادة من منتصف الليل.

(١) مناسك الحج - السيد السيستاني: المسألة ٤٢٨.

(٢) مناسك الحج - السيد السيستاني: الهامش رقم ٨ السؤال الرابع - مسألة ٤٢٨.

إن قلت: أن الصحيحة ليس لها هكذا إطلاق بعرضه العريض، والا - لو كان لها مثل هذا الإطلاق - لشملت من جاء الى البيت الحرام ساعة قبل الفجر واشتغل بالدعاء والطواف والسعي الى ان طلع عليه الفجر.

قلت: نعم، فيها إطلاق حتى لمثل هذه الصورة إلا انه سيأتي ما يقيد هذا الإطلاق ويجعل حده الى منتصف الليل، أي من لم يبيت في منى فعليه أن يشتغل بالعبادة في مكة نصف الليل أو أكثر فانظر.

وأما صحيحة معاوية بن عمار الثانية فأیضا مطلقة ويمكن ان يستفاد منها جواز الاشتغال بالعبادة في النصف الثاني من الليل، فقد ورد فيها: «إذا فرغت من طوافك للحج وطواف النساء فلا تبت إلا بمنى إلا ان يكون شغلك في نسكك» فمن اشتغل بالنسك في النصف الثاني من الليل ينطبق عليه هذا الوصف.

وقد عرفت أن صحيحة معاوية الثالثة وصحيحة صفوان فيهما نفس الإطلاق. بل ويمكن ان يقال: أن صحيحة معاوية الثالثة هي أظهر الروايات للقول الثاني وأقواها لأن الظاهر من الاستدراك والاستثناء فيها أي قوله «الا أن يكون شغلك نسكك» أنه راجع الى الشق الثاني أي قوله «فإن خرجت أول الليل فلا ينتصف الليل الا وأنت في منى». وبتعبير آخر: من فاته المبيت في منى في النصف الأول من الليل فعليه أن يبيت فيها في النصف الثاني الا اذا اشتغل بالعبادة والنسك، فحينئذ لا يجب عليه المبيت في منى.

ولا بأس بالإشارة الى نقطتين مهمتين:

١. إن الاشتغال بالعبادة في المسجد الحرام هل محدد بعبادة معينة كالطواف والسعي، أم أن مطلق العبادة تجزي؟ الجواب: أن مطلق العبادة تجزي لأن الامام جعل

المدار على (طاعة الله) ولم يحدد الطاعة بعبادة معينة. من هنا قال البعض أن النظر الى الكعبة يجزي لأنه عبادة.

٢. ليس من الضروري أن يشتغل بالعبادة في المسجد الحرام خاصة، بل يمكنه ذلك في جميع أنحاء مكة، بل قد يقال: ليس من الضروري أن تكون عبادته في مكة لأن الامام عليه السلام لم يحدد بذلك. وهذا الإطلاق مستفاد من جواب الإمام عليه السلام: «لا بأس كان في طاعة الله» فالمهم ان يكون في طاعة الله سواء في المسجد الحرام او في مكان آخر، وسواء كان في مكة أم في غيرها، وبأي كيفية كانت. نعم، لا بأس بالاحتياط بالاشتغال بالعبادة في مكة خاصة خوفاً من مخالفة المشهور.

مناقشة القول الثاني:

قد يقال: إنكم تمسكنم بالإطلاق لإثبات صحة القول الثاني - وهو جواز الاشتغال بالعبادة في النصف الثاني من الليل - فلماذا لا نتمسك به أيضاً لإثبات جواز المجيء الى البيت قبل الفجر بساعة واشتغال بالعبادة الى طلوع الفجر؟ لا يظن ان أحداً يقبل التمسك بالإطلاق لإدخال مثل هذا الفرد، وهذا خير منه على عدم وجود إطلاق في هذه الأخبار.

بل قد يقال: أن هذه الروايات ليس فيها إطلاق لمقدار الاشتغال بالعبادة في مكة بدل المبيت في منى، وإنما تريد ان تبين ان الاشتغال بالعبادة في مكة في الجملة يجزي عن المبيت في منى، وليست في مقام البيان عن مقدار الاشتغال.

الجواب: ان الروايات فيها إطلاق وإنكار ذلك مكابرة، فقوله عليه السلام: «كان في طاعة الله» فيه إطلاق صريح، خصوصاً اذا نظرنا الى سؤال الراوي وأن الإمام عليه السلام أقره وأجابه بمقدار سؤاله. إذن الروايات فيها إطلاق ولكن ليس بعرضه العريض بحيث ندخل

من زار البيت واشتغل بالعبادة ساعة او ساعتين قبل الفجر، لأنه عندنا إجماع مقيد لهذا الإطلاق، ومعتقد الإجماع هو: أن الاشتغال بالعبادة لأقل من نصف الليل لا يجزي، فإما أن يشتغل تمام الليل او نصفه. نعم صار كلام بينهم أن أي نصف مجز، الأول أم الثاني؟ هذا مضافا الى إشكال آخر وهو عدم صدق المبيت في حالة المجيء الى بيت قبل الفجر بساعة. فقد ورد في الصحيحة «سألت عن رجل بات في مكة» فمن جاء لساعة او ساعتين لا يقال له أنه (بات).

هذا مضافا أيضا الى وجود قدر متيقن في المقام وهو الاشتغال بالعبادة نصف الليل وليس اقل من ذلك. فهذا القدر المتيقن - بالإضافة للإجماع وعدم صدق عنوان المبيت - يمنع من شمول الإطلاق لمن جاء الى البيت قبل الفجر بساعة. وأما من جاء عند منتصف الليل أو قبله بقليل فلا مانع من شمول الإطلاق له.

بقي شيء: وهو أن القول بالاكْتفاء بالاشتغال بالعبادة في النصف الثاني لا إشكال فيه، وإنما الكلام في تعيينه والقول بعدم الاكتفاء بالنصف الأول، وسيأتي الجواب عنه. لكن نقول هنا: الاكتفاء لا يلزم للزوم، فلعل الاشتغال في النصف الأول كاف أيضا.

القول الثالث:

وهو الاشتغال بالعبادة لنصف من الليل والتخيير بين النصف الاول والنصف الثاني. اختاره جمع من الاعلام منهم السيد الشيرازي (حفظه الله).

دليله: انه يمكن ان يقال في توجيهه: أن المبيت في منى لا يجب تمام الليل، فإما يجب في النصف الأول من الليل او في النصف الثاني منه. وهذه مسألة متسالم عليها، وقد ورد في ذيل صحيحة معاوية الثالثة «وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضر ك أن تصبح

في غيرها»^(١)، وهذا يدل على الاكتفاء بالمبيت في منى في النصف الأول. وأما الاكتفاء بالمبيت في النصف الثاني من الليل فقد دلت عليه صحيحة معاوية الثالثة نفسها حيث قال ﷺ: «فإن خرجت أول الليل فلا ينتصف الليل إلا وأنت في منى»، وهذه الفقرة دلت على أنه من فاته المبيت في النصف الأول فعليه المبيت في النصف الثاني. إذن لا إشكال في أن وجوب المبيت في منى ليس تمام الليل وإنما نصفه: إما النصف الأول أو النصف الثاني.

ثم يقال: إن الاشتغال بالعبادة في مكة هو بدل عن المبيت في منى، وبما أن المبيت في منى لا يجب تمام الليل بل نصفه، بل هناك تخيير في المبيت فيها بين النصف الأول والنصف الثاني، فمقتضى البدلية عرفاً هو التخيير في البدل - أي الاشتغال بالعبادة في مكة - بين النصف الأول والنصف الثاني من الليل.

ولتوضيح المطلب نقدم مثالا: إذا أمر المولى عبده أن يتصدق على زيد بعشرة دراهم، ثم قال له: «يجب عليك ذلك إلا اذا تصدقت على عمرو، فحيث لا حاجة للتصدق على زيد». ماذا يفهم العرف من هذا الكلام؟ أي مقدار يجب على العبد التصدق به على عمرو؟ العرف - بمقتضى البدلية بين التصدق على زيد والتصدق على عمرو - يرى أنه يجب على العبد أن يتصدق على عمرو بنفس المقدار الذي كان يجب عليه أن يتصدق به على زيد، أي عشرة دراهم. وإلا، فإن كان المولى يريد مقدارا غيره كان عليه أن يُبين ذلك. والمقام شبيه للمثال الذي قدمناه، فتأمل.

هذا مضافاً إلى كون الأصل هو التخيير متى ما دار الأمر بين التعيين والتخيير، فمن يختار أن يشتغل بالعبادة في مكة بدل المبيت في منى ولا يعلم هل النصف الثاني متعين في حقه أم هو مخير بين النصف الأول والنصف الثاني، فالأصل يقتضي التخيير، والتعيين

يحتاج الى دليل وبما أنه لم نعثر على دليل يدل عليه فهو منفي بقوله ﷺ: «رفع عن امتي ما لا يعلمون».

مناقشة القول الثالث:

إن القول الثالث وجيه لو كان عندنا دليل صريح يقول بأن الاشتغال بالعبادة في مكة هو بدل وعدل عن المبيت في منى، ولكن ليس لنا مثل هذا الدليل الصريح. وبعبارة أخرى: ما هو الدليل على (البديلية) بين المبيت في منى والاشتغال بالعبادة في مكة؟

لو كان عندنا دليل يقول بأن الاشتغال بالعبادة في مكة بدل المبيت في منى، كان من الممكن أن نتعدى عرفاً فنقول بما أن المبيت الواجب في منى مخير بين النصف الأول والنصف الثاني، فكذلك في البدل. ولكن مثل هذا الدليل الصريح معدوم.

أما صحاح معاوية الأولى والثانية والثالثة فلم يرد فيهن عنوان البدل، وإنما الوارد فيها - بشكل إجمالي - أنه من لم يبيت في منى بل ذهب للاشتغال بالعبادة في مكة «ليس عليه شيء»، كان في طاعة الله عز وجل، ويجب عليه المبيت في منى «إلا ان يكون شغلك في نسكك» «إلا أن يكون شغلك نسكك». وهذه التعابير لا تدل على البدلية أو العوضية.

وكذلك الوارد في صحيحة صفوان: «إنما حبسه شأنه الذي كان فيه من طوافه وسعيه ولم يكن لنوم ولا لذة، أعليه مثل ما على هذا؟ قال: ما هذا بمنزلة هذا» لا يدل على البدلية بالصراحة. وإنما دلت هذه الصحاح على أجزاء الاشتغال بالعبادة في مكة عن المبيت في منى، لا أكثر.

ومن الواضح ان هذه الصحاح التي ذكرناها ناظرة أساساً الى المبيت في منى، ومصب السؤال فيها على وجوب المبيت في منى، ولكن من لم يبيت في منى وذهب واشتغل بالعبادة «ليس عليه شيء» أو «ليس هذا بمنزلة هذا» فكيف أستفيد عنوان

البدلية من هذه التعابير ليؤخذ بإطلاقه؟

وأما ما ذكر من أن دوران الأمر بين التعيين والتخير يقتضي التخير لأن التعيين بحاجة الى مؤونة زائدة وهي منفية بحديث الرفع... فلا تصل النوبة إليه لأنه اصل عملي، ويمكن أن يدعى وجود دليل على الاكتفاء بالاشتغال في النصف الثاني فقط، فلا شك معه بين التعيين والتخير. ولكن ما هو ذلك الدليل؟ إنه صحيحة معاوية الثالثة الدالة على ان الاشتغال بالعبادة في النصف الثاني مجز، ولم يدل دليل على جواز الاكتفاء بالنصف الأول، فلا يوجد شك بين التعيين والتخير، بل المتعين هو إما الاشتغال تمام الليل أو النصف الثاني، وأما الاشتغال في النصف الأول فلا دليل على إجزائه. هكذا يمكن أن يقال، وسيأتي الجواب عنه فانتظر.

المختار في المسألة :

قد تبين أن الأقوال في المسألة ثلاثة:

القول الأول: لزوم الاشتغال بالعبادة تمام الليل.

القول الثاني: لزوم الاشتغال بالعبادة في النصف الثاني مع إمكان الاشتغال تمام الليل أيضا.

القول الثالث: التخير بين الاشتغال بالعبادة في النصف الأول أو النصف الثاني.

والتحقيق يقتضي أن يقال: أن القول الأول بعيد، أي أنه لا يجب الاشتغال بالعبادة تمام الليل بدل المبيت في منى، وإن كان ذلك مجزيا قطعاً.

وأما القول الثاني فهو أيضا بعيد، وذلك لعدم لزوم الاشتغال بالعبادة في خصوص النصف الثاني، بل يمكنه أن يفعل ذلك في النصف الأول من الليل أيضا، فالتناسك مخير بين النصفين ولا حاجة لتقييده بالنصف الثاني. نعم، لو اشتغل بالعبادة في النصف

الثاني فإنه مجز بلا إشكال، وإنما أشكلنا على لزومه.

إذن يتبين من هذا أن المختار هو القول الثالث، أي يجوز الاكتفاء بأحد النصفين للاشتغال بالعبادة في مكة بدل المبيت في منى.

ويؤيد ما ذهبنا إليه - من جواز الاشتغال بالعبادة في أحد نصفين لا على نحو التعيين - ما ذكره الشهيد رحمته في الدروس، قائلاً: «وَيَحْتَمِلُ أَنَّ الْقَدْرَ الْوَاجِبَ هُوَ مَا كَانَ يَجِبُ عَلَيْهِ بِمَنَى وَهُوَ أَنْ يَتَجَاوَزَ نِصْفَ اللَّيْلِ»^(١). فالواجب هو نصف الليل، وقوله «ان يتجاوز نصف الليل» لأجل المقدمة العلمية، فهو رحمته صرح بالاكتفاء بنصف من الليل ولم يذكر أنه يجب في النصف الثاني، فمقتضى إطلاق كلامه رحمته أنه يكفي النصف الأول أيضاً.

وكذلك ما ذهب إليه صاحب المدارك رحمته، فإنه قال: «وقد نص الشهيدان على أنه يجب استيعاب الليلة بالعبادة إلا ما يضطر إليه من غداء أو شراب أو نوم يغلب عليه، وصرحاً بأنه إذا أكمل الطواف والسعي قبل الفجر وجب عليه إكمال الليلة بما شاء من العبادة، والأخبار لا تعطي ذلك»^(٢).

وتعليق صاحب المدارك بأن (الأخبار لا تعطي ذلك) يعني أن الأخبار لا تفيد وجوب استيعاب تمام الليل، فيظهر منه الاكتفاء بنصف الليل أو بعض الليل، أمّا تمام الليل فلا. وهذا الكلام يستشتم منه بأن الاشتغال بالعبادة في النصف الأول مجز.

ويظهر أيضاً من صاحب الجواهر رحمته القول بعدم وجوب الاستيعاب لتمام الليل، حيث قال: «بل قيل مقتضاه أيضاً ما نص عليه الشهيدان من لزوم استيعاب

(١) الدروس الشرعية في فقه الإمامية، الشيخ شمس الدين محمد بن مكّي العاملي الشهيد الأول (ت ٧٨٦هـ) تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١٤١٧، ٢: ١ / ٤٩٥.

(٢) مدارك الأحكام: ٨ / ٢٣٦.

الليل إلا ما يضطر إليه من غذاء أو شراب أو نوم يغلب عليه، وإن كان فيه منع واضح باعتبار كون ذلك في سؤاله «أي في سؤال الراوي حيث قال «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل زار البيت فلم يزل في طوافه ودعائه والسعي والدعاء حتى طلع الفجر..» وكان جواب الإمام عليه السلام: «ليس عليه شيء، كان في طاعة الله عز وجل» ولم يقل عليه السلام بوجوب الاستيعاب لتمام الليل، بل قد عرفت أن الراوي فرض ذلك. وفرق بين أن يكون الفرض من الراوي وبين أن يكون من الإمام عليه السلام.

وأما دليل القول الثالث فهو إطلاق صحيحة معاوية الثانية «إذا فرغت من طوافك للحج وطواف النساء فلا تبت إلا بمنى إلا أن يكون شغلك في نسكك»، والمقصود منه: يجب الرجوع إلى منى بعد الفراغ من الأعمال في مكة، إلا إذا اشتغل المكلف بالنسك وبالعبادة، وهذا ينطبق على النصف الأول من الليل كما ينطبق على النصف الثاني منه.

وكذلك إطلاق صحيحة صفوان «فقلت: إن كان إنما حبسه شأنه الذي كان فيه من طوافه وسعيه لم يكن لنوم ولا لذة، أعليه مثل ما على هذا؟ قال: ما هذا بمنزلة هذا، وما أحب أن ينشق له الفجر إلا وهو بمنى»، فإنه يدل على أن من اشتغل بالعبادة فلا كفارة عليه، وهذا ينطبق على الإشتغال في النصف الأول كما ينطبق على النصف الثاني.

إن قلت: لا بد لمن لم يبت في منى أن يشتغل بالعبادة في النصف الثاني من الليل فقط وذلك لأن صحيحة معاوية الأولى فرضت الإشتغال بالعبادة إلى طلوع الفجر.

قلت: إن هذا ورد في سؤال الراوي وليس في كلام الإمام عليه السلام، والإمام أقره فقط ولم يلزمه بذلك، فقال له: «ليس عليه شيء». ولا يظهر من قول الإمام عليه السلام التقيد، أي لم يقل له: إن لم تبت في منى فيجب عليك أن تشتغل بالعبادة بهذا المقدار، وإنما أقر (عليه السلام) بأن هذا المقدار من الإشتغال مجز.

فإن قلت: إن صحيحة معاوية الثالثة ظاهرة في جواز الاكتفاء بالنصف الثاني من الليل دون الأول، لقوله عليه السلام: «فإن خرجت أول الليل فلا ينتصف الليل إلا وأنت في منى إلا أن يكون شغلك نسكك».

قلت: نعم، إنه دل على جواز الاكتفاء بالنصف الثاني، وأما لزوم ذلك على نحو التقييد فيحتاج الى دليل، ومقتضى إطلاق صحيحة معاوية الثانية وإطلاق صحيحة صفوان جواز الاكتفاء بالنصف الأول أيضاً، أو قل: مقتضى إطلاقهما التخيير بين النصف الأول أو النصف الثاني.

ثم انه لو كان المجزي عن المبيت في منى هو الاشتغال بالعبادة في النصف الثاني من الليل فقط لبيّنه الإمام عليه السلام صريحاً، ولم يكتف بمثل هذه الإطلاقات (لا بأس، لا شيء عليه). وإذا تنزلنا وقلنا: نشك بين التعيين والتخيير، فالتعيين يحتاج الى بيان زائد من قبل الإمام عليه السلام وهو منفي، فالأصل هو التخيير.

اذن فالقول بالتخيير في الاشتغال بالعبادة بين النصف الأول والنصف الثاني من الليل لا بأس به وهو المختار عندنا. وقد عرفت عبارة الشهيد وصاحب المدارك (قدس سرهما) التي توافق القول الثالث.

نعم، مقتضى الاحتياط هو الاشتغال بالعبادة في النصف الثاني من الليل، والأحوط منه الاشتغال بالعبادة تمام الليل، والله العالم.

المسألة الثانية : ذبح الهدي في غير منى

قال الله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَخْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ﴾^(١).

لا يخفى على من ذهب الى حج في العقود الأخيرة أن السلطات المحلية منعت الذبح في منى ونقلت المسالخ خارج منى، وتحديدًا في (وادي محسر) في المزدلفة، ثم بعد ذلك نقلت المسالخ من وادي محسر الى (وادي المعيصم)، وفي وادي المعيصم خلاف: هل هو داخل مكة المكرمة أو لا؟ وعلى فرض أنه خارج مكة فهل هو داخل الحرم أو خارج الحرم^(٢)؟ إذن لا توجد مسالخ في منى في الوقت الحاضر ولا يوجد ذبح في منى ولا في وادي محسر، وإنما يحصل الذبح في وادي المعيصم.

من هنا تبرز الأسئلة التالية:

١. هل يجب الذبح في منى فقط، ام يجوز في غيرها - كمكة مثلاً-؟
٢. في حال تعذر الذبح في منى، هل يجزي ذلك في وادي محسر أم لا؟
٣. وفي حال تعذر الذبح في منى وفي وادي محسر معاً، هل يجزي الذبح في وادي المعيصم ام لا؟
٤. اذا قلنا بجواز ذلك، فهل جواز الذبح في وادي المعيصم مشروط بكونه في

(١) سورة البقرة: ١٩٦.

(٢) سوف نبحث المسألة على جميع الفروض: انه داخل مكة او خارج منها، داخل الحرم او خارج منه.

الحرم، أم حتى اذا كان خارج الحرم جاز الذبح فيه؟

٥. من لم يتمكن من ذبح الهدي في منى أيام التشريق، ولكن يتمكن من الذبح فيها بعد أيام التشريق حتى نهاية ذي الحجة، أي يمكن الحفاظ على مكان الذبح دون وقته، فهل يجزي ذلك او لا؟

٦. هل يجوز الذبح في بلد الحاج اذا تعذر ذلك في منى وفي وادي محسر، كما ذهب الى ذلك بعض الفقهاء المعاصرين، ام لا يجوز؟ خصوصاً مع الأخذ بنظر الاعتبار ان الهدي اذا ذبح في البلد سيوزع على المستحقين، وأما إذا ذبح في وادي المعيصم - مثلاً - فلا نطمئن بأنه سيصل الى المستحقين.

٧. اذا لم يتمكن من الذبح في منى فهل يبقى التكليف بالذبح، أم يتقل التكليف الى الصوم؟

هذه مجموعة من الأسئلة سنحاول الإجابة عليها إن شاء الله، ومن الله نستمد العون والتوفيق.

وجوب الذبح في منى

قال صاحب المدارك رحمته الله: «هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب، وأسنده العلامة في التذكرة والمنتهى إلى علمائنا، مؤذناً بدعوى الاجماع عليه»^(١). يظهر منه رحمته الله دعوى أن المسألة اجماعية: يجب ذبح الهدي في منى لا غير.

وقد استدل السيد الخوئي رحمته الله على وجوب ذبح الهدي في منى بأدلة ثلاثة:

الأول: السيرة القطعية المتوارثة يداً بيد جيلاً بعد جيل من زمن النبي صلّى الله عليه وآله الى يومنا هذا، بأن الذبح ينبغي ان يقع في منى.

(١) مدارك الاحكام: ٨ / ١٩.

الثاني: الآية الكريمة: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾.

إلا أن الآية لم تحدّد محل الهدى. من هنا قال السيد الخوئي رحمته الله لا بد أن نظم إلى الآية موثقة زرعة المفسرة للآية الكريمة: «سألته عن رجل أُحصر في الحج، قال: فليبعث بهديه إذا كان مع أصحابه، ومحلّه أن يبلغ الهدى محلّه، ومحلّه منى يوم النحر إذا كان في الحج»^(١). إذن الموثقة فسرت المحل بمنى.

الثالث: صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل يضل هديه فيجده رجل آخر فينحره، فقال: إن كان نحره بمنى فقد أجزأ عن صاحبه الذي ضل عنه، وإن كان نحره في غير منى لم يجزئ عن صاحبه»^(٢). فإنها دلت على عدم الاجتزاء بالذبح لو حصل خارج منى في حال الاضطرار، فتدل على عدم الاجتزاء بالذبح في غير منى في حال الاختيار بالأولوية.

ملاحظات شيخنا الأستاذ

وكان لشيخنا الأستاذ الايرواني رحمته الله ملاحظات في مجلس درسه الشريف على ما أفاده السيد الخوئي رحمته الله.

الملاحظة الأولى: ان الاستدلال بالسيرة وحده لا يكفي، فإن السيرة لا شك فيها وهي قطعية متوارثة يدا بيد من زمن رسول الله صلى الله عليه وآله من زماننا، وقد جرت على أن يكون الذبح في منى، ولكن هذا الاستدلال ناقص. بيانه: إن السيرة لا تدلّ على اللزوم، ولعله جرت من أجل الاستحباب. إذن على السيد رحمته الله ان يضيف شيئاً آخر ويقول: السيرة القطعية جارية على الإتيان بالذبح في منى على نحو الوجوب، وهذا القيد ضروري،

(١) الوسائل: ١٣ / ١٨٢.

(٢) الوسائل: ١٤ / ١٣٧.

والأفمن دون ذكره سيكون الاستدلال ناقصاً.

وهذا شبيه الإتيان بالقنوت اثناء الصلاة، حيث توجد سيرة من قبل المشرعة على الإتيان به، إلا أنه لا تدل على لزومه، فإن السيرة كما تلتئم مع الوجوب تلتئم مع الاستحباب.

وفيه: إن السيد الخوئي رحمته الله حتماً قصد ذلك -أي قيام السيرة على نحو الوجوب - ولم يقصد السيرة الأعم، فصحيح أن السيرة عمل والعمل لا كلام له، فلا ندرى ان العمل صدر على نحو الاستحباب أو على نحو الوجوب، ونحن نوافق شيخنا الأستاذ رحمته الله بهذا المقدور، لكن نقول -انتصاراً للسيد الخوئي رحمته الله - أن السيد حينما استدل بسيرة المشرعة على وجوب الذبح في منى كان يريد السيرة على نحو الوجوب، وما كان يريد الأعم، ولا يخفى هذا الإشكال على مثل السيد الخوئي رحمته الله.

وفي الحقيقة إن هذا المطلب سيال في كثير من الموارد، فإن السيد الخوئي رحمته الله قد أكثر الاستدلال بالسيرة على كثير من مناسك الحج، وكان يكثر شيخنا الأستاذ رحمته الله الإشكال عليه بأن السيرة لا تدل على اللزوم بل كما تلتئم مع الوجوب فهي تلتئم مع الاستحباب. كان دام ظله يشكل مراراً على السيد الخوئي رحمته الله بهذا الإشكال، وقد اتضح جوابه.

الملاحظة الثانية: إن السيد الخوئي رحمته الله استدل بالآية الكريمة ولكن مع ضمنية الموثقة المفسرة للآية. وهذا في الواقع استدلال بالرواية لا بالآية، وذلك لأن الآية الكريمة لم تذكر منى، وإنما ورد ذكر منى في الموثقة، إذن ينبغي ان يكون الاستدلال بموثقة زرعة لا بالآية.

أقول: من الواضح أن هذا الإشكال فني على السيد الخوئي رحمته الله وليس علمياً.

الملاحظة الثالثة: إن السيد الخوئي رحمته الله ذكر في معرض كلامه عن هذه الآية: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾، قال: «مع القطع بأن المحل منى»^(١). فأشكل شيخنا الأستاذ رحمته الله: ما المقصود بقولك (مع القطع بأن المحل منى)؟ هل تقصد القطع بأن المحل هو منى لأجل الاجماع؟ أو لقطعنا الخارجي؟ أما القطع الخارجي فلا دخل له بالآية. وإن كان يقصد الاجماع، فهذا تمسك بالاجماع وليس تمسك بالآية.

أقول: إن السيد الخوئي رحمته الله لا يرى الحجية للإجماع المحصل فضلاً عن المنقول^(٢)، فكيف أفاده القطع؟! وإذا كان يقصد القطع الخارجي، فلا بد أن نطالبه بالدليل. وعليه: إن ملاحظة شيخنا الأستاذ في محلها.

الملاحظة الرابعة: إن الآية المباركة مختصة بالمحصور لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ﴾ ولا نجزم بإلغاء الخصوصية، فالتعدي الى غير المحصور مشكل، فلعل المحصور واجبه ان يأتي بالذبح في منى، وأما غيره فالآية لم تتطرق اليه.

أقول: يمكننا ان نزيد في الإشكال، وهو أن موثقة زرعة أيضاً واردة في المحصور لا فقط الآية، وشيخنا الأستاذ رحمته الله أشكل على الاستدلال بالآية فقط، مع ان السيد الخوئي رحمته الله استدل بالآية بضميمة الرواية. والخلاصة: إنه يصعب الغاء الخصوصية لمورد الآية والرواية.

هذا، ولكن قد يقال: يمكن الذب عن هذا الإشكال، فلا تكون الآية ولا الرواية مختصتين بالمحصور.

بيانه: أما موثقة زرعة، فإن فرض الحصر ورد في كلام السائل وليس في جواب

(١) موسوعة الإمام الخوئي - المعتمد في شرح المناسك: ٢٩ / ٢٣٧.

(٢) موسوعة السيد الخوئي - مصباح الأصول: ٤٧ / ١٥٦.

الإمام عليه السلام، وإنما أجاب الإمام عليه السلام بقوله: «فليبعث بهديه إذا كان مع أصحابه، ومحلّه أن يبلغ الهدى محلّه، ومحلّه منى»، ومنه يتبين أن منى مكان الذبح للجميع، المحصور وغير المحصور.

وأما الآية - وهي قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ فصحيح أنها واردة في المحصور، ولكنها كذلك في الفقرة الثانية دون الأولى والثالثة. فقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ مطلق وغير مختص بالمحصور. ثم جاءت الفقرة الثانية وهو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ وهي واردة في المحصور كما هو واضح. ثم جاءت الفقرة الثالثة وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ وهذا الحكم الثالث غير مرتبط بالثاني فلا يختص بالمحصور، وهي تفيد حكماً جديداً حيث ينبغي أن يكون الحلق بعد بلوغ الهدى محلّه، فهذه الفقرة الجديدة غير مرتبطة بالفقرة التي قبلها، وكل فقرة مستقلة عن الأخرى. وعليه، يمكن بذلك التغلب على هذا الإشكال.

أدلة شيخنا الأستاذ دام ظلّه:

ثم إنه بعد أن أبدى شيخنا الأستاذ دام ظلّه الملاحظات على أدلة السيد الخوئي رحمته قال: من الأفضل أن نتمسك لوجوب الذبح في منى بالأمر التالية:

١. السيرة القطعية المتوارثة على الإتيان بالذبح في منى على نحو لزوم والوجوب، فهو قد أجرى تعديلاً على ما ذكره السيد الخوئي رحمته.

٢. صحيحة منصور بن حازم، لكن بإلغاء الخصوصية للهدى الضال، فمفاد الصحيحة هو: أن كل هدي إذا ذبح في منى أجزاء، سواء كان ضالاً أم لا. ثم إنها دلت

على لزوم الذبح في منى في حال الاضطرار فبالأولوية يجب الذبح في منى في حال الاختيار.

٣. إن الذبح في منى مسألة ابتلائية لأن الحجاج في كل عام يذهبون الى الحج ويذبحون، والمعروف عند الفقهاء القول بوجوبه في منى، واشتهر هذا الحكم مع عمومية الابتلاء يورث الاطمئنان بأن الوجوب هو الحكم الواقعي وليس الإباحة، فالاطمئنان ناشئ من كون المسألة عامة الابتلاء وكون حكمها واضحا واتفاق الاعلام عليه.

أقول: إن هذا الدليل فد سميناه بالقاعدة الخوائية لتمسك السيد الخوئي بها في كثير من مسائل الحج وغيره. وفي الحقيقة توجد هناك سيرة للمشرعية في مسأله - وهي الإتيان بالذبح في منى على نحو اللزوم -، وهناك إجماع أيضا وهو بحد ذاته يفيد الاطمئنان، فلماذا إطالة الكلام وابتكار دليل جديد؟ إن هذا ليس دليلا جديدا، بل هو تلفيق بين السيرة والشهرة والإجماع، وكل منهم بحد ذاته يفيد الاطمئنان في الجملة. وأما جمعها لصناعة دليل جديد، فما هو الا أمر فني لمن ينكر حجية الشهرة والإجماع كالسيد الخوئي رحمه الله.

مؤيدات لوجوب الذبح في منى:

قد تذكر بعض المؤيدات على وجوب الذبح في منى، وإنما عبرنا بالمؤيد دون الدليل لأنها لا تخلو إما من إشكال سندي^(١) أو إشكال دلالي أو كلا الإشكالين معاً.

المؤيد الاول: موثقة إبراهيم الكرخي - والسند هو محمد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، وأحمد بن محمد جميعا عن الحسن بن محبوب، عن إبراهيم

(١) هذه الإشكالات السندية قد ترد على بعض المباني ولا ترد على بعض آخر.

الكرخي - عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل قدم بهديه مكة في العشر، فقال: «إن كان هدياً واجباً فلا ينحره إلا بمنى، وإن كان ليس بواجب فلينحره بمكة إن شاء، وإن كان قد أشعره أو قلده فلا ينحره إلا يوم الأضحى»^(١).

ودلالاتها واضحة على لزوم الذبح في منى فإنها حصرت وجوب ذبح الهدي الواجب في منى لا غير، وبمفهوم الحصر أو بمفهوم الاستثناء نستفيد أن الهدي الواجب في غير منى لا يجوز. نعم إن كان هدياً غير واجب فيجوز ذبحه في مكة.

هذا ولكن قد أشكل على الرواية سنداً ودلالةً. أما سنداً: فقد عبر عنها السيد الخوئي رحمته الله برواية ابراهيم الكرخي وقال هي ضعيفة بإبراهيم الكرخي^(٢). وكذلك عبر عنها شيخنا الأستاذ الايرواني بالرواية وضعف سندها.

لكن الأقرب أنها موثقة، والسبب في ذلك أن ابراهيم الكرخي وإن لم يكن في حقه توثيق صريح إلا أن الراوي عنه هو الحسن بن محبوب الزرّاد أو السّراد، الذي قال عنه الشيخ في الفهرست: «الحسن بن محبوب السراد ويقال له الزرّاد، ويكنى أبا علي، مولى بجيلة، كوفي ثقة، روى عن أبي الحسن الرضا عليه السلام وروى عن ستين رجلاً من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، وكان جليل القدر، ويعد في الأركان الأربعة في عصره وله كتب كثيرة»^(٣).

وعده الشيخ في رجاله من أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام قائلاً: «الحسن بن محبوب

(١) الوسائل: ١٤ / ٨٨.

(٢) المعتمد: الجزء: ٢٩ / ٢٣٨.

(٣) الفهرست للطوسي، ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، ط ١، شعبان المعظم ١٤١٧هـ / ٤٧.

السراد ويقال الزراد، مولى، ثقة»^(١). وأما الكشي فعده من الفقهاء الذين اجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عنهم عند تسمية الفقهاء من اصحاب أبي ابراهيم وأبي الحسن الرضا عليه السلام.

وعليه، فإن الحسن بن محبوب من أصحاب الاجماع المعروفين الذين أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم، فهو من الأجلة الفقهاء الكبار، جليل القدر. ومن الغريب ان النجاشي لم يذكره في رجاله، وأقرب الظن أنه غفل عن ذلك. قال السيد الخوئي رحمته الله في معجم رجال الحديث: «أن النجاشي لم يتعرض لترجمة الحسن بن محبوب ولا يظهر وجه لذلك إلا أن يكون قد غفل عن ذلك، أو أنه سقطت ترجمته عن نسخة المستنسخ لكتابه، وإلا فلا يحتمل أن النجاشي لم يطلع على كتاب الحسن بن محبوب، كيف وقد ذكر في ترجمة جعفر بن بشير أن له كتاب المشيخة مثل كتاب الحسن بن محبوب الا انه اصغر منه..»^(٢).

إذن ابراهيم الكرخي وإن لم يوجد في حقه توثيق صريح الا أن الراوي عنه هو الحسن بن محبوب وهو من الأجلء ومن أصحاب الاجماع. ونحن قد حققنا في بحث الرجال وذكرنا أن اصحاب الاجماع اذا رووا عن شخص فتلك أمانة الوثيقة، ولو تنزلنا عن ذلك فلا أقل نقول: إن روايتهم عن شخص تشكل قرينة من القرائن على وثاقته.

ومن الغريب أن شيخنا الاستاذ دامت له العزة يرى أن رواية الاجلاء عن شخص أمانة الوثيقة ومع ذلك عبّر هنا عن هذه الموثقة بالرواية. نعم، هذه المسألة مبنائية لأن السيد الخوئي رحمته الله لا يرى رواية الاجلاء عن شخص أمانة التوثيق، وإذا روى أصحاب

(١) رجال الشيخ الطوسي، شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق جواد القيومي الأصفهاني، مؤسسة النشر الاسلامي - قم، شهر رمضان المبارك ١٤١٥: ت ٩ - ٩٧٨ هـ.

(٢) معجم رجال الحديث: ٩٨ / ٦.

الاجماع عن شخص فلا يرى السيد أن ذلك من أمارات الوثاقة. فهذا الاشكال لا يرد على مبنى السيد الخوئي رحمته لكنه يرد على مبنى شيخنا الأستاذ رحمته.

وفي السند أيضاً سهل بن زياد وهو على مختار السيد الخوئي رحمته ليس بثقة وقد اشتهر عنه رحمته قوله (أن الأمر في سهل ليس سهلاً)، ولكن قد حققنا في محله ووجدنا أن الرجل محل اعتماد وذلك لإكثار الكليني رحمه الله النقل عنه ولما ذكره الشيخ في العدة. إذن من ناحية السند الرواية ليس فيها اشكال.

وأما من ناحية الدلالة فلم يشكل عليها السيد الخوئي رحمته وإنما اشكل عليها شيخنا الأستاذ رحمته في مجلس درسه، قائلاً: إن الرواية واردة في حج القرآن وليس في حج الأفراد أو التمتع، بقرينة انه عليه السلام قال في ذيل الرواية: «وإن كان قد أشعره أو قلده فلا ينحره إلا يوم الأضحى»، والاشعار والتقليد في الهدى يحصل في حج القرآن فقط ولا يحصل في الأفراد والتمتع، فكيف نستفيد منها في حج التمتع؟ ولا يمكن إلغاء الخصوصية إذ احتمال الخصوصية موجود.

أقول: إن دعوى الجزم بعدم الخصوصية للمورد ليست بعيدة، فإن الرواية وإن وردت في حج القرآن إلا أنه لا نحتمل الخصوصية له. فهل يحتمل أن ذبح الهدى يجب في منى إذا كان الحج قرانا خاصة، وأما في حج التمتع فلا؟! بل نجزم بأن محل الهدى في الحج مطلقاً هو منى، ولا نحتمل التفصيل في المسألة. وبعبارة أخرى: إن حج القرآن وإن كان له أحكامه الخاصة من إشعار وتقليد، لكن في محل الهدى لا نحتمل أن له خصوصية.

وبما أن سندها تام حتى على مبنى شيخنا الأستاذ رحمته لأنه يبنى على أن رواية أحد الأجلاء عن راوٍ ما أمانة وثاقته، فهو وإن عبّر عنها بالرواية لكن يفترض أن تكون

معتبرة على مبناه، وعليه: فلا يبعد الاستدلال بها على نحو الدليل وليس على نحو المؤيد، لكن نحن ننزلنا وجعلناها مؤيدة.

المؤيد الثاني: رواية عبد الأعلى قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: لا هدي إلا من الإبل، ولا ذبح إلا بمنى»^(١). وهذه الرواية أيضاً فيها إشكال سندي وهو أن عبد الأعلى مشترك بين الثقة والضعيف.

وأما من ناحية الدلالة، فيشكل: بأن الصدر في الرواية ظاهر في الاستحباب حيث لا إشكال ولا ريب أنه يجوز الهدي من الإبل كما يجوز أن يكون من الغنم ومن البقر، فحصر الهدي في الإبل لأجل الاستحباب بل لأنه أفضل الأفراد، ومنه يعلم أن حصر الذبح في منى أيضاً محمول على الاستحباب لقريضة السياق.

نعم، هناك من لا يقبل قريضة السياق - كالسيد الخوئي على ما في بالي -، لكن الصحيح هو أن وحدة السياق قريضة وإن العرف يقبل ذلك، ألا إذا دل دليل خاص على عدمه، وإلا فإن وحدة السياق قريضة، وعليه: بما أن الصدر يراد منه الاستحباب فلوحة السياق لا محيص عن حمل الذيل على الاستحباب أيضاً.

ولو تنزلنا عن ذلك وقلنا أن الذيل ليس ظاهراً في الاستحباب، فنقول: ظهور الرواية في لزوم حصر الذبح يتزعزع وتصير حينئذ مجملة.

المؤيد الثالث: رواية مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «منى كله منحراً، وأفضل المنحر كله المسجد»^(٢)، والظاهر أن المقصود من المسجد هو مسجد الخيف إذ لا يوجد مسجد آخر مهم غيره في زمن المعصوم.

(١) الوسائل: ١٤ / ٩٠.

(٢) المصدر نفسه.

إن السيد الخوئي رحمته الله قبل داليتها لكن أشكل على سندها، حيث ورد في السند الحسن اللؤلؤي، فهو وإن وثقه النجاشي في رجاله توثيقاً صريحاً حيث قال: «ثقة كثير الرواية»^(١)، إلا أن توثيقه معارض بتضعيف ابن الوليد لأنه قد استثنى جمعاً ممن روى عنهم محمد بن أحمد بن يحيى في (نوادير الحكمة) ومنهم الحسن اللؤلؤي.

أقول: كان الأفضل منه رحمته الله أن يعكس الإشكال فيشكل على الدلالة دون السند.

أما الدلالة فكان ينبغي أن يشكّل عليها السيد رحمته الله وذلك لأن الرواية وإن عبرت بـ «منى كله منحراً» لكن إثبات الشيء لا ينفي ما عداه، فهذا لا يدلّ على أن غير منى ليس بمنحراً، فقد تكون مكة أو غيرها أيضاً منحراً. اللهم إلا أن يقال بمفهوم اللقب، ولكن لا يخفى على الملم بعلم الأصول أن مفهوم اللقب أضعف المفاهيم بل لا مفهوم له.

وأما إشكاله من ناحية السند فغير وارد، لأن توثيق النجاشي لا يعارض بتضعيف ابن الوليد وذلك لأن النجاشي رائد هذه الصناعة، فإذا وثق رجلاً توثيقاً صريحاً، فهو ثقة. فكيف إذا عبّر عنه بأنه (ثقة كثير الرواية)؟

وأما مبنى استثناء ابن الوليد لبعض رجال نوادر الحكمة فليس من المعلوم أن استثناءه لضعفهم، بل من الممكن أنه استثنى بعض الرجال لتصوره أن في رواياتهم شيئاً من الغلو أو ما شابه ذلك. نعم، ربما كان استثناءه دليل الضعف لأجل ما استظهره أبو العباس بن نوح بأن استثناء ابن الوليد لبعض لأجل ضعفهم، ولكن ابن الوليد نفسه لم يصرح بذلك! فإذا كان هذا حال استثناء ابن الوليد لبعض رجال نوادر الحكمة فكيف يعارض توثيق الشيخ النجاشي الصريح؟ نعم، لا بأس أن نجعل استثناء ابن الوليد لهؤلاء قرينة على التضعيف لكنه ليس أمارة تامة، فإذا توفرت قرائن أخرى على ضعفهم

(١) رجال النجاشي: ٤٠.

أمكن حينئذ الحكم عليهم بالضعف.

اذن رواية مسمع في الواقع هي موثقة وسندها تام الا ان الإشكال من ناحية الدلالة.

والخلاصة: إن الذبح في منى مجز بلا إشكال، لكن هذا لا يُنفي أن يكون غيرها منحرأ أيضاً.

قد يستدل على جواز الذبح في مكة بالأدلة التالية:

أدلة جواز الذبح في مكة :

١ . صحيحة معاوية بن عمار الأولى، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن أهل مكة أنكروا عليك أنك ذبحت هديك في منزلك بمكة، فقال: إن مكة كلها منحر»^(١).

تقريب الاستدلال بها: إنها تبين فعل المعصوم ؛ فإن الإمام عليه السلام قد ذبح في مكة، ومضافاً الى ذلك فقد أكد الفعل بالقول (أن مكة كلها منحر)، فاذا كان فعله فيه شيء من الغموض فإن كلامه واضح.

ولكن نقل صاحب الوسائل بعد ان ذكر هذا الحديث أن الشيخ الطوسي حملها على الهدي المستحب دون الواجب. وحكى صاحب المدارك عن الشيخ الطوسي أيضاً بأن الخبر مجمل، أي من ناحية كون الهدي واجباً او مستحباً، فاحتمل الشيخ أن هدي الإمام عليه السلام كان تطوعاً فقال: «إن التطوع يجوز ذبحه بمكة»^(٢).

وأما شيخنا الأستاذ رحمته الله فقد ذكر أن هذه الرواية ليست لها دلالة في جواز ذبح

(١) الوسائل: ١٤ / ٨٨.

(٢) مدارك الاحكام، السيد محمد العاملي (ت ١٠٠٩هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط ١، رمضان ١٤١٠هـ: ٨ / ٢٠.

الهدي الواجب في مكة، وقال في توجيهها أنها قضية في واقعة: إن فعل الإمام لذلك هل كان من باب الوجوب أو الاستحباب أو غير ذلك؟ إنه ليس بواضح.

وهذا ما ذكره بعض الاعلام المعاصرين أيضاً حيث قال: «ولكن فعل الإمام ﷺ قضية في واقعة، ولعله كان الهدي مندوباً، وقوله يدل على أن مكة منحر بالنسبة الى ذلك الهدي وشبهه»^(١).

أقول: إن معاوية بن عمار قال للإمام ﷺ: «إن أهل مكة أنكروا عليك أنك ذبحت هديك في منزلك بمكة»، فمن هذا الكلام يتبين ان الهدي كان واجباً لأن نفس الاستنكار من قبل أهل مكة يدل عليه، فلو كان هديه مستحباً لماذا لم يحتج ﷺ بذلك ولماذا احتج بأن مكة كلها منحر؟ إذن يتبين من الرواية أن هذه القضية حصلت في أيام الحج وأن هديه كان واجباً، وذلك لأن الهدي المستحب في غير أيام الحج يجوز في مكة جزماً، وهذه من المسائل الاتفاقية بيننا وبينهم فلا مورد للتقية فيها.

من هنا يظهر الإشكال فيما نقله صاحب الوسائل عن الشيخ من حملها على التطوع، وما نقله أيضاً صاحب المدارك عن الشيخ من حملها على الاجمال، وكذلك يظهر الإشكال في ما ذهب اليه بعض الاعلام المعاصرين حيث قال أن مضمون الرواية (قضية في واقعة). فإن الظاهر ان الهدي كان واجباً، لأن الإمام ﷺ حينما استنكر عليه أهل مكة لم يقل لهم - تخلصاً من الإشكال - أنه هدي تطوعي، بل علّل فعله بأن مكة كلها منحر، مما يدل على كون هديه هدياً واجباً.

١. صحيحة معاوية بن عمار الأخرى عن أبي عبد الله ﷺ: «في رجل نسي أن يذبح

(١) فقه الصادق ﷺ، السيد محمد صادق الروحاني، مؤسسة دار الكتاب - قم، ط ٣، ١٤٣١هـ: ١٢/

بمنى حتى زار البيت فاشترى بمكة ثم ذبح، قال: لا بأس قد أجزأ عنه^(١). وهي ظاهرة في جواز شراء الهدى من مكة والذبح أيضاً فيها.

وأورد عليها شيخنا الأستاذ رحمته الله إيرادين:

الأول: صحيح أنها دلت على ذلك إلا أنها واردة في الناسي، والتعدي الى غيره مشكل لأنه يحتمل وجود خصوصية للناسي، فإجزاء الذبح في مكة له لعله من باب التسهيل وأن الحكم خاص به.

وفيه: إن السؤال كان عن الناسي، ولكن هذا لا يعني أن الإجزاء مختص به. وبعبارة أخرى: أن الناسي ورد في كلام الراوي ولم يرد في كلام الإمام، فاحتمال اختصاص الحكم به بعيد. أجل، لو كان الإمام رحمته الله قد خصّ الناسي بالذكر لكان من الصعب إلغاء الخصوصية في حقه، بل لاستلزم ذلك اللغوية في كلامه رحمته الله.

الثاني: إن الرواية لم تبيّن أين حصل الذبح حيث ورد فيها (فاشترى بمكة ثم ذبح)، فالظاهر منها أن الشراء حصل في مكة، ولكن ليس من المعلوم أين حصل الذبح؟ ولعله حصل في منى. وبما أنه (زار البيت) أي قام بأعمال الحج قبل الهدى فلعل السؤال كان ناظراً الى الأعمال وليس الى الهدى، فإن قوله (زار البيت) كناية عن القيام بأعمال الحج - أي الطواف والسعي وطواف النساء - فاشترى بمكة ثم ذبح، ولا يبعد أن الذبح قد حصل في منى. وعليه، فالسؤال له اتجاهان: الأول: أن الذبح تأخر عن الأعمال نسياناً فهل الاعمال صحيحة ام لا؟ وثانياً: هذا الذبح الذي حصل بعد الأعمال صحيح ام لا؟ هذا حاصل اشكال شيخنا الأستاذ رحمته الله.

وفيه: أولاً: لا يبعد ظهورها في حصول الشراء والذبح في مكة معاً، اذ الظاهر من

قوله (فاشترى بمكة ثم ذبح) أن الشراء والذبح حصلاً معاً في مكة.

ثانياً: الظاهر أن مصب السؤال ليس عن أعمال مكة وصحتها، وإنما عن صحة الذبح وعدمه، وذلك لأنه ابتداءً بالسؤال عن ذبح الناسي، فما أفاده شيخنا الأستاذ رحمته الله محل تأمل. ويؤيد ذلك: أن الإمام رحمته الله قال: «لا بأس قد أجزأ عنه» والضمير يرجع إلى الذبح لأنه لو كان راجعاً إلى الأعمال لكانت العبارة (قد أجزأت). هذا ما نستظهره، ولا ندعي القطع والجزم به وإنما هو ما توصل إليه هذا العقل القاصر فتأملوا.

وعليه، فمقتضى هذين الخبرين أنه يجوز الذبح في مكة حتى مع التمكن منه في منى. ولكن سيأتي عن قريب ما يصلح لتقييد إطلاق هذين الصحيحتين بالهدي المستحب. هذا مضافاً إلى كون الالتزام بذلك مشكلاً جداً إذ لا قائل به بين أصحابنا، وأن السيرة القطعية قد جرت على الذبح في منى لا غير.

تعذر الذبح في منى:

إذا تعذر الذبح في منى - كما هو الحال في زماننا هذا حيث منعت السلطات الذبح في منى ونقلوا المسالخ إلى أماكن أخرى خارجها - فما هي وظيفة المكلف حيث لا يتمكن من الذبح فيها؟

توجد احتمالات في المسألة:

الاحتمال الأول: أن يبقى وجوب ذبح الهدي عليه ولا يسقط، وحيث أنه عليه أن يذبح في وادي محسر (في المزدلفة).

الاحتمال الثاني: إن الوجوب باق أيضاً ولا يسقط وإنما يذبح في مكة وليس في وادي محسر.

الاحتمال الثالث: إن الوجوب باق ولكن ليس عليه أن يذبح في وادي محسر ولا في

مكة بل يمكنه أن يذبح في أي مكان شاء حتى لو كان في بلده.

الاحتمال الرابع: يسقط عنه وجوب الهدي وتنتقل الوظيفة الى الصوم.

الاحتمال الخامس: يسقط عنه وجوب الهدي والصوم معاً.

الاحتمال الأول ومناقشته:

ويمكن أن يستدل لهذا القول - أي إمكان الذبح في وادي محسر إذا تعذر في منى - بموثقة سماعة قال: «قلت لابي عبد الله عليه السلام: إذا كثر الناس بمنى وضائق عليهم كيف يصنعون؟ فقال: يرتفعون إلى وادي محسر»^(١).

تقريب الاستدلال بالموثقة: أن التعبير (ضائق عليهم) ينطبق على زماننا لأن السلطات قد منعت الذبح في منى ولا توجد مسالخ فيها منذ عدة عقود، فمنع السلطات للذبح في منى من مصاديق ضيق المكان - فإنهم نقلوا المسالخ إلى وادي محسر بل الى وادي المعيصم بعد ذلك، كما سيأتي - فبالنتيجة ضاقت منى بالناس فلا يمكن الذبح فيها، وعليه: مقتضى موثقة سماعة جواز الذبح في وادي محسر في مثل هذه الحالة. وقد تمسك بهذه الموثقة شيخنا الأستاذ دامت بركاته في مجلس درسه، وقال اذا تعذر الذبح في منى جاز الذبح في وادي محسر.

وقد ترد عدة إشكالات على الاستدلال بهذه الموثقة.

الإشكال الأول: ما أورده شيخنا الأستاذ دامت بركاته على نفسه بلسان إن قلت قلت، وحاصل الإشكال: أن الموثقة عبرت بعبارة (ضاقت عليهم)، وقد يفهم من هذه العبارة أن الضيق بسبب شدة الزحام، وفي زماننا لم تضق منى بالناس لأجل الزحام بل يوجد مجال واسع للذبح فيها، وإنما السلطات منعت الذبح فيها، يعني أن الضيق

(١) الوسائل: ١٣ / ٥٣٥.

جاء بسبب خارجي وليس لأنها لا تستوعب الحجاج. نعم، إن منع السلطات الذبح في منى جاء لأجل الخوف من الضيق، لا أن الضيق قد حصل فعلاً، فكيف ينطبق وصف (الضيق) على المقام؟

ثم أجاب رحمته الله: إن عنوان الضيق الوارد في الموثقة لم يؤخذ بنحو الموضوعية، وإنما أخذ على نحو الطريقية، وبعبارة أخرى: إن الضيق بها هو ضيق لا اعتبار به وإنما الضيق ذكر في الرواية كمثال لكل ما يمنع من الذبح في منى، وأسباب المنع من الذبح فيها كثيرة، فالرواية ذكرت الضيق من باب المثال ولا نفهم الخصوصية له.

ونحن يمكننا أن نعين شيخنا الاستاذ على الاستدلال ونقول: إن الضيق هو من ابرز مصاديق تعذر الذبح في منى، وإن منع السلطات للذبح في منى مصداق آخر لتعذر الذبح فيها. أو نقول ثانية: بضم قاعدة عدم فهم الخصوصية يمكننا أن نطبق موثقة سماعاً على مقامنا. أو نقول ثالثة: إن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي جواز الذبح في وادي محسر وليس الجواز مختصاً بالضيق الحقيقي والفعلي للمكان.

أقول: لا حاجة لهذا الإشكال من الأساس، فإن منى فعلاً قد ضاقت على الحجاج في زماننا ولا يوجد فيها مجال للذبح إلا لبعض الأشخاص. وأما إذا أراد الجميع أن يذبح فيها فلن يتمكنوا من ذلك ولأدى ذلك إلى كوارث عديدة. وقد حصلت بعض الكوارث في زماننا مع أنه لا توجد مسالخ في منى فما بالك لو كان هناك مسالخ فيها وأراد الجميع أن يذبحوا الأضاحي فيها؟! وعليه: حتى لو لم تمنع السلطات الذبح في منى لما تمكن الكثير من الحجاج الذبح فيها.

الإشكال الثاني: قد يقال: إن الموثقة ليس لها إطلاق بعرضه العريض ليشمل جميع أعمال منى حتى الذبح، بل الظاهر أنها ناظرة إلى مسألة البقاء والمبيت في منى إذا كثر

الناس وضاعت بهم، فقال ﷺ: «يرتفعون الى وادي محسر»، فمن قال انه ناظر الى مسألة الذبح؟ فلعلها ناظرة إلى خصوص مسألة المبيت فيها.

وبعبارة أخرى: أن الظاهر من الرواية أنها واردة في المبيت في منى اذا ضاقت بالناس، وهذا هو القدر المتيقن منها، فيرتفع الحجاج حينئذ الى وادي محسر. وأما التعدي من المبيت الى الذبح فيحتاج الى دليل.

وقد أورد هذا الإشكال بعض المعاصرين، قائلا: «هذا الاستدلال ضعيف جداً لأن ظاهر الرواية أنها واردة في مورد الوقوف في منى لا مطلق ما يؤتى به في منى، وحينئذ قياس الأضحية على الوقوف قياس مع الفارق، فإن الوقوف قائم بمنى نفسها، فإنه لا معنى للوقوف في غيره، فعند التعذر يرتفع الحاج بمقتضى هذه الرواية إلى وادي محسر، وأما الأضحية فقد عرفت أنه قد تتفق في غير منى أيضاً، فقياسها على الوقوف قياس مع الفارق، وهو غير جائز عندنا»^(١).

أقول: المستدل بالرواية لا يريد أن يقول بالتعدي من مورد الى مورد، وذلك لأنه لا خصوصية للمبيت او الوقوف بمنى، وإنما هما من أعمال منى والموثقة تشمل جميع أعمال منى. فإذا ضاقت منى من حيث المبيت يرتفع الحجاج الى وادي محسر، وكذلك لا مانع من الذهاب الى وادي محسر اذا ضاقت منى من ناحية الهدى أيضاً، وذلك لأن المبيت والذبح معا من أعمال منى، ولم تقيد الموثقة بعمل دون عمل، فتشمل الجميع.

إذن لا مانع من الاستدلال بإطلاق الموثقة لأنها مطلقة من هذه الناحية، فتشمل كل أعمال منى - من المبيت وغيره - فاذا ضاقت بالناس يرتفع الى وادي محسر. ولا مجال لدعوى الانصراف الى خصوص المبيت إذ الانصراف يحتاج الى قرائن وشواهد وهي

(١) بحوث فقهية مهمة، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي (معاصر)، نسل جوان للطباعة والنشر - قم،

مفقودة.

الإشكال الثالث: نحن حتى لو قلنا أنه يجوز الذبح في وادي محسر فالآن لا أحد يذبح في وادي محسر ولا في منى، وإنما نُقلت المسالخ الى وادي المعيصم، فلا يوجد ذبح في وادي محسر. ومن الغريب أن شيخنا الأستاذ رحمته الله لم يتطرق الى هذا الإشكال في بحثه الشريف.

الخلاصة: إنه وإن كان يجوز الذبح في وادي محسر في حال تعذره في منى إلا أنه من الناحية العملية لا ينفعنا هذا الحل في الوقت الحاضر إذ لا توجد مسالخ في وادي محسر.

الاحتمال الثاني ومناقشته:

يمكن ان يستدل لهذا القول - وهو جواز الذبح في مكة في حال تعذره في منى - بصحيفة معاوية ابن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن أهل مكة أنكروا عليك أنك ذبحت هديك في منزلك بمكة، فقال: إن مكة كلها منحر»^(١). وكذلك صحبته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل نسي أن يذبح بمنى حتى زار البيت فاشترى بمكة ثم ذبح، قال: «لا بأس قد أجزأ عنه»^(٢). وقد مرّ الكلام فيهما سابقا.

وقد تمسك بهما بعض الأعلام وذهب الى جواز الذبح في مكة حتى في حال إمكان الذبح في منى. قال رحمته الله: «إلا أن الإنصاف أن منع دلالتها على جواز الذبح بمكة مكابرة، سيما الأول فإنه وإن كان في مورد خاص إلا أن عموم التعليل يشهد بذلك، فالأظهر بحسب النصوص جواز الذبح بمكة ولكن لعدم إفتاء الأصحاب به ينبغي رعاية الاحتياط بالذبح بمنى»^(٣).

(١) الوسائل: ١٤ / ٨٨.

(٢) الوسائل: ١٤ / ١٥٦.

(٣) فقه الصادق عليه السلام السيد محمد صادق الروحاني: ١٢ / ٥٧.

ويظهر من بعض أعظم أهل العصر الميل إليه أيضاً إذا تعدّر الذبح في منى. قال عليه السلام في مناسك حجه: «لا يبعد الاجتزاء بالذبح في وادي معيصم إذا لم يكن خارجاً عن الحرم والاحوط الأولى مع الامكان الذبح في مكة المكرمة، إلا ما كان خارجاً منها عن الحرم». فهو يرى ان الذبح في مكة أولى من الذبح في وادي المعيصم ^(١).

ولا معنى لكون الذبح في مكة أحوط لولا جواز الذبح بها - لا أقل في صورة تعدّر الذبح في منى - فالظاهر منه عليه السلام أنه يرى جواز الذبح في مكة في الجملة.

هذا ولكن قد يقال: يوجد ما يصلح لتقييد صحيحتي معاوية بن عمار بالهدي المستحب. وحينئذ لا يمكن القول بجواز ذبح الهدي الواجب في منى.

انظر خبر شعيب العرقوفي قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: سقت في العمرة بدنة فأين أنحرها؟ قال: بمكة» ^(٢).

وخبر معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «ومن ساق هدياً وهو معتمر نحر هديه في المنحر، وهو بين الصفا والمروة وهي بالحرورة» ^(٣).

وموثقة ابراهيم الكرخي - والتي مرت سابقاً - عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل قدم بهديه مكة في العشر، فقال: إن كان هدياً واجباً فلا ينحره إلا بمنى، وإن كان ليس بواجب فلينحره بمكة إن شاء» ^(٤).

وإن أمكن المناقشة في دلالة الأولى والثانية حيث لم تمنع الذبح في مكة للهدي الواجب وإنما أجازت فيها للهدي المستحب وإثبات الشيء لا ينفي ما عداه، فلا يمكن

(١) مناسك الحج للسيد السيستاني.

(٢) الوسائل: ١٤ / ٨٨.

(٣) الوسائل: ١٤ / ٨٩.

(٤) الوسائل: ١٤ / ٨٨.

الإشكال على دلالة الأخيرة - أي موثقة الكرخي - فإنها صريحة في التفصيل بين الهدى الواجب والمستحب وحصر مكان الأول في منى.

والحاصل: إن موثقة الكرخي دلت على وجوب الذبح في منى إذا كان هديا واجبا وجواز ذبحه في مكة إن كان هديا مستحبا، وهي تصلح لتقييد صحيحتي معاوية بن عمار المتقدمتين.

وهناك وجه آخر قد أشار إليه شيخنا الأستاذ في مجلس درسه ليستدل به للزوم الذبح في مكة في حال تعذره في منى وهو قاعدة الأقرب فالأقرب، وحاصله: أنه إذا تعذر الذبح في منى نذهب إلى أقرب الأماكن، وأقربها إلى منى مكة، والدليل على هذه القاعدة هو العرف، ونتيجتها: لا يجوز الذبح في مكان آخر غير مكة.

وفيه: إن كان المقصود من العرف هو سيرة العقلاء، فلا نجزم بانعقاد سيرتهم على ذلك. مثاله: إذا أمر المولى - الساكن في إيران - عبده أن يتسوق من كربلاء ولكن تعذر ذلك، فهل يرى العقلاء أن عليه أن يتسوق من النجف مثلا؟ لا نجزم بذلك، بل من المحتمل أنهم يروون سقوط الوجوب بسقوط موضوعه أو شرطه.

وقد تبين من هذا أنه لا دليل على لزوم الذبح في مكة في حال تعذره في منى بل لا دليل على مشروعيته.

الاحتمال الثالث ومناقشته:

هذا الاحتمال هو: وجوب الهدى وعدم سقوطه بمجرد تعذر الذبح في منى، إلا أنه يمكن الذبح في أي مكان شاء المكلف. ولماذا لا يذبح في وادي محسر أو مكة؟ أجبتنا عن ذلك بأن الأول تعذر الذبح فيه للمنع من قبل السلطات، والثاني لا دليل على مشروعية الذبح فيه للهدى الواجب.

وقد اختار هذا القول السيد الخوئي رحمته حيث أفاد أن الذبح إذا تعذر في منى مطلقاً - أي في أيام التشريق وما بعدها حتى نهاية ذي الحجة - فيمكن للحاج أن يذبح في أي مكان شاء. وأما إذا أمكن الحاج أن يذبح في منى بعد أيام التشريق فيجب عليه الانتظار إلى ذلك الوقت ليذبح فيه.

توضيح ما أفاده: أن هناك مطلبان: أحدهما أصل وجوب الهدى وهو مطلق، والآخر هو وجوب الذبح في منى، وهو ليس بمطلق فيقتصر فيه على القدر المتيقن وهو حالة الإمكان.

أما إطلاق وجوب الهدى فيمكن أن يستفاد من قوله تعالى: ﴿وَالْبَدَنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾^(١). قال رحمته: «يدل على وجوب الهدى حيث جعل الله تعالى البدن من شعائر الله واعلام دينه. فمقتضى هذه الاطلاقات وجوب اصل الذبح»^(٢) وحاصله: إن الآية لم تقيد وجوب الهدى بمنى فيمكن أن يستفاد منها على إطلاق وجوبه.

وكذلك يمكن أن يستفاد إطلاق وجوب الهدى من قوله تعالى: ﴿وَأَمِّتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾^(٣) فإنها أيضاً دلت على أصل وجوب الهدى ولم تقيد بمنى.

وكذلك صحيحة زرارة فإنها دلت على أصل وجوب الهدى ولم تقيد بمنى

(١) سورة الحج: ٣٦.

(٢) كتاب الحج، محاضرات زعيم الحوزة العلمية آية الله العظمى السيد أبي القاسم الخوئي (ت ١٤١١) تقارير السيد رضا الخلخالي، منشورات مدرسة دار العلم، ط ١، ١٣٦٤هـ: ١ / ٢١١.

(٣) سورة البقرة: ١٩٦.

فتستفيد منها الإطلاق. قال تَنْبُكُ: «والوجه في ذلك ان الكتاب والسنة كصحيحة زرارة (في المتمتع قال: وعليه الهدى)»^(١) متفقان على وجوب اصل الهدى»^(٢).

وهذه الأدلة الثلاثة - الآيتان والصحيحة - دلت على أصل وجوب الهدى مطلقاً من دون تقييد بمنى. وأما ما دل على لزوم الذبح في منى فهو خال عن الإطلاق، فلا يعم حالة تعذر الذبح فيها، فلا مناص من حمل هذه الأدلة على صورة القدرة على ذلك فقط، فاذا حصل الذبح في منى فبها ونعمه، والا فأصل وجوب الذبح لا يسقط.

فمما دلّ على لزوم إيقاع الذبح في منى صحيحة منصور بن حازم في رجل يضل هديه فيجده رجل آخر فينحره، فقال ﷺ: «إن كان نحره بمنى فقد أجزأ عن صاحبه الذي ضل عنه، وإن كان نحره في غير منى لم يجزئ عن صاحبه»^(٣) وهذه الصحيحة ليس لها إطلاق، بل هي دالة على إجزاء النحر في منى في الجملة.

وكذلك موثقة زرعة المفسرة لمحل الهدى: «سألته عن رجل أحصر في الحج قال: فليبعث بهديه إذا كان مع أصحابه، ومحلّه أن يبلغ الهدى محله، ومحلّه منى يوم النحر إذا كان في الحج». حيث حددت ثلاثة قيود: الزمان والمكان ونوع العبادة؛ أي في (منى، ويوم النحر، وإذا كان في الحج) ودلت على أن منى هي محل للذبح في الجملة.

قال تَنْبُكُ حول الخبرين - أي صحيحة منصور وموثقة زرعة - ما نصّه: «ولكنهما لا يدلان على التقييد المطلق، بل غاية ما يدلان عليه انما هو التقييد في الجملة، فان الرواية المتقدمة المفسرة للآية الشريفة لم تكن في مقام بيان وجوب الذبح على إطلاقه حتى في مورد العذر، وإنما هي في مقام بيان أن المحصور إذا بعث بهديه يجوز له الحلق إذا بلغ

(١) الوسائل: ١٤ / ١٠١.

(٢) كتاب الحج، السيد الخوئي تَنْبُكُ: ١ / ٢١١.

(٣) الوسائل: ١٤ / ١٣٧.

الهدى محله، وكذلك صحيحة منصور بن حازم فإن السؤال والجواب فيه غير ناظرين إلى الشرطية المطلقة وإنما هما ناظران إلى من ضل هديه ونحره من وجده، فأجاب ﷺ أنه إذا نحره من وجده بمنى أجزء عن صاحبه، وإن نحره في غير منى لم يجز عن صاحبه، فغاية ما يستفاد من ذلك الإشتراط في الجملة^(١).

إذن اذا تعذر الذبح في منى - كما هو في زماننا - فالدليل الذي قيّد الذبح في منى ليس بمطلق، فعند عدم وجود الإطلاق يُأخذ بالقدر المتيقن وهو وجوب الذبح في منى ان امكن ذلك، وان لم يمكن الذبح فيها فيُرجع الى أصل وجوب الذبح فيمكن الذبح في أي مكان آخر، ولا يسقط وجوب الذبح بمجرد تعذر الذبح في منى.

ولهذا قال: «المرجع حيثئذ - حين تعذر الذبح في منى - هو إطلاقات أدلة وجوب الذبح، فإن دليل القيد إذا لم يكن له إطلاق فيؤخذ بإطلاق دليل أصل الواجب، ومقتضاه الذبح في أي مكان شاء»^(٢).

أقول: ما أفاده تتج من عدم الإطلاق في الدليل المقيّد تام، ولكن قوله أن أصل وجوب الذبح مطلق محل نظر.

وأما قوله تعالى: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ فإنه لا يدل على الوجوب فضلا عن كونه - أي الوجوب - مطلقاً، فكون الشيء من شعائر الله لا يدل على وجوبه ولزومه فضلا عن وجود إطلاق لوجوبه.

وأما قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ فهي كسابقتها لا دلالة فيها على الوجوب، ولعل الهدى فيها مستحب، فالآية ليس فيها

(١) كتاب الحج: ١ / ٢١٣. المعتمد - موسوعة السيد الخوئي: ٢٩ / ٢٤٠.

(٢) المصدر نفسه: ١ / ٣١٤.

دلالة على الوجوب - إذ لا يوجد ما يشير إليه كصيغة الأمر - فضلاً عن إطلاق ذلك الوجوب.

وأما قول الامام الصادق (عليه السلام) في صحيحة زرارة حول السؤال عن المتمتع: «عليه الهدي» فهو ظاهر في لزوم الهدي على المتمتع، إلا أنه لا إطلاق فيه، وذلك لأن الصحيحة ناظرة الى جهة أن المتمتع عليه هدي في الجملة، وأما الخصوصيات - من حيث إطلاق وجوب الهدي حتى وإن تعذر في منى - فالصحيحة ليست في مقام البيان في هذه الجهة. وعليه، فما أفاده تت من عدم وجود إطلاق للمقيّد تام، لكن ما أفاد أن اصل وجوب الذبح له إطلاق لا يخلو من الإشكال.

هذا كله بالنسبة الى الشق الأول الذي ذكره السيد الخوئي تت؛ وهو ما اذا تعذر الذبح في منى حتى نهاية ذي الحجة فيجوز له ان يذبح في مكان آخر. وأما الشق الثاني - أي من تمكن من الذبح في منى بعد أيام التشريق الى نهاية ذي الحجة بعد تعذره فيها فعليه ان يفعل ذلك - فيمكن أن يستدل له بأربع نقاط، نتيجتها أن وجوب الذبح في منى يمتد حتى نهاية ذي الحجة.

النقطة الأولى: إنه لا يوجد دليل واضح على وجوب الذبح في منى يوم العيد من ناحية الزمان. نعم، إن الوارد هو لزوم الذبح قبل الحلق، وذلك لرواية عمر بن يزيد: «إذا ذبحت أضحيّتك فاحلق رأسك»^(١)، فإن مقتضى هذه الرواية أن الحلق يجب قبل الذبح، وعندنا أيضاً علم خارجي بأن الحلق زمانه يوم العيد، فينتج من ذلك أن زمان الذبح أيضاً يوم العيد. و لكن بما أن استفادة ذلك محل تأمل فوجوب الذبح يوم العيد مبني على الاحتياط.

النقطة الثانية: إنا نستفيد من رواية عمر بن يزيد أنه يوجد ترتيب بين الحلق والذبح، ولكن ليس مطلق الذبح بل الذبح الصحيح، فالذبح الصحيح ينبغي أن يحصل قبل الحلق، والمفروض أنه يوم العيد.

النقطة الثالثة: إنا يحصل الذبح الصحيح اذا وقع في منى لا في غيرها، وذلك لورود تقييد الذبح فيها.

النقطة الرابعة: ينتج من كل هذا، أنه يجوز تأخير الذبح عن يوم العيد لإيقاعه بمنى وبهذا يكون ذبحاً صحيحاً. وأما شرطية الترتيب بين الحلق والذبح فتسقط حينئذ لتعذرهما فيها. وأما يوم العيد فيحلق من دون ذبح، وإنما يؤخر الذبح في منى الى حين تمكنه من ذلك.

وبعبارة ثانية: اذا تعذر الذبح في منى يوم العيد فشرطية الترتيب تسقط، فيحلق من دون ذبح، ثم متى ما أمكنه الذبح في منى فعل ذلك. والسبب في ذلك: أن الذبح مقيد بقيدتين: زماني (يوم العيد) ومكاني (منى). أما الزماني فقد تعذر، وأما المكاني فليس متعذراً فعليه أن يذبح بمنى متى ما تمكن.

ثم إنه توجد رواية في المقام وردت فيمن عنده ثمن الهدى لكن لم يجده، فقد ورد في صحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «في متمتع يجد الثمن ولا يجد الغنم، قال: يخلف الثمن عند بعض أهل مكة، ويأمر من يشتري له ويذبح عنه وهو يجزئ عنه، فإن مضى ذو الحجة أخر ذلك إلى قابل من ذي الحجة»^(١).

والمقام يشبه مورد الرواية، فإن الحاج في مسألتنا وجد الثمن ولكن لا يمكنه أن يذبح في منى، والصحيحة وإن وردت فيمن لا يجد الهدى - والحاج في مسألتنا يتمكن

من الحصول على الهدي في منى إلا أن السلطات منعت - لكن عدم وجود الهدي الوارد فيها ليس له خصوصية. أو قل: مقتضى مناسبة الحكم والموضوع التعدي من مورد الرواية إلى ما نحن فيه.

وعليه، يجوز للحاج أن يخلق يوم العيد ويحل من الإحرام، لكن بما أنه لم يتمكن من الذبح في منى يوم العيد يأتي إلى منى بعد ذلك لأجل الذبح ولو في نهاية ذي الحجة. ثم بعد ذلك يأتي بأعمال الحج، فقبل أن يذبح لا يحق له أن يأتي بأعمال الحج، من طواف وسعي وطواف النساء.

هذا ما أفاده السيد الخوئي رحمته الله - بتوضيح وتصرف منا -.

إشكالات شيخنا الأستاذ على السيد الخوئي:

هذا، وقد أورد شيخنا الأستاذ رحمته الله في مجلس درسه عدة إشكالات على ما أفاده السيد الخوئي رحمته الله.

الإشكال الأول: ما دلّ على لزوم إيقاع الذبح في منى من الأدلة التي ذكرناها - أي السيرة وصحيفة منصور بن حازم وموثقة زرعة - ليس لها إطلاق كي يدل على لزوم الذبح في منى حتى لو تأخر عن يوم العيد. أما السيرة فواضح لأنها دليل لبيّ يختصر فيها على القدر المتيقن وهو الذبح في يوم النحر، وأما صحيفة منصور وموثقة زرعة فليس فيهما إطلاق كما عرفت.

الإشكال الثاني: ذكر رحمته الله أن الحلق مترتب على الذبح المأمور به أو الصحيح، وهذا القيد لا أساس له، فهذا التعبير لم يرد في رواية عمر بن يزيد ولا في غيرها، بل كان ينبغي عليه رحمته الله أن يتمسك بالإطلاق، خصوصاً وأن باب الإطلاق عنده وسيع جداً فلا محذور من التمسك به.

إذن لابد أن نحافظ على الترتيب تمسكاً بإطلاق الرواية، فالخلق لابد أن يأتي بعد الذبح مطلقاً. وعليه، إن التفكيك بين زماني الذبح والخلق - كما صنع تت - ليس في محله، فيجب على الحاج حينئذ إما أن يقدم الذبح لكي يكون الخلق بعده مباشرة، أو يؤخر الخلق إلى حين حصول الذبح. هذا كله لكي نحافظ على الترتيب، فإن ظاهر الرواية وجوب الترتيب بينهما مطلقاً. وأما إسقاط شرطية الترتيب فلا وجه له.

الإشكال الثالث: إن الطواف والسعي مترتبان على الخلق لا الذبح، بدليل صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل زار البيت قبل أن يخلق، فقال: إن كان زار البيت قبل أن يخلق رأسه، وهو عالم أن ذلك لا ينبغي له، فإن عليه دم شاة»^(١). فإنه عليه السلام جعل المدار على الخلق وليس على الذبح. وعليه: فيما أنه تت أجاز بتعجيل الخلق كان حرياً به أن يميز تعجيل الطواف والسعي أيضاً.

الإشكال الرابع: إنه تت قد أطال في بيانه ولا داعي لهذا التطويل، فإن التمسك بصحيحة حريز يكفيه المؤونة حيث دلت على جواز تأخير الذبح عن يوم العيد إلى نهاية ذي الحجة، وهي وإن كانت واردة فيمن وجد الثمن وفقد الهدى - وكلامنا فيمن وجد الثمن والهدى معاً إلا أن السلطات منعه من الذبح في منى - وبضم فهم عدم الخصوصية يثبت المطلوب. وبإطلاقها المقامي - حيث لم تتطرق الصحيحة إلى الخلق ولا إلى أعمال مكة - يثبت جواز تقديم الخلق والأعمال - من طواف وسعي - وإنما يؤخر الذبح فقط، وأما سائر الأعمال فيأتيها بشكلها الطبيعي. والشاهد على هذا: أن الامام أجاز له أن يترك مالا للهدى عند أهل مكة ويغادر، ولا معنى لذلك إن لم يكن قد أتى بالخلق والأعمال.

الإشكال الخامس: إنه توجد روايات معارضة لصحيحة حريز حيث تدل على عدم

جواز تأخير الذبح عن أيام التشريق، ولا يجوز التأخير الى نهاية ذي الحجة. فإن مضى الوقت المحدد للذبح ينتقل الفرض حينئذ الى الصوم.

منها: صحيحة أبي بصير عن أحدهما عليه السلام: «سألته عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدي، حتى إذا كان يوم النفر وجد ثمن شاة، أذبح أو يصوم؟ قال: بل يصوم، فإن أيام الذبح قد مضت»^(١)، فهي وإن كانت واردة فيمن لم يجد الهدي إلا أن محل الشاهد منها أن أيام الذبح قد مضت.

ومنها: صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام: «سمعت يقول: النحر بمنى ثلاثة أيام، فمن أراد الصوم لم يصم حتى تمضي الثلاثة الأيام، والنحر بالأمصار يوم، فمن أراد أن يصوم صام من الغد»^(٢).

ومنها: صحيحة كليب الأسدي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن النحر؟ قال: فقال: أما بمنى فثلاثة أيام، وأما في البلدان فيوم واحد»^(٣).

إن قلت: إن هذه الروايات نسبتها الى صحيحة حريز - التي تمسك بها السيد الخوئي رحمته الله - نسبة العموم والخصوص المطلق، فهذه الروايات حددت أيام النحر في الثلاثة مطلقاً، لمن وجد الهدي ومن لم يجده، بينما صحيحة حريز قيدت مدة أيام النحر الى نهاية ذي الحجة لمن لم يجد الهدي فهي أخص مطلقاً، ومقتضى القاعدة أن نقيده هذه الروايات المطلقة بصحيحة حريز.

قلت: هذا جيد بالنسبة الى صحيحة كليب وصحيحة منصور، وأما صحيحة أبي بصير - التي هي العمدة - فالنسبة بينها وبين صحيحة حريز التباين، فيكون بينهما

(١) الوسائل: ١٤ / ١٧.

(٢) الوسائل: ١٤ / ٩٣.

(٣) المصدر نفسه.

تعارض؛ وذلك لأن صحيحة حريز وردت فيمن وجد الثمن ولم يجد الهدي، وكذلك صحيحة أبي بصير وردت فيمن وجد الثمن ولم يجد الهدي.

ففي صحيحة حريز، إن الإمام عليه السلام لم يأمر السائل بالصوم بل قال: «يخلف الثمن عند بعض أهل مكة». بينما في صحيحة أبي بصير قال عليه السلام: «النحر بمنى فثلاثة أيام» فإذا انقضت الايام الثلاثة عليه أن يصوم، فيحصل حينئذ التعارض بينهما.

الإشكال السادس: إن السيد الخوئي رحمته الله أفاد بأن الحاج يوم العيد يخلق أو يقصر ويحل، لكن ظاهر بعض الروايات أن الإحلال الحاصل من الحلق هو المتعقب للذبح لا مجرد الحلق، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا ذبح الرجل وحلق فقد أحل من كل شيء أحرم منه إلا النساء والطيب»^(١)، فما أفاده رحمته الله من جواز الحلق يوم العيد والإحلال مع تأخير الذبح فيه نظر.

