

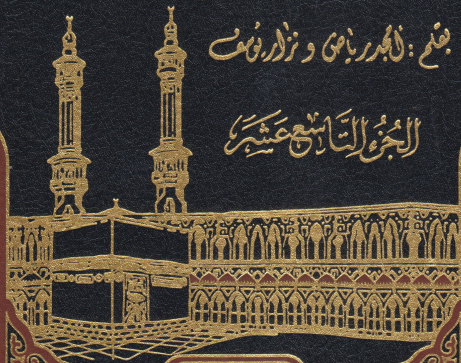
مُحَوِّثٌ
تَاهِدُ مَا

فِي تَرْجَمَاتٍ مِنْ تَرْجَمَاتِ الْحَجَّ

تَقْرِيرٌ لِلدُّعَاةِ إِلَى تَرْجَمَاتِ تَرْجَمَاتِ تَرْجَمَاتِ

تَرْجَمَاتِ تَرْجَمَاتِ تَرْجَمَاتِ تَرْجَمَاتِ

الْحَجُّ التَّارِخُ الْعَشِيرُ



مَدِينَةُ الْمَدِينَةِ وَالْمَدِينَةِ

مَكْتُوبٌ
وَيُنشِجُ مِنْهَا لِيُذَكَّرَ بِهَا
وَيُنشِجُ مِنْهَا لِيُذَكَّرَ بِهَا

بِحُوثِ
فِي تَرْجُومَاتِ مَنَابِتِ الْحَجِّ

تَقْرِيرُ الدُّعَاةِ السَّنَةِ مُحَمَّدِ رِضَا التَّيْسَانِي
بِقَلَمِ: د. جَبْرِ رِضَا وَ زَلْزَلِ رُؤُوسِ



الجزء التاسع عشر



سرشناسه : رياض، امجد

نام پديدآور: بحوث في شرح مناسك الحج/ تقريراً لأبحاث السيد محمدرضا السيستاني؛

بقلم امجد رياض، نزار يوسف.

مشخصات نشر: قم: انتشارات فقه، ۱۴۴۱ق. = ۱۳۹۸ - مشخصات ظاهري : ج.

شابک : ۹۷۸-۹۶۶-۴۹۹-۴۶۰-۹ : دوره: ۷۲۰۰۰۰ ريال

۱: ج. ۹۷۸-۹۶۶-۴۹۹-۴۶۱-۶ : ۱. ج. ۹۷۸-۹۶۶-۴۹۹-۴۶۲-۳ : ۲. ج. ۹۷۸-۹۶۶-۴۹۹-۴۶۳-۰ : ۳. ج.

۴. ج. ۹۷۸-۹۶۶-۴۹۹-۴۶۴-۷ : ۵. ج. ۹۷۸-۹۶۶-۴۹۹-۴۶۵-۴ : ۶. ج. ۹۷۸-۹۶۶-۴۹۹-۴۶۶-۱ : ۷. ج.

۸. ج. ۹۷۸-۹۶۶-۴۹۹-۴۶۷-۸ : ۹. ج. ۹۷۸-۹۶۶-۴۹۹-۴۶۸-۵ : ۱۰. ج. ۹۷۸-۹۶۶-۴۹۹-۴۶۹-۰ : ۱۱. ج.

۱۲. ج. ۹۷۸-۹۶۶-۴۹۹-۴۷۰-۸ : ۱۳. ج. ۹۷۸-۹۶۶-۴۹۹-۴۷۱-۵ : ۱۴. ج. ۹۷۸-۹۶۶-۴۹۹-۴۷۲-۲ : ۱۵. ج.

وضيعت فهرست نویسی : فيبا

يادداشت : عربى.

موضوع : حج

Hajj*

موضوع : فقه جعفرى -- رساله عمليه

شناسه افزوده : سيستاني، سيدمحمدرضا، ۱۳۴۱ -

موضوع : Islamic law, Ja'fari -- Handbooks, manuals, etc*.

شناسه افزوده : يوسف، نزار

رده بندى كنگره : BP1۸۸/۸

رده بندى ديويى : ۲۹۷/۲۵۷

شماره كتابشناسى ملي : ۵۷۸۷۵۰۲

الطبعة الثانية

حقوق الطبع محفوظة

۱۴۴۱ هـ - ۲۰۱۹ م



الناشر

دار الفقه للطباعة والنشر

قم شارع سميّه، الفرع ۴۳ رقم ۱۸۹

الهاتف ۱۵۱۵ ۳۷۸۳ ۲۵ +۹۸ - ۹۴۸۴ ۲۵۲ ۹۱۹ +۹۸

Email: nashrefeqh@gmail.com

اسم الكتاب

بحوث في شرح مناسك الحج (تقرير لأبحاث السيد محمدرضا السيستاني) / الجزء التاسع عشر

المؤلف

أمجد رياض - نزار يوسف

الطبعة

الاولى للناشر / ۱۴۴۱ هـ . ق / ۱۳۹۸ هـ . ش (الطبعة الثانية للكتاب)

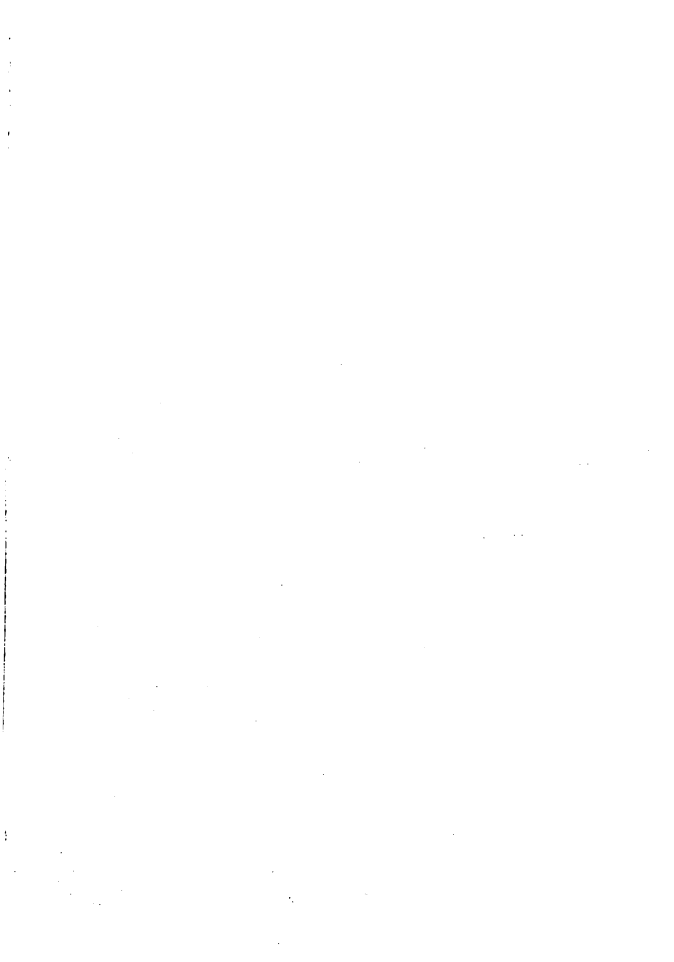
عدد المطبوع

۱۰۰۰ نسخة

ردمك (ISBN): (الدورة): ۹۷۸-۹۶۶-۴۹۹-۴۶۰-۹ (الجزء التاسع عشر): ۹۷۸-۹۶۶-۴۹۹-۴۷۲-۲



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على خير الخلق أجمعين
محمد وآله الطيبين الطاهرين



(الوقوف في المزدلفة)

وهو الثالث من واجبات حج التمتع (١).

(١) لا ريب ولا خلاف في أن الوقوف في المزدلفة جزء من مناسك الحج بأقسامه الثلاثة ومنها حج التمتع، وقد اتفق على ذلك فقهاء الفريقين، بل هو من واضحات الأحكام الإسلامية. بل إن من المؤكد كونه من مناسك الحج حتى في بعض الشرائع السابقة كما في شريعة إبراهيم عليه السلام.

ففي صحيحة معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: ((إن جبرئيل عليه السلام أتى إبراهيم عليه السلام يوم التروية .. ثم مضى به إلى الموقف .. ثم قال له: اذلف إلى المشعر الحرام، فسميت المزدلفة)). ونحوها معتبرة أبي بصير^(٢). بل في بعض الروايات أن آدم عليه السلام حج ووقف في المشعر - وهو المزدلفة - بعد وقوفه بعرفات، كما في رواية أبان بن عثمان^(٣).

وتجدر الإشارة إلى أن العرب قبل الإسلام لما كانوا يأتون بالحج - وهو مما بقي لهم من دين إبراهيم عليه السلام كما في بعض النصوص^(٤) - كانوا يؤدون الوقوف في المزدلفة، حتى الطائفة المتشددة من قريش التي كانت تسمى بالحمس فإنهم إنما كانوا لا يقفون في عرفات لخروجها من الحرم ويقولون: نحن أهل الحرم فلا ينبغي لنا الخروج منه، ومن هنا كانوا يقفون في الأراك، ومنه يفيضون إلى المزدلفة^(٥).

(١) المحاسن ج: ٢ ص: ٣٣٦.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٢٠٧.

(٣) تفسير القمي ج: ١ ص: ٤٤.

(٤) لاحظ الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج: ٥ ص: ٣٦٢.

(٥) الكافي ج: ٤ ص: ٢١١.

ومهما يكن فلا ريب في أن الوقوف في المزدلفة من واجبات الحج في الإسلام.

ويدل على ذلك - مضافاً إلى الإجماع المحقق - السيرة العملية القطعية المتصلة بزمان المعصومين عليهم السلام، فقد تقدم مراراً أنه يمكن الاستدلال بالسيرة للوجوب في بعض الموارد كما في المقام، فإن إطباق الحجاج على الوقوف في المزدلفة بعد الوقوف بعرفات بصفته جزءاً واجباً للحج - إلا من يكون له عذر من مرض أو حبس أو نحو ذلك - لا يكون عادة إلا مع تلقي وجوبه من الشارع المقدس، إذ إن غير الواجب مما لا يطبق الكل على الإتيان به من غير عذر.

وقد استدل السيد الأستاذ تعالى وغيره لوجوب الوقوف في المزدلفة وكونه من واجبات الحج بقوله تعالى^(١): «فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ»، وسيأتي الكلام في مفاد هذه الآية الشريفة. وأما الروايات الدالة على المطلوب فهي كثيرة ..

منها: صحيحة عبيد الله وعمران ابني علي الحلبيين^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا فاتتك المزدلفة فقد فاتك الحج)).

ولا يضر اشتغال سندها على القاسم بن عروة، فإنه ثقة على المختار كما مر^(٣).

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار^(٤) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل أفاض من عرفات فأتى منى؟ قال: ((فليرجع فيأتي جمعاً فيقف بها، وإن كان الناس قد أفاضوا من جمع - وهو المشعر -)).

ومنها: صحيحة الحلبي^(٥) عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه قال: ((وإن قدم وقد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام، فإن الله تعالى أعذر لعبده وقد تم

(١) البقرة: ١٩٨.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٢.

(٣) لاحظ ج: ١٨ ص: ٢٨٠.

(٤) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٢.

(٥) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٨٩.

حجه إذا أدرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس وقبل أن يفيض الناس، فإن لم يدرك المشعر الحرام فقد فاتته الحج، فليجعلها عمرة مفردة وعليه الحج من قابل)).

إلى غير ذلك من الروايات التي سيأتي ذكر جملة أخرى منها.
وهنا أمور لا بد من التعرض لها ..

(الأمر الأول): أنه ربما يقتضي الجمود على ظاهر كلمات بعض الفقهاء (قدس الله أسرارهم) أنه تجب الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة مباشرة، أي أنه بالإضافة إلى وجوب الوقوف في عرفات ومن بعده في المزدلفة يجب^(١) أن تكون الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة، فلا يذهب بعد غروب الشمس من يوم عرفة إلى مكان آخر - كمكة المكرمة - ثم يذهب إلى المزدلفة للوقوف بها، بل يفيض من عرفات إلى المزدلفة مباشرة متى شاء ذلك بعد غروب الشمس بحيث يدرك الوقوف فيها.

قال الشيخ **نظ**^(٢): (إذا غربت الشمس من يوم عرفة فليفيض الحاج من عرفات إلى المزدلفة)، ونحوه ما ذكره ابن إدريس^(٣).

وقال ابن البراج **نظ**^(٤) في عداد الأحكام الواجبة للوقوف بعرفات: (الوقوف بالموقف إلى غروب الشمس، والإفاضة منه إلى المشعر الحرام عند غروبها)، ونحوه ما ذكره ابن حمزة **نظ**^(٥).

(١) لا يفتى أن هذا الوجوب - على تقدير الالتزام به - إنما هو وجوب نفسي، إذ لا يحتمل أن يعتبر في الوقوف في المزدلفة أن يكون بعد الوصول إليها من عرفات مباشرة، أي من دون الذهاب إلى مكان آخر، كما أن الوجوب المقدمي - الذي نص عليه المحقق التراقي **نظ** في مستند الشيعة (ج: ١٢ ص: ٢٣٠) - لا يقتضي ذلك في حد ذاته.

(٢) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص: ٢٥١.

(٣) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ج: ١ ص: ٥٨٧.

(٤) المهذب ج: ١ ص: ٢٥٠.

(٥) الوسيلة إلى نيل الفضيلة ص: ١٧٨.

وقال العلامة رحمه الله (١) في صورة حج التمتع: (والوقوف بعرفات تاسع ذي الحجة إلى الغروب، والإفاضة إلى المشعر، والوقوف به بعد الفجر).
وقال الشهيد الأول رحمه الله (٢): (إذا غربت الشمس أفاض إلى المشعر الحرام وجوباً).

ولكن سئل سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) (٣) أنه هل يجوز الخروج إلى مكة ليلة العيد والمبيت فيها والرجوع إلى المشعر قبل الفجر؟
فأجاب: (لا تجب الإفاضة من عرفات إلى المشعر مباشرة، بل يجوز الخروج إلى مكان آخر سواء في ذلك مكة وغيرها، ثم الهجاء إلى المشعر قبل الفجر والوقوف فيه شطراً من الليل إلى الصبح، بل إلى طلوع الشمس على الأحوط).

ويمكن الاستدلال لعدم وجوب الإفاضة من عرفات إلى المشعر مباشرة بإطلاق قوله تعالى (٤): ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾، بناءً على كون المراد بالإفاضة فيه هو الإفاضة من عرفات، كما يستفاد ذلك من عدة نصوص..
كصحيحة معاوية بن عمار (٥) قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ((إذا غربت الشمس فأفض مع الناس وعليك السكنة والوقار، وأفض بالاستغفار، فإن الله عز وجل يقول: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾)).

وخبر زيد الشحام (٦) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾. قال: ((أولئك قريش، كانوا يقولون: نحن أولى الناس بالبيت. ولا يفيضون إلا من المزدلفة، فأمرهم الله أن يفيضوا من عرفة)).

(١) تبصرة المتعلمين في أحكام الدين ص: ٨٧.

(٢) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٢١.

(٣) مناسك الحج وملحقاتها ص: ٢٣١.

(٤) البقرة: ١٩٩.

(٥) الكافي ج: ٤ ص: ٤٦٧.

(٦) تفسير العياشي ج: ١ ص: ٩٦.

ونحوه خبرا رفاعة وأبي الصباح وغيرهما مما رواه العياشي^(١). وكذلك مرسل الدعائم^(٢)، وخبر إسماعيل بن جابر^(٣).

وبالجملية: بناءً على تعلق الآية المباركة المتقدمة بالإفاضة من عرفات - كما تقتضيه الروايات المذكورة - يمكن التمسك بإطلاقها على عدم وجوب أن تكون الإفاضة منها إلى المزدلفة مباشرة، فإنها أمرت بالإفاضة منها - حسب الفرض - ولم تحدد إلى أين تكون الإفاضة.

ولكن في تعلق الآية الكريمة بالإفاضة من عرفات خلاف.

وتوضيح الحال: أن معظم مفسري الفريقين قالوا: إنه لما كان بعض العرب وهم الحمس لا يقفون بعرفات وبالتالي لا يفيضون منها بل يقفون بالمزدلفة فقط فتكون إفاضتهم منها أمر الله تعالى المسلمين بأن يفيضوا من حيث أفاض الناس وهو عرفات، والمراد بالناس إما غير الحمس من العرب أو إبراهيم وإسماعيل وإسحاق عليهم السلام.

وهذا القول هو اختيار الشيخ تقريباً^(٤)، وذكر: أنه (المروي عن أبي جعفر عليه السلام). وحكاة أيضاً عن ابن عباس وعائشة وعطاء ومجاهد والحسن وقتادة والربيع وغيرهم. ومن تبناه من التأخرين العلامة الطباطبائي تقريباً^(٥).

وفي مقابل هذا ذهب جمع قليل من مفسري الفريقين إلى أن المراد بالإفاضة في الآية الكريمة هو الإفاضة من المزدلفة.

وقد حكاة الشيخ تقريباً^(٦) عن الضحاك والجبائي. ويظهر من الثعلبي في تفسيره^(٧) الميل إليه.

(١) لاحظ تفسير العياشي ج: ١ ص: ٩٧.

(٢) دعائم الإسلام ج: ١ ص: ٣٢٠.

(٣) مستدرک وسائل الشيعة ج: ١٠ ص: ٣٤.

(٤) التبيان في تفسير القرآن ج: ٢ ص: ١٦٨-١٦٩.

(٥) الميزان في تفسير القرآن ج: ٢ ص: ٨٠.

(٦) التبيان في تفسير القرآن ج: ٢ ص: ١٦٨-١٦٩.

(٧) الكشف والبيان عن تفسير القرآن ج: ٢ ص: ١٠٨.

وقد قواه الفاضل المقداد رحمه الله (١)، وحكاه عن الصادق عليه السلام.

ومن بنى عليه من المتأخرين العلامة البلاغي رحمه الله (٢).

وقد أقر ابن حجر (٣) بأن ظاهر سياق الآية الكريمة يطابق هذا القول، لأنها مسبوقة بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾، ومن المعلوم أن (ثم) للترتيب، فلو كان المراد بقوله: ﴿ثُمَّ أَفِضُوا﴾ هو الإفاضة من عرفات لكان في الآيات تقديم وتأخير أي تقديم قوله: ﴿ثُمَّ أَفِضُوا﴾ على قوله: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ﴾.

وقد أجاب القائلون بالقول الأول عن هذا الكلام بوجوه ..

منها: ما ذكره الشيخ رحمه الله من أنه لا ضمير في الالتزام بالتقديم والتأخير، وقال: إنه مما رواه أصحابنا.

وذكر الطبري في تفسيره (٤) أنه لولا الإجماع وتظاهر الأخبار وفق القول الأول لكان المتعين هو البناء على القول الثاني، فإنه المطابق لظاهر الآية. ولكن الإجماع وتظاهر الأخبار يحتم البناء على أنه من المقدم الذي معناه التأخير والمؤخر الذي معناه التقديم (٥).

ومنها: ما ذكره الجصاص (٦) من أن قوله: ﴿ثُمَّ أَفِضُوا﴾ (عائد إلى أول الكلام، وهو الخطاب بذكر الحج وتعليم مناسكه وأفعاله، فكأنه قال: يا أيها المأمورون بالحج من قريش بعد ما تقدم ذكرنا له أفيضوا من حيث أفاض الناس)

(١) كز العرفان في فقه القرآن ج: ١ ص: ٣٠٦.

(٢) آلاء الرحمن في تفسير القرآن ج: ١ ص: ١٨٠.

(٣) فتح الباري في شرح صحيح البخاري ج: ٣ ص: ٤١٢-٤١٣.

(٤) جامع البيان عن تأويل آي القرآن ج: ٢ ص: ٤٠٢.

(٥) تجدر الإشارة إلى أن ظاهر كلام الشيخ وقوع التقديم والتأخير في نظم الآيات عند جمع القرآن الكريم على غير الترتيب الذي نزل عليه، في حين أن كلام الطبري يشير إلى عدم وقوع الإخلال بالنظم القرآني بل هو على طبق ما نزل أولاً ولكن المقدم مؤخر معنى وبالعكس، وفي تصوره نوع خفاء، فليتأمل.

(٦) أحكام القرآن ج: ١ ص: ٣٧٦.

فيكون ذلك راجعاً إلى صلة خطاب المأمورين، وهو كقوله تعالى: ﴿فَمُ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ﴾، والمعنى: بعد ما ذكرنا لكم أخبرناكم أنا آتينا موسى الكتاب تماماً على الذي أحسن).

ومنها: ما ذكره العلامة الطباطبائي رحمته من أن (الكلام بمنزلة الاستدراك، والمعنى أن أحكام الحج هي التي ذكرت غير أنه يجب عليكم في الإفاضة أن تفيضوا من عرفات لا من المزدلفة).

ومنها غير ذلك مما ذكره ابن العربي والزمخشري والاكوسي^(١)، وكلها وجوه ضعيفة لما فيها من تكلف واضح.

والحاصل: أن القول الأول لا يستقيم مع ظاهر الآية الكريمة إلا أن يلتزم بالتقديم والتأخير فيها، ولكن لا حجة عليه.

وما ذكره الشيخ رحمته وتبعه عليه الطبرسي^(٢) من أنه (قد رواه أصحابنا) مما لا يمكن التعويل عليه في الالتزام بالتقديم والتأخير في آيات الكتاب العزيز، كما هو واضح.

وعلى ذلك فالقول الثاني هو الأوجه لولا مخالفته لصحيحة معاوية بن عمار المؤيدة بجملة أخرى من الروايات.

وقد يشكل عليه أيضاً بما حكاه الفخر الرازي^(٣) من أنه (لا يتمشى إلا إذا حملنا لفظ (من حيث) في قوله: ﴿مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ على الزمان، وذلك غير جائز، فإنه مختص بالمكان لا بالزمان).

وقد أشار بهذا الكلام إلى ما حكاه^(٤) عن الضحاك في بيان القول المذكور مبنياً على كون (حيث) في الآية المباركة زمانية حيث قال: (إن المراد من هذه - أي الإفاضة في الآية المباركة - الإفاضة من المزدلفة إلى منى يوم النحر قبل طلوع الشمس للرمي والنحر، وقوله: ﴿مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ المراد بالناس إبراهيم

(١) أحكام القرآن ج: ١ ص: ١٩٦. الكشاف ج: ١ ص: ٣٤٩. تفسير الاكوسي ج: ٢ ص: ٨٩.

(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن ج: ٢ ص: ٤٨.

(٣) تفسير الرازي ج: ٥ ص: ١٩٩.

(٤) تفسير الرازي ج: ٥ ص: ١٩٨.

وإسماعيل وأتباعهما، وذلك أنه كانت طريقتهم الإفاضة من المزدلفة قبل طلوع الشمس على ما جاء به الرسول ﷺ، والعرب الذين كانوا واقفين بالمزدلفة كانوا يفيضون بعد طلوع الشمس، فالله تعالى أمرهم بأن تكون إفاضتهم من المزدلفة في الوقت الذي كان يحصل فيه إفاضة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام.