وقد يُشكل على هذا الإشكال: لو سلمنا دلالة هذه الصحيحة على ذلك، فإنها قد دلت عليه بالإطلاق، وحينئذ يمكن تقييد إطلاقها بما دلّ على جواز تأخير الذبح عن أيام التشريق إذا لم يجد الهدي كصحيحة حريز. بعبارة أخرى: إن صحيحة حريز صالحة لتقييد صحيحة معاوية بن عمار من هذه الناحية.

مقتضى التحقيق:

أقول: الأجدر التمسك بالإشكالين التاليين على ما أفاده السيد الخوئي رحمته الله:

الإشكال الأول: إن صحيحة حريز واردة فيمن وجد الثمن وفقد الهدي بينما مسألتنا حول من وجد الثمن والهدي معا لكنه منعه السلطات، فالتعدي من ذلك المورد الى مسألتنا يحتاج الى دليل. ويحتمل أن الامام عليه السلام إنما أجاز له تأخير الذبح وإبقاء

المال عند بعض اهل مكة الى نهاية ذي الحجة لفقدان الهدى، وأما في مسألتنا فالهدى موجود وإنما منعت السلطات من الذبح، فلا يمكن التمسك بصحيحة حريز حينئذ ولا نجزم بعدم الخصوصية بل نحتملها.

والإشكال الثاني: وهو العمدية: إن ما أفاده تذ غير عملي، إذ قد يمكن لبعض المكلفين أن يأتوا بعد أيام التشريق ويذبحوا بمنى، لكن هل يستطيع كل الحجاج ان يفعلوا ذلك؟! وإذا أراد جميع الحجاج ان يذبحوا في منى فهذا يوقعهم في الضرر لأن السلطات قد منعت الذبح في منى مطلقاً. هذا مضافاً الى مشكلة أخرى: كيف يجد هذا العدد الكبير من الحجاج من يثقون به ليخلفوا عندهم المال ويذبحوا لهم الى نهاية ذي الحجة؟! وكيف يحصل لهم الإطمئنان أن من تركوا المال عنده قد ذبح لهم الهدى فعلاً؟ ألا تبقى ذمتهم مشغولة بوجوب ذبح الهدى اذا لم يحصل لهم الإطمئنان؟!

الاحتمال الرابع ومناقشته :

وفي هذا الاحتمال يسقط وجوب الهدى ويجب الصوم، وذلك لقوله تعالى ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ حيث أن من لم يتمكن من الذبح في منى - او لمنع السلطات - فهو مصداق للآية الكريمة، وان كانت الآية ظاهرة فيمن لم يجد نفس الهدى او لم يجد ثمن الهدى، ولكن عدم وجدان نفس الهدى او ثمن الهدى لا خصوصية له.

توضيحه: إنما تشير الآية الكريمة الى أنه اذا تعذر الذبح - سواء كان لانعدام الهدى أم لانعدام الثمن أو لسبب ثالث - فبالنتيجة لا يتمكن المكلف من الهدى فعليه أن يصوم. والذي يكون واجداً للثمن وللهدى معاً إلا ان السلطة منعه فلم يتمكن من الهدى، فالآية حينئذ تشمله لعدم فهم الخصوصية أو لمناسبة الحكم والموضوع.

وفيه: إن الآية الكريمة ظاهرة فيمن لم يجد ثمن الهدي أو لم يجد الهدي نفسه، لا أنه يجد الثمن والهدي لكن السلطات منعتة من ذلك. وعدم فهم الخصوصية والتعدي من مورد الآية الى غيره يحتاج الى دليل. وعليه، إن سقوط وجوب الهدي والانتقال الى الصيام لمن منعتة السلطات من الذبح في منى محل نظر.

من هنا قال تتو في المعتمد: «فعلى ما ذكرنا لا موجب للانتقال إلى الصوم بدل الهدي فإن الصوم - الذي هو بدل عن الهدي - إنما يجب على من لم يتمكن من الهدي لفقده. وأما من يتمكن من الهدي ويجد ثمنه ولكن لا يتمكن من الذبح بمنى فلا يشمل هذا الحكم»^(١).

وقال بعض المعاصرين دام ظلته: «وفياً نحن فيه حيث أنه واجد لثمن الهدي، ودليل الصيام مختص بمن لم يجد، فلا أقل من أن مقتضى الاحتياط إتيان الهدي في محل آخر كما مر»^(٢).

إذن هذا الاحتمال الرابع أيضاً غير مقبول ولا نقول بانتقال الوظيفة الى الصوم.

الاحتمال الخامس ومناقشته :

الاحتمال الخامس هو سقوط وجوب الهدي والصوم معا. بيان سقوط الهدي: أن الذبح مشروط بإيقاعه في منى، فإذا تعذر في منى سقط الوجوب لأن المشروط معدوم عند عدم شرطه.

وأما سقوط وجوب الصوم فلأن وجوبه مشروط بمن لم يجد الثمن أو لم يجد الهدي، وفرض مسألتنا أن المكلف واجد للثمن والهدي معا، فالصوم أيضاً لا يجب

(١) المعتمد: ٢٩ / ٢٤٠.

(٢) بحوث فقهية هامة: ١ / ١٥

عليه. هذا إجمال الكلام حول الاحتمال الخامس.

وأما في تفصيله، فنقول:

أولاً: أما وجوب الهدى فليس مطلقاً لحالتي التمكن من الذبح بمنى وعدم التمكن، وذلك لأن ما دل على وجوب الهدى ليس فيه إطلاق، وقد مرّ بنا ذلك فيما مضى. أما الآيات فلم يكن لها دلالة على الوجوب فضلاً عن الإطلاق، وإن استدل بالآيات بعض الاعلام كالسيد الخوئي رحمته الله. وأما الروايات فذكرنا أنها وإن دلت على وجوب الهدى إلا أنها ليس فيها إطلاق. وأما السيرة فهي دليل لبي يقتصر فيهما على القدر المتيقن ولا إطلاق فيها، والحالة المتيقنة هي فيما إذا تمكن من الذبح في منى.

ثانياً: إن وجوب الذبح مقيد بمنى، وقد تعذر هذا الشرط، فحينئذ لماذا يجب الهدى في مكان آخر؟ هذا خلف فرض التقييد؛ إذن إن مقتضى كون الشيء قيداً أنه إذا سقط القيد سقط المقيد.

وهناك بيان آخر يمكننا أن نقدمه لتوضيح المطلب، وهو أن يقال: ليس لدينا واجبان أحدهما أصل الذبح والثاني أن يكون الذبح بمنى، بل هما واجب واحد، وهو (وجوب الذبح في منى). فإذا تعذر الذبح بمنى يسقط أصل الوجوب، لا أنه يسقط الواجب الثاني ويبقى الواجب الأول وهو أصل وجوب ذبح الهدى. وهذا نظير وجوب الطواف حول البيت، فلا يوجد واجبان: الأول أصل الطواف والثاني أن يكون حول البيت، فإذا تعذر الطواف حول البيت لا يقال أن أصل وجوب الطواف لا يسقط ولا قائل به، فالمقام كذلك. وكذلك يقال حول السعي بين الصفا والمروة، والوقوف في عرفات، وغيرها من الواجبات، فكل واجب منها هو واجب واحد. ففي جميع هذه الواجبات يرى العرف أن المكان ليس مجرد ظرفاً للواجب بل هو قيد وشرط له، فالواجب ليس

متعددا بل هو واحد.

هذا بالنسبة لسقوط وجوب ذبح الهدي.

وأما بالنسبة لسقوط وجوب الصوم فلما تقدم في الاحتمال السابق من أن وجوب الصوم مختص بحالة فقدان الهدي أو ثمنه، ولا يشمل من وجد الهدي أو الثمن ولكن منعه السلطات من الذبح.

هذا ما يمكن أن يقال في توجيه الاحتمال الخامس.

ويمكن أن يقال: إنه حتى وإن تعذر الذبح في منى، لا نحتمل سقوط أصل وجوب الهدي، خصوصاً وأن الآية الكريمة عبرت عن الهدي بأنه (من شعائر الله)، فلا يحتمل أن الشيء الذي من (شعائر الله) يسقط بمجرد تعذره في مكانه. هذا، وأن الهدي من أركان الحج ووردت فيه آيات كريمة وروايات عديدة فلا يحتمل الفقيه سقوط وجوبه.

هذا مضافاً إلى أن الآيات الكريمة التي ذكرت الهدي كانت خالية من ذكر منى، بينما سائر أعمال الحج ذكرت المكان المناسب لها. فمثلاً ورد حول وجوب الطواف قوله تعالى ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾^(١)، وواضح أنه واجب واحد وهو الطواف بالبيت. وكذلك بالنسبة للسعي، قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾^(٢)، فالآية صريحة في أن مكان السعي هو بين الصفا والمروة، وكذلك الوقوف بعرفات والمشعر الحرام فإنهما واجب واحد وورد ذكرهما في الكتاب الكريم، حيث إن الوقوف بهما مقيد بعرفات بالمشعر، قال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضلاً مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفْضَيْتُمْ

(١) سورة الحج: ٢٩.

(٢) سورة البقرة: ١٥٨.

مِنْ عَرَفَاتٍ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ ﴿١﴾.

ولا يخفى أن هذه فائدة من فوائد الرجوع الى فقه الآيات المباركة، حيث وردت آيات عديدة في الحج يمكن الرجوع اليها لتعطينا ما يسمى بالعموم الفوقاني، أي أدلة عامة يمكن الرجوع اليها عند فقدان الدليل الخاص. وقد ذكرنا في توطئة بحثنا هذا: أن من ميزات الحج عن غيره من الأبواب الفقهية كثرة الآيات حوله، وهذه الآيات تشكل عموماً فوقانياً يمكن الرجوع اليها عندما نحتاج الى دليل.

والخلاصة: إن الطواف والسعي والوقوف بعرفات وبالمشعر الحرام مقيدة بهذه الأماكن الخاصة في الآيات الكريمة، بينما لا نجد الآيات تقييد الهدي بمنى. وعليه، فلا نحتمل أن أصل وجوب الهدي يسقط عند تعذره في منى، بل يبقى الهدي واجباً. وعليه، فقياس الهدي على الطواف والسعي والوقوف بعرفات والمزدلفة قياس مع الفارق.

تحقيق المسألة:

الذي يخطر في البال ونحتمله احتمالاً قوياً أنه الصحيح أن يقال في حال تعذر الذبح في منى: عدم سقوط وجوب الهدي، والأحوط أن يذبح في وادي محسر، فإذا تعذر في وادي محسر فالأحوط أن يذبح في مكة، وإذا تعذر الذبح في مكة فيجزيه أن يذبح في أي مكان شاء، ولو في بلده، ولا تصل النوبة الى الصوم.

هذا ولكن نستدرك ونقول: صحيح أن الأحوط هو الذبح في مكة في حال تعذره في منى ووادي محسر، إلا أنه مشروط بعدم لزوم التبذير في الذبائح، أي أن لا تتلف الذبائح في هذه الأماكن وأن تصل الى المستحقين، والا فإذا أمكن الذبح في بلد المكلف - مثلاً - أو في مكان آخر مع إمكان إيصال الذبائح الى المستحقين وعدم إتلافها فذلك

هو الأحوط.

وأما المستند لما ذكر هو الأمور التالية:

الأول: أمّا عدم سقوط وجوب الهدي اذا تعذر في منى، فهو للاطمئنان؛ فمجرد تعذر الذبح في منى لا يكفي لسقوط وجوب الهدي، وغاية الأمر يجب في مكان آخر. ومما يحصل لنا مثل هذا الاطمئنان أن الهدي قد ذكر في مواضع عديدة من القرآن من دون تقييده بمنى، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾^(١) وفي ذيل نفس الآية أيضاً، ذكر الهدي ولم تذكر منى. وكذلك في قوله تبارك وتعالى: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ﴾^(٢)، وفي نفس السورة قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ﴾^(٣) وقوله: ﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيِ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحَلَّهُ﴾^(٤) وقوله: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾^(٥)، ففي جميع هذه الآيات ذكر الهدي ولم تذكر منى، وهذا يفيد الاطمئنان بأن أصل وجوب الهدي لا يسقط بمجرد تعذر الذبح في منى. هذا مضافاً الى الروايات العديدة التي ذكرت الهدي من دون تقييد بمنى.

إن قلت: هل تريد ان تنكر وجوب إيقاع الهدي في منى؟

قلت: كلا، نحن لا ننكر ذلك، بل ندّعي أن الهدي يجب إيقاعه في منى مع الإمكان،

(١) سورة البقرة: ١٩٦.

(٢) سورة المائدة: ٩٧.

(٣) سورة المائدة: ٢.

(٤) سورة الفتح: ٢٥.

(٥) سورة الحج: ٣٦.

وذلك للأدلة التي ذكرناها في صدر البحث، وإنما نريد أن نقول أنه إذا تعذر الذبح في منى لا يسقط وجوب الهدي.

إن قلت: ذكرت أن الآيات والروايات التي دلت على وجوب الهدي لم يكن لها إطلاق لحالة التمكن وعدمه من الذبح في منى، فكيف الآن تستفيد وجوب الذبح حتى مع حالة تعذر الذبح في منى؟

قلت: هو كذلك، فإن الآيات والروايات ليس لها إطلاق، ونحن هنا لا نريد أن نستدل بإطلاق وجوب الهدي، وإنما نريد أن نذكر شواهد ومؤيدات على أن أصل الهدي شعيرة من شعائر الله، وأنه من أركان الحج ومن أفعاله المهمة، لورود ذكره مراراً وتكراراً في القرآن والروايات.

أمّا إذا أمكن الذبح في منى فهي أولى من سائر الأماكن بلا إشكال وبلا ريب ولسنا مخيرين بين منى وغيرها. لكن الكلام هو حول ما اذا تعذر الذبح فيها، كما هو الحال في زماننا. فهل يسقط وجوب الهدي؟ كلا لا يسقط.

الثاني: وأما قولنا «إذا تعذر الذبح في منى وأمكن في وادي محسر، فالأحوط أن يذبح فيه» فلموثقة سماعية: «قلت لابي عبد الله عليه السلام: إذا كثر الناس بمنى وضائق عليهم كيف يصنعون؟ فقال: يرتفعون إلى وادي محسر»^(١).

فالأحوط أن يذبح المكلف في وادي محسر مع إمكانه وأن لا يتسرع في الذبح في مكان آخر. ولكن الذي يهون الخطب أنه في يومنا هذا لا يمكن الذبح في وادي محسر، يعني من الناحية النظرية الذبح في وادي محسر أحوط من غيره لكنه من الناحية العملية هو متعسر، حاله حال الذبح في منى، وذلك لأن السلطات كما منعت الذبح في منى

(١) الوسائل: ١٣ / ٥٣٥.

منعته في وادي محسر أيضاً.

الثالث: إذا تعذر الذبح أيضاً في وادي محسر - كما هو الحال في هذه الأزمنة - فالأحوط الذبح في مكة، وذلك لوجود روايات دلّت على أن مكة منحرة في الجملة، كما مرت الإشارة إليها و مرّ الكلام في ذلك. وكان حاصل الكلام هناك: أن مكة منحرة للهدي المستحب، وأما الهدي الواجب فلم يثبت كونه منحرأله.

ولكن مع ذلك يوجد احتمال أن الذبح في مكة أولى من غيرها لأنها منحرة في الجملة، وهذا المقدار يكفي لأن نقول بأن الأحوط - إذا تعذر الذبح في وادي محسر - أن نذبح في مكة قبل المصير إلى الذبح إلى أماكن أخرى، فهي أولى من سائر البلدان.

وعليه، فيمكن أن يذبح في وادي المعيصم إن كان يعد داخلاً في مكة، بل هو الأحوط، فلا يتسرع بالذبح في مدن أخرى. نعم، لا نجزم بأنه يجب الذبح في مكة لما مر من عدم نهوض أدلة على كفاية ذبح هدي الحج فيها، فإن مقتضى الصناعة عدم الوجوب، ولكن من باب الاحتياط لا بأس أن نقدم الذبح فيها على الذبح في سائر البلدان.

الرابع: إذا تعذر الذبح في منى أولاً، وفي وادي محسر ثانياً، وفي مكة ثالثاً، فعند ذلك نقول بجواز ذبح الهدي في سائر البلدان، ومنها بلد المكلف، لأننا نظمنا أن وجوب أصل الهدي لا يسقط وقد مر الكلام عن ذلك فلا نعيد.

الخامس: وأما إذا استلزم الذبح في مكة تلف الذبائح أو عدم وصولها إلى المستحقين - والظاهر أنه كذلك - ففي مثل هذا الفرض يصير الأحوط الذبح في بلد المكلف أو في أي بلد آخر يمكن إيصال الهدي إلى المستحقين. وإنما نقول بذلك لأن الذبح وفي مكة كان مبنياً على الاحتياط.

وهذه المسألة - مع الأسف - من المسائل المغفول عنها عند كثير من الاعلام وقلما
وتجد من تعرض لها مع أنها مهمة جدا.

والمستند لما ذكرناه فهو: إن بعض الآيات ظاهرة في وجوب إطعام الفقراء من
الهدى، قال تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِمْؤُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾^(١) وقال
أيضاً: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِمْؤُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾^(٢).

إن قلت: إن الآيتين الكريمتين كما قلنا ﴿أَطِمْؤُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ و﴿أَطِمْؤُوا
الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ أيضاً قالت ﴿فَكُلُوا مِنْهَا﴾ ولا يلتزم الأصحاب بوجوب الأكل منها
جزماً.

قلت: صحيح أن ﴿فَكُلُوا مِنْهَا﴾ أمر، لكنه ورد بعد توهم الحضر، فيفيد الإباحة.
لا يقال: بأن وحدة السياق قرينة، فإذا كان الأمر الأول يفيد الإباحة فالثاني - أي
قوله تعالى ﴿أَطِمْؤُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ و قوله ﴿أَطِمْؤُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ - أيضاً يفيد
الإباحة،

فأنه يقال: إن الأول لا يدل على الوجوب، لكن الآخر فعل أمر ظاهر في الوجوب،
وليس فيه توهم الحضر فلا مانع من حملة على الوجوب.

والحاصل: إذا ذبح في مكة ولا يتمكن من إيصال الهدى الى مستحقه صار ترك
الذبح هناك والذبح في بلد المستحقين أحوط و أولى. من هنا يظهر التأمل فيما أفاده
شيخنا الأستاذ رحمته الله في مجلس درسه حيث ذكر أن الأحوط هو الذبح في المكان الذي
تعيّنه السلطات، وذلك لأن أغلب الحجاج سيذهبون هناك وبما أن الحج عبادة اجتماعية

(١) سورة الحج: ٣٦

(٢) سورة الحج: ٢٨

فاحتمل أن الشارع يريد الذبح في مكان واحد، أيّ إن وحدة مكان الذبح له مدخلية في الحكم، فالذبح في المكان الذي تعينه السلطات هو المقدم على سائر البلدان من باب الاحتياط.

وجه التأمل فيه: صحيح أن الحج عبادة اجتماعية، وما أفاده وجيه ما دام لا يستلزم التبذير وتلف الذبائح. وأما إذا كان الذبح في مكان واحد - للحفاظ على العبادة الجماعية - يؤدي الى عدم إيصال الذبائح الى المستحقين والإسراف والتبذير فالذبح في ذلك المكان لا يكون هو الأحوط، بل تركه يكون هو الأحوط.

والخلاصة: إن الأحوط - في حال تعذر الذبح في منى - أن نذبح في وادي محسر إن تمكنا، وإلا ففي مكة، وإلا ففي أي بلد آخر. هذا مع عدم لزوم الإسراف والتبذير ومع إمكان إيصال الذبائح الى مستحقيها. والا فالذبح في البلد الذي يمكن إيصال الهدي فيه الى المستحقين أولى من الذبح في مكة، والله العالم. ثم أنه لا مجال للقول بوجوب الانتقال إلى الصوم - كما مرّ سابقاً - لأن ذلك مختص بمن لا يجد الهدي أو لا يجد ثمنه، وأما إذا كان واجداً للثمن أو للهدي فلا يشمل ذلك.

المسألة الثالثة : وجوب المبيت في المزدلفة

قال تعالى: ﴿فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾^(١).

لا إشكال ولا خلاف بين أصحابنا أنه يجب الوقوف بالمشعر الحرام ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس، وهذا الوقوف هو المسمى بالوقوف الاختياري في المشعر. ولكن بالإضافة الى ذلك هل يجب المبيت قسماً من الليل في المشعر؟ أم ليس على المكلف أكثر من الوقوف المذكور؟

نُسب الى المشهور القول بوجوب المبيت في المشعر الحرام زائداً الوقوف بين الطلوعين. قال في الحقائق: «إذ مجرد البيات بالليل لا يسمى وقفاً شرعاً، ولهذا إنهم اختلفوا في وجوبه وعدمه والمشهور وجوبه»^(٢). وقال في الرياض: «وأعلم أن ليس في المتن دلالة على وجوب المبيت بالمشعر، وعن ظاهر الأكثر وجوبه»^(٣). وقال في المستند: «حكى عن ظاهر الأكثر وجوب المبيت بالمشعر»^(٤). وقال في الجواهر: «ثم لا يخفى عليك أن ما ذكرناه من الإجتراء بالوقوف في جزء من الليل مع الجهر بشاة إذا كان قد أفاض قبل طلوع الفجر غير مسألة المبيت، ضرورة إمكان القول بذلك وإن لم نقل بوجوبه، فيكفي حينئذ الوقوف ليلاً ثم الإفاضة فيه، لكن يقوى وجوبه أيضاً كما عن

(١) سورة البقرة: ١٩٨.

(٢) الحقائق الناضرة: ١٦ / ٤٤٣.

(٣) رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي (ت ١٢٣١هـ)، مؤسسة النشر الاسلامي، ط ١٤١٥هـ، ٣٩٠ / ٦.

(٤) مستند الشيعة: ١٢ / ٢٤٨.

ظاهر الأكثر للتأسي»^(١).

تنبيه: هناك نقطة مهمة ينبغي ان نشير اليها، فحينما نقول (المبيت في المزدلفة) لا نقصد بالمبيت النوم، وإنما المقصود هو أن يقضي الحاج وقتاً في المشعر الحرام ليلة النحر مضافاً الى الوقوف بين الطلوعين. أجل، قد اشترط البعض النوم لورود التعبير (الإصباح) في المزدلفة في بعض الروايات، فاستدل البعض على وجوب النوم فيه والّا لم يصدق الإصباح في المشعر، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله.

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله في مجلس درسه: «وواضح أن المقصود من المبيت في المشعر هو المكث قبل طلوع الفجر، فإن البيتوة تصدق بذلك».

وهم ودفع:

رُبَّ قائل يقول: إن الحاج ليلة العيد بعد أن خرج من عرفة لا يذهب الى مكان آخر غير المزدلفة، فعادة الحجاج أن يخرجوا من عرفات بعد غروب الشمس ويأتوا الى المزدلفة ويصلوا منتصف الليل تقريباً، فهم يبيتون قهراً في المزدلفة ويبقون فيها حتى الوقوف الواجب - وهو بين طلوع الفجر وطلوع الشمس - فلماذا نبحت هذه المسألة؟ وبعبارة أخرى: إن القول بوجوب المبيت في المشعر تحصيل للحاصل، فإن الحاج لا يذهب الى مكان آخر، بل يأتي من عرفات وبيت في المزدلفة انتظاراً للموقف الاختياري.

ويمكن ان نجيب عنه بجوابين:

الأول: لو سلمنا ان المبيت حاصل منه قهراً، إلا أنه إذا قلنا أن المبيت واجب فينبغي أن يحصل منه بقصد القربة، وذلك لأن المبيت في المزدلفة جزء من الحج، وبما أن الحج

(١) جواهر الكلام: ١٩ / ٧٣.

عبادة فتشترط في أجزائه النية وقصد القرية. من هنا تظهر الثمرة، فمن بات في المزدلفة من دون النية لا يحصل له الامتثال، فعلى القول بوجوب المبيت يجب أن يقصد القرية منه.

الثاني: قد حصل في الآونة الأخيرة أن بعض الحملات والقوافل - ونحن شاهدنا بعضها - يرجعون الى بناية السكن في مكة من عرفات لتسهيل الأمر على الحاج، ولا يذهبون مباشرة الى المزدلفة، ثم يأتون اليها قبيل طلوع الفجر. وعليه، فقد فلا يحصل المبيت قهراً من الحاج في زماننا، ولذا نحن صرنا بحاجة لأن نبحث هذه المسألة.

أقوال الفقهاء المعاصرين:

انقسمت آراء الفقهاء المعاصرين الى ثلاثة أقسام، فمنهم من قال بوجوب المبيت، ومنهم من قال بالمبيت على نحو الاحتياط الوجوبي، ومنهم من صرح بعدم الوجوب. فممن صرح بالوجوب ولم يقل بالاحتياط السيد السيستاني رحمته الله في مناسكه، حيث قال في المسألة (٣٧٢): «يجب على الحاج بعد الإفاضة من عرفات أن يبيت شطراً من ليلة العيد بمزدلفة حتى يصبح بها»^(١).

ومن قال بالمبيت على نحو الاحتياط الوجوبي السيد الخوئي رحمته الله. قال: «إذا أفاض الحاج من عرفات فالأحوط أن يبيت ليلة العيد في المزدلفة، وإن كان لم يثبت وجوبها»^(٢). وكذلك سيدنا الحكيم رحمته الله حيث قال في المسألة (٣٥٥): «للقوف المذكور وقتان. الأول: اختياري، وهو الوقوف من ليلة يوم النحر الى ما بعد طلوع الفجر. والأحوط وجوباً أن يكون من نصف الليل الى ما بعد الإسفار»^(٣).

(١) مناسك الحج: السيد علي السيستاني، طبعة شهيد-قم، ط ١، ١٤١٣هـ: ١ / ١٨٧.

(٢) كتاب الحج: ٥ / ١٦٢، مناسك الحج للسيد الخوئي.

(٣) مناسك الحج و العمرة للسيد محمد سعيد الحكيم.

ومن صرح بعدم الوجوب الشيخ الفياض رحمته الله. قال في المسألة (٢٠٢): «قد تسأل: أن من أفاض من عرفات متجهاً نحو المشعر الحرام هل يجب عليه أن يبيت ليلة العيد فيه؟ والجواب: إن ذلك وإن كان مشهوراً بين العلماء، ولكنه لا يخلو عن إشكال بل منع، والأظهر عدم وجوب ذلك فإن الواجب هو تواجده فيه بين الطلوعين»^(١).

أدلة القول بوجوب المبيت:

ما يمكن أن يستدل به لوجوب المبيت في المزدلفة هو الأدلة التالية:

الدليل الأول:

التأسي برسول الله صلوات الله وسلامه عليه، فإنه بات في المزدلفة في حجة الوداع كما قيل. استدل بهذا الدليل جمع من الأعلام، منهم صاحب الرياض رحمته الله حيث قال «وأعلم أن ليس في المتن دلالة على وجوب المبيت بالمشعر وعن ظاهر الأكثر وجوبه، وعن التذكرة العدم، والأول أحوط إن لم يكن أظهر للتأسي»^(٢). وكذلك صاحب المدارك فإنه تمسك بالتأسي وقال: «والأصح الوجوب للتأسي»^(٣).

ثم إنه يمكن أن نعصد هذا الدليل بالقول بأن التأسي واجب وذلك لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾^(٤).

أو يقال: قد ورد في الاخبار البيانية أن رسول الله صلوات الله وسلامه عليه بات في المزدلفة، وكل ما ورد كذلك فالظاهر أنه واجب. وعليه، يكون المبيت في المزدلفة واجبا.

(١) مناسك الحج، الشيخ محمد إسحاق الفياض، انتشارات عزيزي - قم ١٤١٨ هـ: ١ / ٢٠٦.

(٢) رياض المسائل: ٦ / ٣٩٠.

(٣) مدارك الاحكام: ٧ / ٣٧٧.

(٤) سورة الاحزاب: ٢١.

وفيه: أما ما ورد في الرياض والمدارك من الاستدلال بالتأسي، فواضح أن هذا المقدار لا يكفي لإثبات الوجوب، لأن فعل المعصوم لا يدل على الوجوب، غاية الأمر أن فعله يدل على الإباحة ليس أكثر.

وأما الآية الكريمة فلا تدل على وجوب التأسي كما هو واضح. ولو سلمنا دلالتها على ذلك، فالتأسي يقتضي الإتيان بالعمل بالكيفية التي أتى بها النبي ﷺ، فإذا أتى بالعمل بنحو الوجوب، لا بد أن تأتي به أيضا بنحو الوجوب، وإذا كان بنحو الاستحباب نأتي به بنحو الاستحباب. وفي المقام لا ندري أن رسول الله ﷺ قد بات في المزدلفة على نحو الوجوب أو على نحو الاستحباب، أو لا هذا ولا ذاك.

وأما أن كل ما ورد في الأخبار البيانية ظاهر في الوجوب فهذه الدعوى عهدتها على مدعيها ولا دليل عليها.

الدليل الثاني:

صحیحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «ولا تجاوز الحياض ليلة المزدلفة»^(١)، وقد تمسك بها غير واحد من الأعلام لوجوب المبيت في المزدلفة

تقريب الاستدلال بها: أن الإمام عليه السلام نهى عن تجاوز الحياض ليلة المزدلفة، والحياض تقع في منطقة وادي محسر، ووادي محسر بنفسه يقع بين المزدلفة ومنى - فبعض ألحقه بالمزدلفة وبعض آخر قال هو خارج عن المزدلفة ولكن يقع قبل منى، إذن هو برزخ بين المزدلفة ومنى - والحياض هي حدود للمزدلفة، فيجب المبيت في المزدلفة لكي يصح النهي عن تجاوز الحياض. وأما إذا لم يجب المبيت في المزدلفة ليلة العيد أصبح النهي عن تجاوز الحياض لغواً، ومن الواضح أن كلام الإمام مصون عن اللغو، وبهذا يثبت أن

(١) الوسائل: ١٤ / ١٨.

المبيت في المزدلفة واجب.

وفيه: أولاً: قد يقال: أن النهي عن تجاوز الحياض لا يدل على وجوب المبيت في المزدلفة ليلة العيد، وإنما المقصود منه: لو أتيت المزدلفة في الليل فلا تجاوز الحياض، فهي قضية مقدرة، وهذا لا يستلزم وجوب المبيت في المزدلفة ولا اللغو في كلام الإمام.

ثانياً: أن من لم يأت إلى المزدلفة في الليل بل يبقى الليل في عرفة إلى قبيل الفجر أو يبيت بين عرفة والمزدلفة ولم يصل إلى المزدلفة حتى قبيل الفجر أو يبيت في مكة ويأتي إلى المزدلفة قبيل الفجر يصدق عليه أنه لم يتجاوز الحياض ليلة المزدلفة فهو ممتثل لهذا النهي. وبعبارة أخرى، من أوصل نفسه إلى المزدلفة قبيل الفجر مع غض النظر عن مكان مبيته فهو لم يتجاوز الحياض ليلة العيد. وعليه، لا يستبطن الخبر وجوب المبيت في المزدلفة.

ثالثاً: ما أفاده السيد الخوئي رحمته الله، وحاصله: أن النهي عن تجاوز الحياض نهي مقدمي - أي مقدمة للوقوف بالمشعر بين الطلوعين - وقد نهى الإمام عليه السلام عن تجاوز الحياض ليلة المزدلفة لكي يدرك الوقوف بين الطلوعين ليس إلا، فهو واجب غيري وليس واجبا نفسياً^(١).

رابعاً: ما أفاده شيخنا الأستاذ دامت بركاته في مجلس درسه، وحاصله: أن الصحيحة قد تكون ناظرة إلى البعد المكاني وليس إلى البعد الزماني؛ أي أن الصحيحة تريد أن تقول بأن هذا المكان لا يجوز لك أن تتجاوزه. وبعبارة أخرى: أن الصحيحة بينت الحدود التي ينبغي أن يحافظ عليها إلى حين طلوع الشمس، فإن جاوزها خرج من المزدلفة وفاته الوقوف.

(١) المعتمد في شرح العروة: ٢٩ / ٢٠٢.

وخامساً: ما أفاده شيخنا الاستاذ رحمته أيضاً في مجلس درسه - وهو إشكال وجيه إن لم يكن هو العمدة - وحاصله: أن هذه الصحيحة تشتمل على مجموعة من الآداب والسنن، حيث نقلها الحر العاملي رحمته بصيغتين: الأولى ما ذكرناها آنفاً، والأخرى نقلها في ضمن رواية أوسع، ولا يحتمل أن الامام عليه السلام أعاد هذا الكلام مرتين. فالظاهر أن الرواية هي واحدة، وقد نقلها الحر بشكلها الكامل مرة، وأخرى اقتص منها ما ذكرناه، فقد ورد فيها حينما نقلها بشكلها الكامل: «ولا تجاوز الحياض ليلة المزدلفة، وتقول «اللهم هذا جمع، اللهم اني أسالك أن تجمع لي فيها جوامع الخير، اللهم لا تؤيسني من الخير الذي سألتك أن تجمعهم لي في قلبي، وأطلب إليك أن تعرفني ما عرفت أوليائك في منزلي هذا، وأن تقيني جوامع الشر». وإن استطعت أن تحيي تلك الليلة فافعل فإنه بلغنا أن أبواب السماء لا تغلق تلك الليلة لأصوات المؤمنين، لهم دوي كدوي النحل. يقول الله جل ثناؤه أنا ربكم وأنتم عبادي، أديتم حقي وحق علي أن استجيب لكم، فيحط تلك الليلة عن من أراد أن يحط عنه ذنوبه ويغفر لمن أراد أن يغفر له»^(١). وواضح أن قراءة هذا الدعاء ليس بواجب، وكذلك قضاء الليلة بالعبادة، وهذا السياق يدل على الآداب والسنن والمستحبات، ومعه يضعف ظهور تلك الفقرة في الوجوب - أي لا تجاوز الحياض ليلة المزدلفة - لقريته وحدة السياق المزعومة للظهور في الوجوب، سواء بنينا على مسلك الوضع - وهو الصحيح - أو مسلك العقل - وهو الذي اختاره السيد الخوئي رحمته - في استفادة الوجوب من الأمر. أما على مسلك الوضع فواضح لأن الأمر يدل على الوجوب وضعاً ما لم توجد قرينة صارفة، وأما على مسلك العقل فلأن العقل لا يرى الوجوب مع ورود هذا العدد الكبير من المستحبات في الكلام نفسه.

الدليل الثالث:

صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أصبح على طهر بعدما تصلي الفجر، فقف إن شئت قريباً من الجبل وإن شئت حيث شئت، فإذا وقفت فاحمد الله عز وجل واثن عليه وأذكر من آلائه وبلائه ما قدرت عليه، وصل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم ليكن من قولك اللهم رب المشعر الحرام فك رقبتي من النار وأوسع علي من رزقك الحلال وادراً عني فسقة الجن والانس»^(١).

تقريب الاستدلال بها: أن الامام عليه السلام أمر بالإصباح في المزدلفة، والإصباح عرفاً يستبطن المبيت ولا يتحقق الإصباح من دون مبيت. إذن الأمر به يدل على لزوم المبيت بالدلول الالتزامي.

قال صاحب الجواهر رحمته الله: «بل يظهر منه المفروغية من ذلك»^(٢)، أي إن وجوب المبيت مفروغ عنه في الرواية.

وأورد عليها السيد الخوئي رحمته الله: بأن «الإصباح على طهر يصدق ولو بالوصول الى المشعر قبل الفجر بقليل، ولا يحتاج الى صدق ذلك الى المبيت»^(٣).

وأورد السيد الخوئي رحمته الله إشكالا آخر، حاصله: أن الأمر بالإصباح مقدمة علمية للكون في المزدلفة بين الطلوعين، فلا أهمية للإصباح ولا للمبيت في المشعر الحرام بما هو هو، وإنما هو مقدمة للوقوف^(٤).

وأورد عليها شيخنا الأستاذ في مجلس درسه ما حاصله: إن الصحيحة ناظرة الى

(١) الوسائل: ١٤ / ٢٠.

(٢) الجواهر: ١٩ / ٧٣.

(٣) المعتمد: ١٩ / ٢٠٢.

(٤) المعتمد: ٢٩ / ٢٠٣.

مسألة الطهارة، لأنه ﷺ قال: «أصبح على طهر» أي حافظ على الطهارة بين الوقوفين وأصبح على طهر بعد أن تصلي الفجر، فتكون بذلك أجنبية عن المقام ولا ربط لها بوجوب الإصباح في المشعر ولا وجوب المبيت فيه.

أقول: لو تغاضينا النظر عن جميع الإشكالات التي ذكرت، وسلمنا ملازمة الإصباح للمبيت، وأن المبيت واجب نفسي وليس واجبا غريبا، وأن الصحيحة ناظرة الى مسألة المبيت لا الطهارة و... فمع ذلك نقول: لا دلالة للصحيحة على وجوب الإصباح، وذلك لأنها قد ورد فيها مجموعة من الآداب والمستحبات - كالإصباح على طهارة، والوقوف قريباً من الجبل، وقراءة الأدعية المذكورة - ومعه يتزعزع ظهورها في الوجوب، بل يكون الأمر بالإصباح ظاهراً في الاستحباب، أو لا أقل يصير مجملاً.

إن السيد الخوئي رحمه الله وكذلك شيخنا الاستاذ دام ظلّه لم يشير إلى هذا الاشكال مع أنه هو العمدة في الإشكال.

الدليل الرابع:

رواية عبد الحميد بن أبي ديلم عن أبي عبد الله ﷺ قال: «سُمي الأبطح بالأبطح لأن آدم ﷺ أمر أن يبتطح في بطحاء جمع^(١)، فبتطح حتى انفجر الصبح، ثم أمر أن يصعد جبل جمع، وأمره إذا طلعت الشمس أن يعترف بذنبه ففعل ذلك، فأرسل الله ناراً من السماء فقبضت قربان آدم^(٢)».

تقريب الاستدلال بها: أن الله عز وجل أمر آدم ﷺ أن يبتطح في جمع، والبطح هو الإنطراح والبسط^(٣)؛ أي أن ينام ويفترش في المزدلفة. ومن الواضح أن هذا المقدار

(١) جمع هي المزدلفة.

(٢) الوسائل: ١٤ / ١١.

(٣) لسان العرب: ٢ / ٤١٢.

لا يكفي لإثبات الوجوب، فلا بد أن نضم اليه شيئاً آخر بأن نقول: إن النوم والمبيت في المزدلفة كان واجباً على آدم ﷺ فنضم الى ذلك استصحاب بقاء الشرائع السابقة. بيانه: إن كل ما كان واجباً في شريعة آدم فهو واجب علينا أيضاً لاستصحابه، أو نقول باستصحاب عدم نسخه والنتيجة واحدة. فإذا شككنا أن هذا الحكم الفلاني الذي كان على عهد أحد الأنبياء قد نسخ أو لا، نستصحب عدم نسخه لكي يثبت وجوبه بالنسبة إلينا إن كان واجباً وحرمة إن كان حراماً.

وإذا قلت: لا يمكن استصحاب عدم النسخ للعلم الإجمالي بحصوله. أي نحن نعلم - اجمالاً - أن النسخ قد حصل في الشرائع السابقة، وقد نسخت بشريعة الإسلام. فهناك بيان آخر، حاصله: أن نقل الإمام ﷺ لذلك ظاهر في وجوبه علينا، وإلا فما الفائدة في نقله لقضية آدم ﷺ؟ فحتماً قد نقلها ﷺ لأن الانبطاح في جمع واجب علينا أيضاً.

هكذا قد يقرب الاستدلال بهذه الرواية، ولكن يرد على الاستدلال بها عدة إشكالات:

أما من ناحية السند فهي ضعيفة بعبد الحميد نفسه.

و أما من ناحية الدلالة، فيرد عليها:

أولاً: صحيح أن آدم ﷺ أمر أن يبتطح في بطحاء جمع، لكن من قال أنه كان مأموراً بذلك ليلة النحر لكي يثبت وجوب ذلك بالنسبة لنا أيضاً؟ لا توجد في هذه الرواية قرينة كون الانبطاح في ليلة النحر، ولعله كان في وقت آخر.

ثانياً: أن هذا الأمر لآدم ﷺ قد لا يكون على نحو الوجوب، ومن الممكن أنه كان على نحو الاستحباب. وهذا الاحتمال وارد ووجيه، ومعه يتزعزع ظهور الأمر في

الوجوب. وبعبارة أخرى: إن رواية حكّت لنا أن الله قد أمر آدم بالانبطاح، وهذا يلتئم مع الأمر الاستحبابي أيضاً. فصحيح أن الوجوب يتبادر من مادة الأمر وهيئته، إلا أن الرواية أخبرتنا بشكل مجمل عن صدور أمر من الله ولم نخبرنا أنه أي نوع من أنواع الأمر كان، ولعله الاستحباب.

وبعبارة ثالثة: هناك فرق بين إنشاء الأمر - فيتبادر منه الوجوب - والإخبار عن الأمر، والثاني نجعل صيغته وجهة صدوره ومن الممكن أن يكون للاستحباب.

وثالثاً: إن الرواية نقلت لنا أن الله عز وجل أمر آدم ﷺ أن يبتطح في بطحاء جمع، ويصعد إلى الجبل، ويعترف بذنوبه، وكلها على نحو الأمر. فإذا قلنا أن الابتطاح في جمع واجب فعلينا أن نقول أيضاً أن صعود الجبل والاعتراف واجب أيضاً، ولا نجد قائلاً بذلك. وأما التفكيك بين الأمر بالابتطاح والأمر بصعود الجبل والاعتراف بالذنوب فيحملان على الاستحباب فهو غير وجيه. فإما أن يلتزم بوجوب الجميع أو استحباب الجميع؛ وأما التفصيل فلا قرينة عليه.

الدليل الخامس:

صحیحة أبي بصير عن أبي عبد الله ﷺ قال: «رخص رسول الله ﷺ للنساء والصبيان أن يفيضوا بليل»^(١). وعلى منوالها مرسله جميل بن دراج، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما ﷺ قال: «لا بأس أن يفيض الرجل بليل إذا كان خائفاً»^(٢).

أما الصحیحة فقد بينت أن رسول الله ﷺ رخص للنساء والصبيان أن يفيضوا بالليل، وهو بمفهومه يدل على أن غيرهم لا يجوز لهم أن يفيضوا بليل، وهذه عبارة

(١) الوسائل: ١٤ / ٢٨.

(٢) المصدر نفسه.

أخرى عن لزوم المبيت في المزدلفة.

وأما الرسالة - التي تصلح للتأييد ولا يمكن الاستدلال بها كما هو واضح - فقد أجاز عليه السلام للرجل أن يفيض بليل إذا كان خائفاً ونفى البأس عنه، وهذا يدل على أن غيره لا يحق له أن يفيض بليل بل عليه أن يبيت في المزدلفة.

وفيه: إن الصحيحة - وكذلك الرسالة - لا ربط لها بالمبيت في المزدلفة، وإنما أرادت أن تبين ترخيص النبي صلى الله عليه وآله وسلم للنساء والصبيان والخائف في الإفاضة من مزدلفة بالليل، وهو يدل على عدم لزوم بقائهم للموقف الاختياري فيها بين الطلوعين، وأن هذا المقدار من وقوفهم بالليل يكفي. وأما غيرهم - حيث لم يخصص لهم - فلاجل البقاء للموقف الاختياري في المزدلفة وليس لأجل المبيت فيها ليلاً. هذا هو الظاهر من صحيحة أبي بصير ومرسلة جميل بن دراج.

وحتى مع التنزل، يبقى هذا الاحتمال الذي ذكرناه يزعم ظهورهما في الوجوب ويجعلهما مجملتين، فلا يبقى دليل على وجوب المبيت في المزدلفة، ونتمسك حينئذ بالبراءة.

الدليل السادس:

صحيحة هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تجاوز وادي محسر حتى تطلع الشمس»^(١).

تقريب الاستدلال بها: أن الإمام عليه السلام نهى عن تجاوز وادي محسر قبل طلوع الفجر وهو ظاهر في وجوب المبيت في المشعر بنفس التقريب الذي بيناه في صحيحة الحلبي «و لا تجاوز الحياض ليلة المزدلفة».

(١) الوسائل: ١٤ / ٢٥.

وأورد عليها شيخنا الأستاذ رحمته الله إشكالات ثلاثة:

الأول: أن الصحيحة لو نهت عن تجاوز وادي محسر قبل طلوع الفجر لأمكن الاستدلال بها على وجوب المبيت في المشعر، بيد أن الصحيحة ذكرت طلوع الشمس؛ أي أنها تريد أن تؤكد على الوقوف الاختياري في المشعر الحرام من الفجر الى طلوع الشمس، وأين هذا من وجوب المبيت في المشعر؟

أقول: حتى لو نهت الرواية عن تجاوز وادي محسر قبل طلوع الفجر، فلا دلالة لها على وجوب المبيت، بل هي ظاهرة في لزوم إدراك الموقف الاختياري في المشعر لزوماً مقدماً.

الثاني: إنها لو كانت قد نهت عن تجاوز المشعر لأمكن أن يقال بوجوب المبيت في المشعر، لكنها لم تنه عن ذلك بل نهت عن تجاوز وادي محسر الذي هو خارج المشعر، وذلك أيضاً ظاهر في لزوم الموقف الاختياري.

أقول: إنها حتى لو نهت عن عدم تجاوز المشعر قبل الفجر، فإنها لا تدل على لزوم المبيت بل هي ظاهرة في لزوم الموقف الاختياري. أي إن النهي فيها إرشادي الى وجوب الوقوف بين طلوع الفجر وطلوع الشمس في المشعر.

الثالث: هناك احتمال أن الصحيحة ليست ناظرة الى ليلة العاشر من ذي الحجة، وإنما ناظرة الى التاسع منه، حيث يستحب فيها المبيت في منى، فعند القدوم منها الى عرفة لا بد ان يكون المرور بالمزدلفة وبوادي محسر، فالصحيحة لا تريد الحكم الإلزامي، بل ناظرة الى بعض الآداب والسنن.

وفيه: إن هذا الاحتمال بعيد في نفسه، لأن الظاهر منها أن النهي للحرمة وليس للكرهية، ولا قائل بحرمة تجاوز وادي محسر في اليوم التاسع قبل طلوع الشمس،

فالصحيحة ظاهراً ناظرة الى اليوم العاشر وليس اليوم التاسع، فحملها على يوم التاسع بعيد جداً.

والصحيح أن يقال: أن الصحيحة لا ربط لها بمسألة لزوم المبيت في المشعر، وإنما تريد أن تبين أن على الحاج أن يكون من الفجر في المشعر، لكن هل لا بد أن يبقى في المشعر أو يمكن أن يدخل في وادي محسر؟ إن ظاهر الرواية أنه يمكن أن يدخل في وادي محسر ولكن لا يجاوز قبل طلوع الشمس، وعرفاً حينها يقال لا تجاوز المكان يعني يمكنك أن تدخله ولكن لا تتجاوزه.

والحاصل: قد ظهر من كل هذا عدم نهوض دليل معتبر على لزوم المبيت في المزدلفة ليلة النحر. نعم، لأجل وجود شهرة منقولة في المسألة، لا بأس بالقول بالمبيت في المزدلفة على نحو الاحتياط.

المسألة الرابعة : الإحرام من مكة القديمة للمتمتع

لا إشكال في أن المتمتع بالعمرة الى الحج حينما يريد الإحرام للحج - بعد أن دخل مكة المكرمة واعتمر بعمرة التمتع وأحل - عليه أن يحرم من مكة، ثم يخرج الى عرفات. قال في الشرائع: «وأن يحرم بالحج له من بطن مكة، وأفضله المسجد، وأفضله المقام، ثم تحت الميزاب»^(١).

السؤال المهم هو: من أي موضع من مكة يجب عليه الإحرام؟ هل يمكنه أن يحرم من أي موضع شاء من مكة، ولو من مكة الجديدة والأحياء المستحدثة التي لم تكن موجودة في زمن النبي ﷺ ولم تكن في زمن الأئمة (سلام الله عليهم)؟ أم يجب أن يكون إحرامه من مكة القديمة؟ إن هذه المسألة محل ابتلاء كثير من الحجاج، والسبب في ذلك أن كثيرا من الحجاج يقيمون في الأحياء المستحدثة من مكة، كالعريزية والششة والنسيم وغيرها. فهل يمكنهم أن يحرموا من محل سكانهم - الذي يقع في مكة الجديدة - أم يجب عليهم الذهاب الى مكة القديمة والإحرام منها؟ ومن الواضح أن الإحرام من سكانهم في مكة الجديدة - كالعريزية والنسيم - سيوفر عليهم وقتا كثيرا ويمكنهم الذهاب الى عرفة مباشرة، بينما الرجوع الى مكة القديمة ثم الذهاب الى عرفة سيأخذ منهم وقتا أكثر وفيه مشقة زائدة فمن هنا تظهر أهمية المسألة.

تاريخ المسألة :

لم نعر على مصدر فقهى قديم فصل بين مكة القديمة ومكة المستحدثة، بل وجدنا

(١) شرائع الإسلام: ١ / ١٤٧.

في كلمات الأعلام أن الكثير منهم قال بالإحرام من مكة من دون تفصيل.

قال الشيخ في المبسوط: «وأفضل المواضع التي يحرم منها المسجد الحرام من عند المقام. فإن أحرم من غير المسجد جاز»^(١). وقوله (غير المسجد) مطلق يشمل الأحياء المستحدثة.

وقال ابن إدريس في السرائر: «ومن أحرم من غير المسجد كان أيضاً جائزاً لأن ميقاته مكة جميعها»^(٢)، وهذا كلام صريح من ابن إدريس في جواز الإحرام من جميع مكة فيشمل الأحياء المستحدثة.

وقال ابن حمزة في الوسيلة: «ويجوز له الإحرام من داخل مكة، والأفضل أن يحرم من عند المقام، ثم من المسجد الحرام»^(٣)، وكلامه هذا ينطبق على جميع أحياء مكة.

أجل، ذكر بعض القدماء أن الإحرام يكون من المسجد أو من المقام أو من الميزاب، إلا أنهم لا يريدون ذلك على نحو اللزوم، بل قصدوا الأفضلية بلا شك، كقول سلالر الديلمي في المراسم: «ومن ليس من أهل الحرم على ضريين: محرم بالحج خاصة، ومحرم بحج أفضى إليه من عمره تمتع بها. فالأول لا يحرم إلا من الميقات، والثاني يحرم من تحت الميزاب»^(٤)، فإن قوله يحرم من تحت الميزاب وإن كان ظاهراً في اللزوم إلا أنه لا مناص

(١) المبسوط في فقه الإمامية، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، مؤسسة النشر الاسلامي - قم، ط ١، ١٤٢٢هـ: ١ / ٤٨٩.

(٢) السرائر، ابن إدريس الحلبي (ت ٥٩٨هـ) تحقيق السيد محمد مهدي الموسوي الخرساني، الناشر العتبة العلوية المقدسة، ط ١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨ م: ٢ / ٣٦٥.

(٣) الوسيلة، ابن حمزة الطوسي (ت ٥٦٠هـ)، تحقيق الشيخ محمد الحسون، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ط ١، ١٤٠٨هـ: ١ / ١٧٧.

(٤) المراسم العلوية في الأحكام النبوية، الشيخ سلالر حمزة بن عبد العزيز الديلمي (ت ٤٤٨هـ)، تحقيق: السيد محسن الحسيني الأميني،

من حمله على الاستحباب إذ لا دليل على لزوم الإحرام من تحت الميزاب ولا قائل به بل للقطع بجواز الإحرام من مواضع أخرى من المسجد الحرام. والمتبع لكتب القدماء يراها تشتمل على كثير من الآداب والسنن قد يحسبها القارئ المبتدئ لأول وهلة أنها أحكام الزامية، ولكن بعد التأمل يتضح أن القدماء جمعوا بين الأحكام الإلزامية وغيرها في موضع واحد.

وقال القاضي ابن البراج في المذهب: «ثم عقد النية للإحرام بالحج وصار إلى عند المقام، وهو أفضل المواضع التي يعقد الإحرام منها»^(١)، وهو صريح في أفضلية عقد الإحرام عند المقام وأن ذلك غير لازم.

نعم، ذكر المحقق أن الإحرام من بطن مكة. قال في الشرائع: «وأن يحرم بالحج له من بطن مكة، وأفضلها المسجد، وأفضله المقام، ثم تحت الميزاب»^(٢) والظاهر أنه يقصد من بطن مكة ما كان داخلاً في بيوتها وبنائها، وهذا ينطبق على الأحياء المستحدثة.

وقال صاحب المدارك تعقيماً على كلام المحقق: «المراد ببطن مكة ما دخل عن شيء من بنائها، وقد أجمع العلماء كافة على أن ميقات حج التمتع مكة»^(٣). انظر كيف ادعى الإجماع على أن مكة هي ميقات الحج من دون تفصيل بين مكة القديمة ومكة الجديدة.

ثم إن هناك جمعاً من المتأخرين صرحوا بجواز الإحرام من أي موضع أراد أن يحرم منه الحاج ما دام أنه من مكة.

المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت (عليه السلام)، ١٤١٤هـ: ١٠٧.

(١) المذهب، القاضي ابن البراج (ت ٤٨١هـ)، تحقيق: مؤسسة سيد الشهداء العلمية، مؤسسة النشر

الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٦هـ: ١ / ٢٤٤.

(٢) شرائع الإسلام: ١ / ١٤٧.

(٣) مدارك الأحكام: ٧ / ١٦٩.

قال الشهيد الثاني في المسالك تعليقاً على كلام المحقق: «فيجوز الإحرام من داخل سورها مطلقاً»^(١)، وكلامه يشمل الأحياء المستحدثة لأنها عرفاً داخلية في سور مكة.

وقال العلامة في المنتهى: «ويحرم من مكة، والأفضل أن تكون عن تحت الميزاب، ويجوز أن يحرم من أي موضع شاء من مكة ولا نعلم فيه خلافاً»^(٢) وهذه العبارة أصرح من الجميع في جواز الإحرام من أي موضع شاء في مكة.

وقال المحدث البحراني في الحدائق: «الظاهر أنه لا خلاف في أن إحرام الحج من مكة وأنها ميقات حج التمتع، وأن أي موضع أحرم فيه منها فهو مجزئ»^(٣)، وهذا صريح جداً في جواز الإحرام من أي موضع في مكة.

والحاصل: إن القدماء لم يفصلوا بين مكة القديمة والجديدة بل أطلقوا الكلام في وجوب الإحرام من مكة. وأما المتأخرون فقد صرح بعضهم بجواز الإحرام من جميع مواضع مكة.

أقوال المعاصرين:

وأما المعاصرون فجلّهم قد ذهب الى جواز الإحرام من مكة مطلقاً، وأن الأظهر عندهم جواز الإحرام من كل مكة، قديمها والمستحدث منها. نعم، قد احتاط بعضهم بالقول بالإحرام من مكة القديمة.

(١) مسالك الافهام إلى تنقيح شرائع إسلام، زين الدين بن علي العاملي الشهيد الثاني. تحقيق: مؤسسة المعارف الإسلامية، ط ١، ١٤١٣ هـ: ٢ / ١٩٥.

(٢) منتهى المطلب في تحقيق المذهب العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر (ت ٧٢٦ هـ)، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، مجمع البحوث الإسلامية، ط ١، ١٤١٢ هـ: ٢ / ٧١٤.

(٣) الحدائق الناضرة، المحقق الشيخ يوسف بن احمد بن ابراهيم الحائري البحراني (ت ١١٨٦ هـ)، تحقيق: محمد تقي الايرواني، مؤسسة النشر الإسلامي - بقم المشرقة: ١٦ / ٣٦٠.

قال السيد السيستاني رحمته الله في مناسكه: «والأحوط الأولى الإحرام من مكة القديمة التي كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن كان الأظهر جواز الإحرام من المحلات المستحدثة بها أيضاً، إلا ما كان خارجاً من الحرم»^(١).

وقال في الهامش: «المحلات المستحدثة إذا عدت جزءاً من المدينة المقدسة في العصر الحاضر جاز الإحرام منها على الأظهر، إلا ما كان خارجاً منها من الحرم».

وقال الشيخ الفياض رحمته الله في مناسكه في المسألة ١٩٥: «الثالثة: موضعه من الناحية المكانية مكة المكرمة، ويراد بها البلدة على امتدادها طولاً وعرضاً، فالأحياء الجديدة التي تشكل الإمتداد والتوسعة لمكة وتعتبر جزءاً منها عرفاً، يجوز الإحرام فيها»^(٢).

وقال الشيخ الوحيد الخراساني رحمته الله في مناسكه في مسألة ٣٥٨: «للمكلف أن يحرم للحج من مكة من أي موضع شاء، والظاهر عدم الاقتصار على مكة القديمة المحدودة في النص بذى طوى وعقبة المدنيين، وإن كان أحوط»^(٣).

مخالفة السيد الخوئي رحمته الله:

إذا عرفت هذا فنقول: مع أن جلّ الفقهاء القدماء والمتأخرين والمعاصرين ذهبوا الى جواز الإحرام من جميع مواضع مكة، خالف في ذلك السيد الخوئي رحمته الله - وكأنه انفراد في المسألة - وقال بلزوم الإحرام من مكة القديمة فقط.

قال رحمته الله في مناسكه: «السادس: مكة القديمة زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم والتي حدها من عقبة المدنيين الى ذى طوى، وهي ميقات حج التمتع وهو الظاهر»^(٤)، ولم يحتط

(١) مناسك الحج، السيد علي الحسيني السيستاني، المطبعة: شهيد - قم، ط ١، ١٤١٣هـ: ٨٠ / ١.

(٢) مناسك الحج، الشيخ محمد إسحاق الفياض، انتشارات عزيزي، ط ١، ١٤١٨هـ: ١٩٣ / ١.

(٣) مناسك الحج، الشيخ الوحيد الخراساني: ١٥١ / ١.

(٤) موسوعة الإمام الخوئي (شرح المناسك - الحج) تقرير أبحاث السيد الخوئي للسيد الخلخالي /

في المسألة. ولكنه في المعتمد لم يجزم بالفتوى وقال: «الأحوط وجوباً أن يحرم من مكة القديمة»^(١). فعلى رأيه الشريف لا يجوز الإحرام من المحلات المستحدثة المتصلة بمكة المكرمة.

روايات المسألة:

إن طائفة من الروايات دلت على جواز الإحرام مطلقاً، بلا تفصيل بين مكة القديمة ومكة الجديدة.

ومنها: صحيحة الصيرفي، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام من أين أهل بالحج؟ فقال: إن شئت من رحلك، وإن شئت من الكعبة، وإن شئت من الطريق»^(٢).

ومنها: صحيحة الحلبي، قال: «قلت: من أين يهلون بالحج؟ فقال: من مكة نحواً مما يقول الناس»^(٣).

ومنها: صحيحة الأخرى، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتمتع بالعمرة إلى الحج يريد الخروج إلى الطائف؟ قال: يهل بالحج من مكة»^(٤).

ومنها: صحيحة حماد، قال: «قلت: من أين يهل بالحج؟ قال: من مكة نحواً مما يقول الناس»^(٥).

إن هذه الروايات كلها صحيحة سنداً وصريحة في جواز الإحرام من جميع مكة ولم

مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي رحمته الله، ط ٢، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م: ٢٨ / ٢٢٨.

(١) المصدر نفسه: ٢٨ / ٢٢٩.

(٢) الوسائل: ١١ / ٣٣٩.

(٣) الوسائل: ١١ / ٢٦٦.

(٤) الوسائل: ١١ / ٣٠٣.

(٥) الوسائل: ١١ / ٢٦٩.

تفصل بين مكة القديمة ومكة الحديثة.

دليل السيد الخوئي رحمته :

هذا، ولكن السيد الخوئي رحمته خالف في المسألة وقال بأن الإحرام لحج المتمتع ينبغي أن يكون من مكة القديمة، واستدل لذلك بصحيفة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام الواردة في وقت قطع التلبية لمن دخل مكة، قال عليه السلام : «إذا دخلت مكة وأنت متمتع فنظرت إلى بيوت مكة فاقطع التلبية، وحد بيوت مكة التي كانت قبل اليوم عقبة المدنيين، فإن الناس قد أحدثوا بمكة ما لم يكن، فاقطع التلبية، وعليك بالتكبير والتهليل والتحميد والثناء على الله عز وجل بما استطعت»^(١).

قال رحمته : «الأحوط وجوباً أن يحرم من مكة القديمة ولا يكفي بالإحرام من المحلات المستحدثة المتصلة بمكة المكرمة، وذلك لما يستفاد من صحيفة معاوية بن عمار الواردة في قطع التلبية أن العبرة فيما يترتب على مكة من الأحكام بمكة القديمة، ولا عبرة بما أحدث الناس بمكة وبما ألحقوا بها»^(٢).

إذن الرواية قد حددت مكة، فإن مكة اليوم غير التي كانت في زمن النبي صلى الله عليه وآله، وأما ما زاد على ذلك فقد أحدثه الناس. وعليه، فينبغي أن تستمر التلبية حين الدخول إلى مكة إلى أن تصل إلى عقبة المدنيين فعند ذلك تقطع التلبية؛ أي عند ذلك قد دخلت في مكة.

وعليه، فالصحيفة وإن كانت واردة في مسألة قطع التلبية، إلا أنه يستفاد منها تحديد مكة بالقديمة وأن أحكام مكة هي خاصة بالقسم القديم منها الذي كان على عهد النبي صلى الله عليه وآله. وعلى هذا، فإن ما ورد من نصوص دلت على جواز الإحرام من مكة

(١) الوسائل: ١٢ / ٣٣٨.

(٢) المعتمد: ٢٨ / ٢٢٩.

مطلقاً (وقد مرّ ذكرها)، فصحيحة معاوية صالحة لتقييدها من ناحية الموضع من مكة، والنتيجة سوف تكون: أن الإحرام لا يصح إلا من مكة القديمة.

بل قد يقال: أن النصوص السابقة ليس لها إطلاق من الأساس لكي نتمسك به، وذلك لبيانين:

البيان الأول: إن تلك النصوص ناظرة الى جهة خاصة، وهي أن المتمتع بالعمرة الى الحج حينما يريد الخروج الى الحج لا يجب عليه أن يذهب الى أحد المواقيت كالحجفة أو قرن المنازل أو يلملم أو مسجد الشجرة، بل ولا يحتاج أن يحرم من أدنى الحل، وإنما يمكنه أن يحرم من مكة ولا يجب عليه ان يخرج منها، وبعبارة أخرى: إن تلك النصوص أشارت الى أن مكة في الجملة ميقات، ولكن من أي موضع يجوز الإحرام منها؟ إن الروايات غير ناظرة الى هذه الجهة. وعليه، فليس لها إطلاق للجهة المبحوث عنها في هذه المسألة.

البيان الثاني: إن تلك النصوص وإن أجازت الإحرام من جميع مكة، ولكن الأحياء الجديدة والأماكن المستحدثة لم تكن موجودة في زمن صدور هذه النصوص، فكيف يشمل الإطلاق ما ليس له وجود خارجي في ذلك الزمن؟

وعليه، فلا يبقى لنا سوى التمسك بصحيحة معاوية التي حددت المراد من مكة، ولا خصوصية لقطع التلبية مع عموم التعليل الوارد فيها. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلام السيد الخوئي رحمته، ومن الواضح أنه لم يذكر هذين البيانين، بل اكتفى بذكر صحيحة معاوية بن عمار مع عبارة مختصرة في شرح المراد من الصحيحة، ولكن نحن قدّمنا البيانين للمساهمة في توجيه كلامه رحمته.

مناقشة رأي السيد الخوئي؛

هذا، ويمكن أن يُجاب عما أفاده تت بالأمر التالية:

أولاً: إنه لا مجال لإنكار إطلاق جملة من تلك الأخبار السابقة التي بينت أن المتمتع يهل بالحج من مكة، خصوصاً وأن مبنى السيد الخوئي تت في الإطلاق واسع جداً.

ثانياً: إن الحكم بجواز الإحرام قد انصب على موضوع خاص وهو عنوان مكة، فهو - أي الحكم - يدور مع الموضوع أينما دار، سعة وضيقاً. وبعبارة أخرى: إن الحكم قد انصب على قضية حقيقية لا خارجية، فالإمام عليه السلام لم يشر إلى موضع معين من مكة وقال (من هنا تحرم)، بل قال (من مكة) فمتى ما صدق على الموضع والمحلة والحي أنه من مكة كفى ذلك لجواز الإحرام.

من هنا قال السيد الشيرازي تت: «وعلى هذا فيتسع موضوع الإحرام باتساع مكة ويتضح بضيقها، واحتمال أن يكون المراد مكة التي في زمن صدور الروايات مردوداً بأن الحكم معلق على العنوان فيدور مداره، متى ما وجد العنوان وجد الحكم»^(١).

وعليه، فلا مجال للإشكال بأن المحلات والأحياء المستحدثة لم تكن موجودة زمن النص فلا يشملها الإطلاق. وجه ذلك: ما عرفت من أن الحكم منصب على قضية حقيقة، موضوعها مقدر الوجود فلا يضر عدم وجوده عند صدور النص، بل متى ما وجد الموضوع وجد الحكم.

ثالثاً: إن الصحيحة حيث وردت في قطع التلبية فكيف نعمم الحكم إلى سائر الموارد؟ إذن هي أجنبية عن المقام.

رابعاً: إن أهم فقرة في الصحيحة هو الذيل الذي ورد فيه: «وحد بيوت مكة التي

(١) موسوعة الفقه: ٤١ / ١٦٩.

كانت قبل اليوم عقبة المدنيين، فإن الناس قد أحدثوا بمكة ما لم يكن». إلا أن هذا الذيل نقله الكليني في الكافي ولم ينقله الشيخ، فإن الشيخ لم ينقل العبارة المهمة من الصحيحة وهي قوله عليه السلام: «فإن الناس قد أحدثوا بمكة ما لم يكن» فراجع^(١). فكيف يمكن الاطمئنان حينئذ بأن الذيل موجود في الصحيحة واقعاً؟!

خامساً: وهو ما أفاده بعض أساتذتنا رحمهم الله، وحاصله: أن مكة لها أحكام كثيرة، وليس فقط وجوب الإحرام منها، أو كونها ميقاتاً لحج التمتع، أو لزوم قطع التلبية عند دخولها، بل لها أحكام أخرى: كعدم جواز دخولها الا محرماً، وتخيير المسافر فيها بين القصر والتمام، وعدم جواز خروج المتمتع منها الى الحاجة، وعدم جواز إظهار السلاح فيها، واستحباب الغسل لدخولها، وكراهة سكنها، وكراهة تعليق الأبواب على دورها. إن الظاهر من استدلال السيد الخوئي رحمته الله أن كل هذه الأحكام التي ذكرت مختصة بمكة القديمة لأجل تقييد أدلتها بصحيفة معاوية بن عمار المتقدمة. ولكن يرد عليه: أنه لم يرد في أدلة هذه الأحكام أنها مختصة بمكة القديمة، بل نصوصها كلها مطلقة ولم تقيّد بمكة القديمة، فما أفاده السيد الخوئي رحمته الله بعيد، لأن هذه الأحكام لو كانت مختصة بمكة القديمة التي كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله لوردت روايات في ذلك - ولو رواية واحدة - بينما لم يرد شيء من هذا القبيل، وهذا يفيد اطمئناناً بأن هذه الأحكام - ومن جملتها الإحرام للتمتع - غير مختص بمكة القديمة بل هو مطلق لكل مكة^(٢).

أقول: الذي يزيد في حصول الاطمئنان بأن هذه الأحكام ليست مختصة بمكة القديمة، وإنما تشمل مكة كلها: أن محلات مكة ازدادت واتسعت على عهد الإمام الصادق عليه السلام، فكان حرباً به عليه السلام أن يُبين ذلك لو كان يريد مكة القديمة في زمن النبي صلى الله عليه وآله،

(١) تهذيب الأحكام: ٩٤ / ٥.

(٢) بحوث في شرح مناسك الحج: ٦١٠ / ٩.

خصوصاً إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن الفاصل الزمني بين زمان النبي ﷺ و زمان الإمام الصادق عليه السلام كان كبيراً، فإن هذا التوسع لم يحصل في زماننا فقط، بل حصل في زمان الإمام الصادق عليه السلام، مع أن الإمام ملتفت إلى مسألة التوسع ولم يشر إليها. هذا كله يكشف عن عدم الفرق بين مكة القديمة والمناطق التي استحدثت فيها.

وقد عرفت بما لا مزيد عليه بوجود شهرة عظيمة بين الفقهاء على أن مكة كلها ميقات، سواء القديمة منها أو المستحدثة، ولا يحتل في حق هؤلاء الأعلام أنهم لم ينظروا إلى صحيحة معاوية بن عمار، بل رأوها ولكن لم يفهموا منها التحديد بمكة القديمة، وفهمهم للمسألة بهذا الشكل يورث الاطمئنان بعدم اختصاص الإحرام بمكة القديمة بل هو شامل للأحياء المستحدثة أيضاً.

وعليه، فمقتضى الصناعة أنه يجوز الإحرام من جميع أحياء مكة، حتى المستحدثة منها، ولا حاجة للتوقف في المسألة. نعم، لا بأس بالاحتياط من مكة القديمة لمن تمكن من ذلك، والاحتياط حسن على كل حال.

هذا آخر الكلام في هذه المسألة، والحمد لله رب العالمين.

المسألة الخامسة : لزوم الحلق على الصرورة

قال تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾^(١).

من المسائل الخلافية بين الأعلام مسألة لزوم الحلق على الصرورة، فمنهم من يرى أن الحلق هو المتعين في حق الصرورة، ومنهم من قال أنه مخير بين الحلق والتقصير، ومنهم من احتاط في المسألة. إن هذه المسألة مهمة جداً خصوصاً في الوقت الحاضر، فالكثير من الحجاج الرجال^(٢) لا يرغبون بالحلق بل يفضلون التقصير لسبب أو لآخر. أما الصرورة فهو من يحج للمرة الأولى، ولم يحج سابقاً، سواء كانت تلك الحجة الأولى هي حجة الإسلام - إذا كان مستطيعاً - أو لم تكن كذلك؛ كما إذا لم يكن مستطيعاً وجامعاً لشرائط الحج.

إن في المسألة قولين: قول بتعيين الحلق على الصرورة، وقول بالتخير بينه وبين التقصير. فلا بد من النظر في تاريخ المسألة - كما هو دأبنا في أمثال هذه المسائل - لنبحث أولاً عن وجود إجماع أو شهرة، ثم ننظر في أدلة القولين، وفي الختام نرجح ما نراه صواباً من تلك الأدلة إن شاء الله، ومن الله نستمد التوفيق.

(١) سورة الفتح: ٢٧

(٢) المسألة محل ابتلاء الرجال فقط كما هو واضح، وليست محل ابتلاء النساء بل النساء يحرم عليهن الحلق كما ذكر في محله.

تاريخ المسألة:

يبدو للمتتبع في تاريخ المسألة أنها مرّت بمراحل ثلاث: مرحلة القدماء، ومرحلة المتأخرين، ومرحلة متأخري المتأخرين.

أما في المرحلة الأولى: فيظهر فيها أن لزوم الحلق على الصرورة كان هو المتعين والمشهور بينهم، وكانت المسألة واضحة جداً بحيث لم يناقش فيها أحد من القدماء، عدا ابن إدريس.

وأما المرحلة الثانية: ففيها برز احتمال كفاية التقصير والقول بالتخير بين الحلق والتقصير للصرورة، بل مال الى التخير جمع كبير من المتأخرين.

وفي المرحلة الثالثة: شخّص العود الى القول بلزوم الحلق، وهذه هي مرحلة متأخري المتأخرين. هذا خلاصة تاريخ المسألة بشكل إجمالي.

وأما التفصيل، ففي المرحلة الأولى:

قد ذهب الى لزوم الحلق على الصرورة كلّ من الصدوق، والمفيد، والشيخ، والحلي، والقاضي، وابن حمزة، وابن زهرة، وابن الجنيد^(١).

(١) حكى العلامة الحلي قول ابن الجنيد في (مختلف الشيعة في أحكام الشريعة) أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر (العلامة الحلي)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الاسلامي، ط ١، ١٤١٢ هـ: ٤ / ٢٩٢. * فائدة: أقوال ابن الجنيد وصلتنا عبر العلامة في كتابه (مختلف الشيعة في أحكام الشريعة)، فمن أراد الاطلاع على آراء ابن الجنيد يجدها في هذا الكتاب، وأما قبل ذلك فنادرًا ما نجد آراء لابن الجنيد إلا مثلاً عند الشيخ الطوسي في بعض المواطن، يذكر قولاً هنا وقولاً هناك. لكن كيف وصلت أقوال ابن الجنيد الى العلامة ولم تصل الى غيره؟ لقد كانت لابن الجنيد موسوعة فقهية كبيرة مكونة من أكثر من عشرين مجلداً كما ذكر النجاشي في ترجمته لكنها فقدت، ولا نعلم كيف وصلت الى العلامة. وعلى كل حال فالعلامة ثقة في النقل قطعاً، إلا أنه ينبغي التحقيق في كيفية وصول كتب ابن الجنيد إليه. وقد جمعت حديثاً فتاوى وأقوال ابن الجنيد في كتاب، سمي بفتاوى ابن الجنيد، قد جمع من المختلف وغيره.

قال الشيخ الصدوق رحمته: «واعلم أن الصرورة لا يجوز له أن يقصّر، وعليه الحلق، إنما التقصير لمن قد حجة حجة الإسلام»^(١).

وقال الشيخ المفيد رحمته: «ولا يجزي الصرورة غير الحلق، ومن لم يكن صرورة أجزاً التقصير، والحلق أفضل»^(٢). ولا يخفى عدم إمكان حمل كلامهما على استحباب.

وقال ابو الصلاح الحلبي رحمته: «ولا يجزي الصرورة من الرجال غير الحلق، ويجزي من عداه التقصير»^(٣)، وكلامه ككلامهما لا يقبل الحمل على الاستحباب، فهو نص في الوجوب.

وقال الشيخ رحمته في المبسوط: «إذا فرغ من الذبح حلق بعده إن كان صرورة، ولا يجزيه غير الحلق»^(٤). وقال في النهاية: «وإن كان صرورة لا يجزيه غير الحلق»^(٥).

وقال ابن حمزة رحمته في الوسيلة: «والصرورة وغير الصرورة اذا تلبد شعره لم يجزئه غير الحلق، وإن لم تلبد شعر غير الصرورة أجزأه التقصير»^(٦). ومعناه: أن الصرورة لا يجزيه التقصير وإنما يجب عليه الحلق.

(١) المقنع، الشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه (ت ٣٨١ هـ)، تحقيق: لجنة التحقيق التابعة لمؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، ١٤١٥ هـ: ١ / ٢٧٧.

(٢) المقنعة، الشيخ المفيد أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (ت ٤١٣ هـ)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١٤١٠، ٢ هـ: ١ / ٤١٩.

(٣) الكافي في الفقه، أبو الصلاح تقي بن نجم الحلبي (ت ٤٤٧ هـ)، تحقيق: رضا أستاذي، ١٤٠٣ هـ: ١ / ٢٠١.

(٤) المبسوط: ١ / ٣٧٦.

(٥) النهاية: ٢٦٢.

(٦) الوسيلة إلى نيل الفضيلة، عماد الدين أبو جعفر محمد بن علي الطوسي المعروف بابن حمزة (ت ٥٦٠ هـ)، تحقيق الشيخ محمد الحسون، نشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم، ط ١٤٠٨، ١ هـ: ١ / ١٨٦.

وقال القاضي ابن البراج رحمته: «فإن كان الحاج ضرورة فقد ذكر أنه لا يجزيه إلا الخلق، ومن لم يكن ضرورة فالتقصير يجزيه، إلا أن الخلق أفضل»^(١). وقد يشكك في إرادته لزوم الخلق على الصرورة لأنه قال: «فقد ذكر أنه لا يجزيه»، ولكن لا مجال له فإنه لم يعلّق بعد ذلك فيظهر منه القبول، والله العالم.

وقال السيد ابن زهرة رحمته: «ويجوز التقصير بدلاً من الخلق، وقد روي أن الصرورة لا يجزئه إلا الخلق»^(٢). والملاحظ أنه جوّز التقصير بشكل عام، ولكن حينها ذكر الصرورة قال: «وقد روي أن الصرورة لا يجزئه إلا الخلق» ولم يعلّق، فظاهره قبول ذلك.

نعم، يبدو أن الشيخ ابن إدريس أول من خالف - من بين القدماء الذين وصلتنا كتبهم - وذهب إلى التخيير بين الخلق والتقصير للصرورة، قائلاً: «وهو مخير بين الخلق والتقصير، سواء كان صرورة أم لم يكن، لبّد شعره، أم لم يلبّد»^(٣).

هذا كله بالنسبة للمرحلة الأولى وهي مرحلة القدماء.

وأما بالنسبة إلى المرحلة الثانية - أي مرحلة المتأخرين - فيظهر فيها الخلاف في المسألة، والقول بعدم لزوم الخلق على الصرورة وأنه مخير بين الخلق والتقصير.

قال المحقق الحلي رحمته: «فإذا فرغ من الذبح فهو مخير إن شاء حلق وإن شاء قصر، والخلق أفضل، ويتأكد الخلق في حق الصرورة ومن لبّد شعره. وقيل لا يجزيه إلا الخلق،

(١) المهذب، القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي (ت ٤٨١هـ)، التحقيق: مؤسسة سيد الشهداء العلمية / إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، النشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ١٤٠٦هـ: ١ / ٢٥٩.

(٢) غنية النزوع، ابن زهرة حمزة بن علي الحسيني الحلبي (ت ٥٨٥هـ)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، نشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط ١، ١٤١٧هـ: ١ / ١٩٢.

(٣) السرائر، فخر الدين أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلي (ت ٥٩٨هـ)، تحقيق: لجنة التحقيق في مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢، ١٤١٠هـ: ١ / ٦٠٠.

والأول أظهر»^(١).

وذكر العلامة في تذكرة الفقهاء، بعد أن ناقش رأي الشيخ الطوسي في لزوم الحلق وحمل الأخبار الواردة في حلق الصرورة على النذب، قال: «والحلق للملبّد والصرورة أكد، فضلاً من غيرهما»^(٢)، وفي المختلف أيضاً حمل أخبار الحلق - الآتي ذكرها - على الاستحباب^(٣).

وأما الشهيد في الدروس، فقد تبنى القول بالتخيير ونسبه للأكثر، قائلاً: «ولا يتعين الحلق على الصرورة والملبّد عند الأكثر، بل يجزئ التقصير»^(٤). وقال في موضع آخر: «والحلق أفضل الواجبين، وهو معنى استحبابه»^(٥).

وقال في اللمعة: «وأما الحلق فيتخير بينه وبين التقصير، والحلق أفضل، خصوصاً للملبّد والصرورة»^(٦).

وذكر الشهيد الثاني في المسالك، بعد أن نقل عن المحقق الحلي القول بعدم لزوم الحلق على الصرورة: «وما اختاره المصنف هو الأقوى فيجزئهم التقصير أيضاً»^(٧).

(١) شرائع الإسلام: ١ / ١٩٧.

(٢) تذكرة الفقهاء، العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط ١، ١٤١٧هـ: ٨ / ٣٣٥.

(٣) مختلف الشيعة، العلامة الحلي، تحقيق مؤسسة النشر الاسلامي، ط ١، ١٤١٢هـ: ٤ / ٢٩٤.

(٤) الدروس الشرعية في فقه الامامية، شمس الدين محمد بن مكّي العاملي الشهيد الأول (ت ٧٨٦هـ)، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢، ١٤١٧هـ: ١ / ٤٥٢.

(٥) المصدر نفسه: ١ / ٤٥٣.

(٦) اللمعة الدمشقية، الشهيد الأول، منشورات دار الفكر - قم، ط ١، ١٤١١هـ: ١ / ٦٥.

(٧) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن علي العاملي الشهيد الثاني (ت ٩٦٥هـ)، تحقيق ونشر مؤسسة المعارف الإسلامية، ط ١، ١٤١٣هـ: ٢ / ٣٢١.

إذن هؤلاء الأعلام - أي الفضلان والشهيدان - اختاروا التخيير بين الحلق والتقصير صريحاً.

نعم يوجد في هذه المرحلة من وافق القدماء وذهب إلى القول بلزوم الحلق، منهم يحيى بن سعيد الخلي ومحمد بن علي القمي.

قال يحيى بن سعيد الخلي: «والحلق واجب على الصرورة وعلى غيره إن لبّد شعره أو عقصه، وغيرهم يجزيه التقصير، والحلق أفضل، وقيل لا يجب الحلق ويكفي التقصير»^(١).