ثم إنه - أي الفخر الرازي - حكى عن التزم بالقول الثاني المذكور أنه أجاب عن الإشكال المتقدم بأن التوقيت بالزمان والمكان يتشابهان جداً، فلا يبعد جعل اللفظ المستعمل في أحدهما مستعملاً في الآخر على سبيل المجاز.

وهذا الجواب ضعيف كما لا يخفى، ولكن يمكن أن يقال: إنه وإن نص غير واحد من اللغويين على كون (حيث) للمكان إلا أنه قد حكى ابن هشام^(١) عن الأخفش أنها قد ترد للزمان، ثم ذكر بيت شعر وهو قول بعضهم ..

حيثما تستقيم يقدر لك الله
نجاحاً في غابر الأزمان

وقال: (هذا البيت دليل عندي على مجيئها للزمان).

ولبعض الباحثين المعاصرين دراسة حول (حيث) منشورة في بعض المجالات العربية^(٢) قد استشهد فيها بعدة أبيات شعرية أخرى على مجيء (حيث) للزمان ..

منها: قول عبد يغوث بن وقاص الحارثي:

وقد كنت نَحَارَ الْجَزُورِ وَمُعْمِلِ الْإِ
مَطْبِي وَأَمْضِي حَيْثُ لَا حَيَّ مَاضِيَا

وقول امرئ القيس:

ولو أن يوماً يشتري لأشترته
قليلاً كتغميض القطا حيث عرسا

وقول الفرزدق:

إذا هَبَطَ النَّاسُ الْمُحْصَبَ مِنْ مَنِيٍّ
عَشِيَّةَ يَوْمِ النَّحْرِ مِنْ حَيْثُ عَرَفُوا

تَرَى النَّاسَ مَا سَرْنَا يَسِيرُونَ خَلْفَنَا
وَأَنْ نَحْنُ أَوْمَانَا إِلَى النَّاسِ وَقَفُوا

وقوله في مدح الإمام زين العابدين عليه السلام:

(١) مغني اللبيب عن كتاب الأعراب ج: ١ ص: ١٣٣.

(٢) مجلة جامعة دمشق المجلد: ٢٤ العدد: ١، ٢، لاحظ ص: ٦١.

يُغْضِي حَيَاءً وَيُغْضِي مِنْ مَهَابَتِهِ فَلَا يُكَلِّمُ إِلَّا حَيْثُ يَتَسَمُّ

ولكن هذه الشواهد مخدوشة، فإنه لا قرينة على كون (حيث) في البيت الأول زمانية، بل الظاهر كونها مكانية، والمعنى: أمضي إلى المكان الذي لا حي يمضي إليه. وكذلك في البيت الثاني، والمعنى: كتغميمض القطا في المكان الذي يُعْرَسُ فيه، والمراد من التعريس هو نزول المسافر قبيل الفجر للنوم والاستراحة. وكذلك في البيت الثالث، والمعنى: إذا هبط الناس من المكان الذي عرّفوا فيه - وهو عرفات - وأما قوله في البيت الأخير: (حيث يتسم) فهو تصحيف، والصحيح كما ذكره الجاحظ وابن قتيبة وأبو الفرج الأصفهاني والسيد المرتضى وابن شهر آشوب^(١) وغيرهم: (حين يتسم).

والحاصل: أن عمدة ما يشهد لمجيء (حيث) للزمان هو البيت الذي أورده ابن هشام، والملاحظ أنه لم يذكر قائله في المصادر المعنية بذلك، واحتمال كونه في الأصل (حينما تستقم) وارد، كما لوحظ مثله في بيت الفرزدق^(٢).
وأما ما حكاه ابن هشام عن الأخفش من البناء على مجيء (حيث) للزمان أحياناً فلم أجد له مصدراً ولا قائلاً به غير ابن هشام، ويصعب البناء عليه لشاهد واحد لم تتأكد صحته.

نعم لا ينكر أنه في الاستعمالات اللاحقة قد استخدمت (حيث) للأعم من المكان، بل من المتداول استعمالها في عصرنا الحاضر بمعنى (الجهة) أو ما يقرب منها، ولذلك تجمع فيقال: (حيثيات الحكم) ونحو ذلك، ولكن هذه استعمالات مستحدثة لا يمكن أن يحمل عليها ما ورد في الكتاب العزيز.

(١) البيان والتبيين ص: ١٩٤. عيون الأخبار ج: ١ ص: ٤١٠. الأغاني ج: ١٥ ص: ٢١٤. الأماشي للسيد المرتضى ج: ١ ص: ٤٨. مناقب آل أبي طالب ج: ٣ ص: ٣٠٧.
(٢) ويضاف إلى ذلك ما حكى عن الدماميني من أن الاستشهاد به (كأنه جاء من قبل قوله: (في غابر الأزمان) فصرح بالزمان وليس بقاطع، فإن الظرف المذكور إما لغو متعلق بـ(يقدر) وإما مستقر صفة لـ(نجاحاً)، وذلك لا يوجب أن يكون المراد بـ(حيث) الزمان، لاحتمال أن يكون المراد: أينما تستقم يقدر لك النجاح في الزمان المستقبل. يلاحظ خزنة الأدب ج: ٧ ص: ١٩، وتاج العروس ج: ٣ ص: ٢٠٠.

والحاصل: أن كون (حيث) في الآية الكريمة المبحوث عنها للزمان مما لا يمكن البناء عليه، ومن هنا يضعف القول بتعلقها بالإفاضة من المزدلفة بناءً على ذلك.

لا يقال: ولم لا يجوز أن تكون (حيث) فيها للمكان مع تعلقها بالإفاضة من المشعر؟

فإنه يقال: إنها لما كانت مسبوقة بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ مَرَفَاتٍ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾ لم يصح أن يكون المراد بقوله: ﴿مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ هو المكان الذي أفاض منه الناس في إشارة إلى المشعر الحرام، فإن المفروض أن المشعر مذكور قبلها باسمه فمن غير المستساغ عند أبناء المحاوررة أن يشار إليه متصلاً به بهذا العنوان الذي فيه إبهام، ولو كان تعالى يريد الإشارة إلى أن المشعر مكان إفاضة إبراهيم وإسماعيل وإسحاق عليهم السلام وأتباعهم لكان ينبغي أن يقول: (ثم أفيضوا منه كما أفاض الناس)، مع أنه تقدم أن الإفاضة من المشعر مما كان يشترك فيه الجميع بخلاف الإفاضة من عرفات، فلم يكن محل للإشارة إليه بصفته المكان الذي كان يفيض منه الأنبياء الثلاثة عليهم السلام وأتباعهم.

هذا والملاحظ أن العلامة البلاغي رحمته الله - الذي تقدم أنه تبنى القول الثاني، أي تعلق الآية الكريمة بالإفاضة من المزدلفة - ذكر وجهاً آخر في تفسيرها لا يمتنى على كون (حيث) فيها زمانية مستنداً فيه إلى مقطع من صحيحة معاوية بن عمار المفصلة الحاكية لحج النبي صلى الله عليه وسلم ^(١)، حيث أوردته مع مزجه بتوضيحاته قائلاً ^(٢): (ثم غدا صلى الله عليه وسلم - أي من منى - والناس معه، وكانت قريش تفيض من المزدلفة وهي جمع - أي لا يقفون في عرفة فتكون لهم منها إفاضة بل يقفون في المشعر وتكون منه إفاضتهم - ويمتنعون الناس من أن يفيضوا منها - أي من المزدلفة، يعني أنهم لا يدعون الناس بعد إفاضتهم من عرفات أن يقفوا في المزدلفة لكي يكون لهم منها إفاضة أيضاً، بل لا يكون لهم إلا الاستطراق - فأقبل رسول الله

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٢٤٥. تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٤٥٤.

(٢) آلاء الرحمن في تفسير القرآن ج: ١ ص: ١٨٠.

وقريش ترجو أن تكون إفاضته من حيث كانوا يفيضون - أي لا يمضي إلى عرفة بل يمكث في المزدلفة وتكون منها إفاضته عليه السلام - فأنزل الله عليه: «ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ» يعني إبراهيم وإسماعيل وإسحاق في إفاضتهم ومن كان بعدهم).

ثم قال عنه: (ولا ينبغي الريب في أن مرجع الضمير في (منها) هو المزدلفة، إذ لم يسبق في الحديث أدنى ذكر أو إشارة إلى عرفات).

وحاصل مرامه (طاب ثراه) في تفسير الآيتين الكريمتين هو أن الله تعالى لما أمر بأن يذكره بعد إفاضتهم من عرفات في المشعر الحرام أشار إلى أنه يجب أن يقفوا في المشعر فلا يكون حضورهم فيه على سبيل الاستطراق بل ينزلوا فيه حتى يفيضوا منه بعد ذلك، إذ لا إفاضة من مكان إلا بعد النزول فيه، وأما مع النزول في مكان قبله والمرور على المكان اللاحق فإن الإفاضة تكون من المكان الأول ولا إفاضة أخرى من المكان الثاني.

ولكن يلاحظ على ما أفاده عنه ..

أولاً: بما تقدم آنفاً من أنه لو كان الله تعالى يريد الإشارة إلى لزوم الإفاضة من المشعر لا مجرد استطراقه لكان ينبغي أن يقول: (ثم أفيضوا منه كما أفاض الناس)، لأن المشعر مذكور قبله باسمه فالمناسب إرجاع الضمير إليه لا ذكره مرة أخرى بعنوان (حيث أفاض الناس).

وثانياً: أن ما ذكره عنه وفسره به الرواية من أن قريشاً كانت تمنع الناس من الاستقرار بعض الوقت في المزدلفة ليفيضوا منها كما أفاضوا من عرفات مما لم يعثر على شاهد له في شيء من المصادر الأخرى، بل هناك ما يشهد على خلافه. فقد حكى بعض الباحثين^(١): (أنه تقف الخمس في حجها على أنصاب الحرم من نمرة .. أما الحلة والطلس - أي غير الخمس من بقية العرب - فيقفون على الموقف من عرفة، عشية يوم عرفة، فإذا دفع الناس من عرفة وأفاضوا أفاضت الخمس من أنصاب الحرم حتى يلتقوا بمزدلفة جميعاً. وكانوا يدفعون

من عرفة إذا طفلت الشمس للغروب وكانت على رؤوس الجبال كأنها عمائم الرجال في وجوههم، فيبيتون بمزدلفة حتى إذا كانت في الغلس وقفت الحلة والحمس على قرح، فلا يزالون عليه حتى إذا طلعت الشمس وصارت على رؤوس الجبال كأنها عمائم الرجال في وجوههم دفعوا من مزدلفة، وكانوا يقولون: أشرق ثبير كيما نغير).

وأما صحيحة معاوية بن عمار فالأقرب أن يكون المراد بما ورد فيها هو أن قريشاً كانت تمتنع الناس من أن يقفوا معهم في المزدلفة، وكانوا يلزمونهم بالذهاب إلى عرفات ثم العود إلى المزدلفة للوقوف بها لكي يحافظوا على امتيازهم عنهم في عدم الخروج من الحرم.

وهذا هو محمل ما ورد في خبر أبي الصباح^(١) من قوله **لَيْسَ**: ((وكانت قريش تفيض من المزدلفة ومنعوا الناس أن يفيضوا معهم إلا من عرفات)).

وثالثاً: أنه لو سلّم دلالة صحيحة معاوية بن عمار المذكورة على تعلق الآية الكريمة بالإفاضة من المزدلفة لم يجد، لكونها معارضة في ذلك بصحيفته الأولى المؤيدة بجملة من الروايات الأخرى، فلا يتيسر البناء على ما أفاده **نقل** في تفسيرها.

والمتحصل مما سبق أن في مفاد الآية المباركة وجهين ..

أحدهما: تعلقها بالإفاضة من عرفات، وهو يطابق صحيحة معاوية بن عمار الأولى وروايات أخرى، ولكنه لا يناسب استخدام أداة الترتيب (ثم) في الآية الكريمة، إلا بالالتزام فيها بالتقديم والتأخير.

وثانيهما: تعلقها بالإفاضة من المزدلفة، وهو لا ينسجم مع كون (حيث) ظرف مكان لا زمان.

فظهر بما تقدم أنه يشكل التمسك بإطلاق الآية الكريمة لعدم وجوب كون الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة مباشرة لأنه يمتني على تعلقها بالإفاضة من عرفات، وهو مما يصعب التأكد منه.

(١) تفسير العياشي ج: ١ ص: ٩٧.

ولكن في إطلاق غيرها من الروايات الشريفة - وإن لم يكن ففي أصالة البراءة - غنى وكفاية، إلا أنه إنما يمكن الرجوع إلى الأصل اللفظي أو العملي فيما إذا لم يكن دليل على الخلاف.

وهناك وجوه يمكن أن يستدل بها على وجوب كون الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة مباشرة، وهي ..

(الوجه الأول): قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾.

ومبنى الاستدلال به هو أن قوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ﴾ للوجوب لا للاستحباب، لأن (ذكر الله) إما كناية عن الوقوف الواجب في المشعر، لأن المراد به هو الذكر القلبي - دون اللساني - المتمثل في قصد القرابة المعتبر في الوقوف، أو لأنه يجب الذكر اللفظي في الوقوف في المشعر زيادة على أصل الوقوف فيه، وسيأتي البحث عنه.

وبناءً على ذلك يمكن أن يقال: إنه لما كانت (إذا) ظرف زمان - وإن تضمنت معنى الشرط - فإن المستفاد من الآية الكريمة وجوب الوقوف في المشعر أو وجوب ذكر الله فيه في ظرف الإفاضة، وليس المراد به توجه الوجوب إلى الحاج في ذلك الظرف، فإن من الواضح أن الوجوب يتوجه من قبل ذلك - ولا أقل من حين الإحرام للحج - بل المراد أنه هو ظرف الإتيان بهذا الواجب، وبالنظر إلى أن الإفاضة أمر امتدادي يستمر من حين خروج الحجاج من عرفات إلى حين وصولهم إلى المشعر وأن زمانها ليس بنفسه صالحاً لأن يكون ظرفاً لأداء الواجب المذكور - وهو الوقوف في المشعر أو ذكر الله تعالى فيه - يتعين أن يكون المراد هو الإتيان به متصلاً بزمان الإفاضة، مما يقتضي - لا محالة - لزوم الإفاضة من عرفات إلى المشعر مباشرة ليتمكن القيام بأداء الواجب المذكور في ظرفه، وهذا هو المطلوب.

ولكن يمكن أن يخدش في هذا الاستدلال ..

أولاً: بأن استخدام (إذا) - المقروض كونها للظرفية لا مجردة عنها - في

الآية الكريمة لا يدل بوجه على لزوم أن يكون ظرف الوقوف في المشعر أو ذكر الله تعالى فيه متصلاً بزمان الإفاضة - بعد أن لم يكن المراد الإتيان به في زمانها - فإن ظرفية (إذا) أوسع من ظرفية (عند) الزمانية ونحوها، ويظهر ذلك بملاحظة بعض الموارد. مثلاً: إذا قيل: (إذا فرغت من زيارة الحسين عليه السلام فزر أخاه العباس عليه السلام)، فإن ذلك لا يدل على أنه لا بد أن يزور العباس عليه السلام متصلاً بزمان الفراغ من زيارة الحسين عليه السلام، بل هو مطلق يشمل ما لو تأخر في ذلك ساعة أو أزيد منها. وإذا قيل: (إذا زارك زيد فابعث إليه بهدية) لم يدل على وجوب أن يكون بعث الهدية بعد الانتهاء من الزيارة مباشرة، بل يجوز بعد يوم أو يومين وهكذا في سائر الموارد.

وثانياً: إنه لو غض النظر عما تقدم فإن البيان المذكور لا يقتضي وجوب الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة مباشرة على سبيل الوجوب النفسي كما هو المدعى، بل يقتضي أن يعتبر الوقوف في المشعر أو في ذكر الله تعالى فيه أن يكون في الزمان المتصل بالإفاضة، ولكن اعتبار هذا مقطوع العدم لوضوح أنه يجوز لمن أفاض إلى المزدلفة مباشرة أن لا ينوي الوقوف ولا يذكر الله تعالى فيها إلا بعد مضي بعض الوقت أي قريباً من طلوع الفجر أو بعد ذلك في ما بين الطلوعين. والنتيجة: أن ما يمكن الالتزام به مما لا يستفاد من الآية المباركة، وما يمكن أن يدعى أنه يستفاد منها ليس بواجب قطعاً، فلا وجه للاستلال بها للمطلوب.

(الوجه الثاني): صحيحة معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في حكاية حج إبراهيم عليه السلام أن جبرئيل عليه السلام ((مضى به إلى الموقف فقال: اعترف [بذنبك] واعرف مناسكك، فلذلك سميت عرفة، ثم قال له: ازدلف إلى المشعر الحرام، فسميت المزدلفة)). وبهذا المضمون ما ورد في معتبرة أبي بصير^(٢). ووجه الاستدلال بهما هو أنهما يدلان على أن جبرائيل عليه السلام أمر إبراهيم

(١) المحاسن ج: ٢، ص: ٣٣٦. ونحوها في تفسير القمي ج: ٢، ص: ٢٢٤. وبمضمونها في علل الشرائع ج: ٢، ص: ٤٣٦.

(٢) الكافي ج: ٤، ص: ٢٠٧.

ﷺ بأن يزدلف إلى المشعر الحرام بعد الوقوف في عرفات، ولذلك سمي بالمزدلفة، ومقتضى ذلك لزوم أن يزدلف الحجاج إليه بعد وقوفهم بعرفات مما يعني أنه ليس لهم الخروج إلى مكان آخر قبل ذلك، وإلا لم يصدق أنهم ازدلفوا إليه من عرفات.

ولكن هذا الاستدلال ضعيف أيضاً، فإن قول جيراثيل: ((ازدلف إلى المشعر)) إنما هو بمعنى تقدم إليه، قال الجوهري^(١): (ازدلفوا أي تقدموا)، وقال ابن فارس^(٢): (ازدلف الرجل تقدم). والأمر بالتقدم في مثل ذلك ليس له ظهور في الوجوب النفسي بل في الوجوب المقدمي أي من حيث كونه مقدمة للكون في المشعر. كما إذا قيل للحارس: (اصعد السطح) فإنه لا يستفاد منه أن الصعود بنفسه مطلوب، بل بما هو مقدمة للكون على السطح.

وبذلك يظهر أنه لا دلالة في تسمية المشعر بالمزدلفة على ما هو المدعى من كون الواجب شرعاً الإفاضة إليه من عرفات مباشرة.

علماً أنه قد ورد في كلمات اللغويين وجوه أخرى لتسمية المزدلفة بهذا الاسم ..

قال الخليل^(٣): (وسميت المزدلفة، لاقتراب الناس إلى منى بعد الإفاضة من عرفات)، وقال الفيومي^(٤): إنها سميت بذلك لاقترابها إلى عرفات أو لاجتماع الناس بها، وقال بعضهم^(٥): (سمي المشعر الحرام مزدلفة، لأنه يتقرب إلى الله فيها)، وذكر الزبيدي^(٦) وغير ذلك مما لا حاجة إلى ذكره، ولكن لا يمكن التعويل على شيء منها في مقابل ما ورد في الروايتين كما هو ظاهر.

(١) الصحاح ج: ٤: ص: ١٣٧٠.

(٢) معجم مقاييس اللغة ج: ٣: ص: ٢١.

(٣) العين ج: ٧: ص: ٣٦٨.

(٤) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ج: ١: ص: ٢٥٤.

(٥) النهاية في غريب الحديث والأثر ج: ٢: ص: ٣١٠.

(٦) تاج العروس من جواهر القاموس ج: ١٢: ص: ٢٥٧.

(الوجه الثالث): صحيحة أخرى لمعاوية بن عمار^(١) قال: قال أبو عبد الله **عليه السلام**: ((إذا غربت الشمس فأفرض مع الناس وعليك السكينة والوقار، وأفرض بالاستغفار .. فإذا انتهيت إلى الكتيب الأحمر عن يمين الطريق فقل: اللهم ارحم موقفي وزد في عملي...)).

وهذه الصحيحة تتعلق بالإفاضة من عرفات، إذ لا إفاضة من غيرها عند غروب الشمس، ومحل الاستدلال منها هو قوله **عليه السلام**: ((أفرض مع الناس))، فإن مقتضى الإفاضة مع الناس هو الإفاضة إلى المشعر، لأنهم إنما يفيضون إليها، وهذا هو المطلوب.

ويلاحظ عليه - مضافاً إلى ما هو المعلوم خارجاً من أنه لا تجب على الحاج أن يفيض مع الآخرين بل يجوز أن يفيض وحده - أن ذيل الصحيحة يدل على هذا المعنى، فقد ورد فيه قوله: (فقلت: ألا تفيض، فقد أفرض الناس؟ فقال: إني أخاف الزحام وأخاف أن أشرك في عنت إنسان)، فإنه يدل على أن الإمام **عليه السلام** لم يفيض مع الناس بل تأخر بعض الوقت تجنباً عن الزحام، فلا سبيل إلى القول بأنه يجب أن تكون الإفاضة إلى المشعر مباشرة لأنه تجب الإفاضة مع الناس.

والمتحصل مما تقدم: أنه لا يوجد دليل واضح على لزوم أن تكون الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة مباشرة.

نعم سيرة الناس في الأزمنة السابقة كانت على ذلك، إذ لم يكن أمامهم إلا سلوك الطريق المباشر من عرفات إلى المزدلفة، وأما في هذا الزمان حيث يوجد طريق يربط عرفات بمكة المكرمة وتتوفر وسائل النقل السريعة يتسنى للحجاج الذهاب من هذا الطريق إلى مكة والاستراحة فيها بعض الوقت ثم العودة إلى المشعر عن طريق منى، والظاهر أنه لا يوجد ما يمنع من ذلك شرعاً وإن كان الاحتياط في محله.

(الأمر الثاني): أنه هل يجب - زيادة على أصل الوقوف في المزدلفة - ذكر

هل يجب ذكر الله تعالى في المزدلفة زيادة على أصل الوقوف فيها؟ ٢٣

الله تعالى فيه بحيث يعدّ من أفعال الحج الواجبة أو لا؟
أما فقهاء الجمهور فقد ادعى غير واحد^(١) منهم الإجماع على عدم الوجوب، ولكن يظهر من ابن حزم^(٢) التزامه بالوجوب، بل وحكمه ببطلان الحج مع ترك الذكر.

وأما فقهاء أصحابنا (قدّس الله أسرارهم) فالمشهور بينهم عدم الوجوب أيضاً، كما حكاه غير واحد منهم المحقق الأردبيلي والفاضل الجواد (قدّس سرهما)^(٣).

ولكن يظهر من جمع منهم البناء على الوجوب، منهم: أبو الصلاح الحلبي **تث**^(٤) حيث يستفاد من كلامه لزوم الدعاء عند الوقوف في المزدلفة. ومنهم: ابن البراج **تث**^(٥) حيث عدّ من واجبات الوقوف في المشعر ذكر الله سبحانه والصلاة على النبي وآله **عليهم السلام**. ومنهم: القطب الراوندي^(٦) حيث قال: (أوجب الله على الحاج كلهم أن يذكروا الله في المشعر، لأن الأمر شرعاً يدل على الوجوب). ومنهم: السيد ابن زهرة **تث**^(٧) فقد قال: (ظاهر الأمر يقتضي الوجوب، ولا يصح الذكر فيه إلا بعد الكون فيه، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب). فيلاحظ أنه أوجب الوقوف من حيث كونه مقدمة للذكر الواجب. ومنهم: ابن شهر آشوب **تث**^(٨) حيث ذكر الآية الكريمة وقال: إنها تدل (على أن يدعو بأقل ما يسمى به المرء داعياً). ومنهم: الفاضل المقداد **تث**^(٩) حيث ذكر

(١) لاحظ شرح معاني الآثار ج: ٢، ص: ٢٠٩، ومواهب الجليل لشرح مختصر التحليل ج: ٤، ص: ١٣.

(٢) المحلى ج: ٧، ص: ١٣٠.

(٣) زبدة البيان في أحكام القرآن ص: ٢٧١. مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ج: ٢، ص: ٢٠٦.

(٤) الكافي في الفقه ص: ١٩٧.

(٥) المهذب ج: ١، ص: ٢٥٤.

(٦) فقه القرآن ج: ١، ص: ٢٧٧.

(٧) غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع ص: ١٨٤.

(٨) متشابه القرآن ومختلفه ج: ٢، ص: ١٨٤.

(٩) كنز العرفان في فقه القرآن ج: ١، ص: ٣٠٤.

نظير ما تقدم عن السيد ابن زهرة. ومنهم: الفيض الكاشاني رحمته (١) حيث قال: (وقيل بوجوب الذكر أخذاً بظاهر الأمر، ولا يخلو من قوة). ومنهم: المحقق الزاقي رحمته (٢) حيث حكى ما ذكره الفيض ووافق عليه.

ومنهم: بعض الأعلام (طاب ثراه) (٣) حيث قال: (إن الظاهر من الكتاب والسنة هو الوجوب وإن لم يشتهر، بل عد نادراً).

أقول:

١- أما الكتاب فهو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾.

وهذه الآية الكريمة قد استدل بها السيد المرتضى رحمته (٤) على أصل وجوب الوقوف بالمشعر، ثم قال: (فإن قيل: هذه الآية تدل على وجوب الذكر وأتم لا توجبونه وإنما توجبون الوقوف مثل عرفة. قلنا: لا يمتنع أن نقول بوجوب الذكر بظاهر هذه الآية) ثم قال: (وبعد فإن الآية تقتضي وجوب الكون في المكان المخصوص والذكر جميعاً، وإذا دل الدليل على أن الذكر مستحب غير واجب أخرجناه من الظاهر وبقي الآخر يتناوله الظاهر، وتقدير الكلام: فإذا أفضتم من عرفات فكونوا بالمشعر الحرام واذكروا الله فيه.

فإن قيل: الكون في المكان يتبع الذكر في وجوب أو استحباب، لأنه إنما يراد له ومن أجله فإذا ثبت أن الذكر مستحب فكذلك الكون.

قلنا: لا نسلم أن الكون في ذلك المكان تابع للذكر، لأن الكون عبادة منفردة عن الذكر، والذكر عبادة أخرى، فأحدهما لا تتبع الأخرى كما لم يتبع الذكر لله تعالى في عرفات الكون في ذلك المكان والوقوف به، لأن الذكر مستحب والوقوف بعرفات واجب بلا خلاف).

ثم استدل رحمته بالآية الكريمة على وجوب الوقوف في المشعر بتقريب آخر

(١) مفاتيح الشرائع ج: ١ ص: ٣٤٧.

(٢) مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج: ١٢ ص: ٢٤٦-٢٤٧.

(٣) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ١١٢.

(٤) الانتصار ص: ٢٣٢-٢٣٣.

لا حاجة إلى التعرض له.

وقد حكى العلامة رحمته كلامه المتقدم وأشار إلى عدم تمامية ما ذكره في جوابه الأول قائلاً: (وجواب السيد أولاً بوجوب الذكر ليس بجيد)، ثم أشار أيضاً إلى عدم تمامية ما أجاب به عن الاعتراض على جوابه الثاني قائلاً: (ومنعه التبعية ليس بجيد)، أي أنه إذا ثبت عدم وجوب الذكر لم يجب الكون في المشعر الذي يستفاد الأمر به من حيث توقف الذكر في المشعر عليه، وقياس الوقوف بعرفات والذكر فيها بالمقام غير تام، لأن الوقوف بعرفات ثبت وجوبه بدليل آخر، لا بدليل الأمر بالذكر فيها المحمول على الاستحباب.

ثم قال العلامة رحمته: (وغير بعيد من الصواب أن يقال: يجب الذكر لا بالمعنى المتعارف، بل بمعنى النية المشتملة على قصد إيقاع الفعل متقرباً به إلى الله تعالى).

أقول: مرجع ما ذكره رحمته إلى كون المراد بذكر الله في المشعر الحرام هو إيقاع الوقوف فيه بقصد القرية، من باب ذكر القيد وإرادة المقيد.

ولكن يمكن أن يقال: إنه على خلاف الظاهر ولا يسع الالتزام به ..

أولاً: من جهة ظهور الذكر في الذكر اللساني، كما ورد في جملة أخرى من الآيات الكريمة كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾^(١).

وثانياً: إنه لو سلم أن المراد بالذكر هو الذكر القلبي إلا أن كون المراد

(١) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج: ٤ ص: ٢٤٠.

(٢) قد يمنع من ظهور (الذكر) في الاستعمالات القرآنية في الذكر اللساني، ويقال: إن الذكر - كما نبه عليه العلامة الطباطبائي (الميزان ج: ١٦ ص: ٣٢٨) - ما يقابل النسيان، وهو توجيه الإدراك نحو المذكور، وأما اللفظ بما يدل عليه من أسمائه وصفاته فهو بعض مصاديق الذكر. ولكن الروايات الواردة عن أئمة الهدى عليهم السلام في تفسير الآيات المذكورة ونحوها ظاهرة في كون المراد بالذكر فيها هو الذكر اللساني. (يلاحظ الكافي ج: ٣ ص: ٤١١، ج: ٤ ص: ٥١٦، وتهذيب الأحكام ج: ٢ ص: ١٠٧)، فليتأمل.

بالذكر في المشعر هو إيقاع الوقوف فيه بقصد القرية من باب ذكر القيد وإرادة المقيد خلاف الظاهر جداً، بل يكون ظاهره عندئذ كون المطلوب هو حصة خاصة من الذكر القلبي وهو ما يكون في المشعر، لا حصة من الكون في المشعر وهو ما يكون عن ذكر قلبي.

مع أنه يمكن أن يقال: إن الذكر القلبي لا يحقق بالضرورة معنى العبادية بإضافة الفعل إلى الله تعالى إضافة تذليلية أي بقصد التخضع له، فليتأمل. والحاصل: أن مقتضى الصناعة هو الالتزام بوجود الذكر اللساني في المشعر بظهور الآية المباركة في ذلك.

اللهم إلا أن يقال: إنه قد تقدم عن فقهاء الجمهور إطباقهم - إلا الشاذ منهم كابن حزم - على عدم الوجوب، ويظهر من السيد المرتضى **تكل** أن الإمامية أيضاً كانوا لا يقولون بالوجوب، ولذلك لما استدل لهم في قولهم بوجوب الوقوف في المشعر - خلافاً للجمهور - بالآية الكريمة واعترض على هذا الاستدلال من جانب المخالفين بقوله: (هذه الآية تدل على وجوب الذكر وأنتم لا توجبونه وإنما توجبون الوقوف مثل عرفة) لم يقل في مقام الجواب عن هذا الاعتراض بأن الإمامية تلتزم بالوجوب، بل قال: (لا يمتنع أن نقول بوجوب الذكر بظاهر هذه الآية)، وهذا الجواب لا يستفاد منه إلا إمكان الالتزام بالوجوب - لا الالتزام به بالفعل - لكفايته في إلزام الخصم بتمامية الاستدلال بالآية المباركة على وجوب الوقوف بالمزدلفة.

وبالجملة: المنساق من كلامه **تكل** عدم التزام الإمامية إلى عصره بلزوم الإتيان بالذكر اللساني.

وعلى ذلك يمكن أن يقال: إنه لو كان الإتيان بالذكر اللساني في المشعر الحرام واجباً زيادة على أصل الوقوف فيه لكان أمراً واضحاً بيناً، كيف ولا يكاد يعثر على قائل بوجوبه من الفريقين إلا بعد عصر الشيخ **تكل**، فيمكن أن يجعل هذا قرينة على حمل الأمر بالذكر في الآية المباركة على الاستحباب.

ولو غض النظر عن هذا فيمكن أن يقال: إن مقتضى الآية الكريمة هو

هل يجب ذكر الله تعالى في المزدلفة زيادة على أصل الوقوف فيها؟ ٢٧

مطلوبية الإتيان بذكر الله عند المشعر الحرام، ولا تقتضي أن يكون ذلك عند الوقوف فيه بقصد القربة، فلو ذكر الله تعالى قبل أن ينوي الوقوف يكون قد أتى بالمطلوب، مع أن الذين يقولون بوجود الذكر إنما يقولون بلزوم الإتيان به عند الوقوف لا مطلقاً، فالآية الكريمة لا تصلح دليلاً لهم على مدعاهم، ولا يحيص من حملها على الاستحباب على كل حال.

وأيضاً ظاهر الآية المباركة وجوب الإتيان بذكر الله تعالى بالقرب من المشعر الحرام، لأن لفظه (عند) تستخدم للقرب الزماني والمكاني، وهي هنا للقرب المكاني، والمشعر الحرام إنما هو موضع من المزدلفة - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - ومن الواضح أنه لا سبيل إلى الالتزام بوجود الإتيان بالذكر اللساني في ذلك الموضع خاصة، بل أقصى ما هناك هو لزوم الإتيان به في المزدلفة. فهذا قرينة أخرى على لزوم حمل الآية المباركة على الاستحباب، فليأمل.

هذا وهناك وجه آخر في مفاد الآية الكريمة، ويمكن أن يقال: إنه أحسن مما تقدم، وهو أن يكون المراد بذكر الله هو الذكر اللساني ولكن لا مطلق الذكر، بل خصوص صلاة الفجر، كما قيل بمثل ذلك في موضع آخر من القرآن المجيد، وهو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أُمِّتُمْ فَأُذِكُرُوا اللَّهَ﴾، فقد ذكر بعض المفسرين^(١) أنه أريد به هناك صلاة الأمن في مقابل صلاة الخوف، فلا يستبعد أن يكون المراد به هنا صلاة الصبح، كما التزم بذلك بعض الجمهور، ومنهم ابن حزم - الذي تقدم أنه أوجب الذكر - حيث قال^(٢): (إن إدراك صلاة الفجر فيها مع الإمام هو الذكر المفترض). وعلى ذلك ينبغي أن يكون الأمر به كناية عن وجوب الوقوف في المشعر، فلا يقتضي وجوب أداء صلاة الصبح فيه ليستبعد الالتزام به، فإنه لا يشترط في الكناية تحقق المعنى المكني به بل المكني عنه، فإذا قيل: (كثُرَ رَمَادُ

(١) التبيان في تفسير القرآن ج: ٢ ص: ٢٧٨. مجمع البيان ج: ٢ ص: ١٢٩. مسالك الأفهام إلى آيات

الأحكام ج: ١ ص: ٢٨٧.

(٢) المحلى ج: ٧ ص: ١٣٠.

دارك) يكون ذلك كناية عن مطلوبة إطعام الناس، ومن هنا لو طبخ الطعام بغير إشعال النار بما يخلف الرماد وأطعم الناس به يكون قد أتى بالمطلوب، فليتأمل^(١).

وبالجملة: يمكن البناء على تمامية دلالة الآية الكريمة على وجوب الوقوف في المزدلفة كما تقدم ذلك عن السيد الأستاذ رحمته. وعلى ذلك فلا محل للاستدلال بها على وجوب الإتيان بالذكر اللساني عند الوقوف فيها.

هذا ما يتعلق بالاستدلال على وجوبه بالكتاب العزيز.

٢ - وأما السنة التي قيل بدلالاتها عليه فتتمثل في روايتين ..

إحدهما: معتبرة محمد بن حكيم^(٢) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل الأعجمي والمرأة الضعيفة يكونان مع الجمال الأعرابي، فإذا أفاض بهم من عرفات مر بهم كما هم^(٣) إلى منى ولم ينزل بهم جمعاً. فقال: ((أليس قد صلوا بها فقد أجزأهم)). قلت: وإن لم يصلوا بها؟ قال: ((ذكروا الله فيها؟ فإن كانوا ذكروا الله فيها فقد أجزأهم)).

وهذه الرواية معتبرة سنداً - كما وصفناها - لأن محمد بن حكيم من مشايخ ابن أبي عمير وصفوان، وهو آية الوثاقة على المختار.

(١) قد يقال: إن الكناية بحاجة إلى القرينة، ومجرد اتفاق الفريقين تقريباً على عدم وجوب ذكر الله بعنوانه عند الوقوف بالمشعر، وأيضاً وضوح عدم وجوب أداء صلاة الصبح فيه، لا يكفيان قرينة على كون المراد بذكر الله هو صلاة الصبح وكون الأمر به عند المشعر الحرام كناية عن الوقوف فيه، فالأولى حمل الأمر به على الاستحباب كما صنعه المعظم. ولكن الإنصاف أن الأقرب إلى الفهم العرفي كون قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾ مسوقاً للأمر بالوقوف في المشعر بعد الإفاضة من عرفات، وتغريبه على الوجه المذكور ليس بعيداً عن الصواب.

(٢) الكافي ج: ٤، ص: ٤٧٢. من لا يحضره الفقيه ج: ٢، ص: ٢٨٣. تهذيب الأحكام ج: ٥، ص: ٢٩٤.

(٣) هكذا في الفقيه والتهذيب، ولكن في الكافي المطبوع (كما مر بهم) بدل (كما هم)، والظاهر أنه من سهو النساخ.

هل يجب ذكر الله تعالى في المزدلفة زيادة على أصل الوقوف فيها؟ ٢٩

وأما دلالتها عن المطلوب فقد قربها بعض الأعلام (طاب ثراه) ^(١) قائلاً:
(إن ظاهرها وجوب الذكر، لمكان التعبير عن ذلك بالإجزاء، وأما الاستعلام عن الصلاة أولاً فلاشتغالها على الذكر، فإتيانه إتيان بالواجب لظهور التعبير فيه).

أقول: قول السائل: (لم ينزل بهم جمعاً) يحتمل فيه وجهان ..

الأول: أنهم وإن قصدوا الكون في المشعر ولكن كان ذلك في حال الاجتياز من دون مكث، فقد مرّ في بحث الوقوف في عرفات ترجيح عدم كفاية مطلق الكون في الوقوف بها بل لا بد من أن يكون على نحو المكث في مقابل الاجتياز، وكأنه كان المرتكز في ذهن السائل أنه يعتبر في الوقوف في المزدلفة أيضاً مثل ذلك، ولذلك سأل عن حكم من ترك المكث.

الثاني: أنهم تركوا الوقوف في المشعر فمروا من عرفات إلى منى من دون قصد الوقوف فيه أصلاً.

وعلى الوجه الأول يحتمل أن يكون قوله **هَيْكَلٌ**: ((أليس قد صلوا بها)) بصدد إفادة أنه قد تحقق المكث المعتبر في الوقوف بأدائهم لصلاة الصبح في المزدلفة.

وأما قوله **هَيْكَلٌ** - عندما نفى السائل أداءهم للصلاة فيها -: ((فذكروا الله فيها؟ فإن كانوا ذكروا الله فيها فقد أجزأهم)) فإنما كان بصدد بيان أنه يجتزأ بذكر الله تعالى عند ترك الوقوف المكثي جهلاً.

وعلى هذا فلا يستفاد من الرواية وجوب الذكر على من يمكث بقصد الوقوف، وإنما الاجتزاء به لمن قصد الوقوف ولكن لم يمكث، وهذا أمر آخر.
وأما على الوجه الثاني فإن قوله **هَيْكَلٌ**: ((أليس قد صلوا بها فقد أجزأهم)) يكون مسوقاً لبيان كفاية الصلاة في المشعر ولو من دون نية الوقوف بالنسبة إلى الجاهل بوجوب الوقوف فيه.

وأما قوله **هَيْكَلٌ** في الذيل - بالنسبة إلى من لم يصل -: ((فذكروا الله فيها؟)) فهو مسوق لبيان كفاية مطلق ذكر الله بدلاً عن الوقوف بالنسبة إلى الجاهل

بوجوبه.

والحاصل: أنه لا دلالة في الرواية على وجوب ذكر الله تعالى في المشعر على من يأتي بالوقوف فيه.

وأما التعبير بالإجزاء فيجوز أن يكون من باب جعل بدل عن الواجب الأصلي في ظرف الجهل بوجوبه، لا من باب بدلية بعض الواجب عن تمامه عند الجهل بوجوب التمام، ولا قرينة على كون بدلية الذكر في الرواية من قبيل الثاني.

ثانيتها^(١): رواية أبي بصير^(٢) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك إن صاحبي هذين جهلا أن يقفا بالمزدلفة؟ فقال: ((يرجعان مكانهما فيقفان بالمشعر ساعة)). قلت: فإنه لم يخبرهما أحد حتى كان اليوم وقد نفر الناس. قال: فنكس رأسه ساعة. ثم قال: ((أليسا قد صليا الغداة بالمزدلفة؟)) قلت: بلى. فقال: ((أليسا قد قنتا في صلاتهما؟)) قلت: بلى. فقال: ((تم حجهما)). ثم قال: ((المشعر من المزدلفة، والمزدلفة من المشعر، وإنما يكفيهما اليسير من الدعاء)).

قال بعض الأعلام رحمته الله^(٣): (التعبير بالحصص في الكفاية ظاهر في الوجوب بأقوى مما تقدم - أي مما تقدم في الآية الكريمة ورواية محمد بن حكيم - فتدل على وجوب نفس الدعاء، إلا أن الاكتفاء باليسير أمر آخر).

أقول: إن هذه الرواية غير معتبرة، لاشتمال سندها على محمد بن سنان الذي لم تثبت وثاقته على المختار، ومع الغرض عن ذلك يمكن أن يقال: إنه ليس فيها دلالة على وجوب ذكر الله تعالى على من وقف في المشعر، بل المستفاد منها

(١) وهناك رواية ثالثة ربما يستدل بها للمطلوب، وهي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: ((إذا وقت فاحمد الله، وأثن عليه، واذكر من آياته وبلاته ما قدرت عليه، وصل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم)). (الكافي ج: ٤ ص: ٤٦٩). ولكن لما كان من الواضح عدم وجوب الأمور المذكورة بتأنيدها أي الحمد والشأن.. فلا محل للاستدلال بالرواية على وجوب أصل الذكر إلا مع إحراز أن تلك الأمور إنما ذكرت من باب المثال ولا خصوصية لها. وهذا غير محرز.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٢.

(٣) كتاب الحج (تقارير المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ١١١.

هل يجب ذكر الله تعالى في المزدلفة زيادة على أصل الوقوف فيها؟ ٣١

صحة الحج مع الإتيان بالدعاء - ولو بمقدار يسير - بالنسبة إلى من لم يقف فيه جهلاً.

ولعل هذا المعنى هو الذي فهمه الصدوق تظن منها أيضاً، حيث قال^(١):
(وروي في من جهل الوقوف بالمشعر أن القنوت في صلاة الغداة بها يجزيه وأن
اليسير من الدعاء يكفي).

ولو كان مقصود الإمام عليه السلام وجوب الدعاء في المشعر بالنسبة إلى الجميع
سواء من أتى بالوقوف ومن تركه جهلاً لكان الأنسب أن يقول: (وإنما يكفي ..)
بدل (وإنما يكفيهما ..)، إذ لا ريب في أنه لو وجب الدعاء عند الوقوف فإنما
يكفي مسما حتى بالنسبة إلى من أتى بالوقوف في تمام الوقت.

والحاصل: أن الرواية قاصرة السند والدلالة ولا تفي بإثبات المطلوب.
هذا مع أنها إن دلت على شيء فإنما تدل على لزوم الدعاء عند الوقوف
في المشعر الذي هو أخص مطلقاً من الذكر، فإن الدعاء هو ذكر الله تعالى مقترناً
بالتعظيم.

والملاحظ أن بعض الأعلام (طاب ثراه) بعد أن استدلل لوجوب الذكر
بالآية المباركة والروایتين رجع وقال ما معناه^(٢): إن هنا أمرين: أحدهما وجوب
الدعاء وهذا تدل عليه رواية أبي بصير، وثانيهما: وجوب الذكر وتدل عليه الآية
المباركة ورواية محمد بن حكيم، ولما كان ذكر الله أعم مطلقاً من الدعاء - كما
تقدم آنفاً - فمقتضى الصناعة حينئذ حمل المطلق على الحصة، فتكون النتيجة
وجوب مسمى الدعاء في المزدلفة، ولا يكفي بمطلق ذكر الله تعالى.

ولكن قال بعض الأعلام من تلامذته^(٣) - الذي وافقه في أصل وجوب
الذكر - (يجب ذكر الله في المزدلفة سواء أكان بصيغة الدعاء والطلب من الله
سبحانه وتعالى، أو ذكره أو تسيحه وتهليله) ثم قال: (نعم لا يبطل الحج بتركه).

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٣.

(٢) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ١١٢ التعليقة: ١.

(٣) مناسك الحج ص: ٢٢٢.

وظاهر كلامه أن الواجب عنده هو الذكر الأعم من الدعاء وغيره، ولم يظهر وجهه بناءً على اعتبار رواية أبي بصير سنداً - كما هو مقتضى التزامه بوثاقه محمد بن سنان - فإنها واضحة الدلالة على كون العبارة بالدعاء لا مطلق ذكر الله^(١). ومن هنا لم يكف الإمام عليه السلام بأصل أداء صلاة الغداة بالمزدلفة - مع اشتمالها على الذكر - بل قال: ((أليسا قد قنتا في صلاتهما؟))، فأبي وجه للاكتفاء بمطلق الذكر بعد اقتضاء القاعدة حمل ذكر الله في الآية الكريمة ورواية محمد بن حكيم على خصوص الدعاء؟!

اللهم إلا إذا كان لا يرى أن مقتضى القاعدة في أمثال المقام هو حمل المطلق على الحصة بل حمل الحصة على الأفضلية. ولكن كان ينبغي عندئذ التنصيص على أفضلية الدعاء من مطلق الذكر لا التسوية بينهما.