وقال محمد بن علي القمي: «ويجوز التقصير بدلاً من الحلق، وروي أن الصرورة لا يجزئه إلا الحلق بمنى»^(٢) ولم يعلق على ذلك.

وأما في المرحلة الثالثة - مرحلة متأخري المتأخرين - فيبدو من البعض العود إلى رأي القدماء، وترجيح القول بلزوم الحلق.

قال في الحدائق بعد أن ذكر جملة من الأخبار الدالة على لزوم الحلق على الصرورة: «وبذلك يظهر لك صحة ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله، وضعف ما سواه»^(٣).

وقال في الرياض: «والأظهر تعين الحلق عليهما»^(٤)، أي الصرورة والملبد.

(١) الجامع للشرائع، يحيى بن سعيد الخلي الهنلي (ت ٦٩٠هـ)، تحقيق وتخرّيج: ثلة من الفضلاء، الناشر: مؤسسة سيد الشهداء العلمية ١٤٠٥ هـ: ١ / ٢١٦.

(٢) جامع الخلاف والوفاق بين الإمامية وبين أئمة الحجاز والعراق، القمي السبزواري علي بن محمد بن محمد، تحقيق: الشيخ حسين الحسيني البيرجندي، انتشارات زمينه سازان ظهور امام عصر (عج)، ط ١: ١ / ٢١٩.

(٣) الحدائق الناضرة: ١٧ / ٢٢٦.

(٤) رياض المسائل، الطباطبائي السيد علي (ت ١٢٣١هـ)، تحقيق مؤسسة النشر الاسلامي، ط ١، ١٤١٢ هـ: ١ / ٤٩٨.

وقال النراقي في المستند: «المسألة الثانية: يتخير الرجل بين الحلق والتقصير، إلا أن يكون صرورة، أو ملبداً - أي جعل في رأسه عسلاً أو صمغاً لئلا يتسخ أو يقمل - أو معقوصاً، فإن هؤلاء الثلاثة يتعين عليهم الحلق، وفاقاً لجماعة من أعظم القدماء»^(١).

هذه هي أهم الأقوال في المسألة، ولعل المتتبع يجد غيرها، وقد رأينا أن المسألة مرّت بمراحل ثلاث، الأولى: القول بوجوب الحلق، والثانية: التخيير بينهما، والثالثة: كالأولى قالت بوجوب الحلق، وإن خالف بعضهم كصاحب الجواهر وغيره.

أي القولين هو المشهور؟

ادعي أن القول بوجوب الحلق هو المشهور، وفي نفس الوقت ادعي أن القول بالتخيير هو المشهور. فأَيُ الدعويين هي الصحيحة، وأي القولين هو المشهور؟ من القائلين بشهرة القول بالتخيير الشهيد في الدروس، حيث قال: «ولا يتعين الحلق على الصرورة والملبد عند الأكثر»^(٢).

ومنهم صاحب المدارك، قائلاً: «و ما اختاره المصنف من التخيير بين الحلق والتقصير مطلقاً وأفضلية الحلق وتأكده في حق الصرورة والملبد... هو المشهور بين الأصحاب»^(٣).

وقال المحدث البحراني صاحب الحقائق: «المشهور بين الأصحاب - رضوان الله تعالى عليهم - أن الحاج إذا فرغ من الذبح تخير إن شاء حلق وإن شاء قصر، والحلق

(١) مستند الشيعة في أحكام الشريعة، النراقي أحمد بن محمد مهدي (١٢٤٥هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط ١٤١٧هـ، ١٢ / ٣٦٤.

(٢) الدروس: ١ / ٤٥٢.

(٣) مدارك الأحكام: ٨ / ٨٩.

أفضل، ويتأكد في حق الصرورة والملبّد»^(١).

وقال صاحب الرياض بعد أن نقل كلام المصنف - أي المحقق في المختصر - في أظهيرية التخيير بين الحلق والتقصير للصرورة والملبّد: «على الأظهر عند الماتن والأكثر كما في كلام جمع»^(٢)، ولكن سيأتي منه خلاف ذلك.

ومنهم صاحب الجواهر، حيث قوّى تعيين الحلق، ولكنه استدرك بعد ذلك ورجّح التخيير، لأن التخيير هو المشهور، قال: «اللهم إلا أن يقال: إن الشهرة ترجح على غيرها من القرائن، خصوصاً بعد شم رائحة النذب مما سمعته في خبر ابن مهران، واشتهار إرادة التأكد من نحو ذلك، والله العالم»^(٣)، ومقصوده: أن الروايات التي وردت في الحلق فيها رائحة النذب والاستحباب وليس اللزوم.

أقول: أن الشهرة التي ادعاها هؤلاء الأعلام يوجد فيها احتمالان:

الاحتمال الأول: أنهم يريدون الشهرة بين القدماء، ولكن هذا الاحتمال ضعيف جداً؛ فكيف يخفى على أمثال هؤلاء المتتبعين ذهاب معظم القدماء الى القول بلزوم الحلق على الصرورة والملبّد؟!

الاحتمال الثاني: أنهم يريدون منها الشهرة عند المتأخرين. وهذه الشهرة قد تناقش من ناحية الصغرى، فلم يثبت أن مشهور المتأخرين هو التخيير. نعم، ذهب الى ذلك الفاضلان - المحقق والعلامة - والشهيدان - الأول والثاني -، ولعل المتتبع يجد غيرهم أيضاً، لكن هل يترى أن هذا المقدار يكفي لتحقيق الشهرة؟! إن فيه نظراً، إذ قد يقال:

(١) الحقائق الناضرة: ١٧ / ٢٢٢.

(٢) الشرح الصغير في شرح المختصر النافع، صاحب الرياض السيد علي الطباطبائي (ت ١٢٣١هـ)، تحقيق السيد مهدي الرجائي، ط ١، ١٤٠٩هـ: ١ / ٤٠٨.

(٣) جواهر الكلام: ١٩ / ٢٣٦.

أن أربعة من الفقهاء لا يشكلون شهرة.

هذا من ناحية الصغرى، وأما من الناحية الكبرى - وهي الأهم - فيمكن أن يقال: حتى لو سلمنا أن الشهرة بين المتأخرين قائمة على التخيير بين الحلق والتقصير فهي لا تنفع، وذلك لأنه قد ذكرنا في محله أن الشهرة كلما تقدمت زمانياً وكانت أقرب لعصر النص كانت أكثر إفادةً للاطمئنان، وكلما ابتعدت عن زمن النص يضعف حصول الاطمئنان.

والحاصل: إن الاطمئنان يحصل كلما كانت الشهرة أقرب الى زمن النص، وكلما ابتعدت يصعب ويضعف حصول الاطمئنان، والسبب واضح، فإن الشهرة كلما كانت أقرب الى زمن النص نحتمل في حقهم أنه وصل اليهم شيء لم يصل إلينا، لكن كلما ابتعدت الشهرة عن زمن النص فلا نحتمل ذلك أنه وصل اليهم شيء لم يصلنا.

ونحن إن كنّا نقبل في الجملة شهرة المتأخرين، لكن من الصعب جداً أن أربعة من الأعلام يشكلون شهرة مفيدة للاطمئنان، فمجرد اتفاق الفاضلين والشهيدتين على مسألة لا يشكل شهرة.

هذا كله مع غض النظر عن معارضة الشهرة المزبورة بين المتأخرين للشهرة بين القدماء، وأما إذا أخذنا بالحسبان أن هذه الشهرة - لو سلمنا بها - تعارض شهرة القدماء، فيمكن حينئذ أن يقال إن الشهرتين - يتعارضان - ويتساقطان إذ لا يمكن أن تشمل سيرة العقلاء المتعارضين. هذا مضافاً الى سقوطهما عن الاعتبار كونها لا يفيدان الاطمئنان إن حصل تعارض، وذلك لأن العقلاء يأخذون بالشهرة لأنها تفيد الاطمئنان، ومع حصول التعارض لا يحصل اطمئنان، فتترك الشهرة وينظر في الأدلة.

هذا كله إن سلمنا شهرة المتأخرين صغروياً. والا فلا يوجد الا شهرة القدماء.

من هنا قال المحقق النراقي في المستند: «يتخير الرجل بين الحلق والتقشير الا ان يكون ضرورة أو ملبداً... أو معقوصاً، فإن هؤلاء الثلاثة يتعين عليهم الحلق وفقاً لجماعة من أعظم القدماء»^(١)، فيظهر منه أنه ملتفت الى القائل بالتخير لكنه يوافق أعظم القدماء.

وصاحب الرياض، بعد أن نقل خبرين ضعيفين دلا على لزوم الحلق على الضرورة، قال: «ويعضده الروايتان الأخيرتان، المنجبر ضعف إسنادهما بفتوى هؤلاء العظماء من القدماء»^(٢)، فهو يفتي أيضاً رجح الشهرة التي بين القدماء.

الأصل في المسألة :

قبل الخوض في أدلة الطرفين، نسأل: ما هو مقتضى الأصل؟ هل هو لزوم الحلق أم التخير بينه وبين التقشير؟

الظاهر أن المسألة من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخير، حيث نشك بين تعيين الحلق والتخير بينه وبين التقشير. وهذه المسألة قد حققت في علم الأصول، والمختار هو التخير. فإذا دار الأمر بين التعيين والتخير، الأصل هو التخير لأن التعيين يحتاج الى بيان زائد وهو منفي بحديث الرفع، أي نجري البراءة عن التعيين، بينما التخير لا يحتاج الى بيان زائد.

ويمكن أن يقال ببيان آخر: لدينا علم إجمالي بوجوب الحلق تعييناً أو تخيراً بينه وبين التقشير، فيمكن أن نجري البراءة عن وجوب التعيين لأنه مشكوك، ولا يمكن جريان البراءة عن التخير إذ هو القدر المتيقن ولا نشك به.

(١) المستند: ١٢ / ٣٦٤.

(٢) الرياض المسائل: ١٦ / ٤٩٨.

ويمكن أن يقال ببيان ثالث: إن حديث الرفع - وهو من أدلة أصالة البراءة - دليل امتناني فلا يجري في مورد ليس فيه منة، وحيث إن جريان البراءة عن التخيير خلاف المنة إذ معه سيلزم التعيين، فلا تجري البراءة عن التخيير بل تجري عن التعيين.

إذن مقتضى الأصل هو التخيير بين الحلق والتقصير. ومن الواضح أن هذا الأصل يكون هو المستند إذا لم يدل الدليل على التعيين ولم يوجد دليل أو أمانة، وأما إذا دلّ الدليل على ذلك فلا تصل النوبة إلى الأصل.

أدلة لزوم الحلق على الصرورة:

يمكن أن يُستدل على لزوم الحلق على الصرورة بالروايات التالية:

الرواية الأولى: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «ينبغي للصرورة أن يحلق، وإن كان قد حج فإن شاء قصر وإن شاء حلق، فإذا لبّد شعره أو عقصه فإن عليه الحلق، وليس له التقصير»^(١).

إن تقريب الاستدلال بها على لزوم الحلق على الصرورة يقع من جهتين:

الأولى: أن الصحيحة تشتمل على فقرات ثلاث، ويمكن الاستدلال على الوجوب بالفقرة الأولى «ينبغي للصرورة أن يحلق»، وهي ظاهرة في اللزوم، واستعمال كلمة (ينبغي) في الاستحباب أحياناً لا يدل على أن جميع استعمالات هذه الكلمة هو على نحو الاستحباب، فإنها تدل على مطلوبة مدخولها، ومع عدم القرينة على الاستحباب تحمل على الوجوب. ولا يبعد أن تلك المواضع التي استعملت فيها كلمة (ينبغي) في الاستحباب توجد فيها قرينة تصرفها إلى الاستحباب.

بل بالإمكان أن نقول: حتى لو لم تكن الكلمة ظاهرة في الوجوب، إن هناك قرينة

(١) الوسائل: ١٤ / ٢٢١.

في نفس هذه الرواية تصرفها إلى الوجوب وليس للاستحباب - كما سيأتي - .

الثانية: إن قوله ﷺ: «وإن كان قد حج فإن شاء قَصَّر وإن شاء حلق» يدل على لزوم الحلق على الصرورة، بل هذه الفقرة أوضح من سابقتها في الدلالة على لزوم الحلق على الصرورة، فإنها دلت إِمَّا بمفهوم الشرط أو بمفهوم الوصف - أو بكليهما معاً - على تعيين الحلق على الصرورة.

أما مفهوم الشرط، فذلك لأن المفهوم من هذه الفقرة الثانية هو أن من لم يحج سابقاً فليس له التخيير، وهو عبارة أخرى عن تعيين الحلق عليه.

وأما مفهوم الوصف، فبيان: أن الإمام ﷺ علّق التخيير على من اتصف بوصف معيّن وهو الإتيان بالحج - وذلك لقوله: «وإن كان قد حجّ» - فالحكم معلّق على هذا الوصف، فإن انتفى الوصف انتفى الحكم بالتبع عرفاً، وهذا يعني أن من لم يحج سابقاً ليس له التخيير.

وعليه، فيمكننا الاستدلال على وجوب الحلق من خلال مفهوم الشرط ومفهوم الوصف معاً.

ثم، إن كان هناك غموض في دلالة الفقرة الأولى - التي ورد فيها كلمة (ينبغي) -، فمع وجود الفقرة الثانية يحل الغموض وتحمل كلمة (ينبغي) على الوجوب دون الاستحباب.

هذا، وقد أشكل السيد الخوئي رحمه الله بما حاصله: إن الفقرة الثالثة من الصحيحة - وهي قوله ﷺ: «فإذا لَبَدَ شعره أو عقصه فإن عليه الحلق، وليس له التقصير» تفسر لنا المقصود من قوله ﷺ: «ينبغي».

بيان ذلك: أنه لا شك في صراحة الفقرة الثالثة بالنسبة للملبد والمعقص في وجوب

الحلق عليهم لقوله «فإن عليه الحلق»، وبما أن الرواية قد فصلت بين الصرورة وبين الملبد والمعقص - والتفصيل قاطع للشركة^(١) كما قيل - فيظهر أن (ينبغي) تدل على الاستحباب لا الوجوب، وألا لماذا فصلت الرواية بين الصرورة من جهة والملبد والمعقص من جهة أخرى إذا كان حكمهما واحداً، وهو وجوب الحلق؟

قال رحمته الله: «فيعلم من ذلك أن غيره لا يجب عليه الحلق ولا يتعين عليه، وإنما الذي يتعين عليه الحلق هو الملبد خاصة. وإلا لو كان الحلق متعيناً على الصرورة أيضاً فلا معنى لهذا التقسيم والتفصيل المذكور في الرواية، فيحمل (ينبغي) الوارد في الصرورة على شدة الاستحباب وتأكده»^(٢).

وفيه: أن الفقرة الثالثة لا ربط لها بالفقرة الأولى لكي يقال أن الإمام عليه السلام فصل، وإنما تريد أن تفصل - في غير الصرورة - بين الملبد وغيره. وبعبارة أخرى: إن غير الصرورة مخير بين الحلق والتقصير، إلا إذا كان ملبداً أو معقصاً، فعند ذلك ليس له إلا الحلق، ومعه يصح أن يقال: أن الصرورة وظيفته الحلق. وعليه، تكون الفقرة الثالثة تعقيماً على الفقرة الثانية وليس على الفقرة الأولى.

ومنه يظهر ضعف ما أفاده السيد الخوئي رحمته الله على وجه التأييد، حيث قال: «ويؤكد ما ذكرنا في صحيحة أخرى لمعاوية بن عمار حيث دلت على أن الملبد يتعين عليه الحلق وأما غيره فمخير بين التقصير والحلق، وإطلاقه يشمل الصرورة»^(٣)، والصحيحة هي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا أحرمت فعققت شعر رأسك أو لبّدتَه فقد وجب عليك

(١) هذه القاعدة بحثها الشيخ الأستاذ رحمته الله في درس الاصول في دورته الرابعة بشكل مستقل تحت عنوان (قواعد وفوائد).

(٢) المعتمد: ٣٢٧ / ٢٩.

(٣) المصدر نفسه.

الحلق، وليس لك التقصير، وإن أنت لم تفعل فمخير لك التقصير والحلق»^(١).

وجه الضعف: أن الرواية ليس لها إطلاق من ناحية الضرورة، بل هي ناظرة إلى خصوص الملبد والمعقّص، فلا يمكن التمسك بالإطلاق لعدم جريان مقدمات الحكمة.

نعم، إن شيخنا الأستاذ رحمته الله ذكر أن لها إطلاقاً، لكن لا لما ذكره السيد الخوئي، بل لأجل ذيلها، وهو قوله عليه السلام: «والحلق في الحج أفضل، وليس في المتعة إلا التقصير»^(٢). إن هذه الفقرة في مقام التحديد، حيث حددت أن الواجب في العمرة هو التقصير، لا التخيير بينه وبين الحلق. وبما أن الذيل في مقام التحديد، فلو كان يجب الحلق على الضرورة لأشارت الرواية إلى ذلك، ومن عدمه نستكشف العدم.

وفيه: إن هذه الفقرة لا يحرز كونها في مقام البيان من جهتنا ليقال أن فيها إطلاقاً، وغاية ما يمكن أن يقال أن السائل سأل عن الملبد والمعقّص فأجابه الإمام عليه السلام بخصوصهما ثم ذكر تفصيلاً بين الحج والعمرة في عدم جواز الحلق فيها دونه.

وبعبارة أخرى: لا يفهم من تحديد التقصير للعمرة أن الحلق ليس واجبا تعييناً على الضرورة. وعليه فالظاهر أن صحيحة معاوية بن عمار تامة الدلالة على لزوم الحلق على الضرورة.

الرواية الثانية: رواية سويد القلاء عن أبي سعيد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «يجب الحلق على ثلاثة نفر: رجل لبد، ورجل حج بدءاً لم يحج قبلها، ورجل عقص رأسه»^(٣).

إن هذه الرواية تامة الدلالة وصريحة في لزوم الحلق على الضرورة، وبإطلاقها تنفي

(١) الوسائل: ١٤ / ٢٢٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الوسائل: ١٤ / ٢٢٢.

التخير للصرورة بين الحلق والتقشير. إذن هي من ناحية الدلالة تامة لا غبار عليها، وإنما الإشكال في سندها، «فان السند مخدوش بأبي سعد كما في التهذيب فانه مجهول^(١)، وبأبي سعيد كما في الوسائل والوافي لتردده بين الثقة وغيره^(٢)، لأنه - أي أبا سعيد - مشترك بين أبي سعيد القمط الثقة وأبي سعيد المكاربي، ولا قرينة في البين أنه الثقة، ولا يوجد رواية لسويد القلاء عن أبي سعد في الكتب الأربعة الا في هذا الموضع^(٣)».

أقول: يمكن الاستفادة من هذه الرواية ومن غيرها حتى لو كان فيها ضعف سندي كما سيأتي إن شاء الله تعالى، ولا أقل هي تصلح للتأييد.

الرواية الثالثة: موثقة عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل برأسه قروح لا يقدر على الحلق، قال: إن كان قد حج قبلها فليجزّ شعره، وإن كان لم يحج فلا بد له من الحلق^(٤)».

إن محل الشاهد منها هو الذيل، حيث قال عليه السلام: «وإن كان لم يحج فلا بد له من الحلق» وواضح أن هذا الوصف ينطبق على الصرورة.

وقد أشكل على دلالة الخبر: بأن في مضمونه ما لا يلتزم به أحد من الفقهاء؛ فإنه عليه السلام أوجب الحلق على من لا يقدر عليه، فالذي في رأسه قروح لا يتمكن من الحلق عادة، وفي مثل هذه الحالة المناسب هو عدم وجوب الحلق لأجل الحرج. إذن هذه الرواية وإن كانت تامة سنداً إلا أنها من ناحية الدلالة لا تخلو من إشكال.

(١) تهذيب الأحكام: ٥ / ٤٨٥.

(٢) الوسائل: ١٤ / ٢٢٢. الوافي الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ)، الناشر: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة - أصفهان، ط ١٤١١هـ، ١٤ / ١٢٠٣.

(٣) المعتمد: ١٩ / ٣٢٨.

(٤) الوسائل: ١٤ / ٢٢٣.

قال السيد الخوئي رحمه الله: «إن مضمونها مما لا يمكن الالتزام به، ولم يفت أحد بذلك؛ لأن مفروض السؤال أن الحلق مما لا يقدر عليه ولا يتمكن منه ولا أقل أن تكون فيه مشقة شديدة لفرض وجود القروح في رأسه»^(١).

وقد يجاب عنه بالأجوبة التالية:

الأول: صحيح أن مقتضى قاعدة نفي العسر والخرج هو عدم وجوب الحلق عليه، لكن يمكن أن يقال بالتخصيص. وبعبارة أخرى: إن قوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ عام، وقد خصص بموثقة الساباطي. وفيه:

١. إن النسبة بين الآية والموثقة ليست عموماً مطلقاً لكي نقول أن الآية مطلقة والموثقة مقيدة، أو الآية عامة والموثقة مخصصة فنحمل العام على الخاص ونفسر العام به. بل إن النسبة بينهما عموم من وجه؛ حيث دلّت الآية على نفي الخرج سواء كان في الحلق أم في غيره، ودلّت الموثقة على لزوم الحلق سواء كان حرجياً أم لم يكن كذلك، فالنسبة عموم من وجه ومورد الاجتماع هو الحلق الحرجي. فالآية تقول لا يحلق لأنه حرجي، والموثقة تقول يحلق، فتتعارض الآية مع الموثقة حينئذ.

٢. حتى لو سلمنا أن النسبة بينهما هي عموم مطلق، فمع ذلك لا يمكن القول بتخصيص الآية بالموثقة، وذلك لأن لسان الآية آية عن التقييد والتخصيص.

الثاني: قد يقال: أن الموثقة قد دلت على مطلبين: الأول: أصل وجوب الحلق على الصرورة، والثاني: وجوب الحلق على من في رأسه قروح ولا يقدر على الحلق. فإذا تعذر التمسك بالمطلب الثاني والإفتاء به، فلا إشكال من التمسك بالمطلب الأول. وبعبارة

(١) المعتمد: ٢٩ / ٣٢٨.

أخرى: يمكن التفكيك بين المطلب الأول والثاني، فنأخذ بأصل وجوب الحلق على الصرورة، وأما وجوبه على الذي في رأسه قروح فيترك.

وفيه: إنَّ العرف قد يفكك في مدلول الرواية إذا ورد المطلبان في فقرتين مستقلتين، فيأخذ بإحدى الفقرتين الخالية من الإشكال ويترك الثانية التي فيها محذور. وأما إذا ورد المطلبان في فقرة واحدة، فنشكك في تفكيك العرف لمثل هذا المورد. وبما أن مدرك حجية الظهور هو السيرة، والسيرة دليل لبي يقتصر فيها على القدر المتيقن، فلا نحرز جريان السيرة في المقام.

بل قد يقال: أن موثقة الساباطي لم تدل على مطلبين بل دلت على مطلب واحد، وهو لزوم الحلق على من في رأسه قروح ولم يحج قبل ذلك، والعرف في مثل هذا المورد لا يقبل التفكيك في المدلول.

الثالث: قد يقال: أن القروح التي في رأس الرجل لا تصل الى مرتبة الحرج، ولذا أوجب الإمام عليه السلام الحلق لأنه علم أنه لا يوجد حرج في حلقه.

وفيه: إن هذا خلاف ظاهر الخبر، لا سيما وأن السائل قال: «سألته عن رجل برأسه قروح لا يقدر على الحلق» فيظهر منه بوضوح أن في الحلق حرجاً.

وعليه، فلا يمكن الاستدلال بهذه الموثقة بشكل مستقل لأجل الإشكال المذكور، فإن فيها ما لا يلتزم به، ولم يفت الأصحاب بها. نعم، لا بأس ان نجعلها مؤيدة للمطلب أو يمكن الاستفادة بها بشكل آخر - كما سيأتي إن شاء الله -.

الرواية الرابعة: رواية بكر بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ليس للصرورة أن يقصّر وعليه ان يحلق»^(١).

إن هذه الرواية أوضح من الكل في دلالتها على لزوم الحلق على الصرورة، ولا مجال للتشكيك في دلالتها، إلا أن المشكلة في سندها، فإن بكر بن خالد لم يوثق.

الرواية الخامسة: رواية سليمان بن مهران في حديث أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام: «كيف صار الحلق على الصرورة واجباً دون من قد حج؟ قال: ليصير بذلك موسماً بسمه الآمين، ألا تسمع قول الله عز وجل: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ﴾»^(١) (٢).

إن دلالتها على وجوب الحلق على الصرورة لا تقبل التشكيك، فهي صريحة في لزوم الحلق على الصرورة، بل تدل على وجود ارتكاز مفروغ عنه لدى السائل بأن الحلق واجب على الصرورة، والإمام أقره على هذا الارتكاز.

ورغم وضوحها أشكل عليها السيد الخوئي رحمته الله، وذلك (لأن التعليل بذكر المحلقين في الآية مما لا نفهمه، فإن التقصير المذكور في الآية أيضاً)^(٣).

وفيه: صحيح أن التعليل فيه غموض، لأن الآية كما ذكرت (المحلقين) ذكرت (المقصرين)، إلا أنه يمكن استفادة الوجوب من كلام السائل، فإن المركز في ذهنه أن الصرورة يجب عليه الحلق دون غيره، والإمام عليه السلام قد أمضى هذا الارتكاز. وهذا المقدار من التقرير ليس فيه إجمال ولا ضائر من التمسك به، وهو كاف لإثبات الوجوب، فمن ناحية الدلالة لا غبار عليها. نعم سند الرواية يشتمل على مجموعة من المجاهيل فيشكل التمسك بها بشكل مستقل لإثبات الوجوب.

الرواية السادسة: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «على الصرورة أن يحلق

(١) سورة الفتح: ٢٧.

(٢) الوسائل: ١٤ / ٢٢٥.

(٣) المعتمد: ٢٩ / ٣٢٩.

رأسه ولا يقصّر، إنما التقصير لمن قد حجّ حجة الإسلام»^(١).

وقد أشكل عليها السيد الخوئي رحمته بإشكالين: أحدهما سندي والآخر دلالي.
أمّا الإشكال السندي فلورود علي بن أبي حمزة البطائني في السند، وهو غير موثق
عند السيد الخوئي رحمته^(٢).

وأما من حيث الدلالة فأشكل رحمته بها حاصله: أن الرواية وإن كان دلالة صدرها
تامة على وجوب الحلق، إلا أن ذيلها فيه ما لا يلتزم به، وذلك لأنّ الوارد فيه هو: «إنّما
التقصير لمن قد حجّ حجة الإسلام» فجعل وجوب الحلق على من لم يحجّ حجة الإسلام،
ولم يجعل المدار على الصرورة. ومن الواضح: لم يفت أحد من الفقهاء بذلك، ولا قائل
بوجوب الحلق على حجة الإسلام، وإنما المشهور هو الوجوب على الصرورة.

وبعبارة أخرى: إن من قال بوجوب الحلق قاله للصرورة التي قد تكون حجة
الإسلام - كمن حج لأول مرة وكان مستطيعا - وقد تكون غير حجة الإسلام - كمن
حج لأول مرة ولم يكن مستطيعا بل حجّ متسكعا فلا تحسب له حجة الإسلام - ولا
قائل بأن لزوم الحلق يدور مدار كون الحج حجة الإسلام.

بل قد نضيف إشكالا على إشكاله رحمته، وهو أن صدر الرواية متهافت مع ذيل
الرواية، فالصدر جعل المدار - أي وجوب الحلق - على الصرورة، والذيل جعل المدار
على حجة الإسلام، والصرورة قد تكون حجة الإسلام وقد لا تكون.

وفيه: يمكن أن يجاب بعدة أجوبة على هذا الإشكال الدلالي ولكن نختار أهمها:
منها: أنه قد يقال: لا تهافت بين الصدر والذيل، ولا مانع من الالتزام بهذا الذيل.

(١) الوسائل: ١٤ / ٢٢٣.

(٢) راجع الملحق (١).

بيان ذلك: إن السيد الخوئي رحمته الله أشكل بأنه لا قائل بلزوم الحلق في حجة الإسلام، فكل من ادعى وجوب الحلق ادعاه للضرورة وليس لحجة الإسلام، مع أن هذه الرواية جعلت الوجوب لحجة الإسلام. ولكن يمكن أن يقال في جوابه: أن الرواية واردة مورد الأعم الأغلب؛ أي أن أغلب من يذهب إلى الحج للمرة الأولى فإن حجهم حجة الإسلام، فمن هنا ذكر الامام عليه السلام الضرورة في الصدر وحجة الإسلام في الذيل.

إن مثل هذا التفسير ليس ببعيد خصوصاً وأن الامام لا يناقض نفسه في حديث واحد، فإن مثل هذا لا يصدر من حكيم فضلاً عن معصوم، فكيف يعقل أنه عليه السلام جعل لزوم الحلق يدور مدار الضرورة ثم جعله يدور مدار حجة الإسلام؟! إذن لا بد أنه عليه السلام كان ناظراً إلى الحالة الغالبة.

ومنها: إن أبييت وقلت أن حجة الإسلام ليست المدار في وجوب الحلق، وإنما المدار هو الضرورة، فلا يمكن قبول ذيل الخبر، فحينئذ يمكن أن يقال: لا مانع من التفكيك بين مدلولي الرواية، وذلك بأن نقبل صدر الرواية الذي لا مانع منه ونترك العمل بالذيل الذي لا قائل به. ومثل هذا التفكيك ليس بعزيز عند العرف.

الرواية السابعة: رواية ثانية لأبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام الوارد في سندها علي بن أبي حمزة البطائني أيضاً^(١)، قال: «سألته عن رجل جهل أن يقصر من رأسه أو يحلق حتى ارتحل من منى؟ قال: فليرجع إلى منى حتى يحلق شعره بها أو يقصر، وعلى الضرورة أن يحلق»^(٢).

وقد أشكل عليها بعض الاعلام رحمته الله - بالرغم من وضوح دلالة ذيلها على وجوب

(١) فائدة: إن كثيراً من روايات أبي بصير فيها علي بن أبي حمزة البطائني؛ وذلك لأن أبا بصير كان فاقد البصر وكان علي بن أبي حمزة قائده، ولأجل هذه الرفقة كثير من أخبار أبي بصير يرويها البطائني.

(٢) الوسائل: ١٤ / ٢١٨.

الحلق على الصرورة - حيث استظهر منها التخيير بين الحلق والتقصير للصرورة، وذلك لأن السؤال حول (الجاهل) وعادة أن من يجهل الأحكام هو الصرورة، على عكس بمن قد حجّ سابقاً فهو يعرف الأحكام من حجه السابق، والإمام (عليه السلام) بين للسائل أن على هذا الجاهل أن يعود الى منى فيقصر أو يخلق - أي خيره بين الحلق والتقصير. وأما قوله (عليه السلام): «وعلى الصرورة أن يخلق» فهو محمول على الاستحباب بقريته ما تقدم، فتكون الرواية حينئذ ظاهرة في التخيير.

ثم إنه يُستدلّ بخفف اللهجة وقال ما حاصله: لو تنزلنا وقلنا ان الرواية لا تقبل الحمل على استحباب الحلق والتخيير بينه وبين التقصير، بل تدل على وجوب الحلق، فهي مختصة بالجاهل لأن مورد السؤال عنه، وعليه لا تكون الرواية مطلقة.

ثم احتمل يُستدلّ أن هذه الرواية هي عين الرواية السابقة التي ورد فيها «على الصرورة أن يخلق رأسه ولا يقصر»، ومع احتمال وحدة الخبرين لا يمكن إستفادة الوجوب من الرواية السابقة حيث يحتمل أنها تريد الاستحباب. بل هناك إشكال آخر، وهو عدم استفاضة روايات الحلق إذ هي رواية واحدة لا روايتان، مع أن القائل بوجوب الحلق ادعى استفاضة الأخبار في ذلك.

قال يُستدلّ: «هي ظاهرة في ثبوت التخيير للصرورة، واستحباب اختيار الحلق لأن موضوعها الجاهل بوجوب أحد الأمرين، وهذا لا يتصور إلا في الصرورة، إذ غيره لا بد أن يسأل عن حكم حجه السابق. وقد قرر الإمام (عليه السلام) صراحة مفروغية التخيير في ذهن السائل، ولو كوبر وأدعي دلالتها على وجوب الحلق فهي إنما تدل عليه في الموضوع الخاص وهو الجاهل الذي ارتحل من منى، فلا إطلاق لها يشمل كل شخص.

ومع احتمال وحدة الروايتين لا يمكن البناء على استقلال تلك الرواية وامتيازها

عن هذه، للزوم إحراز التعدد في تحقق الاستفاضة^(١).

هذا، ولكن قد يُجاب عنه:

أولاً: إن الظاهر من الرواية أن الراوي سأل سؤالاً عاماً حول من جهل الحلق والتقصير في منى حتى ارتحل منها، وهذا قد يحصل للصورة وقد يحصل لغيره، فكم من أناس قد حجّوا مراراً لكنهم يجهلون بعض الأحكام، فالجهل بالحلق والتقصير ليس مختصاً بالصورة بل يعم غيره أيضاً. إذن بما أن الظاهر من السؤال أنه عام، فجواب الإمام عليه السلام ظاهر في العموم أيضاً.

ثانياً: إنه عليه السلام أفاد بأن الرواية - على فرض تمامية دلالتها على وجوب الحلق - مختصة بالجاهل الذي ارتحل من منى. وفيه: هذا قول شاذ لم يقل به أحد من الفقهاء، فإنهم لم يفصلوا في المسألة بين الجاهل الذي ارتحل من منى وغيره. فكل من قال بوجوب الحلق قاله في حق العالم والجاهل، ومن قال بالتخير قاله في حقهما معاً، وأما التفصيل فلا قائل به.

نعم، إن مشرب السيد عليه السلام الفقهي عدم الاعتبار بالاجاعات والشهرات، خصوصاً إذا كان الإجماع منقولاً وكذلك الشهرة الفتوائية، فمثل هذا الإشكال لا يرد عليه، وإنما يرد على من يعتني بالاجاعات والشهرات.

ثالثاً: ما أفاده من احتمال الوحدة بين الروايتين فيه نظر، فكما يوجد احتمال الوحدة يوجد احتمال التعدد. صحيح أن السائل عادة لا يسأل عين السؤال أكثر من مرة، إلا أنه توجد في المقام خصوصية يكون فيها تكرار السؤال وجبهاً.

بيان ذلك: إن من البعيد أن يكرر السائل السؤال في جلسة واحدة، ولكن إذا

(١) المرتقى إلى الفقه الأرقى: ٢ / ٤١١.

تصورنا أن السؤال قد تكرر في سنتين مختلفتين فيكون وجيها حينئذ. هذا، وقد لاحظنا أن بعض الحجاج الذين يذهبون الى الحج كل سنة يسألون نفس الأسئلة التي قد سألوها سابقا في السنوات الماضية، وما ذلك الا لكون مسائل الحج كثيرة جدا ومعقدة. وعليه، فمن الوجيه حينئذ أن تكون الرواية روايتين.

وبهذا يندفع الإشكال عن استفاضة أخبار الحلق أيضا.

هذا، وقد أجاب شيخنا الأستاذ رحمته الله عن الإشكال المزبور لبعض الأعلام تت بشكل آخر لا بأس به، حاصله - بتوضيح وإضافة منا - : أن الجهل أعم من النسيان والغفلة في اللغة، فقد يطلق اللفظ على عدم العلم، وقد يطلق على النسيان أيضا. قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ﴾^(١)، فقد يقال أن قوله تعالى ﴿بِجَهَالَةٍ﴾ يعني النسيان، إذ الجاهل لا يحاسب من الأساس فلا يحتاج الى توبة، فتأمل. وعليه، غير الصرورة قد يجهل بمعنى أنه ينسى التقصير والحلق، فيطلق عليه الجهل بهذا المعنى. إذن، صدر الرواية ليس مختصاً بالصرورة بل هو عام له ولغيره، وأما ذيل الرواية فقد جاء ليؤكد الحلق على الصرورة، فالرواية تامة ولا إشكال فيها.

الخلاصة :

إن الحلق يجب على الصرورة وذلك لوجود روايات عديدة - تصل الى مستوى الاسفاضة - تدل على ذلك. إن مجموع هذه الاخبار يشكل استفاضة مفيدة للاطمئنان - ولو كان في بعضها إشكال سندي - فلا بأس بالقول بوجود الحلق على الصرورة.

ولو تنزلنا عن الفتوى، فلا أقل من القول بالاحتياط الوجوبي في المسألة.

دليل التخيير:

هذا، وقد يقال بقيام الدليل على التخيير للضرورة بين الحلق والتقصير.

بيان ذلك: قد استدل السيد الخوئي رحمته الله على التخيير بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ...﴾^(١).

إن تقريب الاستدلال بهذه الآية الكريمة يتوقف على مقدمات:

المقدمة الأولى: إن الآية الكريمة تبين أن الدخول الأول للمسلمين إلى المسجد الحرام سيكون بهذا الوصف: بعضهم محلّقين وبعضهم مُقَصِّرِينَ. إن هذا الوصف لا ينطبق إلا على حج التمتع بعد العود من منى في حجة الوداع، حيث إن الحلق أو التقصير يحصلان بعد أداء الأعمال. وأما ما أفاده المفسرون من كون المراد بهذا الدخول هو عمرة القضاء فليس بصحيح، إذ دخولهم إلى المسجد الحرام ليس في حال كونهم مقصرين ومحلقين، وذلك لأن الحلق والتقصير يحصلان بعد الدخول إلى المسجد وبعد الانتهاء من الأعمال، وليس قبل الدخول والبدء بالأعمال. إذن الآية ناظرة إلى الدخول الأول للمسلمين مع هذا الوصف، وهو لم يحصل إلا بعد العودة من منى في حجة الوداع.

المقدمة الثانية: إذا ثبت أن هذا الوصف لا ينطبق إلا على حج التمتع في حجة الوداع، فمن المعلوم أن أغلب المسلمين الذين حجوا مع الرسول صلّى الله عليه وآله كانت حجتهم الأولى؛ أي أن الأغلبية منهم كانت حجتهم ضرورة.

النتيجة من هاتين المقدمتين: أن مقتضى الوصف الوارد في الآية الكريمة أن الضرورة مخير بين الحلق والتقصير.

(١) سورة الفتح: ٢٧.

قال تَذَنُّبُ: «فإن الله تعالى وعد المسلمين بأنهم يدخلون المسجد الحرام حال كونهم محلقين ومقصرين، أي تدخلون المسجد الحرام وأنتم بين محلق ومقصر، وهذا لا ينطبق إلا على دخولهم المسجد الحرام بعد الفراغ من أعمال ومناسك منى، وأما في دخولهم الأول إلى المسجد الحرام لأداء عمرة التمتع أو العمرة المفردة أو لحج القران والأفراد فلم يكونوا محلقين ولا مقصرين حين الدخول، والظاهر من الآية الكريمة أنهم يدخلون حال كونهم محلقين ومقصرين، فقلوله تعالى (محلقين ومقصرين) حال الدخول، وهذا ينطبق على إتيان أعمال الحج ومناسك منى، فالآية الشريفة واردة مورد الحج. إذا عرفت ذلك فلا ريب في أن حج المسلمين الذين حجوا مع النبي ﷺ في تلك السنة كان حج ضرورة إذ لم يحجوا قبل ذلك، ومع ذلك خيرهم الله تعالى بين الحلق والتقصر، أي تدخلون المسجد الحرام بعد أعمال الحج ومناسك منى، قد حلق بعضهم رأسه وقَصَّر بعضهم» انتهى كلامه، رفع مقامه^(١).

ويمكن أن يُجاب عنه :

أولاً: إن هذا الذي أفاده السيد الخوئي تَذَنُّبُ مخالف لإجماع المفسرين من الفريقين، وقد ذكر المقرر تَذَنُّبُ^(٢) أن السيد الخوئي تَذَنُّبُ قد انفرد بهذا التفسير ولم يسبقه به أحد. نعم، إن العلامة الحلي (رضوان الله تعالى عليه) ذكر أن هذه الآية تدل على التخيير، ولكن لم يذكر التوجيه المذكور. ومن الواضح أن الآية الكريمة قد جاءت تأكيداً لرؤيا النبي ﷺ، فهي إخبار عن عمرة القضاء وليس عن حج الوداع، فهي إذن أجنبية عن مسألتنا تماماً ولا ربط لها بالحج.

قال شيخ الطائفة تَذَنُّبُ: «وكذلك جرى الأمر في عمرة القضاء وفي السنة الثانية

(١) المعتمد ج ٢٩ ص ٣٢٩ - ٣٣٠.

(٢) الشهيد السيد محمد رضا الخليلي تَذَنُّبُ.

للحديبية... لما كان في القابل في ذي القعدة خرج النبي ﷺ لعمرة القضاء، ودخل مكة مع أصحابه في ذي القعدة واعتمرُوا، وقام بمكة ثلاثة أيام، ثم رجع إلى المدينة»^(١).

وقال الشيخ الطبرسي رحمه الله: «وكذلك جرى الأمر في عمرة القضاء في السنة التالية للحديبية وهي سنة سبع من الهجرة في ذي القعدة، وهو الشهر الذي صده فيه المشركون عن المسجد الحرام، فخرج النبي ﷺ ودخل مكة مع أصحابه معتمرين، وأقاموا بمكة ثلاثة أيام ثم رجعوا إلى المدينة»^(٢).

هذا بالنسبة الى مفسرينا. وأما القوم، فقال القرطبي: «وروي أن الرؤيا كانت بالحديبية، وأن رؤيا الأنبياء حق. والرؤيا أحد وجوه الوحي إلى الأنبياء. ﴿لَتَدْخُلَنَّ﴾ أي في العام القابل ﴿الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾»^(٣).

وقال ابن كثير: «وهذا كان في عمرة القضاء في ذي القعدة سنة سبع، فإن النبي ﷺ لما رجع من الحديبية في ذي القعدة رجع إلى المدينة فأقام بها ذا الحجة والمحرم... فلما كان في ذي القعدة في سنة سبع خرج إلى مكة معتمراً هو وأهل الحديبية..»^(٤).

أقول: مع هذا التفرد من قبل السيد رحمه الله بالتفسير لا يبقى مجال للتمسك به لإثبات التخيير بين الحلق والتقصير للصورة، بل تطمئن النفس لأجل هذا الاجماع والتسالم

(١) التبيان في تفسير القرآن، الطوسي محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، ط ١، ١٤٠٩هـ: ٩ / ٣٣٥.

(٢) تفسير مجمع البيان، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥ م: ٩ / ٢١١.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي القرطبي (ت ٦٧١هـ)، المحقق: هشام سمير البخاري، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣ م: ١٦ / ٢٩٠.

(٤) تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م: ٧ / ٣٥٦.

من قبل المفسرين والفقهاء بأن الآية نزلت في عمرة القضاء ولا ربط لها بحجة الوداع. إن قلت: إن ما أفاده تتج وجيه، وذلك لأن الآية ظاهرة في كون الوصف (محلّين ومقصرين) حال دخولهم الأول إلى المسجد الحرام، وهذا الوصف لا ينطبق إلا على حجة التمتع من حجة الوداع.

قلت: إن المسلمين بعد دخولهم إلى المسجد في تلك العمرة المفردة شرعوا بمناسكها ثم حلقوا وقصروا، فبالعناية والمجاز - أي مجاز المشاركة - يصح أن يوصفوا بأنهم دخلوا محلّين ومقصرين، فتأمل.

ثانياً: ما أفاده بعض الأعلام المعاصرين، وحاصله: أن وصف (محلّين ومقصرين) لا يدل على التخيير بين الحلق والتقصر، بل لعل الآية ناظرة إلى أنهم مقصرون بلحاظ الانتهاء من أعمال العمرة، ومحلّقون باعتبار الانتهاء من أعمال الحج، فيصح أن يقال أنهم دخلوا إلى المسجد الحرام محلّين ومقصرين. ومع هذا الاحتمال لا يمكن التمسك بالآية الكريمة للاستدلال على التخيير.

قال تتج: «إن المسلمين الذين دخلوا المسجد الحرام حسب قول رسول الإسلام - أرواحنا فداه - أتوا بعمرة التمتع في شهر ذي القعدة وقصروا، وبعد إتمام حج التمتع دخلوا المسجد الحرام محلّين للحج، ومقصرين للعمرة».

ثم قال: «وليت المقرر كان مطلعاً على ما ذكرنا كي يعلم بأن ما ذكرناه ينطبق على ما في الخارج، ومع ذلك لا دلالة على التخيير بين الأمرين»^(١).

أقول: ما أفاده تام ووجيه لو قلنا بأن الآية نزلت في حج التمتع، لكن قد عرفت أن الآية قد نزلت في عمرة القضاء، فهي أجنبية عن المقام.

(١) مصباح الناسك، للسيد تقي القمي: ٢ / ٣٥٩ - ٣٦٠.

ثالثاً: ما أفاده بعض الاعلام أيضاً من أنه لو تنزلنا وقلنا أن الآية تدل على التخيير بين الحلق والتقصير بالنسبة الى الصرورة، فذلك حكم خاص بالمسلمين في تلك الحجة لأن الآية الكريمة وردت في حقهم والتخيير ثبت لهم، فلا وجه للتعدي عنهم الى غيرهم - كما في زماننا - فإنه لا دليل على الاشتراك في هذا الحكم، بل قام الدليل على عدم الاشتراك حيث توجد روايات متعددة تدل على لزوم الحلق على الصرورة. هذا حاصل ما أفاده رحمته (١).

ويمكن أن نضيف إليه - قبل الإشكال عليه - بأن الآية الكريمة وردت على نحو القضية الخارجية لا القضية الحقيقية، فالمسلمون من أصحاب النبي صلوات الله عليه وآله الذين صدوا عن العمرة في عام الحديبية سيدخلون المسجد الحرام محلّقين ومقصرين، وأما من لم يصد عن المسجد فالآية ليست مرتبطة به. ومع هذا الاحتمال لا يثبت الاشتراك.

وفيه: لا مجال للقول باختصاص الحكم بالموجودين في ذلك الزمان لقاعدة الاشتراك، وليس هناك أحكام خاصة في زمن دون زمان، فإما الجميع مخيّر وإما الجميع عليه أن يحلق. وأما القول بأنهم مخيرون وغيرهم عليه الحلق فلا قائل بهذا، حتى وإن كان الخطاب لهم، لكننا نفهم منه عدم الخصوصية من ناحية الحلق والتقصير. فما أفاده رحمته فيه تأمل.

إذن لا محيص عن القول بالتخيير لقاعدة الاشتراك لو كانت الآية الكريمة دالة على التخيير فيما لو كانت نازلة في حجة الوداع، لكن قد مرّ أن الآية أجنبية عن المقام إذ لا ربط لها بالحج وإنما قد نزلت في عمرة القضاء.

رابعاً: ما أفاده بعض الاعلام أيضاً، من أن الآية لا تتضمن إنشاء أو تشريعاً بل

(١) مصباح الناسك: ٢ / ٣٦٠.

تنبئ عن أمر غيبي فهو إخبار، فلا يمكن استفادة حكم شرعي منها^(١).

وفيه: نسلم أن الآية في مقام الإخبار دون الإنشاء والتشريع، ولكن هذا الإخبار يستلزم إنشاء، وكم من إخبار دل على إنشاء. إذن الآية الكريمة أخبرت عن وصفي (محلقيين ومقصرين) وهذا الإخبار يتضمن - عرفاً - إنشاء ويدل على التخيير بين الحلق والتقصير. إلا أن هذا التخيير ثابت في حق من يعتمر بالعمرة المفردة - حيث عرفت أن الآية قد نزلت في عمرة القضاء - وليس في حق الحاج فلا ينفع المستدل.

خامساً: ما أفاده شيخنا الأستاذ رحمته الله في مجلس درسه، حاصله: أنه لو سلمنا أن الآية نازلة في حج التمتع وليس في عمرة القضاء، يمكن أن يقال: أن الآية حينها ذكرت (محلقيين ومقصرين) فهو إخبار يتضمن إنشاء، فمحلقيين بلحاظ من يتمكن من الحلق، ومقصرين بلحاظ من لا يتمكن منه، فالذي في رأسه أذى يجوز له التقصير. وعليه، لعل الآية ناظرة الى هذا اللحاظ.

أقول: هذا وجيه لو قلنا أن الآية نازلة في حجة التمتع وقد عرفت ما فيه.

وسادساً: ما أفاده شيخنا الأستاذ رحمته الله أيضاً، وحاصله: أن هناك احتمالاً آخر، وهو أن الآية ذكرت (محلقيين) بلحاظ الرجال، و(مقصرين) بلحاظ النساء وليس بلحاظ التخيير بين الحلق والتقصير.

أقول: إن الكلام تام لو كانت الآية ناظرة الى حج التمتع، ولكن نحن نطمئن أن الآية ناظرة الى عمرة القضاء وليس الى حج التمتع.

النتيجة

قد ظهر مما تقدم عدم وجود دليل معتبر يدل على التخيير للصلورة بين الحلق

(١) المصدر نفسه.

والتقصير، بل الدليل قائم على لزوم الحلق، ومع التنزل عن الجزم بذلك، فلا أقل من الاحتياط للزومي في المسألة، والله العالم وهو الموفق.

المسألة السادسة : ثبوت هلال ذي الحجة عند قاضي العامة

قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ. ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٩٨، ١٩٩].

إذا ثبت هلال ذي الحجة عند قاضي العامة ولم يثبت عندنا، فهل نذهب الى عرفات في اليوم الذي ثبت عندهم أو في اليوم الذي ثبت عندنا؟ إن المسألة لا ترتبط بالوقوف بعرفات فحسب، بل السؤال يشمل الوقوف في المزدلفة وكذلك الإتيان بأعمال منى وسائر أعمال الحج كالطواف والسعي. إن هذه الأعمال كلها مرتبطة بهذه المسألة فهي في غاية الأهمية: هل نقوم بهذه الأعمال في أيامها التي ثبتت عندنا أم عند قاضي العامة؟ إن المسألة لها فرضان: تارة نحتمل المطابقة للواقع، أي إن ما حكم به قاضي العامة محتمل الصحة، غاية الأمر نحن لم نر الهلال. وأخرى نعلم بالخلاف ونجزم بأن حكمهم لا يطابق الواقع، كما إذا ثبت عندنا الهلال بعد ليلتين من ثبوته عندهم.

فهل نحكم بإجزاء الوقوف معهم مطلقاً سواء احتملنا الموافقة أو قطعنا بالمخالفة؟ أم نفصل بين الصورة الأولى والصورة الثانية، فنقول: إذا احتملنا المطابقة للواقع فالوقوف معهم مجز، وأما في سورة القطع بالمخالفة فلا.

وعليه، ستكون الاحتمالات في المسألة ثلاثة: الإجزاء مطلقاً، وعدم الإجزاء

كذلك، والتفصيل.

قبل الخوض في المسألة لا بد أن نشير الى أن المسألة لم يتعرض إليها القدماء من أصحابنا (رضوان الله تعالى عليهم)، بل ولا المتأخرون، ولا نجد هذه المسألة مبوبة في كتب الفقهاء. وقد ذكر شيخنا الأستاذ رحمته في مجلس درسه أن صاحب الجواهر هو من أوائل من تعرض لهذه المسألة، إلا أنه لم يدع الجزم بذلك.

قال رحمته في الجواهر: «نعم بقي شيء مهم تشتد الحاجة إليه وكأنه أولى من ذلك كله بالذكر، وهو أنه لو قامت البينة عند قاضي العامة وحكم بالهلال على وجه يكون يوم التروية عندنا عرفة عندهم، فهل يصح للإمامي الوقوف معهم ويجزي لأنه من أحكام التقية ويعسر التكليف بغيره، أو لا يجزي لعدم ثبوتها في الموضوع الذي محل الفرض منه، كما يومي إليه وجوب القضاء في حكمهم بالعيد في شهر رمضان الذي دلت عليه النصوص التي منها «لأن أفطروا ما ثم أقضيه أحب إلي من أن يضرب عنقي»^(١). لم أجد لهم كلاماً في ذلك، ولا يبعد القول بالإجزاء هنا إلحاقاً له بالحكم للخرج واحتمال مثله في القضاء، وقد عثرت على الحكم بذلك منسوباً للعلامة الطباطبائي، ولكن مع ذلك فالاحتياط لا ينبغي تركه، والله العالم»^(٢).

هذا، ولكن السيد السيستاني رحمته قد ذكر في مناسكه ما نصه: «وبالجملة، إننا لم نجد في من تقدم على الشهيد الثاني من طرح هذه المسألة أصلاً، وأما هو رحمته فقد تعرض لها على سبيل الافتراض والتقدير في باب أحكام المصدود من المسالك، وحكم بعدم الإجزاء، ثم لم نجد من تعرض لها من بعده الى القرن الثالث عشر حيث طرحها بعض فقهاءه، كالمحقق القمي في جامع الشتات والمحقق آغا محمد علي بن الوحيد البهبهاني

(١) الوسائل: ١٠ / ١٣١.

(٢) جواهر الكلام: ١٩ / ٣٢.

في مقاطع الفضل، وقد حكم الأول بعدم الإجزاء بينما أفتى الثاني بالإجزاء، وتعرض لذلك صاحب الجواهر ولم يستبعد الإجزاء وقال أنه وجده منسوباً الى السيد بحر العلوم رحمته إلا أنه بنفسه احتاط في نجاة العباد، قائلاً: إنه لا يجزي الوقوف معهم على الأحوط إن لم يكن أقوى. وأمضاه الشيخ الأعظم الأنصاري، والسيد الميرزا الشيرازي، وحكم بعدم الإجزاء أيضاً كل من السيد حسين الكوهكمري، والشيخ زين العابدين المازندراني ومن المتأخرين المحقق النائيني رحمته ^(١).

إذن، لم يتعرض لهذه المسألة أحد من القدماء، وأما المتأخرون فالشاهد الثاني هو أول من تعرض لها، وهذا يعني أنه لا يوجد إجماع في المسألة بل ولا شهرة.

والأعجب من هذا أن روايات أهل البيت عليهم السلام لم تتعرض لهذه المسألة أيضاً. مع أنه ما من واقعة إلا وقد سُئل عنها أهل البيت عليهم السلام فأجابوا عنها، فكيف لم يرد ولو سؤال واحد حول هذه المسألة؟

إنه يوجد في تحليل هذه الظاهرة بعض الاحتمالات:

منها: أنه لم يحصل اختلاف في ثبوت الهلال بين العامة والأئمة عليهم السلام طيلة تلك الفترة التي تزيد على ٢٥٠ عاماً - أي من زمن أمير المؤمنين الى زمن الغيبة الصغرى - ولذا لم يُسأل الأئمة عليهم السلام عن هذه القضية ولم ترد روايات في ذلك.

وفيه: إن هذا الاحتمال بعيد، بل هناك شواهد عديدة على انتفائه، فإن عدم حصول الاختلاف بين العامة والأئمة عليهم السلام وإن لم يكن مستحيلاً عقلاً ولكن مستحيل عادةً.

ومنها: أن أصحاب الأئمة عليهم السلام لم يسألوا عن هذه المسألة، وبالنتيجة الأئمة لم يتعرضوا لها لعدم السؤال، والسبب في عدم سؤالهم كونها من الواضحات وأنها من

(١) مناسك الحج - السيد السيستاني: ١ / ٢٢٦-٢٢٧، هامش المسألة ٣٧١.

مصاديق وصغريات التقية فلا تحتاج الى سؤال، بل تكفي أدلة التقية.

ومنها: إنهم عليهم السلام لم يتعرضوا إليها لوضوح بطلان حج المكلف إذا وقف في عرفات والمزدلفة في غير اليوم المحدد له شرعاً.

وفيه: هذا الاحتمال ضعيف أيضاً لأن الشيعة لو كانوا يخالفون التقية ولم يقفوا مع العامة لنقل إلينا ذلك في الروايات وكتب التاريخ بل كان الخصم يشنعنا على ذلك.

ومنها: أنهم عليهم السلام تعرضوا لهذه المسألة ولكن لم يصل إلينا من تلك الأخبار شيء.. وفيه: هذا أيضاً بعيد جداً، فلو كانوا تعرضوا للمسألة لوصلنا ولو خبر واحد على الأقل، خصوصاً مع كثرة الابتلاء بالمسألة وأهميتها في تصحيح الحج وإبراء الذمة من وجوبه.

والنتيجة: لا ندري السبب في عدم تعرض الأئمة عليهم السلام الى هذه المسألة، وإن كنا نحتمل صحة الاحتمال الثاني.

وكيف كان، فإن مقتضى القاعدة هو وجوب الوقوف في اليوم المحدد شرعاً، أي في اليوم الذي ثبت عندنا، وأن من وقف في غير هذا اليوم فحجه باطل. أما من يدعي وجوب الوقوف مع العامة وأن حجه حينئذ صحيح فهو الذي يطالب بالدليل.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن الكلام يقع أولاً في صورة ما إذا احتملنا مطابقة حكم قاضي العامة للواقع، وثانياً في صورة ما إذا علمنا بالخلاف وعدم المطابقة للواقع.

الصورة الأولى (احتمال الموافقة):

وهي ما إذا ثبت هلال ذي الحجة عند قاضي العامة ولم يثبت عندنا إلا أنه نحتمل مطابقة حكمه للواقع، فهل نذهب معهم الى الموقف في اليوم الذي ثبت عندهم، أم

نذهب في اليوم الذي ثبت عندنا؟

الصحيح هو القول بإجزاء الوقوف معهم بل وجوبه فيما إذا احتملنا مطابقة حكم قاضي العامة للواقع، وذلك للأدلة التالية:

الدليل الأول: عمومات وجوب التقية:

قال السيد الحكيم رحمته الله: «الذي يقتضيه عموم (التقية ديني ودين آبائي)»^(١) أنه إذا حكم القاضي للمخالفين بثبوت الهلال نفذ حكمه وجاز ترتيب الآثار عليه»^(٢).

وقال السيد الخوئي رحمته الله: «فلا خلاف ولا إشكال في وجوب المتابعة ومخالفتهم محرمة، والأخبار في ذلك بلغت فوق حد التواتر»^(٣).

قد جمعنا بعضاً من تلك الأخبار وهي:

قوله رحمته الله: «لا دين لمن لا تقية له»^(٤)

وقوله رحمته الله: «التقية من ديني ودين آبائي، ولا إيمان لمن لا تقية له»^(٥).

وقوله رحمته الله: «وأي شيء أقر لعيني من التقية، إن التقية جنة المؤمن»^(٦).

وقوله رحمته الله: «لا والله ما على وجه الأرض شيء أحب إلي من التقية، يا حبيب أنه من كانت له تقية رفعه الله، يا حبيب من لم تكن له تقية وضعه الله، يا حبيب إنما هم في هدنة

(١) الوسائل: ١١ / ٤٦٥.

(٢) دليل ناسك: ١ / ٣٥٣.

(٣) المعتمد في شرح المناسك: ٢٩، / ١٩٤.

(٤) الوسائل ١٦ / ٢٠٤.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

فلو قد كان ذلك كان هذا»^(١).

وقوله ﷺ: «يا أبا عمر أباي الله إلا أن يعبد سرّاً، أباي الله عز وجل لنا ولكم في دينه إلا التقية»^(٢) وغيرها الكثير من الروايات الواردة في هذا المعنى، ومن أراد المزيد يمكنه أن يراجع الوسائل وغيره، فدعوى السيد الخوئي رحمته الله أن تلك الأخبار بلغت فوق التواتر متينة لا غبار عليها.

لا يقال: إن هذه الروايات دلت على جواز التقية لا وجوبها، وفرق كبير بين الجواز والوجوب.

فإنه يقال: هل يحتمل مجرد الجواز دون الوجوب من قوله ﷺ «لا دين لمن لا تقية له» وقوله ﷺ «لا إيمان لمن لا تقية له»؟ إن الإنصاف يقضي باستفادة الوجوب من هذه العبارات.

إن قلت: إن عمومات التقية تحرم على الحاج الوقوف في اليوم الذي لم يثبت عند العامة لأن ذلك مخالف للتقية بلا إشكال. وأما استفادة أكثر من ذلك من عمومات التقية محل نظر، ونقصد بذلك وجوب الوقوف معهم في اليوم الذي ثبت عندهم. فمن قال أن ذلك واجب؟ إن عمومات التقية قاصرة عن ذلك. وعليه، فبإمكان الحاج أن يبقى في مقر سكنه ولا يذهب إلى عرفات معهم. نعم إن الذهاب في يوم آخر إلى عرفات فيعد مخالفاً للتقية.

قلت: أولاً: من لم يذهب إلى عرفات أصلاً - لا في اليوم الذي ثبت عندهم ولا في اليوم الذي ثبت عندنا - فإنه لا شك في بطلان حجه حيثئذ لترك ركن من أركان الحج.

(١) المصدر نفسه: ٢٠٦.

(٢) المصدر نفسه.

وثانياً: إن عدم ذهاب فرد أو فردين منا إلى عرفات معهم قد لا يكون مخالفاً للتقية، ولكن إذا ترك الشيعة جميعاً الذهاب إليها فهذا بلا إشكال يعد مخالفاً للتقية لأن فعلهم هذا يكون ملفتاً للنظر. والمهم أن نعين وظيفة جميع الحجاج الشيعة، لا وظيفة فرد أو فردين. وعليه، يكون الذهاب إلى عرفات معهم واجبا بمقتضى عمومات التقية.

والحاصل: أن عمومات التقية دلت على لزوم الوقوف معهم في اليوم الذي ثبت عندهم مع أنه لم يثبت عندنا ولكن يحتمل حكمهم موافقة الواقع.

هذا كله بالنسبة إلى الحكم التكليفي، أي وجوب الوقوف معهم.

وأما بالنسبة للحكم الوضعي - أي الإجزاء وصحة الوقوف معهم - فيظهر من السيد الحكيم رحمته القول بالصحة والإجزاء أيضاً. قال رحمته: «الذي يقتضيه عموم (التقية ديني ودين آبائي) أنه إذا حكم القاضي للمخالفين بثبوت الهلال نفذ حكمه، وجاز ترتيب الآثار عليه»^(١).

الظاهر أنه يقصد من (نفوذ حكمه) الحكم التكليفي وهو الوجوب، ومن (ترتيب الآثار عليه) الحكم الوضعي وهو الصحة والإجزاء.

وأما السيد الخوئي رحمته فلم يرتض هذا الكلام، وفصل بين ما هو مُبتلى به كثيراً، كالصلاة مكفراً والوضوء منكوساً تقية - مثلاً - وما هو ليس بمحل الابتلاء كثيراً كالطلاق بغير إسهاد تقية. ثم أفاد أن أدلة التقية تدل إلى الإجزاء في الحالة الأولى دون الثانية، وذلك لأن العمل المبتلى به كثيراً لو كان إتيانه تقية غير مجز، لكان لازماً على الشارع أن يصرح بذلك ويأمر بالإعادة أو القضاء. هذا مضافاً إلى الأدلة الخاصة الدالة على إجزاء مثل الصلاة والوضوء لو أتى بهما تقية. وأما مثل الطلاق من دون إسهاد تقية

(١) دليل ناسك: ٣٥٣.

فلا تدل أدلة التقية على إجزائه.

قال **تَجُزُّ**: «فإن المستفاد من الأدلة العامة للتقية ليس إلا وجوب متابعتهم وجوباً تكليفياً، وأما سقوط الواجب وسقوط الجزء عن الجزئية والشرط عن الشرطية بحيث تسقط الإعادة والقضاء فلا يستفاد من الأدلة. نعم في خصوص الوضوء والصلاة بالنسبة إلى الأمور المتعارفة التي وقع الخلاف فيها بيننا وبينهم، تدل روايات خاصة على الصحة، كمسألة غسل اليدين منكوساً في الوضوء وغسل الرجلين والتكثف في الصلاة وقول (أمين) ونحو ذلك، وقد ورد الحكم بالصحة في خصوص بعض الموارد. على أن عدم أمرهم عليهم السلام بالقضاء والإعادة في الموارد التي يكثر الابتلاء بها يكفي في الحكم بالصحة. وأما الموارد النادرة فلا دليل على الصحة، كما إذا ابتلي بطلاق زوجته من حضور العدلين، لأن الأدلة لا تنفي بإلغاء الشرط»^(١).

وحاصل ما أفاده: لو كان الإمام **عليه السلام** يريد القضاء والإعادة من العمل المأتي به تقية وكان مثل الصلاة والوضوء لبين ذلك، وأما ما لا يتبلى به عموماً، فالإتيان به تقية لا يدل على صحته، فيحتاج إلى دليل آخر.

لكن المهم أن نعرف أن الوقوف بعرفات وباقي المناسك هل هي من الصنف الأول فأدلة التقية تدل على صحتها، أم أنها من الصنف الثاني ولا تدل إلى الصحة؟ أفاد السيد الخوئي **رحمته الله** أنها مما يتبلى به عموماً فتكون صحيحة.

قال **تَجُزُّ**: «أن الوقوف في عرفات في الصورة المفروضة، مما كثر الابتلاء به قريب مائتي سنة في زمن الأئمة **عليهم السلام**، ولم نر ولم نعهد في طول هذه المدة أمرهم **عليهم السلام** بالوقوف في اليوم الآخر وحكمهم بعدم الإجزاء، فيعلم أن الوقوف معهم مجزئ»^(٢).

(١) المعتمد في شرح المناسك: ٢٩/ ١٩٥.

(٢) المصدر: ٢٩/ ١٩٦.

هذا، وقد أشكل شيخنا الأستاذ رحمته الله في مجلس درسه الشريف على السيد الخوئي وانتصر للسيد الحكيم بما حاصله: إن روايات التقية عبرت بأن التقية من ديني ودين آبائي فكيف يكون العمل الذي هو من الدين غير مجز؟ إن الاستفادة من أمثال هذه الرواية أن العمل المأتي به تقيةً من الدين، أي ما يتدين به الى الله، فلا بد أن يكون مجزياً وصحيحاً. والرواية مطلقة غير مقيدة بعمل معين فتشمل جميع مصاديق التقية حتى الطلاق من دون إشهاد، فلا وجه للتفصيل بين ما يتلى به كثيراً وبين غيره.

وفيه: أن الظاهر من عبارة (التقية من ديني) أن أصل التقية - وهو الاتقاء من المخالفين - من الدين، وليس المقصود هو مصداق التقية، فالرواية ناظرة إلى مفهوم التقية وليس إلى مصاديقها.

ولو سلمنا أن مقصود الإمام عليه السلام هو المصاديق والأفعال المأتي بها تقية، فغاية ما يمكن أن يقال: أن قول (أمين) في الصلاة تقية مطلوب وواجب، وكذلك كل عمل أتي به تقية، فإنها مطلوبة بمقتضى قوله عليه السلام (التقية من ديني)، ولكن أين الدلالة على الإجزاء؟ فإنه من المحتمل أن الشارع أراد منا أن نأتي بالعمل وفق التقية ومطابقاً لرأي المخالفين، ثم أراد منا الإعادة أو القضاء. إن هذا الاحتمال يتلاءم مع قوله (التقية من ديني).

والصحيح أن يقال: لا يبعد القول بالإجزاء لو أتى بالعمل تقية مطلقاً، سواء كان من العبادات أو من المعاملات، كان من الأمور التي يكثر الابتلاء بها أم لا، وذلك لأجل الإطلاق المقامي.

بيان ذلك: إن الروايات التي تحث على التقية كثيرة جداً، وهي لم تفصل بين العبادات والمعاملات أو بين ما يعم به البلوى وما ليس كذلك، والإمام عليه السلام لم يقل أن هذا العمل

ليس مجزياً ولم يأمر بالإعادة أو القضاء حينما أمر بالتقية، فلو كان يريد القضاء أو الإعادة لبين ذلك جزماً ولقيد تلك الإطلاقات، لأن عدم بيانه لوجوب الإعادة أو القضاء مع إرادته لذلك يؤدي الى نقض الغرض والإخلال بالمطلوب وهذا لا يصدر من الحكيم، فعدم التقيد بالقضاء أو الإعادة يدل على الإجزاء لا محالة.

إن قلت: قد ورد ما يدل على وجوب القضاء بعد الإتيان بالعمل تقية وعدم إجزائه عن الواقع، ففي رسالة رفاة عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «دخلت على أبي العباس في الحيرة فقال: يا أبا عبد الله ما تقول في الصيام اليوم، فقلت: ذاك إلى الإمام إن صمت صمنا وإن أفطرت أفطرتنا، فقال: يا غلام، عليّ بالمائدة فأكلت معه، وأنا أعلم والله أنه يوم من شهر رمضان، فكان إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر عليّ من أي يضرب عنقي ولا يعبد الله»^(١).

قلت: أولاً: إن الرواية ضعيفة سنداً بالإرسال، كما هو واضح.

وثانياً: صحيح أن الإمام قال (وقضائه) ولكن لا نعلم لماذا أراد الإمام قضاء ذلك اليوم: هل كان لوجوب القضاء أم لاستحبابه وندبه؟ ومن الواضح أن فعل المعصوم لا يدل على الوجوب، ولعل الإمام أراد القضاء لرجحانه واستحبابه.

الدليل الثاني: السيرة القطعية

استدل غير واحد من الأعلام على إجزاء الوقوف مع العامة في عرفات والمزدلفة في صورة احتمال المطابقة للواقع وعدم الجزم بالمخالفة بالسيرة القطعية ببيان: أنه لم يعهد من زمن الأئمة عليهم السلام إلى زماننا أن جماعة من الشيعة أعادوا الموقف في حال احتمال مخالفة حكم قاضي العامة للواقع. فلو كان يجب إعادة الموقف في اليوم التالي لفعل ذلك

(١) الوسائل ١٠ / ١٣٢.

جمع من الشيعة، ولو فعلوا ذلك لنقل إلينا في كتب الروايات والتاريخ. وكذلك لو كان يجب عليهم إدراك الموقف الاضطراري للمشعر الحرام لنقل إلينا، بينما لم يصل إلينا شيء من هذا القبيل، مما يكشف عن أجزاء الوقوف معهم في حالة ما لو ثبت الهلال عندهم ولم يثبت عندنا.

قال السيد الحكيم رحمته الله: «ويقتضيه السيرة القطعية في زمن الأئمة عليهم السلام على متابعتهم في المواقف من دون تعرض لشيء من ذلك»^(١).

وقال السيد الخوئي رحمته الله: «أن الوقوف في عرفات في الصورة المفروضة مما كثر الابتلاء به قريب مائتي سنة في زمن الأئمة عليهم السلام ولم نر ولم نعهد في طول هذه المدة أمرهم عليهم السلام بالوقوف في اليوم الآخر وحكمهم بعدم الإجزاء، فيعلم أن الوقوف معهم مجزئ... فالسيرة القطعية دليل قطعي على الإجزاء والصحة»^(٢).

أقول: إن التمسك بالسيرة لإثبات الإجزاء متين، ويمكن أن نضيف شيئاً آخر ليكتمل الاستدلال به: وهو أنه عندنا علم إجمالي بحصول الاختلاف في رؤية الهلال بين السلطة والأئمة (سلام الله عليهم) في فترة مائتي سنة جزماً، إذ لا يعقل أنهم كانوا متفقين على رؤية الهلال طيلة تلك الفترة. ومع وجود هذا العلم الإجمالي بالخلاف لم يعهد من الشيعة أنهم أعادوا الموقف، أو أن الأئمة عليهم السلام أمرهم بإعادته، فمن هنا كشفت السيرة القطعية على أجزاء الوقوف معهم.

إشكال السيد السيستاني رحمته الله على الاستدلال بالسيرة:

هذا، وقد أشكل السيد السيستاني رحمته الله على الاستدلال بالسيرة وشكك في الصغرى، حيث أن هناك شواهد عديدة على أن السلطة في تلك الأزمنة كانت متشددة

(١) دليل ناسك: ٣٥٣.

(٢) المعتمد في شرح المناسك: ١٩٦ / ٢٩.

في أمر الهلال ولم تكن متساهلة، فإذا كان كذلك فمن أين العلم باختلاف رؤية الهلال بين السلطة والأئمة عليهم السلام؟ فإذا لم يكن هناك اختلاف في رؤية الهلال فعدم إعادة الموقف من قبل المشرعة لن يكشف عن الحكم بالإجزاء.

من تلك الشواهد في العصر الأموي (ما حكى من أن سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب - الذي كان يعد من كبار فقهاءهم في المدينة - ذهب بجمع شهدوا برؤية الهلال إلى إبراهيم بن هشام المخزومي أمير الحج في عام ١٠٥ هـ، فلم يقبلهم فوقف سالم بعرفة لوقت شهادتهم، ثم دفع، فلما كان اليوم الثاني وقف مع الناس، فأعاد الموقف مرتين»^(١).

إن هذه القضية خير شاهد على أن السلطة كانت متشددة في أمر الهلال.

«وأما بالنسبة إلى العصر العباسي، فقد جرى الأمر فيه على نفس هذا المنوال، ولا سيما بعد أن عهدوا بمنصب القضاء إلى أبي يوسف القاضي أبرز تلامذة أبي حنيفة وحضى بتأييد الخليفة فيما يتعلق بشؤون التشريع، وكان مذهبه في ثبوت الهلال أنه متى ما كانت السماء مصحية فلا تقبل الشهادة برؤيته إلا من جماعة يقع العلم للقاضي بشهادتهم، وقدّر عددهم بعدد القسامة خمسين رجلاً.

وعلى ذلك فلا يصح أن يقاس ذلك العصر بالعصر الراهن الذي يتبع فيه من بيده أمر الموقف مذهب أحمد بن حنبل وأتباعه القائلين بثبوت هلال رمضان بشاهد واحد وهلال سائر الشهور بشاهدين، وإن كانت السماء صاحية واستهل جميع كثيرون، ولم يدع الرؤية غير واحد أو اثنين»^(٢).

(١) المحلى - لابن حزم الأندلسي: ٧/ ١٩٢، نقلاً عن مناسك الحج وملحقاتها - للسيد السيستاني: ١/

٢٢٦-٢٢٧.

(٢) المصدر ١/ ٢٢٦-٢٢٧.

إن هذه الشواهد تضعف من دعوى السيرة، حيث لا نجزم بوجود الخلاف في أمر الهلال زمن الأئمة عليهم السلام، فإن الظاهر أن السلطة كانت متشددة في أمر الهلال لا أنها تتساهل كما يحصل في هذه الأزمنة، فلا يقاس ذلك الزمن بما يحصل في هذه الفترة. ويؤيده: ما ورد بشأن دخول الإمام الصادق عليه السلام على أبي العباس السفاح في أول يوم من أيام شهر رمضان، فقد ثبت شهر رمضان عند الامام عليه السلام ولم يثبت عند السفاح، مما يكشف عن تثبتهم في أمر الهلال^(١).

ويؤيده أيضاً: عدم ورود روايات بشأن الوقوف بعرفات مع العامة، فإن ذلك يكشف عن عدم وجود الخلاف في أمر الهلال، ولو كان هناك اختلاف في أمر الهلال لا تمثل ذلك في الأخبار ولسأل الشيعة عن حكم الوقوف معهم ووجوب إعادة الموقف. فعدم السؤال حينئذ كاشف عن عدم الخلاف.

«فالتيجة: أن ما ادعي من قيام السيرة على متابعة العامة في الوقوفين مما لا يمكن المساعدة عليه»^(٢).

جواب الإشكال:

يمكن أن يجاب عن هذا الإشكال بالأجوبة التالية:

الأول: إنه لا فرق بين تساهل السلطات وتشدها، ففي كلا الحالتين يحصل علم إجمالي بالخلاف، سواء تساهلوا فثبت عندهم ولم يثبت عندنا أو العكس، ومع ذلك لم ترد نصوص من قبل الأئمة عليهم السلام ولم يحدد الموقف الشرعي، مما يدل على جواز التمسك بالسيرة القطعية.

(١) المصدر ١ / ٢٢٦-٢٢٧.

(٢) المصدر ١ / ٢٢٦-٢٢٧.

الثاني: إن إنكار حصول العلم الإجمالي بالخلاف بين السلطة والأئمة في مسألة الهلال طيلة تلك المدة التي تجاوزت القرنين من الزمن غريب، فلا شك في حصول علم إجمالي بالخلاف في بعض السنين - ولو في سنة واحدة - ومع ذلك لم نعهد من الأئمة أنهم أمروا بإعادة الموقف.

الثالث: إن منع سالم بن عبد الله بن عمر ورد شهادته ليس من الضروري أن يكون بسبب تشدد السلطة في مسألة الهلال، ولعله كان لغرض سياسي، فمجرد احتمال التشدد في أمر الهلال لا ينفع.

الرابع: إن الاستشهاد بدخول الإمام (عليه السلام) على أبي العباس السفاح حيث رجح السيد (عليه السلام) أن دخول الإمام كان في بداية شهر رمضان وكان الشهر ثابتاً عند الإمام (عليه السلام) دون السفاح فإنه لم يثبت عنده مما يدل على التشدد يردده: لعل دخول الإمام (عليه السلام) على السفاح كان في نهاية الشهر، فتكون القضية معكوسة حينئذ، حيث تكشف الرواية عن تساهل الخليفة في أمر الهلال. أقول: هناك احتمالان في توجيه الرواية، فكما يحتمل دخول الإمام في بداية الشهر فيثبت تثبت السلطة، كذلك يحتمل دخوله في نهاية الشهر فيثبت تساهلها في أمر الهلال، وإن لم يكن مرجحاً لأحد الاحتمالين تصبح الرواية حينئذ مجملة من هذه الناحية ولا يصح الاستشهاد بها.

ولا يخفى أن الاستدلال بالسيرة القطعية ليس لإثبات الحكم التكليفي - أي الوجوب - فحسب بل لأجل إثبات الحكم الوضعي أيضاً، وهو الإجزاء والصحة.

الدليل الثالث: صحيحة أبي الجارود:

الدليل الثالث على لزوم متابعة العامة في وقوفهم في اليوم الذي ثبت عندهم هو صحيحة أبي الجارود قال: «سألت أبا جعفر (عليه السلام): إنا شككنا في عام من تلك الأعوام في

الأضحى، فلما دخلت على أبي جعفر عليه السلام وكان بعض أصحابنا يضحى، فقال: الفطر يوم يفطر الناس، والأضحى يوم يضحى الناس، والصوم يوم يصوم الناس»^(١).

تقريب الاستدلال بها: أن الشيعة قد شكوا في يوم الأضحى لجهة الشك في الهلال، والظاهر أن الهلال كان ثبتاً عند العامة بدليل أن البعض قد ضحى تماشياً مع العامة، فأمرهم الإمام عليه السلام أن يتبعوا العامة في جميع المناسبات الشرعية التي تتوقف على ثبوت الهلال. وأما التعبير بـ (الناس) فيراد به العامة ولكن لجهة التقية لم يصرح الإمام عليه السلام بذلك.

هذا، ولكن قد أشكل على هذه الصحيحة تارة من حيث السند وأخرى من حيث الدلالة.

أما من حيث السند، فقد أشكل عليها من ناحية وجود أبي الجارود فيه إذ ليس له توثيق صريح.

وفيه: إن أبا الجارود زياد بن المنذر بحسب التحقيق موثق معتمد الحديث^(٢) وفاقاً للسيد الخوئي رحمته الله^(٣) وآخرين.

وبشكل مختصر نقول: إن ما قاله الشيخ المفيد رحمته الله في حقه وفي حق غيره في (الرسالة العددية) يكفي لإثبات وثاقته.

وأما من حيث الدلالة، فقد أشكل بأن الصحيحة ذكرت الأضحى والصوم - أي بداية شهر رمضان - والفطر، لكن لم يذكر يوم عرفة، فكيف نتعدى من مورد الرواية

(١) الوسائل ١٠ / ١٣٣.

(٢) انظر ملحق رقم (٢).

(٣) المعتمد في شرح المناسك: ٢٩ / ١٩٦.

إلى الوقوف بعرفة وسائر المواقف في الحج؟

إلا أنه يمكن أن يجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: أنه لا خصوصية للأضحى والفطر وأول يوم من شهر رمضان، وإنما ذكرت هذه الأيام لأنها محل ابتلاء المسلمين، فالإمام (عليه السلام) في صحيحة أبي الجارود أراد أن يعطي قاعدة عامة لجميع المناسبات الدينية التي تتوقف على ثبوت الهلال، والقاعدة هي لزوم إتباع العامة في المناسبات الدينية لأجل التقية. وإنما نقيدهم بالتقية لمناسبة الحكم والموضوع.