أو أنه لا يرى تامة دلالة الرواية على وجوب الدعاء على من وقف في المزدلفة بل صحة حج من ترك الوقوف إذا كان قد دعا عند مروره بها، أو أنه لا يرى حجيتها بدعوى تسالم الفقهاء على عدم وجوب الدعاء بخصوصه، ولهذا أو ذاك اعتمد على إطلاق الآية الكريمة ورواية محمد بن حكيم في الحكم بوجود ذكر الله الأعم من الدعاء وغيره.

وعلى كل حال يبقى السؤال عن الوجه في حكمه بعدم بطلان الحج بترك الذكر، فإنه إن أراد به حتى العالم العامد كان ذلك على خلاف القاعدة، لظهور الأمر الوارد في المركبات الارتباطية في الإرشاد إلى الجزئية أو الشرطية كما مر مراراً، فبأي قرينة حملة في المقام على إفادة الوجوب التكليفية؟ وإن أراد به خصوص الجاهل بوجوب الوقوف عن قصور أمكن توجيه كلامه بأنه مقتضى إطلاق ما روي من أن من أدرك المشعر فقد أدرك الحج،

(١) قد يقال: إن قوله عليه السلام: ((ألم يصلينا)) يشير إلى وجوب المكث في المزدلفة، وقوله عليه السلام: ((ألم يفتنا))، إنما هو من جهة وجوب ذكر الله فيها لا خصوص الدعاء.

وفيه: أنه إذا كان الواجب هو مطلق الذكر فقد تحقق ذلك في الصلاة كما تحقق بها أصل المكث الواجب حسب الفرض، فلا محل للسؤال عن إتيانها بالقنوت في صلاتهما. مضافاً إلى أنه لو كانت العبارة بالذكر لكان ينبغي أن يقول عليه السلام: ((إنما يكفيهما اليسير من الذكر)) كما لا يخفى.

بدعوى صدق إدراكه بالوقوف فيه ولو من دون الإتيان بالذكر الواجب .
 لكنه محل نظر، إذ الظاهر أن الرواية مسوقة لبيان أن عدم إدراك الوقوف
 بعرفات لا يضر بصحة الحج، ولا إطلاق لها من الجهة المبحوث عنها، فلي تأمل .
 (الأمر الثالث): أنه تقدم أن واجبات الحج على ثلاثة أقسام ..

القسم الأول: ما يبطل الحج بتركه ولو عن عذر وهو الوقوف في المشعر
 بناءً على ما هو الصحيح من أن فواته يوجب بطلان الحج مطلقاً حتى لمن أدرك
 الوقوف الاختياري بعرفات، خلافاً لما نسب إلى المشهور من صحته عندئذ .

القسم الثاني: ما يبطل الحج بتركه من دون عذر ولا يبطل إن كان عن
 عذر، وهذا يشكل معظم أفعال الحج من الإحرام والطواف والسعي والوقوف
 بعرفات ورمي الجمرة الكبرى والهدي والحلق والتقصير .

القسم الثالث: ما لا يبطل الحج بتركه وإن كان عن غير عذر، وهو المبيت
 بمنى ورمي الجمار الثلاث وطواف النساء، بناءً على كون هذه من أفعال الحج،
 لا كما ذكره السيد الأستاذ رحمته من أنها واجبات مستقلة على من يأتي به .

ومقتضى القاعدة وإن كان هو البناء على كون جميع واجبات الحج من
 القسم الأول - لأن الأوامر الواردة بشأنها ظاهرة في الإرشاد إلى الجزئية للحج،
 ومقتضى الجزئية للماهية هو انتفاءها بانتفاء ما يكون جزءاً لها أياً كان - ولكن
 الأدلة الخاصة دلت على التفريق بينها على النحو المذكور، فالوقوف في المشعر
 هو الوحيد منها الذي جرى الحكم فيه على وفق القاعدة من بطلان الحج بفواته
 ولو كان عن عذر .

وينسجم ذلك مع كونه من فرائض الحج لا من سنته كما هو مقتضى
 ذكره في الكتاب العزيز، ولا سيما فيما إذا استفيد وجوبه منه كما مرّ آنفاً .
 مضافاً إلى التصريح به في بعض الروايات كرواية الأعمش^(١): ((الوقوف
 بالمشعر فريضة))، ونحوها مرسله ابن فضال ومرسل الصدوق^(٢) .

(١) الخصال ص: ٦٠٦-٦٠٧ .

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٨٧ . من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٠٦ .

وبذلك يعلم اختلاف الوقوف في المشعر عن الوقوف في عرفات، فإنه وإن كان أيضاً من فرائض الحج على ما سبق بيان الوجه فيه في محله، ولكن دل النص على أن فواته عن عذر لا يخل بصحة الحج مع إدراك المشعر في الوقت الاختياري أو مطلقاً على ما سيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(الأمر الرابع): أن العنوان الذي ذكره السيد الأستاذ رحمته - كغيره من الفقهاء - متعلقاً للوجوب في المقام هو (الوقوف في المزدلفة)، أي مائلاً للوقوف في عرفات. وتقدم منه (رضوان الله عليه) أن المراد بالوقوف هو مطلق الحضور والكون في المكان بلا فرق بين أثنائه.

والملاحظ أن النصوص الواردة هنا - كالنصوص التي وردت هناك - على قسمين ..

القسم الأول: ما اشتمل على التعبير بالوقوف أو ما يشبهه من مشتقات مادة (وق ف) ..

ومنها: قوله رحمته في صحيحة معاوية بن عمار^(١): ((فليرجع فيأتي جمعاً فيقف بها)).

ومنها: قوله رحمته في صحيحة الحلبي^(٢): ((وإن قدم وقد فاتته عرفات فليقف في المشعر الحرام)).

ومنها: قوله رحمته في صحيحة معاوية بن عمار^(٣): ((أصبح على طهر بعد ما تصلي الفجر فقف إن شئت قريباً من الجبل، وإن شئت حيث تبيت)).

ومنها: قوله رحمته في معتبرة سعيد الأعرج^(٤): ((ولا تقض بهن - أي النساء - حتى تقف بهن بجمع)) .. إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة.

القسم الثاني: ما لم يشتمل على التعبير بالوقوف ونحوه ..

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٢.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٨٩.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٦٩.

(٤) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٥.

منها: صحيح معاوية بن عمار^(١) قال: ((من أدرك جمعاً فقد أدرك الحج)).

ومنها: صحيحة هشام بن الحكم^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من أدرك المشعر الحرام وعليه خمسة من الناس فقد أدرك الحج)).

ومنها: صحيح معاوية بن عمار^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((كان رسول الله ﷺ في سفر، فإذا شيخ كبير. فقال: يا رسول الله ما تقول في رجل أدرك الإمام بجمع؟ فقال له: إن ظن أنه يأتي عرفات فيقف قليلاً ثم يدرك جمعاً قبل طلوع الشمس فليأتها. وإن ظن أنه لا يأتيها حتى يفيض الناس من جمع فلا يأتها، وقد تم حجه)).

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار^(٤) في قصة حج إبراهيم عليه السلام .. ثم قال له - أي جبرائيل -: ((ازدلف إلى المشعر الحرام فسميت المزدلفة)).

وبالجملة: نصوص المقام على قسمين: ما اشتمل على عنوان الوقوف، وما لم يشتمل عليه. ومر عند البحث عن وجوب الوقوف بعرفات أن الوقوف في مكان ليس بمعنى مطلق الكون فيه، بل ما يشتمل على المكث في مقابل عبوره واجتيازه. وعلى ذلك يمكن أن يستفاد من روايات القسم الأول في المقام اعتبار هذا المعنى في الوقوف بالمزدلفة، وقد يؤيد ذلك بما ورد في صحيحة علي بن رثاب^(٥) عن الصادق عليه السلام: ((من أفاض من عرفات مع الناس فلم يلبث معهم بجمع ومضى إلى منى متعمداً أو مستخفاً فعليه بدنة))، فلي تأمل.

وبذلك يظهر أنه لا بد من حمل روايات القسم الثاني على إرادة المعنى المذكور.

هذا إن سلم لها الإطلاق من الجهة المبحوث عنها، وهو غير مسلم، فإن

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٦.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٦.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٠.

(٤) المحاسن ج: ٢ ص: ٣٣٦.

(٥) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٣.

والمزدلفة اسم لمكان يقال له: المشعر الحرام (١).

الظاهر عدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة، إذ إن ما اشتمل على عنوان (الإدراك) إنما هو مسوق لبيان أن فوات عرفات عن عذرٍ مع عدم فوات المزدلفة لا يضر بصحة الحج، فلا يستفاد منه الاجتزاء بمطلق الكون فيها.

ويؤيد ذلك أن منه ما يشتمل على كلا التعبيرين (الوقوف) و(الإدراك) كما في صحيحة الحلبي: ((وإن قدم وقد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام، فإن الله تعالى أعذر لعبده، وقد تم حجه إذا أدرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس)).

وأما صحيحة معاوية الحاكية لحج إبراهيم عليه السلام فمن الواضح أنها لا تصلح دليلاً على كفاية مطلق الازدلاف إلى المزدلفة، ولو من دون وقوف فيها. مضافاً إلى أن المذكور في معتبرة أبي بصير^(١) أن إبراهيم عليه السلام ازدلف إليها (ثم قام على المشعر الحرام))، مما يدل على خلاف ما ذكر.

والحاصل: أن الأقرب اعتبار المكث في الوقوف في المزدلفة وعدم كفاية الاجتياز والعبور فيها. نعم لا يضر أن يكون ذلك في حال الحركة بأن لا يسكن في مكان منها، كما لا يضر أن يكون راكباً أو راجلاً، قائماً أو قاعداً أو مضطجعاً.

(١) قد اختلفوا في أن المشعر الحرام هل هو اسم لتمام المزدلفة أو لموضع خاص منها، وما ذلك الموضع هل هو جبل أم غيره، والأقوال ثلاثة .. القول الأول: أن المشعر هو المزدلفة.

وهذا ما يظهر من الزمخشري وابن الأثير والحموي، ونسبه النووي إلى جمهور المفسرين وأصحاب الحديث والسير^(٢).

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٢٠٧.

(٢) الفائق في غريب الحديث ج: ٢ ص: ٤٤٣. النهاية في غريب الحديث والأثر ج: ٢ ص: ٣١٠.

معجم البلدان ج: ٢ ص: ١٦٣. المجموع شرح المهذب ج: ٨ ص: ١٥٢.

وقد نص عليه الشيخ **نظّم** في التبيان وفي موضع من المبسوط^(١)، وادعى في الأول عدم الخلاف فيه، وذهب إليه أيضاً الراوندي والشهيد الثاني والفاضل الجواد (قدس الله أسرارهم)^(٢)، وهو اختيار السيد الأستاذ **نظّم** في المتن. القول الثاني: أن المشعر هو جبل في المزدلفة يسمى **بقرح**. وهذا ما نص عليه المطرزي^(٣) **قائلاً**: (المشعر الحرام جبل بالمزدلفة واسمه **قرح**، يقف عليه الإمام وعليه الميقدة).

وقال الفيومي^(٤): (المشعر الحرام جبل بآخر مزدلفة واسمه **قرح**). وهذا هو الذي ذكره الشيخ **نظّم** في موضع آخر من المبسوط^(٥) **قائلاً**: (والمشعر الحرام جبل هناك مرتفع يسمى **قرح**^(٦)). وقد حكاه عنه العلامة **نظّم**^(٧) وأقره عليه، وكذلك عدد آخر ممن تأخر عنه. وقال النووي^(٨): المشعر الحرام جبل في المزدلفة يقال له **قرح**. وقال العيني^(٩): (المعروف عند أصحابنا أنه - أي المشعر الحرام - **قرح** .. وهو جبل معروف بالمزدلفة).

القول الثالث: أن المشعر اسم موضع آخر غير الجبل في المزدلفة. قال الفيروز آبادي^(١٠): المشعر موضع بالمزدلفة وعليه بناء اليوم، وهم من ظنه جيلاً بقرب ذلك البناء.

(١) المبسوط في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٣٦٧. التبيان في تفسير القرآن ج: ٢ ص: ١٦٧.

(٢) فقه القرآن ج: ١ ص: ٢٦٧. روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان ج: ٢ ص: ٥٠٣. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ج: ١ ص: ٧١. مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ج: ٢ ص: ٢٠٩.

(٣) المغرب في ترتيب المغرب ج: ١ ص: ٤٤٥.

(٤) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ج: ٢ ص: ٣١٥.

(٥) المبسوط في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٣٦٨.

(٦) في المطبوع (فراخ) وهو غلط.

(٧) تذكرة الفقهاء ج: ٨ ص: ٢٠١.

(٨) شرح صحيح مسلم ج: ٨ ص: ١٨١.

(٩) عمدة القاري في شرح صحيح البخاري ج: ١٠ ص: ١٦.

(١٠) القاموس المحيط ج: ٢ ص: ٦٠.

وحكى الشهيد الأول رحمته عن ابن الجنيد رحمته أنه قال: (المشعر الحرام قرب المنارة) ثم استظهر هو أنه المسجد الموجود الآن. هذه هي الأقوال في المسألة.

وأما الروايات فهي على قسمين ..

(القسم الأول): ما يظهر منها أن المشعر الحرام هو المزدلفة ..

منها: صحيحة معاوية بن عمار^(٢) المفصلة الحاكية لحج النبي ﷺ، فقد ورد فيها قول الإمام عليه السلام: ((حتى انتهى إلى المزدلفة وهو المشعر الحرام)).

ومنها: صحيحته الأخرى^(٣) الحاكية لحج إبراهيم عليه السلام، وفيها قول الإمام عليه السلام: ((ثم قال - أي جبرائيل - له - أي لإبراهيم - ازدلف إلى المشعر الحرام فسميت المزدلفة)).

ومنها: صحيحته الثالثة^(٤) المتضمنة لقوله عليه السلام: ((حد المشعر الحرام من المأزمين إلى الحياض وإلى وادي محسر، وإنما سميت المزدلفة لأنهم ازدلفوا إليها من عرفات)).

ونحوها جميع الروايات المتضمنة للأمر بالوقوف في المشعر الحرام وكفاية إدراكه في إدراك الحج، فإنه لا ريب في أن الموقف هو تمام المزدلفة لا موضع خاص منها، مما يناسب أن يكون المشعر الحرام اسماً لتعامها أيضاً.

(القسم الثاني): ما يظهر منها أن المشعر الحرام موضع من المزدلفة كمتبرة أبي بصير^(٥) الحاكية لحج إبراهيم عليه السلام، ففيها قول الإمام عليه السلام: ((ثم أفاض إلى المزدلفة فسميت المزدلفة لأنه ازدلف إليها، ثم قام على المشعر الحرام)).

وصحيحة معاوية والحلي^(٦) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((لا تصل المغرب

(١) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٢٢.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٢٤٧.

(٣) المحاسن ج: ٢ ص: ٣٣٦.

(٤) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٩٠.

(٥) الكافي ج: ٤ ص: ٢٠٧.

(٦) الكافي ج: ٤ ص: ٤٦٨.

حتى تأتي جمعاً فتصلي بها المغرب والعشاء الآخرة بأذان واحد وإقامتين، وانزل ببطن الوادي عن يمين الطريق قريباً من المشعر)). ثم قال: ((ويستحب للضرورة أن يقف على المشعر الحرام ويطأه برجله ولا يجاوز الحياض ليلة المزدلفة ويقول: اللهم هذه جمع ...)).

وخبر محمد بن فضيل^(١) عن أبي الحسن عليه السلام: ((إذا أتى جمعاً والناس في المشعر قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج ولا عمرة له)).

ومرسل الدعائم^(٢): ((أن رسول الله ﷺ لما صلى الفجر يجمع يوم النحر ركب القصواء حتى أتى المشعر الحرام، فرقي عليه واستقبل القبلة وكبر الله وهله ...)).

ونظيره ما ورد في روايات الجمهور، فقد روى الدارمي بإسناده عن جابر بن عبد الله^(٣) كيفية حج النبي ﷺ، وفيه: (حتى أتى المزدلفة فصلى بها المغرب والعشاء بأذان وإقامتين .. حتى إذا طلع - يعني الفجر - صلى الفجر بأذان وإقامة، ثم ركب القصواء حتى وقف على المشعر الحرام واستقبل القبلة ...).

هذه جملة من الروايات الدالة على أن المشعر الحرام موضع من المزدلفة. ويؤيدها ما حكاه العيني^(٤) عن بعضهم من أنه قال: (لو كان المشعر الحرام هو المزدلفة لقال عز وجل: فاذكروا الله في المشعر الحرام، ولم يقل: عنده).

والظاهر أن مقتضى الجمع بين الروايات المتقدمة هو البناء على أن المشعر الحرام كان يطلق على كل من المزدلفة وعلى موضع خاص منها، كما يوجد نظيره في موارد أخرى، أي أن يطلق اسم واحد على الكل والجزء معاً، ومن ذلك ما يلاحظ في زماننا هذا من اتحاد أسماء بعض الدول مع عواصمها كما في الجزائر وتونس والكويت. وهو قد يكون من باب إطلاق اسم الكل على الجزء مجازاً إلى أن يصبح مشهوراً ثم حقيقة فيه، وقد يكون على العكس من ذلك.

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٠.

(٢) دعائم الإسلام ج: ١ ص: ٣٢٢.

(٣) سنن الدارمي ج: ٢ ص: ٤٨.

(٤) عمدة القاري في شرح صحيح البخاري ج: ١٠ ص: ١٦.

وفي المقام لا يعد أن المشعر كان اسماً لموضع خاص من المزدلفة ثم أطلق على جميعها.

وهل كان ذلك الموضع جبلاً يسمى (قزح) كما قال البعض، أو مكاناً قريباً من ذلك الجبل كما قال بعض آخر؟

الظاهر أنه كان هو المكان الذي وقف فيه النبي ﷺ - ومن قبله إبراهيم عليه السلام - في المزدلفة. ولعله كان مكاناً مرتفعاً يسمى بالجبل وقد أقيم عليه بناء لاحقاً كما ورد في مرسل الدعائم^(١) عن الصادق عليه السلام: ((وقف رسول الله ﷺ على قزح، وهو الجبل الذي عليه البناء)). ويحتمل أنه كان قريباً من الجبل بقرينة ورود الأمر في صحيحة معاوية بن عمار^(٢) بالوقوف قريباً منه، ولا يعد أن المسجد الموجود اليوم قد بني في نفس ذلك الموضع.

يبقى هنا شيء، وهو أن السيد الأستاذ نظر وعدد آخر من الفقهاء الذين قالوا إن المشعر الحرام اسم آخر للمزدلفة، ذكروا في عداد مستحبات الوقوف بها (التزول بطن الوادي عن يمين الطريق قريباً من المشعر)، وأيضاً (استحباب أن يطأ الصرورة المشعر برجله)، وظاهر هذا الكلام أن المراد بالمشعر في هذين الحكمين الاستحبابيين هو المراد بالمشعر الذي ذكر من قبل أنه اسم آخر للمزدلفة.

ولكن هذا لا يتم ..

أولاً: من جهة أن صحيحة معاوية والحلي المتضمنة للحكمين المذكورين واضحة الدلالة على أن المراد بالمشعر فيها هو مكان خاص من المزدلفة وليس تمامها.

وثانياً: إنه لو كان المراد بالمشعر في الحكم الأخير هو تمام المزدلفة لم يكن معنى لاستحباب أن يطأ الحاج برجله، إلا أن يكون المقصود هو استحباب أن يضع رجله على أرض المزدلفة وهو حاف - كما حمله عليه بعضهم - ولكنه

(١) دعائم الإسلام ج: ١ ص: ٣٢٢.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٦٩.

بعيد.

وأبعد منه ما ذكره بعض الأعلام (طاب ثراه)^(١) من أن المراد هو استحباب المشي فيها في مقابل الركوب، قائلًا: (الظاهر أنه ليس المراد من الوطء مجرد وضع الرجل في المشعر بلا مشي، بل المراد منه ما هو مقابل الركوب فيمشي راجلاً. نعم يكفيه المسمى، وكذا يكفيه ناعلاً كما يكفي حافياً).

والوجه في استبعاده: أن من الواضح أن معظم الحجاج إن لم يكن كلهم كانوا ينزلون في المزدلفة، ولا يقفون على رءوسهم طوال وقت الوقوف فيها، ولا أنهم كانوا لا يتحركون في أماكن نزلهم، بل مقتضى العادة أنهم كانوا يمشون فيها على أرجلهم بما يلبسونها من نعال أو نحوه، وعلى ذلك فلا يبقى محل لأمر الضرورة منهم خاصة بأن يطأ المشعر برجله إذا كان المراد بالوطء بالرجل هو المشي في مقابل الركوب، وبالمشعر هو تمام المزدلفة.

وبالجملة: لا ينبغي الشك في أن المراد بالمشعر في الحكمين الاستحبابين المذكورين هو موضع خاص من المزدلفة لا تمامها. ومن هنا كان ينبغي للسيد الأستاذ رحمته أن يوضح عند ذكر آداب الوقوف بالمزدلفة أن المقصود بالمشعر فيهما هو الموضع الخاص لا تمام المزدلفة.

ومهما يكن فقد ظهر أيضاً بما تقدم أن للمزدلفة اسماً آخر غير المشعر الحرام وهو (جمع)، ويؤكد ذلك ما ورد في معتبرة إسحاق بن عمار^(٢) عن أبي الحسن رحمته قال: سألته عن حد جمع. فقال: ((ما بين المأزمين إلى وادي محس)). فإن هذا هو حد المزدلفة كما ورد في معتبرة أبي بصير، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

تبقى الإشارة إلى أنه قد ورد في ذيل رواية أبي بصير^(٣) قوله رحمته: إن ((المشعر من المزدلفة والمزدلفة من المشعر)). وقد ذكر الفيض الكاشاني رحمته^(٤) أن

(١) كتاب الحج (تقريات المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ١١٤.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧١.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٢.

(٤) الوافي ج: ١٣ ص: ١٠٦٢.

المراد به هو أنه (يكفي المرور بما يطلق عليه أحد الاسمين).

ولكن هذا الكلام ليس بتمام، سواء أكان المشعر اسماً لتمام المزدلفة فقط أو اسماً لموضع خاص فيها فقط، أو اسماً للآتين معاً، فإنه على جميع التقادير يكفي الوقوف في ما يصدق عليه اسم المزدلفة، ولا حاجة للقول بأنه يكفي الوقوف في ما يصدق عليه أحد الاسمين.

مضافاً إلى أن العبارة المذكورة لا تفي بإفادة المعنى المذكور.

وقال العلامة المجلسي رحمته (١): إن (لفظة (من) إما للابتداء أي لفظ المشعر مأخوذ من المكان المسمى بالمزدلفة وكذا العكس، أو للتبويض أي لفظ المشعر من أسماء المزدلفة أي المكان المسمى بها وبالعكس، وعلى التقديرين المراد أن المشعر الذي هو الموقف مجموع المزدلفة لا خصوص المسجد وإن كان قد يطلق عليه).