والجواب الثاني: أن قول الإمام (عليه السلام) «والأضحى يوم يضحي الناس» يدل بالملازمة على كون يوم عرفة يوم يعرف الناس، فالأضحى هو اليوم العاشر من ذي الحجة، ويوم عرفة هو يوم التاسع منه، فإذا ضحينا معهم فبالملازمة العرفية كان الوقوف في عرفة أيضاً معهم.

إذن، دلت صحيحة أبي الجارود على جواز وإجزاء الوقوف مع العامة في المواقف. ولكنها تنفع من يرى أن أبا الجارود ثقة ويقبل دلالته، أم من لا يلتزم بذلك - كما سيأتي - فتكفيه عمومات التقية والسيرة القطعية.

إشكالات السيد السيستاني (عليه السلام) على صحيحة أبي الجارود:

هذا، وقد أشكل عليها السيد السيستاني (عليه السلام) سنداً ودلالة^(١).

أمّا من ناحية السند فلاجل ورود أبي الجارود فيها، وسيأتي الكلام مفصلاً عن أبي الجارود إن شاء الله كما وعدنا، وقد عرفت أن المختار وثاقته.

وأمّا من ناحية الدلالة، فلأن التعبير في الرواية بالناس لا دلالة فيه على كون

(١) مناسك الحج وملحقاته - السيد السيستاني (عليه السلام): ٢٢٦-٢٢٧.

مراده عليه السلام العامة، بل المراد منها عامة الناس، والقرينة على ذلك صحيحة عن علي بن جعفر «أنه سأل أخاه موسى ابن جعفر عليه السلام عن الرجل يرى الهلال في شهر رمضان وحده لا يبصره غيره، أله أن يصوم؟ قال: إذا لم يشك فليطرو وإلا فليصم مع الناس»^(١).
وواضح أن المقصود بالناس في هذه الرواية ليس خصوص العامة.

ويمكن أن يُجاب عنه: بأن الظاهر من قول الإمام عليه السلام هذا هو إرادة خصوص غير الشيعة بقرينة قوله: «كان بعض أصحابنا يضحى» ومقتضى المقابلة بين (أصحابنا) و (الناس) أن يحمل (الناس) على خصوص غير الشيعة.

والحاصل: أن مقتضى أدلة لزوم التقية والسيرة القطعية وصحيحة أبي الجارود لزوم الوقوف معهم وإجزاء ذلك مع عدم الحاجة إلى إعادة الموقف أو الوقوف اضطراراً.

وهذا هو مختار السيد الحكيم والسيد الخوئي (قدس سرهما) أيضاً، إلا أن السيد السيستاني دام ظله احتاط احتياطاً وجوبياً بإعادة الموقف إن أمكن، حتى في صورة احتمال الموافقة.

هذا كله في صورة ما إذا احتملنا موافقة حكم قاضيهم للواقع وعدم العلم بالمخالفة، وهي الصورة الأولى.

الصورة الثانية (العلم بالمخالفة):

قد أشكل جمع في صحة الوقوف مع العامة في صورة العلم بمخالفة قاضيهم للواقع وإجزائه عن الواقع. أما السيد الحكيم رحمته الله فقد جزم بعدم جريان السيرة في مثل هذه الصورة لأنها دليل لبي فيقتصر فيه على القدر المتيقن، وهذه الصورة لا تشملها صحيحة أبي الجارود لأنها واردة بيوم الشك. وأما عمومات التقية (فاقتضاؤها للإجزاء

يتوقف على بنائهم على صحة حكم الحاكم مع العلم بالخلاف كما هو الظاهر. وحينئذ إذا اقتضت التقية التقديم فهو، وإلا - كما هو الغالب - فاللازم الإتيان بها في زمن يصح فيه الإتيان بمقتضى مذهبنا، عملاً بالأدلة الأولية من غير مزاحم^(١).

وأما السيد الخوئي رحمته فقد تبع السيد الحكيم في هذه المسألة، وقال ما حاصله: أن السيرة وصحيحة أبي الجارود لا يجريان في صورة العلم بالخلاف، وعمومات التقية أيضاً لا تجري لأن العامة لا يرون نفوذ حكم حاكمهم إذا علموا أنه مخالف للواقع^(٢). وعليه، لا يوجد دليل مصحح لعمل الحاج إذا وقف معهم ولم يدرك الموقف الحقيقي وقد علم بالخلاف.

أقول: لا يبعد دعوى صحة الحج والموقف حتى في الصورة الثانية - أي صورة العلم بالمخالفة - وذلك لنفس الأدلة التي تمسكنا بها في تصحيح الموقف في الصورة الأولى.

أما عمومات التقية، فلا مانع من شمولها للمقام ببيان: أنا تارة نتقي العامة لأجل مبناهم الفقهي، وتارة نتقي السلطة مع أن مبناهم الفقهي لا يغير مبنانا. إن هذا نظير ما ذكره البعض في مسألة نجاسة الخمر، حيث توجد روايات قد دلت على نجاسة الخمر، وهناك روايات دلت على طهارته، فالبعض جمع بين الطائفتين بحمل روايات النجاسة على التنزه وبالتيجة اعتبر الخمر طاهراً. وهناك من حمل أخبار الطهارة على التقية، مع أن فقهاء العامة يقولون بنجاسته، وإنما حملوها على ذلك بلحاظ عمل السلاطين، فإنهم كانوا يشربون الخمر ويتعاملون به. فليكن المقام كذلك.

وأما السيرة القطعية فصحيح أنها دليل لبي يقتصر بها على القدر المتيقن، ولكن لا

(١) دليل الناسك: ٣٥٣-٣٥٤.

(٢) المعتمد: ١٩٨/٢٩.

نسلم أن القدر المتيقن هو صورة احتمال الموافقة. بل لا يبعد شمول السيرة لصورة العلم بالمخالفة أيضاً وذلك لوجود علم إجمالي بحصول الخلاف بين الأئمة عليهم السلام والسلطة خلال قرنين ولو مرة واحدة، ومع ذلك لم نعهد من المشرعة إعادة الموقف.

وأما بالنسبة الى صحيحة أبي الجارود، فإنها وإن كانت واردة في يوم الشك، إلا أن فرض الشك ورد في سؤال الراوي دون جواب الإمام عليه السلام، وأما جوابه عليه السلام فمطلق، فلو كان يريد تفصيلاً لذكره، فيجوز حينئذ التمسك بهذا بالإطلاق.

والنتيجة: إن الأدلة الثلاثة التي جرت في الصورة الأولى تجري في الصورة الثانية أيضاً.

المسألة السابعة : وجوب الحج على المديون

قال الله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١).

إن من أهم المسائل الخلافية بين الفقهاء والتي يكثر بها الابتلاء مسألة وجوب الحج على المديون، وذلك لأن كثيراً من الناس يذهبون الى الحج ظناً منهم أنهم على استطاعة مع أن في ذمتهم ديناً. فإذا قلنا أن الحج يجب على المديون يسقط عنه الوجوب لأجل الامتثال ويعتبر حجه حج الإسلام الواجب. وأما إذا قلنا أن الحج ليس واجباً على المديون، فحجه تام إلا أنه ليس ممثلاً لحجة الإسلام، وهذا يعني أنه لو استطاع في المستقبل فعله أن يحج ثانية.

ونؤكد أن المسألة في غاية الأهمية لأنها ابتلائية لأكثر الحجاج، لا سيما لمن يسكن في الغرب، حيث أن أكثر الناس هناك لا يتعاملون مع النقد بل يأخذون قرضاً من البنك لشراء العقارات والبيوت، ويسمى بالموركج^(٢) (mortgage). وقلما تجد انساناً في الغرب ليس عليه دين، فهم بين مديون للبنوك، ومن هو مديون لأخذه سلفة طلبه الجامعات، ومن هو يشتري احتياجاته عبر نظام الكردت كارد/ البطاقة الذكية^(٣)، فهم

(١) سورة آل عمران: ٩٧.

(٢) هو قرض يُمكن المقرض من أن يقترض نقوداً ليشتري منزلاً أو أي عقار آخر، وتكون ملكيته لهذا العقار ضماناً للقرض، أي أنه في حال عجزه عن سداد القرض فإن من حق المقرض اتخاذ الإجراءات الكفيلة بتملكه لهذا العقار، وبصورة أخرى فإن العقار يبقى مرهوناً حتى يتم سداد القرض ولذلك يسمى المقرض مرتبناً، ويسمى المقرض راهناً -المصدر: ويكيبيديا الموسوعة الحرة-.

(٣) البطاقة الائتمانية / أو البطاقة المصرفية (Credit Card) or (Bank Card) هي التي يمنح من

بشكل وآخر مديونون الى جهات مختلفة.

وليست المسألة ابتلائية لمن يسكن في الغرب وحسب، بل إن كثيرا من الناس مبتلون بالديون على أنواعها المتعددة، بل حتى الديون الشرعية، كمهر الزوجة غير المدفوع بالكامل، ومن عليه أخماس و لم يخمس، ومن عليه كفارات وديات وحقوق الناس، وما شاكل ذلك.

وهذه المسألة من المسائل الخلافية بين الأعلام، وقد كثر فيها النقض والإبرام. والمسألة لها فروع متعددة، فالدين تارة يكون حالاً وأخرى مؤجلاً، وعلى الأول فإما أن يكون الدين مطالباً به أو لا. ثم - سواء كان الدين حالاً أو مؤجلاً - هل عند الذي يريد الحج ما يكفي لتسديد الدين والحج معاً؟ أم ليست له القدرة إلا على واحد منهما، إما التسديد وإما الحج. إن الموقف الفقهي سيختلف باختلاف هذه الحالات و الفروض.

روايات لزوم الحج على المديون:

هناك روايات دلت أن الدين لا ينافي الحج وأن المكلف قد يكون مديوناً ومع ذلك يجب عليه الحج.

منها: صحيحة معاوية بن عمار، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل عليه دين، أعليه أن يحج، قال: نعم، إن حجة الإسلام واجبة على من أطاق المشي من المسلمين»^(١).

خلاها المصدر كالمصرف واتحاد الائتمان ومؤسسة التوفير أو أية مؤسسة مالية أخرى خط ائتمان دوار لحامل البطاقة، فالبطاقة هي في واقع الأمر قرض يستطيع المستهلك استعماله لشراء مستلزماته ثم التسديد لاحقاً، فإذا كان غير راغب في تسديد جميع ما قام باقتراضه (شرائه) في أي شهر فإنه يسمح له بتدوير جزء أو كل المبلغ المقرض إلى الشهر التالي، ويترتب عليه في هذه الحالة دفع الفائدة على الرصيد المدين (القائم) أما أشهر أنواع البطاقات المعروفة فهي، Visa Card، Master Card، Discover. -المصدر: ويكيبيديا الموسوعة الحرة-.

إن هذه الرواية تامة سنداً، ودلالتها على عدم منافاة الدين لوجوب الحج واضحة، فلا يقال هي محمولة على الحج المستحب، فإنه يقال: ذلك الحمل لا يصح لقوله ﷺ: «حجة الإسلام». وهي مطلقة من ناحية كون الدين حالاً أم مؤجلاً، وكونه مستوعباً لجميع المال أم ليس كذلك، فحملها على الدين المؤجل - كما صنع صاحب العروة - فيه تأمل^(١).

ومنها صحيحة الكنافي: «أرأيت الرجل التاجر ذا المال حين يسوّف الحج كل عام و ليس يشغله عنه إلا التجارة أو الدين، فقال: لا عذر له، متى يسوّف الحج إن مات وقد ترك الحج فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام»^(٢).

وهذه الرواية أيضاً تامة سنداً وصریحة في لزوم الحج وإن كان مديوناً، وهي مطلقة من ناحية نوع الدين وخصوصياته.

ومنها: خبر عبد الرحمن، قال ﷺ: «الحج واجب على الرجل وإن كان عليه دين»^(٣).

ومنها: خبر معاوية بن وهب: «يكون على الدين فتقع في يدي الدراهم، فإن وزعتها بينهم لم يبق شيء، أفأحج بها أو أوزعها بين الغرام؟ فقال ﷺ: تحج بها، وادع الله أن يقضي عنك دينك»^(٤).

ولا يخفى ضعف الخبرين الأخيرين، فيصلحان للتأييد.

وهذه الرواية الأخيرة وإن كانت غير مختصة بحجة الإسلام ولكن بعمومها تشملها. نعم هي لا تدل على الوجوب وإنما الجواز، وأمره ﷺ بالحج جاء بعد توهم

(١) المعتمد في شرح العروة: ٢٦ / ٩٥-٩٦.

(٢) الوسائل: ١١ / ٢٦.

(٣) الوسائل: ١١ / ١٤٠.

(٤) الوسائل: ١١ / ١٤٢.

الحظر فلا يدل على الوجوب.

إذن دلت هذه الطائفة من الروايات على عدم التنافي بين وجوب الحج والدين. هذا، ولكن توجد طائفة ثانية من الروايات قد تبلغ مرتبة الاستفاضة قيّدت هذه الطائفة الأولى وجعلت وجوب الحج على الموسر، والقادر، والمستطيع، وهذه العناوين تنطبق على من يستطيع تسديد الدين والذهاب للحج، وأما من استوعب دينه ماله بحيث إما يصرف المال للحج أو للدين فلا تنطبق عليه هذه العناوين.

منها: صحيحة أبي بصير، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من مات وهو صحيح موسر لم يحج فهو ممن قال الله عز وجل: ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾»^(١).

ومنها: معتبرة علي بن أبي حمزة، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «من قدر على ما يحج به وجعل يدفع ذلك، وليس عنه شغل يعذره الله فيه حتى جاءه الموت فقد ضيع شريعة من شرائع الإسلام»^(٢).

ومنها: خبر معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٣) قال: «هذا لمن كان عنده مال وصحة»^(٤).

ومنها: خبر محمد بن مسلم، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ قال: «يكون له ما يحج به»^(٥).

(١) سورة طه: ١٢٤.

(٢) الوسائل: ١١ / ٢٧.

(٣) الوسائل: ١١ / ٢٨.

(٤) سورة آل عمران: ٩٧.

(٥) الوسائل: ١١ / ٢٨.

(٦) الوسائل: ١١ / ٣٣.

ومنها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، ما السبيل؟ قال: «أن يكون له ما يحج به»^(١).

ومنها: خبر عبد الرحمن بن الحجاج، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، قال: الصحة في بدنه والقدرة في ماله»^(٢).

ومنها: رواية حفص الأعمش، عنه عليه السلام قال: «القوة في البدن واليسار في المال»^(٣).

ومنها: خبر أبي الربيع الشامي، قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، فقال: ما يقول الناس؟ قال: فقلت له: الزاد والراحلة، قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: قد سئل أبو جعفر عليه السلام عن هذا فقال: هلك الناس إذاً، لئن كان من كان له زاد وراحلة قدر ما يقوت عياله ويستغني به عن الناس ينطلق إليهم فيسلبهم إياه لقد هلكوا إذاً، فقل له: فما السبيل؟ قال: فقال: السعة في المال إذا كان يحج ببعض ويبقي بعضاً لقوت عياله، أليس قد فرض الله الزكاة فلم يجعلها إلا على من يملك مائتي درهم؟»^(٤).

ومنها: خبر عبد الرحيم القصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأله حفص الأعمش وأنا أسمع عن قول الله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، قال: ذلك القوت في المال واليسار، قال: فإن كانوا موسرين فهم ممن يستطيع؟ قال: نعم»^(٥).

(١) الوسائل: ١١ / ٣٤.

(٢) الوسائل: ١١ / ٣٦.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الوسائل: ١١ / ٣٧.

(٥) الوسائل: ١١ / ٣٨.

أقول: إن الصناعة تقتضي تقييد إطلاق الطائفة الأولى بالثانية، وذلك بأن يقال: يجب الحج على المديون ما دامت عناوين (القادر والموسر والمستطيع) محفوظة، وذلك يحصل إذا كان المال الذي عند المكلف يفي لنفقات الحج والدين معاً، بلا تفصيل بين الدين الحال والدين المؤجل.

وأما إذا كان دينه مستوعبا لما عنده من مال فلا يصدق عليه عرفاً بأنه موسر أو قادر على الحج أو عنده مال الحج، وهذا أيضاً لا فرق فيه بين الدين الحال والمؤجل، فحتى في الدين المؤجل إذا لم يكن عنده غير هذا المال الذي لا يكفي لنفقات الحج وتسديد الدين معاً فإن هذه العناوين غير منطبقة عليه حينئذ.

ومن هنا يظهر أنه لا فرق بين أن يميز الدائن صرف المال في الحج أم لم يميز، فإن تلك العناوين لن تنطبق على المكلف ما دام الدين مستوعبا لتمام المال وليس عنده ما يفي للدين والحج معاً.

والحاصل: أن هذه الطائفة الثانية تصلح لتقييد الطائفة الأولى التي دلت على عدم منافاة الدين للحج، فإن تلك الطائفة سوف تحمل بعد التقييد على الدين الذي يبقى معه عنوان الموسر والقادر والمستطيع مالياً.

الأقوال في المسألة :

القول الأول: عدم وجوب الحج على المديون إذا استوعب الدين المال:

يظهر من جمع من الأعلام عدم وجوب الحج على المديون إذا كان دينه مستوعبا للمال الذي عنده مطلقاً، سواء كان الدين حالاً أم مؤجلاً، رضي الدائن بالتأخير أم لم يرض، طالب به أم لم يطالب، مع سعة الأجل للحج والعود أم مع عدمه. وهذا هو القول الذي استظهرناه والذي يقوى في النفس لأن مع استيعاب الدين للمال لا تصدق

العناوين المذكورة في الطائفة الثانية من الأخبار: الموسر والقادر والمستطيع.

قال الشيخ في المبسوط: «وإن كان عليه دين وله مال بقدر الدين لا يلزمه فرض الحج، سواء كان حالاً أو مؤجلاً»^(١).

وقال المحقق في الشرائع: «ولو كان له مال وعليه دين بقدره لم يجب الحج، لأنه غير ميسور، إلا أن يفضل عن دينه ما يقوم بالحج»^(٢).

وقال يحيى بن سعيد الحلي في الجامع للشرائع: «والدين يمنع جوب الحج إذا كان ماله يفي به فقط»^(٣).

وقال العلامة في إرشاد الأذهان: «والمديون لا يجب عليه، إلا أن يفضل عن دينه قدر الإ استطاعة»^(٤).

وقال في تذكرة الفقهاء: «ولا فرق أيضاً بين أن يكون الدين حالاً أو مؤجلاً، محله قبل عرفة أو بعدها في منع الوجوب لأنه غير موصوف بالاستطاعة»^(٥).

وقال أيضاً في المنتهى: «لو كان له مال وعليه دين بقدره لم يجب الحج، سواء كان الدين حالاً أو مؤجلاً، لأنه غير مستطيع مع الحلول، والضرر متوجه عليه مع التأجيل

(١) المبسوط في فقه الامامية، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق و نشر مؤسسة النشر الاسلامي، ط ١، ١٤٢٢ هـ: ٢٩٨.

(٢) شرائع الإسلام: ١ / ١٦٥.

(٣) الجامع للشرائع، يحيى بن سعيد الحلي (ت ٦٨٩ هـ)، الناشر: مؤسسة سيد الشهداء - العلمية، ط بلا، ١٤٠٥ هـ: ١ / ١٧٤.

(٤) إرشاد الأذهان الى احكام الايمان، أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي العلامة الحلي (ت ٧٢٦ هـ)، تحقيق الشيخ فارس الحسون، مؤسسة النشر الاسلامي، ط ١، ١٤١٠ هـ: ١ / ٣١٠.

(٥) تذكرة الفقهاء، العلامة الحلي، منشورات المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طبعة حجرية: ٣٠٢ / ١.

فسقط فرض الحج^(١).

وقال أيضا في التحرير: «ولو كان له مال وعليه دين بقدره لم يجب الحج، سواء كان الدين مؤجلاً عليه أو حالاً»^(٢).

أقول: قد ظهر من كلمات هؤلاء الأعلام، أن المال إذا كان يكفي للحج والدين معاً يجب الحج، وأما إذا كان لا يكفي لهما معا بل يفي للدين وحده أو للحج وحده فلا يجب الحج حينئذ لعدم تحقق الاستطاعة، بلا فرق بين الدين الحال والمؤجل، رضي الدائن أم لم يرض، وذلك لأن عنوان الموسر والمستطيع والقادر سوف لا يصدق في نظر العرف ما دام الدين مستوعبا للمال. إن هذا الكلام متين وهو مقتضى الجمع بين الطائفتين من الأخبار كما عرفت.

وبما ذكرناه يظهر التأمل فيما أفاده السيد الخوئي رحمته، حيث أشكل على هذا القول بما حاصله: أن عنوان الموسر ينطبق على من يتمكن من تسديد الدين ولو بعد الحج، وينطبق أيضا على من يترك الحج ويسدد دينه. قال رحمته: «إن اليسار المأخوذ في موضوع الحج مقابل للعسر، ومن يتمكن من أداء دينه بعد الحج بسهولة ومن دون مشقة فهو موسر، وبعبارة أخرى: من كان متمكناً من أداء الدين وترك الحج فهو ممن ترك الحج وهو موسر، ومجرد إشتغال الذمة بالدين لا يمنع من صدق اليسار»^(٣).

وجه التأمل: لا إشكال في صدق اليسار والموسر إذا تمكن المكلف من تسديد دينه

(١) منتهى المطلب، العلامة الحلي، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، ط ١، ١٤٢٤ هـ: ٨٠ / ١٠.

(٢) تحرير الأحكام، العلامة الحلي، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط ١، ١٤٢٠ هـ: ١ / ٥٤٨.

(٣) المعتمد في شرح العروة: ٢٦ / ٩٠.

بعد الحج بسهولة، ولا كلام في هذه المسألة، فإنه حينئذ يعد مستطيعاً في نظر العرف ويجب عليه الحج. ولكن ليس نظر هؤلاء الأعلام إلى تسديد الدين ما بعد الحج، بل نظرهم إلى هذا المال الموجود فعلاً الذي لا يسع الدين والحج معاً، فإما يفى للذهاب إلى الحج أو لتسديد الدين. إذن، ما أفاده رحمته وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يرد عليهم حيث لم يكن نظرهم إلى ذلك، والله العالم.

نعم، يرد على العلامة فيما أفاده في المنتهى: أن المكلف إذا كان دينه مستوعباً لما عنده من مال فإنه غير مستطيع مطلقاً، سواء كان دينه حالاً أو مؤجلاً. وهذا المقدار يمنع من توجه وجوب الحج إليه، بل مقتضى الوجوب مفقود، فلا حاجة إلى الاستدلال بتوجه الضرر في حالة التأجيل.

القول الثاني: تفصيل صاحب المدارك رحمته:

قال ما نصه - بعد نقل كلام العلامة في المنتهى -: «ولمانع أن يمنع توجه الضرر في بعض الموارد، كما إذا كان الدين مؤجلاً أو حالاً لكنه غير مطالب به، وكان للمديون وجه للوفاء بعد الحج، ومتى انتفى الضرر وحصل التمكن من الحج تحققت الاستطاعة المقتضية للوجوب»^(١).

وحاصله: أن العلامة علّل عدم وجوب الحج بتوجه الضرر في حال تأجيل الدين، ولكن صاحب المدارك نفى توجه الضرر في حالة عدم المطالبة به مع القدرة على تسديده بعد الحج، فتحقق الاستطاعة ويجب الحج.

وقريب من هذا ما في الذخيرة للمحقق السبزواري رحمته^(٢).

(١) مدارك الأحكام: ٤٣/٧.

(٢) ذخيرة المعاد (ط.ق)، المحقق ملا محمد باقر السبزواري (ت ١٠٩٠هـ)، الناشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط بلا: ١/ ٥٦٠.

وأشكل عليه السيد الخوئي رحمته بالنقض، فإن الدين الحال غير المطالب به لكن لم يأذن الدائن بالتأخير أيضاً يمنع من توجه وجوب الحج، فإن العبرة بوجوب الأداء، سواء طالب الدائن أم لم يطالب. نأخذ الدين إذا كان حالاً وصاحبه لم يطالب به، فهذا في نظر العرف مستطيع^(١).

وأشكل صاحب الحقائق أيضاً وقال: «وأما في صورة التأجيل فمع فرض أنه لا مال له لا معنى لقوله في الإيراد (وكان للمديون وجه للوفاء بعد الحج) لأنه خلاف المفروض في كلام العلامة»^(٢).

أقول: إذا كان للمديون مال يمكنه تسديد الدين به وجب عليه الحج، أكان الدين حالاً أم مؤجلاً، مطالباً به أم غير مطالب به. وأما إذا كان الدين لا يسع إلا أحدهما، فحيث أن الدين حال فهو في نظر العرف غير مستطيع وإن لم يطالب الدائن به. وكلام صاحب المدارك له وجه إذا كان المال الموجود بالفعل لا يسع الحج والدين معاً، مع إمكانية تسديد الدين بالقوة - كأن يكون له دخل شهري - فهذا في نظر العرف مستطيع، وسيأتي الكلام عن ذلك إن شاء الله.

القول الثالث: تفصيل الفاضل الهندي رحمته

قد فصل الفاضل الهندي رحمته في كشف اللثام بين الدين الحال فيمنع من توجه وجوب الحج، والدين المؤجل فلا يمنع منه، حيث قال: «وللشافعية في المؤجل بأجل مؤجل وجه بالوجوب، ولا يخلو من قوة، كان ما عليه من حقوق الله - كالمندور وشبهه - أو من حقوق الناس، لأنه قبل الأجل غير مستحق عليه، وقبل حلوله إن وجد ما يفي

(١) المعتمد في شرح مناسك الحج: ١٦ / ٩١.

(٢) الحقائق الناضرة: ١٤ / ٩٠.

به أدّاه، وإلا سقط عنه مطلقاً أو إلى ميسرة»^(١).

حاصل ما أفاده: أن الدين الحال يجب تسديده الان فيمنع من توجه وجوب الحج، بخلاف المؤجل، فإن وقته لم يحن فهو غير مستحق ولا يجب تسديده الان فلماذا يمنع من توجه وحول الحج؟

وفيه: صحيح أن الدين المؤجل لا يجب تسديده الان، ولكن يمكن أن يقال: إذا كان الدين مستوعباً للمال للذي عند من يريد الحج، فإن هذا المكلف ليس قادراً وموسراً في نظر العرف وإن كان الدين مؤجلاً. إذن التفصيل بين الدين الحال والمؤجل ليس بصحيح.

القول الرابع: تفصيل المحقق النراقي رحمته الله

إن المحقق النراقي ذهب إلى التزام بين وجوب الحج ووجوب أداء الدين، لأن المال الذي عنده يكفي لأحد الأمرين فقط وهو مخاطب بهما معاً، فيقع التزامهم. فإذا كان الدين معجلاً - أي مطالب به الان - أو مؤجلاً لكن بأجل لا يسع الذهاب إلى الحج والعود منه فحينئذ لا مرجح بين الدين والحج فيكون مخيراً. وأما إذا كان الدين مؤجلاً مع سعة الأجل للحج والعود منه أو كان حالاً مع رضا الدائن بالتأخير فحينئذ يكون الحج هو الواجب من دون التزام مع الدين.

قال رحمته الله: «الظاهر دخول الإشكال والחדش في أكثر الصور المذكورة، لأن المديون - الذي له مال يسع أحد الأمرين من الحج والدين - داخل في الخطابين: خطاب الحج وخطاب أداء الدين، وإذا لا مرجح في البين فيكون مخيراً بين الأمرين. فالوجه أن يقال:

(١) كشف اللثام عن قواعد الأحكام، الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسن الأصفهاني الفاضل الهندي (ت ١١٣٧ هـ)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، ١٤١٦ هـ: ٥ / ٩٨.

إن مع التعجيل أو عدم سعة الأجل هو مخير بين الحج ووفاء الدين، سواء علمت المطالبة أم لا. نعم، لو علم رضا الدائن بالتأخير فلا يكون مأموراً بالوفاء، فيبقى خطاب الحج خالياً عن المعارض، فيكون واجباً^(١).

وأشكل عليه صاحب العروة^(٢)، بأنه لا يوجد تزاحم في صورة كون الدين حالاً أو مؤجلاً بأجل لا يسع الحج والعودة، فلا تصل النوبة الى التخيير. فوجوب الحج لا يزاحم وجوب الدين، وواضح أن الدين يقدم على الحج وذلك لأن الحج مشروط بالاستطاعة، والدين غير مشروط، فيقدم الدين على الحج. وكذلك في صورة رضا الدائن، فالمكلف غير مستطيع أيضاً، وكذلك إذا كان الدين مؤجلاً^(٣).

وهذا الإشكال من سيد العروة^(٤) وجيه في الجملة، بخلاف ما أشكله السيد الخوئي على المحقق النراقي (قدس سرهما)، حيث نقض عليه في حالة كون الدين مؤجلاً إلا أنه لا يثق لأداء الدين في وقته، ففي هذه الصورة يقع التزاحم، ولكن ليس بين وجوب الحج ووجوب أداء الدين، بل بين وجوب الحج ووجوب الحفاظ على القدرة على تسديد الدين، فإنه فعلاً يتمكن من تسديد الدين إلا أنه لا يثق بالتمكن من ذلك في المستقبل فيقع التزاحم.

قال^(٥): «أن ما ذكره لا يتم فيما إذا لم يكن واثقاً بأداء الدين بعد أعمال الحج، لأن أداء الدين واجب، ويجب عليه حفظ القدرة لأدائه، فإن الدين وإن كان مؤجلاً لكن ليس له تفويت المال بحيث لا يتمكن من الأداء، بل عليه التحفظ على قدرته، فيقع التزاحم في هذه الصورة بين وجوب حفظ القدرة لأداء الدين ووجوب الحج، فمجرد التأجيل لا يكفي لعدم التزاحم. فكلامه (عليه الرحمة) على إطلاقه غير تام، بل يقيد

(١) مستند الشيعة: ١١ / ٤٣.

(٢) المعتمد: ٢٦ / ٦٩.

بالوثوق بالأداء بعد الحج، بمعنى أنه لو وثق بالأداء بعد الحج يتقدم الحج، وإلا يقع التزاحم»^(١).

وفيه: أن حفظ القدرة على التسديد يحتاج إلى دليل، والأصل يقتضي عدمه. وبعبارة أخرى: إن وقت التسديد لم يأت، ولا إشكال في جواز صرف هذا المال في حاجاته الأخرى. فلا دليل على وجوب الحفاظ على القدرة لكي يزاحم وجوب الحج.

والصحيح في الإشكال على مفاد النراقي أن يقال: أنه لا يقع التزاحم بين وجوب الحج ووجوب تسديد الدين الذي يستوعب تمام المال، إذ مع الثاني يرتفع موضوع الأول، بلا فرق بين الدين الحال والمؤجل. وأما إذا لم يكن مستوعبا للمال فلا تزاحم أيضا إذ يصدق حينئذ أنه قادر ويمكنه أن يحج ويُسدد الدين معا.

القول الخامس (تفصيل صاحب العروة):

قال **تتج**: «والأقوى كونه مانعاً إلا مع التأجيل والوثوق بالتمكّن من أداء الدين إذا صرف ما عنده في الحج، وذلك لعدم صدق الاستطاعة في غير هذه الصورة، وهي المناط في الوجوب، لا مجرد كونه مالاً للمال. وجواز التصرف فيه بأي وجه أراد وعدم المطالبة في صورة الحلول أو الرضا بالتأخير لا ينفع في صدق الاستطاعة. نعم لا يبعد الصدق إذا كان واثقاً بالتمكّن من الأداء مع فعلية الرضا بالتأخير من الدائن»^(٢).

أقول: جعل صدق الاستطاعة عرفاً في الوجوب متين ولا غبار عليه، فمتى ما صدقت الاستطاعة وجب الحج، ومتى ما لم تصدق لا يجب. إلا أن الكلام في صدق الاستطاعة، فالسيد **تتج** جعل المدار في صدق الاستطاعة على الوثوق بالتسديد مع رضا

(١) المعتمد: ٢٦ / ٩٢.

(٢) المعتمد: ٢٦ / ٩٠.

الدائن، سواء كان الدين حالاً أو مؤجلاً، استوعب تمام المال أم لم يستوعب.

القول السادس (تفصيل السيد الخوئي رحمته):

قال رحمته: «أن الدين بما هو دين لا يكون مزاحماً للحج، وإنما يزاحمه فيما إذا كان أداء الدين واجباً بالفعل، كما إذا كان حالاً، أو كان صرف المال في الحج منافياً للأداء في المستقبل، وحينئذ يقدم الدين لأهميته جزماً أو احتمالاً، وأما إذا كان متمكناً من أدائه في وقته، أو كان حالاً وأذن له بالتأخير، فلا مزاحمة أصلاً، ولا ينبغي الإشكال في تقديم الحج»^(١).

وقال أيضاً: «أن الاستطاعة بالمعنى المفسر في النصوص في المقام متحققة، ولكن الدين لأهميته معجز ومانع عن صرف المال في الحج، لا أنه غير مستطيع كما ذكر الماتن»^(٢).

فالسيد الخوئي رحمته يرى أن وجوب تسديد الدين - في حال كونه حالاً أو مؤجلاً - ولكن صرف المال في الحج سيمنع من صرفه في الدين مستقبلاً - يزاحم وجوب الحج، ولأن أداء الدين أهم من الحج فيقدم عليه، فتقديم الدين لأجل أهميته على الحج، وليس لعدم صدق الاستطاعة بل هو مستطيع، وإنما يقدم الدين لوجود المزاحمة.

أقول: إنه لا توجد مزاحمة من الأصل، لأن المزاحمة فرض وجود واجبين متزاحمين، لكن مع وجود الدين ينتفي موضوع الحج من الأساس لعدم تحقق الاستطاعة.

المختار في المسألة :

من هنا يتبين المختار في المسألة: فإن الدين لو كان مستوعباً لتمام المال فلا يجب عليه

(١) المعتمد: ٢٦ / ٩٣.

(٢) المصدر نفسه.

الحج، كان الدين حالا أم مؤجلا. وإن كان غير مستوعب عنده ما يكفي لهما معا فهو مستطيع للحج.

نعم، نستدرك ونقول: لو كان له دخل شهري، أو تجارة معينة تدر عليه أموالاً بين الحين والآخر، فقد يرى العرف في مثل هذا المورد أنه مستطيع حتى لو كان الدين المؤجل مستوعبا لتمام المال، وذلك لصدق عنوان الموسر والقادر عليه، والمسألة لا تخلو من إشكال، والله العالم.

المسألة الثامنة : تحديد الطواف بين البيت والمقام

قال الله عز وجل: ﴿ثُمَّ لَيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾^(١).

من المسائل المهمة والابتلائية في زماننا هي مسألة تحديد المطاف والمساحة التي يجوز للطائف أن يطوف فيها، وذلك لكثرة الزحام وصعوبة الإتيان بالطواف بين البيت والمقام لكثير من الناس، خاصة النساء والعجزة.

إذن كيف نحدد المطاف؟ فهل يجب أن يقع الطواف بين الكعبة ومقام إبراهيم وأن يحافظ على تلك المسافة من جميع الجهات؟ أم يجوز الطواف خارج المقام؟ أم هناك تفصيل بين المضطر والمختار؟ وجوه وأقوال.

قول المشهور:

قد ادعى الإجماع غير واحد من الأعلام على تحديد المطاف بين البيت والمقام. فإن كان هناك إجماع محصل فيها، وإلا فلا أقل توجد شهرة عظيمة بين الفقهاء في تحديده بين البيت والمقام.

قال الشيخ في الخلاف: «إذا تباعد عن البيت حتى يطوف بالسقاية وزمزم لم يجز، وقال الشافعي: يجزيه»^(٢).

(١) سورة الحج: ٢٩

(٢) الخلاف: ٢ / ٣٢٤.

وقال في المبسوط: «وينبغي أن يكون طوافه فيما بين المقام والبيت ولا يجوز، فإن جاز المقام وتباعد عنه لم يصح طوافه»^(١).

وقال في النهاية: «وينبغي أن يكون الطواف بالبيت فيما بين المقام والبيت ولا يجوز، فإن جاز المقام وتباعد عنه لم يكن طوافه شيئاً»^(٢).

وقال القاضي ابن البراج: «ويجب أن يكون طوافه بين المقام والبيت»^(٣).

وقال ابن حمزة في الوسيلة: «المفروضة سبعة أشياء في الطواف: النية، والابتداء بالطواف بالحجر الأسود، والختم به، وأن يطوف سبعة أشواط، وأن يطوف بين المقام والبيت.. الخ»^(٤).

وقال السيد ابن الزهرة في الغنية: «والواجب في الطواف: النية ومقارنتها واستمرار حكمها... وأن يكون البيت عن يسار الطائف، وأن يكون خارج الحجر، وأن يكون بين البيت والمقام، فمن ترك شيئاً من ذلك لم يجزه الطواف بدليل الإجماع الماضي ذكره وطريقة الاحتياط، واليقين لبراءة الذمة»^(٥). وقد استدل لذلك بالإجماع والاحتياط، ولم يستدل بالروايات.

وقال ابن إدريس في السرائر: «وينبغي أن يكون الطواف بالبيت فيما بين مقام

(١) المبسوط: ١ / ٣٥٣.

(٢) النهاية: ١ / ٢٣٧.

(٣) المهذب، القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي (ت ٤٨١هـ)، تحقيق: مؤسسة سيد الشهداء العلمية، مؤسسة النشر الإسلامي، ط بلا، ١٤٠٦هـ: ١ / ٢٣٣.

(٤) الوسيلة إلى نيل الفضيلة، أبو جعفر الطوسي المعروف بابن حمزة (٥٦٠هـ)، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ط ١، ١٤٠٨هـ: ١ / ١٧٢.

(٥) غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، السيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (ت ٥٨٥هـ)، تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ط ١، ١٤١٧هـ: ١ / ١٧٢.

ابراهيم ﷺ والبيت، يخرج المقام في طوافه، المقام ليس داخلاً، ويدخل الحجر في طوافه، ويجعل الكعبة على شماله، ومتى أحل بهذه الكيفية أو بشيء منها بطل طوافه»^(١).

وقال المحقق في المختصر النافع: «وأما الكيفية: فواجبها النية، والبداء بالحجر، والختم به، والطواف على اليسار، وإدخال الحجر في الطواف، وأن يطوف سبعا، ويكون بين المقام والبيت»^(٢).

وقال في الشرائع: «وأن يدخل الحجر في الطواف وأن يكمله سبعا، وأن يكون بين البيت والمقام»^(٣).

وقال يحيى بن سعيد في الجامع للشرائع: «وافتاحه في الحجر وختمه به، والطواف سبعة أشواط بين المقام والبيت، متطهراً بثوب طاهر»^(٤).

وقال الفاضل الآبي في كشف الرموز: «وإدخال الحجر في الطواف، وأن يطوف سبعا، ويكون بين المقام والبيت»^(٥).

وقال أبو المجد الحلبي: «وابتدأه الطواف بالنية على شروطها قبالة الحجر وجعلها

(١) السرائر، أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلبي (ت ٥٩٨ هـ)، تحقيق: لجنة تابعة لجماعة المدرسين - قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢، ١٤١٠ هـ: ١ / ٥٢٧.

(٢) المختصر النافع في فقه الإمامية، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلبي (ت ٦٧٦ هـ)، منشورات: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة - طهران، ط ٣، ١٤١٠ هـ: ١ / ٩٣.

(٣) شرائع الإسلام: ١ / ١٩٩.

(٤) الجامع للشرائع، يحيى بن سعيد الحلبي الهذلي (ت ٦٩٠ هـ)، تحقيق وتخريج: جمع من الفضلاء، إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة سيد الشهداء - العلمية، ط بلا، ١٤٠٥ هـ: ١ / ١٩٧.

(٥) كشف الرموز في شرح المختصر النافع، زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي الفاضل الآبي (ت ٦٩٠ هـ)، تحقيق: الشيخ علي بنه الإشتهازي، الحاج آغا حسين اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط بلا، ١٤٠٨ هـ: ١ / ٣٧٣.

على يسار الطائف والمقام على يمينه، طائفاً بينهما خارج الحجر»^(١).

وقال علي بن محمد القمي: «وأن يكون بين البيت والمقام، فإن سلك الحجر لم يعتد به»^(٢).

وقال العلامة في إرشاد الأذهان: «والطواف سبعاً، وجعل البيت على يساره، وإدخال الحجر وإخراج المقام»^(٣).

وقال في التحرير: «التاسع: يجب أن يطوف بين البيت ومقام إبراهيم ﷺ ويدخل الحجر في طوافه»^(٤).

وأما في التذكرة فقد فصل أكثر في المسألة وذكر الدليل عليها، قائلاً: «يجب عندنا أن يكون الطواف بين البيت والمقام ويدخل الحجر في طوافه، فلو طاف في المسجد خلف المقام، لم يصح طوافه، لأنه خرج بالتباعد عن القدر الواجب، فلم يكن مجزئاً»^(٥). ومن الملاحظ أنه قال (يجب عندنا)، ففيه إشعار بأن عند غيرنا يجوز الطواف خارج المقام.

(١) إشارة السبق، أبو الحسن علي بن الحسن بن أبي المجد الحلبي (ت ق ٦هـ)، تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٤هـ: ١ / ١٣١.

(٢) جامع الخلاف والوافق بين الإمامية وبين أئمة الحجاز والعراق، علي بن محمد بن القمي السبزواري (ت ق ٧هـ)، تحقيق: حسين الحسني البيرجندي، انتشارات زمينه سازان ظهور إمام عصر (عج)، ط ١: ١ / ٢٠١.

(٣) إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، العلامة الحلي، تحقيق: الشيخ فارس حسون، مؤسسة النشر الاسلامي، ط ١، ١٤١٠هـ: ١ / ٣٢٤.

(٤) تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، العلامة الحلي، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق ﷺ، ط ١، ١٤٢٠هـ: ١ / ٥٨١.

(٥) تذكرة الفقهاء، العلامة الحلي، تحقيق: مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، ط ١، ١٤١٧هـ: ٩٢ / ٨.

ثم أخذ يستدل على لزوم ذلك برواية محمد بن مسلم الوارد فيها: «سألت عن حد الطواف بالبيت الذي من خرج عنه لم يكن طائفاً بالبيت؟ قال: كان الناس على عهد رسول الله ﷺ يطوفون بالبيت والمقام، وأنتم اليوم تطوفون ما بين المقام وبين البيت، فكان الحد موضع المقام اليوم، فمن جازه فليس بطائف، والحد قبل اليوم واليوم واحد قدر ما بين المقام وبين البيت من نواحي البيت كلها، فمن طاف فتباعد من نواحيه أبعد من مقدار ذلك كان طائفاً بغير البيت، بمنزلة من طاف بالمسجد لانه طاف في غير حد ولا طواف له»^(١).

والظاهر - حسب تتبعي الناقص - أن العلامة أول من ذكر الاستدلال برواية محمد بن مسلم للزوم الطواف بين البيت والمقام في كتابه تذكرة الفقهاء، وأما من تقدمه من الفقهاء فلم يستدلوا بها حسب ما رأيناه في كتبهم. فكن على ذكر من هذا فيما بعد فإنه مهم.

وقال في المختلف: «المشهور أنه لا يجوز إدخال المقام في الطواف. وقال ابن الجنيدي: يطوف الطائف بين المقام والبيت الآن، وقدره من كل جانب، فإن اضطر أن يطوف خارج المقام أجزأه. لنا: قوله ﷺ خذوا عني مناسككم»^(٢)، وإنما طاف كما قلناه. احتج بها رواه محمد بن علي الحلبي قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن الطواف خلف المقام، قال: ما أحب ذلك وما أرى به بأساً، فلا تفعله إلا أن لم تجد منه بداً»^(٣)»^(٤).

والملاحظ على كلامه في المختلف:

(١) الوسائل: ١٣ / ٣٥٠.

(٢) سنن البيهقي الكبرى، ابو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، مجلس دائرة المعارف النظامية - حيدرآباد، ط ١، ١٤٣٣هـ: ٥ / ١٢٥.

(٣) الوسائل: ١٣ / ٣٥١.

(٤) مختلف الشيعة، العلامة الحلي، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١ / ١٤١٣هـ: ٤ / ١٨٥.

أولاً: نقل لنا قول ابن الجنيد، وهو أن الطواف خارج المقام مجزٍ في حال الاضطرار، والظاهر تفرده في هذا القول.

وثانياً: جعل العلامة الحلي في التذكرة دليل وجوب إيقاع الطواف بين البيت والمقام رواية محمد ابن مسلم، وأما هنا في المختلف جعل الدليل قوله عليه السلام «خذوا عني مناسككم».

وقال الشهيد في الدروس: «وسابعتها: الطواف بين البيت والمقام، فلو أدخله لم يصح في المشهور، وجوز ابن الجنيد الطواف خارج المقام عند الضرورة لرواية الحلبي»^(١).
وقال في اللمعة: «وواجبه: النية، والبداة بالحجر الأسود، والختم به، وجعل البيت على يساره، والطواف بينه وبين المقام»^(٢).

هذه أهم أقوال المتقدمين والمتأخرين الذين حددوا المطاف بين البيت والمقام، وبعدم إجزاء الطواف خارجه. وقد عرفت أن ابن زهرة ادعى الإجماع على ذلك، والعلامة في المختلف والشهيد في الذكرى ادعيا الشهرة عليه. وعرفت تفرد ابن الجنيد بوجوب الطواف بين البيت والمقام إلا عند الاضطرار، فيجزى حينئذ خارج المقام.

ثم إن جملة من متأخري المتأخرين نسبوا هذا القول - أي لزوم الطواف بين البيت والمقام - إلى المشهور، بل ادعى بعضهم الإجماع عليه.

قال صاحب المدارك: «وأما أنه يعتبر كون الطواف واقعاً بين البيت والمقام، بمعنى كونه في المحل الخارج عن جميع البيت والداخل عن جميع المقام، فهو المعروف من

(١) الدروس الشرعية في فقه الإمامية، شمس الدين محمد بن مكّي العاملي الشهيد الأول (ت ٧٨٦هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢، ١٤١٧هـ: ١ / ٣٩٤ - ٣٩٥.

(٢) اللمعة الدمشقية، الشهيد الأول، منشورات دار الفكر - قم، ط ١، ١٤١١هـ: ١ / ٦٠.

مذهب الأصحاب»^(١). وقال عن موثقة الحلبي: «وظاهر الصدوق الإفتاء بمضمونها وهو غير بعيد، إلا أن المشهور أولى»^(٢).

وقال النراقي في المستند: «ومنها: إخراج المقام عن الطواف، بأن يكون الطواف بين البيت والمقام، مراعيًا قدر ما بينهما من جميع الجهات، على المشهور بين الأصحاب، بل قيل: كاد أن يكون إجماعًا، وعن الغنية الإجماع عليه»^(٣).

وقال في الحقائق: «وبالجملة، فإن ظاهر كلام الأكثر هو تحريم الخروج عن الحد المتقدم مطلقاً، عملاً برواية محمد بن مسلم المتقدمة»^(٤).

ويلاحظ على ما أفاده: أنا رأينا أن أكثر القدماء بل حتى المتأخرين حينما ذكروا هذه المسألة لم يذكروا رواية محمد بن مسلم، والوحيد الذي ذكرها هو العلامة. فكأنها أراد المحقق البحراني أن يدعي الجابرية، أي استناد الأكثر الى رواية ابن مسلم، وسيأتي تحقيقه إن شاء الله.

وقال في الجواهر: «وعلى كل حال فلا خلاف معتد به أجده في وجوب المطاف بينه وبين البيت»^(٥).

القول الآخر:

يوجد في مقابل القول المشهور قول بجواز الإتيان بالطواف خارج المقام، وقد نسب العلامة في المختلف هذا القول الى ابن الجنيد في حال الاضطرار.

(١) مدارك الأحكام: ٨ / ١٣٠.

(٢) المصدر نفسه: ١٣١.

(٣) مستند الشيعة: ١٢ / ٧٥.

(٤) الحقائق الناطرة: ١٦ / ١١١.

(٥) جواهر الكلام: ١٩ / ٢٩٥.

ويمكن التأمل في ذلك، فإن كان مقصود ابن الجنيّد من الاضطرار عدم التمكن من الإتيان بالطواف بين البيت والمقام فيجوز حينئذ الإتيان به خارج المقام، فهذا وجهه، إلّا أن هذا القول غير مختص بابن الجنيّد، ولم ينفرد به، بل كثير من الفقهاء - إن لم يكن الأكثر - يقبلون ذلك لأن المكلف لا يمكنه الطواف بين البيت والمقام فهل يترك الطواف بالمرة؟ وهل يحكم ببطلان حجه إذا طاف خارج المقام حينئذ؟ لا أظن أنه يوجد قائل بذلك. فدعوى تفرد ابن الجنيّد بهذا القول من قبل بعض غريبة، بل ينبغي أن يكون حكم الكل.

اللهم إلّا أن يقال: أن ابن الجنيّد أراد نفي الكراهة في حال الاضطرار إلى الطواف خارج المقام، لا إثبات الجواز، وهو أحد الوجوه المحتملة في موثقة الحلبي. فحينئذ تصح دعوى تفرده بهذا القول. إلّا أنه لا يمكن معرفة ما هو مقصود ابن الجنيّد، فكتابه ليس موجودا بين أيدينا، والذي وصلنا هو ما نُقل في المختلف.

وقد نسب القول بجواز الإتيان بالطواف خارج المقام أيضا إلى الصدوق تثني وذلك لضم صغرى إلى كبرى. أما الصغرى، فقد أورد الصدوق موثقة الحلبي - التي مقتضاها جواز الإتيان بالطواف خارج المقام - في كتاب من لا يحضره الفقيه^(١). وأما الكبرى فالتزامه بأن كل ما يورده فيه فيفتي به، وذلك لقوله في المقدمة: «بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحته وأعتقد فيه أنه حجة في ما بيني وبين ربي»^(٢). فالنتيجة: أن الصدوق يرى جواز طواف خارج المقام.

(١) من لا يحضره الفقيه: ٢ / ٢٤٧.

(٢) نفس المصدر: ١ / ٣.

ولكن عند مراجعة المقنع^(١) والهداية^(٢) نجد أن الصدوق لم يتعرض لهذه المسألة، ولم يصرح بجواز إتيان الطواف خارج المقام، وكذلك لم يصرح بشرطية الإتيان به بين البيت والمقام، فنسبة القول إليه مشكل لأن رأيه غير واضح.

ثم إن جمعا من الأعلام لم يتعرضوا أساسا إلى مسألة اشتراط وجوب الإتيان بالطواف بين البيت والمقام، منهم: السيد المرتضى في الانتصار، والحلي في الكافي^(٣)، وسلاّر في المراسم^(٤)، والمفيد في المقنعة^(٥).

والحاصل من كل هذا: أن دعوى الإجماع على وجوب الإتيان بالطواف بين البيت والمقام مشكل. نعم لا بأس بدعوى الشهرة الفتوائية، فالمشهور قد ذهب إلى وجوب الإتيان بالطواف بين البيت والمقام. وهل توجد شهرة عملية في المقام أيضا؟ ونقصد بها استناد الأصحاب إلى رواية محمد بن مسلم - التي تحصر المطاف بين البيت والمقام - في مقام الفتوى؟ هذا ما سيأتي بحثه قريبا إن شاء الله فانتظر.

أدلة قول المشهور:

الدليل الأول (الإجماع):

قد استدل غير واحد بالإجماع على لزوم الإتيان بالطواف بين البيت والمقام. وفيه: إنه غير ثابت، مع أن كثيرا من أعلام القدماء لم يتعرضوا إلى المسألة أساسا كالمفيد والمرتضى والحلي وسلاّر. وقد عرفت نسبة الخلاف إلى ابن الجنيّد والصدوق

(١) المقنع: ١/ ٢٥٦.

(٢) الهداية: ١/ ٢٢٥.

(٣) الكافي في الفقه: ١/ ١٩٤ - ١٩٦.

(٤) المراسم العلوية: ١/ ١٠٩.

(٥) المقنعة: ١/ ٤٠٠..

- وإن كنا لا نجزم بها - وستعرف أن عدد المخالفين ليس بالقليل، فلا يمكن الاتكال على دعوى الإجماع.

الدليل الثاني (الاحتياط):

قد يستدل بالاحتياط وأصالة الاشتغال بقول المشهور.

بيانه: أن المكلف عنده علم بوجود الطواف، ويشك أنه إذا طاف خارج المقام هل يحصل الامتثال أم لا، فلاشتغال اليقيني يستعدي الفراغ اليقيني، أو يستصحب بقاء الاشتغال.

ومن تمسك بدليل الاحتياط السيد ابن زهرة في الغنية^(٦).

وفيه: أولاً: إنه لا تصل النوبة إلى الأصل العملي مع وجود دليل. فلا بد أن نرى هل قام الدليل على جواز خارج المقام أم لا؟

ثانياً: إن الأصل العملي هنا ليس الاحتياط وإنما البراءة، وذلك لأن المورد من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر. بيانه: إن الأمر يدور بين اشتغال الذمة بالطواف مطلقاً، وبين اشتغالها بالطواف في موضع معين، وهو بين البيت والمقام، فالثاني فيه كلفة زائدة ويحتاج إلى بيان زائد. والمحقق في محله: أن نأخذ بالأقل ونجري البراءة عن الأكثر.

الدليل الثالث (رواية محمد بن مسلم):

قال: «سألته عن حد الطواف بالبيت الذي من خرج عنه لم يكن طائفاً بالبيت؟ قال: كان الناس على عهد رسول الله ﷺ يطوفون بالبيت والمقام، وأنتم اليوم تطوفون ما بين المقام وبين البيت، فكان الحد موضع المقام اليوم، فمن جازه فليس بطائف، والحد

(٦) غنية النزوع: ١ / ١٧٢.

قبل اليوم واليوم واحد قدر ما بين المقام وبين البيت من نواحي البيت كلها، فمن طاف فتباعده من نواحيه أبعد من مقدار ذلك كان طائفاً بغير البيت، بمنزلة من طاف بالمسجد، لأنه طاف في غير حد ولا طواف له^(١).

إنها دلت بوضوح على أن الطواف خارج المقام لا يجوز، وأن من طاف خارجه فطوافه باطل، فدالاتها على مذهب المشهور تامة. وإنما الكلام في سندها، فإن ياسين الضرير الواقع في الطريق غير موثق على ما قيل^(٢).

بيد أن بعض الأعلام المعاصرين وصف الرواية بالصحيحة، ونقل عن المجلسي رحمته الله أنه وثق ياسين الضرير في الوجيزة، ونقل أيضاً عن المحقق الداماد صاحب الرواشح بأن حديث ياسين قوي، وله أكثر من واحد وثلاثين رواية في الكتب الأربعة^(٣).

أقول: أما النجاشي، فقد ذكر ياسين الضرير من دون توثيق، وقال: «الزيات البصري، لقي أبا الحسن موسى عليه السلام لما كان بالبصرة، وروى عنه، وصنف هذا الكتاب المنسوب إليه»^(٤).

وأما الشيخ، فقال في ترجمته: «له كتاب، وللصدوق إليه طريق»^(٥) ولم يذكر له توثيق.

إن هذا المقدار يكفي للتوقف في الرجل لمن يعتمد على القدماء من الرجالين دون المتأخرين. وأما من يرى القيمة العلمية أو العملية لتوثيقات المتأخرين، فيمكن حينئذ

(١) الوسائل: ١٣ / ٣٥٠.

(٢) المعتمد: ٢٩ / ٤٦.

(٣) الحج في الشريعة الإسلامية الغراء، الشيخ جعفر السبحاني: ٤ / ١٠٢-١٠٣.

(٤) رجال النجاشي: ١ / ٤٥٣.

(٥) الفهرست: ٢٦٧.

الاعتماد على ياسين الضرير لتوثيق العلامة المجلسي والداماد له على ما حكي عنهم. ولا يبعد القول بحجية أقوال المتأخرين من الرجالين وذلك لكونهم من أهل الخبرة، وقد قام بناء العقلاء على الإعتماد على كلامهم. نعم، لا يتعارض قول المتأخرين مع قول القدماء، أي أن قول القدماء مقدم على قولهم لأنهم أقرب زمانا للرواة وأكثر خبرة.

هذا مضافا الى وجود إحدى وثلاثين رواية له في الكتب الأربعة كما قيل، وهذا العدد ليس بالقليل، فلو كان الرجل ضعيفا لنقل ذلك، فالكسوت عنه من القرائن على حسنه، والله العالم.

والحاصل: لا يبعد أن تكون الرواية معتبرة من حيث السند لما ذكر.

جبران رواية ابن مسلم بعمل الأصحاب:

على فرض ضعف سند رواية محمد بن مسلم وأن ياسين الضرير لم تثبت وثاقته، فهل هي مجبورة بعمل الأصحاب لكي تخرج من الضعف الى الاعتبار؟

احتمل السيد الحكيم تتج عمل المشهور برواية محمد بن مسلم حيث إنهم أعرضوا عن موثقة الحلبي، أي إنه احتمل أن موثقة الحلبي - المجوزة للطواف خارج المقام - قد أعرض الأصحاب عنها، وإذا ثبت إعراضهم عنها فهذا يعني أنهم عملوا برواية محمد بن مسلم، لأن هذه المسألة فيها فقط هاتان الروايتان لا غير.

قال تتج: «لكن إعراض الأصحاب عنه - موثقة الحلبي - يقتضي العمل بظاهر الأول»^(١) أي رواية ابن مسلم. وقد عرفت كلام صاحب الحقائق، حيث ادعى أن عمل الأصحاب متبن على رواية محمد بن مسلم^(٢).

(١) دليل الناسك - السيد محسن الحكيم: ١ / ٢٥٤.

(٢) الحقائق الناضرة: ١٢ / ١١١.

ويظهر من السيد الخوئي رحمته أيضاً التسليم بالصغرى لأنه لم يشكل عليها، وإنما أشكل على الكبرى. قال: «وقد ذكرنا غير مرة أن الانجبار مما لا أساس له عندنا»^(١).

وقال بعض المعاصرين رحمته: «وعلى فرض الضعف، فعمل المشهور جابر لضعفها، فقد عرفت ذهاب المشهور الى الإفتاء بمضمونها، وليس في المقام رواية سواها»^(٢).

وقال بعض آخر رحمته: «اللهم إلا أن يقال: أن خبر محمد المعتضد بالشهرة وعمل الأصحاب كالصریح في المنع... الخ»^(٣)، وهذه العبارة يفهم منها تسليمه بالصغرى.

أقول: قد ظهر مما تقدم حينما ذكرنا الأقوال أن الشهرة العملية غير محرزة، وذلك لأننا لم نجد من القدماء أو المتأخرين من صرح بالاستناد الى رواية محمد بن مسلم سوى العلامة في التذكرة، فإنه أول من استند اليها ظاهراً. بل إن البعض صرح أن المستند للحكم هو الإجماع والاحتياط، كالسيد ابن زهرة على ما مر. والعلامة نفسه صرح في المختلف أن المستند هو قوله عليه السلام «خذوا عني مناسككم». فمع هذا، كيف نجزم أن القدماء استندوا في الحكم الى رواية محمد بن مسلم؟ إذ يحتمل أنهم قد استندوا الى الاحتياط أو الإجماع المدعى. والحاصل: إن الشهرة العملية غير محرزة.

من هنا تنبه بعض الأعلام (طاب ثراه) لعدم ثبوت استناد المشهور لها في مقام الفتوى، فقال: «ولكن لم يثبت عمل الأصحاب بالأول وإعراضهم عن الثاني، إذ لم يكن في كلمات بعضهم تعليل الحكم به، فلعله من جهة الاحتياط»^(٤).

إن قلت: لا يوجد للمشهور مستند سوى رواية ابن مسلم التي تحدد المطاف بين

(١) المعتمد: ٢٩ / ٤٦.

(٢) الحج في الشريعة الإسلامية الغراء: ٤ / ١٠٣.

(٣) فقه الصادق عليه السلام - السيد محمد صادق الروحاني: ١١ / ٢٤٦.

(٤) المرتقى الى الفقه الأرقى - السيد محمد الروحاني: ٢ / ٥٥٧.

البيت والمقام، فحتماً استند إليها المشهور.

قلت: هذا وجيه إذا لم يحتمل وجود مستند آخر للحكم، ولكن مع تصريح بعضهم بوجود مستندات أخرى كالإجماع والاحتياط والحديث النبوي، فمن الوجيه حينئذ أن نقول بوجود محتملات أخرى للاستناد. فما ذكره بعض الأعلام المعاصرين رحمهم الله من أنه لا يوجد مستند سوى رواية ابن مسلم، لا يخلو من إشكال.

والحاصل: إن الجارية لا نسلم بها صغرى، لكن لا يضر ذلك من يرى أنها معتبرة سنداً في نفيها، فلا تحتاج إلى جبران.

وأما قوله عليه السلام: «خذوا عني مناسككم» ^(١) المروي عن جابر بن عبد الله، أو برواية مسلم في صحيحه: «لتأخذوا مناسككم» ^(٢) فإنها لم يردا من طرقنا، وسنداهما لا يخلو من إشكال.

إن قلت: هذه الرواية مشهورة وقد عمل بها الأصحاب، فيثبت لزوم الإتيان بالطواف بين البيت والمقام.

قلت: لو سلمنا ذلك، فإنه يرد عليه: السالبة بانتفاء الموضوع فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يطف بين البيت والمقام لكي يجب أخذ ذلك منه، ولم يرد أمر منه صلى الله عليه وسلم بالطواف بينهما، بل القضية أشبه بالسالبة بانتفاء الموضوع حيث كان مقام إبراهيم عليه السلام ملاصقاً للكعبة ولم يكن في موضعه الحالي. فكيف نستفيد من النبوي - على فرض التسليم بصحته - لزوم الطواف بين البيت والمقام؟

إن قلت: إنه من البعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حينما طاف كان طوافه خارج ذلك الموضع

(١) السنن الكبرى: ٥ / ١٢٥.

(٢) صحيح مسلم: ٢ / ٩٤٣.

الذي يقع فيه المقام.

قلت: إن هذا الاستبعاد لا دليل عليه. ولو سلمنا أنه ﷺ طاف بالقرب من الكعبة و بين البيت وموضع المقام، فإن فعله ﷺ غير دال على اللزوم، ومن الممكن أنه كان للندب. بل قد يقال: أنه لا يدل على الاستحباب أيضاً، إذ يحتمل أنه إنما طاف بالقرب من الكعبة للسهولة وعدم الزحام. من هنا قيل أن فعل المعصوم غاية ما يدل عليه هو الجواز والمشروعية دون الوجوب.

أدلة جواز الطواف خارج المقام:

وأما من قال بجواز الطواف خارج المقام فقد استدل برواية واحدة كما أن من قال بلزوم الطواف بين البيت والمقام استدل برواية واحدة، والرواية هي صحيحة الحلبي عن الصادق (ع)، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الطواف خلف المقام، قال: ما أحب ذلك وما أرى به بأساً، فلا تفعله، إلا أن لا تجد بداً».

أما البحث في سندها، فقد وصفها جمع من الأعلام بالصحيحة، كالسيد الحكيم تهر في دليل الناسك^(١)، والسيد الخوئي تهر في المعتمد^(٢)، والسيد محمد الروحاني تهر في المرتقى^(٣).

بيد أن جمعاً آخر من الأعلام وصفها بالموثقة كالسيد صادق الروحاني (رحمته) في فقه الصادق^(٤) وشيخنا الأستاذ (رحمته) في مجلس درسه.

والظاهر أن السبب في اختلاف الوصف راجع الى الاختلاف في حال أبان بن

(١) دليل الناسك: ١ / ٢٥٣.

(٢) المعتمد: ٢٩ / ٤٦.

(٣) المرتقى: ٢ / ٤٥٦.

(٤) فقه الصادق (ع): ١٧ / ٤٦.

عثمان، فإن الكشي قد روى عن إبراهيم بن أبي البلاد أنه قال: «كنت أقود أبي، وقد كان كُف بصره حتى صرنا الى حلقة فيها أبان الأحمر فقال لي: عمن يحدث؟ قلت عن أبي عبد الله عليه السلام، فقال: ويحه، سمعت أبا عبد الله يقول: أما إن منكم الكذابين ومن غيركم المكذبين»^(١).

وروى الكشي أيضا عن محمد بن مسعود العياشي، قال: «حدثني علي بن علي بن الحسن بن فضال، قال: كان أبان من أهل البصرة، وكان مولى بجيلة، وكان يسكن الكوفة وكان من القادسية الناورسية»^(٢).

وحكي عن القهبائي في مجمع الرجال كونه من الناورسية^(٣).

وورد عن العلامة الحلي في الفائدة الثامنة من خاتمة الخلاصة، في بيان طريق الصدوق الى أبي مريم الأنصاري، أن أبان بن عثمان فطحي^(٤).

بيد أن السيد الخوئي رحمته الله لم يرتض هذه الأقوال، وشكك في نسبة أبان بن عثمان الى الناورسية، وذلك لأن النجاشي والشيخ ذكرا بأن أبان روى عن أبي الحسن الكاظم عليه السلام، والناورسية هي فرقة وقفوا على الإمام الصادق عليه السلام وقالوا بأنه حي لم يمت وهو المهدي الموعود، فكيف يكون أبان من الناورسية؟

وشكك رحمته الله أيضا فيما نسبته العلامة من كونه فطحيا، قال: «ومن المطمأن به أن هذا سهو من العلامة، فإنه لم يسبقه في ذلك غيره، وهو - رحمته الله - في محكي المنتهى نسب إليه

(١) اختيار معرفة الرجال: ٢ / ٦٤١.

(٢) المصدر نفسه: ٦٤١ - ٦٤٢.

(٣) معجم رجال الحديث: ١ / ١٤٦.

(٤) المصدر نفسه

أنه واقفي، وفي محكي المختلف: أنه من الناووسية^(١). وهذا يعني أن العلامة نسب إلى أبان بن عثمان ثلاثة مذاهب في ثلاثة من كتبه، ومع هذا كيف يطمأن بكلامه هذا؟

هكذا أفاد السيد الخوئي رحمه الله، وما أفاده متين، وعليه: فلم يثبت أن أبان انتحل إحدى المذاهب الفاسدة.

ولو سلمنا بهذه الدعوى، فذلك لا يعني عدم إمكان الأخذ بروايته، بل يمكن الاعتماد عليه وتوثيقه للأمر التالية:

الأول: ما ذكره الكشي في حق أبان، فقد جعله من أصحاب الإجماع. قال: «في تسمية الفقهاء من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام: أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم لما يقولون، وأقروا لهم بالفقه من دون أولئك الستة الذين عددناهم وسميائهم ستة نفر: ... وأبان بن عثمان»^(٢).

الثاني: إن لأبان روايات كثيرة في الكتب الأربعة، وأصحاب الرجال قد سكتوا عنه ولم يضعفوه، فسكوتهم عنه يفيد الاطمئنان بوثاقته وإلا لما سكتوا عنه.

الثالث: روى جمع من الأجلاء عنه في الكتب الأربعة وغيرها.

وعليه، فالرجل ثقة بلا إشكال، وما أفاده المحقق الأردبيلي من أن أبان «فيه قول فلا يقبل ما ينفرده»^(٣) فيه تأمل.

وبهذا يتضح: أن من يرى أن أبان كان إمامياً وصف الرواية بأنها صحيحة. ومن يرى أنه ناووسياً أو فطحياً أو واقفياً وصف الرواية بأنها موثقة. وعلى جميع التقادير،

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٧.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان: ٨٧ / ٧.

سواء كانت الرواية موثقة أو صحيحة، فهي معتبرة بلا إشكال.

وأما من حيث الدلالة، فهي ظاهرة في جواز الطواف خارج المقام مع الكراهة، ولكن في حالة الاضطرار الى ذلك ترتفع حينئذ الكراهة.

إلا أن بعض الأعلام رحمهم الله حملها على التقية، فقال: «ومن كان عارفاً بكلماتهم عليهم السلام يرى أن الإمام ابتلي بالتقية، حيث قد عرفت أن العامة قاطبة لا يرون للمطاف حداً سوى كونه في المسجد، وبما أن الطواف خارج المقام كان غير صحيح قال الامام عليه السلام «لا أحب ذلك»، ولما كان هذا مخالفاً للتقية أردفه بقوله «وما أرى به بأساً» ثم قال «ولا تفعله إلا أن لا تجد منه بداً» فالرواية ليست معرضاً عنها وإنما وردت في مورد التقية، والتنافي بين الفقرتين لأجل الجمع بين الحكم الواقعي وحفظ التقية»^(٤).

هذا مضافاً الى إشكال ثان قد يرد عليها، وهو كونها معرضاً عنها من قبل الأصحاب، وذلك لأنهم عملوا برواية محمد بن مسلم وهذا يعني أنهم أعرضوا عن العمل بموثقة الحلبي.

يظهر من بعض الإقرار بصغرى الإعراض، إلا أنه نفى الكبرى، وهي حجية الإعراض واعتباره.

قال تج: «والحديث تام سنداً ودلالة، وإعراض المشهور عنه لا يسقطه عن الاعتبار»^(٥).

إذن، هذان إشكالان قد يردان على صحيحة الحلبي:

١. إنها محمولة على التقية.

(٤) الحج في الشريعة الإسلامية الغراء: ٤ / ١٠٤.

(٥) مصباح الناسك - السيد تقي القمي: ٢ / ١١٥.

٢. إنها معرض عنها من قبل الأصحاب.

دفع الإشكالات عن صحيحة الحلبي:

أمّا الإشكال الأول فغير ثابت، وذلك لأن العامة قد اختلفوا في هذه المسألة، فبعضهم أجاز الطواف في جميع المسجد من دون ترجيح لطرف على طرف، وبعض آخر فضّل الطواف قرب البيت.

قال الشافعي في الأم: «والمسجد كله موضع للطواف»^(١).

وقال الغزالي في الوسيط: «ولو وسّع المسجد يجوز الطواف في أقصى المسجد، لأن القرب مستحب لا واجب»^(٢).

وأما ابن حزم الأندلسي فلم يجوّز الابتعاد عن البيت عند الطواف، قال: «لا يجوز التباعد عن البيت عند الطواف إلا في الزحام، لأن التباعد عنه عمل بخلاف فعل رسول الله ﷺ وعبث لا معنى له فلا يجوز»^(٣).

وذكر الجزيري في (الفقه على المذاهب الأربعة) أن الحنابلة والمالكية جعلت من سنن الطواف القرب من البيت، فيما خصصت الشافعية هذه السنة بالرجال، وجعلوا الطواف بالقرب من البيت مستحباً^(٤).

(١) الام، ابو عبد الله محمد بن ادريس الشافعي (ت ٢٠٤ هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٢ هـ: ٢ / ١٩٤.

(٢) الوسيط في المذهب، ابو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم أحمد محمد تامر، منشورات دار السلام - القاهرة، ط بلا، ١٤١٧ هـ: ٢ / ٦٤٥.

(٣) المحلى بالاثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ)، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية - بيروت ط ١، ١٤٢٥ هـ: ٥ / ١٩٠.

(٤) الفقه على المذاهب الاربعة، عبد الرحمن الجزيري، دار الحديث - القاهرة، ط بلا، ١٤٢٤ هـ: ١ / ٥٠٥.

وذكر الدكتور وهبة الزحيلي في (الفقه الإسلامي وأدلته) أن الحنفية يشترطون وقوع الطواف داخل المسجد من دون فرق بين القرب من البيت أو البعد عنه^(١). وكذلك عند الشافعية، فيجوز الطواف في المسجد حتى في حال التوسعة في تمام المسجد^(٢). وأخيراً ذكر أنه يستحب الطواف قريباً من البيت، وهذا هو الرأي الذي توصل إليه الدكتور الزحيلي^(٣).

أقول: قد ظهر من هذا أن أكثر علماء العامة يجيزون الطواف في جميع المسجد، باستثناء ابن حزم الأندلسي. ولكن مع ذلك نقول: لا مجال للقول بأن صحيحة الحلبي - الواردة عن الإمام الصادق عليه السلام صدرت من باب التقية؛ وذلك لأن ممن أجاز الطواف في جميع المسجد الشافعي، وهو متأخر عن الإمام الصادق عليه السلام فلا معنى للتقية منه.

وأما أبو حنيفة فصحيح أنه قائل بجواز الطواف في تمام المسجد، إلا أنه قد فضّل الطواف بالقرب منه. هذا مضافاً إلى ما أفاده بعض مشايخنا رحمهم الله في مجلس درسه، وحاصله: أن الإمام الصادق عليه السلام لم يكن يتقي أبا حنيفة وذلك لأن أبا حنيفة لم يكن صاحب سطوة وقوة في ذلك الوقت.

وأما المالكية فيرون استحباب الطواف بالقرب من المسجد، وهذا يتلاءم مع مضمون رواية محمد ابن مسلم، فصحيحة الحلبي ليست موافقة لهم، فالقول بصدورها من باب التقية فيه تأمل.

والحاصل: إن رواية ابن مسلم حيث أوجبت الطواف بين البيت والمقام لم تكن مخالفة للعامة إذ هم يقولون بذلك لكن على نحو الاستحباب، فإذا لم تكن مخالفة للتقية

(١) الفقه الاسلامي وادلته، الدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر - دمشق، ط ٤: ٣ / ١٥٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه: ١٦٨.

لم تكن صحيحة الحلبي موافقة لها. هذا مضافاً إلى أن احتمال كونها صادرة للتقية منفي بأصالة الجهة، وهو أصل عقلائي قد ثبت في محله لإثبات صدور الرواية لجهة بيان الواقع للتقية متى ما حصل الشك في ذلك.

وأما الجواب عن الإشكال الثاني، فقد بحثنا عن تاريخ المسألة بشكل مفصل وانتهينا إلى نتيجة مفادها أن الإعراض عن صحيحة الحلبي صغرى ليس ثابتاً، وعليه فلا موجب لسقوط صحيحة الحلبي عن الاعتبار، بل هي معتبرة سنداً.

الجمع أم الترجيح أم التساقط؟

بعد أن عرفنا أنه توجد في المسألة روايتان فقط - موثقة ابن مسلم الناهية عن الطواف خارج المقام وصحيحة الحلبي المجوزة لذلك - فماذا نصنع بهما؟ هل يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه، أم أن التعارض مستقر فينبغي الترجيح بينهما، أم أنه لا يوجد مرجح فلا بد من التساقط والرجوع إلى الأصول العملية؟ وجوه واحتمالات.

الاحتمال الأول: وهو أن نقول بترجيح موثقة محمد بن مسلم وطرح صحيحة الحلبي لعمل المشهور بالأولى وإعراضهم عن الثانية، وبالتالي يجب الإتيان بالطواف بين البيت والمقام وهو مسلك المشهور.

ولا يخفى أن مقتضى هذا القول عدم معارضة الصحيحة للموثقة إذ الصحيحة ليست حجة في نفسها لأجل الإعراض، فلا يمكنها أن تعارض الموثقة، كما أنه لا حاجة للجمع بينهما، إذ الجمع فرع التكافؤ ووجود حجتين، وفي المقام لا توجد إلا حجة واحدة وهي الموثقة، وأما الصحيحة فقط سقطت عن الاعتبار بالإعراض.

يظهر هذا القول من جمع، منهم صاحب المدارك وهو غريب منه، وذلك لأن صاحب المدارك لا يعمل بالخبر الضعيف، بل لا يعمل بالخبر الموثق، وإنما يعمل بالخبر

الصحيح فحسب، تبعاً لأستاذه المقدس الأردبيلي رحمته.

قال رحمته حول موثقة ابن مسلم: «في طريق هذه الرواية ياسين الضرير، وهو غير موثق» ثم قال بعد ذلك: «ومقتضى الرواية الجواز على الكراهة، وظاهر الصدوق الإفتاء بمضمونها وهو غير بعيد، إلا أن المشهور أولى»^(١).

ويظهر هذا القول أيضاً من المحقق النراقي، حيث قال عن صحيحة الحلبي: «ولولا شذوذ القول به - ومخالفته للشهرة القديمة، بل إجماع القدماء، بل مطلقاً؛ لعدم قائل صريح به أصلاً ولا ظاهر سوى الصدوق غير القادح مخالفته في الإجماع - لكان حسناً، إلا أن ما ذكرناه يمنع المصير إليه، ويخرج الموثقة عن حيز الحجية»^(٢).

وقال صاحب الجواهر - بعد نقله لخبر ابن مسلم -: «المنجبر والمعتضد بما عرفت»^(٣).

وقال صاحب الرياض حول موثقة ابن مسلم: «وفي سنده جهالة وإضمار، إلا أنه لا محيص عنه لانجباره بالشهرة ونقل الإجماع»^(٤).

وقال في فقه الصادق: «اللهم إلا أن يقال: إن خبر محمد المعتضد بالشهرة وعمل الأصحاب كالصريح في المنع، ولا يقبل الحمل على الكراهة كما يظهر لمن لاحظ فقرات الخبر، وعليه فيعارض مع الموثق والترجيح معه، لأنه المشهور بين الأصحاب وبالجملة إعراض الأصحاب عن الموثق - الحلبي - يسقطه عن الحجية، فالمتعمد هو خبر

(١) مدارك الأحكام: ٨ / ١٣١.

(٢) مستند الشيعة: ١٢ / ٥٦.

(٣) جواهر الكلام: ١٩ / ٢٩٦.

(٤) رياض المسائل: ٦ / ٥٣٧.

محمد^(١).

الاحتمال الثاني: وهو أن نطرح رواية ابن مسلم ونأخذ بصحيفة الحلبي وذلك لضعف الأولى بياسين الضرير، وأما الانجبار فلم يثبت صغرى ولا كبرى فلا مجال للعمل بها. وأما صحيفة الحلبي فهي تامة سنداً ودلالة ولم يثبت الإعراض عنها فنأخذ بها ونجيز الطواف خلف المقام.

اختار هذا القول صريحاً السيد الخوئي رحمته وعلل هذا الاختيار بأن خبر ابن مسلم ضعيف السند، وأن عمل الأصحاب ليس بجابر. وأما صحيفة الحلبي فهي تامة سنداً، وعلى فرض أن الأصحاب قد أعرضوا عنها، فإعراضهم ليس موهناً لها^(٢).

ومن اختار هذا الاحتمال أيضاً السيد الروحاني رحمته. قال عن خبر ابن مسلم: «وهذه الرواية ضعيفة السند، ولكن ادعي انجبارها بعمل المشهور»^(٣). ثم تحدث عن صحيفة الحلبي وقال: «ولكن لم يثبت عمل الأصحاب بالأول وإعراضهم عن الثاني صغرى، إذ لم يكن في كلمات بعضهم تعليل الحكم به، فلعله من جهة الاحتياط. كما أنه لم تثبت جابرية العمل ومضعفية الإعراض كبرى، وبالجمله فالصناعة تدعو الى العمل برواية الحلبي»^(٤).

وكذلك اختار هذا القول السيد القمي رحمته قال بعد ذكر خبر ابن مسلم: «والحديث ضعيف سنداً، وعمل المشهور به على فرض تحققه لا يوجب اعتباره». ثم ذكر صحيفة الحلبي وقال: «والحديث تام سنداً ودلالة، وإعراض المشهور عنه لا يسقطه عن

(١) فقه الصادق ١١ / ٢٤٦.

(٢) المعتمد: ٢٩ / ٤٦.

(٣) المرتقى إلى الفقه الارقى: ٢ / ٤٥٦.

(٤) المصدر نفسه: ٢٥٧.

الاعتبار»^(١).

إذن الأستاذ وتلميذه (رحمهم الله جميعاً) تبنا هذا الاحتمال، وهو العمل بصحيفة الحلبي التي تجيز الطواف خلف المقام.

الاحتمال الثالث: وهو استقرار التعارض بين الموثقة والصحيفة، فتصل النوبة الى المرجحات، والترجيح مع موثقة ابن مسلم لأن الصحيفة موافقة للعامة.

يستثم هذا القول من بعض الأعلام، حيث حمل صحيفة الحلبي على التقية وقال بعد أن ذكرها: «ومن كان عارفاً بكلماتهم يرى أن الإمام ابتلي بالتقية حيث قد عرفت أن العامة قاطبة لا يرون المطاف حداً سوى كونه في المسجد... فالرواية ليست معرضاً عنها وإنما وردت في مورد التقية»^(٢).

الاحتمال الرابع: وهو أنه لا تصل النوبة الى الترجيح لأن الترجيح فرض التعارض، وإنما نجتمع بين الموثقة والصحيفة جمعاً عرفياً بحمل الموثقة على الكراهة. بيان ذلك: إن موثقة ابن مسلم حددت الطواف بين البيت والمقام وهي ظاهرة في المنع، بينما صحيفة الحلبي أجازت الطواف خارج المقام فهي صريحة في الجواز، فتصرف بالظاهر لصالح الصريح ونحمل الموثقة على الكراهة. وبعبارة أخرى، إن الجمع بينهما حينئذ يقتضي أن يكون الطواف خارج المقام مكروهاً.

والشاهد على هذا الجمع قوله ﷺ في صحيفة الحلبي: «ما أحب ذلك وما أرى به بأساً فلا تفعله». إن قوله «ما أحب ذلك» ثم إجازته للعمل لا وجه له سوى كراهيته عنده.

(١) مصباح الناسك: ٢ / ١١٥.

(٢) الحج في الشريعة الإسلامية الغراء: ٤ / ١٠٤.

الاحتمال الخامس: وهو القول باستقرار التعارض بين موثقة ابن مسلم وصحيحة الحلبي، ولا بد من الترجيح، وهو مع صحيحة الحلبي لأنها توافق إطلاق الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾^(١) الدال على جواز الطواف في البيت مطلقاً.

الاحتمال السادس: وهو استقرار التعارض بينهما فيتساقطان، ولا يوجد مرجح، إذ لا نرجح بموافقة الكتاب لأن إطلاقه ليس من المرجحات، ولا بمخالفة العامة لعدم ثبوته.

بل نرجع الى قوله: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ لكن ليس كمرجح، بل كمرجع وعموم فوقاني.

وقد اختار هذا الاحتمال شيخنا الأستاذ رحمته الله في مجلس درسه الشريف.

الاحتمال السابع: وهو القول بالاحتياط، وذلك بأن يأتي المكلف بطوافين: أحدهما بين البيت والمقام والآخر خلف المقام. أما الأول فوجه الاحتياط فيه واضح. وأما الثاني فلأن الطواف بين البيت والمقام قد تكون حركاته غير اختيارية لأجل الزحام.

يظهر هذا القول من صاحب المرتقى. قال رحمته الله: «نعم، الإحتياط يدعو الى العمل برواية محمد بن مسلم، وإن كان فيه مخالفة للإحتياط من جهة كثرة الزحام في الحد المزبور، بحيث لا تكون حركته في بعض الأوقات إرادية، فليحتط بطوافين أحدهما داخل الحد، والآخر خارجه»^(٢).

الاحتمال الثامن: وهو ما تبناه السيد الخوئي رحمته الله على ما نسب إليه في بعض تقارير، وهو جواز الطواف خارج المقام، وذلك ليس لصحيحة الحلبي، وإنما لقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾

(١) سورة الحج: ٢٩.

(٢) المرتقى إلى الفقه الارقي: ٢ / ٤٥٧.

عَهْدَنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ»^(١).

قال نَتَشُ: «و نسب إلى الشيخ الصدوق جواز الطواف خلف مقام إبراهيم بل في تمام المسجد أينما تحقق مع صدق الطواف بالبيت عرفاً، و هو الصحيح لقوله تعالى: ﴿وَعَهْدَنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾... فإنما جعل البيت لأن يطاف فيه أو يقام أو يعتكف فلا يختص بموضع دون آخر، فيجوز الطواف اختياراً خلف المقام»^(٢).

وينبغي التنبيه: أن المذكور هنا في هذه التقارير عن السيد الخوئي يغير المذكور في (المعتمد)، فإنه هناك جعل الدليل على جواز الطواف خارج المقام صحيحة الحلبي دون الآية، بينما هنا جعل الدليل الآية الكريمة. و النتيجة وإن كانت واحدة - و هي جواز الطواف خارج المقام - إلا أنه استدل بالآية تارة و بالرواية أخرى.

ولعل الوجه في تمسكه بالآية هنا دون الرواية هو تقدم الكتاب على السنة، فمع وجود آية صريحة في الجواز لا تصل النوبة إلى الاستدلال بالرواية.

الاحتمال التاسع: و هو القول بالتعارض بين موثقة ابن مسلم و صحيحة الحلبي و التساقط، ثم الرجوع إلى الأصل العملي، و هو يقتضي البراءة عن لزوم الطواف في خصوص بين البيت و المقام.

يظهر هذا القول من شيخنا الأستاذ دام ظلّه في مجلس درسه، حيث قدم احتمالين و نتيجتهما واحدة، و هي جواز الطواف خارج المقام: إما لتعارض الخبرين فيتساقطان، فترجع إلى إطلاق قوله: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾^(٣)، أو نرجع إلى أصالة البراءة إذا لا يمكن الأخذ بإطلاق الآية الكريمة.

(١) سورة البقرة: ١٢٥.

(٢) الواضح في شرح المناسك، الشيخ محمد الجواهري - تقريراً لأبحاث السيد الخوئي نَتَشُ: ٨٨ / ٤.

(٣) سورة الحج: ٢٩.

إنه لم يبين ﷺ أكثر من هذا، بل اكتفى بذكر الاحتمالين، و النتيجة واحدة. و قد يكون تردده ناشئاً من احتمال أن الآية لا إطلاق فيها، و إنما تريد أن تبين وظيفة الحاج عند رجوعه من منى، و هو الطواف بالبيت.

الاحتمال العاشر: وهو القول بجواز الطواف خارج المقام لصحيحة الحلبي مع اعتضاها بخلو النصوص - سوى موثقة ابن مسلم - عن اشتراط إيقاع الطواف بين البيت و المقام، لا سيما أن العامة كانوا يطوفون خارج المقام، و طبيعة المسألة تستدعي و رود أسئلة للأئمة عليهم السلام فتحتاج الى أجوبة، لا سيما أن المسألة محل ابتلاء و تقتضي السؤال من المعصوم عليه السلام عن حكمها. فلو كان الطواف خارج المقام غير جائز لكثير السؤال عن ذلك و لوصلنا شيء من تلك الأسئلة مع أجوبتها، بينما لم يصل إلينا شيء من ذلك، فنفهم منه جواز الطواف خارج المقام.

يظهر هذا الاحتمال من السيد الحكيم رحمته الله حيث قال: «لكن إعراض الأصحاب عنه - صحيح الحلبي - يقتضي العمل بظاهر الأول - خبر ابن مسلم - اللهم إلا أن يكون الوجه في الأعراض الاحتياط، لكنه بعيد عن ظاهر كلامهم، و إن كان احتمالاً كافياً في عدم سقوط الثاني عن الحجية، و لا سيما مع اعتضاده بإهمال النصوص التعرض لهذا الحكم، مع كثرة وقوعه من المخالفين»^(١).

الاحتمال الحادي عشر: وهو الجمع العرفي بين الموثقة و الصحيحة بحمل الصحيحة على صورة الاضطرار و الموثقة على صورة الاختيار، فتكون النتيجة: أنه يجوز الطواف خارج المقام للمضطر، و أما المختار فعليه أن يطوف بين البيت و المقام. و مع إمكان الجمع لا تصل النوبة الى التعارض و الترجيح أو التساقط.

تقييم الأقوال والوجوه:

أما القول الأول: وهو القول بوجوب الإتيان بالطواف بين البيت والمقام لسقوط الصحيحة عن الاعتبار لأجل الإعراض و لنهوض رواية ابن مسلم لأجل الانجبار.

ففيه: نحن وإن كنا نقبل الانجبار كبرى في الجملة، إن كان بعمل الأصحاب القدماء، إلا أن الاشكال في الصغرى، فإنه قد عرفت عدم وجود شهرة عملية تجبر ضعف رواية ابن مسلم. إذن نحن فنشكك في الإعراض عن الصحيحة والعمل برواية ابن مسلم.

وأما القول الثاني: وهو القول بجواز الطواف خارج المقام حتى في صورة الاختيار، وذلك لضعف رواية ابن مسلم سنداً وعدم الاعتناء بالانجبار، فتبقى صحيحة الحلبي من دون معارض.

ففيه: قد استظهرنا سابقاً أن رواية ابن مسلم تامة سنداً، فحينئذ يثبت التعارض بينهما، فإما أن نجتمع بينهما بالقول بأن الطواف خارج المقام يحمل على صورة الكراهة أو الاضطرار، أو نرجح أحدهما إن أمكن. وأما إذا لم يمكن ذلك فنطرحهما، ويلاحظ حينها وجود إطلاق يُرجع إليه، ومع عدمه فالذهاب إلى الأصل العملي.

وأما العمل بصحيحة الحلبي رأساً كما صنع السيد الخوئي في المعتمد فلا يخلو من إشكال.

وأما القول الثالث: وهو القول بترجيح رواية ابن مسلم لمخالفتها للعامة، ففيه: أن الطواف بين البيت والمقام ليس من مختصات الشيعة، فالعامة أيضاً يطوفون هناك، فلا تقية في المقام ولا مخالفة للعامة. هذا ما أفاده شيخنا الاستاذ رحمته الله في مجلس درسه.

وفيه: هناك أسباب متعددة للتقية، أهمها الثلاثة التالية:

١. إما أن الإمام عليه السلام يتقي ليوافق عمل العامة، حيث يرى سيرة العامة على شيء فيقول افعلوا ذلك معهم.

٢. أو يتقي عليه السلام ليوافق فتوى علمائهم وليس سيرتهم، فلعل سيرتهم على شيء آخر يخالف فتوى فقهاءهم.

٣. وإما أن يتقي عليه السلام سلاطينهم، وإن كان عمل السلاطين مخالفا لعمل العامة ولفتوى علمائهم.

فإذا انتفى أحد أسباب التقية فهذا لا يعني إنتفاء الأسباب الأخرى، فما أفاده شيخنا الأستاذ رحمته الله محل نظر. والصحيح أن يقال: إنه قد عرفت أن موثقة ابن مسلم ليست مخالفة للعامة إذ يوجد من فقهاءهم من يرى استحباب الإتيان بالطواف بين البيت والمقام، وقد مرّ الكلام عن ذلك فلا نعيد.

وأما القول الرابع: وهو الجمع بين الروايتين بحمل موثقة ابن مسلم على صورة الاختيار وصحيحة الحلبي على صورة الاضطرار.

ففيه: قد يقال: أن موثقة ابن مسلم تأبى حملها على صورة الاختيار وعدم الاضطرار، وذلك لأنها قالت «فمن جازه ليس بطائف»، وهذا اللسان يأبى التقييد بالمختار. وكذلك قد ورد فيها (فمن طاف فتباعد من نواحيه أبعد من مقدار ذلك كان طائفاً بغير البيت) وهذا أيضاً يأبى الحمل على صورة الاختيار. فحملها على صورة الاختيار سيعني أن المختار لن يكون طائفاً إذا تجاوز الحد، بينما يصح ذلك من المضطر ويكون طائفاً في الحد، وهو كما ترى.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأن هذا الحمل ممكن ويقبله العرف، والموثقة مطلقة من ناحية الاضطرار والاختيار. وأما صحيحة الحلبي فيمكن أن تحمل على صورة

الاضطرار؛ فإن قوله ﷺ: «ما أرى به بأساً» وإن كان مطلقاً للمضطر والمختار، إلا أنه بقرينة ذيل الخبر يحمل على المضطر، فإنه ﷺ قال بعد ذلك: «فلا تفعله إلا أن لا تجد بداً»، وهذا واضح في إرادة صورة الاضطرار، و معه ينحل التعارض ويمكن الجمع. إن قلت: إن صدرها دلّ على الجواز مطلقاً، فقد يتبادر من قوله ﷺ «وما أرى به بأساً فلا تفعله» الجواز مطلقاً لكن على كراهة.

قلت: قد يتبادر إلى الذهن الجواز على كراهة من قوله ﷺ: «ما أحب ذلك ولا أرى به بأساً»، ولكن يوجد الذيل «فلا تفعله إلا أن لا تجد منه بداً»، فهذا المجموع بما هو مجموع مع إدخال موثقة ابن مسلم في الحسبان يعطينا نتيجة مفادها عدم جواز الطواف خارج المقام في صورة الاختيار مع جوازه في صورة الاضطرار، وهذا هو مختارنا في المسألة.

والذي ذكرناه قد نسب إلى ابن الجنيّد^(١) كما عرفت، ويظهر من العلامة في التذكرة والمنتهى الميل إلى ذلك و لكن لم يصرح به، إلا أنه بعد أن ذكر صحيحة الحلبي ذكر أن الخبر يفيد الجواز مع الاضطرار ولم يعلق بشيء آخر، ففيه إشعار بأن العلامة لم ير المعارضة بين موثقة ابن مسلم وصحيحة الحلبي، وإلا لأشار إلى ذلك.

وأما القول الخامس: وهو القول باستقرار التعارض بين الموثقة والصحيحة، و الترجيح مع الصحيحة لموافقتها لإطلاق الكتاب، و هو قوله تعالى ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾.

ففيه: أولاً: إن ما ذكر يتم على مبنى من يرى كفاية الترجيح بموافقة إطلاق الكتاب، خلافاً للسيد الخوئي رحمه الله على مبناه القديم الذي كان يرى أن موافقة الإطلاق

(١) مختلف الشيعة: ٤ / ١٨٣.

لا تكفي للترجيح، وذلك لأن الإطلاق ليس مدلولاً وضعياً للكلام وإنما يستفاد من العقل، و الموافقة ينبغي أن تكون موافقة للمدلول اللفظي للكلام دون العقلي. هذا على مبناه القديم، و الظاهر أنه تتجلى أعرض عنه بعد ذلك و صار يرى أن موافقة إطلاق الكتاب من المرجحات، و لكن من يرى هذا المبنى فهذا القول لا يفيد.

و ثانياً: إنه مبني على فرض عدم إمكان الجمع، وقد تبين أنه يمكن ذلك فلا تصل النوبة الى التعارض.

وأما القول السادس: وهو القول بالتعارض و التساقط و الرجوع الى عموم قوله تعالى ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾، فيرد عليه: إنه وجيه لو وصلت النوبة الى المعارضة وعدم إمكان الجمع العرفي، أما إذا أمكن ذلك - كما بينا - فلا تصل النوبة إليه.

وأما القول السابع: و هو الاحتياط بالإتيان بطوافين: أحدهما بين البيت و المقام و الآخر خارج المقام، ففيه أنه ليس عملياً و يصعب الأمور على الحاج، زيادة على صعوبة طبيعة الحج. وبناء عليه يجب على كل حاج أن يطوف على الأقل ست مرات: مرتين للعمرة و مرتين للحج و مرتين للنساء، و هو كما ترى!

بل لا إشكال في كفاية طواف واحد، و هو أن يؤتى به بين البيت و المقام، و هذا محل وفاق الجميع، فلا حاجة للاحتياط. نعم، إذا أصبحت حركات الطائف غير اختيارية داخل الحد فعليه حينئذ أن يتراجع و يعيد الخطوات أو يعيد الشوط، لا أن يطوف طوافاً آخر خارج الحد. مع أن هذا الإشكال قد يرد حتى على الطواف خارج الحد فإن الزحام ليس مختصاً بالحد المذكور.

وأما القول الثامن: و هو القول بجواز الطواف في جميع البيت لقوله تعالى ﴿وَعَهْدَنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ ففيه:

أولاً: لا نحرز انعقاد الإطلاق للآية لجهة البحث، بل يمكن أن يكون المقصود من الآية الكريمة هو تطهير البيت للطائفين الذين سيطوفون في المكان المحدد لهم، لا جميع البيت. وعبارة أخرى، قد يكون نظر الآية الى تطهير البيت وليس لتحديد أو توسيع محل الطواف لكي يتمسك بالإطلاق.

وثانياً: لا مجال للتمسك بإطلاق الآية مع وجود المخصص لها، وهو موثقة ابن مسلم على الفرض.

نعم، يمكن التمسك بالآية إذا فرضنا التعارض بين الموثقة والصحيحة ورجحنا الصحيحة لأجل موافقتها للآية، أو فرضنا التعارض والتساقط. ولكن من الواضح أن النوبة لا تصل إليهما مع إمكان الجمع. فلا استدلال بالآية - كما نقل عن السيد الخوئي رحمته - لا يخلو من تأمل.

وأما القول التاسع: وهو القول بالجمع بين الخبرين بحمل موثقة ابن مسلم على الكراهة، فتكون النتيجة كراهة الإتيان بالطواف خارج المقام.

قد يظهر هذا القول من السيد السيستاني رحمته، حيث جمع - ظاهراً - بين الخبرين وقال: «ولكن لا يبعد جواز الطواف على كراهة، في الزائد على هذا المقدار أيضاً»^(١).

وفيه: أن موثقة ابن مسلم تأبى الحمل على الكراهة، فقوله رحمته: «ليس بطائف» لا يمكن حمله على الكراهة، بل يحمل على بطلان العمل إذا وقع في الزائد عن الحد.

إن قلت: إذا أمكن الجمع العرفي بحمل الطواف خارج المقام على صورة الإضطرار، فيمكن حمله على صورة الكراهة أيضاً.

قلت: إن الخبر قد يقبل الحمل على الإضطرار ولكن لا يقبل الحمل على الكراهة،

والمقام من هذا القبيل. مثاله: إذا ورد في الخبر: «من صلى جالساً فليس مصلياً» وفي خبر آخر: «لا بأس بالصلاة جالساً إن لم تجد بداً»، فالخبر الثاني يحمل على حال الاضطراب، وأما قوله: «ليس مصلياً» فالعرف لا يحمله على الكراهة، بل على المختار.

وأما القول العاشر: وهو القول بالتعارض والتساقط والرجوع الى البراءة عن لزوم الإتيان بالطواف داخل الحد.

ففيه: أن هذا القول مبني على التعارض والتساقط وعدم إمكان الجمع أو الترجيح، وعدم وجود إطلاق أو عموم يمكن الرجوع إليه، والكل فيه تأمل.

أما التعارض فلا يصار إليه مع إمكان الجمع، والتساقط لا يصار إليه مع إمكان الترجيح، والرجوع الى الأصل لا يصار إليه مع وجود الدليل.

وأما القول الحادي عشر: وهو الأخذ بصحيحة الحلبي مع اعتضاها بعدم ورود الحد المذكور في النصوص سوى موثقة ابن مسلم، فهو توجيه لطيف من السيد الحكيم رحمته وسأتي التعليق عليه.

التحقيق في المسألة:

في نهاية المطاف نقول: إن أمكن الجمع بين الموثقة والصحيحة والقول بأن التحديد المذكور للمختار، وأما المضطر فيمكنه الطواف خارج الحد، فهذا هو القول المختار.

وأما إذا منع العرف مثل هذا الحمل، فيمكن أن يقال أن الترجيح مع صحيحة الحلبي وذلك لأمرين:

الأول: موافقتها لقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾، وموافقة الكتاب مقدمة على مخالفة العامة.

والثاني: ما أفاده السيد الحكيم رحمته، الذي مر ذكره في الاحتمال الحادي عشر. و لكن نريد عليه و نقول: إن هذه المسألة من المسائل الابتلائية المهمة، فلو كان المطاف محددًا واقعا بين البيت و المقام فلماذا لم يرد ذلك في النصوص؟ و لماذا الاكتفاء برواية واحدة فقط؟ إن مثل هذا الحكم الذي يستلزم تقييدا زائدا و مشقة في الزحام يستدعي كثرة السؤال عنه في قبل الأصحاب، بينما لم يرد شيء عنهم سوى خبر ابن مسلم، و هذا يسبب التشكيك في التحديد المذكور.

نعم، تبقى الشهرة العظيمة على الإتيان بالطواف بين البيت و المقام. وعليه، فالأحوط أن يطوف الحاج في الحد المذكور اختياراً، و أما في صورة الاضطرار فيجوز الطواف خارج المقام.

المسألة التاسعة : رمي الجمرات في الزمن الحاضر

من المعلوم طرو التغييرات على الجمرات في زمننا الحالي، فإن الجمرات اليوم ليست كما كانت من قبل، فقد زيد فيها طولاً وعرضاً لغرض التسهيل على الحجاج ودفعاً لمخاطر الضيق والاختناق. إذن الجمرات الموجودة في زماننا لم تكن بهذا الشكل جزماً في زمن المعصومين (عليه السلام).

وعليه، من الوجه أن نسأل: هل يجزي رمي الجمرات بالوضع الحالي أو لا؟ أي هل يجزي رمي الجمرات على المواضع المستحدثة منها طولاً وعرضاً؟ إن البحث يقع في مقامين:

الأول: نتحدث من ناحية الطول، فقد بلغ طول الجمرات ست طوابق أو أكثر. فهل يجزي الرمي من الطابق الثاني والثالث و؟ أم لا يجزي إلا الرمي من الطابق الأرضي؟

الثاني: إن الجمرات كما قد زيد فيها طولاً قد زيد فيها عرضاً، فتحولت إلى جدران بعد أن كانت عواميد. فهل يجوز رمي الجمرة في أي موضع من مواضع الجدار، أم لا بد من إحراز الموضع القديم؟ إن توصلنا إلى جواز الرمي من الطابق الثاني فما فوق طولاً، ومن الأطراف عرضاً، فهذا سيسهل على الحاج مناسكه.

هذا، ولا يخفى أن المسألة في كثير من الأحيان ليست اختيارية، فالسلطات هي التي تقرر اتجاه الرمي ومن أي طابق يتم، ولا تسمح للجميع أن يرموا من الطابق الأرضي،

فالتطرق المؤدية من المزدلفة إلى منى طرق متعددة يجبر الحاج على سلوك طريق معين هنا قد لا يؤدي الى الطابق الأرضي، ولا يسمحون للحاج بالرجوع ليسلك طريقاً آخر. فلو أجبر على الرمي من الطابق الرابع - مثلاً - هل يجزيه ذلك؟

قبل أن ندخل في مسألتنا لا بأس بالتعرض الى أصل وجوب رمي الجمرات: هل هو واجب أم لا؟ قد يبدو أن السؤال غريب، لوضوح كون رمي الجمرات من مناسك الحج الواجبة. إلا أنه قد خالف في ذلك بعض الأعلام المعاصرين ^١ وذهب إلى استحبابه وندبه، فلا بأس من بحث أصل الوجوب قبل الخوض في الفروع فإن ذلك لا يخلو من فائدة. بل، لو ثبت الاستحباب وعدم الوجوب فسيكون هذا البحث فرضياً لا أهمية له.

رمي الجمرات: واجب أم مستحب؟

يظهر من قدماء الأصحاب لزوم الرمي، ولا قائل منهم باستحبابه.

قال الصدوق في المقنع: «واقصد إلى جمرة القصوى وهي جمرة العقبة فارمها بسبع حصيات»^(١)، وقال نظيره في الهداية^(٢).

وقال المفيد في المقنعة: «ثم يأتي الجمرة القصوى التي عند العقبة فليقم من قبل وجهها... ويأخذ لرميه سبع حصيات»^(٣).

وقال المرتضى في الانتصار: «ومما ظن انفراد الإمامية به وهو مذهب الشافعي القول بأن رمي الجمار لا يجوز إلا بالأحجار خاصة»^(٤). فالظاهر منه مفروغية وجوب

(١) المقنع: ١ / ٢٧٢.

(٢) الهداية: ١ / ٢٤٠.

(٣) المقنعة: ١ / ٤١٧.

(٤) الانتصار: ١ / ٢٥٠.

الرمي، وإنما الكلام عما يُرمي به الجمار.

وقال أبو الصلاح الحلبي: «وأما رمي الجمار فهو سبعون حصاة تأخذ من الحرم دون المسجد الحرام، يرمي منها يوم النحر جمرة العقبة»^(١).

وقال الشيخ في النهاية: «وينبغي أن يرمي يوم النحر الجمرة القصوى بسبع حصيات»^(٢).

وقال في المبسوط: «وعليه بمنى يوم النحر ثلاثة مناسك، أوله رمي الجمرة الكبرى»^(٣).

نعم، قال الشيخ في كتاب الجمل والعقود قال: «والرمي يحتاج إلى شروط ثمانية مسنونة كلها؛ لأن الرمي مسنون»^(٤). من هنا قال ابن حمزة في الوسيلة: «والرمي واجب عند أبي يعلى، مندوب إليه عند الشيخ أبي جعفر رضي الله عنهما»^(٥).

إن عبارة الشيخ في كتاب الجمل والعقود ظاهرة في استحباب الرمي، وأكد ذلك ابن حمزة. بيد أن ابن إدريس دافع عن الشيخ الطوسي وأصرّ بأنه كان يقصد بالمسنون ما أوجبه النبي ﷺ في مقابل الفرض الذي يوجبه الله تعالى في كتابه، ولا يقصد بالمسنون المندوب.

(١) الكافي في الفقه: ١ / ١٩٨.

(٢) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، انتشارات قدس محمدي - قم، ط بلا: ١ / ٢٥٤.

(٣) المبسوط في فقه الامامية: ١ / ٣٦٨.

(٤) الجمل والعقود في العبادات، الشيخ الطوسي، تصحيح و ترجمه و حواشي و مقدمه: محمد واعظ زاده خراساني، ط بلا، ١٣٤٧ ش: ١ / ١٤٥.

(٥) الوسيلة، ابن حمزة الطوسي: ١ / ١٨٠-١٨١.

قال ابن ادریس رحمته: «وهل رمي الجمار واجب أو مسنون؟ لا خلاف بين أصحابنا في كونه واجبا، ولا أظن أحداً من المسلمين يخالف في ذلك، وقد يشبهه على بعض أصحابنا ويعتقد أنه مسنون غير واجب لما يجده من كلام بعض المصنفين، وعبارة موهمة، أوردها في كتبه ويقلد المسطور بغير فكر ولا نظر، وهذا غاية الخطأ وضد الصواب. فإن شيخنا أبا جعفر الطوسي رحمته قال في الجمل والعقود: والرمي مسنون، فيظن من يقف على هذه العبارة أنه مندوب وإنما أراد الشيخ بقوله (مسنون) أن فرضه عرف من جهة السنة، لأن القرآن لا يدل على ذلك»^(١).

وكيف كان، لا يوجد من خالف في هذه المسألة، بل الكل متفق على وجوب الرمي، ولا مجال لإيراد جميع الأقوال هنا، فمن أراد الاطلاع عليه أن يراجع كتب الأصحاب.

أدلة وجوب الرمي:

وأما ما يمكن أن يستدل على وجوب الرمي فأمر:

الدليل الأول: الإجماع المحصل^(٢).

قال السيد الخوئي رحمته: «التسالم وقطع الأصحاب»^(٣).

الدليل الثاني: صحيحة معاوية بن عمار، قال: «ثم أتت الجمرة القصوى التي عند العقبة فارمها من قبل وجهها»^(٤). بتقريب: أن الأمر بالرمي ظاهر في الوجوب.

الدليل الثالث: السيرة العملية القطعية من قبل المتشرعة على الإتيان برمي الجمرات

(١) السرائر: ١ / ٦٠٦.

(٢) دليل الناسك، السيد الحكيم: ١ / ٣٦١.

(٣) المعتمد: ٢٩ / ٢٢٠.

(٤) الوسائل: ٤ / ٥٨.

على نحو لزوم^(١)، مع الخطورة المحتملة والمشقة الكثيرة التي فيه، إلا أنه تجب المتشربة يحرصون على الإتيان بالرمي و لا يتهاونون في ذلك، بل لا يذبحون الأضاحي و لا يقصرون أو يخلقون حتى يكملوا الرمي. إن هذا يدل على وجوب الرمي.

أدلة السيد الخوئي رحمته :

واستدل السيد الخوئي رحمته ^(٢) بأدلة أخرى على وجوب الرمي مضافا الى التي ذكرناها، من قبيل:

الأول: ما دلّ على جواز الإفاضة للنساء ولكبار السن من المزدلفة ليلة النحر، فهذا الترخيص لهم يدل على لزوم الرمي في النهار.

الثاني: صحيحة عمر بن أذينة، قال: «سألته عن قول الله عزوجل: ﴿الْحَجَّ الْأَكْبَرُ﴾^(٣)، فقال: الحج الأكبر الموقف بعرفة ورمي الجمار»^(٤). وهو بإطلاقه يشمل رمي الجمرة العقبة يوم النحر.

الثالث: ما دل على وجوب الاستنابة في الرمي عمن لا يتمكن منه، كالمريض والمغمى عليه والكسير والمبطون، فإن وجوب الاستنابة يدل على أصل الوجوب.

الرابع: ما دل على لزوم أن تكون الحصى من الحرم، فإن كان أصل الرمي غير واجب فلماذا يجب أن تكون الحصى من الحرم، ولا تجوز أن تكون من غيره؟

الخامس: ما دل على لزوم إصابة الجمرة عند الرمي، فهذا يدل على أصل وجوب الرمي وإلا صار لغوا.

(١) مصباح الناسك، السيد القمي: ٢ / ٢٧٩.

(٢) المعتمد: ٢٩ / ٢٢٠ - ٢٢١.

(٣) سورة التوبة: ٣.

(٤) الوسائل: ١٣ / ٥٥٠.

السادس: الأخبار البيانية الحاكية لحج النبي ﷺ، فإنها تفيد الوجوب.

هذا خلاصة ما استدل به السيد الخوئي رحمه الله على وجوب الرمي.

مناقشة السيد الروحاني للسيد الخوئي:

خالف السيد الروحاني رحمه الله في المسألة و ذهب الى استحباب الرمي دون وجوبه و ذلك لقصور في مقتضي الوجوب، و أشكل على ما أفاده السيد الخوئي رحمه الله بعدة إشكالات:

الإشكال الأول: أن الترخيص بالإفاضة من المزدلفة ورمي الجمرة في الليل لا يدل على وجوب ذلك في النهار لأنه من موارد توهم الخطر، والأمر إذا ورد عند توهم الخطر لا يدل على الوجوب وإنما يدل على الإباحة^(١).

وفيه: إن السيد الخوئي رحمه الله لم يرد الاستدلال بأمر النبي ﷺ بالإفاضة ليلاً، وإنما أراد الاستدلال بترخيص النبي ﷺ لهم أن يرموا ليلاً، والترخيص بالرمي كذلك يدل على أصل وجوبه في النهار.

الإشكال الثاني: و أما الاستدلال بالصحيحة فأيضاً لا يفيد الوجوب «إذ الظاهر أن الأمر بالرمي ها هنا شرطي بلحاظ الخصوصية، وليس أمراً بنفس الرمي، بل أمر بأن يكون بالنحو الخاص، وهذا لا يدل على وجوب الرمي»^(٢). و بعبارة أخرى: أن الرمي من قبل وجهها - أي الجمرة - غير واجب جزماً إذ لا قائل به من العلماء، فكيف نستفيد أصل وجوب الرمي من هذا الخبر وقد ورد مقيداً برميها من قبل وجهها؟

وفيه: أولاً: إن الأمر ببعض الخصوصيات التي تُحمل على الاستحباب للدليل

(١) المرتقى الى الفقه الأرقى: ٢ / ٣٢٦.

(٢) المصدر نفسه.

خاص لا ينافي وجوب أصل الرمي .

وثانياً: قد يقال: أن أمر النبي ﷺ أن يرمي المكلف بحيثية خاصة يدل على مفروغية لزوم أصل الرمي، غاية الأمر أن الحيثية الخاصة مندوبة.

الإشكال الثالث: وأما بالنسبة الى الأخبار البيانية، فإنها لا تدل على اللزوم لأن فعل المعصوم أعم من الوجوب والاستحباب و لا ندري لأي وجه أتى النبي ﷺ ببعض الأعمال، فلعله كان لأجل الندب^(١). هذا مضافا الى أن التأسي بالنبي ﷺ أمر راجح و لا دليل على وجوبه.

هذه أهم الإشكالات التي أوردها السيد الروحاني رحمته على أدلة السيد الخوئي رحمته وقال ما نصه: «وبالجملة فلا دلالة لما ذكر على الوجوب بل يقوى بالنظر كون الرمي ندبياً، للروايات الدالة على الثواب. و لعدم وقوع السؤال عن حكم تركه بالمرة عمداً أو نسياناً مما يقرب أنه غير لازم و إلا لسئل عن حكم تركه، و لعدم كون تركه مما يترتب عليه شيء من كفارة أو غيرها»^(٢).

الجواب عن إشكالات السيد الروحاني:

أقول: لا مجال لإنكار وجوب الرمي يوم النحر مع ما عرفت من التسالم والاجماع الموروثين للاطمئنان. هذا مضافا الى قيام السيرة القطعية العملية على رمي الجمرات على نحو اللزوم كما بينا سابقا. و مع هذا فكيف يمكن أن يقال باستحباب الرمي و عدم وجوبه؟

وأما ما أفاده رحمته من أن الروايات الدالة على ثواب الإتيان بالرمي تشكل قرينة على

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

مندوبيته، ففيه: أن هناك الكثير من الأعمال الواجبة التي ورد فيها ذكر للثواب، فقد ورد عن أبي عبد الله عليه السلام حول الصيام أنه قال: «للصائم فرحتان: فرحة عند إفطاره وفرحة عند لقاء ربه»^(١) وبإطلاقه يشمل الصوم الواجب إن لم ينصرف إليه من الأساس.

ولو تنزلنا وقلنا أن ذكر الثواب في الروايات قرينة على الاستحباب، فهو قرينة عند الشك وتردد الأمر بين الوجوب والاستحباب. وفي المقام نقطع بأن الرمي واجب لوجود الإجماع والتسالم والسيرة، فلا مجال للشك والبحث عن القرائن.

وأما ما أفاده عليه السلام من عدم ورود سؤال عن حال من ترك الرمي عمداً أو نسياناً، ففيه: أولاً: أن مع وجود الإجماع والتسالم والسيرة لا يضر ذلك، فالكلام هو الكلام.

وثانياً: إنه يوجد سؤال عن ذلك في الروايات، ففي صحيحة جميل بن دراج قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يزور البيت قبل أن يحلق؟ قال: لا ينبغي إلا أن يكون ناسياً، ثم قال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أتاه أناس يوم النحر فقال بعضهم: يا رسول الله إني حلقت قبل أن أذبح، وقال بعضهم: حلقت قبل أن أرمي، فلم يتركوا شيئاً كان ينبغي أن يؤخروه إلا قدموه، فقال: لا حرج»^(٢).

وأما ما أفاده عليه السلام من عدم ترتب كفارة على من ترك الرمي مما يكشف عن عدم وجوبه، ففيه: أولاً: إن كثيراً من الواجبات لا يترتب على تركها كفارة، كترك الصلاة عمداً وترك رد السلام الواجب وغيرها.

وثانياً: إن من لم يرم فلا يحل بالذبح والحلق بل يبقى محرماً فراجع.

هذا كله بالنسبة الى وجوب أصل الرمي وقد تبين أنه واجب ولا مجال للتشكيك

(١) الوسائل: ١٠ / ٣٩٧.

(٢) الوسائل: ١٤ / ١٥٦.

فيه .

رمي الجمرات المستحدثة :

وأما أجزاء رمي الجمرات المستحدثة التي زادت طولاً وعرضاً، فالذي يظهر من السيد الخوئي رحمته التفصيل :

فالجمرة التي كانت زمن المعصوم عليه السلام غير موجودة الآن جزماً وقد استبدلت لعوامل الزمن، فلا شك ولا إشكال في أجزاء رميها؛ وذلك لأن الأحكام باقية ولا نحتمل ذهاب الحكم بذهاب الجمرة.

هذا بشرط أن تكون الجمرة الجديدة بحجم الجمرة القديمة طولاً وعرضاً فيجوز رميها حينئذ. وأما إذا زيد في طولها وعرضها - كما هو الحاصل في زماننا - فلا يحرز الامتثال الا في القدر المتيقن منها وهو المقدار الذي كان ثابتاً زمن المعصوم عليه السلام ^(١). هذا حاصل ما أفاده السيد الخوئي رحمته.

مناقشة السيد القمي للسيد الخوئي :

هذا، وقد أورد عليه السيد القمي رحمته إشكالات أربعة :

الإشكال الأول: إن ما أفاده السيد الخوئي من كفاية رمي الجمرة الجديدة إذا كانت بنفس مواصفات القديمة غير تام، وذلك لأن الجمرة الجديدة تغاير القديمة وتختلف عنها. توضيحه: تارة يأتي شيء جديد مكان شيء قديم إلا أنه بنظر العرف هما شيء واحد، ومثاله: أعضاء جسم الإنسان، فإن الإنسان حينما يكبر تتبدل خلايا جسمه وأعضاؤه، ولكن في نظر العرف هو نفس الإنسان ولم يتبدل مع أن جميع خلايا جسمه قد تبدلت. وتارة أخرى يموت زيد ويأتي مكانه عمرو، وهنا لا إشكال في المغايرة. و

(١) المعتمد: ٢٩ / ٢٢٧-٢٢٨.

مقامنا من قبيل الثاني، فإن الجمرة القديمة قد انعدمت و جاء مكانها جمرة جديدة فهما شيئان لا شيء واحد فكيف يجزي رمي الجديدة عن القديمة مع هذه المغايرة؟
وفيه: أن السيد الخوئي رحمته الله استدل بأن الأحكام الشرعية باقية حتى مع اندراس الجمرة ولم يستدل بوحدة الجمرتين وأن الجمرة الثانية عين الأولى، فلا يرد هذا الإشكال عليه.

الإشكال الثاني: إن الأصل الموضوعي لم يتم إثباته، و نقصد بذلك انعدام الجمرة القديمة وتبديلها بجمرة جديدة، فلا بد من إثباته أولاً حتى يبحث عن أجزاء رمي الجمرة الجديدة. بل يمكن أن يقال: لو قد انهدمت الجمرة القديمة لنقل إلينا ذلك في كتب التاريخ و الروايات لأنها قضية مهمة ولو كان ذلك لبان.

أقول: ما أفاده رحمته الله وجيه، إذ كثير من الآثار المعروفة و القديمة لاتزال باقية الى الان من دون انعدام و انهدام، من قبيل الإهرامات في مصر و آثار البتراء في الأردن، و الأمثلة كثيرة جداً فلتكن الجمرات من تلك الآثار الباقية. و يكفي في المقام استصحاب عدم التبدل عند الشك في بقائها.

الإشكال الثالث: إستدل السيد الخوئي رحمته الله على وجوب رمي الجمرة الجديدة إذا كانت بنفس مواصفات القديمة بأن الأحكام باقية إلى يوم القيامة، و لكن يرد عليه: أن الأحكام تابعة للموضوعات و تدور مدارها وجوداً و عدماً، فلا يجب رمي الجمرة الجديدة إذ مع انعدام الموضوع ينعدم الحكم.

وفيه: إن هذا الإشكال لا يرد على السيد الخوئي رحمته الله لأنه - تبعاً للميرزا النائيني رحمته الله - يرى أن الأحكام مجعولة على نحو القضايا الحقيقية وليس القضايا الخارجية. وعليه، فإن موضوع القضية الحقيقية ليس متحقق الوجود بالضرورة، بل قد يكون مقدراً.

وإنها إشكاله تتجلى يرد لو كان الحكم مجعولا على نحو القضية الخارجية، الذي ينعدم بانعدام موضوعه.

ثم يمكن أن نعصد ما أفاده السيد الخوئي تتجلى - من بقاء الحكم مع انعدام الموضوع - بأن هذا الكلام يأتي في الكعبة الشريفة نفسها، إذ من المعروف أنها بنيت وعمّرت مرات عديدة لأجل الفيضانات و السيول التي حصلت، فهل يمكن أن يقال بعدم وجوب الطواف حول الكعبة الجديدة؟! إن هناك اطمئناناً بأنها إذا انهدمت وبني مكانها كعبة جديدة لا يسقط وجوب الطواف، فإن الطواف إذا سقط سيسقط وجوب الحج، وهذا ما لا يحتمله أحد وذلك لأن الحج من الأركان ومما بني عليه الإسلام.

فمن مجموع النصوص والروايات التي تؤكد أهمية الحج، يحصل للفقهاء اطمئنان بأن وجوب الحج لا يسقط باندراس هذه المعالم وتغيرها، فإذا بني عليها معالم جديدة كفى ذلك.

الإشكال الرابع: إن السيد الخوئي تتجلى أشكل على صحة رمي الجمرات الجديدة في المقدار الزائد عن الجمرة القديمة، فأورد عليه تتجلى قائلا: «إن الأعلام الشخصية موضوعة للذوات الخارجية لا بشرط الزيادة والنقص، ولذا نرى أن لفظ زيد الموضوع لتلك الذات الفلانية يصدق على تلك الذات من أول ولادتها إلى زمان موتها مع ورود تغيرات عليها وحكم الأمثال واحد، فالحق أنه بحسب الصناعة يكفي رمي المقدار الزائد ما دام صدق العنوان بأن يشار إلى الجمرة وأن يقال صارت أعلى بالنسبة إلى السنة الماضية، والعرف ببابك»^(١).

قد يقال: إن قياس الشيء الجامد على الإنسان قياس مع الفارق، فالإنسان ذاته

(١) مصباح الناسك: ٢ / ٢٨٨-٢٨٩.

باقية لا تتغير مهما تغيرت عوارضه، وهذا بخلاف الجوامد. فمثلاً: إذا أمر المولى عبده أن يكرم زيدا لمدة عشرين عاماً، فإنه يجب على العبد ذلك حتى لو طرأت تغيرات في جسم زيد من سمن وضعف، و ما ذلك إلا لأن ذاته باقية. بينما لو أمر المولى عبده أن يشتري له منزلاً معيناً بأوصاف معينة معلومة و لكن حينها ذهب العبد ليشتره وجد المنزل متبدلاً و قد بيع نصفه، فهنا لا يجزم ببقاء رغبة المولى بالشراء.

من هنا استدرك رحمته قائلاً: «ولقائل أن يقول: فرق بين المقام والإنسان، فإن الإنسان قوامه بالحقيقة الإنسانية وهي باقية، ولو مع التغيرات الواقعة على الفرد، ولكن الجمرة التي تكون محل الكلام قوامها بالمقدار الذي بني عليه، فما أفاده سيدنا الأستاذ تام، فإذا فرض أن الموضوع للحكم شيء خاص لا بد من الاقتصار عليه»^(١).

فبالنتيجة بعد هذه الإشكالات أقر رحمته بأن ما أفاده السيد الخوئي رحمته تام، فينبغي الاقتصار على المقدار المتيقن الذي كان زمن المعصوم عليه السلام.

مع الشيخ الفياض رحمته:

أما الشيخ الفياض رحمته فقد أجاز الرمي على المقدار الزائد - و كلامه و إن كان حول الزيادة الطويلة الا أنه لا خصوصية للطول ويمكن أن نطبق ما أفاده على الزيادة العرضية أيضاً - و بين مرامه من خلال مقدمات أربع ومن خلالها توصل الى النتيجة المذكورة.

حاصل ما أفاده في تلك المقدمات - بتوضيح و زيادة منا -:

المقدمة الأولى: أن الجمرة القديمة قد انعدمت و تبدلت، بل قد تبدلت مرات عديدة، فالموجودة الآن ليست القديمة جزماً.

(١) المصدر نفسه: ٢٨٩.

المقدمة الثانية: أن الروايات لم تحدد الجمرة من حيث الطول والعرض، بينما قد حددت أموراً أخرى كعرفات، والمشعر.

المقدمة الثالثة: إنه لا موضوعية للجمرة التي كانت زمن المعصوم عليه السلام، وإلا لسقط وجوب الرمي رأساً، ولا قائل بذلك.

المقدمة الرابعة: إن رمي الجمرة قضية رمزية لما حصل مع إبراهيم الخليل عليه السلام، فالقصود هو ضرب الشيطان والجمرة رمز له، وهذا يؤكد أن الجمرة لا موضوعية لها، فالمهم هو رجم هذا الرمز، والمقدار الزائد عن الجمرة القديمة لا يضر برمزيتهما. و النتيجة من كل هذا هي جواز رمي الجمرة المستحدثة من أسفلها الى أعلاها^(١). و كلامه و إن كان ناظراً الى الزيادة الطولية إلا أنه يمكن شموله للزيادة العرضية أيضاً. أقول: يخطر بالبال أمور:

الأول: قد عرفت أن انعدام الجمرة قضية غير مؤكدة ولا دليل عليها، بل لا مانع من بقاء كثير من الآثار، و مقتضى الاستصحاب هو بقاؤها.

الثاني: صحيح أن رمي الجمرة هي قضية رمزية، ولكن الرمزية لا تسوغ إجزاء رمي جمرة أخرى في مكان آخر، فإن المناسك عبادات توقيفية. فهل يلتزم بإجزاء الطواف حول كعبة أخرى مبنية في مكان آخر لو انهدمت الكعبة الحالية؟! إذن القضية ليست رمزية بحتة، لكي يتصور أن بالامكان نقل الرمز الى بناء آخر.

الثالث: إن الأصل في كلام الشارع أنه إذا ذكر بعض الأمور أن لها موضوعية، و أما الطريقة فتحتاج الى دليل كمناسبات الحكم و الموضوع. فإذا قال أكرم زيد العالم، لا يجزي عنه إكرام عمرو و العالم، و إذا قال سافر الى النجف لا يجزي السفر الى بغداد. وقد

(١) تعاليق مبسوبة على مناسك الحج: ٤٩١ - ٤٩٢.

ثبت في المقام رمي الجمرات التي كانت زمن المعصوم ﷺ فيمكن أن يقال أن الخصوصية ثابتة ومن يدعي غير ذلك يطالب بالدليل. هكذا قد يقال.

تحقيق المطلب:

ما يمكن أن يقال في عدم إجزاء رمي المقدار الزائد للجمرة التي كانت في زمن المعصوم ﷺ أمور:

أولاً: إن مقتضى الاستصحاب عدم الإجزاء، فعند رمي الجزء الزائد نشك في إصابة الجمرة، فنستصحب عدمها.

ثانياً: إن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فإن الذمة يقيناً قد اشغلت برمي الجمرة، ولا يُعلم بفراغها إذا رمى المقدار الزائد - كمن رمى من الطابق الثاني أو الثالث -، بينما إذا رمى من الطابق الأرضي فنجزم بفراغ الذمة لأن هذا هو القدر المتيقن والذي كان في زمن المعصوم.

ثالثاً: إن المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير والمقام يقتضي التعيين؛ فإن المكلف يشك: هل يتعين عليه أن يرمي من الطابق الأول أي القدر الذي كان في زمن المعصوم، و هل يتعين عليه أن يرمي في وسط الجمرة دون أطرافها، أم هو مخير بين ذلك وبين أن يرمي من الطابق الثاني والثالث ومن طرفيها؟

إن الأصل هو التعيين لأن معه يحصل العلم بفراغ الذمة، وأما التخيير فهو بحاجة إلى دليل.

وفي الكل نظر.

أما الاستصحاب فلا مجال له؛ لأن الأمر يدور بين اليقين بالحدوث واليقين بالارتفاع. بيان ذلك: إذا صدق على الوجود عنوان الجمرة فيكون عندنا يقين بالإصابة،

و إذا لم يصدق العنوان فعندنا يقين بالعدم، فتأمل.

وأما أصالة الاشتغال فهي لا تجري إذا قام الدليل على الإجزاء، كما سنرى إن شاء الله.

وأما أن الأصل يقتضي التعيين عند الدوران بينه و بين التخيير ففيه: أن المقرر في محله من علم الأصول خصوصاً عند المتأخرين عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير الأصل يقتضي التخيير، وأما التعيين فيحتاج إلى دليل و مؤونة زائدة وهو منفي بأصالة بالبراءة.

هذا ما يمكن أن يستدل به للقول الأول.

وأما القول الثاني - أي جواز رمي المقدار الزائد في الجمرة بل جواز الرمي من جميع الطوابق و الأطراف - فيمكن توجيهه بأمور:

منها: صدق اسم الجمرة على الموجود حالياً عرفاً، و ما دام يصدق عرفاً أنها الجزء جاز رميها لأن الشارع لم يحدد الجمرة من حيث الطول و العرض، و هذا يعني أنه أوكل الأمر الى العرف. و مثل هذا ليس بعزيز في الأمور الشرعية بل له أمثلة عديدة.

فالمسافر إلى مكة مخير بين القصر والتمام، ومن الواضح أن مكة الآن اختلفت واتسعت عما كانت عليه في زمن المعصوم عليه السلام، ومع ذلك يرى جمع غفير من الأعلام أن المكلف مخير بين القصر والتمام في تمام مكة، ومنهم السيد السيستاني رحمته الله.

و لا يخفى أنه إن تم هذا الوجه فسيعني أنه قد تم الدليل على جواز رمي الجمرات بشكلها الحالي و بالمقدار الزائد عن شكلها القديم، فهذا الوجه يدعي أن عنوان الجمرة يصدق على الموجود حالياً فتحققت الصغرى، ثم نضم إليها الكبرى و هو قوله عليه السلام: «ثم اتت الجمرة القصوى التي عند العقبة» فتكون النتيجة: يجب رمي البناء الموجود.

وحيث لا تصل النوبة إلى الأصل العملي كما هو واضح.

ثم لو تنزلنا وقلنا أن هذا الوجه فيه إشكال ولا يمكن التمسك به، فيجب الذهاب إلى الأصول العملية لفقدان الدليل، فحيث نقول: إن الأصل العملي هنا ليس الاستصحاب ولا الاشتغال، وإنما هو البراءة ببيان: أن المورد من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، والمقرر في محله أنه إذا دار الأمر بينهما فالمصير إلى البراءة عن الأكثر. توضيحه: إن أصل الرمي واجب بلا إشكال فهذا هو الأقل، ونحن نشك في وجوب زائد على ذلك و هو رميها في موضع مخصوص كرميها من الطابق الأرضي وفي وسطها، وهذا هو الأكثر فحصل علم إجمالي بوجوب الأقل أو وجوب الأكثر، وحيث لا يمكن جريان البراءة عن الأقل إذ هو معلوم على كل حال و جريانها في حقه خلاف الامتنان - إذ حديث الرفع دليل امتناني فلا يجري في موارد تخالف المنه - تعين جريانها عن الأكثر.

وهناك بيان ثانٍ لتقرير جريان أصالة البراءة، وحاصله: أن المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير، والمقرر هو التخيير إذ لو كان يريد الشارع موضعاً خاصاً للرمي كان عليه أن يبين ذلك، وبما أنه لم يبين ذلك تجري البراءة عنه.

بل هناك تقرير ثالث لجريان البراءة، و هو أنه يوجد شك في مانعية رمي الجزء الزائد عن الجمرة القديمة وبما أن المانعية غير معلومة فحديث الرفع يشملها حيث لا.

وينبغي الالتفات إلى شيء موضوعي، و هو أن القول بوجوب رمي وسط الجمرة - بالنسبة للعرض - يبتني على القول أن ذلك هو القدر المتيقن بتعليل أن السلطات اضافوا عليها من طرفيها، والحال أنه من المحتمل جداً أنهم قد أزالوها وبنوا جمرة جديدة مكانها.

من هنا نقول: الصحيح هو جواز رمي الجمرة في جميع مواضعها - مع الزيادة الطولية والعرضية - وذلك لصدق اسم الجمرة على الجميع.

ومال الى ذلك عدد من الفقهاء المعاصرين. قال السيد صادق الروحاني رحمته الله في مسألة ٣٧٣: «إذا زيد على الجمرة في ارتفاعها في الاجتزاء بمقدار الزائد إشكال، الأظهر الاجتزاء»^(١).

وقال الشيخ الفياض رحمته الله في مسألة ٢١٤: «قد تسأل هل يجوز رمي الجمرة من الطابق الثاني؟ والجواب: أنه يجوز»^(٢).

وقال السيد صادق الشيرازي رحمته الله في المسألة ٤٣٧: «يجوز الرمي من الطابق العلوي مطلقاً اختياراً واضطراً، كما يجوز رمي الأجزاء المضافة على عمود الجمرة طولاً وعرضاً»^(٣).

نعم، الأفضل هو الاحتياط برمي الجمرة من الطابق الأرضي، ورمي العمود القديم إن حقق أصله.

(١) مناسك الحج، للسيد صادق الروحاني: ١ / ١٤٧.

(٢) مناسك الحج، للشيخ الفياض: ١ / ٢١٥.

(٣) مناسك الحج، للسيد صادق الشيرازي: ١ / ٥٩.

المسألة العاشرة: جواز الإحرام من محاذاة الميقات

ذكر الفقهاء أنه ليس من الضروري أن يذهب الحاج إلى الميقات، بل بإمكانه أن يحرم من محاذاته، وهذا في الجملة لا خلاف فيه، وإنما وقع الخلاف بينهم في أن محاذاة الميقات تختص بمسجد الشجرة، أو مطلق الميقات؟

والمشهور هو عمومية الحكم لجميع المواقيت، بينما اختار جمع - كالسيد الخوئي و المحقق الأردبيلي وتلميذه صاحب المدارك وصاحب الحقائق والسبزواري (قدست أسرارهم) - اختصاص حكم المحاذاة بمسجد الشجرة، ومنشأ الاختلاف هو فهم الخصوصية من الرواية الواردة في محاذاة مسجد الشجرة.

وقبل أن نورد الرواية ونرى ما المستظهر منها، نستعرض الأقوال في المسألة:

قال الشيخ الطوسي في المبسوط: «فإن قطع الطريق بين الميقتين أو على طريق البحر نظراً إلى ما يغلب في ظنه أنه يحاذي أقرب المواقيت إليه، فيحرم منه»^(١).

ومن الواضح أن مسجد الشجرة ليس أقرب المواقيت إلى مكة، فيعلم من كلامه أنه عدم اختصاص الحكم بالمحاذاة بمسجد الشجرة عنده بل يعم جميع المواقيت.

وقال ابن إدريس في السرائر ما هو أوضح مما أفاده الشيخ الطوسي: «وإذا حاذى الإنسان أحد هذه المواقيت، أحرم من ذلك الموضع، إذا لم يجعل طريقه أحدها»^(٢).

(١) المبسوط: ١ / ٣١٣.

(٢) السرائر: ١ / ٥٢٩.

وقال المحقق في الشرائع: «ولو حج على طريق لا يفضي إلى أحد هذه المواقيت، قيل: يحرم إذا غلب على ظنه محاذاة أقرب المواقيت إلى مكة»^(١).

وقال يحيى بن سعيد الحلي في الجامع: «ومن قطع بين الميقاتين أو على طريق البحر أحرم بحذاء الميقات بحسب غلبة ظنه»^(٢).

وقال العلامة في القواعد: «ومن حج على ميقات وجب أن يحرم منه، وإن لم يكن من أهله، ولو لم يؤد الطريق إليه أحرم عند محاذاة أقرب المواقيت إلى مكة»^(٣).

وقال الشهيد في الدروس: «ولو سلك طريقاً بين ميقاتين، أحرم عند محاذاة الميقات في بر أو بحر»^(٤).

وقال الشهيد الثاني في المسالك: «موضع الخلاف ما لو لم يحاذ ميقاتاً، [وإلا] فإنه يحرم عند محاذاته الميقات علماً أو ظناً، لصحيفة عبد الله بن سنان عن الصادق (عليه السلام)»^(٥).

وقال صاحب المدارك: «إذا حج المكلف على طريق لا يفضي إلى أحد المواقيت، فقد ذكر جمع من الأصحاب أنه يجب عليه الإحرام إذا غلب على ظنه محاذاة الميقات»^(٦).

وقال السيد صاحب الرياض: «ولو حج إلى طريق لا يفضي إلى أحد المواقيت - كالبحر مثلاً - أحرم عند محاذاة أقربها إلى طريقه»^(٧).

(١) شرائع الإسلام: ١ / ١٧٨.

(٢) الجامع للشرائع: ١ / ١٨١.

(٣) قواعد الأحكام: ١ / ٤١٦-٤١٧.

(٤) الدروس: ١ / ٣٤١-٣٤٢.

(٥) مسالك الأفهام: ٢ / ٢١٦.

(٦) مدارك الأحكام: ٧ / ٢٢٣.

(٧) رياض المسائل: ٦ / ١٩٣.

وقال المحقق النراقي في المستند: «الثامن: محاذاة الميقات. وهو ميقات من حج على طريق لا يفضي إلى أحد المواقيت، ومنه طريق البحر. وكونها ميقاتاً لمن ذكر مشهور بين الأصحاب»^(١).

وقال السيد اليزدي في العروة: «التاسع: محاذاة أحد المواقيت الخمسة، وهي ميقات من لم يمر على أحدها..»^(٢).

وليس من دأب صاحب العروة تتج أن يذكر الدليل على المسائل، ولكن في هذه المسألة ذكره، قال: «والدليل عليه صحيحتا ابن سنان، ولا يضر اختصاصهما بمحاذاة مسجد الشجرة بعد فهم المثالية منهما وعدم القول بالفصل»^(٣).

و الحاصل: يظهر من هؤلاء الأعلام التصريح بجواز الإحرام من محاذاة جميع المواقيت، و لا اختصاص للحكم بمسجد الشجرة.

هذا، ولكن السيد الخوئي تتج خالف المشهور و أصر على أن حكم المحاذاة مختص بمسجد الشجرة دون غيره من المواقيت. قال في مناسك حجه: «التاسع: محاذاة مسجد الشجرة، فإن من أقام بالمدينة شهراً أو نحوه وهو يريد الحج ثم بدا له أن يخرج في غير طريق المدينة، فإذا سار ستة أميال كان محاذياً للمسجد، ويحرم من محل المحاذاة، وفي التعدي عن محاذاة مسجد الشجرة إلى محاذاة غيره من المواقيت - بل عن خصوص المورد المذكور - إشكال، بل الظاهر عدم التعدي إذا كان الفصل كثيراً»^(٤).

إنه تتج قيد الحكم بجواز الإحرام من المحاذاة بعدة قيود، الأول: أن تكون المحاذاة

(١) مستند الشيعة: ١١ / ١٨٨.

(٢) العروة الوثقى: ٤ / ٦٣٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) مصباح الناسك: ١ / ٣٠٦.

لمسجد الشجرة دون باقي المواقيت. الثاني: أن يكون مقيماً في المدينة شهراً أو نحوه. الثالث: بدا لهذا المكلف الخروج من غير طريق الميقات. الرابع: أن تكون المحاذاة على مسافة ستة أميال.

وأما السيد السيستاني رحمته الله فقد وافق المشهور و قال: «السادس: محاذاة أحد المواقيت المتقدمة، فإن من سلك طريقاً لا يمر بشيء من المواقيت السابقة إذا وصل إلى موضع يحاذي أحدها أحرم من ذلك الموضع»^(١).

النصوص في المقام:

قد ذكر خبران في المقام - وكلاهما لعبد الله بن سنان - قد دلا على جواز الإحرام من محاذاة مسجد الشجرة. وقد وقع الكلام أن ذكر مسجد الشجرة هل لخصوصية فيه، أم أنه من باب المثال لمطلق الميقات؟ اختار المشهور الثاني بينما اختار السيد الخوئي رحمته الله و آخرون الأول.

الخبر الأول: ما رواه الكليني في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من أقام بالمدينة شهراً وهو يريد الحج ثم بدا له أن يخرج في غير طريق أهل المدينة الذي يأخذونه، فليكن إحرامه من مسيرة ستة أميال، فيكون حذاء الشجرة من البيداء»^(٢).

الخبر الثاني: وما رواه الصدوق في الصحيح عن ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من أقام بالمدينة وهو يريد الحج شهراً أو نحوه ثم بدا له أن يخرج في غير طريق المدينة، فإذا كان حذاء الشجرة والبيداء مسيرة ستة أميال فليحرم منها»^(٣).

(١) مناسك الحج - السيد السيستاني: ١ / ٨٠.

(٢) الوسائل: ١١ / ٣١٨.

(٣) المصدر نفسه.

إن الفرق بينهما في المتن يسير، ولذا عُبر عنهما البعض كالسيد اليزدي رحمته الله بصحيحتي ابن سنان، لكن الأقرب أنهما رواية واحدة لأنه من البعيد أن السائل ابن سنان سأل السؤال مرتين ويحييه الإمام رحمته الله عين الجواب مرتين.

ودلالتهما على كفاية الإحرام من محاذة مسجد الشجرة في الجملة لا كلام فيها، وإنما الكلام في القيود والشروط المذكورة فيهما، وهي:

١. الإقامة في المدينة شهراً أو نحوه، وعلى هذا فلا يشمل من أقام في المدينة أقل من ذلك كما يحصل في زماننا.

٢. إرادة الحج من الإقامة، فمن ذهب إلى المدينة ولا يريد الحج في أول الأمر ثم بدا له الخروج إلى الحج فلا يشمل الخبران.

٣. إرادة غير طريق أهل المدينة، فليس له أن يحرم من المحاذة لمن أراد طريق أهل المدينة.

٤. أن يكون مسيره من ستة أميال ثم يحرم، فلا يشمل من سار أقل أو أكثر من ذلك.

٥. أن المحاذة ينبغي أن تكون لمسجد الشجرة دون غيره، وهذا أهم قيد في الروايات.

قال السيد الخوئي رحمته الله: «والظاهر هو الاختصار على مورد الصحيحة لأن الحكم على خلاف القاعدة، ولا يمكن إلغاء هذه القيود، لأن جميع هذه القيود والخصوصيات مأخوذة في كلام الإمام رحمته الله على نحو القضية الحقيقية الشرطية، وحملها على مجرد المثال بعيد جداً ولذا اقتصرنا في المناسك على مورد النص»^(١).

هذا ولكن قد يقال: يمكن الحكم بجواز الإحرام من جميع المواقيت وليس خصوص مسجد الشجرة لإمكان التغلب على هذه القيود المذكورة جميعاً.

أما الإقامة في المدينة شهراً أو نحوه، فلا موضوعية فيه ولا خصوصية له، فالإمام (عليه السلام) ذكره إما من باب المثال، أو لأن السائل قد فرض الإقامة في المدينة شهراً، من دون دخل لها في الموضوع. هذا هو المتفاهم العرفي من الخبر، لا سيما على نقل الصدوق حيث ورد فيها «من أقام بالمدينة شهراً أو نحوه» فالقضية ليست خاصة بالشهر لقوله (أو نحوه)، فإذا قلنا أن الخبرين هما في الواقع خبر واحد تنحل المشكلة حينئذ.

و كذلك إرادة الحج من أصل الإقامة، فهو ليس قيداً احترازياً، بل هو من باب الغلبة، فإن أغلب من يقيم في المدينة شهراً قبيل الحج يفعل ذلك لأجل الحج. إذن هذا القيد لا يخرج من أقام في المدينة بلا نية للحج، ثم بدا له أن يحج.

وكذلك إرادة غير طريق أهل المدينة، فهو أيضاً مبني على الحالة الغالبة، فمن يريد الإحرام بالمحاذاة عادة، لا يسلك طريق أهل المدينة، إذ من يسلك طريقهم يحرم من الشجرة. فالقضية لا خصوصية لها أيضاً.

وكذلك يقال عن مسيرة ستة أميال، فالسنة أميال أيضاً لا خصوصية لها، وإنما تتحقق المحاذاة بها، فالقضية خارجية وليست حقيقية. وقوله (عليه السلام) في الصحيحة (فليكن إحرامه من مسيرة ستة أميال فيكون حذاء الشجرة من البيداء) ظاهر في مقدمة مسيرة ستة أميال لتحقق المحاذاة فلا خصوصية لها. فلا يقال: إذا كان المسير أقل من ستة أميال أو أكثر فلا يجوز الإحرام بالمحاذاة، لأنه يقال: إن الستة أميال ليست قضية تعبدية. وأما الآن بما أن المدينة توسعت فلعل المحاذاة تتحقق بثلاثة أميال أو بميلين أو أقل من ذلك، ولعله إذا خرج إلى ستة أميال تجاوز المحاذاة.

من هنا أقرَّ السيد الخوئي رحمته بهذا وقال: «فيظهر من ذلك أن العبرة بالمحاذاة، وإنما ذكر التحديد بالسير بمقدار ستة أميال لأنه على نحو القضية الخارجية ومن باب انطباق الكلي على أحد المصاديق»^(١).

وعليه، إن القضية مثالية في القيود الأربعة، وكلها مذكورة من باب المثال أو القضية الخارجية، فلا خصوصية لهم جميعاً.

من هنا يظهر ضعف ما أفاده المحقق الأردبيلي رحمته، حيث ذهب إلى اختصاص صحيحة ابن سنان بموردها وبالقيود التي ذكرت فيها، قال: «أن صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة غير صريحة في ذلك لإحتمال اختصاص الحكم بمن دخل المدينة وجاور فيها شهراً أو نحوه كما هو ظاهرها، ولهذا تقدم في رواية أخرى، أن من دخل المدينة ليس له أن يحرم إلا منها»^(٢).

لكن القيد المهم هو محاذاة مسجد الشجرة، فكيف نتعدى إلى غيره من المواقيت؟ لذا ذهب جمع من الأعلام ومنهم السيد الخوئي إلى اختصاص الحكم بمسجد الشجرة دون غيره من المواقيت.

إلا أن مشهور الفقهاء فهم من صحيحة ابن سنان أن ذكر المسجد من باب المثال، وإلا فجواز الإحرام من المحاذاة عام لجميع المواقيت وليس مختصاً بمسجد الشجرة، فذكر مسجد الشجرة من باب المثال وأبرز المصاديق. وقد عرفت كلمات الأعلام في عمومية الحكم لجميع المواقيت فلا نعيد.

ويمكن توجيهه: بعدم فهم الخصوصية لمسجد الشجرة، وإنما ذكر لأن أغلب

(١) المصدر نفسه: ٢٩٥.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ٦ / ١٨٦.

الحجاج يسلكون مسجد الشجرة، فالكثير منهم يأتون لزيارة النبي ﷺ ويحرمون منه لكونه ميقات النبي ﷺ وله فضيلة خاصة، فهو أبرز وأشهر وأفضل من سائر المواقيت. والذي يعضد هذا الفهم ويفيد الاطمئنان هو كلمات الأصحاب وفتواهم بجواز الإحرام من محاذة جميع المواقيت. إن النفس تسكن هذه الشهرة و تطمئن لها، فهو المختار عندنا.

قال الشيخ السبحاني (دام ظله): «ما ذكر من القيود ظاهر في المثالية، فالموضوع هو المحاذة من غير فرق بين كون الميقات مسجد الشجرة أو غيره»^(١).

المحاذة العرفية:

بقي مطلب أخير، وهو أن المحاذة ينبغي أن تكون محاذة عرفية، فلا يتعد بعداً فاحشاً عنه، وإن صدقت بذلك المحاذة الدقيقة. ونقصد بالمحاذة العرفية أن لا تكون المسافة بين الميقات و الموقف المحاذي له كبيرة جداً، بل ينبغي أن تكون المسافة بينهما بشكل تصدق المحاذة عرفاً و ليس فقط عقلاً.

دليل ذلك: أن الإمام ﷺ لم يحدد المحاذة، فينصرف كلامه إلى المحاذة العرفية، وقد أشار إلى هذا القيد - أي عرفية المحاذة - جمع من الأعلام كصاحب العروة الوثقى، حيث قال: «إن المدار على صدق المحاذة عرفاً، فلا يكفي إذا كان بعيداً عنه، فيعتبر فيها المسامحة كما لا يخفى»^(٢).

هذا مضافاً إلى توقيت المواقيت لأهل العراق و الشام و المغرب، مع أنهم إذا جاؤوا من مناطقهم سيصلوا إلى نقطة محاذية عقلاً لمسجد الشجرة، و مع ذلك وقت لهم الشارع

(١) الحج في الشريعة الإسلامية الغراء: ٢ / ٥٣٠.

(٢) المعتمد: ٢٧ / ٢٩٤.

مواقيتهم ولم يكتف بالمحاذاة العقلية للشجرة، مما يكشف عن اشتراط المحاذاة العرفية. إلا أنه من الغريب أن السيد صاحب العروة تت بعد أن اشترط عرفية المحاذاة، قال: «لا يتصور طريق لا يمر على ميقات ولا يكون محاذيا لواحد منها، إذ المواقيت محيطة بالحرم من الجوانب فلا بد من محاذاة واحد منها»^(١). و سيأتي مزيد من الكلام في ذلك في المسألة القادمة إن شاء الله فانتظر.

(١) المصنف نفسه: ٣٠١.

المسألة الحادية عشرة: الإحرام من جدة

إن كثيرا من الحجاج يردون إلى جدة مباشرة من دون الذهاب إلى المدينة، وكثيراً منهم يصل في اليوم الثامن من ذي الحجة أو اليوم التاسع، فلا يسعهم الوقت للرجوع إلى المواقيت، وإن اتسع الوقت فالرجوع فيه مشقة وكلفة. و من المعلوم أن محور بحثنا حول المسائل الخلافية الابتلائية في الحج، وهذه المسألة من أبرزها، فينبغي النظر فيها وإيجاد حل لهؤلاء الحجاج الذين يأتون عبر طريق جدة.

فما هي الخيارات المتاحة لهم بالنسبة لمكان الإحرام: هل عليهم الرجوع إلى إحدى المواقيت؟ حيث أن بعضها صارت خلفهم وهم متقدمون عليها في جدة. أم يلزمهم الذهاب إلى الجحفة لأنها أقرب المواقيت إلى جدة، لكنها خلف جدة، فهل يلزمهم الرجوع إليها؟ أم الواجب عليهم هو الإحرام بالنذر؟ وهذا له صور عديدة، فيحتمل الإحرام بالنذر من المنزل، ويحتمل من الطائفة، ويحتمل أيضا من جدة. أم يمكنهم الإحرام من أدنى الحل؟ كل ذلك محتمل و كل له وجه.

إن هذه الاحتمالات تستوجب البحث والنظر في هذه المسألة، عسى أن نصل إلى حل صناعي فقهي، وفي نفس الوقت نسهل الأمر على الحجاج من دون تقصير في عملية الاستدلال والتهاون في الأدلة.

إذن، الاحتمالات في المسألة هي:

١. الذهاب إلى أحد المواقيت والإحرام منه.

٢. الإحرام بالنذر. وهذا في نفسه فيه احتمالات عديدة.

٣. الإحرام من محاذة أحد المواقيت.

٤. الإحرام من مرحلتين من مكة.

٥. الإحرام من جدة لأنها ميقات.

٦. الإحرام من أدنى الحل.

هذه أهم الاحتمالات في المسألة والآن علينا أن نقيّم كل واحد منها وما يتضمنه من احتمالات أخرى لنخرج بالرأي المختار.

الاحتمال الأول (الذهاب الى أحد المواقيت) :

من اختار هذا القول السيد الخوئي رحمته الله قائلاً: «قد تقدّم أنّ النائي يجب عليه الإحرام لعمرته من أحد المواقيت الخمسة الأولى، فإن كان طريقه منها فلا إشكال، وإن كان طريقه لا يمرّ بها كما هو الحال في زماننا هذا، حيث إنّ الحجاج يردون جدة ابتداءً وهي ليست من المواقيت فلا يجزئ الإحرام منها حتّى إذا كانت محاذية لأحد المواقيت على ما عرفت فضلاً عن أن محاذاتها غير ثابتة بل المطمأن به عدمها فاللزام على الحاج حينئذ أن يمضي إلى أحد المواقيت مع الإمكان، أو ينذر الإحرام من بلده أو من الطريق قبل الوصول إلى جدة بمقدار معتد به ولو في الطائرة فيحرم من محل نذره. ويمكن لمن ورد جدة بغير إحرام أن يمضي إلى رابغ الذي هو في طريق المدينة المنورة ويحرم منها بنذر باعتبار أنه قبل الجحفة التي هي أحد المواقيت، وإذا لم يمكن المضي الى أحد المواقيت و لم يحرم قبل ذلك بنذر لزمه الإحرام من جدة بالنذر ثم يحدد إحرامه خارج الحرم قبل دخوله فيه»^(١).

(١) مصباح الناسك في شرح المناسك: ١/ ٣٢٥.

إذن، بناء على هذا الرأي - وقد تنبه السيد الروحاني رحمته أيضا في المرتقى - لا يمكن الإحرام من جدة ابتداء بل يجب على من يردّها أن يذهب إلى إحدى المواقيت كالجحفة للإحرام منها. ولماذا نخص الجحفة بالذكر؟ لأن الجحفة أقرب المواقيت إلى جدة، لا لخصوصية فيها، فلماذا يذهب الحاج الوارد جدة إلى مسجد الشجرة مع إمكان الذهاب إلى الجحفة وهي الأقرب؟!

وأما الدليل على هذا الاحتمال - أي أن من يرد جدة عليه أن يذهب أولاً وبالذات إلى المواقيت - فقد يدعى أن روايات وجوب الإحرام من المواقيت مطلقة تشمل المقام أيضاً، فتشمل من وقت له المواقيت ومن يمر عليها، بل تشمل حتى من لا يمر عليها. والنتيجة: يجب على من يرد جدة الذهاب إلى أحد المواقيت.

ولكن الظاهر أن هذا المدعى غير تام، بل قد يقال بأن روايات وجوب الإحرام من المواقيت ناظرة إلى أهل المواقيت أو من يمر عليها. وأما من ليس من أهلها ولا يمر عليها فالروايات لا إطلاق لها لتشمله، وذلك لعدم إحراز أنها ناظرة إلى هذه الجهة^(١).

انظر صحيحة الحلبي: «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: الإحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله صلى الله عليه وآله، لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها، ووقت لأهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة يصلى فيه ويفرض الحج، ووقت لأهل الشام الجحفة، ووقت لأهل نجد العقيق، ووقت لأهل الطائف قرن المنازل، ووقت لأهل اليمن يللم، ولا ينبغي لأحد أن يرغب عن مواقيت رسول الله صلى الله عليه وآله»^(٢).

وانظر صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من تمام الحج والعمرة أن تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله صلى الله عليه وآله لا تجاوزها إلا وأنت محرم، فإنه وقت لأهل

(١) الوسائل: ١١ / ٣٠٨.

(٢) الوسائل: ١١ / ٣٠٨.

العراق ولم يكن يومئذ عراق، بطن العقيق من قبل أهل العراق، ووقت لأهل اليمن يللم، ووقت لأهل الطائف قرن المنازل، ووقت لأهل المغرب الجحفة، وهي مهيعة، ووقت لأهل المدينة ذا الحليفة، ومن كان منزله خلف هذه المواقيت مما يلي مكة، فوقته منزله^(١).

إن المنصرف من هذين الخبرين أن الخطاب موجه الى أهل المواقيت أو من يمر عليها. وأما من لم يكن من أهلها ولا يمر عليها فلا إطلاق لهما لتشمله.

وأما قوله ﷺ: «ولا ينبغي لأحد أن يرغب عن مواقيت رسول الله ﷺ» فلا يعني لزوم الرجوع إلى المواقيت إذا وصل في مكان ليس في طريقه ميقات - كجدة مثلاً - لأنه ليس راغباً عنها. وإنما المستظهر منه أن من مر عليها ولم يحرم منها فهو راغب عنها.

وأما خبر علي بن جعفر، قال ﷺ: «فليس لأحد أن يعدوا من هذه المواقيت إلى غيرها»^(٢) فالمقصود منها - والله العالم - أن من كان في طريقه ميقاتان لا يحق له أن يترك الأول ويذهب إلى الثاني. ولا ربط له بمسألتنا، فهي ناظرة إلى من يمر على الميقات، وليس إلى من لا ميقات أمامه، كما هو الحال في جدة.

ولو سلمنا أن هذه الروايات أو بعضها مطلقة، فهناك رواية صحيحة تقيدها، وهي صحيحة صفوان بن يحيى: «إن رسول الله ﷺ وقت المواقيت لأهلها ومن أتى عليها من غير أهلها»^(٣).

والحاصل: من نزل في جدة لا يجب عليه الذهاب إلى إحدى المواقيت.

(١) الوسائل: ١١ / ٣٠٨.

(٢) الوسائل: ١١ / ٣١٠.

(٣) الوسائل: ١١ / ٣٣٢.

الاحتمال الثاني:

لا إشكال في أن الإحرام بالنذر مشروع، وإنَّما السؤال من أين يحرم بالنذر؟ وهل يجوز الإحرام من جدة نذراً؟

أما مشروعية الإحرام بالنذر فلا بد من وجود حيثيتين فيه:

أولاً: أن يكون الإحرام قبل الميقات وليس بعده.

وثانياً: أن يكون فيه حيثية المشقة.

إن هذا المعنى مستفاد من بعض الروايات، منها صحيحة الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل جعل لله عليه شكراً أن يحرم من الكوفة قال: فليحرم من الكوفة، وليفي لله بها قال»^(١).

ومنها خبر علي بن أبي حمزة، قال: «كتبت الى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل جعل لله عليه أن يحرم من الكوفة قال: يحرم من الكوفة»^(٢).

ومنها موثقة أبي بصير قال: سمعته يقول: «لو أن عبداً أنعم الله عليه نعمة أو ابتلاه ببلية فعفاه من تلك البلية فجعل على نفسه أن يحرم بخراسان، كان عليه أن يتم»^(٣).

أقول: إن هذه الروايات تثبت مشروعية الإحرام بالنذر، و بمناسبة الحكم و الموضوع تدل على جواز ذلك بشرطين: أن يكون الإحرام قبل الميقات و أن يكون فيه مشقة. أما الإحرام قبل الميقات فواضح لأنها فرضت الإحرام من الكوفة و خراسان. و أما حيثية المشقة فلأنها فرضت من يريد أن يشكر الله أو يجعل على نفسه أن يحرم لله، و

(١) الوسائل: ١١ / ٢٣٦.

(٢) الوسائل: ١١ / ٣٢٧.

(٣) المصدر نفسه.

هذا يستبطن أن الإحرام كذلك فيه مشقة زائدة يريد أن يتقرب بها الى الله. هكذا يمكن أن يقال، والله العالم.

وبعد أن ثبتت مشروعية الإحرام بالنذر، يرد سؤال: من أين يحرم بالنذر؟ فيه احتمالات ثلاثة قد ذكرها السيد الخوئي رحمته الله في المسألة ١٧٣ من مناسكه^(١):

١. أن يحرم بالنذر من منزله أو من الطائفة قبل وصوله الى جدة.

٢. أن ينذر الإحرام من جدة نفسها.

٣. أن يحرم بالنذر من رابع، وهي بالمقربة من الجحفة ليكون إحرامه قبل الميقات.

قال السيد الخوئي رحمته الله: «فاللزام على الحاج حينئذ ان يمضي الى احد المواقيت مع الإمكان، أو ينذر الإحرام من بلده، أو من الطريق قبل الوصول الى جدة بمقدار معتد به ولو في الطائفة فيحرم من محل نذره ويمكن لمن ورد جدة بغير إحرام ان يمضي الى رابع، وهو في طريق المدينة المنورة ويحرم منه بنذر باعتبار أنه قبل الجحفة التي هي احد المواقيت»^(٢).

أما الاحتمال الأول فلا إشكال في إجزائه، وذلك لأن الإمام عليه السلام أجاز الإحرام بالنذر من الكوفة وخراسان، ومن الواضح أنه لا خصوصية للكوفة ولا لخراسان، ولا خصوصية للسائل، فيشمل الحكم كل من يريد الإحرام بالنذر من منزله الذي يقع قبل الميقات. وكذلك لا إشكال في جوازه من الطائفة، لعدم الخصوصية المزبورة.

ويلحظ عليه: أن الإحرام من المنزل أو الطائفة فيه مشقة زائدة على الحاج لزيادة مدة الإحرام، إضافة الى ما يترتب عليه من الإثم وكفارة التظليل. نعم، إحرامه صحيح

(١) مصباح الناسك: ١ / ٣٢٥.

(٢) كتاب الحج - السيد الخوئي: ٣ / ٣٢٣.

والتظليل لا يضر بصحته، ولكن تترتب الكفارة عليه حتى وإن كان التظليل ليلاً - كما هو المختار - . إذن هذا الحل وإن كان مشرعاً إلا أنه ليس عملياً وفيه مشقة زائدة.

وأشكّل بعض اعلام على ذلك، كونه يعلم انه سيقع في التظليل في الطائرة أو عند إحرامه من المنزل، إلا أن يقال بالاضطرار.

وأما الاحتمال الثاني - أي أن يحرم من جدة نفسها - فيمكن تصوير مشروعيته في حالتين:

الأولى: إذا اعتبرنا أدنى الحل ميقاتاً - وسيأتي الكلام مفصلاً في ذلك - فيمكن حينئذ الإحرام بالنذر من جدة لأن الذي ينزل في جدة سيمر بأدنى الحل في طريقه إلى مكة. وعليه، ستكون جدة قبل الميقات فيجوز الإحرام منها نذراً.

الثانية: أن جدة تقع جغرافياً قبل الجحفة، فإذا هي كذلك يحرم منها ويذهب الى مكة لتوفر شرط الإحرام بالنذر حينئذ.