وهذا الكلام أيضاً غير واضح، أما كون (من) للابتداء - والظاهر أنه قصد به كونها نشوية - فلم يظهر له معنى مناسب هنا، إذ ما معنى أن يكون لفظ (المشعر) مأخوذاً من المكان المسمى بالمزدلفة وكذا العكس؟! وإذا كان الغرض إفادة أن للمكان المعروف اسمين (المشعر والمزدلفة) لم تكن حاجة إلى هذا التطويل بل التعقيد، وكان ينبغي القول بأن المزدلفة هي المشعر، أو المشعر هو المزدلفة كما ورد في بعض الروايات الأخرى.

وأما كون (من) للتبويض فلا يتم المعنى بناءً عليه إلا مع التقدير، أي أن يكون المراد أن المشعر من أسماء المزدلفة والمزدلفة من أسماء المشعر، وهو خلاف الظاهر مع ما فيه من تبعيد للمسافة أيضاً، وكان ينبغي القول: المزدلفة هي المشعر أو المشعر هو المزدلفة.

والحاصل: أن شيئاً مما ذكر في تفسير هذه العبارة لا يمكن المساعدة عليه، ويحتمل وقوع التصحيف فيها بأن كان في الأصل (المشعر هو المزدلفة والمزدلفة هي المشعر)، فإنه يكون عندئذٍ كلاماً واضحاً ومطابقاً لما ورد في بعض الروايات الأخرى، والملاحظ أن لفظة (من) ليست بعيدة من لفظتي (هو) و(هي) في رسم

(١) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ج: ١٨ ص: ١٣٣.

وحدَ الموقف من المأزمين إلى الحياض إلى وادي محسر،
وليست بموقف إلا عند الزحام وضيق الوقت، فيرتفعون إلى
المأزمين (١)،

الخط، فلا غرابة في تصحيفهما إليها، فليتأمل.
وكيف ما كان فالأمر في الرواية المذكورة سهل بعد ما تقدم من عدم
اعتبارها سنداً.

(١) يقع الكلام هنا في موردين ..
(المورد الأول): في حدود المزدلفة التي يجب أن يكون الوقوف فيها.
والروايات الواردة في المقام هي ..
الأولى: صحيحة زرارة^(١) عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال للحكم بن عتيبة: ما
حدّ المزدلفة؟ فسكت. فقال أبو جعفر عليه السلام: ((حدّها ما بين المأزمين إلى الجبل
إلى حياض محسر)).

الثانية: معتبرة إسحاق بن عمار^(٢) عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن
حدّ جمع؟ فقال: ((ما بين المأزمين إلى وادي محسر)).
الثالثة: معتبرة أبي بصير^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((حدّ المزدلفة من
محسر إلى المأزمين)).

الرابعة: صحيحة معاوية بن عمار^(٤) قال: ((حدّ المشعر الحرام من المأزمين
إلى الحياض وإلى وادي محسر)).

والظاهر أن عدم ذكر اسم الإمام عليه السلام في سند هذه الرواية إنما هو من
سهو بعض النساخ كما وقع نظيره في موارد قليلة أخرى، ومرّ بيان ذلك في

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٩٠-١٩١.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧١.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧١.

(٤) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٩٠.

موضع آخر.

ومهما يكن فإن الروايات الأربع المذكورات هي ما اشتملت على ذكر حدود المزدلفة، والملاحظ أن المأزمين يقعان من جهة الشرق في الطريق بين المزدلفة إلى عرفات، ووادي محسر أو حياض محسر يقع في جهة الغرب ويفصل بين المزدلفة ومنى، والجبل المذكور في صحيحة زرارة لا يبعد أن يراد به جبل ثبير^(١) الذي يحدّ المزدلفة من جهة الشمال. ويحتمل أن لفظ (الحياض) المذكور في صحيحة معاوية بن عمار في مقابل وادي محسر مصحف (الجبل)، لتطابق هذه الصحيحة مع ما ورد في صحيحة زرارة، فإن الحياض لا يراد بها سوى حياض محسر، وهي أماكن تجمع الماء في هذا الوادي، فلا ينبغي ذكرها في مقابله، وهناك احتمال آخر وهو أن تكون العبارة مغلوطة، والصحيح (إلى الحياض في وادي محسر).

وكيف ما كان فإن ما صنعه السيد الأستاذ نكّظ في المتن من ذكر الحياض في مقابل وادي محسر غير تام. وكان ينبغي أن يذكر بدلها (الجبل)، مع أنه لم يظهر وجه لإغفال ذكره بالرغم من وروده في صحيحة زرارة.

ومهما يكن فلا إشكال في كون وادي محسر - كالمأزمين والجبل - من حدود المزدلفة، ولكن الملاحظ أنه ورد في صحيحة لمعاوية بن عمار^(٢) توصيف وادي محسر بأنه ((وادي عظيم بين جمع ومنى، وهو إلى منى أقرب)).

وهذا التوصيف محل نظر من جهتين ..

الجهة الأولى: توصيف وادي محسر بأنه وادي عظيم، فإنه لا يتطابق مع ما ذكر من حدوده في الخرائط المرسومة في هذه الأزمنة، بل قد صرح بعضهم^(٣) بأنه

(١) قد يحتمل أن يكون المراد به هو الجبل الواقع في جهة الجنوب، ولكن في كونه من حدود المزدلفة نظر. وأما الجبل الواقع في جهة الشمال فلا ريب في كونه من حدودها كما ورد في غير واحد من المصادر.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧١.

(٣) معجم معالم الحجاز ج: ٨ ص: ٤٢.

وإد صغير، ونص الأزرقي^(١) على أن عرضه خمسمائة ذراع وخمسة وأربعون ذراعاً، ومقتضاه أن لا يكون وادياً عظيماً.

ورود في معتبرة محمد بن إسماعيل^(٢) أن (الحركة في وادي محسر مائة خطوة)، والمراد بها هو ما عبر عنه في بعض الروايات الأخرى بالسعي في وادي محسر عند الإفاضة من المزدلفة إلى منى، فإذا كانت المائة خطوة هي تمام ما بينهما من المسافة - كما استظهره العلامة المجلسي^(٣) - اقتضى ذلك أن يكون عرض وادي محسر أقل بكثير مما ذكره الأزرقي أيضاً.

والحاصل: أنه لم يظهر وجه لتوصيف وادي محسر بأنه وادٍ عظيم، فإنه وإن كان له طول معتد به ولكن عرضه قليل، فلا يناسب توصيفه بذلك.

الجهة الثانية: قوله: (وهو إلى منى أقرب)، فإن هذا الوادي يقع بين المزدلفة ومنى، وهو ملاصق لهما، فما معنى القول بأنه أقرب إلى منى؟

نعم ذكر بعض الباحثين^(٤): أن حد المزدلفة الغربي جبل المضييع ثم وادي محسر. وعلى هذا التقدير يصح القول بأن وادي محسر أقرب إلى منى، لأن هذا الجبل يقع بين المزدلفة ووادي محسر.

ولكن المذكور في رواياتنا أن حد المزدلفة من المأزمين إلى وادي محسر أو إلى حياض محسر، فلا ينسجم مع التحديد المذكور في كلام الباحث المشار إليه. والنتيجة: أن المقطع المذكور في صحيحة معاوية بن عمار مما لم يظهر الوجه فيه، وينبغي رد علمه إلى أهله.

تبقى الإشارة إلى أن تحديد المزدلفة بالجبل ووادي محسر والمأزمين كما ورد في الروايات لا يفي بتشخيص حدودها بصورة واضحة ..

أولاً: من جهة وجود بعض الخلاف والإبهام في حدود وادي محسر، وفي ما يعد من المزدلفة من طرف المأزمين.

(١) أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار ج: ٢ ص: ١٨٩-١٩٠.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧١.

(٣) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ج: ١٨ ص: ١٣١.

(٤) أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه ج: ٤ ص: ٣١٢.

وثانياً: من جهة أن المواضع الثلاثة لا تحيط بالمزدلفة من جميع أطرافها، فيبقى الإشكال في تحديد المتبقي منها.

والحدود الرسمية المعينة في هذا الزمان لا دليل على كونها قديمة مأخوذة بدأ عن يد، ليتمكن التعويل عليها، بل الظاهر أن بعضها ليست قديمة، فقد ورد في بعض المصادر أن لجنة حكومية شكلت عام (١٣٩٢ هـ) لتحديد وإنشاء أعلام لحدود منى والمزدلفة فحددت بعض الحدود، ثم شكلت لجنة أخرى لتحديد حدود المزدلفة من جهة الشمال والجنوب الغربيين، وقد قررت بالأكثرية أن الحدّ يمتد غرباً من منعطف ثبير ماراً بجنوبي الجبل المقابل لمنعطف ثبير إلى وادي محسر، فما أقبل من الجبال جنوباً فهو من المزدلفة، وما أدبر شمالاً فهو خارج عنها. وصدر الأمر باعتماد هذا في عام (١٤٠٥ هـ).

ومهما يكن فإنه لو شك في موضع أنه من المزدلفة على سبيل الشبهة المفهومية فالمختار وفاقاً لجمع من المحققين أنه لا يجتزأ بالوقوف فيه كما هو الحال فيما إذا كان الشك على سبيل الشبهة المصادقية، وقد مرّ نظيره في الوقوف بعرفات، فليراجع.

نعم إذا كان في موضع يعلم أنه من المزدلفة ثم انتقل إلى مكان آخر وشك في أنه هل هو منها أو يقع في خارجها على سبيل الشبهة الموضوعية لا المفهومية؟ أمكن إجراء الاستصحاب، والبناء على كونه بعد في المزدلفة، فيجزى وقوفه فيه، فليتأمل.

(المورد الثاني): في أنه إذا ازدحم الحجاج في المزدلفة وضاعت عن استيعابهم جميعاً فكيف يصنعون؟

ذكر جمع من الفقهاء (قدس الله أسرارهم) أنهم يرتفعون إلى الجبل، وأول من ذكر ذلك - فيما نعلم - الشيخ تظ في المبسوط^(١) قائلاً: (فإن ضاق عليه الموضع جاز أن يرتفع إلى الجبل)، ومثله ما في النهاية.

(١) المبسوط في فقه الإمامية ج:١ ص:٣٦٨. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص:٢٥٢.

وقال ابن البراج **تث**^(١): (ولا يرتفع عند الوقوف بالمشعر الحرام إلى الجبل إلا لعائق من ضيق أو ما أشبهه).

وقال ابن أبي المجد **تث**^(٢): (لا يكون مع الاختيار في الجبل).

وقال السيد ابن زهرة **تث**^(٣): (أن لا يكون في الجبل إلا لضرورة).

وقال ابن إدريس **تث**^(٤): (فإن ضاق عليه الموضع جاز أن يرتفع إلى الجبل).

وقال المحقق **تث**^(٥): (ويجوز مع الزحام الارتفاع إلى الجبل). ونحوه ما ذكره في المختصر النافع، ولكنه أضاف: (ويكره لا معه) يعني يكره الارتفاع إلى الجبل من دون أن يكون هناك زحام.

وقال العلامة **تث**^(٦): (ويجوز مع الزحام الارتفاع إلى الجبل).

وقال الشهيد الأول **تث**^(٧): (ويكره الوقوف على الجبل إلا لضرورة، وحرمه القاضي - أي ابن البراج - والظاهر أن ما أقبل من الجبال من المشعر دون ما أدبر منها).

وقد وافقه على كراهة الوقوف على الجبل إلا لضرورة جمع ممن تأخر عنه منهم المحقق الكركي والشهيد الثاني (قدس سرهما)^(٨).

فيلاحظ أن ظاهر معظم من ذكروا الارتفاع إلى الجبل عند الضرورة هو المنع منه في حال الاختيار، ولكن جمعاً منهم قالوا بالكراهة.

(١) المهذب ج: ١ ص: ٢٥٤.

(٢) إشارة السبق إلى معرفة الحق ص: ١٣٥.

(٣) غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع ص: ١٨١.

(٤) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج: ١ ص: ٥٨٨-٥٨٩.

(٥) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج: ١ ص: ٢٣١. المختصر النافع في فقه الإمامية ص: ٨٧.

(٦) قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ج: ١ ص: ٤٣٦.

(٧) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٢٣.

(٨) جامع المقاصد في شرح القواعد ج: ٣ ص: ٢٢٥. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ج: ٢ ص: ٢٨٣-٢٨٤.

وفي مقابل هؤلاء الذين ذكروا الارتفاع إلى الجبل من ذكر الارتفاع إلى المأزمين، ومنهم الصدوق رحمته الله ^(١) حيث قال: (وإذا كثر الناس بجمع وضاعت عليهم ارتفعوا إلى المأزمين)، ومنهم ابن سعيد رحمته الله ^(٢) حيث قال: (فإن كثر الناس ارتفعوا إلى المأزمين).

وهناك من ذكر جواز الارتفاع إلى الجبل ثم يظهر أن مراده من الجبل هو المأزمان كالعلامة رحمته الله ^(٣) فإنه قال: (لو ضاق عليه الموقف جاز له أن يرتفع إلى الجبل)، ثم استدل له بما ورد في موثقة سماعة: (إذا كثروا بجمع وضاعت عليهم كيف يصنعون؟ فقال: يرتفعون إلى المأزمين).

وعلق السيد صاحب المدارك رحمته الله ^(٤) على قول المحقق رحمته الله: (ويجوز مع الزحام الارتفاع إلى الجبل) بقوله: (هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب)، واستدل له بموثقة سماعة المذكورة، وهكذا صنع جمع آخر منهم الشيخ صاحب الجواهر رحمته الله ^(٥).

والملاحظ أن صاحب الوسائل رحمته الله ^(٦) ذكر في عنوان الباب التاسع من أبواب الوقوف في المشعر هكذا: (باب جواز الارتفاع في الضرورة إلى المأزمين أو الجبل) أي إنه جمع فيه بين عنواني الجبل والمأزمين، وخير الحاج عند الضرورة أن يرتفع إلى أي من المكانين.

وقد أورد في الباب المذكور أولاً موثق سماعة بنقل الكليني ^(٧) وهو باللفظ باللفظ المتقدم آنفاً، ثم أورد ذيله بنقل الشيخ ^(٨)، وفيه هكذا: (قلت: فإذا كانوا

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ٢: ص: ٣٢٧.

(٢) الجامع للشرائع ص: ٢٠٨.

(٣) تذكرة الفقهاء ج: ٨: ص: ٢٠٧. ونحوه في منتهى المطلب في تحقيق المذهب ج: ١١: ص: ٩٨.

(٤) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٧: ص: ٤٢٢.

(٥) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩: ص: ٦٧.

(٦) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج: ١٤: ص: ١٩.

(٧) الكافي ج: ٤: ص: ٤٧١.

(٨) تهذيب الأحكام ج: ٥: ص: ١٨٠.

بالموقف وكثروا وضاق عليهم كيف يصنعون؟ فقال: يرتفعون إلى الجبل، وكأنه جعله دليلاً على جواز الارتفاع إلى الجبل عند ضيق المزدلفة عن استيعاب جميع الحجاج، كما أن الصدر دليل على جواز الارتفاع إلى المأزمين عند ذلك، وقد وافقه على هذا جمع ممن تأخر عنه كالسيد صاحب الرياض والسيد الحكيم (قدس سرهما)^(١).

ويبدو أن استدلاله بالذيل على جواز الارتفاع إلى الجبل إنما هو بالإطلاق، من حيث صدق (الموقف) على المزدلفة - كمرفات - وإطلاقه عليه في بعض النصوص كصحيحة جميل بن دراج^(٢): ((من أدرك الموقف بجمع يوم النحر من قبل أن تزول الشمس فقد أدرك الحج)).

ويشهد لبنائه **هذه** على إطلاق لفظ الموقف وشموله لعرفات والمزدلفة جميعاً أنه أورد^(٣) الموثق المذكور أيضاً في الباب الحادي عشر من أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، وهو بعنوان (باب استحباب الوقوف في مسيرة الجبل.. وجواز الارتفاع إلى الجبل مع الزحام)، مما يدل على أنه اعتقد بأن لفظ (الموقف) في الرواية لا يراد به أحد الموقفين بخصوصه، فتصلح للاستدلال بها في كلا الموردين.

وقد سبقه إلى ذلك الشيخ **نظ**، فإنه ذكر^(٤) في مورد الوقوف في المزدلفة ما ما يأتي: (وقد بينا في ما تقدم أن مع الضرورة لا بأس بالارتفاع على الجبل)، مشيراً بذلك إلى ما ذكره من قبل^(٥) في مورد الوقوف بعرفات بقوله: (فأما عند الضرورة فلا بأس بالارتفاع إلى الجبل) ثم استدلاله له برواية سماعة. فيظهر أنه **نظ** بنى أيضاً على إطلاق رواية سماعة لكلا الموقفين، وعدم اختصاصها بأحدهما.

(١) رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل ج: ٦: ص: ٣٦٤. دليل الناسك ص: ٣٤٠.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج: ٢: ص: ٢٤٣.

(٣) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج: ١٣: ص: ٥٣٤.

(٤) تهذيب الأحكام ج: ٥: ص: ١٩١.

(٥) تهذيب الأحكام ج: ٥: ص: ١٨٠.

وقد حكى السيد الأستاذ رحمته (١) عن صاحب الوسائل ما تقدم نقله عنه، واعترض عليه بأن المقطع المذكور من رواية سماعة إنما يتعلق بالموقف في عرفات، والمراد بالجبل فيه هو الجبل الذي يعد من حدود عرفات ولا علاقة له بالموقف في المزدلفة.

وهذا الاعتراض في محله، فإنه - مضافاً إلى أن المتداول في النصوص التعبير بالموقف وإرادة عرفات فيشكل حمله على الأعم إلا بقرينة - توجد قرينة واضحة على كون المراد بالموقف في ذيل الرواية بنقل الشيخ هو عرفات خاصة، لأنها اشتملت على أسئلة ثلاثة: الأول عن ضيق منى وحكم الحجاج حيثئذ، والثاني عن ضيق المزدلفة وحكم الحجاج عندئذ، فيناسب أن يكون السؤال الثالث عن ضيق عرفات وحكم الحجاج في تلك الحالة، أي كون المراد بالموقف في السؤال الثالث هو عرفات خاصة لا الأعم منها ومن المزدلفة كما حمله عليه الشيخ رحمته وصاحب الوسائل رحمته.

ويؤكد هذا أن الكليني رحمته - الذي دأب على إيراد كل مقطع من الرواية المشتملة على أحكام متعددة في الباب المناسب له - قد روى في (باب الوقوف في عرفة وحد الموقف) (٢) بسند آخر - غير سند الشيخ - عن سماعة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا ضاقت عرفة كيف يصنعون؟ قال: ((يرتفعون إلى الجبل)).

ولا ريب في أن الأصل في ما رواه وما أورده الشيخ واحد، وقد تضمنت روايته التصريح بأن سؤال سماعة إنما كان عن ضيق عرفات خاصة، فلا يحيص من البناء على ذلك.

والحاصل: أنه لا ينبغي الريب في أن ذيل رواية سماعة بنقل الشيخ لا تعلق له بما هو محل الكلام هنا من ضيق المزدلفة عن استيعاب جميع الحجاج. ولكن على تقدير تسليم إطلاقه وشموله لكلا الموقفين في عرفات والمزدلفة ففي المراد بالجبل فيه وجهان ..

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١١٣.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٦٦.

الأول: الجبل الذي يعدّ جزءاً من الموقف، وهو في عرفات جبل الرحمة وفي المزدلفة جبل قزح.

الثاني: الجبل الذي يحيط بعرفات من غير جهة الحرم على شكل قوس والمسّمى بجبل سعد، والجبل الذي يقع في حدود المزدلفة الذي أشير إليه في صحيحة زرارة.

والظاهر أن بعض من قالوا بكراهة الارتفاع إلى الجبل إلا في حال الضرورة كالمحقق في المختصر النافع حملوا الجبل المذكور في الموثقة على الوجه الأول، ولذا تعيّن عندهم البناء على كراهة الارتفاع إليه في غير حال الزحام، لوضوح جواز الوقوف على الجبل الذي يعدّ جزءاً من الموقف مطلقاً ولو فرض أنه لم يكن هناك زحام.

ولكن هذا الوجه ضعيف جداً، فإنه لا ينبغي الربب في أن المراد بالجبل في ذيل الموثقة هو غير ما يكون جزءاً من الموقف، بقرينة ما ورد في صدر الموثقة من التصريح في الارتفاع إلى وادي محسر عند ضيق منى والارتفاع إلى المأزمين عند ضيق جمع، ومن الواضح أن وادي محسر والمأزمين يقعان خارج منى والمزدلفة، فالمناسب أن يكون المراد بالجبل الذي رخص في الارتفاع إليه عند الزحام غير ما يكون جزءاً من الموقف بل ما يكون خارجاً عنه.

وأما ما ورد في ذيل الرواية في التهذيب من قوله: «وقف في ميسرة الجبل ..» فقد مرّ في بحث الوقوف في عرفات أنه من إضافة رواية إلى رواية، ولا يشكّل قرينة على أن المراد بالجبل في قوله **لجبل**: «يرتفعون إلى الجبل» هو جبل الرحمة.

والحاصل: أن الوجه الأول غير صحيح، فالتعين هو الوجه الثاني. ولكن يحتمل أن بعض من قالوا بكراهة الارتفاع إلى الجبل في حال الاختيار وعدم المنع من ذلك وإن بنوا على أن المراد بالجبل في الموثقة هو ما كان على حدود الموقف لا في ضمنه إلا أنهم رأوا أن ما يقع من الجبال في حدود عرفات والمزدلفة يعدّ ما أقبل منها جزءاً من الموقف فيهما وما أدير خارجاً عنه،

كما مرّ نقل ذلك عن الشهيد الأول عليه السلام بشأن المزدلفة، وهو مذهب كثير من الجمهور في كلا الموقفين، وقد اعتمدت عليه السلطات الرسمية في العصر الحاضر في تحديد علامات المزدلفة وعرفات. وبناءً عليه يمكن أن يبنى على كراهة الوقوف في ما أقبل من الجبل إلا في حال الزحام، استناداً إلى موثقة سماع المذكورة، إذ لو كان ما أقبل من الجبل جزءاً من الموقف، فلا يحتمل المنع من الارتفاع إليه في غير حال الضرورة، بل أقصى ذلك هو الكراهة.

ولكن هذا الكلام ليس بصحيح ..

أولاً: لأن عرفات ومزدلفة اسمان لواديين، والوادي لا يشمل سفح الجبل وما أقبل منه عليه.

وثانياً: إن ظاهر صحيحة زارة الدالة على أن حدّ المزدلفة إلى الجبل هو خروج الجبل بتمامه عن الموقف ما أقبل منه وما أدير.

وبذلك يظهر أنه لو بني على أن ذيل موثقة سماعه يشمل بإطلاقه ما إذا ضاقت المزدلفة عن استيعاب جميع الحجاج فإن مقتضاه هو جواز الارتفاع إلى الجبل - الذي يقع على حدودها - في ذلك الحال خاصة، وعدم جوازه في حال الاختيار، لا أنه يكره ذلك.