ومن هنا قد يقال أن السيد الخوئي رحمته الله أجاز الإحرام بالنذر من جدة.

ولكن هذا لا يخلو من إشكال؛ لاحتمال أن الحكم بجواز الإحرام بالنذر قبل الميقات هو لخصوص من أراد المرور على الميقات، لا من يريد الذهاب إلى طريق لا ميقات فيه.

إن قلت: إن النصوص خالية عن قيد المرور على الميقات، فالإطلاق محكم.

قلت: هذا صحيح، ولكن روايات الإحرام بالنذر ظاهرة فيمن يريد المرور على الميقات إلا أنه أراد الإحرام قبل ذلك. هذا مضافاً الى مناسبة الحكم والموضوع، فإنها تقتضي حيثية الأشقيّة، والحال أنه لو جاز الإحرام بالنذر من جدة لكونها واقعة قبل

الجحفة فهذا فيه تسهيل للحاج لا المشقة، ولا يحرز حينئذ شمول الروايات له.

يبقى احتمال آخر في وجه مشروعية الإحرام من جدة وهو ما ذكره السيد الخوئي رحمته،
و حاصله: عندنا علم إجمالي بلزوم الإحرام إما من جدة وإما من أدنى الحل.

ويرد عليه: أن أحد طرفي العلم الإجمالي غير محتمل، وهو لزوم الإحرام من جدة إذ
لا دليل عليه، فيمكن جريان البراءة عنه، فما ذكره رحمته لا يخلو من خفاء.

وأما الإحرام من رابغ، فهو مجزئ إذ سيكون إحرامه قبل الميقات لأن (رابغ) تقع قبل
الجحفة، ولكن هذا أشبه بالأكل من القفى، فمن يتمكن من الذهاب الى رابغ التي هي
أبعد من الجحفة يتمكن من الذهاب الى الجحفة نفسها.

الاحتمال الثالث:

وهو الإحرام من محاذاة الميقات، وهو جائز في الجملة، فالمشهور أجاز الإحرام من
حذاء الميقات مطلقاً، من مسجد الشجرة وغيره، بينما جمع من الإعلام منهم المقدس
الاردبيلي والسيد الخوئي والسيد الروحاني (قدست أسرارهم) اشترطوا أن تكون
المحاذاة لمسجد الشجرة دون غيره من المواقيت كما عرفت.

ونحن مع المشهور في هذا الاطلاق بشرط أن تكون المحاذاة عرفية، لا كما نراه في
أيامنا هذه، حيث نرى بعضاً من العامة يحرمون من الطائرة، فالطيار يعلن أن الطائرة تمر
فوق أحد المواقيت فيحرمون في الطائرة، ومن اللطائف أن بعضهم يغتسل في الطائرة
أيضاً.

ولكن السؤال المهم هو: أن الوارد إلى جدة هل يمكنه أن يحرم من محاذاة الميقات؟
وما هي خياراته في ذلك؟

قد يقال: بأن نفس جدة محاذية لأحد المواقيت، بل قيل أنها محاذية للجحفة، وأن

مطار جدة محاذٍ للجحفة، فبإمكانه أن يحرم منه.

وفيه: أن هذا أصل موضوعي لا بد أن نتأكد منه، لا سيما أن هناك من نفى ذلك. قال السيد الخوئي رحمته: «أن محاذاتها غير ثابتة، بل المطمئن به عدمها»^(١). إذن المحاذاة غير محرزة.

ولو سلمنا أن جدة محاذية للجحفة، لكنها ليست محاذاة عرفية، فالمسافة بينهما مسافة كبيرة لا يرى العرف معها أن الجحفة محاذية لجدة.

الاحتمال الرابع:

ذهب جمع من فقهاء العامة والخاصة إلى أن من لا يمر على ميقات ولا يحاذيه يحرم من مرحلتين من مكة، والمقصود من المرحلتين هو مسافة أقرب المواقيت إلى مكة.

ويظهر من بعض علماء العامة أن نظرهم إلى ميقات ذات عرق لأنه أقرب المواقيت إلى مكة، وهو يقع على مرحلتين منها. دليلهم على ذلك: هو عدم جواز دخول مكة بلا إحرام، وأقرب المواقيت لها هو ذات عرق، فمن لم يمر به ينبغي عليه أن يحرم من نفس المسافة الفاصلة بينه وبين مكة، إذ لا يوجد ميقات آخر يمكنه الإحرام منه.

والظاهر من كلمات بعض العامة أن ذات عرق قد وقّته الخليفة الثاني، فمن هنا صار ميقاتاً.

قال الغزالي في الوجيز: «ولو حاذى ميقاتاً فميقاته عند المحاذاة، إذ المقصود مقدار البعد عن مكة وإن جاء من ناحية لم يحاذ ميقاتاً ولا يمر به أحرم من مرحلتين فإنه أقل المواقيت، وهو ذات عرق».

وقال الرافعي في شرحه لكلام الغزالي هذا: «إنما كان يحسب أن لو كانت ذات عرق

(١) مصباح الناسك: ٣٢٥ / ١.

أقل مسافة من كل ما سواها من المواقيت، لكن قد مر أن ذات عرق مع يللمم وقرن المنازل متساوية في المسافة»^(١).

إذن، فالرافعي يقبل الإحرام من مرحلتين، ولكن ليس لكونها تحاذي ذات عرق فحسب، بل لأنها تحاذي يللمم وقرن المنازل أيضاً.

وقال محي الدين النووي: «وأما إذا أتى من ناحية ولم يمر بميقات ولا حاذاه فقال أصحابنا: لزمه أن يحرم على مرحلتين من مكة اعتباراً بفعل عمر في توقيته ذات عرق»^(٢).

والظاهر منه أن هذا القول متفق عليه بين علمائهم.

وأما أصحابنا - رضوان الله تعالى عليهم - فقد نقل العلامة في المختلف عن ابن الجنيّد، أن الحاج يحرم من مكة بقدر أقرب المواقيت إليها^(٣).

ويظهر من الشهيد الثاني في المسالك اختيار هذا القول تعليقاً على كلام المحقق في الشرائع، حيث قال المحقق: «ولو حج على طريق لا يفضي إلى أحد المواقيت، قيل: يحرم إذا غلب على ظنه محاذاة أقرب المواقيت إلى مكة»^(٤).

قال الشهيد الثاني: «ومعنى غلبة الظن بمحاذاة المواقيت حينئذ بلوغ محل بينه وبين مكة بقدر ما بين مكة وأقرب المواقيت إليها وهو مرحلتان، علماً أو ظناً، ووجه هذا القول أن هذه المسافة لا يجوز لأحد قطعها إلا محرماً من أي جهة دخل، وإنما الاختلاف

(١) فتح العزيز، عبد الكريم الرافعي (ت ٦٢٣هـ)، دار الفكر: ٨٥ / ٧.

(٢) المجموع في شرح المهذب، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، دار الفكر: ١٩٩ / ٧.

(٣) مختلف الشيعة: ٤٣ / ٤.

(٤) شرائع الإسلام: ١٧٨ / ١.

يقع في ما زاد عليها فهي قدر متفق عليه»^(١).

وكانما جُعِلَت المرحلتان القدر المتيقن الذي لا يحق لحاج أن يتجاوزه. ثم قال: «والوجه الآخر أن يحرم من أدنى الحِلِّ عملاً بأصالة البراءة من الزائد، والأول أقوى»^(٢).

أقول: إن هذا القول مردود عند أكثر المتأخرين، والرد في محله؛ إذ لا يوجد نص يقول بحرمة تجاوز مرحلتين من دون إحرام. ولو سلمنا الحرمة فهي على من مرَّ بميقات أو حاذى ميقاتاً ولم يحرم منه، دون من لم يمرَّ عليه أو يحاذيه، كما نحن فيه.

من هنا أورد الميرزا النائيني رحمته الله إيرادين على هذا القول على ما حكى عنه، وإيراده في محله. حاصلهما:

الأول: الذي ثبت حرمة تجاوزه من دون إحرام هو الحرم، دون المرحلتين فإنه قول بلا دليل.

الثاني: قد ثبت إمكان الإحرام من محاذاة الميقات، ولو كان أقرب المواقيت إلى مكة، وأما الإحرام من نفس تلك المسافة من دون محاذاة فلم تثبت مشروعيته ولم يرد فيه نص^(٣).

الاحتمال الخامس:

ادعى ابن إدريس الحلبي رحمته الله أن جدة في نفسها ميقات، وقد تفرد في ذلك. قال: «ووقت رسول الله ﷺ لأهل كل صقع ولن حج على طريقهم ميقاتاً، فوقت لأهل العراق العتيق... ووقت لأهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة، ووقت لأهل

(١) مسالك الافهام: ٢ / ٢٠١٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) بحوث في شرح المناسك: ١٠ / ٧٩٥.

الشام الجحفة...، ووقت لأهل الطائف قرن المنازل،.. ووقت لأهل اليمن جبلاً يقال له يللم، وميقات أهل مصر ومن صعد من البحر جدة»^(١).

وأشكل عليه العلامة في المختلف قائلاً: «إن كان الموضع الذي ذكره ابن إدريس يحاذي أحد المواقيت صح وإلا فلا، فإنه ليس في شيء من الأحاديث ذلك، والذي ورد في ميقات أهل مصر الجحفة»^(٢).

ووجه بعض المعاصرين رحمهم الله قول ابن إدريس، قائلاً: «يمكن تصحيح ما ذكره ابن إدريس بما عليه بعض الخبراء: أن الحاج القادم من البحر أو الهواء إذا نزل في ميناء جدة، أو هبط في مطار جدة الحديث، فوسط البلد - أي قبل أن يصل إلى الجسر الكبير - محاذ للجحفة، كل ذلك حسب الخطوط الجغرافية المارة من الجحفة إلى جدة، حتى أن القاعة الكبيرة في المطار محاذية لها»^(٣).

ويرد عليه: ظاهر كلام ابن إدريس أن جدة بنفسها ميقات، وليس أنها محاذية له. فما ذكر من توجيه لا يخلو من إشكال. والشاهد على هذا أنه بعد أن ذكر المواقيت قال: «وإذا حاذى الإنسان أحد هذه المواقيت، أحرم من ذلك الموضع، إذا لم يجعل طريقه أحدها»^(٤)، وهذا واضح في أنه لا يقصد بأن جدة محاذية للميقات.

ولكن الإنصاف: أن المتأمل في كلام ابن إدريس قد لا يخرج بنتيجة واضحة؛ لانه قال (ووقت رسول الله ﷺ حول المواقيت، ولكن حينما وصل الكلام إلى جدة لم ينسب التوقيت للنبي ﷺ، وإنما قال: «وميقات أهل مصر ومن صعد من البحر جدة»، وهذا

(١) السرائر: ١/ ٥٢٨-٥٢٩.

(٢) مختلف الشيعة: ٤/ ٤٣.

(٣) الحج في الشريعة الإسلامية الغراء: ٢/ ٥٤٤.

(٤) السرائر: ١/ ٥٢٩.

التغيير في التعبير يسبب إرباكاً لعدم وضوح مقصوده، فكلامه مشعر بأن تلك المواقيت هي مواقيت شرعية قد وقَّتها رسول الله ﷺ وأما جدة فقد لا تكون كذلك.

وكيف كان، فلا يمكن التعويل على ما تفرَّد به ابن إدريس من كون جدة ميقاتاً إذ لا دليل عليه، بل قد عرفت مما أورده العلامة أن ميقات أهل مصر الجحفة.

ولو تنزلنا وقلنا بأن ابن إدريس قصد أن جدة محاذية للميقات، فأيضاً لا يمكن قبوله إذ قد عرفت أن المحاذاة غير ثابتة، بل المطمئن به عدمها. وحتى لو كانت المحاذاة ثابتة، إلا أنها ليست محاذاة عرفية، فالناظر في الخرائط يجد أن المسافة بين جدة والجحفة أكثر من المسافة بين جدة ومكة، فالعرف لا يرى المحاذاة بين جدة والجحفة.

نعم، هناك وجه أخير للقول بجواز الإحرام من جدة وقد ذهب إليه بعض، و حاصله: إن جدة تقع قبل أدنى الحل، وأدنى الحل ميقات في الجملة، فيجوز الإحرام من جدة بالنذر لما ثبت من جواز الإحرام بالنذر قبل الميقات. و سيأتي الكلام عن ميقاتية أدنى الحل بعد قليل. لكن أقول: لو ثبت أن أدنى الحل ميقات فما الحاجة إلى الإحرام بالنذر من جدة؟ إن ذلك ليس عملياً. نعم، يوجد فيه مزيد من الثواب والأجر لما يتحمله الحاج من المشقة الزائدة.

الاحتمال السادس:

قد يقال: أن للوارد إلى جدة حلاًّ أخيراً وهو أفضلها وأسهلها، وهو أن يحرم من أدنى الحل، وهو آخر نقطة قبل الدخول في الحرم من جميع جوانبه فلا يختص بموضع معين، فيشمل الحديدية والجعرانة والتنعيم وعرفات.

قد تبني هذا القول - أي جواز الإحرام من أدنى الحل - جمع من الأعلام.

اختاره العلامة رحمته في جمع من كتبه. قال في القواعد: «ولو لم يؤد إلى المحاذاة

فالأقرب إنشاء الإحرام من أدنى الحل، ويحتمل مساواة أقرب المواقيت»^(١).

وقال أيضاً في التذكرة: «ولو مرّ على طريق لم يحاذ ميقاتاً ولا جاز به، قال بعض الجمهور: يحرم من مرحلتين، فإنه أقل المواقيت وهو ذات عرق، ويحتمل أن يحرم من أدنى الحل»^(٢).

وقال في التحرير: «ولو مرّ على طريق لا يحاذي ميقاتاً، فالأقرب الإحرام من أدنى الحل»^(٣).

وقال فخر المحققين - ولد العلامة - تعليقاً على كلام أبيه في القواعد في ما نصه: «وجه القرب أنه ميقات للمضطرين كالناسي، وهذا الذي حج على طريق لا يؤدي إلى ميقات ولا إلى محاذاته منهم، لتعذر الميقات، وهو الأقوى عندي»^(٤).

ومن قوى هذا القول صاحب المدارك، حيث قال: «واستقرب العلامة في القواعد وولده في الشرح وجوب الإحرام من أدنى الحل، وهو حسن لأصالة البراءة من وجوب الزائد»^(٥)، ويقصد بالزائد الإحرام قبل الوصول الى أدنى الحل.

ثم وجه القول بجواز الإحرام من أدنى الحل قائلاً: «وقولهم: أن هذه المسافة لا يجوز قطعها إلا محرماً في موضع المنع؛ لأن ذلك إنما ثبت مع المرور على الميقات لا مطلقاً، بل لولا ورود الرواية بوجوب الإحرام من محاذة الميقات لأمكن المناقشة فيه بمثل ما

(١) قواعد الأحكام: ١/ ٤١٧.

(٢) تذكرة الفقهاء: ٧/ ٢٠٤.

(٣) تحرير الأحكام: ١/ ٥٦٥.

(٤) ايضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، فخر المحققين الشيخ أبو طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي (ت ٧٧١هـ)، تحقيق و تعليق: السيد حسين الموسوي الكرمانى، الشيخ علي پناه الإشتهااردى، الشيخ عبد الرحيم البروجردى، ط ١، ١٣٨٧ هـ: ١/ ٢٤٨.

(٥) مدارك الأحكام: ٧/ ٢٢٤.

ذكرناه»^(١).

واختار هذا القول أيضا النراقي في المستند. قال: «واختلفوا في من سلك طريقاً لا يحاذي شيئاً منها، وهو خلاف لا فائدة فيه، إذ المواقيت محيطة بالحرم من الجوانب، ولو فرض إمكان ذلك فالمختار الإحرام من أدنى الحل لأصالة البراءة عن الزائد»^(٢).

ومن اختار هذا القول صاحب العروة^{تتج}، حيث قال: «ثم أن الظاهر أنه لا يتصور طريقاً لا يمر على ميقات ولا يكون محاذياً لواحد منها إذ المواقيت محيطة بالحرم من الجوانب فلا بد من محاذاة واحد منها. ولو فرض إمكان ذلك فاللزام الإحرام من أدنى الحل»^(٣). وهذا غريب منه^{تتج}، لأنه اشترط قبل ذلك أن تكون المحاذاة عرفية.

ومن إختار هذا القول وقواه وأفتى به وعمل به - كما قيل - السيد الحكيم^{تتج}^(٤). قال في المستمسك: «لإطلاق ما دلّ على عدم جواز دخول الحرم بلا إحرام، والأصل البراءة عن وجوب الإحرام قبله».

وأما ما يمكن أن يستدل به لهذا القول فهو:

الدليل الأول: قد ثبت أن أدنى الحل ميقات للعمرة المفردة، وللحاج القارن، وللحاج المفرد، ولمن نسي الإحرام أو جهل حكمه، وللمقيم في مكة ولم تمض على إقامته ستتان، فإنه إن تعذر عليه الخروج إلى أحد المواقيت أحرم من أدنى الحل. إذن، من خلال هذا نعرف أن أدنى الحل ميقات في الحملة.

أما ميقاتيته للعمرة المفردة وللحاج القارن وللحاج المفرد، فقد دلت عليه صحيحة

(١) المصدر نفسه.

(٢) مستند الشيعة: ١١ / ١٨٩.

(٣) العروة الوثقى: ٤ / ٦٣٨.

(٤) مستمسك العروة: ١١ / ٢٨٣.

جميل، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحائض إذا قدمت مكة يوم التروية؟ قال: تمضي كما هي إلى عرفات فتجعلها حجة، ثم تقيم حتى تطهر فتخرج إلى التنعيم فتحرم فتجعلها عمرة، قال ابن أبي عمير: كما صنعت عائشة»^(١).

ومحل الشاهد: أن النبي أمرها أن تحرم من التنعيم.

إن قلت: الصحيحة ذكرت التنعيم لا أدنى الحل، فكيف يستفاد منها جواز الإحرام من أدنى الحل؟ وقد وردت في العمرة بعد الحج فكيف يستفاد جواز ذلك منها مطلقاً؟ قلت: إن التنعيم لا خصوصية له، وإنما الملاحظ فيه أنه من أفراد أدنى الحل. وأما الإشكال الثاني فمرادنا إثبات أنه ميقات في الجملة.

وأوضح منها صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من أراد أن يخرج من مكة ليعتمر أحرم من الجعرانة أو الحديبية أو ما أشبهها»^(٢).

ووجه الأوضحية: أنها لم تحدد موضع الإحرام بمكان معين وإنما ذكرت الجعرانة أو الحديبية، لا سيما أنه عليه السلام قال: «أو ما أشبهها» وهذا يدل على أن لا خصوصية لأي منها، بل الخصوصية للجامع بينها والذي ينطبق عليها جميعاً، ألا وهو عنوان (أدنى الحل).

فلا يرد على هذه الصحيحة ما ورد على صحيحة جميل من الإشكال الأول. ولا يرد الإشكال الثاني أيضاً إذ الصحيحة مطلقة من ناحية العمرة ولم تقيد بعمرة معينة. وأما ميقاتية أدنى الحل لمن نسي الإحرام أو جهل حكم الإحرام، فقد دلت عليه صحيحة عبد الله ابن سنان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل مرّ على الوقت الذي

(١) الوسائل: ١١ / ٢٩٧.

(٢) الوسائل: ١١ / ٣٤١.

يحرم الناس منه فنسي أو جهل فلم يحرم حتى أتى مكة فخاف إن رجع إلى الوقت أن يفوته الحج، فقال: يخرج من الحرم ويحرم ويجزيه ذلك»^(١).

تقريب الاستدلال بها: أن الإمام عليه السلام أمره أن يخرج خارج الحرم، وما ذاك إلا لأن يحرم من أدنى الحل، ولو كان يريد المواقيت لذكرها. فدلالته على كون أدنى الحل ميقاتاً في الجملة لا تقبل التشكيك.

وقد يتبادر إلى الذهن من قوله عليه السلام «يخرج من الحرم ويحرم» الخروج إلى أحد المواقيت، إلا أن ذلك مدفوع بأن المستظهر من قوله (يخرج من الحرم) هو أدنى الحل لا الذهاب إلى أحد المواقيت، ولو كان يريد ذلك لبيّنه.

وأما ميقاتية أدنى الحل لمن أقام في مكة ولم تمض عليه سنتان، فقد دلّ عليه خبر الحلبي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام لأهل مكة أن يتمتعوا؟ فقال: لا، ليس لأهل مكة أن يتمتعوا، قال: قلت: فالقاطنين بها؟ قال: إذا أقاموا سنة أو سنتين صنعوا كما يصنع أهل مكة، فإذا أقاموا شهراً فإن لهم أن يتمتعوا، قلت: من أين يحرم؟ قال: يخرجون من الحرم، قلت: من أين يهلون بالحج؟ فقال: من مكة نحو ما يقول الناس»^(٢).

فقوله عليه السلام: «يخرجون من الحرم» يدل على جواز الإحرام من أدنى الحل. ولكن الإشكال في ذيل الرواية «قلت: من أين يهلون بالحج؟ قال: من مكة نحو مما يقول الناس». فقد يتبادر إلى الذهن أن (يهلون) بمعنى (يحرمون) فيكون هناك تنافي في كلمات الإمام عليه السلام وتعارض للترديد في الإحرام بين مكة وخارج الحرم.

لكن الصحيح أن يقال: أن ذيلها محمول على التقية فلا ينافي الصدر، والشاهد على

(١) الوسائل ١١: ٣٢٨.

(٢) الوسائل ١١: ٢٦٦.

ذلك قوله: «نحو ما يقول الناس». وإن أبيت، فنقول: يوجد غموض في قوله (يهلون)، فهل المراد منه الإحرام أم رفع الصوت بالتلبية كما أفاد بعض الأعلام؟ وغموض الذيل لا يؤثر على وضوح الصدر.

ويدل عليه أيضا خبر إبراهيم بن ميمون، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن أصحابنا مجاورون بمكة وهم يسألوني لو قدمت عليهم كيف يصنعون؟ فقال: قل لهم: إذا كان هلال ذي الحجة فليخرجوا إلى التنعيم وليحرموا، وليطوفوا بالبيت وبين الصفا والمروة»^(١). والكلام في دلالتها هو الكلام، أي لا توجد خصوصية للتنعيم، وإنما ذكر لكونه من المصاديق أدنى الحل.

وكيف كان، فقد ثبت بهذه الاخبار - وإن كان بعضها ضعيف السند لكن المجموع يفيد الاطمئنان - بأن أدنى الحل في الجملة ميقات ويجوز الإحرام منه لمن لا يمر على ميقات ولم يحاذه.

الدليل الثاني: الأصل العملي، وهو البراءة.

توضيحه: نحن نعلم إجمالا بوجوب الإحرام إما من المواقيت أو من أدنى الحل، فيدور الأمر بين الأقل - هو الإحرام من أدنى الحل - والأكثر - وهو الإحرام من المواقيت وإنما صار هو الأكثر لأن فيه مشقة وكلفة زائدة - فتجري البراءة عن الأكثر، وذلك لأنه لا يجوز دخول الحرم من دون إحرام بلا إشكال، فهو القدر المتيقن، وما زاد عليه فهو شك في وجوب الأكثر، فتجري حينئذ البراءة عن وجوبه.

هذا، ولكن السيد الخوئي رحمته الله أشكل على جريان البراءة في المقام، وحاصل ما أفاده: بأنه لا مجال لجريان البراءة وذلك لأنه عندنا علم إجمالي ثلاثي الأطراف. بيانه:

نعلم إجمالاً أن الذي يرد إلى جدة يجب عليه إما أن يحرم من المواقيت أو من مرحلتين أو من أدنى الحل. وعليه، جريان البراءة عن الذهاب إلى المواقيت لا يثبت جواز الإحرام من أدنى الحل لأن هناك احتمالاً ثالثاً، وهو الإحرام من مرحلتين. والنتيجة هي التخيير في الإحرام بين هذه الاحتمالات الثلاث.

ثم أفادَتْهُ بأن هذا العلم الإجمالي هو ثابت بغض النظر عن الإطلاقات التي أوجبت الإحرام من المواقيت، وإلا فاللزام عليه الذهاب إلى أحد المواقيت.

قالَتْهُ: «هذا ولكن لا مجال لجريان البراءة في المقام، ولا يمكن الحكم بالاكْتِفَاءُ بأدنى الحل، وذلك لأن من جملة الأطراف المحتملة الإحرام من مرحلتين، أي مساواة أقرب المواقيت إلى مكة كما ذهب إليه جماعة، فلا إجماع على الخلاف، فحينئذ تكون الأطراف ثلاثة: الإحرام من أدنى الحل، ومن المواقيت المعروفة، ومن مرحلتين. فنعلم إجمالاً باكتفاء الإحرام من خصوص المواقيت أو الجامع بينها وبين أدنى الحل أو الجامع بين المواقيت وأدنى الحل وبين الإحرام من مرحلتين. فالنتيجة أنه يتخير بين الأمور الثلاثة، وأصالة البراءة عن المواقيت لا تعين الإحرام من أدنى الحل لأن العلم الاجمالي على الفرض ذو أطراف ثلاثة. هذا كله مع قطع النظر عن النصوص الدالة على لزوم الذهاب إلى المواقيت المعروفة والإحرام منها وعدم جواز العدول والإعراض عنها إلى غيرها»^(١).

أقول: قد يرد على هذا الكلام عدة ملاحظات:

الأولى: إن الذهاب إلى المواقيت لا يدخل في أطراف العلم الإجمالي لما بينا من أن أدله الإحرام من المواقيت ناظرة إلى من كان من أهلها أو من يمر عليها، ولا إطلاق

(١) المعتمد: ٢٧ / ٣٠٦.

لها ليشمل من ليس من أهلها ولم يمر عليها. ومن لم يكن طريقه عليها فلا يعد معرضاً عنها. إذن، الإحرام من المواقيت ليس داخلاً في أطراف العلم الإجمالي.

الثانية: قد مرّ أنه لا دليل على مشروعية الإحرام من مرحلتين. والغريب أن السيد الخوئي رحمته الله أدخل الإحرام من مرحلتين في أطراف العلم الإجمالي والحال أنه رحمته الله قد صرح بعدم وجود دليل على جواز الإحرام منها^(١)!

الثالثة: قد ثبت أن أدنى الحل ميقات في الجملة، فينحل العلم الإجمالي المزعوم إلى علم تفصيلي ونجري البراءة عما زاد على ذلك.

الرابعة: إنه يدور الأمر بين التعيين والتخير، أي التعيين الإحرام من المواقيت أم التخير بينه وبين الإحرام من أدنى الحل، والأصل هو التخير لأن التعيين يحتاج إلى بيان زائد وهو منفي بالبراءة. أو قل: إن هذا دوران بين الأقل والأكثر، والأقل لا تجري البراءة في حقه لأنه معلوم على كل حال، فتجري عن الأكثر. مع أنه لو أجرينا البراءة عن الأقل فسوف يثبت الأكثر وهو خلاف المنّة، فتأمل.

والنتيجة: أنه لا يجب الإحرام من المواقيت للقصور في المقتضي، وأما جواز الإحرام من أدنى الحل فله شواهد عديدة بأنه ميقات في الجملة، فيجوز الاكتفاء به على الأظهر إن شاء الله.

هذا لمن جاء من جدة ويصعب عليه الذهاب إلى أحد المواقيت أو لا يسعه الوقت، وأما من كان في سعة من الوقت وأمكنه الذهاب إلى الميقات فلا حوط حينئذ الذهاب إلى أحد المواقيت للإحرام منها لأن ذلك مجزٍ بلا إشكال.

المسألة الثانية عشرة: الإفاضة من المزدلفة قبل الشروق

قد بحثنا فيما مضى متى يجب الكون في المزدلفة من ناحية البدء، وبحثنا أيضا وجوب المبيت فيها من عدمه. حاصل ما توصلنا إليه: لا شك في وجوب الوقوف في المزدلفة من الفجر، وأما المبيت فيها شطرا من الليل فلم يقم عليه دليل معتبر، وإن كان الأحوط هو المبيت فيها. هذا بالنسبة الى المبدأ.

ولكن في هذه المسألة نريد أن نبحث: متى يصح الخروج من المزدلفة؟ أي الى متى يجب الكون في المزدلفة؟ هل يجب استمرار الوقوف إلى الفجر أو يجوز الخروج منها قبله بقليل؟ هذا مع الاتفاق بين الأعلام على عدم جواز الخروج من وادي محسر والدخول في منى قبل الشروق.

هناك أقوال ثلاثة في المسألة:

القول الأول: وجوب البقاء في المزدلفة إلى الشروق وعدم جواز الدخول في وادي محسر إلا بعده.

القول الثاني: جواز الدخول إلى وادي محسر مع عدم تجاوزه قبل الشروق للمضطر.

القول الثالث: جواز دخول وادي محسر قبل الشروق بقليل مطلقا، للمضطر وغيره، بل يستحب ذلك إلا للإمام وهو أمير الحج فلا يخرج من المزدلة حتى الشروق، وهذا هو قول المشهور.

إلا أن السيد الخوئي رحمته الله خالف في المسألة وأصرّ على عدم جواز دخول وادي محسر

قبل الشروق، فالمناقشة حينئذ سوف تكون معه.

هذه خلاصة الآراء في المسألة. و أما تفصيل ذلك:

الأقوال في المسألة:

أما القول الأول: فيظهر من الصدوق عليه السلام القول به. قال في المقنع: «وبت في المزدلفة، فإذا طلع الفجر فصل الغداة ثم قف بها بسفح الجبل إلى أن تطلع الشمس على جبل ثبير»^(١).

وقريب منه ما ذكره في الهداية، إلا أنه أضاف «فإذا طلعت الشمس ورأت الإبل مواضع أخفافها في الحرم فأمض حتى تأتي وادي محسر»^(٢).

و أما القول الثاني: فيستفاد من الشيخ المفيد عليه السلام في المقنعة، حيث قال: «ولا يفيض منها قبل طلوع الشمس إلا مضطراً، لكنه لا يجوز وادي محسر إلا بعد طلوعها»^(٣).

وممن تبني هذا القول أبو الصلاح الحلبي، حيث قال: «ولا يجوز للمختار أن يفيض منه حتى تطلع الشمس، فإن اضطُر إلى الإفاضة فلا يجاوز وادي محسر حتى تطلع الشمس»^(٤).

وأما القول الثالث: فيظهر من العديد من الفقهاء قديماً وحديثاً.

قال الشيخ في المبسوط: «ولا يجوز للإمام أن يخرج من المشعر، وعلى من عدا الإمام يخرج قبل طلوعها بقليل ويرجع إلى منى ولا يجوز وادي محسر إلا بعد طلوع

(١) المقنع: ١ / ٢٧١.

(٢) الهداية: ١ / ٢٣٨-٢٣٩.

(٣) المقنعة: ٤١٧.

(٤) الكافي في الفقه: ١٩٧.

الشمس»^(١).

وقال القاضي ابن براج: «ولا يخرج أحد من المشعر قبل الفجر، ولا يجوز وادي محسّر حتى تطلع الشمس أيضاً، ولا يخرج الإمام من المشعر إلا بعد طلوع الشمس مع التمكن من ذلك»^(٢).

وقال ابن حمزة: «الوقوف في نفس المشعر، والإقامة به إلى أن تطلع الشمس للإمام، وإلى قرب طلوعها لغيره، ويجوز التأخير له إلى طلوعها»^(٣).

وقال ابن إدريس: «ويكره للحاج أن يجوز وادي محسّر إلا بعد طلوع الشمس»^(٤).

وقال المحقق في المختصر: «ويستحب لمن عدا الإمام الإفاضة قبل طلوع الشمس، وأن لا يجاوز وادي محسّر حتى تطلع»^(٥). ونظير هذا ما ذكره في الشرائع^(٦).

وقال يحيى بن سعيد الحلبي: «ولا يفيض الإمام إلا بعد طلوع الشمس، ويجوز لغيره قبل طلوعها، ولا يجوز وادي محسّر إلا بعد طلوعها»^(٧).

هذا كله بالنسبة إلى المتقدمين من الأصحاب ومتأخري المتقدمين.

وأما المتأخرون، فكذلك نرى الشهرة عندهم على جواز الإفاضة من المشعر قبل الشروق بقليل والدخول في وادي محسّر، مع عدم جواز الخروج من وادي محسّر

(١) المبسوط: ١ / ٣٦٨.

(٢) المهذب: ١ / ٢٥٤.

(٣) الوسيلة: ١ / ١٧٩.

(٤) السرائر: ١ / ٥٨٩.

(٥) المختصر النافع: ١ / ٨٨.

(٦) شرائع الاسلام: ١ / ١٩٢.

(٧) الجامع للشرائع: ١ / ٢٠٩.

والدخول في منى. بل هو المستحب، وأما الإمام فعليه أن ينتظر إلى أن تشرق الشمس.

قال علي بن محمد القمي: «فإذا طلعت أفاض من المشعر، ولا يجوز لأحد مع الاختيار أن يخرج منه قبل طلوع الفجر، ولا يجوز وادي محسر حتى تطلع الشمس، ولا يخرج الإمام من المشعر حتى تطلع الشمس»^(١).

والعلامة في كثير من كتبه اختار هذا القول. قال في إرشاد الأذهان: «والإفاضة إلى منى قبل طلوع الشمس لغير الإمام، لكن لا يجوز وادي محسر إلا بعد طلوعها، ويتأخر الإمام حتى تطلع»^(٢).

ونظير هذا ما ذكره في التحرير^(٣)، وقريب منه في قواعد الأحكام^(٤).

وفي المختلف حكى جواز الإفاضة قبل طلوع الشمس عن ابن أبي عقيل العماني والشيخ وابن الجنيد وابن حمزة، واشترط البقاء حتى الطلوع عن الصدوقين، وجواز الإفاضة قبل الشروق عن المفيد والمرتضى وسائر وأبي الصلاح. ثم اختار عدم لزوم البقاء إلى طلوع الشمس وأخذ يستدل على ذلك^(٥).

وقال الشهيد في الدروس: «ولو أفاض قبل طلوع الشمس ولم يجتز محسراً فلا بأس، بل مستحب»^(٦).

نعم، يظهر من الشهيد الثاني موافقة الصدوق ومخالفة المشهور، بأن لا يحق للحاج

(١) جامع الخلاف والوافق: ١ / ٢١١.

(٢) إرشاد الأذهان: ١ / ٣٣١.

(٣) تحرير الأحكام: ١ / ٦١١.

(٤) قواعد الأحكام: ٨ / ٢٠٦.

(٥) المختلف: ٤ / ٢٤٧-٢٤٨.

(٦) الدروس: ١ / ٤٢٣.

أن يخرج من المشعر أو أن يدخل وادي محسّر قبل الشروق، وفي تعليقه على كلام المحقق - «ولكن لا يجوز وادي محسّر إلا بعد طلوعها»^(١)، قال: «أي لا يقطعه ولا بعضه إلى طلوعها»^(٢).

وأما صاحب المدارك تت فقد نسب القول باستحباب الإفاضة من المشعر ودخول وادي محسّر لغير الإمام قبل طلوع الشمس - مقيداً بعد جواز وادي محسّر - إلى المشهور من الأصحاب^(٣).

من هنا يتبين أن المشهور هو جواز الإفاضة من المشعر قبل الشروق بقليل إلى وادي محسّر.

لزوم البقاء في المشعر إلى الشروق:

خالف السيد الخوئي تت - وكذلك الشهيد الثاني قبله - المشهور، فإنه كان يرى لزوم البقاء في المشعر حتى طلوع الشمس مطلقاً، للإمام ولغيره، بل ادعى أن هذا هو المشهور والمعروف بين الأعلام، لكن أنت خير بما فيه مما مرّ.

قال في مناسكه في المسألة (٣٧٣): «يجب الوقوف في المزدلفة من طلوع الفجر يوم العيد إلى طلوع الشمس»^(٤).

وقال في المعتمد شرحاً لما أفاده في المناسك: «لا ريب في وجوب الوقوف في المشعر في ما بين الطلوعين من يوم العيد، وهل يجب الاستيعاب في هذه المدة بأن يقف من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، أو أن الواجب هو الوقوف في الجملة وإن لم يستوعب

(١) شرائع الاسلام: ١ / ١٩٢.

(٢) مسالك الافهام: ٢ / ٢٩١.

(٣) مدارك الأحكام: ٧ / ٤٤٣.

(٤) شرح المناسك - موسوعة السيد الخوئي: ٢٩ / ٢٠٣.

تمام هذه المدة؟ المعروف هو وجوب الاستيعاب»^(١).

وكيف كان، فقد استدلت تت على لزوم المكث حتى الشروق بصحيفة معاوية بن عمار: «ثم أفض حيث يشرق لك ثبير، وترى الأبل مواضع أخفافها»^(٢).

تقريب الاستدلال بها: إن عبارة «يشرق لك ثبير»^(٣) كناية عن شروق الشمس.

إن قلت: لو أراد الإمام عليه السلام الشروق لقاله صراحة، ولا داعي للكناية الموهمة.

قلت: لعل الشمس تشرق من جهة ثبير، وبما أن الجبل يحجب رؤية الشروق فنسب شروق الشمس إلى الجبل مجازاً. وينبغي الإشارة إلى أن المزدلفة محاطة بالجبال فلا يمكن معرفة وقت الشروق إلا من خلال إشراق نور الشمس على الجبال. ويحتمل أن ثبيراً هو أول جبل يصله ضياء الشمس، ولذا خصه الإمام عليه السلام بالذكر.

إلا أن السيد الخوئي لم يذكر هذا المعنى الذي ذكرناه، بل دعم مراده بنفس صحيحة معاوية بن عمار، حيث أن هذه الصحيحة لها إضافة تفسر العبارة، بيد أن هذه الإضافة لم ينقلها الحر العاملي، بل الذي نقلها هو الشيخ في التهذيب. والإضافة هي: «.. وترى الإبل مواضع أخفافها، قال ابو عبد الله عليه السلام: كان أهل الجاهلية يقولون أشرق ثبير - يعنون الشمس»^(٤).

إن دلالة الإضافة على مفاد السيد الخوئي تت جيدة لأنها تفسر إشراق ثبير بشروق الشمس، ومعه يثبت المطلوب. و الملاحظ أن الشيخ أورد هذه الإضافة في التهذيب وسند الرواية فيه معتبر. بل إن الصدوق تت أوردتها في العلل بسند صحيح أيضاً.

(١) المصدر نفسه.

(٢) الوسائل / ١٤ / ٢٠.

(٣) ثبير: جبل في مكة.

(٤) تهذيب الاحكام: ٥ / ١٩٢.

مناقشة شيخنا الأستاذ للسيد الخوئي:

هذا، وقد أورد شيخنا الأستاذ رحمته في مجلس درسه الشريف عدة إشكالات على ما أفاده السيد الخوئي رحمته:

الإشكال الأول: صحيح أن الرواية أمرت بالإفاضة عند شروق ثبير، و فعل الأمر (أفّض) و إن كان يدل على الوجوب، ولكن بما أن الرواية تشتمل على كثير من المستحبات - وهي قرائن تصرف هذا الأمر إلى استحبابي وليس وجوبيا - فلا يستفاد منه الوجوب، لا سيما إذا استفدنا الوجوب من مسلك الوضع لا مسلك العقل؛ لأن الأصل بناءً على مسلك الوضع هو المعنى الحقيقي اذا لم توجد قرائن صارفة إلى معنى آخر، و في المقام توجد قرائن تصرف الأمر الى الاستحبابي.

نعم، بناء على مسلك العقل في استفادة الوجوب من الأمر - الذي يرى أن الأوامر تحمل على الوجوب لا لأجل الوضع بل لأن العقل يرى لزوم امتثال حكم من يخاف منه العقاب - فيحمل الأمر على الوجوب و لا تؤثر فيه القرائن الوضعية. وعليه، صار الخلاف في المسألة مبنائاً، و السيد الخوئي رحمته من القائلين بمسلك العقل.

الإشكال الثاني: بل الإشكال يلزم حتى بناء على مسلك العقل، فالعقل يرى أن هذه المستحبات الكثيرة الواردة في السياق قرينة على ترخيص الشارع، وأن «أفّض» أمر مستحب وليس واجباً. فحتى على مسلك السيد الخوئي رحمته قد يقال أن هذا الأمر استحبابي وليس أمراً وجوبياً، ولا أقل تكون الرواية مجملة و لا يصح التمسك بها للوجوب.

الإشكال الثالث: أن عبارة «يعنون الشمس» الواردة في الإضافة على نقل الشيخ والصدوق من المستبعد أن تكون صادرة من الإمام عليه السلام لأنها جملة معترضة فمن الغريب

أن تصدر منه ﷺ. بل فيها احتمالان:

١. أن تكون من الشيخ الطوسي، وهو ضعيف، فليس من دأبه أن يقحم التفسير في الرواية.

٢. أن تكون من الراوي، وهذا الاحتمال ممكن. و معه لا قيمة لها إذ تفسير ليس حجة علينا.

الإشكال الرابع: لعل السبب في عدم إيراد صاحب الوسائل هذه الإضافة راجع إلى التفاوت في نسخ التهذيب، فبعضها فيها هذه الإضافة وبعضها الآخر خالية منها، مما يسبب إرباكاً وشكاً في أصل صدور الإضافة.

الإشكال الخامس: إنه يمكن حمل قوله (أفرض حيث يشرق لك ثبير) على الجواز؛ لأنه أمر عند توهم الخطر، إذن فالمقصود من العبارة بيان الجواز وليس الوجوب.

أقول: إن هذه الإشكالات التي أفادها شيخنا الأستاذ رحمته الله كلها واردة، لكن أهمها التشكيك في دلالة فقرة (يشرق لك ثبير)، وهذا ما صنعه صاحب الجواهر رحمته الله، فإنه احتمل أن يكون المعنى هو (الإسفار) دون (الشروق).

قال رحمته الله ما نصه: «فإن الأمر بالإفاضة حين يشرق له ثبير وحين ترى الإبل مواضع أخفافها أعم من ذلك، والظاهر إرادة الإسفار من الإشراق فيه بقرينة قوله: «وترى الإبل) إلى آخره الذي لا يعبر به عن بعد طلوع الشمس»^(١).

ويمكن أن يؤيد كلامه بقوله تعالى: ﴿وَالصُّبْحُ إِذَا أَسْفَرَ﴾^(٢) والإسفار هو قبل الشروق. قال الشيخ الطوسي في تفسير هذه الآية: «أي أضواء وأنار... وقال قوم: كشف

(١) جواهر الكلام: ١٩ / ٧٦-٧٧.

(٢) سورة المدثر: ٣٤.

عن الظلام و أنار الأشخاص»^(١). و من الواضح أن الإنارة و الضياء أعم من الشروق و يحصلان عادة قبله.

والحاصل: أنه بقرينة الذيل (وترى الإبل مواضع أخفافها) يتضح المقصود من الصدر و أن ذلك يحصل قبل الشروق، فقلوه (يشرق لك ثبير) يعني يضيء لك، لا أن ضياء الشمس يصل اليه من خلال الشروق. إذن، نستظهر أن الراوية لا تدل على لزوم الإفاضة عند الشروق، بل يجوز ذلك قبله بقليل، ولو تنزلنا عن ذلك فنقول أن الراوية حينئذ مجملة و لا تعارض ما يدل على جواز الإفاضة قبل الشروق.

أدلة جواز الإفاضة قبل الشروق:

هذا كله بغض النظر عن الروايات الدالة على جواز الإفاضة قبل الشروق.

فمنها: موثقة إسحاق بن عمار قال: «سألت أبا ابراهيم عليه السلام: أي ساعة أحب إليك أن أفيض من جمع؟ قال: قبل أن تطلع الشمس بقليل فهو أحب الساعات إلي، قلت: فإن مكثنا حتى تطلع الشمس، قال: لا بأس»^(٢).

ومنها: صحيحة معاوية بن حكيم: «سألت أبا ابراهيم عليه السلام: أي ساعة أحب إليك أن نفيض من جمع؟ فقال: قبل أن تطلع الشمس بقليل فهو أحب الساعات إلي، قلت: فإن مكثت حتى تطلع الشمس قال: لا بأس»^(٣). ومضمونها واضح الدلالة.

ومع هذا الوضوح في دلالتها، أشكل السيد الخوئي عليهما بأنه ليس المقصود نفس الإفاضة بل الاستعداد والتهيؤ لها الذين قد يأخذان وقتا طويلا خصوصا مع الزحام، فالرواية لا تدل على المطلوب.

(١) التبيان في تفسير القرآن: ١١٧ / ٢.

(٢) الوسائل: ١٤ / ٢٥.

(٣) الوسائل: ١٤ / ٢٦-٢٧.

وفيه: ما أفاده **تتج** مخالف لظاهر الخبرين، فالسؤال عن نفس الإفاضة لا الاستعداد له.

ومنها: رسالة علي بن مهزيار عن أبي عبد الله **عليه السلام**، قال: «ينبغي للإمام أن يقف بجمع حتى تطلع الشمس، وسائر الناس إن شاؤوا عجلوا وإن شاؤوا آخروا»^(١).

إن هذه أيضا دلالتها واضحة، ورغم ذلك أشكل السيد الخوئي عليها بنفس الإشكال، أي إن شاؤوا عجلوا في التهيئة في الخروج والاستعداد له.

ويرد عليه: أن ما أفاده يعني ليس من حق الإمام أن يتهيأ للخروج، ولا قائل بهذا. وأشكل **تتج** على سندها لكونها رسالة، وسندها في الوسائل: «وعنه عن أحمد بن محمد عن العباس بن معروف عن علي بن مهزيار عمن حدثه عن حماد بن عثمان عن جميل بن دراج عن أبي عبد الله **عليه السلام**»، والواسطة بين حماد بن عثمان وعلي بن مهزيار مجهولة فتكون رسالة.

وقد يقال: يمكن التغلب على هذا الاشكال من جهتين:

١. أن الرواية مجبورة بعمل الأصحاب، وقد أشرنا في بداية البحث أن المشهور فصل بين الإمام وغيره، ولا يوجد مستند لهذا الحكم سوى هذه الرواية، وهذا يدل على أن المشهور حينما أفتى بهذا المضمون استند إلى هذه الرواية.

٢. إن المرسل هو علي بن مهزيار وهو من الأجلاء، وهو لا يقل شأناً عن صفوان بن يحيى والبرنطي ومحمد بن أبي عمير، الذين قيل في حقهم أنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن الثقة. فلتكن مراسيله كمراسيلهم.

(١) الوسائل: ١٤ / ٢٦.

ومنها: صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تجاوز وادي محسر حتى تطلع الشمس»^(١).

تقريب الاستدلال بها: أنه يحق للحاج أن يدخل في وادي محسر إلا أنه لا يمكنه أن يتجاوزه، هذا هو الظاهر منها.

و أشكل عليها السيد الخوئي رحمته الله بأن المقصود منها عدم جواز الدخول في وادي محسر قبل الشروق، لا أنه يجوز ذلك ولكن لا يجوز الخروج منها الى منى. إذ لو كان المقصود هو الثاني لقال الإمام عليه السلام: «لا تدخل في منى قبل الشروق»^(٢).

وفيه: إن قوله (لا تجاوز) لا يعني (لا تدخل)، بل يعني أنه يمكنك أن تدخل إلا أنه لا تتعدى عنه، و العرف ببابك.

من هنا قال الشيخ الفياض رحمته الله: «فإنها - أي صحيحة هشام - تدل على منع التجاوز وادي محسر قبل طلوع الشمس، لا الدخول فيه»^(٣).

ولو تنزلنا وقلنا بإجمالها، فالروايات السابقة تصلح لتفسير المقصود منها، و هو جواز الدخول في وادي محسر قبل الشروق إلا أنه لا يمكن التعدي عنه الى منى قبل الشروق.

وإن أبيت ذلك، فيمكن طرحها حينئذ والتمسك بتلك الروايات الواضحة التي سبق ذكرها.

(١) الوسائل: ١٤ / ٢٥.

(٢) المعتمد: ٢٩ / ٢٠٥ - ٢٠٦.

(٣) تعاليق مبسوطة على مناسك الحج: ١ / ٤٦٠.

والخلاصة: أنه يجوز الإفاضة من المشعر قبل طلوع الشمس بقليل، بل ذلك مستحب لغير الإمام، ويجوز الدخول في وادي محسر، إلا أنه لا يخرج منه قبل الطلوع.

المسألة الثالثة عشرة: تقديم الأعمال على الوقوفين

هل يجوز تقديم الأعمال - أي طواف الحج وسعيه - على الوقوفين أم لا ؟

نسب إلى المشهور جواز ذلك للشيخ الكبير والمرأة التي تخاف الحيض والمريض ..
و.. أما غيرهم فلا يجوز لهم ذلك.

وقد نسب القول بعدم الجواز مطلقا إلى ابن ادريس، والجواز مطلقا إلى صاحب المدارك؛ فتشأ أقوال ثلاثة في المسألة ينبغي تنقيحها.

ثم إنه توجد بعض الفروع المرتبطة بهذه المسألة والتي ينبغي النظر فيها أيضا، من قبيل أن الذي يجوز تقديمه هو طواف الحج فقط أم السعي وطواف النساء أيضا ؟

ثم هل يجب إعادة الأعمال بعد الموقوفين في حال التمكن أو ارتفاع العذر أو إزالة ما كان يخاف منه - كالحيض - أم لا ؟

ولا يخفى أهمية المسألة وابتلائيتهما، فلو بنينا على جواز التقديم مطلقا سيسهل الأمر على الحجاج، ولن يقعوا في حرج الزحام بعد الوقوفين.

وهناك فرع رابع وهو أنه في حال تقديم الأعمال - سواء مطلقا أم للمعذورين - هل يجب أن يكون ذلك بعد الإحرام أم لا يحتاج إلى إحرام ؟

كلمات الأعلام في المسألة :

ذكرنا أن الأقوال في المسألة ثلاثة:

القول الأول: عدم جواز تقديم طواف الحج وسعيه على الوقوفين مطلقاً، للمعذور وغير المعذور. وقد نسب هذا القول إلى ابن إدريس، قال في السرائر: «والمتمتع إذا أهل بالحج، لا يجوز له أن يطوف ويسعى إلا بعد أن يأتي منى ويقف بالموقفين، وقد روي أنه إذا كان شيخاً كبيراً لا يقدر على الرجوع إلى مكة أو مريضاً أو امرأة تخاف الحيض، فيحول بينها وبين الطواف، فإنه لا بأس بهم أن يقدموا طواف الحج والسعي، والأظهر ترك العمل بهذه الرواية»^(١). ولعل الوجه في ذلك ترك العمل بأخبار الآحاد.

القول الثاني: الجواز مطلقاً، للمعذور كالشيخ ومن تخاف الحيض ولغيره. اختاره صاحب المدارك لكن لم يفت به؛ للإجماع على خلافه.

قال في المدارك: «بل لولا الإجماع المدعى على المنع من جواز التقديم اختياراً لكان القول به متجهاً، لاستفاضة الروايات الواردة بذلك صحة سندها ووضوح دلالتها وقصور الأخبار المنافية لذلك من حيث السند أو المتن ومع ذلك فالجواز غير بعيد»^(٢).

القول الثالث: التفصيل بين من له عذر كالشيخ الكبير، ومن تخاف الحيض، والمريض، فيجوز لهم التقديم دون غيرهم، وهو المشهور بين الأصحاب، وادعي عليه الاجماع.

وإليك بعض النماذج من اختار هذا القول صريحاً:

قال الشيخ في المبسوط: «المتمتع إذا أهل الحج لا يجوز له أن يطوف ويسعى إلا بعد

(١) السرائر: ١ / ٥٧٥.

(٢) مدارك الأحكام: ٨ / ١٨٨.

أن يأتي منى بالوقوفين إلا أن يكون شيخا كبيرا لا يقدر على الرجوع الى مكة أو مريضا أو امرأة تخاف بهم أن يقدموا طواف الحج والسعي»^(١) وقال مثله في النهاية^(٢).

وقال القاضي في المذهب: «ولا يطوف إذا كان متمتعا وأهل بالحج حتى يحضر منى والموقوفين إلا أن يكون شيخا كبيرا أو امرأة تخاف الحيض فيجوز لها تقديمه على ذلك»^(٣).

وقال المحقق في الشرائع: «السادسة: يجب على المتمتع تأخير الطواف والسعي، حتى يقف بالوقوفين ويأتي مناسكه يوم النحر، ولا يجوز التعجيل إلا للمريض والمرأة التي تخاف الحيض، والشيخ العاجز»^(٤).

وقال يحيى بن سعيد: «ويجوز للقارن، والمفرد تقديم الطواف والسعي على الوقوف بالوقوفين، وليس ذلك للمتمتع إلا خوف مرض أو حيض أو خوف على نفسه وماله»^(٥).

وقال الفاضل الأبي: «الخامس: لا يجوز للمتمتع تقديم طواف حجه وسعيه على الوقوف وقضاء المناسك إلا لامرأة تخاف الحيض أو مريض أو هم»^(٦).

وقال علي بن محمد القمي: «ووقته للمتمتع اي طواف الزيارة - من حيث يخلق رأسه من يوم النحر الى آخر أيام التشريق، إلا أن يكون هناك ضرورة من كبر أو مرض أو خوف حيض أو عذر فيجوز تقديمه على ذلك»^(٧).

(١) المبسوط: ١ / ٣٥٩.

(٢) النهاية: ١ / ٢٤١.

(٣) المذهب: ١ / ٢٣٢.

(٤) الشرائع ١ / ٢٠٣.

(٥) الجامع للشرائع، ص ١٩٩.

(٦) كشف الرموز: ١ / ٣٧٨.

(٧) جامع الخلاف والوفاق: ١ / ٢٠٠.

واختار هذا القول العلامة في جملة من كتبه^(١).

وحكى صاحب المدارك عن العلامة في المنتهى ان عدم جواز تقديم الأعمال للمختار هو قول العلماء كافة^(٢).

وقال صاحب الجواهر بعد نقل كلام المحقق في عدم جواز التقديم: «بلا خلاف محقق معتد به أجمع بل الاجماع بقسميه عليه»^(٣).

الروايات:

أما ما يمكن أن يستدل له لجواز تقديم الأعمال على الوقوفين مطلقا فعدة روايات: منها: صحيحة ابن بكير وجميل جميعا عن أبي عبد الله عليه السلام أنها سألاه عن المتمتع يقدم طوافه وسعيه في الحج، فقال: «هما سيان قدّمت أو أخرت»^(٤).

ومنها: صحيحة حفص بن البختري عن أبي الحسن عليه السلام في تعجيل الطواف قبل الخروج الى منى، فقال: «هما سواء أخر ذلك أو قدمه يعني المتمتع»^(٥).

ومنها: صحيحة صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يتمتع ثم يهل بالحج فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة قبل خروجه الى منى، فقال: لا بأس»^(٦).

وهذه الرواية قد رواها صاحب الوسائل مرة ثانية، عن علي بن يقطين عن عبد

(١) إرشاد الأذهان: ١ / ٣٢٦، قواعد الأحكام: ١ / ٤٢٩.

(٢) مدارك الأحكام: ٨ / ١٨٦.

(٣) الجواهر: ١٩ / ٣٩١.

(٤) الوسائل: ١١ / ٢٨٠.

(٥) الوسائل: ١٣ / ٤١٦.

(٦) الوسائل: ١١ / ٢٨٠.

الرحمن عن صفوان، والمروى عنه هو أبو عبد الله عليه السلام، وقد أشار محقق الطبعة أن اسم (أبي عبد الله) هو المذكور في الأصل والمخطوط، لكن في المصدر - التهذيب والاستبصار - المذكور هو أبو الحسن عليه السلام، ويحتمل احتمالاً وجيهاً أن الرواية واحدة.

ومنها: صحيحة علي بن يقطين، قال: «سمعت أبا الحسن الأول عليه السلام يقول: لا بأس بتعجيل طواف الحج وطواف النساء قبل الحج يوم التروية قبل خروجه إلى منى وكذلك من خاف أمراً لا يتهياً له الانصراف إلى مكة أن يطوف ويودع البيت ثم يمر كما هو من منى إذا كان خائفاً»^(١).

وأما ما دلّ على جواز التقديم لطائفة معينة من الناس وليس بشكل مطلق فعدة روايات منها:

صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير والمرأة تخاف الحيض قبل أن تخرج إلى منى»^(٢).

ومنها: معتبرة^(٣) إسماعيل بن عبد الخالق قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا بأس أن يعجل الشيخ الكبير والمريض والمرأة والمعلول طواف الحج قبل أن يخرج إلى منى»^(٤).

ومنها: موثقة إسحاق بن عمار قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن المتمتع إذا كان شيخاً كبيراً أو امرأة تخاف الحيض يعجل طواف الحج قبل أن يأتي منى، فقال: نعم، من كان هكذا يعجل. قال: وسألته عن الرجل يحرم بالحج من مكة، ثم يرى البيت خالياً

(١) الوسائل: ١٣ / ٤١٥.

(٢) الوسائل: ١١ / ٢٨١.

(٣) هكذا عبر عنها السيد الخوئي: المعتمد: ٢٩ / ٣٤٦.

(٤) الوسائل: ١١ / ٢٨١.

فيطوف به قبل أن يخرج، عليه شيء؟ فقال: لا»^(١).

ومنها: موثقة صفوان بن يحيى الأزرق عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن امرأة تمتعت بالعمرة الى الحج ففرغت من طواف العمرة وخافت الطمث قبل يوم النحر أيصلح لها أن تعجل طوافها طواف الحج قبل أن تأتي منى؟ قال: إذا خافت أن تضطر الى ذلك فعلت»^(٢).

واحتمل السيد الخوئي رحمته الله أنه قد حصل سقط في السند، وأنه كان هكذا: صفوان ابن يحيى عن يحيى الأزرق فحصل التباس على النسخ، ويؤكد ان صفوان بن يحيى الأزرق لا وجود له في كتب الرجال. ثم أن يحيى الأزرق مردد بين الثقة والضعيف إلا أنه ينصرف الى الثقة لاشتهاره، وعليه فالرواية موثقة^(٣).

ومنها: معتبرة علي بن ابي حمزة البطائني قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل يدخل مكة ومعه نساء وقد أمرهن فتمتنعن قبل التروية بيوم أو يومين أو ثلاثة، فخشي على بعضهن الحيض، فقال: إذا فرغن من تمتعتهن وأحللن فلينظر الى التي يخاف عليها الحيض فيأمرها فتغتسل وتهل بالحج من مكانها ثم تطوف بالبيت وبالصفا والمروة»^(٤).

ومنها: رواية البطائني عن أبي بصير قال: «قلت: رجل كان متمتعا وأهل بالحج قال: لا يطوف بالبيت حتى يأتي عرفات فإن هو طاف قبل أن يأتي منى من غير علة فلا يعتد بذلك الطواف»^(٥)، لكنها ضعيفة بإسماعيل بن مرار وهو مجهول.

(١) الوسائل: ١١ / ٢٨١-٢٨٢.

(٢) الوسائل: ١٣ / ٤١٥.

(٣) المعتمد: ٢٩ / ٣٤٧.

(٤) الوسائل: ١٣ / ٤١٦.

(٥) الوسائل: ١١ / ٢٨١.

هذه هي أهم الروايات في المقام، وقد عرفت أن الطائفة الأولى جوزت التقديم مطلقاً بينما الطائفة الثانية أجازت ذلك لصنف خاص من الناس، فكيف نجمع بينهما؟

الجمع أم التعارض؟

هناك نظريات خمس في التعامل مع هذه الأخبار.

الأولى: أن نجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد، أي نقول أن الجواز مختص بالأصناف المذكورة في الطائفة الأولى ولا يجوز لغيرهم التقديم.

الثانية: أن نحمل الطائفة الأولى المجوزة مطلقاً على الكراهة بقرينة الطائفة الثانية، وأما الأصناف الخاصة فلا كراهية لهم في التقديم.

الثالثة: أن نقول بجواز التقديم مطلقاً وبتأكيد الجواز في حق الأصناف الخاصة.

الرابعة: أن نقول باستقرار التعارض بين الطائفتين ولا بد من الترجيح، والترجيح مع الثانية.

الخامسة: أن نقول بالتعارض والتساقط وجواز التقديم مطلقاً.

هذه هي الوجوه المحتملة ثبوتاً.

النظرية الأولى (حمل المطلق على المقيد):

قد يقال: نقدم الطائفة الثانية على الأولى لأن ذلك مقتضى الجمع بين كل مطلق ومقيد. والظاهر أن المشهور اعتمد هذا الوجه وقيد الطائفة الأولى المطلقة بالطائفة الثانية المقيدة.

ويرده: إن هذا الحمل والجمع بعيد وليس عرفياً لوجود مؤشرات في كلا الطائفتين تأبى مثل هذا الحمل.

فمثلاً، ورد في الطائفة الأولى قوله (هما سيان قدمت أو أخرت) و(هما سواء أخره أو قدمه) وهذان تعبيران صريحان في عدم لزوم تأخير الأعمال على الوقوفين مطلقاً، فحمله على صورة العجز بعيد.

والذي ينبغي أن يقال: أن الطائفة الثانية ليست مقيدة الجواز بالأصناف المذكورة وقد اشتهر عن الأعلام في الأصول عدم المفهوم للوصف وللقب، فهي لا مفهوم لها لكي يقال إن مفهومها يقيد منطوق الطائفة الأولى.

بل الصحيح أن المورد من موارد اللقب دون الوصف وقد اتفقت كلمتهم على عدم ثبوت الوصف له فكيف حينئذ يمكن أن يقال أنها مقيدة للطائفة الأولى المطلقة؟ بل لا تنافي بين الطائفتين أساساً، فإن الأولى أجازت التقديم مطلقاً والثانية أجازت التقديم لصنف خاص من الناس من دون تعرض الى غيرهم، فأين التنافي في ذلك؟

النظرية الثانية (الحمل على الكراهة) :

يمكن أن يقال: نجمع بين الطائفتين بحمل الأولى على الكراهة والثانية على عدم الكراهة ما دام الحاج من الأصناف المذكورة.

توجيهه: أن الطائفة الثانية المجوزة للتقديم لأصناف خاصة ظاهرة في حرمة ذلك لغيرهم، والطائفة الأولى صريحة في جواز ذلك مطلقاً، فمقتضى الجمع العرفي هو تصرف الصريح في الظاهر، فنرفع اليد عن ظهور الثانية في المنع ونحملها على الكراهة. لكن السيد الخوئي رحمته رفض هذا الجمع وقال: «هذا بعيد أيضاً، لأن مفهوم قوله: «لا بأس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير» ثبوت البأس لغيره، وفي الروايات المجوزة نفي البأس، والجمع بين لا بأس وفيه بأس من الجمع بين المتناقضين بحيث لو اجتمعا

في كلام لكان مما اجتمع فيه المتناقضان»^(١).

أقول: إن ضابط التنافي عند السيد الخوئي رحمته - تبعاً لأستاذه الميرزا النائيني رحمته - هو جعل كلامين في جملة واحدة ثم النظر في حال تلك الجملة، فإذا كان فيها انسجام عرفاً فلا تنافي بين الكلامين وإلا فلا.

إن قلت: إذن ما الفائدة في ذكر هؤلاء الأصناف إذ لم يثبت المفهوم؟

قلت: يمكن أن يكون لتأكيد الجواز في حقهم ولتذكير الحجاج بمرونة هذا الحكم لكي يسهل الأمر على ذوي الأعذار.

النظرية الثالثة (تأكيد الجواز):

لم أر من ذهب إلى هذا، ولكن يمكن أن يقال: نجمع بين الطائفتين من الأخبار بحمل الثانية على تأكيد الجواز، فيجوز لكل تقديم الأعمال ويتأكد في حق أصحاب الأعذار وكبار السن والمرضى ومن تخاف الحيض.

ويؤيده ما في صحيحة علي بن يقطين «لا بأس بتعجيل طواف الحج وطواف النساء قبل الحج يوم التروية قبل خروجه إلى منى وكذلك من خاف أمراً». انظر كيف أجاز التقديم مطلقاً ثم أكد الجواز لأصناف معينة.

أقول: لكن قد ورد في معتبرة البطائني عن أبي بصير «إن هو طاف قبل أن يأتي منى من غير علة فلا يعتد بذلك الطواف»^(٢) فإن ظاهرها بطلان طواف من قدمه من غير عذر. نعم، إن في السند علي بن أبي حمزة البطائني - وهو ضعيف على رأي السيد الخوئي رحمته وغيره - وإسماعيل بن مرار الذي لم يوثق بشكل صريح.

(١) المعتمد: ٢٩ / ٣٤٨.

(٢) الوسائل: ١١ / ٢٨١.

أما البطائني فهو مقبول الرواية على المختار^(١).

و أما إسماعيل بن مرار فهو أيضا مقبول الرواية على المختار، وإن لم يصدر في حقه توثيق للأسباب التالية:

أولاً: أن لإسماعيل بن مرار أكثر من مائتي رواية في الكتب الأربعة، والاعتماد عليه من قبل مصنفي الكتب الأربعة في نقل مثل هذا العدد الكبير من الروايات عنه يعدّ توثيقاً عملياً له.

ثانياً: إن جل روايات إسماعيل بن مرار هي من كتاب يونس بن عبد الرحمن، وقد حكى عن محمد بن الحسن بن الوليد - وهو شيخ الصدوق ومن وجهاء القميين - أنه كان يرى أن كل ما جاء في كتاب يونس فهو صحيح ومعتبر، فالنتيجة سوف تكون: أن روايات إسماعيل بن مرار صحيحة و معتمدة.

ثالثاً: إنه من رجال تفسير القمي، و هذا ينفع من قبل هذا المبنى كالسيد الخوئي رحمه الله^(٢).

وعلى هذا الأساس، فالرواية - بعد التغلب على الإشكال السندي - لا بأس بأن تكون شاهد جمع بين الطائفتين، الطائفة المجوزة للتقديم مطلقاً و الطائفة المجوزة لصنف خاص من الناس. وبهذا ستكون النتيجة: أن من ليس به علة فالظاهر أنه لا يجوز له أن يقدم أعماله.

بقي شيء، وهو أنه قد أفاد بعض الأعلام المعاصرين أنه ينبغي حمل الطائفة المطلقة من الأخبار على الطائفة المقيدة، وذلك لأنه إذا فعلنا العكس سنلغي الخصوصية

(١) الملحق (١).

(٢) معجم رجال الحديث: ٩٧ / ٤.

للعناوين الواردة في الطائفة المقيدة - كالشيخ والمريض والمرأة التي تخاف الحيض. أما لو قدمنا الطائفة الثانية على الأولى سوف لا يلزم منه إلغاء عنوان المتمتع، بل تقيده بهؤلاء العناوين، فإذا كان الأمر يدور بين هذين الحملين فالعرف يقدم الحمل الثاني على الحمل الأول.

قال رحمته الله: «وبكلمة: إن الأمر في المقام يدور بين تقييد عنوان المتمتع في الطائفة الأولى المأخوذ في موضوع الحكم، وهو جواز تقديم طواف الحج وسعيه على الموقفين بما إذا كان شيخا كبيرا أو امرأة تخاف من الحيض أو مريضا أو معلولا أو خائفا، وبين إلغاء هذه العناوين عن الموضوعية للحكم نهائيا، والأخذ بإطلاق عنوان المتمتع، بدون فرق بين كونه معنونا بأحد هذه العناوين أولا، وفي مثل ذلك لا شبهة في أن المتعين بنظر العرف تعين التقييد دون الإلغاء، لأنه بحاجة الى مؤونة زائدة»^(١).

وفيه: إنه مع أخذ معتبرة البطائني بنظر الاعتبار سيتحقق الجمع بين الطائفتين من دون تردد، وذلك لأن المعتبرة صالحة أن تكون شاهد جمع بينهما فينحل النزاع.

النظرية الرابعة (التعارض والترجيح):

وهو ما ذهب إليه السيد الخوئي رحمته الله، فقد اختار استقرار التعارض بين الطائفتين لعدم إمكان الجمع، والترجيح مع الطائفة الثانية لموافقتها للسنة القطعية الدالة على لزوم إيقاع طواف الحج وسعيه بعد الموقفين^(٢).

وأورد شيخنا الاستاذ رحمته الله على الترجيح بالسنة القطعية الدالة على لزوم الإتيان بالأعمال بعد الموقفين إشكالين:

(١) تعاليق مبسوبة على مناسك الحج: ١ / ٥٩٥.

(٢) المعتمد: ٢٩ / ٣٤٨ - ٣٤٩.

أولاً: صحيح أنها دلت على رجحان الإتيان بالأعمال بعد الموقفين، لكن من قال أنه رجحان لزومي؟ بل لعله يستحب ذلك، وثبوت الوجوب أول الكلام.

وثانياً: لعل الأمر بإتيان الأعمال بعد الموقفين لأجل عدم الإتيان بها قبلهما، فأمره لا يدل على لزوم أن تكون الأعمال بعد الموقفين.

وهذان الإشكالات وإن كانا جيدين، لكن عمدة الإشكال على السيد الخوئي رحمته هو عدم وصول النوبة الى التعارض والترجيح، إذ قد عرفت عدم التنافي بين الطائفتين من الأخبار إذ يمكن الجمع بينهما جماعياً.

بل الظاهر أن السيد الخوئي رحمته قد انفرد بدعوى التعارض، وأما المشهور فالذي يظهر منه قبول النظرية الأولى في الجمع، وهو حمل المطلق على المقيّد وحصر جواز التقديم للأصناف الخاصة، ولم يبدُ من أحدهم القول بالتعارض كما صنع السيد الخوئي رحمته. وكيف كان، فإن هذا الوجه مرفوض.

النظرية الخامسة (التعارض وعدم الترجيح):

وهو أن يقال: إن الطائفتين تتعارض وتتساقط لعدم إمكان الترجيح بينهما - ولم يثبت وجود سنة قطعية على لزوم الإتيان بالأعمال قبل الموقفين - فحينئذ نعلم بوجوب الإتيان بالأعمال إجمالاً، إلا أنه لا ندري هل يجب ذلك بعد الموقفين أم يمكن ذلك قبلهما أيضاً؟

ولا يخفى أن هذه المسألة ستكون من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير أو الأقل والأكثر، والمعروف هو جريان البراءة من التعيين والأكثر فيثبت جواز الإتيان بها قبل الأعمال، وذلك لأن الإتيان بالأعمال قبل الموقفين هو الأكثر وهو الذي نشك في تعيينه فتجري البراءة لنفي وجوبه.

وهذه النظرية وإن كانت جيدة وتوافقنا في النتيجة، إلا أنها تبتنى على القول بالتعارض وقد عرفت عدم ثبوته.

الخلاصة :

قد تبين الى هنا أن مقتضى الصناعة الفقهية هو صحة النظرية الأولى، اي جواز تقديم الأعمال للمضطرين و ذوي الأعذار خاصة.

الأدلة اللبية :

قد يقال: توجد أدلة لبية تقتضي لزوم تأخير الأعمال على الوقفين للمختار وحصص الجواز بذوي الأعذار، ونقصد بالأدلة اللبية الإجماع والارتكاز والسيرة العملية للمشرعة.

أما دعوى الاجماع، فقد قال صاحب الجواهر:

«بلا خلاف محقق معتد به أجده، بل الاجماع بكلا قسميه عليه»^(١).

وأما الارتكاز - ونعني به ما ارتكز في أذهان المشرعة من لزوم الإتيان بالأعمال قبل الموقفين وعدم جواز تقديمها قبل ذلك - فقد ادعاه السيد الخوئي قائلًا: «فمن جميع ذلك يعلم أن المرتكز هو تأخير الطواف عن الوقوفين بل عن أعمال منى»^(٢).

وأما سيرة المشرعة فقد يقال بأنها منعقدة على تأخير الأعمال عن الموقفين وعدم التقديم الا للمضطرين.

وفيه: نحن و إن نسلّم أن المشهور شهرة عظيمة بين الأصحاب هو عدم جواز التقديم إلا للمضطرين، ولكن لا ترتقي هذه الشهرة الى الاجماع الكاشف عن رأي

(١) الجواهر: ١٩ / ٣٩١.

(٢) المعتمد: ٢٩ / ٣٤٩.

المعصوم، وذلك لسببين:

الأول: عدم تعرض بعض القدماء الى هذه المسألة وعدم إكتشاف قولهم فيها، فثبوت صغرى الإجماع مشكل. نعم، إن البعض قد ادعاه كما عرفت، إلا أن هذا لا يعدو كونه إجماعاً منقولاً والمعروف عدم حجيته.

الثاني: وهو العمدة في الإشكال، وهو أن الإجماع على فرض تحققه فهو مدركي، حيث صرح بعضهم بالجمع بين الأخبار بحمل المطلق على المقيد، فهو إما مدركي أو محتمل المدرك. وعليه، فالإجماع ليس تعبدياً يفيد الوثوق بدخول الإمام. كلا، إن المسألة اجتهادية وقد عرفنا كيف استدلوا للحكم فلا قيمة لإجماعهم، بل لابد من تقييم استنباطهم.

وأما السيرة فهي وإن كانت مسلمة إلا أنها لا تثبت عدم جواز التقديم، بل غاية ما تثبت هو رجحان التأخير.

وأما الارتكاز - فلو سلمناه - فقد يكون ناشئاً من فتوى الفقهاء وتأكيدهم على لزوم التأخير، فارتكازهم لا يحرز اتصاله بزم المعصوم عليه السلام.

إذن عمدة الدليل على عدم جواز تقديم الأعمال للمختار هو ما ذكرناه من الجمع بين الطائفتين ببركة معتبرة البطائني، والنتيجة هي ما ذكر.

بقي شيء، وهو قول السيد الخوئي رحمته الله: «لو كان التقديم جائزاً مع كون المسألة مما يبتلى به كثير لظهر الحكم بالجواز وبأن وشاع»^(١)، فقد استدل على عدم جواز التقديم بقاعدته المعروفة التي سميناهما (القاعدة الخوئية).

إلا أنه يمكن رفضها في المقام وذلك بأن يقال: إن كون المسألة التي بين أيدينا مما

يبتلى به كثيرا غير معلوم. نعم، إن ذوي الأعذار لهم داع لتقديم أعمالهم، وأما سائر الناس فليس لهم نفس الداعي ولا يرغبون بتقديمها، بل قد لا يفرق لهم إذ الزحام موجود سواء كان قبل الموقفين أم بعدهما. وعليه، فنحن نشكك في ابتلائية المسألة لعموم الحجاج.

بقي الكلام في بعض الفروع:

الفرع الأول:

هل يجوز تقديم السعي أيضا لذوي الأعذار، أم الجواز مختص بالطواف؟
نعم يجوز ذلك فالسعي حاله حال الطواف في جواز التقديم، ولم يفصل أحد بينهما، فكل من قال بجواز تقديم الطواف للمضطر قال بجواز تقديم السعي له أيضا.
ويدل على جواز تقديم السعي صحيحة ابن بكير وجميل «سألاه عن المتمتع يقدم طوافه وسعيه في الحج، فقال: هما سيان»^(١).

وكذلك صحيحة صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج «عن الرجل يتمتع ثم يحل بالحج فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والعمرة قبل خروجه الى منى، فقال: لا بأس»^(٢).

هذا، ولكن خالف في ذلك السيد الخوئي رحمته الله وحكم بجواز تقديم الطواف دون السعي وذلك لأسباب ثلاثة:

الأول: أنه لا يمكن الأخذ بالروايات المجوزة للتقديم مطلقا لأنها معارضة مع الروايات المقيدة فتسقط عن الاعتبار، ولا يوجد خبر آخر يميز تقديم السعي غيرها.

(١) الوسائل: ١١ / ٢٨٠.

(٢) المصدر نفسه.

وأما الأخبار المقيدة فهي خالية عن ذكر السعي.

الثاني: إن السعي لا زحام فيه إذ لا يسعى الحجاج سوى مرة للعمرة ومرة للحج، وهذا بخلاف الطواف فإنه دائماً مزدحم حيث يستحب الطواف للدخول إلى المسجد، فجواز تقديم الطواف لعله قد لوحظ فيه هذه الخصوصية.

الثالث: إن السعي لا تشترط فيه الطهارة، فيمكن للحائض أن تسعى مع حيضها وهذا بخلاف الطواف، مما يعزز جواز تقديم الطواف فقط.

قال تَنْبُكْ: «ولكن قد عرفت أن تلك الأخبار المجوزة مطروحة لمخالفتها للسنة، فالمتبع حينئذ الأخبار المجوزة لذي الأعذار، والمذكور فيها خصوص الطواف، فاللازم الاقتصار على جواز تقديم الطواف دون السعي فيقدم الطواف، وأما السعي فيؤتي به في وقته لعدم الزحام فيه، بخلاف الطواف فإن فيه الزحام للإتيان به تطوعاً أيضاً، بخلاف السعي فإنه لا تطوع فيه والقادم لا يسعى إلا مرة واحدة، وأما الطواف فيستحب الإتيان به مكرراً والإكثار فيه. على أن السعي لا تعتبر فيه الطهارة ويمكن صدوره من الحائض، بخلاف الطواف الذي تعتبر فيه الطهارة. وبالجمله فالحكم بجواز التقديم يختص بالطواف، ولكن الأحوط تقديم السعي أيضاً خروجاً عن مخالفة المشهور وإعادته في وقته»^(١).

أقول: قد عرفت عدم سقوط الطائفة الأولى من الأخبار عن الاعتبار لعدم التعارض في المقام، بل يمكن الجمع بين الطائفة الأولى و الطائفة الثانية يحمل الجواز على خصوص ذوي الأعذار، وحيث أن بعض أخبار الطائفة الأولى قد ذكرت جواز تقديم السعي أيضاً فهو المتبع.

وأما ما أفاده تتد من عدم الزحام في السعي وأن الحائض يمكنها الإتيان في موضعه فهو وإن كان جيداً لأنه مقتضى مناسبة الحكم والموضوع، إلا أنه لا مجال له مع التصريح بجواز تقديمه في الأخبار الماضية.

والنتيجة: يجوز تقديم السعي على الموقفين كما يجوز تقديم الطواف ظاهراً.

الفرع الثاني:

هل يجوز تقديم طواف النساء أيضاً لذوي الأعذار، أم لا ؟

نعم، يجوز ذلك كما يجوز تقديم طواف الحج وسعيه، وذلك لصحيحة علي بن يقطين قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: لا بأس بتعجيل طواف الحج وطواف النساء قبل الحج يوم التروية قبل خروجه إلى منى، وكذلك من خاف أمراً لا يتهيأ له الانصراف إلى مكة أن يطوف ويودع البيت ثم يمر كما هو من منى إذا كان خائفاً»^(١).

بتقريب: أن الصحيحة قد صرحت بجواز تقديم طواف النساء، وبقريته الطائفة الثانية من الأخبار تحمل الصحيحة على صورة الاضطرار إلى التقديم. نعم، لولا تلك الطائفة لقلنا بجواز تقديم الأعمال مطلقاً - للمضطر وغير المضطر - لأن الصحيحة مطلقة من هذه الناحية، إلا أنه قد عرفت لزوم تقييد إطلاقها وإطلاق سائر المطلقات بالطائفة الثانية المقيدة، خصوصاً مع وجود معتبرة البطائني التي هي بمثابة شاهد جمع.

وأما السيد الخوئي رحمته الله فقد أفاد أن تقديمه مختص بالخائف. قال: «وأما طواف النساء فهل يجوز تقديمه أم لا ؟ لم يدل دليل على جواز تقديمه، والنصوص المتقدمة خالية من ذلك، فإن وقته ممتد بل لا وقت له وإنما هو واجب مستقل يؤتى به في أي وقت شاء ولو بعد ذي الحجة.. نعم يجوز تقديمه للخائف على نفسه من دخول مكة...

(١) الوسائل: ١٣ / ٤١٥.

وذلك للنص وهو صحيحة علي بن يقطين^(١).

وأشكل عليه السيد القمي رحمته بأنه لا موجب لتقييد الجواز بالخائف، بل يجوز له ذلك مطلقا. قال: «فإن المستفاد من الحديث جواز تقديمه كجواز تقديم طواف الحج ولا يكون الحكم مختصا بالخائف عن الرجوع الى مكة بل المستفاد من الحديث جواز التقديم على الإطلاق»^(٢).

أقول: إن في بعض روايات الطائفة الثانية ذكرت الطواف بشكل مطلق من دون تقييده بالحج و قد أجازت تقديمه من دون قيد الخوف، كصحيحة الحلبي (لا بأس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير المرأة التي تخاف الحيض)^(٣)، وهذا التعبير يشمل طواف النساء أيضا.

أجل، لو حصل لنا الشك في صحيحة علي بن يقطين والتردد في رجوع القيد (إذا كان خائفا) الى الفقرة الثانية فقط أم الى الأولى أيضا فحينئذ نقتصر في الحكم بجواز التقديم على الخائف فقط، إلا أن عنوان الخائف يشمل الشيخ الكبير والمرأة التي تخاف الحيض والمريض لأن هؤلاء يخافون عدم التمكن من أداء الأعمال بعد العود الى مكة. ولا يخفى أن هذا الاقتصار هو الأحوط، بل لا محيص عنه لعدم القائل بجواز تقديم طواف النساء من غير عذر.

هذا، وقد عرفت أن الطائفة الأولى مقيدة بالطائفة الثانية، فحتى لو لم يوجد قيد (الخوف) لقيّدنا الحكم بجواز تقديم طوائف النساء بالأصناف المذكورة في الطائفة الثانية. والنتيجة: يجوز تقديم طواف النساء لكل من جاز له تقديم طواف الحج وسعيه.

(١) المعتمد: ٢٩ / ٣٥٢.

(٢) مصباح الناسك: ٢ / ٣٧٩.

(٣) الوسائل: ١١ / ٢٨١.

الفرع الثالث:

هل يلزم الحاج أن يحرم قبل تقديمه للأعمال أم لا ؟

ذهب الى لزوم ذلك السيد الخوئي رحمته، مستنداً بدليلين مع مؤيد واحد.

الدليل الأول: قال: «إن طواف الحج لابد من صدوره بعد التلبية والإحرام للحج، فقبل التلبية والإحرام للحج لا يصح منه طواف الحج»^(١).

توضيحه: أن هناك ترتيباً بين الإحرام والطواف، وهذا الترتيب يجب الحفاظ عليه حتى في صورة التقديم أيضاً.

وفيه: إن هذه مصادرة واضحة، فمن قال أنه لا يصح منه الطواف قبل التلبية والإحرام ؟

نعم نحن نسلم أن الترتيب الطبيعي هو الإحرام أولاً ثم الإتيان بالطواف بعد الموقفين، لكن الشارع قد أجاز التقديم ولم يذكر التلبية، فكيف استكشف أن الطواف لابد أن يصدر بعد الإحرام وأنه لا يصح إلا بعد التلبية ؟! إنها لمصادرة واضحة.

الدليل الثاني: صحيحة صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يتمتع ثم يهل بالحج فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة قبل خروجه الى منى، فقال: لا بأس»^(٢).

تقريب الاستدلال بها: إنه قد فرض فيها الإحرام أولاً ثم الإتيان بالأعمال، والإمام أقر ذلك. وكذلك الأمر في صحيحة علي بن يقطين^(٣)، ولكن قلنا سابقاً أن صحيحة

(١) المعتمد: ٢٩ / ٣٤٩.

(٢) الوسائل: ١١ / ٢٨٠.

(٣) المصدر نفسه.

صفوان وصحيحة ابن يقطين رواية واحدة.

وفيه: إن ذلك الفرض ورد في سؤال الراوي وليس في جواب الامام، فكيف نستفيد اشتراط ذلك؟ وإقرار الامام عليه السلام هو لجواز تقديم الأعمال على خروجه الى منى، فهو قد أقر بجواز هذا العمل. وأما سكوته عن الإحرام قبل الإتيان بالأعمال فلا يدل على لزومه، لأن مصعب السؤال ليس على الإحرام وإنما على تقديم الأعمال.

وأما المؤيد فهو معتبرة علي بن ابي حمزة التي ورد فيها «فليُنظر الى التي يخاف عليها الحيض فيأمرها فتغتسل وتهل بالحج من مكانها ثم تطوف بالبيت وبالصفا والمروة»^(١)، فإن الإمام عليه السلام قال لها أن يأمرها بال غسل و الإهلال بالحج - و هو الإتيان بالتلبية - وهذا يدل على لزوم التلبية قبل الإتيان بالأعمال.

وإنما جعل هذا الخبر مؤيدا لوجود البطائي في سنده وهو ضعيف عنده عليه السلام.

وفيه: إن أمرها بالاغتسال محمول على الاستحباب قطعا إذ لا قائل بوجوبه، ومعه يحتمل قويا أن الأمر بالإحرام قبل الأعمال أيضا مستحب لوحدة السياق. نعم، لولا الأمر بالاغتسال لقلنا بظهور الأمر بالإحرام بالوجوب، ولكن معه يتزعزع هذا الظهور.

إلا أن هذا الإشكال مبناي ولا يرد عليه عليه السلام لأنه قد بنى على استفادة الوجوب من صيغة الأمر من العقل لا الوضع، والسياق عنده ليس بقرينة.

أقول: هذا غاية ما يمكن أن يستدل به لوجوب الإحرام قبل الأعمال، وقد ظهر ما فيه. والظاهر أنه لو كان يجب ذلك لبين الإمام في الروايات الأخرى المجوزة للتقديم، فإنه لو كان واجبا لما سكت الإمام عنه، بينما لم يرد الأمر بذلك أصلا وهذا يدل على

(١) الوسائل: ١٣ / ٤١٦.

عدم وجوبه.

نعم، قد عرفت ورود ذكر تقديم الإحرام على الأعمال في صحيحة صفوان إلا أنه كان في سؤال الراوي وأجبنا أنه لا يدل على لزومه، وورد في معتبرة البطائني مقرونا ببعض المستحبات فلا يستفاد الوجوب أيضاً.

ثم إن بعض الاعلام المعاصرين استدل بصحيحة الحلبي لإثبات المدعى، فقد ورد فيها «لا بأس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير والمرأة تخاف الحيض قبل أن تخرج الى منى»^(١).

قال تَنْتَه: «فإن الحكم بالجواز مترتب على الذي يجب عليه أن يخرج الى منى ومن الظاهر وجوب الخروج الى منى متعلق بالمحرم»^(٢).

وفيه: إن قوله (قبل أن تخرج الى منى) كناية عن قبل الوقوفين وفترة البقاء في مكة قبل الذهاب الى عرفات والمزدلفة، ولا يراد منه خصوص يوم التروية. ولو تنزلنا فلا أقل من التمسك بإطلاق العبارة وهي تشمل من جاء الى مكة في أول ذي الحجة ويريد تقديم الأعمال، فإنه سوف يخرج الى منى فالعبارة تشمله.

وكيف كان، فلا يوجد دليل واضح على لزوم الإحرام قبل تقديم الأعمال، ولكن لا شك أن مقتضى الاحتياط هو ذلك، ولا ينبغي تركه خصوصاً وأن الأكثر على لزومه.

الفرع الرابع:

هل تجب إعادة الطواف والسعي على من قدمها قبل الوقوفين إذا تمكن من ذلك بعدها؟ فمثلاً المرأة التي كانت تخاف الحيض وقد قدمت الأعمال إلا أن الحيض لم يأت

(١) الوسائل: ١١ / ٢٨١.

(٢) مصباح الناسك: ٣٧٦ / ٢.

بعد العود من منى فهل عليها أن تعيد؟ كلا، لا تحتاج إلى الإعادة وذلك لأن الروايات أجازت لها التقديم ومن دون إشارة إلى لزوم الإعادة في حال تمكنها منه، فمنه يعلم عدم وجوبه. ولو تنزلنا عن ذلك، فأصالة البراءة تكفي في المقام.

وأما من قال بجواز التقديم مطلقاً - لذوي الأعذار وغيرهم - فمن الواضح أنه لا تجب الإعادة عنده إذ الحكم بجواز التقديم لم يكن مختصاً بالمعذورين بل كان لمطلق المكلف، وعليه فلا موجب للإعادة عند التمكن.

وأما السيد الخوئي - الذي اختار اختصاص الجواز بذوي الأعذار خاصة - فأيضاً ذهب إلى عدم لزوم الإعادة، وذلك لأن جواز التقديم للأصناف الخاصة حكم واقعي لا ظاهري، ومعه فلا يضر انكشاف الواقع، فإن ذلك يضر بالأحكام الظاهرية دون الواقعية. وأما في المقام، فالحكم بجواز التقديم موضوعه الشيخ الكبير والخائف والتي تخاف الحيض، وهذه العناوين كلها متحققة^(١).

وقد أشكل عليه بعض الأعلام من تلامذته^٢ حيث قال: «لا إشكال في أن الحكم الاضطراري حكم واقعي لكن لا يتحقق إلا مع تحقق موضوعه في الخارج والكلام في أنه هل يكفي العذر الخيالي الذي لا يكون مطابقاً مع الواقع، والحق عدم الكفاية... فإن العرف يفهم أن الحكم المذكور؛ أي الحكم بجواز التقديم للمعذور الواقعي لا لمن تخيل كونه معذوراً»^(٢).

وفيه: إن الروايات أجازت للشيخ الكبير والمرأة التي تخاف الحيض والمريض والمعلول أن يقدموا الأعمال، ولم تقل المرأة التي يأتيها الحيض بل اكتفت بالخوف، ولم تقل من لم يتهيأ له الرجوع إلى مكة بل اكتفت بمن يخاف ذلك، وهذه العناوين كلها

(١) المعتمد: ٢٩ / ٣٥١.

(٢) مصباح الناسك: ٢ / ٣٧٧.

صادقة خارجاً، وعليه فلا موجب للإعادة ولا يرد الاشكال المذكور.

والأجدر في إثبات عدم لزوم الإعادة هو التمسك بالإطلاق المقامي، فإن الروايات التي أجازت التقديم لصنف خاص من الناس أي ذوي الأعذار لم تذكر وجوب الإعادة في حال التمكن منها بعد الرجوع من منى، فيصح التمسك بهذا الإطلاق المقامي لإثبات عدم وجوب الإعادة، والحمد لله رب العالمين.

المسألة الرابعة عشرة: أقل الفصل بين العمرتين

لا شك في استحباب العمرة وتكرارها، فقد روي أن «العمرة كفارة لكل ذنب»^(١)، وأن «العمرة الى العمرة كفارة لما بينهما»^(٢).

وإنما وقع الخلاف بين أصحابنا في لزوم الفصل بين العمرتين وفي مدة ذلك الفصل، والظاهر أن الأقوال في المسألة أربعة:

١- أقل الفصل شهر واحد.

٢- أقل الفصل عشرة أيام.

٣- أقل الفصل سنة.

٤- لا يوجد أقل الفصل، بل يمكن الإتيان بالعمرة كل يوم.

وهذه من المسائل الابتلائية إذ كثير من الحجاج يرغبون بالإتيان بعمرة أو عمرتين عن أنفسهم أو عن غيرهم بعد إكمال الحج، فإذا قلنا بوجوب فصل العمرتين بشهر فلا يمكنهم الإتيان إلا بعمرة واحدة. نعم، يحق لهم أن يأتوا بعمر أخرى لا عن أنفسهم بل عن غيرهم. والمسألة ابتلائية أيضا لبعض المرشدين الذين يذهبون الى العمرة في كل شهر وي يرغبون بالإتيان بأكثر من عمرة واحدة في كل سفرة.

(١) الوسائل: ١٤ / ٣٠٢.

(٢) المصدر نفسه.

القول الأول وأدلتة:

وهو لزوم الفصل بين كل عمرة وعمرة بشهر، أي لا يمكنه أن يأتي في كل شهر هلالٍ إلا بعمرة واحدة.

نسب النراقي هذا القول إلى الشيخ وابن حمزة والحلي وابن زهرة والنافع (المحقق) والمختلف (العلامة) ولكن احتمال أن يكون كلام الآخرين مردداً بين الشهر والسنة^(١).

هذا، ولكن يمكن التأمل فيها نسبه إلى الأعلام بعد مراجعة كلماتهم.

قال الشيخ في المبسوط: «ويستحب أن يعتمر في كل شهر مع الإمكان، فقد روي أنه يجوز أن يعتمر كل عشرة أيام فمن عمل بذلك فلا شيء عليه»^(٢).

وهذه العبارة وإن كانت غامضة إلا أنه قد يستفاد منها أن الأصل عنده تَكْرُرُ هو فصل العمرتين بشهر لكن قد خصص ذلك برواية العشرة أيام. ولأجل غموض العبارة نسب النراقي إلى الشيخ قولين: الشهر والعشرة أيام^(٣).

وقال ابن حمزة: «والندب يجوز له في كل شهر، وفي كل عشرة أيام على الأقل»^(٤)، وهذه العبارة لا يستفاد منها لزوم الفصل بشهر بل ولا عشرة أيام لأنه قال (على الأقل)، وهذا يعني أنه يجوز في أقل من ذلك، فهي أليق بالقول الرابع.

وقال أبو الصلاح الحلبي: «العمرة المبتولة واجبة على أهل مكة وحاضريها مرة في العمر، متمتعة بالعمرة إلى الحج يجزيه مثل عمرة مفردة، وكل منهم مرغب بعد تأدية

(١) مستند الشيعة: ١١ / ١٦٢-١٦٣.

(٢) المبسوط: ١ / ٣٠٤.

(٣) المستند: ١١ / ١٦٢.

(٤) الوسيطة: ١ / ١٥٧.

الواجب عليه الى الاعتبار في كل شهر مرة أو في كل سنة مرة»^(١).

وهذه العبارة أيضا لا تدل على لزوم الفصل بشهر وإنما يستحب الإتيان بعمرة في كل شهر مرة أو في السنة مرة.

ومثله قول ابن زهرة في الغنية: «وقد ندب الى التطوع بها في كل شهر مرة أو في كل سنة»^(٢)، فإنها لا تفيد لزوم الفصل بشهر.

نعم، اختار هذا القول صريحا المحقق في المختصر النافع، قائلا: «ويصح الإتيان إذا كان بين العمرتين شهر، وقيل عشرة أيام، وقيل: لا يكون في السنة إلا عمرة واحدة، ولم يقدر علم الهدى بينهما حد»^(٣). فإن الظاهر منها عدم تردده بين الشهر والعشرة أيام كما احتمل النراقي، وقوله (قيل) يدل على عدم تبنيه للقول.

واختاره أيضا العلامة في المختلف، قال بعد ذكر روايات تؤيده: «وكل ذلك يدل على اعتبار الشهر بين العمرتين»^(٤).

وممن اختاره من المعاصرين وقواه السيد الخوئي رحمته الله^(٥).

وأما أدلة القول الأول فمجموعة من الروايات.

منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في كتاب علي عليه السلام:

في كل شهر عمرة»^(٦).

(١) الكافي في الفقه: ١ / ٢١١.

(٢) غنية النزوع: ١ / ١٩٧.

(٣) المختصر النافع: ١ / ٩٩.

(٤) مختلف الشيعة: ٤ / ٣٦٢.

(٥) المعتمد: ٢٧ / ١٤٠.

(٦) الوسائل: ١٤ / ٣٠٧.

ومنها: موثقة يونس بن يعقوب قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن علياً عليه السلام كان يقول: في كل شهر عمرة»^(١).

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان علي عليه السلام يقول: لكل شهر عمرة»^(٢).

ومنها: موثقة إسحاق بن عمار قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: «السنة اثنا عشر شهراً يعتمر لكل شهر عمرة»^(٣).

أقول: لا دلالة في هذه الروايات على عدم مشروعية أزيد من عمرة في الشهر، بل الظاهر أن المقصود منها استحباب العمرة في الشهر مرة على الأقل، ولا ينافي ذلك ما إذا دل دليل آخر على استحباب العمرة أكثر من مرة في الشهر الواحد.

هذا، وقد يذكر شاهدان على عدم مشروعية أزيد من عمرة في شهر واحد.

الشاهد الأول: من أفسد عمرته فعليه أن يأتي بعمرة أخرى في الشهر القابل. دلّ على ذلك صحيحة بريد بن معاوية العجلي، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل اعتمر عمرة مفردة فغشي أهله قبل أن يفرغ من طوافه وسعيه؟ قال: عليه بدنة لفساد عمرته، وعليه أن يقيم إلى الشهر الآخر، فيخرج إلى بعض المواقيت فيحرم بعمرة»^(٤).

الشاهد الثاني: من خرج من مكة في أشهر الحج ثم أراد الرجوع إليها، فإذا كان في نفس الشهر فلا يحتاج إلى إحرام جديد وإذا كان في الشهر القادم أحرم من جديد. دلّ عليه صحيحة حماد بن عيسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من دخل مكة متمتعاً في أشهر

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الوسائل: ١٣ / ١٢٨.

الحج لم يكن له أن يخرج حتى يقضي الحج... قلت: فإن جهل فخرج إلى المدينة أو إلى نحوها بغير إحرام، ثم رجع في أبان الحج، في أشهر الحج، يريد الحج، فدخلها محرماً أو بغير إحرام؟ قال: إن رجع في شهره دخل بغير إحرام، وإن دخل في غير الشهر دخل محرماً^(١).

هذان شاهدان على عدم مشروعية أكثر من عمرة في شهر واحد.

ولكن قد يقال: لا ربط للموردين بما نحن فيه، فإنه يحتمل في المورد الأول أن حكم الإمام (عليه السلام) بذلك كان عقوبة لمن أفسد عمرته وعليه الانتظار للشهر القادم، لا لعدم مشروعية العمرة الثانية في نفس الشهر. ويحتمل في المورد الثاني أنه حكم لدخول مكة محرماً، ولا ربط له بمسألة العمرتين في شهر واحد.

والإنصاف أن الخبرين مشعران بعدم مشروعية أزيد من عمرة في شهر واحد، إلا أن هذا الإشعار لا يصل إلى رتبة الظهور، فلا يمكن الاستدلال بهما مستقلاً.

القول الثاني وأدلته:

وهو لزوم الفصل بين العمرتين بعشرة أيام.

اختار هذا القول الشيخ في المبسوط قائلًا: «أقل ما يكون بين العمرتين عشرة أيام»^(٢). وقال في الخلاف: «يجوز أن يعتمر في كل شهر، بل في كل عشرة أيام»^(٣).

وحكي عن ابن الجنيد اختياره له وقوله: «لا يكون بين العمرتين أقل من عشرة أيام»^(٤).

(١) الوسائل: ١١ / ٣٠٢.

(٢) المبسوط: ١ / ٣٠٩.

(٣) الخلاف: ٢ / ٢٦٠.

(٤) مختلف الشيعة: ٤ / ٣٥٩.

وعن القاضي ابن البراج أنه: «يستحب أن يعتمر في كل شهر أو في كل عشرة أيام»^(١).

وقال سلار: «وأما العمرة فلا وقت لها مخصوص، وأفضل الأوقات لمفردتها رجب، وروي أنه لا يكون بين العمرتين أقل من عشرة أيام، وروي أنها لا تكون في كل شهر إلا مرة»^(٢).

أقول: أما القاضي فقد ذكر الاستحباب ولم يذكر لزوم الفصل، أما سلار فلم يتبن أحد الأقوال وإنما قال (وروي).

وقال يحيى بن سعيد في الجامع: «وجميع السنة وقت لها، ويجوز في كل شهر وفي كل عشرة أيام»^(٣).

واختاره العلامة في الارشاد قائلاً: «وتستحب المفردة في كل شهر، وأقله عشرة أيام»^(٤) وكذا في التبصرة^(٥)، والتحرير^(٦)، والتذكرة^(٧).

ودليل هذا القول هو معتبرة علي بن أبي حمزة البطائني قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل يدخل مكة في السنة المرة والمرتين أو الأربعة كيف يصنع؟ قال: ولكل شهر عمرة، فقلت: يكون أقل؟ قال: لكل عشرة أيام عمرة. ثم قال: وحقك، لقد كان في عامي هذه السنة ست عمر، قلت: لم ذاك؟ فقال: كنت مع محمد بن ابراهيم بالطائف،

(١) المصدر نفسه.

(٢) المراسم: ١ / ١٠٤.

(٣) الجامع للشرائع: ١ / ١٧٩.

(٤) إرشاد الأذهان: ١ / ٣٣٨.

(٥) تبصرة المتعلمين: ١ / ١٠٨.

(٦) تحرير الأحكام: ٢ / ١١٠.

(٧) تذكرة الفقهاء: ٨ / ٤٣٧.

وكان كلما دخل دخلت معه»^(١).

وقد أشكل على سندها السيد الخوئي رحمته بوجود علي بن أبي حمزة البطائني وهو مشهور بالكذب^(٢)، لكن الصحيح أن رواياته مقبولة.

ويوجد في السند أيضا إسماعيل بن مرار ولم يشكل عليه السيد الخوئي رحمته لوثاقته عنده وذلك ولوقوعه في أسانيد تفسير القمي. وقد مرّ الكلام فيه فلا نعيد، والمختار أنه مقبول الرواية فراجع المسألة السابقة.

ثم إن الصدوق قد روى نفس الخبر بسند آخر ولكن ينتهي إلى علي بن أبي حمزة^(٣)، إلا أنه يحتمل أن يكون الثمالي الثقة لأن الصدوق يروي عنه في كتابه (من لا يحضره الفقيه).

إلا أن السيد الخوئي رحمته ردّ هذا الاحتمال لأسباب:

الأول: أن الثمالي ليس له أخبار في الأحكام.

الثاني: إن ما يرويه الصدوق عن علي بن أبي حمزة فهو عن محمد بن علي ماجيلويه عن محمد بن يحيى العطار عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البنزطي عنه، والبنزطي من أصحاب الرضا والجواد عليهما السلام بينما الثمالي من أصحاب الباقر فكيف يروي عنه مباشرة؟

الثالث: أن ماجيلويه - وهو شيخ الصدوق - لا توثيق له^(٤).

(١) الوسائل: ١٤ / ٣٠٨.

(٢) المعتمد: ٢٧ / ١٣٩.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٢ / ٢٣٩.

(٤) المعتمد: ٢٧ / ١٣٩.

ثم إن صاحب الجواهر أورد رواية وسماها بالموثق: «السنة اثنا عشر شهرا يعتمر لكل شهر عمرة، قال: فقلت له: أيكون أقل من ذلك؟ قال: لكل عشرة أيام عمرة»^(١) ولكن لا يوجد مثل هذا الخبر في المصادر الحديثية، والظاهر أنه حصل له اشتباه، وقد لُقِّق بين خبرين: فالصدر هو موثقة إسحاق بن عمار، والذيل من معتبرة البطائني. وقد تنبه لهذا غير واحد، منهم السيد الحكيم والسيد الخوئي (قدس سرهما).

وكيف كان، فالذي يمكن أن يقال عن معتبرة البطائني بعد قبول سندها هو: أن الرواية لا تدل على عدم مشروعية العمرة في أقل من عشرة أيام، بل ناظرة الى الاستحباب، فأفضله في كل شهر عمرة، ثم في كل عشرة أيام عمرة. إذن إن النظر الى الأفضلية وليس لزوم الفصل.

نعم، لو قال «لا يكون بين العمرتين أقل من عشرة أيام» فيمكن حينئذ استفادة لزوم الفصل بعشرة أيام، لكن العبارة ليست كذلك، وإنما تريد أن تبين استحباب العمرة في كل عشرة أيام.

القول الثالث وأدلته:

وهو عدم جواز الإتيان بأكثر من عمرة واحدة في كل سنة. ولا يوجد قائل به سوى ابن أبي عقيل العماني على ما نسب إليه.

وأما أدلته فهي خبران. الأول: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «العمرة في كل سنة مرة»^(٢) وصحيحة زرارة وحريز عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: «لا تكون عمرتان في السنة»^(٣).

(١) الجواهر: ٢٠ / ٤٦٣.

(٢) الوسائل: ١ / ٣٠٩.

(٣) المصدر نفسه.

قال العماني في المحكي عنه: «لا يجوز عمرتان في عام واحد، قد تأول بعض الشيعة هذا الخبر على معنى المخصوص، فزعمت أنها في المتمتع خاصة، فأما غيره فله أن يعتمر في أي الشهور شاء، وكم شاء من العمرة، فإن يكن ما تأولوه موجودا في التوقيف عن السادة آل الرسول ﷺ فمأخوذ به، وإن كان غير ذلك من جهة الاجتهاد والظن، فذلك مردود عليهم وراجع في ذلك كله الى ما قالته الأئمة ﷺ»^(١).

أقول: إن هذا القول مرفوض جزماً للأسباب التالية:

١- إنه مخالف للسيرة القطعية للمتشرعة حيث يقوم الكثير منهم بالإتيان بالعمرة أكثر من مرة في السنة.

٢- إنه يخالف الروايات الكثيرة الدالة على استحباب العمرة في كل شهر أو عشرة أيام.

٣- إنه معرض عنه من قبل الأصحاب ولا قائل به سوى العماني.

لكن ماذا نصنع بالخبرين الصحيحين؟

إنه يمكن حملها على عمرة المتمتع إذ لا تكون في السنة إلا مرة واحدة. هكذا حملها الشيخ^(٢) وغيره.

ويمكن حملها على تأكيد الاستحباب، فيكون استحباب العمرة مرة في سنة أكد منه في الشهر. هكذا حملها السيد الحكيم^(٣).

ويمكن حملها على التقية حيث توافق بعض فقهاء العامة، كما ذكر ذلك صاحب

(١) مختلف الشيعة: ٤ / ٣٥٩.

(٢) التهذيب: ٥ / ٤٢٥.

(٣) المستمسك: ١١ / ١٤٦.

أو يمكن أن يقال: إن مقصود الإمام «إني لا أعتمر في كل سنة إلا مرة»^(٢).

أقول: ليس من الضروري أن نحمل الخبرين على وجه واحد، بل يمكن أن نفرق بينهما. فقوله «العمرة في كل سنة مرة» قد يحمل على بيان الأفضلية والاستحباب المؤكد، وقوله «لا تكون عمرتان في السنة» قد يحمل على عمرة التمتع، إذ من الممكن أن الإمام يريد أن يبين واقع الحال وهو أن من يتمتع الى الحج بالعمرة يحصل منه ذلك مرة واحدة في السنة لأن الحج مرة واحدة في السنة.

وكيف كان، لا إشكال في جواز العمرة أكثر من مرة في السنة، وقد اتفقت الكلمة على ذلك سوى ما نقل عن العماني.

القول الرابع وأدلتته:

وهو عدم لزوم الفصل بين العمرتين وجواز الإتيان بها في أي وقت، بل في كل يوم، بل عدة مرات في اليوم الواحد.

اختار هذا القول السيد المرتضى وقال: «الذي يذهب إليه أصحابنا أن العمرة جائزة في سائر أيام السنة، وقد روي: أنه لا يكون بين العمرتين أقل من عشرة، وروي: أنها لا تجوز الا في كل شهر مرة واحدة»^(٣).

ثم استدل على ذلك قائلا: «دليلنا على جواز فعلها على ما ذكرناه قوله ﷺ: العمرة الى العمرة كفارة لما بينهما ولم يفصل بينهما» بين أن يكون ذلك سنة أو سنتين، أو شهرا أو

(١) رياض المسائل: ٧ / ١٨٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الناصريات: ١ / ٣٠٧.

شهرين»^(١).

واختاره أيضا ابن ادريس، قائلا: «واختلف أصحابنا في أقل ما يكون بين العمرتين، فقال بعضهم شهر، وقال بعضهم يكون في كل شهر تقع عمرة، وقال بعضهم عشرة أيام، وقال بعضهم لا أوقت وقتا ولا أجعل بينهما مدة وتصح في كل يوم عمرة، وهذا القول يقوى في نفسي وبه أفتي»^(٢).

وقد يظهر هذا القول من سلا ر حيث قال: «فأما العمرة، فلا وقت لها مخصوص وأفضل الأوقات لمفردها في رجب. وروي أنه لا يكون بين العمرتين أقل من عشرة أيام، وروي أنها لا تكون في كل شهر إلا مرة واحدة»^(٣).

وهو اختيار الشهيدان في اللمعة وشرحها، فإن الشهيد قال (وقيل لا حد) أي للمدة بين العمرتين، وقال الشهيد الثاني تعقيبا عليه: «لأن فيه جمعا بين الأخبار الدال بعضها على الشهر وبعضها على السنة وبعضها على عشرة أيام تنزيل ذلك على مراتب الاستحباب. فالأفضل الفصل بينهما بعشرة أيام، وأكمل منه بشهر وأكثر ما ينبغي أن يكون بينهما السنة»^(٤)، وما ذكره متين جدا.

واختاره المحقق في الشرائع. قال: «ويستحب: المفردة في كل شهر، وأقله عشرة أيام. ويكره أن يأتي بعمرتين بينهما أقل من عشرة أيام، وقيل: يحرم، والأول أشبه»^(٥).

(١) المصدر نفسه: ٣٠٨.

(٢) السرائر: ١ / ٥٤١.

(٣) المراسم العلوية: ١ / ١٠٤.

(٤) الروضة البهية ٢ / ٣٧٥.

(٥) الشرائع: ١ / ٢٣٠.

واختاره أيضا النراقي في المستند وبنى عليه^(١).

واختاره صاحب الجواهر، قائلا: «وبالجملة فالأقوى جواز التوالي بين العمرتين على الوجه الذي ذكرناه، بل لا يبعد جوازه في كل يوم وإن كان قد توهم بعض العبارات أن أقل الفصل يوم على معنى أن لكل يوم عمرة، لكن مقتضى ما ذكرناه عدم الفرق بين اليوم وغيره، فتأمل جيدا»^(٢).

وأما أدلته فتكفي العمومات، مثل: «العمرة كفارة لكل ذنب»^(٣)، و «العمرة الى العمرة كفارة لما بينهما»^(٤).

المختار في المسألة :

المختار عندنا: هو عدم لزوم الفصل بين العمرتين وجواز الإتيان بها في أي وقت، تبعا للمرتضى وابن ادريس والمحقق والشهيد والنراقي وصاحب الجواهر والسيد الحكيم.

دليلنا: إطلاق ما دل على استحباب العمرة وعدم صلاحية روايات الشهر والعشرة أيام والسنة للتقييد بين العمرتين، وإنما تصلح لبيان مراتب فضيلة الإتيان بالعمرة المفردة.

فالصحيح أن يقال في توجيه تلك الاخبار ما أفاده الشهيد الثاني في شرح اللمعة، من استحباب الإتيان بالعمرة على الأقل مرة في السنة، والأفضل أن يكون فاصل بمقدار شهر بين العمرتين، ودونه في الأفضل أن يكون الفاصل عشرة أيام، ودونه في

(١) المستند: ١١ / ١٦٤.

(٢) الجواهر ٢٠ / ٤٦٦.

(٣) الوسائل: ١٤ / ٣٠٢.

(٤) المصدر نفسه.

الفضل أقل من ذلك.

ولعل السبب في استحباب الفصل بشهر هو لحصول الاشتياق الى العمرة التي هي عبادة لكي لا تصبح العمرة مملة ومن دون آثار روحية، فإن الشيء كلما زاد الانسان منه قلت رغبته إليه.

فأفضل الفصل بين العمرتين هو الشهر وأما أقل من ذلك فهو جائز لكن مكروه. ولا ينبغي أن تترك العمرة لأكثر من سنة.

هذا حاصل مؤدى الأخبار حسب فهمنا القاصر، والله العالم.

وبهذه المسألة نختم دورتنا الفقهية حول مسائل الحج الخلافية، ونشكر الله على هذه النعمة والتوفيق، والحمد لله رب العالمين.

بحث في وثيقة علي بن أبي حمزة البطائني

اختلفت الأقول في حق علي بن أبي حمزة البطائني بين قائل بوثاقته وقائل بالعدم، وإن كان القول بضعفه هو الأشهر، وأقول الأشهر لأن القول بوثاقته أيضاً مشهور.

إنه قد عاصر ثلاثة من الأئمة الاطهار، الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام، ولا إشكال في استقامته في أيام الإمامين الصادق والكاظم عليهم السلام، فقد كان مستقيماً صحيح المذهب، بل كان من وكلاء الإمام الكاظم عليه السلام، وإنما انحرف في زمن إمامة الإمام الرضا عليه السلام وتوقف على الإمام الكاظم عليه السلام.

ونجمل السبب في توقفه هذا: إنه غرّته الدنيا فأنكر وجود أموال عنده للإمام الكاظم عليه السلام - وقيل أن المبلغ كان ثلاثين ألف دينار - فبقيت الأموال عنده وأنكر إمامة الإمام الرضا عليه السلام لكي يحتفظ بشيء من حطام الدنيا.

ولا إشكال أيضاً أنه مات على هذا الانحراف كما سيأتي، وإن دلت بعض الروايات على توبته واستقامته في أخريات حياته لكن هذا لم يثبت.

ولا إشكال في عدم إمكان الأخذ برواياته التي صدرت منه بعد انحرافه، لا لإنحرافه في العقيدة فحسب، بل لتكذيبه الإمام الرضا عليه السلام الذي هو من أشنع موارد الكذب والفسق، فإنه تكذيب لإمام معصوم عن عمد وقصد، دون جهل وغفلة.

وإنما الإشكال في الأخذ برواياته وكتبه التي صدرت منه أيام استقامته، فهل يجوز

ذلك أم لا؟ وإذا اخترنا إمكان الأخذ برواياته في أيام استقامته وعدم جواز الأخذ بالروايات التي صدرت منه بعد إنحرافه، كيف نثبت أنها أخبار صدرت قبل انحرافه ولم تصدر بعده؟

إذا عرفت ذلك، فعلينا أن ننظر في الأقوال فيه، ثم النظر في الروايات التي صدرت في حقه سواء تضمنت مدحاً أو ذماً، ثم النظر فيما يمكن أن يستدل لوثاقته وما يمكن أن يستدل لضعفه، ثم بيان المختار في المسألة إن شاء الله.

علي بن أبي حمزة البطائني في الأصول الرجالية :

لنبداً أولاً - بإذن الله - بما ورد في حق البطائني في الأصول الرجالية وكتب القدماء، أما النجاشي فقد أورده في رجاله لكن من دون تعرض الى وثاقته أو ضعفه، بل اكتفى بالقول بأنه واقفي. قال تت: «علي بن أبي حمزة - واسم أبي حمزة سالم - البطائني أبو الحسن مولى الأنصار، كوفي، و كان قائد أبي بصير يحيى بن القاسم، وله أخ يسمى جعفر بن أبي حمزة، روى عن أبي الحسن موسى عليه السلام، وروى عن أبي عبد الله عليه السلام، ثم وقف، وهو أحد عمد الواقفة، وصنف كتباً عدة، منها: كتاب الصلاة، كتاب الزكاة، كتاب التفسير - وأكثره عن أبي بصير - كتاب جامع في أبواب الفقه»^(١).

وأما البرقي فقد ذكره في رجاله مرتين: مرة في أصحاب الصادق عليه السلام حيث قال: «علي بن أبي حمزة البطائني مولى الأنصار، كوفي واسم أبي حمزة سالم، وكان علي قائد أبي بصير»^(٢)، ومرة في أصحاب الكاظم عليه السلام حيث قال: «علي بن أبي حمزة البطائني،

(١) فهرست أسماء مصنفى الشيعة (رجال النجاشي)، الشيخ أبو العباس أحمد بن علي النجاشي الأسدي الكوفي (ت ٤٥٠هـ)، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، مؤسسة النشر الاسلامي (التابعة) لجامعة المدرسين، ط ١٤١٦هـ، ٥٠ / ١ - ٢٤٩ - ٢٥٠.

(٢) الرجال، أحمد بن محمد بن محمد بن خالد البرقي (ت ٢٧٤هـ)، الناشر: انتشارات دانشگاه تهران شماره

الأنصاري، البغدادي^(١). وفي كلا الموردين لم يذكر البرقي له توثيقاً، وهذا ليس بعزيز فإن البرقي لم يكن هدفه ذكر وصف الراوي من وثاقة أو ضعف - كما لا يخفى على المتتبع - بل الظاهر أن الهدف من كتابه هو ذكر أصحاب الأئمة عليهم السلام بحسب الطبقات، سواء رويوا عنهم أم لا، وسواء كان لهم كتاب وأصل أم لا.

وأما الكشي^(٢) فقد ذكر في حق علي بن أبي حمزة البطائني روايات عديدة^(٣)، دون إبداء رأي فيه ومن المعلوم أن الكشي لا يبدي رأيه في الراوي غالباً، وإذا أبدى رأياً فهو نادر جداً، وإنما الهدف من كتابه أن يورد الرواة الذين صدر في حقهم خبر من المعصوم ليس إلا.

وأما ابن الغضائري - بناء على صحة نسبة الكتاب إليه - قد ذكر البطائني في كتابه حيث قال: «علي بن أبي حمزة - لعنه الله - أصل الوقف وأشد الخلق عداوة للولي من بعد أبي إبراهيم عليه السلام»^(٤).

وليس في هذا النص ما يدل على ضعفه، فإن اللعن عليه أو كونه أصل الوقف لا يلزم الضعف في الحديث وكونه كذاباً، فقد يكون ثقة في الحديث ولكن يستحق اللعن. أو قد يقال: أن ابن الغضائري إنما لعنه لما صدر منه من الانحراف بعد موت الإمام موسى بن جعفر عليه السلام وهذا لا ينافي كونه ثقة قبل انحرافه. اللهم إلا أن يقال: إن إirاده

٨٥٧: ٢٥ / ١.

(١) رجال البرقي: ١ / ١٦٣

(٢) نقل شيخنا الأستاذ رحمته الله عن السيد الخوئي رحمته الله: أن (الكشي) (بفتح الكاف من دون تشديد على الشين).

(٣) سنورد بعض الروايات خلال هذه الفائدة.

(٤) الرجال، أحمد بن الحسين الغضائري الواسطي البغدادي (ق ٥)، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني الجلاي، ط ١، ١٤٢٢ هـ: ٨٣ / ١.

في كتاب الضعاف دليل على تضعيفه من قبل ابن الغضائري وإلا لما أورده فيه.

هذا، وقد ورد في رجال ابن الغضائري في ترجمة ولد البطائني (أي الحسن بن علي بن أبي حمزة) قوله: «واقف ابن واقف، ضعيف في نفسه، وأبوه أوثق منه»^(١).

وقد تخيل البعض أن هذه العبارة (أبوه أوثق منه) تفيد توثيقاً لعل بن أبي حمزة، ولكنه بعيد كل البعد وذلك لأمرين:

منها: أن كتاب الرجال لابن الغضائري المتداول بين أيدينا الآن يفترض أن يكون كتاب (الضعفاء) - كما قيل - فلا يذكر فيه من كان ثقة.

ومنها: أنه نادراً ما تجد راوياً ضعفه الآخرون ووثقه ابن الغضائري. إن العكس قد يحصل، بل كثيراً ما ينفرد المصنف بالتضعيف مع أن الآخرين قد وثقوا. وفي المقام توجد روايات عديدة ظاهرة في ذم البطائني، فلا يتوقع من ابن الغضائري توثيقه.

ومنها: إنه من المحتمل جداً أن يكون مقصوده من هذه العبارة بيان شدة ضعف الحسن دون توثيق والده، فمن كان أضعف من علي بن أبي حمزة كم تكون درجة ضعفه؟ إن أمثال هذا التعبير موجودة في الاستعمالات العرفية بل حتى في الروايات، فتراهم يقولون عن الناصبي: «الكلب أظهر منه»، وهذا التعبير لا يدل بالتأكيد على طهارة الكلب، وإنما يدل على شدة نجاسة الناصبي. إذن لا مجال لإستفادة التوثيق للبطائني من كلام ابن الغضائري.

وأما الشيخ الطوسي فقد ذكر البطائني في رجاله مرتين من دون توثيق أو تضعيف: ذكره في أصحاب الصادق عليه السلام تارة، وفي أصحاب الكاظم عليه السلام تارة أخرى.

ولكن في كتاب (العُدّة في أصول الفقه) يوجد له توثيق صريح وواضح، ولم يكتف

(١) المصدر نفسه: ١ / ٥١.

الشيخ بمجرد التوثيق، بل ادعى عليه الاجماع، وصارت هذه الدعوى منشأ لاعتقاد كثير من الأعلام على روايات البطائني. قال في العدة: «وإن كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه، ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه، وجب أيضا العمل به إذا كان متحرجا في روايته موثوقا في أمانته، وإن كان مخطئا في أصل الاعتقاد». ثم قال: «ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحية مثل عبد الله ابن بكير وغيره، وأخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران، وعلي بن أبي حمزة، وعثمان بن عيسى، ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال، وبنو سماعة، والطاطريون وغيرهم...»^(١). وهو - كما ترى - صريح في توثيق البطائني.

الخلاصة: قد تبين من هذا السرد أن النجاشي والبرقي والكشي لم يتعرضوا الى وثيقة البطائني أو ضعفه. أما ابن الغضائري فالظاهر أنه يضعفه لما ذكره في ترجمة ابنه الحسن بل ولإدراجه في كتاب الضعفاء. وأما الشيخ فيوثقه بالصرحة في العدة. هذا كله بالنسبة الى الأصول الرجالية والقدماء من الأعلام.

القائلون بضعف البطائني:

قد ذهب جمع من أعلام المتأخرين الى تضعيف البطائني، بل ادعى أن تضعيفه هو المشهور بين الأصحاب.

منهم: العلامة في المختلف، حيث أورد رواية لأبي بصير حول عدة المرأة التي لم تبلغ الحيض والتي قعدت عن الحيض، ثم ردّ الرواية وأشكل عليها من حيث السند لوقوع البطائني فيها، قال: «والرواية ضعيفة السند لأن ابن سماعة وابن الجبلة وعلي بن أبي حمزة كلهم منحرفون عن الحق»^(٢).

(١) العدة في أصول الفقه، شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، ط ١٤١٧هـ، ١/ ١٥٠.

(٢) مختلف الشيعة، العلامة الحلي الحسين بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: مؤسسة النشر

وقد أدرجه في (خلاصة الأقوال) في القسم الثاني من كتابه الذي أعده للضعفاء من الرواة والذين لا يعمل بروايتهم^(١)، حيث قال: «لأن ابن أبي حمزة البطائني ضعيف جداً»^(٢).

ومنهم: الشهيد الثاني في المسالك، حيث أشكل على الروايتين لمستند تحريم لقطة الحرم وقال: «والرواية الأولى مرسلة، والثانية ضعيفة السند بأبي جميلة، وعلي بن أبي حمزة»^(٣).

وذكر أيضاً في كتاب القصاص عند إشكاله على رواية لأبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لو أن رجلاً ضرب رجلاً بخزفة أو آجرة أو يعود فمات كان عمداً»^(٤) فعلق عليها وقال: «وفي الرواية الأولى ضعف بعلي بن أبي حمزة»^(٥).

ومنهم: صاحب المدارك، حيث أشكل على رواية حول بعض المنزوحات، ثم قال: «وهي ضعيفة بعلي بن أبي حمزة فإنه واقفي»^(٦).

وقال أيضاً في كتاب الصلاة عند البحث عن الآذان في الجماعة حول سند رواية الشيخ في التهذيب عن أبي بصير: «والجواب أولاً بالطعن في السند، فإن القاسم بن

الإسلامي، ط ١٤١٨هـ، ٧ / ٤٨٣.

(١) خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، العلامة الحلي، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، ط ١، ١٤١٧هـ: ١١١ / ١.

(٢) المصدر نفسه: ١ / ١٨١.

(٣) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، الشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي (ت ٩٦٥هـ)، تحقيق: مؤسسة المعارف الإسلامية، ط ١٤١٧هـ، ١٢ / ٥١٣.

(٤) الكافي: ٧ / ٢٧٩.

(٥) مسالك الأفهام: ١٥ / ٦٨.

(٦) مدارك الأحكام: ١ / ٨٢.

محمد، وعلي بن أبي حمزة واقفيان، بل قال النجاشي: إن علي بن أبي حمزة أحد عمد الواقفية، وقال ابن الغضائري: إنه أصل الوقف وأشد الخلق عداوة للرضا عليه السلام، وأبو بصير هذا هو يحيى بن القاسم وهو ضعيف، وما هذا شأنه لا يمكن التمسك به في إثبات حكم مخالف للأصل»^(١).

ومنهم: المحقق التستري والمحقق الخاجوي كما حكي عنهما، بل حكي عن الثاني أنه قال: «وأنا إلى الآن لم أجد أحداً من الأصحاب غير الشيخ يوثق علي بن أبي حمزة البطائني أو يعمل بروايته إذا انفرد بها، لأنه خبيث واقفي كذاب مذموم»^(٢).

ومنهم: ابن داود في رجاله، وهو من المعاصرين للعلامة، حيث ذكره في القسم الثاني من رجاله الذي خصصه للضعفاء^(٣).

ومنهم: العلامة المجلسي في الوجيزة حيث ضعفه صريحاً^(٤).

والخلاصة: قد ادعى أن القول بالتضعيف هو المشهور بين الأصحاب. قال في تنقيح المقال: «وإنما وقع الخلاف في وثاقته وعدمها على قولين: أحدهما أنه ضعيف لا يعمل بخبره وهو المشهور بين علماء الرجال والفقهاء، وقد سمعت التصريح به من جمع»^(٥).

(١) المصدر نفسه: ٣ / ٢٦٠.

(٢) سماء المقال في علم الرجال، أبو الهدى الكلباسي (ت ١٣٥٦هـ)، تحقيق: السيد محمد الحسيني القزويني، ط ١، ١٤١٩هـ: ١ / ٣٩٧.

(٣) كتاب الرجال، الحسن بن علي بن داود الحلي (ت ٧٠٧هـ)، تحقيق: السيد محمد صادق آل بحر العلوم، منشورات المطبعة الحيدرية - النجف الاشرف، ١٩٧٢م: ١ / ٢٥٩.

(٤) الوجيزة في علم الرجال (رجال المجلسي)، العلامة محمد باقر المجلسي، منشورات مؤسسة الاعلمي، ط ١، ١٩٩٥م: ١ / ١٥٨.

(٥) تنقيح المقال ج ٢ ص ٢٦٢.

ومن اختار هذا القول صريحاً السيد الخوئي رحمته، فقد ذكر مراراً أن البطائني ضعيف لا يعتد خبره ولا يعتمد عليه^(١)، كما لا يخفى على المتتبع في كتبه وتقاريرات درسه.

القائلون باعتبار روايات البطائني:

هناك جمع من الأعلام قد وثقوا البطائني أو اعتمدوا على أخباره - من دون توثيق صريح له - وقالوا أن مروياته محل اعتماد.

منهم: المحقق الحلي، فإنه لم يكتف بالتوثيق بل إدعى عمل الأصحاب بأخبار البطائني.

قال في المعتبر عند تعرضه - في مسألة الأسائر في باب الطهارة - إلى روايتين، في سند إحداهما علي بن أبي حمزة، وفي سند الأخرى عمار الساباطي: «فإن الأصحاب عملوا برواية هؤلاء كما عملوا هناك، ولو قيل: قد رد رواية كل واحد منهما في بعض المواضع، قلنا: كما ردوا رواية الثقة في بعض المواضع متعللين بأنه خبر واحد، وإلا فاعتبر كتب الأصحاب فإنك تراها مملوءة من رواية علي المذكور، وعمار»^(٢).

ومنهم: الوحيد البهبهاني رحمته في تعليقه على منهج المقال، حيث قال: «قوله: علي بن أبي حمزة. المشهور ضعفه، وقيل بكونه موثقاً لقول الشيخ في العدة عملت الطائفة بأخباره، ولقوله في الرجال له أصل، ولقول الغضائري في ابنه الحسن أبوه أوثق منه، ويؤيده رواية صفوان وابن أبي عمير وجعفر بن بشير والبنظي عنه، وأن للصدوق إلى علي بن أبي حمزة طريقاً صحيحاً»^(٣). إنه يفهم من هذه العبارات أنه رحمته قد اختار اعتبار

(١) معجم رجال الحديث: ١٢ / ٧٣٤ - ٧٨٤٦ علي بن أبي حمزة.

(٢) المعتبر في شرح المختصر، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ)، الناشر: مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام، ط ١، ١٣٦٤هـ ش: ١ / ٩٤.

(٣) تعليقه على منهج المقال، محمد باقر الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٥هـ): ١ / ٢٤٣.

أخبار البطائني في الجملة.

ومنهم: الحر العاملي رحمته الله في خاتمة الوسائل، حيث قال: «علي بن أبي حمزة البطائني، واقفي، مضعف. لكن ذكر الشيخ أن له أصلاً، رواه عنه ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى، وذكروا أنه قائد أبي بصير. فكتابه معتمد، وروايته عن أبي بصير من كتابه معتمد»^(١).

ومنهم: المحدث النوري، حيث اختار توثيقه صريحاً وصار يدافع عن اعتباره. قال: «وإن كان البطائني - وهو: أبو الحسن، قائد أبي بصير يحيى، من عمد الواقفة - فكتابه معتمد، وأخباره معتبرة لوجوه...»^(٢) ثم صار يذكر تلك الوجوه ويصر عليها.

التفصيل في القول بتوثيق البطائني

وهناك قول بالتفصيل إختاره جمع من الاعلام، حاصله: أن الروايات التي صدرت من البطائني حال استقامته - أي في حياة الإمام موسى بن جعفر عليه السلام - يؤخذ بها، وأما الروايات الصادرة منه بعد إنحرافه فلا.

اختار هذا القول المحقق الداوري رحمته الله في أصول علم الرجال، وقال: «فرواياته محل اعتماد فيما إذا كانت مروية قبل قوله بالوقف، أو أنها مأخوذة من كتابه أو أصله، وأما رواياته بعد الوقف فلا. وعليه فلا بد من ملاحظة القرائن»^(٣). ويقصد بالقرائن ما يدل على صدور الروايات حال الاستقامة أو حال الانحراف.

وقال شيخنا السند رحمته الله بعد أن اختار هذا التفصيل: «وعليه فيظهر من كل ذلك أنهم لم يتحملوا الرواية عنهم في فترة انحرافهم، وإن ما رواه عنهم فقد كان في فترة

(١) الوسائل: ٢٠ / ٢٥٥.

(٢) خاتمة مستدرک الوسائل، المحدث الميرزا الشيخ حسين النوري الطبرسي (ت ١٣٢٠هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط ١، ١٤١٥ هـ: ٤ / ٤٦٠.

(٣) اصول علم الرجال، الشيخ مسلم الداوري: ١ / ٣٨٩.

استقامتهم السابقة، حيث كان البطائني من وجوه الرواة وأعيان الطائفة». ثم قال: «ومن ثم يتحصل أن الراوي عنه إن كان اثني عشر فيعلم من ذلك أن روايته عنه كانت أيام استقامته، وإن كان الراوي عنه من الواقعة فلا يحرز أن ذلك عنه في أيام استقامته»^(١).

وقريب من هذا ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله حيث قال: «فتحصل مما تقدم أن التفصيل بين ما يتأكد كونه من مرويات الثقات عن علي بن أبي حمزة قبل قوله بالوقف فيؤخذ به، وما يكون بعده فلا يؤخذ به ليس بعيدا في حد ذاته»^(٢).

نعم، قد أشكل رحمته الله صغرياً حيث يرى أن تشخيص ذلك - أي صدور الرواية قبل الانحراف - لا يخلو من صعوبة. وبعبارة أخرى: كيف نميز أن روايات البطائني قد صدرت منه أيام الاستقامة وليس في أيام الانحراف؟

بل قد يقال: أن هذا التفصيل قد تبناه الشيخ الطوسي رحمته الله نفسه، فإنه وإن ادعى عمل الطائفة بأخبار البطائني، ولكن له كلام يظهر منه التفصيل المزبور.

قال رحمته الله في موضع آخر من العدة: «وأما ما ترويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء، فما يختص الغلاة بروايته، فإن كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو، عمل بما رووه في حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم [تخليطهم] ولأجل ذلك عملت الطائفة بما رواه أبو الخطاب محمد بن أبي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه»^(٣).

فصحيح أن الشيخ ادعى عمل الأصحاب بأخبار علي بن أبي حمزة البطائني،

(١) بحوث في مباني علم الرجال، الشيخ محمد سند: ١ / ٢٦٨.

(٢) بحوث في شرح مناسك الحج: ٩ / ١٣٧.

(٣) العدة في الأصول، الشيخ الطوسي: ١ / ١٥١.

ولكن بقرينة هذا الكلام يمكن أن يقال: إنه يريد من دعوى الاجماع على العمل بأخبار البطائني حال استقامته وليس مطلقا.

بل قد يقال: إن هذا التفصيل يحل النزاع بين الأقوال المتضادة في حق البطائني، فإن من نفى الحجية عن أخبار البطائني ورماه بالضعف أراد ما بعد الانحراف، وأما أخباره قبل الانحراف فلا. ومن قال بالاعتبار، فأراد حجية أخباره حال الاستقامة، وأن كل ما روي عنه حال الاستقامة فهو حجة دون ما كان بعد الانحراف، فتأمل.

البطائني في كتاب الغيبة للشيخ الطوسي:

إن علينا أن نرى الأخبار الصادرة بحق البطائني بعد أن نظرنا إلى الأقوال فيه. إن من جملة الروايات الصادرة بحقة جاءت في كتاب الغيبة للشيخ الطوسي رحمته الله. ونحن قد أوردنا فيما سبق ما قاله الشيخ الطوسي بحق البطائني وادعائه عمل الطائفة بأخبار ابن أبي حمزة وأمثاله في العدة.

وأما في كتاب الغيبة فقبل أن يورد الاخبار الواردة في حق علي بن أبي حمزة وجمع من الواقعة قال الشيخ: «وقد روي السبب الذي دعا قوماً إلى القول بالوقف، فروى الثقات أن أول من أظهر هذا الاعتقاد علي بن أبي حمزة البطائني، وزيد بن مروان القندي، وعثمان بن عيسى الرواسي. طمعوا في الدنيا، ومالوا إلى حطامها واستمالوا قوماً فبذلوا لهم شيئاً مما اختانوه من الأموال»^(١).

ثم بعد ذلك ذكر رحمته الله بعض الأخبار الصادرة في ذم البطائني، ثم علق عليها بقوله: «وإذا كان أصل هذا المذهب - أي الواقعة - أمثال هؤلاء، كيف يوثق برواياتهم أو يعول عليها! وأما ما روي من الطعن على رواة الواقعة، فأكثر من أن يحصى، وهو موجود في

(١) الغيبة، الشيخ الطوسي أبو جعفر محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: الشيخ عباد الله الطهراني، الشيخ علي أحمد ناصح، الناشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، ط ١، ١٤١١هـ: ١ / ٦٣.

كتب أصحابنا، نحن نذكر طرفاً منه^(١). ثم ذكر بعضاً آخر من تلك الروايات، وقال أخيراً: «فكيف يوثق بروايات هؤلاء القوم وهذه أحوالهم وأقوال السلف الصالح فيهم»^(٢).

ولا يخفى التنافي بين ما ذكره الشيخ هنا في الغيبة وما ذكره هناك في العدة، فلأن كلامه في العدة صريح في جواز الأخذ بأخبارهم، وفي الغيبة ظاهر بعدم الأخذ بذلك. فماذا نصنع؟ هل نأخذ بكلامه في العدة أم بكلامه في الغيبة؟ هل هناك تعارض بين كلاميه؟

إن في ذلك احتمالات ثلاثة، يمكن الأخذ بروايات البطائني بناء على واحد من هذه الاحتمالات وعلى الآخرين لا يمكن ذلك.

الاحتمال الأول: أن نحرز أن كتاب العدة متأخر عن كتاب الغيبة، فيمكن حينئذ الأخذ بدعوى الشيخ الاجماع على وثاقة البطائني، وذلك لأن العقلاء يأخذون بالكلام المتأخر اذا تعارض مع كلام متقدم لشخص واحد وبينون على تجديد النظر والاجتهاد عند صاحب القولين المتعارضين.

الاحتمال الثاني: أن نعرف أن كتاب الغيبة هو المتأخر، وبناء عليه لا يمكن الأخذ بتوثيق الشيخ في العدة لأنه من الوجيه حينئذ أن يكون الشيخ قد عدل عن رأيه في العدة وتخلّى عنه.

الاحتمال الثالث: أن لا نعرف أيهما المتأخر تأليفاً، وحينئذ لا يمكننا الأخذ بتوثيق الشيخ لاحتمال تقدم تأليفه عن الغيبة، واستصحاب عدم تأليف العدة قبل الغيبة

(١) المصدر نفسه: ٦٧ / ١.

(٢) المصدر نفسه: ٧١.

معارض بمثله، وبغض النظر عن المعارضة فهو ليس حجة إلا على القول بحجية الأصل المثبت كما هو واضح.

هذا كله ثبوتاً، أما إثباتاً فالذي يمكن أن يقال: أن الظاهر من مؤرخي حياة الشيخ الطوسي رحمته أنه قد ألف جلّ كتبه في بغداد، وألف كتابين أو ثلاثة في النجف الأشرف، وهما (الأمال) و(اختيار معرفة الرجال)، وقد يضاف إليهما (شرح الشرح)^(١). وقيل أن السبب في ذلك أن الشيخ عندما انتقل إلى النجف الأشرف كان قد انشغل عن التأليف وصار مشغولاً بالتدريس لتكوين حوزة جديدة. من هنا يتضح أن الشيخ قد ألف كتابي الغيبة والعدة في بغداد وليس في النجف.

ثم إنه يظهر من مؤرخي حياة الشيخ أن أول كتبه تأليفاً في بغداد كتاب (التهذيب)، إذ ألف قسماً منه في حياة الشيخ المفيد، وقسماً بعد وفاته، ويعرف ذلك من تعابيره، فقد كان يقول في أوائله حين ذكر الشيخ المفيد (أيده الله)، وبعد ذلك صار يقول رحمته.

ويمكن أن يقال: أن من الكتب التي كتبها قبل زعامته العلمية كتاب (العدة)، حيث كتبه في حياة أستاذه السيد المرتضى رحمته. والدليل على ذلك: أن الشيخ ألف العدة قبل تأليف المرتضى لكتابه (الذريعة)، فقد كان التلميذ أسبق تأليفاً في أصول الفقه من الأستاذ. قال الشيخ في المقدمة: «فإن سيدنا الأجل المرتضى - أدام الله علوه - وإن كثر في أماليه وما يقرأ عليه شرح ذلك، فلم يصنّف في هذا المعنى - أي علم أصول الفقه - شيئاً يرجع إليه، ويجعل ظهراً يستند إليه»^(٢).

هذا، ولكن في مقدمة كتاب الغيبة يظهر منه أنه رحمته قد ألفه بعد زعامته الدينية وفي أيام إنشغالاته الكثيرة، ما يدل على أن كتاب الغيبة متأخر زماناً على كتاب العدة.

(١) مقدمة العدة في أصول الفقه: ١ / ٣٦ بقلم محمد رضا الأنصاري.

(٢) المصدر نفسه: ١ / ٦.

قال في مقدمة الغيبة: «أما بعد فإني مجيب إلى ما رسمه الشيخ الجليل^(١) - أطال الله بقاءه - من إملاء كلام في غيبة صاحب الزمان... إلى أن يقول: «وأنا مجيب إلى ما سألته، وممثل ما رسمه مع ضيق الوقت وشعث الفكر وعوائق الزمان وصوارف الحدثان»^(٢).

بل لا يبعد أنه ألّف كتاب الغيبة في النجف وليس في بغداد، وإن ادعى البعض أنه لم يؤلف هناك سوى كتابين أو ثلاثة كما ذكرنا. وإنما نحتمل ذلك لظهور عبارته أنه صار شيخاً كبيراً وقد مرّ بتجارب مرة كحرق داره في بغداد وهروبه منها.

إذن نحن نرجح أن كتاب الغيبة قد ألّف بعد كتاب العدة، وإن كنا لا نجزم بذلك بشكل قاطع. وبناء عليه، فلا اعتبار لتوثيق الشيخ لعلي بن أبي حمزة في العدة إذ التوثيق متقدم على التجريح، فتجريحه ناسخ له.

ولكن مع ذلك قد يقال: بعدم وجود تناف بين ما قاله الشيخ في العدة وما قاله في الغيبة. بيان ذلك: إن عبارة الشيخ في العدة في توثيق البطائي ودعوى الاجماع على ذلك ناظرة الى ما قبل الانحراف وأن أخباره التي صدرت أيام استقامته وكتبه وأصله لا تسقط عن الحجية لأجل انحرافه وأن الاصحاب قد عملوا بها. وأما عبارته في الغيبة فإنها ناظرة الى ما بعد انحرافه فلا تقبل رواياته التي صدرت منه بعد الانحراف.

والشاهد على ذلك: ما ذكره الشيخ في بعض المنحرفين كأبي الخطاب - وقد نقلناه عنه قبل قليل - من أن رواياتهم التي صدرت عنهم قبل الانحراف تقبل وأما غيرها فلا. هذا بنفسه قرينة على عدم التنافي بين ما ذكره الشيخ في العدة وما ذكره في الغيبة، فتأمل.

(١) لا نعلم من هو الشيخ المذكور. وقد يكون الشيخ ابن البراج، كما يظهر من بعض الكتب.

(٢) كتاب الغيبة - الشيخ الطوسي: ١ / ٢.

الروايات الزامة في كتاب الغيبة:

لنذكر الروايات التي أوردها الشيخ رحمه الله في الغيبة في حق البطائني ولنرى هل هي دالة على عدم جواز الأخذ بأخباره ولو قبل انحرافه أم لا؟

فمنها: ما رواه محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى العطار، عن محمد بن أحمد، عن محمد بن جمهور، عن أحمد بن الفضل، عن يونس بن عبد الرحمن قال: مات أبو إبراهيم عليه السلام وليس من قوامه أحد إلا وعنده المال الكثير، وكان ذلك سبب وقفهم وجحدهم موته، طمعا في الأموال. كان عند زياد بن مروان القندي سبعون ألف دينار، وعند علي بن أبي حمزة ثلاثون ألف دينار^(١).

وهذه الرواية وإن دلت على أن ابن أبي حمزة جحد وأنكر الحق طمعا في الدنيا - وهذا بلا إشكال يחדش في الوثاقة ولا يمكن الأخذ بأخباره بعد ذلك - ولكن لماذا لا يمكن الأخذ برواياته التي صدرت قبل الجحود والانحراف؟ إن الرواية لا يستفاد منها عدم الأخذ برواياته قبل ذلك، بل غاية ما يستفاد منها أن أخباره التي صدرت منه بعد الانحراف لا يمكن الأخذ بها لسقوطه عن الوثاقة.

ومنها: ما رواه محمد بن الحسن بن الوليد، عن الصفار وسعد بن عبد الله الأشعري جميعا، عن يعقوب بن يزيد الأنباري، عن بعض أصحابه قال: مضى أبو إبراهيم عليه السلام وعند زياد القندي سبعون ألف دينار، وعند عثمان بن عيسى الرواسي ثلاثون ألف دينار وخمس جوار ومسكنه بمصر. فبعث إليهم أبو الحسن الرضا عليه السلام أن «احملوا ما قبلكم من المال وما كان اجتمع لأبي عندكم من أثاث وجوار، فإني وارثه وقائم مقامه، وقد اقتسمنا ميراثه، ولا عذر لكم في حبس ما قد اجتمع لي ولوارثه قبلكم» وكلام يشبه هذا.

فأما ابن أبي حمزة فإنه أنكره ولم يعترف بها عنده»^(١).

والكلام فيها هو الكلام في الرواية التي قبلها فلا نعيد.

ومنها: ما رواه محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري، عن عبد الله بن محمد، عن الخشاب، عن أبي داود قال: كنت أنا وعيينة يباع القصب عند علي بن أبي حمزة الباطني - وكان رئيس الواقعة - فسمعتة يقول: قال لي أبو إبراهيم عليه السلام: إنما أنت وأصحابك يا علي أشباه الحمير»^(٢).

وهذه الرواية وإن كان سندها تاماً ومعتبراً إلا أنها لا تدل على ضعف الباطني في الحديث، بل غاية الامر أنها تدل على ضعف في الفهم والفقه، وهذا كقول الله تبارك وتعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾^(٣).

من هنا قال بعض الأعلام رحمته الله: «تشبيهه بالحمير يعود لا محالة لوجه شبه بينهما إما من حيث رؤيته لكثير من الوقائع من دون أعمال التدبر لاستخلاص النتائج الموصلة للحقيقة والنجاة أو من حيث إن ما يعمل به لن يرى ثواباً عليه كما أن الحمير تستعمل للنقل والحمل من دون أي مكافأة على عملها سوى التعب والكلل وما شاكلهما من احتمالات، وهذا - كما ترى - لا دلالة فيه على تكذيب ابن أبي حمزة بقدر ما له نظر لأمر سلوكية وعقائدية خصوصاً مع ملاحظة سائر النصوص الأخرى. بل قد يتعين من خلالها أن علياً كان يحمل قابليات الانحراف والوقف منذ زمن الكاظم عليه السلام»^(٤).

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) سورة الجمعة: ٥.

(٤) بحوث في فقه الرجال، محاضرات السيد علي الفاني الأصفهاني - تقرير السيد علي حسين مكي العاملي، مؤسسة العروة الوثقى، ط ٢، ١٩٩٤ م - ١٤١٤ هـ: ١ / ٢٠١.

ومنها: ما رواه أحمد بن محمد بن عيسى، عن سعد بن سعد، عن أحمد بن عمر قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول في ابن أبي حمزة: «أليس هو الذي يروي أن رأس المهدي يهدي إلى عيسى بن موسى، وهو صاحب السفينتين، وقال أن أبا إبراهيم عليه السلام يعود إلى ثمانية أشهر، فما استبان لهم كذبه؟»^(١).

إن محل الشاهد قوله عليه السلام: «فما استبان لهم كذبه»، فمن الواضح أن الرجل كاذب قد كذب مرة، ويكفي في الخدش في الوثيقة أن يكذب الرجل مرة واحدة. وفيه: ما مر سابقاً من أن كذبه بعد الانحراف لا ينافي وثاقته قبله. هذا مضافاً إلى ضعف سند الرواية لجهالة طريق الشيخ إلى أحمد بن محمد بن عيسى^(٢).

وقد أشكل على مضمونها بعض الأعلام بما حاصله: أن الباطني إما كان مخبراً عن المهدي عليه السلام - أي محمد بن الحسن - فإذا كان كذلك كيف استبان لهم كذبه والإمام لم يظهر بعد؟ أو كان يقصد أن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام هو المهدي، وهذا غريب أيضاً لأنه لم ينقل عن علي بن حمزة أنه كان يعتقد بمهدوية الإمام الكاظم عليه السلام. إذن في كلا الحالتين الأمر غريب ولا نفهم للرواية معنى محصلاً. نعم، كان الباطني يقول أن الإمام الكاظم عليه السلام سيظهر بعد ثمانية أشهر ولم يمت، ولكن لم يصرح بأنه هو المهدي، فالرواية غريبة في مضمونها^(٣).

ولكن أورد عليه: بأن المضمون ليس فيه غرابة بل المقصود من المهدي هو ابن المنصور العباسي، وأن رأسه سيهدي إلى عيسى بن موسى. وعليه، فلا يريد من المهدي

(١) الغيبة للطوسي: ١ / ٧٠.

(٢) بحوث في فقه الرجال: ١ / ٢٠٢.

(٣) المصدر نفسه: ٢٠٢.

الإمام موسى بن جعفر عليه السلام ولا يريد الإمام محمد بن الحسن المهدي عليه السلام ^(١).

وكيف كان، فإن الرواية لا تدل على عدم قبول رواياته قبل الإنحراف.

ومنها: ما رواه محمد بن أحمد بن يحيى، عن بعض أصحابنا، عن محمد بن عيسى ابن عبيد، عن محمد بن سنان قال: ذكر علي بن أبي حمزة عند الرضا عليه السلام فلعنه ثم قال: إنَّ علي بن أبي حمزة أراد أن لا يُعبد الله في سمائه وأرضه، فأبى الله إلا أن يُتمَّ نوره ولو كره المشركون، ولو كره اللعين المشرك. قلت: المشرك؟! قال: نعم والله رغم أنفه، كذلك هو في كتاب الله ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ﴾ وقد جرت فيه وفي أمثاله، إنَّه أراد أن يُطفئ نور الله ^(٢).

وقد عرفت الجواب مما سبق، فإنها لا تدل على لزوم طرح ما رواه البطائني قبل انحرافه. هذا مضافاً إلى ضعف سند الرواية لوجود الإرسال أولاً، ولوجود محمد بن سنان الذي هو مورد خلاف بين الأعلام ثانياً.

هذا كله بالنسبة لما ورد في حق البطائني من روايات في كتاب الغيبة.

البطائني في رجال الكشي:

أما كتاب رجال الكشي، فهو كتاب رجالي روائي جمع فيه المصنف الرجال الذين صدرت في حقهم أخبار عن المعصومين (صلوات الله وسلامه عليهم). ومن الواضح أنا نقصد برجال الكشي ما اختاره الشيخ الطوسي منه وهو المسمى (اختيار معرفة الرجال)، وإلا فالأصل لم يصل إلينا. ولكن الشيخ الطوسي قد هذَّبه واختار منه وسماه باختيار معرفة الرجال وهو الذي موجود بين أيدينا اليوم.

(١) بحوث في شرح مناسك الحج - السيد محمد رضا السيستاني: ٩ / ١٢٤.

(٢) الغيبة للطوسي: ١ / ٧٠.

ومن أولئك الرجال الذين أوردتهم الكشي مع الروايات الصادرة في حقهم علي بن أبي حمزة. فهناك روايات ذكرها الكشي في حق البطائني بعضها قد ذكرت في الغيبة ولا نكررها، وإنما سنذكر الروايات التي لم تذكر في الغيبة.

فمنها: ما رواه محمد بن مسعود العياشي، قال: «أبو الحسن علي بن فضال: علي بن أبي حمزة كذاب متهم، وروى أصحابنا أن أبا الحسن الرضا عليه السلام قال بعد موت ابن أبي حمزة: إنه أقعد في قبره فسئل عن الأئمة عليهم السلام فأخبر بأسمائهم حتى انتهى إلي فسئل فوقف، فضرب على رأسه ضربة امتلأ قبره ناراً»^(١).

إن تقريب الاستدلال بها يقع من جهتين. الأولى: أن ابن فضال - وهو من أهل الخبرة في الرجال ومن الثقات الأجلاء - قد سمى كذاباً متهماً، ومن كان هكذا كيف تؤخذ أخباره؟ الثانية: إن البطائني قد أنكر إمامة الإمام الرضا عليه السلام، ومن كان هذا حاله فلا وثوق بأخباره وأصله.

والجواب هو الجواب، مضافاً إلى أن تضعيف ابن فضال قد جاء بعد انحرافه وليس في أيام استقامته، فلا مانع من الأخذ بأخباره التي صدرت منه قبله.

ومنها: ما رواه ابن مسعود قال: «سمعت علي بن الحسن بن فضال يقول: ابن أبي حمزة كذاب ملعون، قد رويت عنه أحاديث كثيرة، وكتبت عنه تفسير القرآن كله، من أوله إلى آخره، إلا أنني لا أستحل أن أروي عنه حديثاً واحداً»^(٢).

أقول: إن هذا الخبر قد رواه الكشي في موضعين: أوردته في حق علي بن أبي حمزة وأوردته في حق ولده الحسن بن علي بن أبي حمزة، ومن البعيد أن ابن فضال قد جرح

(١) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ٢ / ٧٠٦.

(٢) المصدر نفسه.

الأب والابن بنفس العبارة (ابن أبي حمزة كذاب ملعون) فالعبارة إما صادرة في حق الأب أو في حق الابن، فكيف لنا أن نتأكد أنها في حق الأب؟!

ويمكن أن يقال: أن المقصود من ابن أبي حمزة هو الحسن، والسبب في ذلك أن الحسن بن فضال من طبقة الابن وليس من طبقة الأب، فإن علي بن الحسن بن فضال لم يرو عن أبيه الحسن بن فضال لأنه كان صغير السن، مع أن أباه كان من أصحاب الامام الرضا عليه السلام وكان هو - علي بن الحسن بن فضال - من أصحاب الإمامين العسكريين عليهما السلام، وعلي بن أبي حمزة من أصحاب الإمام الصادق والكاظم عليهما السلام، فلا يعقل روايته عنه.

من هنا، رجح السيد الخوئي رحمته الله أن يكون المذموم في هذا الخبر هو الابن دون الأب. قال: «والذي يدلنا على ذلك أن علي بن الحسن بن فضال لم يدرك الرضا (سلام الله عليه)، وإنما هو من أصحاب الهادي والعسكري (سلام الله عليهما)، ولم يرو عن أبيه الذي هو من أصحاب الرضا عليه السلام بلا واسطة، معذراً بأنه كان صغير السن في زمانه، فكيف يمكن أن يكتب التفسير كله ويروي أحاديث كثيرة عن علي بن أبي حمزة البطائني الذي مات في زمان الرضا عليه السلام»^(١).

إن قلت: إن علماء الرجال ذكروا لعل بن أبي حمزة كتاباً في التفسير ولم يذكروا ذلك لابنه، وهذا يرجح احتمال أن ابن فضال كان يقصد الأب دون الابن.

قلت: إن إثبات الشيء لا ينفي ما عداه، فإن ذكرهم أن للأب تفسيراً لا يعني أن الابن ليس له تفسير أيضاً.

أو نقول: أن ابن فضال لم يقل أن التفسير للحسن وأنه رواه عن الأئمة عليهم السلام مباشرة،

بل لعله رواه بالواسطة، بل قد يكون تفسير والده. فالتفسير قد يكون لعلي بن أبي حمزة وإنما رواه ولده الحسن عن أبيه، وروى ابن فضال ذلك التفسير عن الابن الحسن. وعليه، فلا يبعد القول أن الرواية صادرة في حق الحسن دون أبيه.

من هنا قال المحدث النوري رحمته الله: «أن التأمل الصادق يشهد أنه سقط من كلام الكشي هذا شيء، وإنما ما قاله ابن فضال هو في حق الحسن بن علي بن أبي حمزة لا في حق أبيه، ففي الكشي في ترجمة الحسن هكذا..» ثم وأورد الخبر ^(١).

وقال في التحرير الطاووسي في ترجمة علي بن أبي حمزة: «تقدم إيراد كلام ابن مسعود في الحسن بن علي هذا، وليس في الكلام هنا تصريح بإرادة علي، فالظاهر أن المراد به الحسن لا أبوه، والعجب أن النجاشي حكاه مصرحاً باسم علي في ترجمة الحسن، ولكن الظاهر: أن في عبارة كتابه غلطاً، وأن كلمتي (الحسن بن) سقطتا من سهو القلم أو من النساخ. وما هنا موافق لما في أصل الاختيار لكتاب الكشي، فإنه أورد الكلام في الحسن مصرحاً باسمه، وفي علي ذكر كما هنا، فأصل التوهم من هناك» ^(٢).

ومنها: ما رواه علي بن محمد قال: «حدثني محمد بن أحمد عن أبي عبد الله الرازي عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن محمد بن فضيل عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت: جعلت فداك إني خلفتُ ابن أبي حمزة وابن مهران وابن أبي سعيد أشد أهل الدنيا عداوة لك. فقال لي: ما ضرك من ظل إذ اهتديت، إنهم كذبوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكذبوا أمير المؤمنين وكذبوا فلاناً وفلاناً وكذبوا جعفرًا وموسى ولي بابائي عليهما السلام أسوة. وسمعت يقول في ابن أبي حمزة: أما استبان لكم كذبه؟ أليس هو الذي يروي أن رأس المهدي يهدى إلى

(١) خاتمة مستدرک الوسائل: ٤ / ٤٧٠.

(٢) التحرير الطاووسي: ١ / ٣٥٤.

عيسى بن موسى، وهو صاحب السفيناني، وقال: إن أبا الحسن يعود إلى ثمانية أشهر؟^(١).

إن الرواية صرحت بأن الباطني قد ضلّ، وأنه قد كذب رسول الله ﷺ وكذب الأئمة عليهم السلام، فلا شك أنها تدل على القدح فيه بعد انحرافه. ولكن الكلام في جواز الأخذ بأخباره قبل الانحراف! ثم إنه يوجد إشكال سندي في الرواية، فإن أبا عبد الله الرازي لم يوثق، ومحمد بن الفضيل مشترك بين الثقة وغيره^(٢).

ومنها: ما رواه محمد بن الحسين قال: «حدثني أبو علي الفارسي، عن محمد بن عيسى، عن يونس بن عبد الرحمن، قال: دخلت على الرضا عليه السلام فقال لي: مات علي بن أبي حمزة؟ قلت: نعم، قال: دخل النار، قال: ففزع من ذلك، قال: أما إنه سئل عن الإمام بعد موسى أبي فقال لا أعرف إماماً بعده. فقيل لا. فضرب في قبره ضربة اشتعل قبره ناراً»^(٣).

ومنها: عن حمدويه قال: «حدثني الحسن بن موسى، عن داود بن محمد، عن أحمد بن محمد، قال: وقف علي أبو الحسن عليه السلام في بني زريق فقال لي وهو رافع صوته: يا أحمد! قلت: لبيك قال: إنه لما قبض رسول الله ﷺ جهد الناس في إطفاء نور الله فأبى الله إلا أن يتم نوره بأمر المؤمنين عليه السلام، فلما توفي أبو الحسن عليه السلام جهد علي بن أبي حمزة وأصحابه في إطفاء نور الله فأبى إلا أن يتم نوره»^(٤).

نكتفي بهذا المقدار من الروايات الدائمة والصادرة في حق الباطني، وقد ظهرت المناقشة فيها فلا نطيل.

(١) اختيار معرفة الرجال: ٢ / ٧٠٧.

(٢) معجم رجال الحديث: ١٢ / ٢٣٨.

(٣) اختيار معرفة الرجال: ٢ / ٧٤٢.

(٤) المصدر نفسه.

الروايات المادحة:

إن هناك روايات تمدح علي بن أبي حمزة البطائني وتدل على توبته بعد الانحراف ورجوعه عن الوقف، وتدل أيضا على عناية الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام به.

منها: ما أورده الكشي عن علي بن محمد قال: حدثني محمد بن أحمد، عن محمد بن علي الهمداني، عن رجل، عن علي بن أبي حمزة قال: شكوت إلى أبي الحسن عليه السلام وحدثته بالحديث عن أبيه عن جده، فقال: يا علي هكذا قال أبي وجدي عليه السلام؟ قال: بكيت، ثم قال: قد سألت الله لك - أو أسأله لك - في العلانية أن يغفر لك^(٥).

الظاهر أنه المقصود من أبي الحسن هو الرضا عليه السلام. ولا يخفى دلالة الرواية على حسن عاقبة البطائني وتوبته.

أقول: إن سند الرواية فيه إرسال. هذا مضافا إلى وجود علي بن أبي حمزة في السند، فإنه هو الرواي للرواية. وعليه، وثاقته ستتوقف على وثاقته وهو دور محال.

ومنها: ما رواه الكشي قال: «وجدت بخط جبرائيل بن أحمد: حدثني محمد بن عبد الله بن مهران، عن محمد بن علي الصيرفي، عن الحسن بن علي بن أبي حمزة، عن أبيه قال: دخلت المدينة وأنا مريض شديد المرض، وكان أصحابنا يدخلون علي ولا أعقل بهم، وذلك لأنه أصابني حمى فذهب عقلي، وأخبرني إسحاق بن عمار أنه أقام بالمدينة ثلاثة أيام لا يشك أنه لا يخرج منها حتى يدفني، ويصلي علي، وخرج إسحاق بن عمار، وأفتت بعد ما خرج إسحاق، فقلت لأصحابي: افتحوا كيسي وأخرجوا منه مائة دينار فاقسموها على أصحابنا، وأرسل إلي أبو الحسن عليه السلام بقدر فيه ماء، فقال الرسول: يقول لك أبو الحسن عليه السلام: اشرب هذا الماء فإن فيه شفاءك إن شاء الله تعالى، ففعلت فأسهل

بطني، فأخرج الله ما كنت أجده من بطني من الأذى، ودخلت على أبي الحسن عليه السلام فقال: يا علي أما أجلك قد حضر مرة بعد مرة. فخرجت إلى مكة فلقيت إسحاق بن عمار فقال: والله لقد أقمت بالمدينة ثلاثة أيام ما شككت إلا أنك ستموت، فأخبرني بقصتك، فأخبرته بما صنعت وما قال لي أبو الحسن عليه السلام مما أنسا الله في عمري مرة بعد مرة من الموت، وأصابني مثل ما أصاب، فقلت: يا إسحاق إنه إمام ابن إمام، وبهذا يعرف الإمام^(١).

تقريب الاستدلال بها: أنها دلت أولاً على عناية الامام الرضا عليه السلام به، وثانياً على اعتراف البطائني بإمامة الرضا ورجوعه عن الوقف.