بقي هنا أمور ..

(الأمر الأول): تقدم أن العلامة عليه السلام قد ذكر في التذكرة والمتهمى جواز الارتفاع إلى الجبل عند زحام الناس في المزدلفة، واستدلّ له بموثق سماعه المتضمن لجواز الارتفاع إلى المأزمين، وقد تبعه على ذلك جمع ممن تأخر عنه، حتى إن كاشف اللثام وصاحب الجواهر (رضوان الله عليهما)^(١) قد فسرا الجبل المذكور في كلام العلامة والمحقق بالمأزمين.

واعترض صاحب الحدائق عليه السلام^(٢) على ذلك قائلاً: (الأصحاب ذكروا

(١) كشف اللثام عن قواعد الأحكام ج: ٦ ص: ٨١-٨٢. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩ ص: ٦٧.

(٢) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج: ١٦ ص: ٤٣٣.

الارتفاع إلى الجبل، واستدلوا بالرواية. وهو كما ترى، فإن المأزمين أحد الحدود والجبل حد آخر كما تضمنته صحيحة زرارة).

وقد استحسّن السيد الأستاذ رحمته (١) هذا الاعتراض، وقال: إنه في محله. أقول: التعبير بالجبل بدلاً عن المأزمين في كلام العلامة رحمته ومن تأخر عنه غير موجه، لأن المأزمين مضيقتان جبليان (٢) وليس من الجبال فلا ينبغي التعبير عنهما بالجبل، مع أنه لو كانا جبليين لم يصح التعبير عنهما بالجبل أيضاً، فإنه عنوان أعم منهما ويذكر في النصوص في مقابلتهما، فلا يناسب التعبير به بدلاً عنهما بل لا يصح ذلك مع عدم القرينة.

وأما اعتراض صاحب الحقائق رحمته فيبدو أنه مبني على توهم أن مراد العلامة رحمته ومن وافقه من الجبل هو ما يقابل المأزمين، مع وضوح أن المراد به في كلماتهم هو المأزمان لا غير، فلا إشكال عليهم في الاستدلال على جواز الارتفاع إليه برواية سماع، وإنما الإشكال - كما تقدم - في التعبير عن المأزمين بما لا يصلح أن يكون عنواناً لهما.

(الأمر الثاني): أن جمعاً من الفقهاء قالوا: إن استخدام حرف الجر (إلى) بدلاً عن (على) في الترخيص في الارتفاع إلى المأزمين وإلى الجبل في وثيقة سماع يدل على أنه ليس المراد هو جواز الصعود على المأزمين والجبل بل الانتهاء إليهما.

ولكن قال السيد صاحب الرياض رحمته (٣): (لعل السياق - مضافاً إلى فهم الأصحاب - قرينة على كون (إلى) هنا بمعنى (على)، فيكون استثناء للمأزمين

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١١٣.

(٢) الظاهر أن المأزمين طريق جبلي فيه ضيق من الجانبين، ويشهد له قوله رحمته: «أخذ رسول الله ﷺ حين غدا من منى في طريق ضب، ورجع ما بين المأزمين»، وفي لفظ آخر «رجع من بين المأزمين»، وفي بعض النصوص: «يأمر ملكين فيقومان بالمأزمين، هذا من هذا الجانب، وهذا من هذا الجانب». لاحظ الكافي ج: ٤ ص: ٢٤٨، ومن لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ١٥٤، والمحسن ج: ١ ص: ٦٥.

(٣) رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل ج: ٦ ص: ٣٦٤.

والجبل، وإرشاداً إلى دخولهما في ما يوقف عليه ولكن ضرورة).

إلا أن صاحب الجواهر رحمته (١) لم يقبل هذا الكلام، وقال بعد نقله: (ولا يخفى عليك ما فيه).

وقال السيد الحكيم رحمته (٢): إن الالتزام بجواز الوقوف عند الزحام في خارج الحد في غاية الإشكال، (لأن الوقوف بالمشعر من الأركان، فكيف يسوغ تركه بمجرد الكثرة والمضايقة؟! .. فلا يبعد أن يكون المراد الوقوف إلى جنب المأزمين أو الجبل فلا يكون في خارج المشعر، ويقضيه التعبير بـ(إلى) لا بـ(على) في النصوص وأكثر الفتاوى).

وقد ردّ عليه السيد الأستاذ رحمته (٣) قائلاً: إنه من (أوضح مصاديق الاجتهاد في مقابلة النص، إذ لیت شعري أي مانع من الالتزام باتساع الموقف لدى الزحام بعد مساعدة النص. ولم يكن هذا من الأحكام العقلية لتأبى عن ارتكاب التخصيص، وإنما هو أمر تعبدى تابع لجعل الشارع، فلا محذور من أن يكون الموقف محدوداً بحد معين، ومع العسر والحرج الناشئ من ازدحام الناس يعتبره الشارع حينئذٍ أوسع من ذلك، وقد نطق به النص وعمل به المشهور، وتقضيه الصناعة، فلا مناص من الالتزام به حسب ما عرفت).

أقول: أما دلالة النص عليه فهي مبنية على أن لا يكون استخدام (إلى) بدل (على) قرينة على أن المراد به هو جواز الانتهاء إلى المأزمين والجبل دون الصعود عليهما، ولم يتعرض رحمته للخدش في قرينته مع أنه قد أشير إليها في كلام السيد الحكيم رحمته.

وأما عمل المشهور فهو ليس مؤكداً، ولا سيما مع استخدام (إلى) بدل (على) في كلمات غير واحد من الفقهاء تبعاً للنص كما نبه على ذلك السيد الحكيم رحمته.

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩ ص: ٦٧.

(٢) دليل الناسك ص: ٣٤٠.

(٣) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١١٥.

وأما عدم كون الحكم بجزئية الوقوف في المشعر دون ما هو خارج عنه من الأحكام العقلية غير القابلة للتخصيص بل كونه حكماً شرعياً قابلاً لذلك، فهو وإن كان صحيحاً ولكن ليس كل حكم شرعي يبنى على تخصيصه لمجرد ورود رواية معتبرة بذلك، بل لا بد من ملاحظة درجة أهمية الحكم والتأكيد عليه من جهة، ومورد التخصيص من جهة أخرى.

مثلاً: إذا فرض ورود رواية منفردة بجواز التصرف في مال المسلم بغير رضاه في بعض موارد الحاجة التي لا تبلغ حد الضرورة، فهل يسهل الالتزام بذلك؟ كلا، لأن حرمة مال المؤمن وعدم جواز التصرف فيه بغير رضاه من الأحكام المؤكدة وذات الأهمية البالغة عند الشارع المقدس، ولم يعهد منه الإذن في التصرف كذلك إلا في مورد الضرورة المبيحة للحرام، فيصعب البناء على تخصيصه في مورد الحاجة غير البالغة حد الضرورة لمجرد ورود رواية منفردة بذلك.

ويمكن أن يقال: إن المقام من هذا القبيل، فإن الوقوف في المشعر من أهم أفعال الحج، بل مرّ أنه لا يوجد فيها ما يماثله من حيث بطلان الحج بتركه ولو عن عذر، فيصعب الالتزام بأن مجرد كثرة الحجاج في المزدلفة وازدحامهم فيها مرخص في تركه بالخروج إلى المأزمن مثلاً، كما دل عليه موثقة سماعة، فعدم الأخذ بما ورد فيه ليس اجتهاداً في مقابل النص بل من جهة عدم الوثوق بالنص في مثل المورد.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب مرام السيد الحكيم رحمته، ولكن الإنصاف أنه لا يمكن المساعدة عليه ..

إذ إنه بعد وضوح أن وادي محسر خارج من منى والمأزمن خارجان عن المزدلفة بدلالة النصوص المتعددة على ذلك يكون السؤال عن حكم الحجاج إذا ضاقت بهم منى أو ضاقت بهم المزدلفة ظاهراً في السؤال عن حكمهم فيما إذا لم تستوعب منى إلى حدود وادي محسر والمزدلفة إلى المأزمن كل الحجاج في الموسم، فلا محالة يكون قوله عليه السلام: «يرتفعون إلى وادي محسر» وقوله عليه السلام:

((يرتفعون إلى المأزمين)) مسوقين للترخيص في الخروج عن الحدين المذكورين، إذ الانتهاء إليهما كان جائزاً ولو من دون حصول الزحام.

وأما استخدام ((إلى)) بدلاً عن ((على)) فالوجه فيه أن الارتفاع هنا ليس بمعنى العلو بل بمعنى التقدم، قال الزمخشري^(١): (يقال للدخل: (ارتفع إلي) تقدم، ومنه قول النابغة:

خَلَّتْ سَبِيلَ أَيْ كَانِ يَحْبِسُهُ
ورَفَعَتْهُ إِلَى السُّجُفَيْنِ فَالْتَضُدِ
أي: قدمته).

وحكى الأزهري^(٢) عن يعقوب بن السكيت أنه قال في قول النابغة: (هو من قولك: (ارتفع إلي) أي تقدم. وقال: (ارفعه إلى الحاكم) أي قدمه، وليس من الارتفاع الذي هو بمعنى العلو).

وهذا متداول في باب القضاء في كلمات الفقهاء، كقولهم^(٣): (إذا ارتفع إلى القاضي خصمان) أي تقدما إليه، وقولهم: (لو ارتفع مسلم وذمي وجب الحكم بينهما) أي لو تقدما إلى القاضي. نعم ذكر الزبيدي^(٤): إنه (يقال للدخل: ارتفع أي تقدم، وهو مجاز، وليس من الارتفاع الذي هو بمعنى العلو).

ولو صح ما ذكره من أن الارتفاع بمعنى التقدم مجاز، فإن القرينة عليه في المقام قائمة، وهي عدم كون وادي محسر مرتفعاً بالقياس إلى منى، بل وعدم كون المأزمين مرتفعين بالنسبة إلى المزدلفة، فليتدبر.

وبالجملة: لا ينبغي الإشكال في أن قوله **هَيْكَلٌ**: ((يرتفعون)) في موثقة سماعة إنما هو بمعنى (يتقدمون)، ولذلك يمكن أن يقال: إن مقتضاه هو أنه عند ضيق منى عن استيعاب جميع الحجاج ليس لمن لا تستوعبهم أن يذهب إلى آخر وادي محسر بل عليهم التقدم من منى باتجاه هذا الوادي شيئاً فشيئاً حسب ما

(١) أساس البلاغة ج: ١ ص: ٣٥٥.

(٢) تهذيب اللغة ج: ٢ ص: ٢١٧.

(٣) الخلاف ج: ٦ ص: ٢٢٢. قواعد الأحكام ج: ٣ ص: ٣٩.

(٤) تاج العروس ج: ١١ ص: ١٧١.

تدعو إليه الحاجة، وكذلك عند ضيق المزدلفة عن استيعاب جميع الحجاج ليس لمن لا تستوعبهم أن يذهبوا إلى آخر المأزمين بل عليهم التقدم باتجاههما شيئاً فشيئاً حسب ما تقتضيه الحاجة، فإن المنساق من التعبير بالارتفاع بمعنى التقدم هو أن يكون تدريجياً بمقدار ما تستدعيه الحاجة.

ومهما يكن فالظاهر أنه لا محل للخدش في دلالة الوثيقة على جواز الانتقال إلى المأزمين عند ازدحام المزدلفة وضيقتها عن استيعاب جميع الحجاج. وأما عدم عمل المشهور بها فإن ثبت فهو غير مضر، إذ يكفي عمل البعض كالصدوق وابن سعيد كما سبق النقل عنهما.

وأما استبعاد تخصيص الحكم بجزئية الوقوف في المشعر للحج عند الزحام وضييق الموقف فهو وجيه لو كان مفاد النص هو سقوط التكليف بالوقوف عن تضييق المزدلفة عن استيعابهم من الحجاج. ولكن المستفاد منه هو كون المأزمين بدلاً اضطرارياً عن المزدلفة، فهم يقفون هناك بدلاً عن الوقوف في المزدلفة، ولا بُعد في ذلك أبداً، كما مر نحوه في الارتفاع إلى الجبل عند ضيق عرفات عن استيعاب جميع الحجاج.

والنتيجة: أنه لا يوجد ما يمكن أن يشكل به على موثق سماعة ويعد مانعاً من العمل به.

وعلى ذلك فما أفاده السيد الأستاذ يظهر من جواز الوقوف في المأزمين عند الازدحام في المزدلفة وعدم استيعابها لجميع الحجاج تام بمقتضى الصناعة. (الأمر الثالث): خصّ (رضوان الله عليه) في المتن جواز الارتفاع إلى المأزمين بمورد (الزحام وضييق الوقت)، وقد تبعه في ذلك بعض الأعلام من تلامذته (طاب ثراه)^(١).

ولكن لم يظهر للتقييد ب(ضييق الوقت) وجه صحيح، فإن هذا التعبير إنما يستخدم في الواجب الموسع إذا لم يأت به المكلف إلى أن ضاق وقته، والوقوف في المزدلفة كالصوم واجب مضيق عنده، فإنه محدد بتمام ما بين الطلوعين

(١) موجز أحكام الحج ص: ٤٨.

ويعتبر فيه قصد القرية (١).

فلا معنى للتعبير فيه بضيق الوقت إلا إذا أريد به ضيقه عن إدراك المسمى، الذي هو الركن منه، ولكن مقتضى إطلاق النص عدم إناطة الحكم به، أي إن جواز الوقوف في المأزمين عند ضيق المزدلفة عن استيعاب جميع الحجاج ليس منوطاً بعدم إدراك المسمى فيها، بل حتى لو تيسر ذلك يجوز الوقوف في المأزمين. نعم إذا خف الزحام في الأثناء وأمكن الانتقال إلى المزدلفة فالظاهر لزومه، وهذا أمر آخر.

هذا ويحتمل أن يكون قوله: (ضيق الوقت) مصحف (ضيق الموقف)، وقد وقع هذا التصحيف في أول طبعة لرسالة المناسك اشتملت على العبارة المذكورة، وهي الطبعة السادسة عام (١٣٩٢ هـ)، وبقي من غير تصحيح في الطبعات اللاحقة.

ويؤيد هذا الاحتمال أن المذكور في موثق سماعه قوله: ((فإذا كثروا بجمع وضائق عليهم))، والمراد بكثرة الناس فيه هو ما ذكره نكح من الزحام، فكان المناسب أن يذكر بعده ما ورد فيه من ضيق جمع على الناس، وهو (ضيق الموقف) لا (ضيق الوقت) الذي لا دليل عليه أصلاً.

(١) المذكور في كلمات غير واحد من الفقهاء كالمحقق والعلامة والشهيد الأول (رضوان الله عليهم)^(١) اعتبار النية في الوقوف في المزدلفة كاعتبارها في الوقوف بعرفات، وقد مرّ البحث مفصلاً عن النية المعتبرة فيه بجميع خصوصياتها من قصد القرية والإخلاص وقصد العنوان وقصد الجزئية للحج. ونظيره يأتي في المقام.

كما مرّ هناك البحث عن حكم من كان ناسياً أو غافلاً أو نائماً أو مغمى عليه أو مجنوناً أو نحو ذلك في تمام الوقت، ومثله يجري في المقام أيضاً، ولا يمتاز

(١) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج:١ ص:٢٣٠. تذكرة الفقهاء ج:٨ ص:٢٠٠. الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج:١ ص:٤٢٢.

ما نحن فيه عما مرَّ بما ينبغي البحث عنه.

ولعله لذلك لم يتعرض السيد الأستاذ رحمه الله في مجلس الدرس لشرح هذا

المقطع من المتن.

(مسألة ٣٧٢): إذا أفاض الحاج من عرفات فالأحوط أن يبيت ليلة العيد في المزدلفة وإن كان لم يثبت وجوبها(١).

(١) نسب المحقق الأردبيلي وتلميذه السيد صاحب المدارك (قدّس سرهما)^(١) - وكذلك صاحب الجواهر **نقل**^(٢) - إلى الأكثر وجوب المبيت بالمشعر، ولم يظهر وجه هذه النسبة، فإن كلمات المعظم خالية عن ذكر ذلك. واستظهر الشهيد الثاني **نقل**^(٣) من كلام المحقق في الشرائع عدم الوجوب، وهو الذي صرح به العلامة **نقل** في التذكرة^(٤).

نعم بنى على الوجوب جمع منهم الشهيد الأول والمحقق الثاني والشهيد الثاني والسيد صاحب المدارك والفيض الكاشاني وصاحب الجواهر (قدّس الله أسرارهم)^(٥).

واحتاط في المسألة بعض الفقهاء كالمحقق الأردبيلي والسيد صاحب الرياض والمحقق النائيني (قدّس الله أسرارهم)^(٦).
وبنى جمع على عدم الوجوب ومنهم المحقق النراقي^(٧) والسيد الأستاذ (قدّس سرهما) في المتن، وكذلك عدد من أعلام تلامذته.

(١) مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ج: ٧ ص: ٢١٦. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٧ ص: ٤٢٣.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩ ص: ٧٣.

(٣) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ج: ٢ ص: ٢٨٤.

(٤) تذكرة الفقهاء ج: ٨ ص: ٢٠٤.

(٥) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٢٣. جامع المقاصد في شرح القواعد ج: ٣ ص: ٢٢٦.

(٦) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ج: ٢ ص: ٢٤٨. مفاتيح الشرائع ج: ١ ص: ٢٩٤.

(٧) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩ ص: ٧٤-٧٣.

(٨) مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ج: ٧ ص: ٢١٦. رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل ج: ٦ ص: ٣٦٧. دليل الناسك ص: ٣٤٢ (المتن).

(٩) مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج: ١٢ ص: ٢٤٨.

وكيف كان فقد استدلل للوجوب بوجوه ..

(الوجه الأول): التأسى بالنبي ﷺ، فإنه لا ريب في أنه بات في المزدلفة

ليلة العيد.

وقد استند إلى هذا الوجه الشهيد الأول رحمته، وتبعه في ذلك السيد

صاحب المدارك وصاحب الجواهر (قدس سرهما)^(١).

وأجاب عنه غير واحد بأنه لا يصلح وجهاً للوجوب، ومنهم السيد

الأستاذ رحمته قائلاً: (إن عملهم سنة - أي المصومين - وإن استقر على

البيتوتة، ولكنه لا يدل على الوجوب، بل غاية الرجحان، لقداسة المكان

وشرافته واستجابة الدعاء فيه. فلعل البيتوتة كانت لهذه العلة لا للوجوب

تعبداً).

ولكن استدل بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٢) بدلاً عن التأسى بالسيرة

العملية القطعية قائلاً: (الإنصاف لزوم الميit والوقوف بعد طلوع الفجر إلى ما

قبيل طلوع الشمس، لقيام السيرة القطعية على ذلك .. والروايات الواردة في

الإلزام بالوقوف ناظرة إلى الإلزام بما هو المعروف المتداول، فلا مجال للتمسك

بإطلاقها والالتزام بوجوب المسمى).

أقول: جريان السيرة على قضاء الحجاج شرطاً كبيراً من الليل في المزدلفة

متصلاً بالصباح لعله أمر لا ينكر، ولكن كون ذلك بعنوان الوقوف غير واضح،

بل ممنوع. ولا سيما مع ما يظهر من بعض النصوص من التفرقة بين الكون في

المزدلفة ليلاً والكون فيها بعد الفجر بعنوان الأول بعنوان الميit وعنوان الثاني

بعنوان الوقوف.

ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((أصبح على

طهر بعد ما تصلي الفجر، فقف إن شئت قريباً من الجبل، وإن شئت حيث

(١) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٢٣. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام

ج: ٧ ص: ٤٢٣. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩ ص: ٧٣.

(٢) مستد الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١١٥.

(٣) المرتقى إلى الفقه الأرقى (كتاب الحج) ج: ٢ ص: ٣٠٩ (بأدنى تصرف).

تبيت))، هذا وفق ما أورده الشيخ رحمته ^(١) عن الكليني، ومثله ما في عدد من الكتب الأخرى ^(٢).

ولكن في الكافي المطبوع والوسائل ^(٣) ورد بلفظ: «وإن شئت حيث شئت»، ولا يبعد أن تكون (شئت) الثانية تصحيف (تبيت)، لتقاربهما في رسم الخط وكون الأخيرة أنسب كما لا يخفى.

وفي مرسلة الصدوق ^(٤) عن الصادق عليه السلام: «كان أبي عليه السلام يقف بالمشعر الحرام حيث يبيت».

وفي رواية معاوية بن عمار ^(٥) في حكاية حج إبراهيم عليه السلام: «ثم بات بها حتى إذا صلى بها صلاة الصبح أراه - أي جبرائيل - الموقف، ثم أفاض إلى منى».

وبالجملة: لم يثبت جريان السيرة على الكون في المشعر في ليلة العيد بعنوان الوقوف، بل الظاهر خلافه.

وعلى ذلك فلا مجال للبناء على وجوب المبيت فيه، من جهة أن الروايات الواردة في الإلزام بالوقوف ناظرة إلى ما جرت عليه سيرة الحجاج الشاملة حسب الفرض للكون في المشعر ليلاً وفي ما بين الطلوعين، لما عرفت من عدم عنونة الأول بعنوان الوقوف فلا يندرج في الروايات المشار إليها.

وأما دعوى كون السيرة بحد ذاتها دليلاً على وجوب المبيت لأنها لا تنعقد عادة إلا من جهة الأمر الشرعي بذلك، فيردها بأنه إنما يمكن جعل سيرة المشرعة على القيام بفعل دليلاً على وجوبه شرعاً فيما إذا توفر شرطان ..

الأول: أن يكون الفعل مما أطبق الكل على الإتيان به بحيث لا يتخلف

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٩١.

(٢) تذكرة الفقهاء ج: ٨ ص: ٢٠٠. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٧ ص: ٤٢٣.

روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه ج: ٥ ص: ١٠٤. الوافي ج: ١٣ ص: ١٠٥١.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٦٩. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج: ١٤ ص: ٢٠.

(٤) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨١.

(٥) تفسير القمي ج: ٢ ص: ٢٢٤.

عن القيام به إلا ذوو الأعذار أو من يظهر عليهم التمرد والعصيان، فإنه إذا كان كذلك يمكن استكشاف تلقي الأمر الإلزامي به من جهة الشارع المقدس نظراً إلى أن الفعل المستحب مما لا يطبق الكل على الالتزام به بل يتخلف عن ذلك جمع عادة لدواع مختلفة.

الثاني: أن لا يكون ذلك الفعل مما يأتي به الناس بحسب طبيعتهم وإن لم يتعلق به أمر شرعي، نظير الإنفاق على الأهل والأولاد، ومن هنا تقدم أنه لا سبيل إلى الاستدلال على لزوم الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة مباشرة بجريان سيرة الحجاج على ذلك في عصر المعصومين عليهم السلام، لأنه لم يكن أمامهم آنذاك طريق سالك من عرفات إلى المشعر إلا الطريق المباشر بينهما، ولم يكن الحال كما في زماننا هذا من إمكان الذهاب إلى مكة ثم التوجه إلى المشعر. وبالجملة: استكشاف الوجوب من خلال السيرة العملية منوط بتوفر الشرطين المذكورين.