وفيه: إن الرواية منقولة عن البطائني نفسه فلا يمكن الاعتماد عليه. هذا مضافاً إلى وجود ولده الحسن في سلسلة السند، وحاله معروف، فالرواية ضعيفة من ناحية السند والدلالة.

وقد أشكل عليها السيد الخوئي رحمته الله بما حاصله: أن أبا الحسن عليه السلام الوارد فيها ليس الإمام الرضا وإنما هو الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، وإذا كان كذلك فلا تدل الرواية على رجوعه عن الوقف لأن قضية قد حصلت في حياة الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، أي في أيام استقامة البطائني، وليس لنا خلاف في ذلك. وإنما الكلام عن حال البطائني في حياة الإمام الرضا عليه السلام!

أقول: لا أدري من أين استظهر رحمته الله أن الرواية عن الإمام الكاظم، بل الظاهر منها أن المقصود من أبي الحسن هو الإمام الرضا عليه السلام بقرينة وجود الإمام في المدينة، بينما كان الإمام موسى بن جعفر عليه السلام مقيماً في بغداد.

وإن أبيت عن هذا وقلت أن الإمام الكاظم عليه السلام أيضا كان موجودا في المدينة فترة من الزمن، فيمكن أن يقال: سوف تكون الرواية حينئذ مجملة حيث لا نعلم أن المراد من أبي الحسن هل هو الإمام موسى بن جعفر أو الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام؟ إذن صارت الرواية مجملة من هذه الناحية ولا يمكن حينئذ التمسك بها لإثبات رجوع البطائني عن الوقف.

ومنها: ما رواه الشيخ في التهذيب عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، عن الحسن بن علي بن أبي حمزة، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «قلت: إن أبي هلك وترك جاريتين قد دبرهما، وأنا ممن أشهد لهما وعليه دين كثير فما رأيك، فقال: رضي الله عن أبيك ورفع مع محمد (صلى الله عليه وآله وأهله). قضاء دينه خير له إن شاء الله»^(١).

وفيه: إن الراوي لها هو الحسن بن علي بن أبي حمزة وهو ضعيف بلا إشكال فلا يمكن الاعتماد عليه.

وأكبر الظن أن الحسن روى هذه الرواية تنزيهاً لأبيه، أي إنه أراد أن ينزه أباه وإظهار أن الإمام الرضا عليه السلام قد رضي عنه. وأما ذكر الدين فلعله أراد الحسن بذلك دفع التهمة عن أبيه وأنه لم يأخذ شيئاً من أموال الإمام، والله العالم.

ومنها: ما رواه النعماني في الغيبة عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أبيه، قال: «حدثني محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين، عن النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن علي بن أبي حمزة، قال: كنت مع أبي بصير ومعنا مولى لأبي جعفر الباقر عليه السلام فقال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: مائة عشر محدثاً، السابع من ولدي القائم، فقام إليه

أبو بصير فقال: أشهد أني سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول منذ أربعين سنة»^(١).

إن هذه الرواية تدل على رجوع البطائني عن القول بالوقف لأنه اعترف أن الأئمة اثنا عشر، إلا أن المشكلة في وقوع البطائني نفسه في السند.

ومنها: ما رواه الشيخ الصدوق رحمته الله عن علي بن أحمد، قال: «حدثنا محمد بن عبد الله الكوفي، عن موسى بن عمران النخعي، عن عمه الحسين بن يزيد، عن الحسن بن علي بن أبي حمزة، عن أبيه، عن يحيى بن قاسم عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام عن أبيه عليه السلام عن جده عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله الأئمة بعدي اثنا عشر أولهم علي بن أبي طالب وآخرهم القائم، هم خلفائي وأوصيائي وحجج الله على أمتي بعدي، المقر بهم مؤمن والمنكر لهم كافر»^(٢).

وفيه: أن سندها ضعيف بالحسن وعلي نفسه.

ومنها: ما رواه الصدوق عن محمد بن موسى المتوكل، عن محمد بن يحيى العطار، عن أحمد بن عيسى، عن الحسن بن علي الخزاز، قال: «خرجنا إلى مكة ومعنا علي بن أبي حمزة ومعهم مال ومتاع. قلنا ما هذا فقال: هذا للعبد الصالح، أمرني أن أحمله إلى علي ابنه عليه السلام وقد أوصى إليه»^(٣).

وهذه الرواية وإن كانت معتبرة سنداً، إلا أن الظاهر منها أنها صدرت في أيام الإمام موسى بن جعفر عليه السلام. ويشهد لذلك أن الصدوق بعد أن أورد هذا الخبر قال ما نصه: «إن علي بن أبي حمزة أنكر ذلك بعد موسى بن جعفر، وحبس المال عن الرضا عليه السلام»^(٤).

(١) الغيبة - للنعماني: ١ / ٩٧.

(٢) عيون أخبار الرضا: ١ / ٥٩.

(٣) المصدر نفسه: ٢٩.

(٤) المصدر نفسه.

فالقول بأن الباطني رجع عن الوقف وآمن بإمامة الإمام الرضا لا دليل معتبر عليه. هذا كله بالنسبة للروايات التي صدرت في حق الباطني، والخلاصة منها: أما الروايات الدائمة فهي تمنع من الأخذ برواياته بعد الانحراف لا قبله. وأما الروايات المادحة فهي جلها ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها.

الأدلة على وثيقة الباطني:

وأما الأدلة على القول بوثيقة علي بن أبي حمزة - أو لا أقل القول بقبول رواياته التي صدرت منه أيام الاستقامة - فهي:

الدليل الأول: توثيق الشيخ في كتاب العُدّة له، حيث ادعى عمل الطائفة بأخبار علي بن أبي حمزة، وقد نقلنا كلامه سابقاً فلا نعيد. وقلنا سابقاً أن الشيخ لم ينفرد بدعوى الإجماع بل وافقه في ذلك المحقق الحلي في المعتبر، فإنه أيضاً ادعى إجماع الأصحاب على العمل بأخبار الباطني. نعم، يحتمل أن المحقق قد اعتمد في دعوى الإجماع على الشيخ، فعادت دعواه بالنتيجة إلى دعوى الشيخ.

إن قلت: لم يظهر من الشيخ أنه وثّق الباطني، وإنما قال أن الطائفة عملت بأخباره، وهناك فرق بين كون الرجل ثقة وبين أن تكون مروياته معمولاً بها.

قلت: يظهر من كلامه أنه وثقه، لأنه قال: «وإن كان ما رَوَاهُ ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب أيضاً العمل به إذا كان متحرّجاً في روايته موثقاً في أمانته»^(١). وهذا صريح في كونه ثقة، ثم بعد ذلك فرّع هذه القاعدة الكلية، أي عمل الطائفة بأخبار جماعة من فاسدي المذهب ومنهم الباطني.

ثم إنه يظهر من الشيخ أنه هو أيضاً يعمل بأخبار الباطني حينما ادعى عمل الطائفة

بأخباره. فما الفرق بين أن يقول الشيخ أن البطائني ثقة أعمل بروايته أو يقول عملت الطائفة بروايته؟ بل هذه العبارة أقوى من الأولى.

هذا، ولكن قد يدعى أن كلام الشيخ في العدة معارض بكلامه في الغيبة، فهناك روى مجموعة من الأخبار تطعن في البطائني^(١)، وقد مرّ الكلام في ذلك.

من هنا أصر السيد الأستاذ رحمته الله على التنافي بين ما ذكره الشيخ الطوسي في العدة وما ذكره في الغيبة، وأن توثيقه في العدة جيد إلا أنه معارض لتضعيفه في الغيبة، فلا يمكن الأخذ به. قال رحمته الله: «أما الوجه الأول فلأن الشيخ رحمته الله كان يظهر منه وثاقة الرجل في كتاب العدة، إلا أنه يظهر منه ضعفه في كتاب الغيبة، حيث رد بعض رواياته قائلاً: إن الرجل مطعون عليه، وقال في موضع آخر منه بشأنه وشأن عدد آخر من الواقعة (كيف يوثق برواياتهم أو يعول عليها؟! إشارة إلى عدم وثاقهم، فكلام الشيخ في العدة معارض بكلامه في كتابه الغيبة فلا يمكن الاستدلال به»^(٢).

أقول: يمكن أن يقال بعدم التنافي بين كلام الشيخ في العدة وكلامه في الغيبة كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، وذلك لأن الشيخ في العدة ناظر إلى أخبار البطائني قبل الانحراف، وأما كلامه في الغيبة فهو ناظر إلى أخبار البطائني بعد الانحراف.

إن قلت: إن هذا مجرد استحسان وجمع تبرعي، فما القرينة على أن الشيخ لا ينافي نفسه، مع أن ظاهر كلامه هو التنافي؟

قلت: يوجد شاهد على ذلك وهو ما ذكره في العدة أيضاً في كلامه حول الغلاة وبعض فاسدي المذهب، حيث قال: «أما ما ترويه الغلاة والمتهمون والمضعفون فما

(١) الغيبة: ٦١.

(٢) بحوث في شرح مناسك الحج: ٩ / ١٢٤-١٢٥.

يختص الغلاة برواياته، فإن كان مما عرف له حال استقامة وحال غلو عمل بما رواه في حال الاستقامة وترك ما رواه في حال خطئهم [تخليطهم]، ولأجل ذلك عملت الطائفة بما رواه أبو الخطاب..^(١)

فالشيخ في هذه الفقرة مبرز في أحوال الرواة، فإذا كان لهم حال استقامة وحال انحراف، نعمل بالأخبار التي صدرت منهم حال الاستقامة ونترك الأخبار التي وردت منهم حال الانحراف. ومن المظنون جداً بل المطمئن به أن الشيخ كانت له هذه النظرة في البطائني أيضاً، وهذه قرينة على أن كلامه ليس متناقضاً، فحينما قال: عملت الطائفة بأخبار البطائني كان يقصد قبل الانحراف وحينما قال: مطعون لا يعمل بأخباره كان يقصد بعد الانحراف.

وخير شاهد على ما نقول أن الشيخ في الغيبة ذكر خبراً لـعلي بن أبي حمزة، قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام من جاءك فقال لك إنه مرض ابني هذا - أي الإمام الكاظم عليه السلام - وأغمضه وغسله ووضع في لحده ونفض يده من تراب قبره فلا تصدقه». قال الشيخ: فهذا خبر رواه ابن أبي حمزة وهو مطعون عليه وهو واقفي..^(٢)

بيان ذلك: إن هذا الخبر صدر من البطائني بعد الإنحراف جزماً لأن هذا الكلام يثبت مذهب الوقف فجاء به البطائني لينتصر لمذهبه. فمن هنا قال الشيخ: هو مطعون عليه وهو واقفي، لأنها صدرت منه بعد القول بالوقف وليس قبل ذلك.

ثم إن من تصفح كتابي التهذيب والاستبصار يجد فيهما أخباراً كثيرة عن البطائني يوردها الشيخ من دون طعن فيه وذلك لأن الظاهر منها أنها قد صدرت منه قبل الانحراف. وأما هذه الرواية التي أوردناها كشاهد فواضح أنها صدرت من البطائني

(١) العدة: ١ / ١٠٥.

(٢) الغيبة - الشيخ الطوسي ١ / ٥٥.

قبل الانحراف.

تأمل فيما قلناه وستجد صدق ما نقول إن شاء الله.

الدليل الثاني: إن البطائني صاحب أصل، وقد يقال: إن هذا من أمارات الوثاقة.

قال الشيخ في الفهرست: «علي بن أبي حمزة البطائني: واقفي المذهب، له أصل، رويناه بالإسناد الأول عن أحمد بن أبي عبد الله، وأحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى جميعاً عنه»^(١).

وقال النجاشي: «وصنف كتباً عدة، منها: كتاب الصلاة وكتاب الزكاة وكتاب التفسير وأكثره عن أبي بصير، كتاب جامع في أبواب الفقه» ثم ذكر طرقه إلى كتبه^(٢).

إذن الرجل له أصل وله كتب عديدة. وإنما الكلام: إن كون الرجل له أصل وكتب هل هو من أمارات الوثاقة والحسن، أم لا؟

حكى الوحيد البهبهاني رحمه الله عن الشيخ المفيد رحمه الله أنه كان يرى ذلك^(٣).

وحكى الوحيد أيضاً عن صاحب المعارج - الشيخ سليمان البحراني السري المتوفى سنة ١١٢١ هـ - العدم، أي كون الرجل ذا كتاب لا يخرج عن الجهالة إلا عند بعض من لا يعتد به^(٤).

وحكى أيضاً عن خاله الباقر المجلسي وجده التقي المجلسي (رحمهم الله جميعاً) أنها كانا يريان أن كون الرجل ذا أصل من أسباب الحسن.

(١) الفهرست: ١ / ٩٦.

(٢) فهرست اسماء مصنفى الشيعة (رجال النجاشي): ١ / ٢٥٠.

(٣) الفوائد الرجالية - للوحيد البهبهاني: ١ / ٣٥.

(٤) المصدر نفسه.

لكن هو - أي الوحيد - يُؤثّر تأمل في ذلك وقال: «إن كون الرجل ذا أصل لا يدل على الحسن بالمعنى الاصطلاحي»^(١).

وقال بعض الأعلام تعليقاً على كلام الوحيد ما نصه: «قلت: من هذا يظهر أن النفي مذهب الأكثر ولعله الأظهر إن أريد بالحسن ما هو أعلى من مطلق المدح، وإلا - بأن أريد منه مطلق المدح - فالظاهر نعم، لوضوح أنه ليس مما يفيد الذم، كوضوح أن الإكثار منه ومن إثبات كتاب أو كتب أو أصل ونحوه لشخص في مقام المدح والقدح ليس عبثاً، فالظاهر إرادتهم منه الإشارة إلى مدح فيه»^(٢).

وظاهر السيد الخوئي يُؤثّر رفض كون الرجل صاحب أصل من أسباب الحسن، قال: «ما تقدم عن الشيخ في فهرسته من أن له أصلاً، وفي رجاله من أن له كتاباً. والجواب عن هذا ظاهر»^(٣) أي أنه لا يدل على شيء ولا يستحق الرد.

أقول: قد يبدو لأول وهلة أنه من الغريب أن يقال أن كون الرجل ذا أصل من أسباب الحسن. ولكن بعد التأمل يظهر أنه لا غرابة فيه.

بيان ذلك: لا إشكال في كون أصحاب الأصول ممدوحين، وأن تلك الأصول جلها أو كلها قد تلقيت بالقبول، نعم، قد يكون من بين أولئك الرجال من كان منتحلاً مذهباً فاسداً، لكن هذا لا يمنع من الأخذ بأصله. فإذا كان ذلك الأصل مقبولاً عند أصحابنا لا يهمنّا قول الرجال في صاحب الأصل أي هل وثق أم لم يوثق، فالمهم كتابه المعمول به. بل نحن حينما نبحت عن وثاقة رجل لا نريد أكثر من هذا المقدار، أي بأن نعمل بأخباره، فإذا عمل الأصحاب بأصل كفانا ذلك مؤونة البحث عن وثاقة الراوي.

(١) المصدر نفسه: ٣٦ / ١.

(٢) توضيح المقال في علم الرجال - للملا علي كني: ٢٣٧ / ١.

(٣) معجم رجال الحديث: ٢٤٥ / ١٢.

إذا عرفت ذلك فنقول: لم نسمع عن أحد القدماء بأنه ردّ كتب علي ابن ابي حمزة مع كثرتها، أو أن أحدهم قد طعن فيها، وهذا يدل على قبول كتبه وأصوله. نعم، هذا البيان لا يعني أنه كان ثقة في نظر الجميع، وإنما يثبت أن أصوله وكتبه كانت معمولاً بها. نعم، نقل عن الحسن بن علي بن فضال عدم إجازته للرواية عما رواه عن البطائني في تفسير القرآن، ولكن قد عرفت أن هذا الكلام مردد في رجوعه للأب أم للابن.

والشاهد على كون كتب وأصول البطائني مقبولة، أن الشيخ والنجاشي حينما ذكرا كتب البطائني لم يقولوا أن هذه الكتب مُعرّضاً عنها أو لم يعمل بها الأصحاب. نعم، وإن كان هذا ليس ديدنها بشكل عام، ولكن لو كانت كتبه مطعوناً بها لنّبها على ذلك، خصوصاً وأن النجاشي قد نقل طرقه الى كتب البطائني، فما الفائدة في ذلك لو كانت كتبه متروكة؟

إن قلت: هذا لا يدل على وثاقته، بل يدل على قبول كتبه وأخباره.

قلت: يكفي هذا المقدار، أي أن تكون كتبه معمولاً بها، ولا نريد التصريح بكونه ثقة.

من هنا قال الحر العاملي بعد أن نقل القول بتضعيفه: «لكن ذكر الشيخ أن له أصلاً رواه عنه ابن ابي عمير وصفوان بن يحيى، فكتابه معتمد، ورواياته عن أبي بصير من كتابه معتمدة»^(١).

وقال بعض الأعلام: «إن علي بن أبي حمزة أحد أصحاب الأصول وله كتاب أيضاً وقد صرح الشيخ الطوسي بذلك في الفهرست والرجال، وهذا أحد القرائن على

الوثيقة، وإن لم يكن على مستوى الملازمة معها»^(١).

وقال المحدث النوري: «فإنه كان من قوام أبي الحسن الأول عليه السلام وصاحب الأصل، وقد مر كلام المفيد بما يتعلق بأرباب الأصول، وقول بعضهم كون الرجل ذا أصل لا يخرج عن الجهالة كلام من لا إطلاع له بكلمات السلف الصالحين. وبالجمله فالحق أن أحاديثه معتبرة معتمدة وفقاً للسلف»^(٢).

الدليل الثالث: قد روى عن البطائني جمع ليس بالقليل من الأجلاء الثقات.

هؤلاء على أصناف ثلاثة: فصنف منهم قيل في حقهم (أنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن الثقة) كمحمد بن أبي عمير، والبرزنطي، وصفوان بن يحيى، فإن هؤلاء قال عنهم الشيخ الطوسي في العدة أنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن الثقة. وقد روى عن علي بن أبي حمزة البطائني^{(٣) (٤)}.

الصنف الثاني: هم من (أصحاب الإجماع)، كالحسن بن محبوب، وعبد الله بن المغيرة، وحماد بن عيسى، وعثمان بن عيسى، وهؤلاء قد ثبتت روايتهم عن علي بن أبي حمزة البطائني.

والصنف الثالث: من قيل في حقهم أنهم روى عن الثقات وروى الثقات عنهم، كجعفر بن بشير وعلي بن الحسن الطاطري، فبعض هؤلاء قد روى عن البطائني^(٥).

إن الجامع المشترك بين هؤلاء هو وضوح وثافتهم وجلالتهم وأنهم قد روى عن

(١) بحوث في فقه الرجال: ١ / ٢٠٤.

(٢) خاتمة المستدرک: ٤ / ٤٧١.

(٣) معجم رجال الحديث: ١٢ / ٢٤٥.

(٤) أصول علم الرجال: ٢ / ٣٨٣-٣٨٤.

(٥) خاتمة المستدرک: ٤ / ٤٦٤-٤٦٧.

البطائني، فهذا الوجه يصلح للدلالة على وثاقته، أو لا أقل يدل على أن أخباره موثوقة.

ومن اختار هذا الوجه وبنى عليه شيخنا الأستاذ الإيرواني رحمته الله في مجلس درسه الشريف، حيث بنى على وثاقة البطائني وقبول أخباره استناداً إلى هذا الوجه.

ومن ارتضاه أيضاً الوحيد البهبهاني رحمته الله وجعله مؤيداً للقول بكونه موثقاً، قال: «ويؤيده رواية صفوان وابن أبي عمير وجعفر بن بشير والبرزنطي عنه»^(٦).

ومن استند إليه أيضاً وجعله دليلاً على قبول أخبار البطائني المحدث النوري رحمته الله، فقد ذكر في خاتمة المستدرک أكثر من ثلاثين رجلاً من أولئك الأجلاء الذين رووا عن البطائني، فكيف لا يكون حينئذ موثقاً؟^(٧)

وفعل كذلك بعض الأعلام رحمته الله حيث قال: «ويمكن دعم المختار بجملته منبهات:

الأول: ما ذكرناه في الأبواب السابقة في المقصد من قبول وثاقة الواقع في سند أحد أصحاب الإجماع، وعلي بن أبي حمزة ممن روى عنه سبعة منهم، كابن أبي عمير، وصفوان، والبرزنطي، ويونس بن عبد الرحمن، وغيرهم من الأجلاء وعيون الطائفة. وهذا المنبه وجه مستقل لإثبات وثاقة علي بن أبي حمزة البطائني»^(٨).

أقول: إن رواية هؤلاء الأجلاء - على عددهم الغفير وفضلهم الذي لا ينكر - عن البطائني قرينة واضحة - إن لم يكن دليلاً مستقلاً في نفسه - على الوثوق بأخباره.

هذا، ولكن أشكل سيدنا الأستاذ رحمته الله على هذا المطلب وذكر أن رواية أمثال ابن أبي عمير وصفوان وأضرابهم إنما تدل على وثاقة الرجل لو كان تحمّل الرواية وروايتها

(٦) تعلية على منهج المقال: ١ / ٢٤٣.

(٧) خاتمة المستدرک: ٤ / ٤٦٤ - ٤٦٧.

(٨) بحوث في فقه الرجال: ١ / ٢٠٤.

عنه قبل انحرافه؛ وأما تحمّلهم الرواية أيام استقامته وروايتها عنه بعد انحرافه فلا يدل على وثاقته. وأما إذا جهلنا زمان روايتهم عنه فلا يمكن الاعتماد على هذا الوجه حينئذ.

قال **المُصَنِّفُ**: «القدر المتيقن هو تحمل ابن أبي عمير وأضرابه الرواية عن ابن أبي حمزة قبل وقفه. أما روايتهم عنه بعد ذلك ما تحملوه عنه فيما مضى فهي لو تأكدت فمن الواضح لا تدل على وثاقته حين الرواية، إذ إن المراد بقولهم لا يروي عن ثقة هو أنه لا يتحمل إلا عمن هو ثقة حين التحمل، ولا يقتضي وثاقة المروي عنه حتى حين الرواية عنه للآخرين، إذ لا موجب للتقيد بذلك كما هو ظاهر. فالنتيجة: أن أقصى ما يقتضي هذا الوجه هو وثاقة ابن أبي حمزة قبل قوله بالوقف..»^(١).

أقول: إن هذا المقدار كاف، إذ سيأتي منا عن قريب إن شاء الله أن أغلب مرويات البطائني قد كانت قبل انحرافه، فرواية هؤلاء الأجلاء تدل على وثاقته حتى وإن كان تحمّلهم قبل الانحراف والرواية بعده.

الدليل الرابع: قد ذكر غير واحد أن للشيخ الصدوق إلى البطائني طريقاً صحيحاً، وقد عدوا هذا من أمارات الوثاقة. ذكر هذا الوجه الوحيد البهبهاني **تت** في تعليقه بعد ذكر القول بتوثيقه، حيث جعل من جملة المؤيدات على الوثاقة أن للصدوق إلى علي بن أبي حمزة طريقاً صحيحاً^(٢).

إلا أن السيد الخوئي **تت** أشكل على هذا وقال: «وجود طريق للصدوق إلى رجل لا يدل على حسنه فضلاً عن توثيقه»^(٣).

ويلاحظ عليه: أنهم لم يقولوا أن الصدوق له طريق إلى البطائني كيف ما كان، بل

(١) بحوث في شرح مناسك الحج: ٩ / ١٢٥.

(٢) تعليقه على منهج المقال: ١ / ٢٤٣، بحوث في فقه الرجال: ١ / ٢٠٤.

(٣) معجم رجال الحديث: ١٢ / ٢٤٥.

أن للصدوق طريقاً صحيحاً الى البطائني، وهناك فرق كبير بين أن يكون هناك طريق في الجملة وبين أن يكون هناك طريق صحيح، والسيد تذت حذف هذا المقطع وأهمله.

أقول: إن التعبير بأن للصدوق طريقاً صحيحاً اليه فيه إشعار بوثاقة من وقع في الطريق، بما في ذلك البطائني نفسه، وإلا فما الفائدة من وجود طريق صحيح إذا كانت نهايته مسدودة؟ نعم، إنه إشعار وليس ظهوراً، خصوصاً وأن الصدوق لم يصرح بأنه: لا أروي إلا عن ثقة، فضلاً عما إذا كانت الرواية مع الواسطة.

الدليل الخامس: قد ورود البطائني في تفسير علي بن ابراهيم القمي، وحسب تتبعي الناقص لم يذكر هذا الوجه قبل السيد الخوئي تذت أحد، وإن لم يقبله وبالنسبة بنى على ضعفه.

قال تذت: «السادس: وقوعه في تفسير علي بن ابراهيم، فقد روى عن أبي بصير، وروى عنه القاسم بن محمد: تفسير القمي: سورة طه، في تفسير قوله تعالى: ﴿طه مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾^(١). وهذا الوجه الأخير وإن كان صحيحاً، إلا أنه معارض بما تقدم عن ابن فضال من قوله إن علي بن أبي حمزة كذاب متهم، فلا يمكن الحكم بوثاقته، وبالنسبة يعامل معه معاملة الضعيف»^(٢).

أقول: قد بُحث في علم الرجال - في التوثيقات العامة - إمكان استفادة توثيق عام من مقدمة تفسير علي بن ابراهيم، وقد اختلف الأعلام في هذه المسألة: فمنهم من يرى التوثيق العام لجميع مشايخ القمي، كالسيد الخوئي وصاحب الوسائل، ومنهم من استفاد التوثيق للمشايخ المباشرين فقط، ولعله يصل عددهم الى ثلاثين رجلاً. إن منشأ الاختلاف لأجل التعبير الذي ورد في تفسير القمي، حيث قال: «ونحن ذاكرون

(١) سورة طه: ١ - ٢.

(٢) معجم رجال الحديث: ١٢ / ٢٤٦.

و مخبرون بما ينتهي إلينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم وأوجب ولايتهم^(١)، فإن البعض قد استفاد من هذه العبارة توثيقاً عاماً لجميع من ورد في التفسير القمي، والبعض الآخر استفاد توثيق المشايخ المباشرين فحسب.

ولكن هناك مشكلة أخرى، وهي أن التفسير الموجود بين أيدينا اليوم هو مزيج مع تفسير أبي الجارود، أو ما يعرف بتفسير الإمام الباقر عليه السلام.

من هنا تظهر إشكالات عديدة:

الأول: لا نجزم بأن المقدمة المذكورة في البداية -التي تتضمن عبارة (عن مشايخنا وثقاتنا) هي لعلي بن إبراهيم.

الثاني: على فرض التسليم بأن المقدمة لعلي بن إبراهيم، قد لا نُميّز بين رجاله ورجال أبي الجارود، فكيف نعرف أن هذا السند لعلي بن إبراهيم وذاك لأبي الجارود؟ اللهم إلا أن يقال: أنه يمكن التمييز بينهما^(٢).

الثالث: أن الراوي للتفسير هو أبو الفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر عليه السلام ولم يوجد في حقه توثيق. بل هناك مؤشرات أن التفسير قد روي عن العباس من قبل رجل ثالث، وذلك الرجل مجهول الشخصية والحال.

الرابع: إن النسخة الواصلة إلينا من تفسير القمي تغاير النسخة الأصلية، بدليل أن الشيخ الطبرسي رحمته الله صاحب مجمع البيان قد نقل أقوالاً عن تفسير القمي مع أن النسخة المتداولة اليوم للتفسير خالية عن بعض تلك العبارات. وعليه، قد حصل علم إجمالي

(١) تفسير القمي: ١ / ٤

(٢) أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، الشيخ مسلم الداوري، تقرير: الشيخ محمد علي صالح المعلم، مؤسسة المحيّن للطباعة والنشر، ٢٠١١م

بطرو النقص والزيادة على التفسير. والبحث موكول إلى محله.

الخامس: إن استفادة توثيق عام من مقدمة التفسير مشروط بعدم وجود تضعيف خاص لأحد رواته، وإلا صار ذلك الدليل الخاص هو المحكم. وفي المقام ادعي وجود تضعيف لعلي بن أبي حمزة، وهو ما قاله ابن فضال. ولذا توقف السيد الخوئي رحمته من قبول وثاقة البطائني، أي لأجل التضعيف الخاص، مع أنه يبيّن على وثاقة جميع من ورد في تفسير القمي.

الدليل السادس: قول ابن الغضائري في ترجمة الحسن بن علي بن أبي حمزة: «وأبوه أوثق منه».

بيان: إن كلمة (أوثق) على وزن أفعّل التفضيل، وهذا يعني أن ذاك ثقة وهذا أوثق، وقد استفاد جمع التوثيق لعلي بن أبي حمزة البطائني من عبارة ابن الغضائري هذه.

ولكن قد مرّ أن كلام ابن الغضائري لا دلالة له على وثاقة البطائني، بل أراد أن يبين شدة ضعف الإبن، فإذا كان البطائني أوثق منه فما بالك في الابن؟ وهذا على وزان تعبيرنا «ويل لمن كفره نمرود».

قال بعض الأعلام رحمته: «وأما ما ذكره ابن الغضائري، ففيه ما مرّ من عدم ثبوت النسبة، بل وعدم التنافي، لأن الحسن بن علي بن أبي حمزة واضح الضعف، وقوله (أوثق منه) لا بد أنه بيان أفضلية أبيه من ولده رغم كونه ضعيفاً مثله»^(١).

الدليل السابع: عدم تعرض الشيخ والنجاشي له بالطعن سوى نسبته إلى الوقف^(٢)، فإن ذلك يدل على وثاقته.

(١) بحوث في فقه الرجال: ١/ ٢٠٠.

(٢) أصول علم الرجال ٢/ ٣٨٤.

أقول: أما النجاشي فحينما كتب كتابه عنونه بـ(فهرست أسماء مصنفي الشيعة)، ووضح من العنوان أن غرضه ليس بيان حال الرجال توثيقاً وتضعيفاً، وإنما أراد بيان أسماء المصنفين من أصحابنا ومصنفاتهم. فهو حينما يذكر التوثيق والتضعيف فهذا ليس من غرضه وإنما يذكره استطراداً.

قال تَجَرُّدٌ في مقدمة كتابه: «أما بعد، فإني وقفت على ما ذكره السيد الشريف أطال بقاءه وأدام توفيقه من تعيير قومٍ من مخالفينا أنه لا سلف لكم ولا مصنف، وهذا قول من لا علم له بالناس ولا وقف على أخبارهم، ولا عرف منازلهم وتاريخ أخبار أهل العلم، ولا لقي أحداً فيعرف منه، ولا حجة علينا لمن لم يعلم ولا عرف. وقد جمعت من ذلك ما استطعته، ولم أبلغ غايته...وها أنا أذكر المتقدمين في التصنيف من سلفنا الصالح»^(١).

وأما الشيخ في الفهرست فأيضاً كان غرضه من تأليفه هو ذكر أسماء المصنفين دون بيان التوثيق والتضعيف. نعم إنه في المقدمة تعهد ببيان حال الرواي من وثاقة وضعف.

قال تَجَرُّدٌ: «أما بعد فإني لما رأيت جماعة من شيوخ طائفتنا من أصحاب الحديث عملوا فهرس كتب أصحابنا وما صنفوه من التصانيف ورووه من الأصول، ولم أجد أحداً استوفى ذلك ولا ذكر أكثره، فكلُّ منهم كان غرضه أن يذكر ما اختص بروايته وأحاط به خزانته من الكتب...عمدت الى كتاب يشتمل على ذكر المصنفات والأصول، ولم أفرد أحدهما عن الآخر لئلا يطول الكتابان...فإذا ذكرت كل واحد من المصنفين وأصحاب الأصول فلا بد من أن أشير الى ما قيل فيه من التعديل والتجريح، وهل يعول على روايته أو لا، وأبين عن اعتقاده وهل هو موافق للحق أو مخالف له، لأن كثيراً من مصنفينا وأصحابنا الأصول ينتحلون المذاهب الفاسدة وإن كانت

كتبهم معتمدة»^(١). إلا أن الشيخ لم يلتزم بما وعد به، وإنما ذكر أحوال بعض الرجال دون الكل.

وكيف كان، لا يمكننا أن نستكشف شيئاً من سكوت النجاشي والشيخ عن رجل، فسكوتهما لا يفيد التوثيق ولا يفيد التضعيف.

الدليل الثامن: إن علي بن أبي حمزة ورد في كثير من أسانيد الكتب الأربعة، وقد أحصى بعض الأعلام أن تلك الموارد قد تصل إلى (٥٤٥) مورداً^(٢).

فإذا كان البطائني غير موثوق به أو بروايته، فكيف اعتمد عليه أصحاب الكتب الأربعة وأخذوا منه هذا الكم الكبير من الروايات؟

وقد حكي عن المحقق في المعتبر - بعد أن ذكر رواية فيها البطائني وأخرى فيها عمار الساباطي وقد أُشكل على سند الخبرين - أنه قال: «وإلا فاعتبر كتب الأصحاب، فإنك تراها مملوءة من رواية علي المذكور وعمار»^(٣).

وهذا الوجه من أحسن الوجوه التي ذكرت في اعتبار روايات البطائني، وذلك لأن النقل عن الضعيف مرة أو مرتين قد لا يشكل خدشاً في صاحب الكتاب، وأما إذا أكثر من ذلك فإنه بلا إشكال يشكل طعناً عليه، فالإكثار في النقل عن الضعيف أمر قبيح عند القدماء، ولا يحتمل ذلك في حق المشايخ الثلاثة. وعليه، فإكثارهم النقل عن البطائني دليل على أن وثاقته عندهم أو الوثوق بأخباره.

إن قلت: ما المانع أن يكون البطائني ضعيفاً عند المشايخ الثلاثة وأخباره غير

(١) الفهرست - الشيخ الطوسي / ١ / ٣٢.

(٢) أصول علم الرجال - للشيخ الداوري: ٢ / ٣٧٤.

(٣) المصدر نفسه.

موثوق بها ومع ذلك قد رووه عنه في الكتب الأربعة؟ فإنه من الوجه أن يكون الهدف من تأليف الكتب الأربعة هو تجميع الأخبار، أي بأن يوردوا كلها وجدوه في الأصول. والشاهد على ذلك: أن الكتب الأربعة فيها الكثير من الرجال الضعاف، بل لولا وجود الضعاف فيها لما صرنا بحاجة إلى علم الرجال.

قلت: أولاً: لا مانع أن يورد أمثال هؤلاء الأعظم رواية أو روايتين أو ثلاثاً عن بعض الضعاف. وإنما الإشكال في إكثار النقل عن الضعاف؛ إن هذا لا يحتمل في حقهم، لا سيما إذا كان هذا النقل من غير واسطة بينهم وبين الضعيف.

وثانياً: من قال أن غرض هؤلاء المشايخ من تأليف كتبهم هو الجمع الغث والسمين؟ بل كان غرضهم إيراد ما يروونه صحيحاً من الأخبار الموثوق بها عندهم.

قال الشيخ الصدوق رحمته الله في مقدمة الفقيه: «ولم أقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحته وأعتقد أنه حجة فيما بيني وبين ربي، - تقدس ذكره وتعالى قدرته - وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول وإليها المرجع»^(١).

وقال الشيخ الكليني رحمته الله في مقدمة الكافي: «وقلت: إنك تحب أن يكون عندك كتاب كافٍ يجمع فيه من جميع فنون علم الدين، ما يكتفي به المتعلم ويرجع إليه المسترشد، ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام... وقد يسر الله - وله الحمد - تأليف ما سألت»^(٢).

النتيجة: قد اتضح مما تقدم أنه نبي على قبول روايات علي بن أبي حمزة، وذلك

(١) من لا يحضره الفقيه: ١ / ٣.

(٢) الكافي: ١ / ٨-٩.

لبعض القرائن التي سبقت الإشارة إليها، ونحن مبناها في توثيق الرجال هو تجميع القرائن، فحينما تجتمع قد يحصل الوثوق بالنتيجة.

من تلك القرائن: ما ذكره الشيخ في العدة من دعوى الإجماع على العمل بأخبار البطائني.

ومنها: رواية الأجلاء عنه.

ومنها: ورد في كثير من أسانيد الكتب الأربعة.

بقي شيء: وهو أنه كيف ثبت أن الروايات التي صدرت منه قد صدرت قبل الانحراف؟

نحن نرى أن تلك الأخبار قد صدرت منه قبل الانحراف وليس بعده، وذلك لأن سيرة المشرعة قائمة على أن الراوي يعرض عنه ويترك إذا انحرف. إن هذه السيرة موجودة حتى في زماننا، فإن المشرعة يبتعدون عن المنحرف ولا يأخذون منه شيئاً، ولعله توجد بعض الأمثلة الواضحة على هذه السيرة في زماننا، فتأمل. ولا نحتمل أن هذه السيرة حادثة، بل المطمئن به أنها كانت في عهد المعصومين أيضاً.

وخير شاهد على ما نقول: ما حصل مع ابن أبي العزاقر الشلمغاني، فالكل كان يعلم أنه كذاب، وقد صدر اللعن في حقه من الناحية المقدسة وانحرف. وكان قد ألف كتاب التكليف - شبيه بالرسالة العملية - قبل الانحراف، فأتوا إلى السفير الحسين بن روح يسألونه ماذا يفعلون بكتبه، فقال أقول فيه ما قاله الإمام العسكري (عليه السلام) في حق بني فضال: «خذوا ما رووا وذرُوا ما رأوا».

إن الشاهد هو الارتكاز الموجود في أذهان المشرعة عندما سألوا الحسين بن روح، وذلك الارتكاز هو الإعراض عن المنحرفين وعدم الأخذ بأقوالهم. إن كتاب التكليف

قد صدر من الشلمغاني قبل انحرافه ومع ذلك كان الشيعة متخوفين من الأخذ منه، فما بالك إذا كان الكتاب قد صدر منه بعد الانحراف؟! ثم أنه لم يسأل أحد عن روايات البطائني متى صدرت منه، فالسكوت عن هذا خير شاهد على أن هذه الروايات قد صدرت منه قبل انحرافه.

والنتيجة: نختار القول الوسط، فلا نضعفه مطلقاً ولا نوثقه مطلقاً، بل نقول بضعفه بعد الإنحراف، وأما قبله فكان ثقة في النقل. وعليه، إن رواياته موثوق بها ويصح العمل بها.

في وثيقة أبي الجارود زياد بن المنذر

وقع خلاف بين الأعلام في وثيقة أبي الجارود زياد بن المنذر.

قال عنه الشيخ في الفهرست: «زياد بن المنذر، يكنى أبا الجارود، زيدي المذهب وإليه تنسب الزيدية الجارودية، له أصل، وله كتاب التفسير عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام)»^(١).

وعده الشيخ أيضاً في رجاله في أصحاب الإمام الباقر (عليه السلام)، قائلاً: «زياد بن المنذر، أبو الجارود الهمداني الحوفي، كوفي تابعي زيدي أعمى، إليه تنسب الجارودية منهم»^(٢).

وعده أيضاً في أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام)، قائلاً: «زياد بن المنذر، أبو الجارود الهمداني الخارفي الحوفي، مولا هم كوفي تابعي»^(٣).

وقال الشيخ النجاشي رحمه الله في ترجمته: «زياد بن المنذر، أبو الجارود الهمداني الخارفي الأعمى. أخبرنا ابن عبدون عن علي بن محمد عن علي بن الحسن عن حرب بن الحسن عن محمد بن سنان، قال: قال لي أبو الجارود: ولدت أعمى، ما رأيت الدنيا قط. كوفي، كان من أصحاب أبي جعفر، وروى عن أبي عبد الله (عليه السلام)، وتغير لما خرج زيد (رضي الله

(١) الفهرست، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق جواد قيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، ط ٢، ١٤٢٢ هـ: ١ / ١٣١.

(٢) رجال الطوسي، الشيخ الطوسي، تحقيق جواد قيومي، مؤسسة النشر الاسلامي، ط ٤، ١٤٢٨ هـ: ١ / ١٣٥.

(٣) المصدر نفسه: ٢٠٨.

عنه). وقال أبو العباس بن نوح: هو ثقفي، سمع عطية، وروى عن أبي جعفر، وروى عنه مروان بن معاوية وعلي بن هاشم بن البريد يتكلمون فيه، قاله البخاري... الخ^(١). وعده البرقي في أصحاب الامام الباقر^(٢) تارة وفي أصحاب الامام الصادق^(٣) أخرى^(٣).

وقال ابن الغضائري: «زياد بن المنذر، أبو الجارود الهمداني الخارفي. روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله^(٤). وزيا هو صاحب المقام. حديثه في حديث أصحابنا أكثر منه في الزيدية، وأصحابنا يكرهون ما رواه محمد بن سنان عنه، ويعتمدون ما رواه محمد بن بكر الأرجني^(٤)».

وأما الكشي فقد أورد عدة روايات في ذمه. قال: «أبو الجارود زياد بن المنذر الأعمى السرحوب. حكى أن أبا الجارود سمي سرحوباً وتنسب اليه السرحوبية من الزيدية، سماه بذلك أبو جعفر^(٥) وذكر أن سرحوباً اسم شيطان أعمى يسكن البحر، وكان أبو الجارود مكفوفاً أعمى القلب».

إسحاق بن محمد البصري قال: حدثني محمد بن جمهور، قال: حدثني موسى بن بشار الوشاء عن أبي نصر، قال: كنا عند أبي عبد الله^(٦) فمرت بنا جارية معها قمقم فقلبتة، فقال أبو عبد الله^(٦): «إن الله عز وجل قد قلب قلب أبي الجارود كما قلبت هذه

(١) رجال النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي النجاشي (ت ٤٥٠هـ)، تحقيق موسى الشبيري الزنجاني، مؤسسة النشر الاسلامي، ط ٨، ١٤٢٧هـ: ١ / ١٧٠.

(٢) كتاب الرجال، أبو جعفر أحمد بن أبي عبد الله البرقي (ت ٢٧٤هـ)، انتشارات دانشگاه تهران، ط بلا: ١ / ٩٧.

(٣) المصدر نفسه: ١٢٨.

(٤) رجال ابن الغضائري، أحمد بن الحسين الغضائري الواسطي البغدادي (القرن الخامس للهجرة)، تحقيق: السيد محمد رضا الجلاي، دار الحديث، ط ١، ١٤٢٢هـ: ١ / ٦١.

الجارية هذا القمقم فما ذنبي».

علي بن محمد، قال: حدثني محمد بن أحمد عن علي بن اسماعيل عن حماد بن عيسى عن الحسين بن المختار عن أبي أسامة، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «ما فعل أبو الجارود؟! أما والله لا يموت إلا تائهاً».

علي بن محمد قال: حدثني محمد بن أحمد، عن العباس بن معروف، عن أبي القاسم الكوفي، عن الحسين بن محمد بن عمران، عن زرعة، عن سماعة، عن أبي بصير، قال: ذكر أبو عبد الله عليه السلام كثير النوى وسالم بن أبي حفصة وأبا الجارود فقال: «كذابون مكذبون كفار عليهم لعنة الله». قال: قلت: جعلت فداك، كذابون قد عرفتهم فما معنى مكذبون؟ قال: «كذابون يأتون فيخبرون أنه يصدقونا وليس كذلك، ويسمعون حديثنا ويكذبون به».

حدثني محمد بن الحسن البراني وعثمان بن حامد الكشياني قالوا: حدثنا محمد بن زياد، عن محمد الحسين، عن عبد الله المزخرف، عن أبي سليمان الحمار، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لأبي الجارود بمنى في فسطاطه رافعاً صوته: «يا أبا الجارود كان والله أبي إمام أهل الأرض حيث مات لا يجهله إلا ضال»، ثم رأيت في العام المقبل قال له مثل ذلك. قال: فلقيت أبا الجارود بعد ذلك بالكوفة فقلت له أليس قد سمعت ما قال أبو عبد الله عليه السلام مرتين؟ قال: إنما يعني أباه علي بن أبي طالب عليه السلام»^(١).

هذا بالنسبة إلى الأصول الرجالية.

وأورده العلامة في القسم الثاني - المعد للضعفاء - من كتابه، ونقل كلام الشيخ

(١) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، الشيخ الطوسي، تحقيق: مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط لبنان: ٢ / ٤٩٧.

في الفهرست والنجاشي وابن الغضائري والكشي، إلا أنه نقل عن الكشي عبارة غير موجودة في النسخة المتداولة اليوم، وهي: «مذموم لا شبهة في ذمه»^(١).

وكذلك فعل ابن داود، فقد أورده في القسم الثاني من كتابه الرجال، أي قسم الضعفاء والمجهولين^(٢).

وقد ورد في التحرير الطاووسي: «زيد بن المنذر أبو الجارود الأعمى السرحوب مذموم لا شبهة في ذمه وسمي سرحوباً باسم شيطان أعمى يسكن البحر»^(٣).

وأورد الشهيد الثاني أبا الجارود في حاشيته على خلاصة الأقوال في القسم الثاني أيضاً - المعداد للضعفاء - والذي قال العلامة عنه: «وهذا القسم الثاني مختص بذكر الضعفاء ومن أورد قوله ومن أقف فيه»^(٤)، فأقر الشهيد الثاني فعل العلامة هذا ولم يعترض عليه.

فالخلاصة الى هنا: إن النجاشي والشيخ وابن الغضائري لم يذكروا أبا الجارود بسوء أو قدح، وأما الكشي فقد ذكر روايات تدمه. أما العلامة وابن داود والشهيد الثاني وولده فقد ذكروه في قسم الضعفاء، إلا أنه يحتمل جداً أنهم عدوه في الضعفاء للروايات التي أوردها الكشي.

(١) خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، ط ١، ١٤١٧هـ: ١ / ٣٤٨.

(٢) كتاب الرجال، تقى الدين الحسن بن علي بن داود الحلي (ت ٧٠٧هـ)، تحقيق محمد صادق آل بحر العلوم، ط لبنان، ١٩٧٢ م: ١ / ٢٤٦.

(٣) التحرير الطاووسي، الشيخ حسن بن زيد الدين صاحب المعالم (١٠١١ هـ) تحقيق: فاضل الجواهري، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم، ط ١، ١٤١١ هـ: ١ / ١١٣.

(٤) رسائل الشهيد الثاني، زين الدين بن علي العاملي (ت ٩٦٥هـ)، تحقيق: رضا المختاري، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي - قم، ط ١ / ١٤٢٢ هـ: ٢ / ١٠٧٢.

ومن بنى على ضعف أبي الجارود من المعاصرين السيد السيستاني رحمته الله. قال في مناسكه: «و أما رواية أبي الجارود، فهي مع الغرض عن سندها، لا تدل على شيء»^(١).

وكذلك بنى على ضعفه سيدنا الأستاذ رحمته الله، حيث قال: «ولكن هذا يبتني على الاعتماد على رواية أبي الجارود، مع أنها غير نقية السند، فإن أبا الجارود - الذي هو رئيس فرقة من الزيدية - لم يوثق بوجه معتبر، وورود اسمه في أسانيد تفسير القمي أو كامل الزيارات لا يجدي في إثبات وثاقته، كما هو محقق في محله. وأما عدّ الشيخ المفيد إياه في الرسالة العددية من الأعلام الرؤساء الذين لا طريق الى ذم واحد منهم، فهو أيضا مما يشكل الأخذ به»^(٢).

الجواب عن روايات الذم:

إن الروايات التي ذكرها الكشي في رجاله إما ضعيفة السند أو ضعيفة الدلالة أو ضعيفة من الجهتين، سنداً ودلالة.

أما الخبر الأول فهو ضعيف سنداً بالإرسال، على أن مضمونه لا يدل على كذبه وضعفه بل على فساد عقيدته وقلة فهمه. فكونه (سرحوباً) إشارة الى انحرافه وضلالته، ولا يدل على كذبه.

وأما الخبر الثاني، فهو وإن دلّ على ذم أبي الجارود وأن قلبه قد انقلب، إلا أنه لا يدل على كذبه وضعفه.

وأما الخبر الثالث، فهو ضعيف السند بعلي بن محمد بن فيروزان الذي لم يوثق، ومحمد بن أحمد بن الوليد الذي هو مجهول^(٣). وقوله «أما والله لا يموت إلا تائها» دليل

(١) مناسك الحج وملحقاته - السيد السيستاني رحمته الله: ٢٢٦-٢٢٧.

(٢) بحوث في شرح مناسك الحج - السيد محمد رضا السيستاني: ١ / ٣٧-٣٨.

(٣) معجم رجال الحديث: ٨ / ٣٣٥.

على انحرافه وكونه ضالاً منحرفاً، ولا يدل على كذبه.

وأما الخبر الرابع، فهو وإن كان واضح الدلالة على كذبه حيث جعله الإمام عليه السلام من الكذابين، إلا أن المشكلة في السند، فبالإضافة الى ضعف علي بن محمد ومحمد بن أحمد - الذين مرّ ذكرهما قبل قليل - يوجد الحسين بن محمد بن عمران أيضاً وهو مهممل^(١).

وأما الخبر الخامس، فقول الإمام عليه السلام: «كان والله أبي إمام أهل الأرض لا يجهله إلا ضال» لا يدل على كذب أبي الجارود.

نعم قد يظهر من ذيل الخبر - من قول أبي الجارود (إنما يعني أباه علي بن أبي طالب عليه السلام) - أنه يكذب الإمام عليه السلام، فمن هذه الناحية قد يقال أن الخبر يدل على كذبه وضعفه.

وفيه: من أين لنا أن نجزم أن الإمام الصادق قصد أباه الإمام الباقر عليه السلام، ولعله كان يقصد أمير المؤمنين عليه السلام؟ بل حتى لو قصد أباه الباقر عليه السلام فلعل قد حصلت شبهة لأبي الجارود فلم يتعمد الكذب، فقلوه (إنما يعني) تفسير لكلام الإمام عليه السلام بحسب نظره ولا شاهد على كذبه في تفسير ذلك وإن كان مخطئاً بلا إشكال. وبعبارة أخرى: كيف يعلم من الخبر أن أبا الجارود كان كاذباً في تفسيره لكلام الإمام؟ بل لعله كان صادقا في جهله، ولم يتعمد الكذب، فالرواية مجملة من هذه الناحية.

قال السيد الخوئي رحمته الله بعد أن استعرض هذه الروايات وأشكل عليها: «هذه الروايات كلها ضعيفة، على أنها لا تدل على ضعف الرجل وعدم وثاقته إلا الرواية الثالثة منها، لكن في سندها علي بن محمد وهو ابن فيروزان ولم يوثق، ومحمد بن أحمد وهو محمد بن أحمد بن الوليد وهو مجهول، والحسين بن محمد بن عمران مهممل. إذن

(١) المصدر نفسه.

كيف يمكن الاعتماد على هذه الروايات في تضعيف الرجل؟^(١).

ثم لو تنزلنا وقلنا بأن هذه الروايات تامة وتدل على ضعفه، إلا أنها معارضة بما دلّ على وثاقته، وبما أن الثاني أقوى وأظهر فلا مجال للقول بضعفه ولا مناص من القول بوثاقته.

الشواهد على وثاقته :

الأول: توثيق الشيخ المفيد:

وهو أقوى شاهد على وثاقته، حيث ذكره الشيخ المفيد^(٢) في الرسالة العددية وأورد رواياته - وروايات غيره - حول ثبوت شهر رمضان الرؤية دون العدد ثم مدح أولئك الرواة بمدح بليغ يفيد التوثيق.

قال^(٣): «وأما رواية الحديث بأن شهر رمضان شهر من شهور السنة... فهم فقهاء أصحاب أبي جعفر محمد بن علي، وأبي عبد الله جعفر بن محمد، وأبي الحسن موسى بن جعفر، وأبي الحسن علي بن موسى، وأبي جعفر محمد بن علي، وأبي الحسن علي بن محمد، وأبي محمد الحسن بن علي بن محمد (صلوات الله عليهم) والأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام، والفتيا والأحكام، الذين لا مطعن عليهم، ولا طريق إلى ذم واحد منهم، وهم أصحاب الأصول المدونة، والمصنفات المشهورة»^(٤).

إنه يفهم من هذا المقطع أن هؤلاء الرجال ليسوا رواة ثقات فحسب، بل عدول يمكن تقليدهم، ولا يطعن عليهم. وقد قربنا دلالة هذا المقطع على وثاقة الرواة في

(١) معجم رجال الحديث: ٨ / ٣٣٥.

(٢) جوابات أهل الموصل - أبو عبد الله محمد بن محمد النعمان بن المعلم العكبري البغدادي المفيد (ت ٤١٣ هـ)، تحقيق: الشيخ مهدي نجف، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط ٢، ١٩٩٣م: ١ / ٢٥.

أبحاثنا الرجالية ولا حاجة الى التكرار هنا فراجع.

وممن بنى على وثاقة أبي الجارود استنادا الى توثيق المفيد السيد الخوئي رحمته، حيث قال: «فالظاهر أنه ثقة، لا لأجل أن له أصلاً، ولا لرواية الأجلاء عنه... بل لشهادة الشيخ المفيد في الرسالة العددية بأنه من الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام الذين لا يُطعن عليهم ولا طريق الى ذم واحد منهم»^(١).

الثاني: أن له أصل:

إن أبا الجارود صاحب أصل، ونحن قد حققنا في أبحاثنا الرجالية - وذكرنا أيضاً في بحثنا حول البطائني - أن كون الرجل صاحب أصل قرينة من قرائن الوثاقة.

الثالث: رواية الأجلاء عنه:

إن أبا الجارود ممن روى عنه الأجلاء، كأبان بن عثمان، والحسن بن محبوب، وهؤلاء من أصحاب الإجماع، وقد أكثروا النقل عنه. والمهم هو إكثارهم للنقل عنه، فإن رواية الأجلاء عن ضعيف مرة أو مرتين ليس مستحيلاً ولكن إكثارهم الرواية عنه بعيد في حقهم كل البعد.

الرابع: إنه كثير الرواية:

إن أبا الجارود كثير الرواية عن المعصوم عليه السلام، وكثرة الروايات مع انتشارها في الكتب الأربعة وسكوت الرجالين عنه أمانة من أمارات الوثاقة.

الخامس: وروده في تفسير القمي:

إن ورود أبي الجارود في تفسير القمي قرينة على وثاقته عند من يستفيد توثيقاً عاماً

(١) معجم رجال الحديث: ٨ / ٣٣٥.

من مقدمة التفسير كالسيد الخوئي رحمته.

السادس: كلام ابن الغضائري:

وهذا الشاهد يبتني على صحة ثبوت كتاب الضعفاء لابن الغضائري، حيث أن ابن الغضائري قد سكت عن أبي الجارود، ولا يخفى على الملم برجال ابن الغضائري أنه لو سكت على رجل في كتاب الضعفاء فهذا أمانة على وثاقته.

بل قد يقال: إن كلام ابن الغضائري صريح في جواز العمل بروايات أبي الجارود في الجملة حيث قال: «وأصحابنا يكرهون ما رواه محمد بن سنان عنه ويعتمدون ما رواه محمد بن بكر الأرجني»^(١).

فالظاهر أن كراهتهم لم تكن من جهة أبي الجارود وإنما كانت من جهة محمد بن سنان، مما يكشف عن قبول روايات أبي الجارود في نفسه. وأما ما رواه محمد بن بكر عنه فكانوا يعتمدون عليه، وكيف يكون ذلك إذا كان أبو الجارود ضعيفا عندهم؟!

من هنا يظهر التأمل فيما أفاده سيدنا الأستاذ رحمته حيث قال: «إن أقصى ما يستفاد من كلام ابن الغضائري هو عدم كون أبي الجارود من الضعفاء [الذي] لا يعتمد عليهم في شيء، أي كونه مقبول الرواية في الجملة، وأما كونه ثقة فلا دلالة في كلامه عليه»^(٢).

ففيه أولا: إن المتتبع في كلمات ابن الغضائري في تراجم أخرى يستكشف من ترجمة أبي الجارود أنه ثقة عنده وإلا لبين ذلك.

وثانيا: حتى لو لم نستفد التوثيق من كلام ابن الغضائري وقلنا أن غاية ما يستفاد منه هو قبول روايات أبي الجارود في الجملة، فحينئذ نقول: إن هذا المقدار مفيد أيضا

(١) المصدر نفسه: ٣٣٤.

(٢) بحوث في شرح المناسك: ٨ / ٣٨.

ويكشف عن عدم ضعفه.

فإذا جمعنا هذه الشواهد سيحصل الوثوق بثاقة الرجل أو لا أقل بقبول رواياته، فإن على الرجالي أو الفقيه أن يجمع القرائن على وثاقة الراوي، وفي المقام بعد ضم مجموع هذه القرائن بعضها إلى بعض يحصل الوثوق بالوثاقة. والله العالم.

المصادر

القرآن الكريم - كتاب الله المجيد.

١. إختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، شيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت عليه السلام.

٢. أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، أبحاث الشيخ مسلم الداوري بقلم: محمد علي المعلم، الناشر المؤلف، ط ١، ١٤١٦هـ.

٣. الأم، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤ هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٢هـ.

٤. إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، فخر المحققين الشيخ أبو طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي (ت ٧٧١ هـ)، تحقيق و تعليق: السيد حسين الموسوي الكرمانی، الشيخ علي پناه الإشتهاردي، الشيخ عبد الرحيم البروجردي، ط ١، ١٣٨٧ هـ.

٥. بحوث فقهية مهمة، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي (معاصر)، نسل جوان للطباعة والنشر - قم، ط ١، ١٤٢٢هـ.

٦. بحوث في شرح مناسك الحج، تقرير أبحاث السيد محمد رضا السيستاني - بقلم أمجد رياض و نزار يوسف، دار المؤرخ العربي - بيروت، ط ٢، ٢٠١٦م.

٧. بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠ هـ)

للسيد محمود الشاهرودي، مؤسسة دائرة المعارف، الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام)، ط ٣، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

٨. بحوث في فقه الرجال، محاضرات السيد علي الفاني الأصفهاني - تقرير السيد علي حسين مكي العاملي، مؤسسة العروة الوثقى، ط ٢، ١٩٩٤ م - ١٤١٤ هـ.

٩. بحوث في مباني علم الرجال، تقارير درس الشيخ محمد سند للشيخ محمد صالح التبريزي، مطبعة سرور.

١٠. بيان الأصول، السيد صادق الحسيني الشيرازي، الناشر: دار الأنصار، ١٤٣٦ هـ.

١١. التبيان في تفسير القرآن، الطوسي محمد بن الحسن (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، ط ١، ١٤٠٩ هـ.

١٢. تحرير الأحكام، العلامة الحلي، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادر، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، ط ١، ١٤٢٠ هـ.

١٣. التحرير الطاووسي، الشيخ حسن بن زين الدين صاحب المعالم (ت ١٠١١ هـ)، تحقيق: فاضل الجواهري، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم المقدسة، ط ١، ١٤١١ هـ.

١٤. تذكرة الفقهاء، العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦ هـ)، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، ط ١، ١٤١٤ هـ.

١٥. تعاليق مبسوبة على العروة الوثقى - الشيخ محمد إسحاق الفياض، انتشارات محلاقي.

١٦. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ١٩٩٩ م.
١٧. تفسير مجمع البيان، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
١٨. تنقيح المقال في علم الرجال، الشيخ عبدالله المامقاني، تحقيق واستدراك: الشيخ محيي الدين المامقاني، مؤسسة البيت عليه السلام لأحياء التراث، ط ١، ١٤٢٣ هـ.
١٩. تنقيح مباني الأحكام - كتاب القضاء والشهادة، الشيخ جواد التبريزي، مطبعة وفا، ط ٣، ١٤٢٩ هـ.
٢٠. تهذيب الأصول، السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري (ت ١٤١٤هـ)، الناشر: الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة: الثانية ١٩٨٥ م.
٢١. تهذيب الأصول، السيد روح الله الخميني (ت ١٤١٠هـ)، تقارير الشيخ جعفر السبحاني، انتشارات دار الفكر.
٢٢. توضيح المقال في علم الرجال، الملا علي كني (ت ١٣٠٦هـ)، تحقيق: محمد حسين، دار الحديث ١٤٢١ هـ.
٢٣. جامع الخلاف والوافق بين الإمامية وبين أئمة الحجاز والعراق، القمي السبزواري علي بن محمد بن محمد، تحقيق: الشيخ حسين الحسن البيرجندي، انتشارات زمينه سازان ظهور أمام عصر عليه السلام، ط ١.
٢٤. الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي

- القرطبي (ت ٦٧١هـ)، المحقق: هشام سمير البخاري، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م.
٢٥. الجامع للشرائع، يحيى بن سعيد الحلبي الهذلي (ت ٦٩٠هـ)، تحقيق وتخریج: ثلة من الفضلاء، الناشر: مؤسسة سيد الشهداء العلمية ١٤٠٥ هـ.
٢٦. الجمل والعقود في العبادات، الشيخ أبو جعفر الطوسي، تصحيح و ترجمه و حواشي ومقدمه: محمد واعظ زاده خراساني، ط بلا، ١٣٤٧ ش.
٢٧. جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوجاني / تصحيح: الشيخ محمد الآخوندي، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ٣ أفس٢، ١٣٩٢ هـ.
٢٨. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، الفقيه المحدث الشيخ يوسف البحراني (ت ١١٨٦هـ)، مؤسسة النشر الاسلامي.
٢٩. خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، العلامة الحلبي، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، ط ١، ١٤١٧ هـ.
٣٠. الدروس الشرعية في فقه الإمامية، الشيخ شمس الدين محمد بن مكي العاملي (الشهيد الأول) (ت ٧٨٦هـ) تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١٤١٧، ٢ هـ.
٣١. الوافي الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ)، الناشر: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي ؑ العامة - أصفهان، ط ١٤١١، ١ هـ.
٣٢. دليل ناسك، السيد محسن الطباطبائي الحكيم (ت ١٣٩٠هـ) تحقيق السيد محمد القاضي الطباطبائي، ط ٣، ١٤١٦ هـ.
٣٣. ذخيرة المعاد (ط.ق)، المحقق ملا محمد باقر السبزواري (ت ١٠٩٠هـ)،

الناشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

٣٤. رجال الشيخ الطوسي، شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق جواد القيومي الأصفهاني، مؤسسة النشر الاسلامي - قم، ١٤١٥ هـ.

٣٥. رجال النجاشي، الشيخ أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي الأسدي الكوفي (ت ٤٥٠ هـ)، تحقيق: موسى الشبيري الزنجاني، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤٢٧ هـ.

٣٦. الرجال، أحمد بن الحسين الغضائري الواسطي البغدادي (ق ٥)، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني الجلاي، ط ١، ١٤٢٢ هـ.

٣٧. رجال، أحمد بن محمد بن خالد البرقي (ت ٢٧٤ هـ)، الناشر: انتشارات دانشگاه تهران شماره ٨٥٧.

٣٨. رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي (ت ١٢٣١ هـ)، مؤسسة النشر الاسلامي.

٣٩. السرائر، ابن إدريس الحلي (ت ٥٩٨ هـ) تحقيق السيد محمد مهدي الموسوي الخرساني، الناشر العتبة العلوية المقدسة، ط ١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

٤٠. سماء المقال في علم الرجال، أبو الهدى الكلباسي (ت ١٣٥٦ هـ)، تحقيق: السيد محمد الحسيني القزويني، ط ١، ١٤١٩ هـ.

٤١. سنن البيهقي الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨ هـ)، مجلس دائرة المعارف النظامية - حيدرآباد، ط ١، ١٤٣٣ هـ.

٤٢. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، المحقق أبو القاسم نجم الدين

- جعفر بن الحسن الحلي (ت ٦٧٦هـ)، انتشارات استقلال - طهران، ط ٢، ١٤٠٩.
٤٣. الشرح الصغير في شرح المختصر النافع، صاحب الرياض السيد علي الطباطبائي (ت ١٢٣١هـ)، تحقيق السيد مهدي الرجائي، ط ١، ١٤٠٩هـ.
٤٤. العدة في أصول الفقه، شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، ط ١٤١٧، ١هـ.
٤٥. عيون أخبار الرضا، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٨١هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، ط ١٤٠٤، ١هـ.
٤٦. غنية النزوع، السيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (٥٨٥ هـ)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، ط ١، ١٤١٧هـ.
٤٧. الغيبة، الشيخ الجليل لأبي عبد الله محمد بن ابن إبراهيم بن جعفر الكاتب المعروف بـ (ابن أبي زينب النعماني) (ت ٣٦٠هـ)، منشورات أنوار الهدى، ط ١، ١٤٢٢هـ.
٤٨. الغيبة، الشيخ الطوسي أبو جعفر محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: الشيخ عباد الله الطهراني، الشيخ علي أحمد ناصح، الناشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، ط ١، ١٤١١هـ.
٤٩. فرائد الأصول، الشيخ الأعظم مرتضى بن محمد أمين بن مرتضى بن شمس الدين بن محمد شريف الأنصاري الدزفولي (ت ١٢٨١هـ)، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٩هـ.
٥٠. الفقه الاسلامي وأدلته، الدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر - دمشق، ط ٤.
٥١. فقه الصادق (عليه السلام)، السيد محمد صادق الروحاني، مؤسسة دار الكتاب - قم،

ط ٣، ١٤٣١هـ.

٥٢. الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزيري، دار الحديث - القاهرة، ط بلا، ١٤٢٤هـ.

٥٣. الفهرست، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، ط ١.

٥٤. فوائد الأصول، إفادات الميرزا محمد حسين الغروي النائيني (ت ١٣٥٥هـ) للشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني (ت ١٣٦٥هـ)، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ١٤٠٦هـ.

٥٥. الفوائد الحائرية، الوحيد الشيخ محمد باقر بن اكمل البهبهاني - تحقيق: لجنة التحقيق مجمع الفكر الاسلامي -، طبع ونشر: مجمع الفكر الاسلامي.

٥٦. الكافي في الفقه، أبو الصلاح تقي بن نجم الحلبي (ت ٤٤٧هـ)، تحقيق: رضا أستاذي، ١٤٠٣هـ.

٥٧. الكافي، ثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (ت ٣٢٨ / ٣٢٩هـ)، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، دار الكتب الاسلامية، ط ٣، ١٣٨٨هـ.

٥٨. المعتمد في شرح العروة، كتاب الحج، محاضرات زعيم الحوزة العلمية آية الله العظمى السيد أبي القاسم الخوئي (ت ١٤١١) تقارير السيد رضا الخلخالي، منشورات مدرسة دار العلم، ط ١، ١٣٦٤هـ.

٥٩. كتاب الخلاف، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)،

مؤسسة النشر الاسلامي، ط ٦، ١٤٢٥ هـ.

٦٠. كتاب الرجال، الحسن بن علي بن داود الحلبي (ت ٧٠٧ هـ)، تحقيق: السيد محمد صادق آل بحر العلوم، منشورات المطبعة الحيدرية - النجف الاشرف، ١٩٧٢ م.

٦١. كشف الرموز في شرح المختصر النافع، زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي الفاضل الآبي (ت ٦٩٠ هـ)، تحقيق: الشيخ علي پناه الإشتهازي، الحاج آغا حسين اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط بلا، ١٤٠٨ هـ.

٦٢. كشف اللثام عن قواعد الأحكام، الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسن الأصفهاني الفاضل الهندي (ت ١١٣٧ هـ)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، ١٤١٦ هـ.

٦٣. كفاية الأصول، الآخوند محمد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩ هـ)، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، ط ١، ١٤٠٩ هـ.

٦٤. لسان العرب، ابو فضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، نشر: ادب الحوزة، قم - ١٤٠٥ هـ.

٦٥. اللمعة الدمشقية، الشهيد الأول، منشورات دار الفكر - قم، ط ١، ١٤١١ هـ.

٦٦. المبسوط في فقه الامامية، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، مؤسسة النشر الاسلامي - قم، ط ١، ١٤٢٢ هـ.

٦٧. مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، لمولى أحمد الأربيلي (ت ٩٩٣ هـ)، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

٦٨. المجموع في شرح المذهب، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت

٦٧٦هـ)، دار الفكر.

٦٩. المحلى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ)، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية - بيروت ط ١، ١٤٢٥هـ.

٧٠. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، العلامة الحلي، مؤسسة النشر الاسلامي، ط ١، ١٤١٢هـ.

٧١. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، السيد محمد بن علي الموسوي (ت ١٠٠٩هـ)، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط ١، ١٤١٠هـ.

٧٢. المراسم العلوية في الأحكام النبوية، الشيخ حمزة بن عبد العزيز سلار الديلمي (ت ٤٤٨هـ) تحقيق السيد محسن الحسيني الأميني، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام، ١٤١٤هـ.

٧٣. الوسيلة إلى نيل الفضيلة، أبو جعفر الطوسي المعروف بابن حمزة (ت ٥٦٠هـ)، تحقيق الشيخ محمد الحسون، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم، ط ١، ١٤٠٨هـ ق.

٧٤. المرتقى إلى الفقه الأرقى - تقارير أبحاث السيد محمد الروحاني للسيد عبد الصاحب الحكيم، مؤسسة الجليل الثقافية - دار الجلي، ط ١، ١٤١٩هـ.

٧٥. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع إسلام، زين الدين بن علي العاملي الشهيد الثاني. تحقيق: مؤسسة المعارف الإسلامية، ط ١، ١٤١٣هـ.

٧٦. مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، الحاج ميرزا حسين النوري الطبرسي (ت ١٣٢٠هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ١٤٠٨هـ.

٧٧. مستمسك العروة الوثقى، السيد محسن الطباطبائي الحكيم، مؤسسة دار احياء التراث العربي.
٧٨. مستند الشيعة في أحكام الشريعة، الشيخ احمد بن محمد مهدي النراقي (ت ١٢٤٥هـ)، مؤسسة احياء تراث أهل البيت عليه السلام، ١٤١٥هـ.
٧٩. مصباح الأصول، تقارير بحث السيد ابي القاسم الخوئي للبهسودي، مكتبة الداوري - قم، ط ٥، ١٤١٧هـ ش.
٨٠. مصباح الناسك في شرح المناسك، السيد تقي الطباطبائي القمي الناشر: دار محلاتي للطباعة والنشر والتوزيع.
٨١. المعتمد في شرح المختصر، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ)، الناشر: مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام، ط ١، ١٣٦٤هـ ش.
٨٢. معجم رجال الحديث، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي رحمته الله، طبع: مطابع مركز نشر الثقافة الاسلامية، ط ٥.
٨٣. المقنع، الشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه (ت ٣٨١هـ)، تحقيق: لجنة التحقيق التابعة لمؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، ١٤١٥هـ.
٨٤. المقنعة، الشيخ المفيد أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (ت ٤١٣هـ)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢، ١٤١٠هـ.
٨٥. مناسك الحج - السيد صادق الروحاني.
٨٦. مناسك الحج - السيد صادق الشيرازي.
٨٧. مناسك الحج: السيد علي الحسيني السيستاني.

٨٨. مناسك الحج، الشيخ الوحيد الخراساني.
٨٩. مناسك الحج والعمرة: السيد محمد سعيد الحكيم.
٩٠. مناسك الحج: الشيخ محمد إسحاق الفياض، انتشارات عزيزي - قم ١٤١٨هـ.
٩١. منتهى المطلب في تحقيق المذهب، العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، مجمع البحوث الإسلامية، ط ١، ١٤١٢هـ.
٩٢. وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤هـ)، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط ١، ١٤٠٩هـ.
٩٣. الوسيط في المذهب، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم أحمد محمد محمد تامر، منشورات دار السلام - القاهرة، ط بلا، ١٤١٧هـ.
٩٤. المذهب، القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي (ت ٤٨١هـ)، التحقيق: مؤسسة سيد الشهداء العلمية / إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، النشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ١٤٠٦هـ.
٩٥. موسوعة الإمام الخوئي رحمته الله (ت ١٤١٣هـ)، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي.
٩٦. الناصريات، علم الهدى السيد علي بن الحسين بن موسى الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق مركز البحوث والدراسات العلمية، ١٤١٧هـ.
٩٧. نتاج الأفكار - وهو خلاصة - ضوابط الأصول، السيد إبراهيم بن محمد باقر

الموسوي القزويني (ت ١٢٦٤هـ)، مخطوط.

٩٨. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)،

انتشارات قدس محمدي - قم، ط بلا.

٩٩. الواضح في شرح المناسك، الشيخ محمد الجواهري - تقريراً لأبحاث السيد

الخوئي قدس سره.

المحتويات

٥	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
٧	استهلال
١٣	توطئة
١٦	فائدة البحث في المسائل الخلافية المستحدثة:
١٦	أهمية بحث الحج:
١٧	مستحدثات الحج:
١٨	آيات الحج:
١٩	الحج والاجتهاد:
٢٠	الفقيه الحاج:
٢٠	الاحتياجات في مسائل الحج:
٢١	المسألة الاولى: الاشتغال بالعبادة في مكة بدل المبيت في منى بعد أعمال الحج
٢٧	حجية الشهرة الفتوائية
٢٨	تاريخ مسألة (الشهرة الفتوائية)
٣٣	القول بعدم حجية الشهرة الفتوائية:
٣٦	أدلة حجية الشهرة الفتوائية:
٥٣	تنبيهات الشهرة الفتوائية
٥٦	عود على ذي بدء:
٥٧	أدلة هذه الأقوال ومناقشتها:
٥٧	القول الأول

٦٠	مناقشة القول الأول
٦٧	القول الثاني:
٦٩	مناقشة القول الثاني:
٧٠	القول الثالث:
٧٢	مناقشة القول الثالث:
٧٣	المختار في المسألة:
٧٧	المسألة الثانية: ذبح الهدي في غير منى
٧٨	وجوب الذبح في منى
٧٩	ملاحظات شيخنا الأستاذ
٨٢	أدلة شيخنا الأستاذ رحمته الله :
٨٣	مؤيدات لوجوب الذبح في منى:
٨٩	أدلة جواز الذبح في مكة:
٩٢	تعذر الذبح في منى:
٩٣	الاحتمال الأول ومناقشته:
٩٦	الاحتمال الثاني ومناقشته:
٩٨	الاحتمال الثالث ومناقشته:
١٠٤	إشكالات شيخنا الأستاذ على السيد الخوئي:
١٠٧	مقتضى التحقيق:
١٠٨	الاحتمال الرابع ومناقشته:
١٠٩	الاحتمال الخامس ومناقشته:
١١٢	تحقيق المسألة:

١١٩	المسألة الثالثة : وجوب المبيت في المزدلفة
١٢٠	وهم و دفع :
١٢١	أقوال الفقهاء المعاصرين :
١٢٢	أدلة القول بوجوب المبيت :
١٣٣	المسألة الرابعة : الإحرام من مكة القديمة للمتمتع
١٣٣	تاريخ المسألة :
١٣٦	أقوال المعاصرين :
١٣٧	مخالفة السيد الخوئي رحمه الله :
١٣٨	روايات المسألة :
١٣٩	دليل السيد الخوئي رحمه الله :
١٤١	مناقشة رأي السيد الخوئي :
١٤٥	المسألة الخامسة : لزوم الحلق على الصرورة
١٤٦	تاريخ المسألة :
١٥١	أي القولين هو المشهور ؟
١٥٤	الأصل في المسألة :
١٥٥	أدلة لزوم الحلق على الصرورة :
١٦٧	الخلاصة :
١٦٨	دليل التخيير :
١٦٩	ويمكن أن يُجاب عنه :
١٧٣	النتيجة

- المسألة السادسة : ثبوت هلال ذي الحجة عند قاضي العامة ١٧٥
- الصورة الأولى (احتمال الموافقة): ١٧٨
- الدليل الأول: عمومات وجوب التقية: ١٧٩
- الدليل الثاني: السيرة القطعية ١٨٤
- إشكال السيد السيستاني رحمته الله على الاستدلال بالسيرة: ١٨٥
- جواب الإشكال: ١٨٧
- الدليل الثالث: صحيحة أبي الجارود: ١٨٨
- إشكالات السيد السيستاني رحمته الله على صحيحة أبي الجارود: ١٩٠
- الصورة الثانية (العلم بالمخالفة): ١٩١
- المسألة السابعة : وجوب الحج على المديون ١٩٥
- روايات لزوم الحج على المديون: ١٩٦
- الأقوال في المسألة: ٢٠٠
- المختار في المسألة: ٢٠٨
- المسألة الثامنة : تحديد الطواف بين البيت والمقام ٢١١
- قول المشهور: ٢١١
- القول الآخر: ٢١٧
- أدلة قول المشهور: ٢١٩
- جبران رواية ابن مسلم بعمل الأصحاب: ٢٢٢
- أدلة جواز الطواف خارج المقام: ٢٢٥
- دفع الإشكالات عن صحيحة الحلبي: ٢٢٩
- الجمع أم الترجيح أم التساقط؟: ٢٣١

٢٣٨	تقييم الأقوال و الوجوه:
٢٤٣	التحقيق في المسألة:
٢٤٥	المسألة التاسعة : رمي الجمرات في الزمن الحاضر
٢٤٦	رمي الجمرات: واجب أم مستحب؟
٢٤٨	أدلة وجوب الرمي:
٢٤٩	أدلة السيد الخوئي رحمته :
٢٥٠	مناقشة السيد الروحاني للسيد الخوئي:
٢٥١	الجواب عن إشكالات السيد الروحاني:
٢٥٣	رمي الجمرات المستحدثة:
٢٥٣	مناقشة السيد القمي للسيد الخوئي:
٢٥٦	مع الشيخ الفياض دام ظله :
٢٥٨	تحقيق المطلب:
٢٦٣	المسألة العاشرة: جواز الإحرام من محاذاة الميقات
٢٦٦	النصوص في المقام:
٢٧٠	المحاذاة العرفية:
٢٧٣	المسألة الحادية عشرة: الإحرام من جدة
٢٧٤	الاحتمال الأول (الذهاب الى أحد المواقيت):
٢٧٧	الاحتمال الثاني:
٢٨٠	الاحتمال الثالث:
٢٨١	الاحتمال الرابع:
٢٨٣	الاحتمال الخامس:

- ٢٨٥ الاحتمال السادس:
- ٢٩٣ المسألة الثانية عشرة: الإفاضة من المزدلفة قبل الشروق
- ٢٩٤ الأقوال في المسألة:
- ٢٩٧ لزوم البقاء في المشعر الى الشروق:
- ٢٩٩ مناقشة شيخنا الأستاذ للسيد الخوئي:
- ٣٠١ أدلة جواز الإفاضة قبل الشروق:
- ٣٠٥ المسألة الثالثة عشرة: تقديم الأعمال على الوقوفين
- ٣٠٥ كلمات الأعلام في المسألة:
- ٣٠٨ الروايات:
- ٣١١ الجمع أم التعارض؟:
- ٣١١ النظرية الأولى (حمل المطلق على المقيد):
- ٣١٢ النظرية الثانية (الحمل على الكراهة):
- ٣١٣ النظرية الثالثة (تأكيد الجواز):
- ٣١٥ النظرية الرابعة (التعارض والترجيح):
- ٣١٦ النظرية الخامسة (التعارض وعدم الترجيح):
- ٣١٧ الخلاصة:
- ٣١٧ الأدلة اللبّية:
- ٣١٩ الفرع الأول:
- ٣٢١ الفرع الثاني:
- ٣٢٣ الفرع الثالث:
- ٣٢٥ الفرع الرابع:

٣٢٩	المسألة الرابعة عشرة: أقل الفصل بين العمرتين
٣٣٠	القول الأول وأدلته:
٣٣٣	القول الثاني وأدلته:
٣٣٦	القول الثالث وأدلته:
٣٣٨	القول الرابع وأدلته:
٣٤٠	المختار في المسألة:
٣٤٣	ملحق رقم (١): بحث في وثيقة علي بن أبي حمزة البطائني
٣٤٤	علي بن أبي حمزة البطائني في الأصول الرجالية:
٣٤٧	القائلون بضعف البطائني:
٣٥٠	القائلون بإعتبار روايات البطائني:
٣٥١	التفصيل في القول بتوثيق البطائني
٣٥٣	البطائني في كتاب الغيبة للشيخ الطوسي:
٣٥٧	الروايات الدامة في كتاب الغيبة:
٣٦٠	البطائني في رجال الكشي:
٣٦٥	الروايات المادحة:
٣٦٩	الأدلة على وثاقة البطائني:
٣٨٧	ملحق رقم (٢): في وثيقة أبي الجارود زياد بن المنذر
٣٩١	الجواب عن روايات الذم:
٣٩٣	الشواهد على وثاقته:
٣٩٧	المصادر