ويمكن أن يقال: إنه لم يتأكد توفر الشرط الأول في المقام، فإن المسلم هو جريان سيرة معظم الحجاج على قضاء شطر كبير من ليلة العيد في المزدلفة متصلاً بالصباح، وأما إطباق الكل على ذلك - إلا المعذور والعاصي - فهو مما يصعب إحرازه بالنسبة إلى عصر المعصومين عليهم السلام.

وأما الشرط الثاني فيمكن أيضاً مناقشته في توفره في مفروض الكلام، لأنه لما كان الوقوف بعرفات ينتهي بغروب الشمس وعلى الحاج أن يقف في المزدلفة في ما بين الطلوعين، والذهاب قبل ذلك إلى مكان آخر كمكة المكرمة لم يكن متاحاً في ذلك العصر، كان من الطبيعي أن يتجه الحاج إلى المزدلفة بعد الغروب تمهيداً للإتيان بالوقوف الواجب فيها، إذ لا حاجة له عادة إلى التأخير طويلاً في عرفات.

وعلى ذلك فإن جريان سيرة الحجاج على المبيت في المزدلفة في شطر من ليلة العيد لا يمكن أن يعد دليلاً على وجوبه شرعاً.

(الوجه الثاني): صحيحة معاوية بن عمار والحلي^(١) عن أبي عبد الله **عليه السلام** في حديث أنه قال: «ولا تجاوز الحياض ليلة المزدلفة».

استدل بها السيد صاحب المدارك **عليه السلام** لوجوب المبيت في المزدلفة ليلة العيد، بدعوى أن عدم تجاوز الحياض ملازم للبقاء في المزدلفة والبيتوتة فيها فتجب.

وقبل التعرض للمناقشة في هذا الاستدلال ينبغي الإشارة إلى أن هذه الرواية مروية عن معاوية بن عمار والحلي معاً، ولكن قد يظن^(٢) أنها للحلي، وإنما يرويها معاوية عنه، وذلك لأن صورة السند في الكافي هكذا: (علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن معاوية وحماد عن الحلي)، والمنساق منه لأول وهلة أن ابن أبي عمير يروي عن معاوية وحماد جميعاً عن الحلي.

ولكن هذا ليس مراداً، لما هو المعلوم خارجاً من أن معاوية بن عمار لا يروي عن الحلي، بل إنما يروي عن الإمام **عليه السلام** مباشرة، فيتعين في المقام أن يكون المقصود أحد وجهين: إما أن ابن أبي عمير يروي عن معاوية ويروي أيضاً عن حماد عن الحلي. وإما أن إبراهيم بن هاشم يروي عن ابن أبي عمير عن معاوية ويروي أيضاً عن حماد عن الحلي.

ولكن الوجه الثاني بعيد، لأن إبراهيم بن هاشم إنما يروي مباشرة عن حماد بن عيسى عن عمران الحلي، ولم ترد روايته عن حماد بن عثمان عن عبيد الله بن علي الحلي - وهما المرادان بحماد عن الحلي - من دون واسطة إلا في موارد نادرة في الكافي، والمرجح فيها سقوط اسم الوسيط وهو ابن أبي عمير. وعلى ذلك فالأقرب هو كون الرواية عن ابن أبي عمير عن معاوية وعن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلي، وكان من المناسب أن يقول: (وعن حماد عن الحلي) بإضافة حرف الجر لدفع التوهم المذكور.

(١) الكافي ج: ٤، ص: ٤٦٨.

(٢) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٧، ص: ٤٢٣.

(٣) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢، ص: ١١٥ (الهامش).

ومهما يكن فإنه لا إشكال في صحة سند الرواية، وإنما الإشكال في دلالتها على وجوب المييت في المزدلفة في ليلة العيد، وذلك من جهات ..
 الجهة الأولى: ما ذكره المحقق التراقي تق (١) - وتبعه بعض الأعلام تق (٢) - من أن لفظ الرواية بالنحو المتقدم إنما ورد في الوسائل عن الكافي، وكذلك في جملة من الكتب الفقهية (٣). ولكن الموجود في الكافي المطبوع وفي التهذيب عن الكافي وفي الوافي (٤): «ولا يجاوز الحياض ليلة المزدلفة»، فيجوز أن يكون معطوفاً على لفظة (يقف) في قوله قبله: «ويستحب للضرورة أن يقف على المشعر الحرام، ويطأه برجله» أي أنه يستحب للضرورة أن لا يجاوز الحياض ..، وعلى ذلك فلا يتعلق بما نحن فيه ولا يصلح للاستدلال به لوجوب المييت في المزدلفة.

أقول: الأقرب أن يكون لفظ الرواية وفق ما حكاه في الوسائل، فإنه يستبعد أن يكون عدم تجاوز الحياض ليلة المزدلفة حكماً مختصاً بالضرورة، وكذلك ما ورد بعده من الدعاء بقوله: «وتقول: اللهم هذه جمع، اللهم إني أسألك أن تجمع لي فيها جوامع الخير...».

وبالجملة: يرجح في النظر أن يكون قوله: «ويستحب للضرورة أن يقف على المشعر الحرام ويطأه برجله» جملة معترضة، ويكون ما قبلها وما بعدها متعلقاً بمطلق الحاج لا بخصوص الضرورة، فالإشكال في الاستدلال من الجهة المذكورة غير تام.

الجهة الثانية: ما أشار إليه صاحب الحدائق والسيد الحكيم (قدس

(١) مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج: ١٢ ص: ٢٤٨.

(٢) التهذيب في مناسك العمرة والحج ج: ٣ ص: ١٦٩.

(٣) وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة ج: ١٤ ص: ١٨. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٧ ص: ٤٢٣. تذكرة الفقهاء ج: ٨ ص: ١٩٩. روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه ج: ٥ ص: ٢٨٣.

(٤) الكافي ج: ٤ ص: ٤٦٨. تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٨٩. الوافي ج: ١٣ ص: ١٠٤٣.

سرهما^(١) وذكره السيد الأستاذ (رضوان الله عليه) بقوله^(٢): (إن التجاوز بعنوانه غير محرم بالإجماع والضرورة، إذ لا مانع من أن يذهب قليلاً ثم يرجع بلا إشكال. وإنما النهي عنه باعتبار فوات شيء منه، وكما يحتمل أن يكون الفائت هو البيوتة، كذلك يحتمل أن يكون هو الوقوف بالمشعر - أي ما بين الطلوعين - يعني لا يتجاوز الحياض بحيث يمضي على رسله ويأخذ سبيله ولا يرجع).

ويلاحظ عليه بأن ظاهر قوله **لَيْسَ**: ((ولا تجاوز الحياض ليلة المزدلفة)) هو الإرشاد إلى كون البقاء فيها في تلك الليلة من واجبات الحج.

ودعوى أنه (لا إشكال في أنه يجوز أن يخرج في الجملة) غير مقبولة، فإنها تبتني على وجوب البيوتة بعنوانها لكي لا ينافيها الخروج بعض الوقت، ولكنه أول الكلام بل يجوز أن يكون الواجب هو البقاء في المزدلفة من حين الإفاضة إليها من عرفات إلى آخر وقت الوقوف.

الجهة الثالثة: ما أشار إليه المحقق التراقي والسيد الحكيم (رضوان الله عليهما)^(٣) وذكره السيد الأستاذ **تَعَلَّقَ** بقوله^(٤): (إن النهي عن التجاوز لا يلازم المبيت في المزدلفة لجواز أن لا يدخلها بل يبيت في الطريق بعد ما أفاض من عرفات وقبل أن يصل إلى المشعر ثم قبل الفجر بقليل يفيض إليه، فإنه يصدق في حقه حينئذ أنه لم يتجاوز الحياض، إذ التجاوز فرع الدخول المتفي حسب الفرض).

وهذا الإشكال أيضاً لا يمكن المساعدة عليه، فإن المنساق من قوله **لَيْسَ** في صدر الرواية: ((لا تصل المغرب حتى تأتي جمعاً .. وانزل بطن الوادي عن يمين الطريق قريباً من المشعر)) المفروغية عن التوجه إلى المزدلفة ليلاً، فقوله **لَيْسَ**: ((ولا تجاوز الحياض ليلة المزدلفة)) مبني على ذلك - ولا سيما مع ملاحظة قوله **لَيْسَ** بعده: ((وتقول: اللهم هذه جمع ...)) - فلا محل للقول بأنه ينسجم مع عدم

(١) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج: ١٦ ص: ٤٤٣. دليل الناسك ص: ٣٤٢.

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١١٦.

(٣) مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج: ١٢ ص: ٢٤٨. دليل الناسك ص: ٣٤٢.

(٤) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١١٦.

الذهاب إليها حتى قبيل الفجر. نعم ثبت بأدلة أخرى جواز التأخير في الإفاضة من عرفات إلى ثلث الليل أو نصفه، ولكن ذلك لا يمسّ ظهور الصحيحة المذكورة في المفروغية عن لزوم الذهاب إلى المزدلفة في الليل.

الجهة الرابعة: أن مفاد الصحيحة هو النهي عن تجاوز الحياض ليلة المزدلفة لا النهي عن التجاوز إلى الحياض في تلك الليلة. والفرق بينهما شاسع، فإن الحياض وهي حياض وادي محسّر تقع في خارج المزدلفة، وتمدّ من حدودها كما تقدم، فالنهي عن التجاوز إليها يقتضي عدم الخروج من المزدلفة في ليلة العيد، مما هو في معنى المبيت بها في تلك الليلة.

وأما النهي عن تجاوزها فهو يقتضي جواز الخروج إليها، أقصى الأمر عدم عبورها إلى ما بعدها، فالصحيحة تصلح دليلاً على عدم وجوب البقاء في المزدلفة إلى طلوع الفجر في ليلة العيد، فهي على خلاف المطلوب أدل.

علماً أنه لا يبعد أن يكون النهي عن تجاوز الحياض نظير النهي عن تجاوز الطائف وشبهها، الذي ورد في من أدى عمرة التمتع وأراد أن يخرج من مكة لحاجة، حيث إنه بقرينة قوله **هنا** في رواية أخرى: ((ولا يجاوز الطائف، إنها قرية من مكة)) قد حمل على كونه من جهة أن في الابتعاد عن مكة كثيراً خوف فوات الحج، لعدم تيسر الرجوع إليها في أوانه، وكذلك هنا يكون النهي عن تجاوز الحياض من جهة احتمال عدم تيسر الرجوع إلى المزدلفة في الوقت المناسب فيفوت الوقوف فيها ولو في بعض وقته، فليتأمل.

الجهة الخامسة: أن مبنى الاستدلال المتقدم هو أن يكون المراد بالحياض في الصحيحة المذكورة هو حياض محسّر التي عدت من حدود المزدلفة في صحيحة زرارة كما مر، ولكن هنا احتمال آخر وهو أن يكون المراد بها هو حياض المزدلفة نفسها، فإنه كان فيها حياض في قديم الأيام ذكرها الفاكهي^(١) وقال: إنه (عملها عبد الله بن الزبير). وذكر محقق كتابه في الهامش أنه لا وجود لها الآن، فيحتمل أن الإمام **هنا** بعد أن ذكر أنه ينبغي للحاج أن ينزل

(١) أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه ج: ٤ ص: ١٢٠.

يبطن الوادي قريباً من المشعر، ذكر أنه لا ينبغي له أن يتجاوز منطقة الحياض في المزدلفة، وإنما يحمل النهي فيه على الكراهة من جهة أن المقطوع به أنه يجوز للحاج أن يبيت في تمام المزدلفة ولو من بعد منطقة حياضها.

إن قلت: ولكن الصدوق رحمته قد أورد رواية عن أبي بصير تضمنت نظير ما تقدم في صحيحة معاوية والحلي مع التصيص فيها على أن المراد بالحياض هو حياض محسر، ولفظ الرواية هكذا^(١): ((فإذا أتيت مزدلفة وهي جمع فانزل في بطن الوادي عن يمين الطريق قريباً من المشعر الحرام، فإن لم تجد فيه موضعاً فلا تجاوز الحياض التي عند وادي محسر، فإنها فصل ما بين جمع ومنى)). وهي تصلح شاهداً على أن المراد بالحياض في صحيحة معاوية والحلي هو حياض محسر، لا حياض المزدلفة نفسها.

قلت: الظاهر أن المقطع المذكور ليس جزءاً من رواية أبي بصير، بل هو من كلام الصدوق رحمته اقتبسه من الرواية المبحوث عنها أو من غيرها مع بعض التوضيح - كما يجري عليه أحياناً - فإنه أورد في فصل طويل بعنوان (باب سياق مناسك الحج) بدأه بذكر ما يستحب حين الخروج إلى الحج ثم ذكر مناسك الحج واحداً بعد واحد وشرحها، وفي ثانياً ذلك أورد بعض الروايات ومنها: ما أورد من رواية أبي بصير في الإفاضة من عرفات قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ((إذا غربت الشمس يوم عرفة، فقل: اللهم لا تجعله آخر العهد من هذا الموقف .. وبارك لي في ما أرجع إليه من أهل ومال أو قليل أو كثير وبارك لهم في))، والرواية تنتهي بهذا المقطع بقريئة ما رواه الشيخ رحمته. ولكن الصدوق رحمته لما كان من دأبه أن لا يفصل بين كلام نفسه وبين متون الروايات بما يميزه عنها - ومن هنا اشتبه الأمر على بعض الناظرين في جملة من الموارد فظنوا ما هو من كلامه رحمته جزءاً من الرواية - ذكر متصلاً به هنا قوله: ((فإذا أفضت فاقصد في السير، وعليك بالدعة، واترك الوجيف الذي يصنعه كثير من الناس في الجبال

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٣٢٥.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٨٧.

حكم الميت بالمزدلفة في ليلة العيد
والأودية ..) إلى آخر كلامه، وكل مقاطعه مقتبسة من الروايات مع بعض
التعليل أو التوضيح ونحو ذلك.

ويحتمل أن تفسير الحياض فيه بما تقدم إنما كان منه نظر، لا من الرواية
التي أخذ منها المقطع المذكور.

والحاصل: أن ما ورد في الفقيه لا يصلح دليلاً على تفسير الحياض في
صحيحة معاوية والحلبي بجياض وادي محسر، فيتجه الاحتمال المذكور في
مفادها، وبه تسقط عن صلاحية الاستدلال بها لوجوب الميت في المزدلفة في ليلة
العيد، فلي تأمل.

(الوجه الثالث): صحيحة معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال:
«أصبح على طهر بعد ما تصلي الفجر، فقف إن شئت قريباً من الجبل، وإن
شئت حيث شئت» أو «حيث تبيت».

وقد استدل بها لوجوب الميت في المزدلفة السيد صاحب المدارك
نظر^(٢) وتبعه آخرون منهم صاحب الجواهر نظر^(٣)، ومبنى الاستدلال بها دعوى
ظهورها في المفروغية عن الكون بالمزدلفة والبيتوتة فيها حتى الصباح.

ورده السيد الأستاذ نظر^(٤) بأن مفهوم الإصباح لا يستدعي أكثر من
الحضور في المزدلفة قبل الفجر بقليل حتى يرد عليه الفجر وهو على طهر، وأما
البيتوتة فيها بمقدار ثلث الليل أو نصفه كما حدد بكل من ذلك فلا يقتضيه
المفهوم المزبور بوجه.

وبعبارة أخرى: لما كان الواجب الوقوف في المشعر ما بين الطلوعين لم
يكن بد من الوقوف فيه شيئاً قليلاً قبل طلوع الفجر من باب المقدمة العلمية، وبه
يتحقق الإصباح، وهذا خارج عن محل الكلام من البيتوتة بمقدار نصف الليل أو
ثله، فإن الصحيحة لا دلالة لها على ذلك بوجه).

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٦٩.

(٢) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٧ ص: ٤٢٣.

(٣) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ٩ ص: ٧٣.

(٤) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١١٦.

أقول: يمكن المناقشة في الاستدلال المذكور من جهات ..
الجهة الأولى: أن في مفاد الرواية وجهين ..

أحدهما: كون قوله **لَمَّا**: (بعد ما تصلي الفجر) متعلقاً بقوله: (أصبح)،
فالمنعنى أنه بعد ما تصلي الفجر أصبح على طهر، أي جدد الطهارة بعد أداء
صلاة الفجر ثم قف.

وعلى هذا الوجه لا يستفاد من الرواية الأمر بالكون في المزدلفة قبل
طلوع الفجر بلا إشكال، لأن (أصبح) فيها يكون فعل أمر من (أصبح) بمعنى
صار يقال: ^(١): (أصبح فلان عالماً أي صار) لا بمعنى دخل في الصبح.

ثانيهما: كون قوله: (بعد ما تصلي الفجر) جملة مستأنفة، وكأنه قال **لَمَّا**:
(أصبح على طهر وبعد ما تصلي الفجر قف قريباً من الجبل)، وبناءً عليه يكون
قوله: (أصبح) فعل أمر من الدخول في الصبح، والمعنى (ادخل الصبح على
طهر).

ويبدو أن هذا هو الذي بنى عليه المحقق الثاني **تَقَدَّرَ** ^(٢) حيث قال:
(يستحب أن يصبح على طهر، فيصلّي الغداة ثم ليقف). فإن الظاهر أن مستنده
فيه هو الصحيحة المذكورة كما أشار إليه السيد الحكيم **تَقَدَّرَ**.

ومن الواضح أن الاستدلال بها لوجوب المبيت في المزدلفة مبني على
الوجه الثاني، ولكن لعله ليس متعيناً في مقابل الوجه الأول - كما سيأتي في بحث
لاحق ^(٣) - فلا يتم الاستدلال.

الجهة الثانية: أنه مع تسليم ترجيح الوجه الثاني، إلا أنه ليس في الرواية
دلالة على الأمر بالإصباح في المزدلفة ليقضي كونه فيها قبل دخول الصبح، بل
الإصباح على طهر. نعم يستفاد من الفقرة اللاحقة المفروغية عن كونه في المزدلفة
وبيتوته فيها، ولكن هذا أمر آخر.

(١) الصحاح ج: ١ ص: ٣٨٠.

(٢) دليل الناسك ص: ٣٥٧ (المتن).

(٣) لاحظ ص: ٨٢.

وبالجملة: مبنى الاستدلال أن يكون معنى قوله: (أصبح على طهر) هو ادخل الصبح في المزدلفة وأنت على طهر، ولكن هذا لا يستفاد من الرواية. وبذلك يتضح أن ما يظهر من السيد الأستاذ **تتكل** في كلامه المتقدم من تسليم دلالة الرواية على لزوم أن يدخل الصبح على الحاج وهو في المزدلفة ليس بتام.

الجهة الثالثة: أنه مع تسليم أن مفاد الرواية هو ما تقدم، إلا أنه يصدق الإصباح في المزدلفة على طهر إذا تطهر ودخل المزدلفة مقارناً لطلوع الفجر. ولو اقتضى ذلك أن يدخل قبل طلوع الفجر بلحظات يكون ذلك من باب المقدمة العلمية ولا علاقة له بصديق الإصباح في المزدلفة، وما يظهر من السيد الأستاذ **تتكل** من دخالته في صدقه غير تام.

وبذلك يتضح أن هذه الرواية كما لا تدل على وجوب البيوتة في المزدلفة لا تدل على لزوم الكون فيها قبل الفجر ولو بمقدار ساعة، وسيأتي أن الأمر فيها بالإصباح على طهر محمول على الاستحباب.

(الوجه الرابع): صحيحة علي بن رثاب^(١) أن الصادق **عليه السلام** قال: ((من أفاض من عرفات مع الناس فلم يلبث معهم بجمع ومضى إلى منى متعمداً أو مستخفاً فعليه بدنة)).

وقد استدل بها بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٢) لوجوب المبيت في المزدلفة بدعوى: أنها ناظرة إلى ترك المبيت مع تحقق الوقوف، لا إلى ترك الوقوف رأساً، فإنه بناءً على ذلك يمكن أن تجعل دليلاً على وجوب المبيت، لأن جعل الكفارة في تركه لا يناسب كونه أمراً مستحباً يجوز تركه اختياراً.

ولكن يلاحظ عليه: أن ظاهر الرواية كون موردها هو من لم يتحقق منه قصد الوقوف في المزدلفة أو من لم يتحقق منه الوقوف المكثي فيها - بناءً على لزومه كما مر - وعلى ذلك فإما أن يبنى على أنه ليس لها إطلاق مقامي يقتضي

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ٢، ص: ٢٨٣.

(٢) المرتضى إلى الفقه الأرقمى (كتاب الحج) ج: ٢، ص: ٣٠٩.

صحة الحج ولو من جهة معروفة بطلانه بفوات الوقوف في المزدلفة عندنا، وإما أن ينى على انعقاد الإطلاق المقامي لها بذلك.

وعلى الأول لا تعلق للرواية بمحل الكلام كما هو ظاهر، وعلى الثاني لا محيص من حملها على من تحقق منه الوقوف ولو بالمقدار الركني، وأما وجوب الكفارة فيجوز أن يكون من جهة ترك الوقوف في تمام الوقت الواجب أو من جهة ترك المكث عند الوقوف مع تحقق الركن منه بدونه، كما يجوز أن يكون من جهة ترك المبيت مع كونه واجباً. ولا تعين للوجه الأخير ليكون دليلاً على وجوب المبيت.

والحاصل: أن هذه الرواية لا تصلح على أي حال دليلاً على ما رامه

نظر.

(الوجه الخامس): معتبرة أبي بصير^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((رخص رسول الله ﷺ للنساء والصبيان أن يفيضوا بليل)). وفي لفظ آخر أو رواية أخرى^(٢): ((رخص رسول الله ﷺ للنساء والضعفاء أن يفيضوا من جمع بليل)). وفي رواية جميل بن دراج^(٣) عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام قال: ((لا بأس بأن يفيض الرجل بليل إذا كان خائفاً)).

فقد يقال: إن هذه النصوص تدل على كون وظيفة الآخرين غير النساء ومن في حكمهن هي البقاء في المزدلفة في ليلة العيد، وهو المطلوب.

ولكن هذا الاستدلال واضح الضعف - كما أشار إليه بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٤) - فإن مورد الكلام هو في وجوب المبيت على من يلزمه الوقوف بين الطلوعين، والأصناف المذكورة يجوز لهم الوقوف ليلاً، ولذلك ورد في معتبرة سعيد الأعرج^(٥) قوله عليه السلام: ((أفض بهن - أي بالنساء - بليل، ولا تقض

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٤.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٥.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٤.

(٤) التهذيب في مناسك العمرة والحج ج: ٣ ص: ١٦٩.

(٥) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٤-٤٧٥.

بهن حتى تقف بهن بجمع))، فلا محل للاستدلال بالروايات المتقدمة على وجوب الميت.

(الوجه السادس): خبر عبد الرحمن بن كثير^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في حكاية حج آدم عليه السلام: إنه «لما انتهى إلى جمع ثلث الليل فجمع فيها المغرب والعشاء الآخرة تلك الليلة ثلث الليل في ذلك الموضع ثم أمره - أي جبرائيل عليه السلام - أن ينطح في بطحاء جمع، فانطح في بطحاء جمع حتى انفجر الصبح، فأمره أن يصعد على الجبل جبل جمع ..».

ونحوها رواية عبد الحميد بن أبي الديلم^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام في حكاية حجه عليه السلام: «ثم انتهى به إلى جمع ثلث الليل، فجمع فيها بين صلاة المغرب وبين صلاة العشاء الآخرة، فلذلك سمي جمعاً، لأن آدم جمع فيها بين صلاتين، فوقعت العتمة في تلك الليلة ثلث الليل في ذلك الموضع، ثم أمره أن ينطح في بطحاء جمع، فانطح حتى انفجر الصبح. ثم أمره أن يصعد على الجبل جبل جمع».

وقد روى الصدوق عليه السلام مختصر هذه الرواية في موضع آخر^(٣) هكذا: «سمي الأبطح أبطح لأن آدم أمر أن ينطح في بطحاء جمع فانطح حتى انفجر الصبح، ثم أمر أن يصعد جبل جمع». ونحوه ما رواه البرقي^(٤).

وقد أورده السيد الأستاذ عليه السلام^(٥) وناقش في دلالة على المطلوب بأنه (لم يتعلق أمر فيه بالميت بل بالنطح - الذي هو التمديد على وجهه على الأرض إما للاستراحة أو لغيرها - حتى ينفجر الصبح، الصادق على ما لو فعل ذلك قبل طلوع الفجر بدقائق يسيرة، وأين هذا من البيوتة التي هي محل الكلام؟). ولكن ما أفاده عليه السلام إنما يتجه بالنظر إلى المختصر المذكور لخبر عبد الحميد،

(١) الكافي ج: ٤ ص: ١٩١-١٩٣.

(٢) علل الشرائع ج: ٢ ص: ٤٠١-٤٠٠.

(٣) علل الشرائع ج: ٢ ص: ٤٤٤.

(٤) المحاسن ج: ٢ ص: ٣٣٦.

(٥) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١١٧.

وأما بالنظر إلى الصورة المفصلة له وكذلك ما ورد في خبر عبد الرحمن بن كثير فلا محل لاحتمال أن الأمر بالانبطاح كان في الدقائق الأخيرة من الليل، لدالتهما على أنه كان في الثلث الثاني أو الأخير منه.

والأولى أن يناقش في الاستدلال بالروایتين - مضافاً إلى ضعف سندهما - بأن من المؤكد عدم وجوب الانبطاح أي الاستلقاء على الوجه في المزدلفة في ليلة العيد. وأما أصل الكون فيها في تلك الليلة فلا دلالة في الروایتين على وجوبه بمعزل عن الأمر بالانبطاح، فهما لا يصلحان دليلاً على المدعى. ويضاف إلى ذلك أن وجوب البيوتة على آدم عليه السلام لا يستلزم وجوبه علينا أيضاً، فليتأمل.

(الوجه السابع): خبر زرعة عن أبي بصير^(١) قال: قال أبو عبد الله عليه السلام في حديث: فإذا أتيت مزدلفة وهي جمع فأنزل في بطن الوادي .. ولا تصل المغرب ليلة النحر إلا بالمزدلفة، وإن ذهب ربع الليل إلى ثلثه وبت بمزدلفة، وليكن من دعائك فيها: اللهم هذه جمع ..)).

ودلالته على المطلوب واضحة، ولا يضر ورود الأمر فيه بالبيوتة في سياق الأمر بأشياء مستحبة، فإنه لا يخل بظهوره في الوجوب كما مر في نظائره مراراً. ولكن يمكن أن يخدش في هذا الاستدلال ..

أولاً: بما مرّ قريباً من أن المقطع المذكور ليس جزءاً من رواية أبي بصير بل من كلام الصدوق عليه السلام فلا محل للاستدلال به.

وثانياً: أنه ليس للصدوق طريق في المشيخة إلى ما رواه عن زرعة عن أبي بصير، بل إلى ما رواه عن زرعة عن سماعة. وقد مرّ توضيح هذا في موضع سابق، فليراجع^(٢).

وعلى ذلك فلو كان المقطع المذكور جزءاً من رواية أبي بصير لم يمكن الاعتماد عليه أيضاً للمناقشة فيها سنداً.

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ٢، ص: ٣٢٥.

(٢) يلاحظ ج: ١٨، ص: ٢٦٨.

(الوجه الثامن): معتبرة مسمع^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل وقف مع الناس بجمع ثم أفاض قبل أن يفيض الناس. قال: ((إن كان جاهلاً فلا شيء عليه، وإن كان أفاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة)).

ومبنى الاستدلال بها على وجوب المبيت هو أنه يظهر بقريئة جواب الإمام عليه السلام أن مورد السؤال فيها هو من كان في المزدلفة ليلاً واعتقاد السائل أن الكون فيها في الليل جزء من الوقوف الواجب على الناس وإنما سأل عن حكم من لم يتم وقوفه ففاض قبل أن يفيضوا، وحيث إن الإمام عليه السلام لم ينكر عليه ذلك اقتضى إقراره عليه، فيتم ما هو المطلوب من وجوب البيوتة في المزدلفة.

ويلاحظ عليه بأن وقت الوقوف في المزدلفة إنما هو - كما سيأتي - بعد طلوع الفجر، وأما الكون فيها قبل ذلك فإنما يعبر عنه بالمبيت - كما مر - واحتمال إرادة السائل بالوقوف مع الناس الأعم من المبيت وإن كان وارداً - ولا سيما بملاحظة أن كثيراً من الجمهور كانوا يرون الاكتفاء بالوقوف ليلاً - إلا أنه مما لا شاهد عليه، فإن قول الإمام عليه السلام في الجواب: ((وإن كان قد أفاض قبل طلوع الفجر)) يجوز أن يكون مسوقاً لبيان حكم فرض لا يظهر من كلام السائل شموله له، وسيأتي لهذا مزيد توضيح في بحث لاحق.

وهكذا يتضح أنه لا يسلم شيء من الوجوه التي ذكرت دليلاً على وجوب المبيت في المزدلفة في ليلة العيد من الخدش والإشكال.

نعم يبقى هنا شيء، وهو أنه قد يقال: إن الظاهر أن المبيت واجب عند الجمهور، بل قال بعضهم بفوات الحج بفواته، قال ابن قدامة^(٢): (المبيت بمزدلفة واجب، من تركه فعليه دم. هذا قول عطاء والزهري وقتادة والثوري والشافعي وإسحاق وأبي ثور وأصحاب الرأي. وقال علقمة والنخعي والشعبي: من فاته جمع فاته الحج).

والمحكي عن السيد البروجردي (رضوان الله عليه) أنه كان يقول: إن فقه

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٣.

(٢) المغني ج: ٣ ص: ٤٤١.

الإمامية كان في عصر الأئمة **لنك** بمنزلة التعليقة على فقه الجمهور، فالسكوت فيه عما كان مشهوراً وثابتاً عندهم يشكل قرينة على كونه موضع قبول عندنا أيضاً، كما أن سكوت المعلق على ما يرد في المتن في الكتب الفتوائية يعدّ إمعاناً له.

وعلى ذلك يمكن أن يقال: إنه حيث لم يرد في شيء من رواياتنا ما يشير إلى عدم وجوب المبيت في المزدلفة في ليلة العيد مع إطباق الجمهور على الوجوب أمكن أن يجعل ذلك مؤشراً إلى كون الحكم عندنا هو الوجوب أيضاً دون الاستحباب، وإلا لكان من المناسب جداً أن يشار إليه ولو في بعض من الروايات الواصلة إلينا.

ويمكن الخدش في هذا البيان - بغض النظر عن تمامية الكبرى المذكورة أو عدمها - بأن وجوب المبيت في المزدلفة عند الجمهور بعنوانه ليس واضحاً، بل يظهر من بعضهم عدم وجوبه أصلاً.

قال العيني^(١): (وقد اختلف السلف في المبيت بالمزدلفة، فذهب أبو حنيفة وأصحابه والثوري وأحمد وإسحاق وأبو ثور ومحمد بن إدريس في أحد قوليهِ إلى وجوب المبيت بها، وأنه ليس بركن، فمن تركه فعليه دم، وهو قول عطاء والزهري وقتادة ومجاهد. وعن الشافعي: أنه سنة، وهو قول مالك. وقال ابن بنت الشافعي وابن خزيمة الشافعيان: هو ركن. وقال علقمة والنخعي والشعبي: من ترك المبيت بمزدلفة فاته الحج. وفي شرح التهذيب: وهو قول الحسن، وإليه ذهب أبو عبيد القاسم بن سلام).

وقال النووي^(٢): هذا المبيت - أي المبيت بالمزدلفة - نسك بالإجماع، لكن هل هو واجب أو سنة؟ فيه قولان مشهوران، أصحهما أنه واجب. وحكى الخطاب الرعيني^(٣) عن الأحناف: (أن المبيت سنة لا يجب بتركها

(١) عمدة القاري في شرح صحيح البخاري ج: ١٠ ص: ١٦.

(٢) المجموع في شرح المهذب ج: ٨ ص: ١٣٤.

(٣) مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل ج: ٤ ص: ١٣.

دم، والوقوف بالمشعر واجب يجب بتركه الدم).

وبالجملة: لا سبيل إلى إحراز أن الميت في المزلفة كان واجباً عند عامة الجمهور في عصر الأئمة عليهم السلام، بل لعل من كان يقول بوجوبه إنما كان يني عليه من حيث كونه مصداقاً للوقوف الواجب في المزلفة لا في مقابله كما هو الحال عند من قال به من فقهاءنا، إذ لا ريب في أن وقت الوقوف عندنا يكون في ما بين الطلوعين دون الليل.

هذا ولكن بالرغم من كل ما تقدم فإن في النفس شيئاً من القول بعدم وجوب الميت أصلاً بحيث يجوز للحاج أن يبقى في خارج المزلفة إلى طلوع الفجر، والاحتياط طريق النجاة.

(مسألة ٣٧٣): يجب الوقوف في المزدلفة من طلوع فجر يوم العيد إلى طلوع الشمس (١).

(١) لا إشكال ولا خلاف بين فقهاءنا (قدس الله أسرارهم) في أن وقت الوقوف الواجب في المزدلفة هو في ما بين الطلوعين من يوم العيد. واستدل له السيد الحكيم ^(١) بالنصوص الواردة في الترخيص للنساء والضعفاء والصبيان والخائفين في الإفاضة قبل طلوع الفجر. ولكن يمكن أن يقال: إنها لا تدل إلا على وجوب البقاء في المزدلفة إلى طلوع الفجر على غيرهم دون وجوب البقاء بعد طلوعه أيضاً ولو في الجملة. وكذلك ما ورد في الاجتزاء بالوقوف في المشعر بعد طلوع الشمس للمعذور الذي لم يدرك الوقوف قبل ذلك لا يدل على تعين الوقوف الاختياري فيه في ما بين الطلوعين، بل ينسجم مع كونه أعم منه ومما قبله أي الليل. والحاصل: أن النصوص المشار إليها قاصرة عن إثبات وجوب الوقوف في المشعر في ما بين الطلوعين، فالعمدة فيه هي ما يستفاد من الروايات الآتية، فليلاحظ.

ولكن تجدر الإشارة إلى أن هناك روايتين ربما يقال بدلتهما على عدم وجوب الوقوف في المزدلفة في ما بين الطلوعين، بل الاجتزاء بالوقوف فيها ليلاً ولو في حال الاختيار، وهما ..

الأولى: خبر علي بن عطية^(٢) قال: أفضنا من المزدلفة بليل أنا وهشام بن عبد الملك الكوفي، وكان هشام خائفاً، فانتبهنا إلى جمرة العقبة عند طلوع الفجر، فقال لي هشام: أي شيء أحدثنا في حجنا؟ فنحن كذلك، إذ لقينا أبو الحسن موسى ^(٣) قد رمى الجمار فانصرف، فطابت نفس هشام.

ومبنى الاستدلال بها هو عدم تعلقها بالخائف الذي أفاض من المزدلفة

(١) دليل الناسك ص: ٣٤٠.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٣.

ليلاً كما بنى عليه جمع من الفقهاء^(١)، بل بالمختار الذي أفاض منها ليلاً وخاف أن يكون قد أضر ذلك بصحة حجه.

وهذا ما ذكره المحقق التستري^(٢) قائلًا: إن في متن الرواية سقطاً، والصحيح هكذا: (وكان هشام خائفاً أن لا تكون إفاضته ليلاً جائزة) بقرينة قوله: (فطابت نفس هشام).

وما أفاده **عقلم** قريب في النظر^(٣)، وعلى ذلك يمكن أن يقال: إنه إذا كان يحتمل في إفاضة الإمام **عليه السلام** ليلاً أن تكون لعذر - كالمرض - لا لجوازها اختياراً فإن إفاضة هشام ورفيقه لم تكن كذلك - حسب الفرض - والمستفاد من قوله: (إذ لقينا أبو الحسن) أن الإمام **عليه السلام** قد رآهما، وحيث إنه لم ينكر عليهما ما صنعاه من الإفاضة ليلاً من غير عذر دل ذلك على تقريره لهما في ما فعلاه وكونه أمراً جائزاً، وهذا هو المطلوب.

ولكن يرد على هذا الاستدلال ..

أولاً: أن الخبر المذكور غير نقي السند، فإن في طريقه أحمد بن هلال،

(١) منتهى المطلب في تحقيق المذهب ج: ١١ ص: ١٣٨، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه ج: ٥ ص: ١٢٥، ذخيرة المعاد ج: ٢ ص: ٦٩٠.

(٢) النجعة في شرح اللمعة ج: ٦ ص: ٢٨-٢٩.

(٣) قد يحتمل أن هشاماً كان خائفاً من عدو أو سلطان - وهو المراد بقول ابن عطية: (وكان هشاماً خائفاً) - ولذلك أسرع في الإفاضة من المزدلفة ليلاً ولكنه خشي أن يكون قد أتى بما لا يجوز له فلما رأى الإمام **عليه السلام** قد أفاض أيضاً قبل طلوع الفجر اطمأن بجواز ما قام به.

ولكن ما ذكره المحقق التستري **عقلم** هو الأوجه، مضافاً إلى أنه وفقاً لهذا الاحتمال لا بد من افتراض أنه لم يكن لخوف هشام من العدو أو السلطان أثر في جواز إفاضته ليلاً، وإلا لاختلف علي بن عطية معه في الحكم، لفرض أنه لم يكن خائفاً، مع أن ظاهر الرواية أنه اطمأن بصحة حججهما جميعاً عندما التقى بالإمام **عليه السلام** بعد أن كان يخشى أنهما قد أحدثا فيه، فليتأمل.

هذا وهناك وجه آخر في مفاد الرواية، وهو أن هشاماً وابن عطية كانا لا يريان بأساً بالإفاضة من المشعر قبل طلوع الفجر - كما عليه الجمهور - وقد أفاضنا كذلك، لأن هشاماً كان خائفاً من عدو أو سلطان، ولكنه خشي أن لا يجوز لهما تقديم الرمي على طلوع الشمس فلما رأى الإمام **عليه السلام** قد رمى وانصرف قبل طلوع الشمس طابت نفسه واطمأن بصحة حججهما، فليتأمل.

والمختار عدم ثبوت وثاقته كما مر في محله.

وثانياً: أن مبنى الاستدلال المذكور هو كون الخبر بلفظ (إذ لقينا أبو الحسن)، ولكن رجح المحقق التستري رحمته أن يكون تصحيحاً، والصحيح (إذ لقينا أبا الحسن)، كما أن فيه تصحيحاً آخر، وهو في قوله: (قد رمى الجمار)، فإنه مصحف (قد رمى الجمرة)^(١)، إذ إن الجمار لا ترمى في ليلة العيد أو في نهاره وإنما ترمى الجمرة الكبرى فقط.

ومهما يكن فإنه إذا كان الصحيح في لفظ الخبر هو قوله: (إذ لقينا أبا الحسن) لم يدل إلا على أنهما رأيا الإمام عليه السلام، ولعله عليه السلام لم يرهما، فلا دلالة فيه على تقريره لهما على ما صنعاه.

وأما ما حكاه ابن عطية من أن هشاماً لما رأى الإمام عليه السلام قد أفاض ليلاً طابت نفسه فهو مما لا أثر له، إذ أقصى ما يقتضيه هو أن هشاماً اعتقد أن أفاضته عليه السلام كانت عن اختيار ولا عبرة باعتقاده، كما هو ظاهر.

أقول: لعل الوجه في ما ذكره المحقق التستري من كون قوله: (إذ لقينا أبو الحسن) مصحف (إذ لقينا أبا الحسن) هو أن التعبير المناسب للحكاية عن الالتقاء بعظيم في الطريق هو أن يقول: (لقيت فلاناً) لا أن يقول: (لقيني فلان).

وأما ما ورد في بعض الروايات^(٢) من قول أحدهم: (كنا جماعة من أصحابنا دخلنا الحمام، فلما خرجنا لقينا أبو عبد الله عليه السلام) فهو مما لم يثبت باللفظ المذكور، إذ أورده المحدث الفيض الكاشاني^(٣) هكذا: (لقينا أبا عبد الله). وبالجملة: يصعب الوثوق بكون الرواية المبحوث عنها بلفظ (إذ لقينا أبو الحسن).

اللهم إلا أن يقال: إنها سواء كانت باللفظ المذكور أو بلفظ (إذ لقينا أبا

(١) إلا أن يكون المراد بالجمار الحصيات التي ترمى بها الجمرة، ولكن المتبع لموارد استعمال الجمار في الروايات يجد أنها تستعمل جمعاً للجمرة ويراد بها الجمرات الثلاث، كما في قوله عليه السلام: ((كانت الجمار ترمى جميعاً)) وقوله عليه السلام: ((يحمل إلى الجمار)) وغير ذلك، فليتأمل.

(٢) الكافي ج: ٦، ص: ٥٠٠.

(٣) الوافي ج: ٦، ص: ٦١٠.

الحسن) فإنه يقتضي التفات الإمام عليه السلام إلى حضورهما، إذ لا يصدق التعبير باللقاء من دون ذلك، لأنه لفة^(١) بمعنى (توافي الاثنين متقابلين)، فليلاحظ. وثالثاً: لو سلم أن الإمام عليه السلام قد لاحظ أن هشاماً ورفيقه أفاضا من المزدلفة ليلاً ولكن ليس في الخبر أنهما أخبرا بحالهما، حتى يكون عدم إنكاره عليهما دليلاً على إقراره لهما على ما صنعاه من الإفاضة ليلاً عن اختيار، فليتأمل.

الثانية: صحيحة هشام بن سالم وغيره^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في التقدم من منى إلى عرفات قبل طلوع الشمس: ((لا بأس به))، والتقدم من المزدلفة إلى منى يرمون الجمار ويصلون الفجر في منازلهم بمنى: ((لا بأس)). قال الشهيد الأول رحمته الله:^(٣) (في صحيح هشام بن سالم جواز صلاة الصبح بمنى، ولم يقيد بالضرورة)، وكأنه رحمته الله أشار إلى تمامية دلالتها على جواز الإفاضة ليلاً من دون ضرورة.

ولكن الشيخ رحمته الله حملها على الخائف وأصحاب الأعذار من النساء وغيرهن، وهكذا صنع العلامة رحمته الله:^(٤). وتبعهما في ذلك السيد صاحب المدارك رحمته الله:^(٥) قائلاً: إنه يمتنع حملها على ظاهرها إجمالاً. واستظهر المحقق التستري رحمته الله:^(٦) سقوط شيء من متنها يدل على اختصاصها بذوي الأعذار.

وفي مقابل هذا ما أفاده صاحب الحدائق (طاب ثراه)^(٧) من أنه يمكن حملها على التقية، لأن معظم الجمهور يجوزون الإفاضة بعد منتصف الليل.

(١) مقاييس اللغة ج: ٥ ص: ٢٦١.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٩٤.

(٣) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٢٣.

(٤) منتهى المطلب في تحقيق المذهب ج: ١١ ص: ٩٤.

(٥) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٧ ص: ٤٢٥.

(٦) النجعة في شرح اللمعة ج: ٥ ص: ٣٧٠.

(٧) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج: ١٦ ص: ٤٤٧.

ولعل مقصوده يظهر أنه لما كان مفاد هذه الرواية هو جواز الإفاضة من المزدلفة ليلاً من دون عذر فهي معارضة بما يدل على لزوم الوقوف فيها بين الطلوعين كما سيأتي، ولا سبيل إلى الجمع العرفي بين الطرفين.

أما الجمع الموضوعي بحمل الرواية المذكورة على خصوص المعذور ومن يحكمه فهو خلاف الظاهر جداً، وأما الجمع الحكمي بحمل ما اشتمل على الأمر بالوقوف في ما بعد الطلوعين على الاستحباب فهو أيضاً غير متيسر، ولا سيما مع دلالة جملة من النصوص على اختصاص الترخيص في الإفاضة ليلاً بطوائف من المعذورين من النساء والصبيان والضعفاء.

وبالجملة: إن التعارض مستقر بين الجانبين، فتصل النوبة إلى ترجيح ما دل على لزوم الوقوف بين الطلوعين إلا للمعذور ومن يحكمه بمخالفته للجُمهور، فإن معظمهم يقولون بجواز الإفاضة قبل طلوع الفجر اختياراً، وإنما يستحب عندهم التأخير فيها إلى ما بعد طلوع الفجر.

أقول: يمكن أن يقال: إنه لا تصل النوبة هنا إلى إعمال الترجيح بمخالفة العامة، بل يسبقه الترجيح بموافقة السنة، فإنها أعم من الفعل والقول، وحيث إن فعل النبي ﷺ كان على البقاء في المزدلفة إلى ما بعد طلوع الفجر وعدم الترخيص للناس في الإفاضة منها ليلاً باستثناء النساء وأضرابهن، كان ما دل على لزوم الوقوف في ما بين الطلوعين موافقاً للسنة النبوية، فيكون له الترجيح على صحيحة هشام بن سالم الظاهرة حسب الفرض في عدم اللزوم، فليتأمل.

ومهما يكن فقد التزم المشهور بأن للوقوف الواجب في المزدلفة وقتاً محدداً من حيث المبدأ والمنتهى، وفي مقابل ذلك قول بكفاية الوقوف بمقدار المسمى في ما بين الطلوعين.

وينبغي الكلام هنا في موردين ..

(المورد الأول): في مبدأ وقت الوقوف الواجب في المزدلفة.

ويظهر من الأعلام (قدس الله أسرارهم) في ذلك قولان ..

الأول: أن مبداه هو طلوع الفجر من يوم العيد.

وربما يستظهر هذا من كلام ابن أبي المجد وابن إدريس والشهيد الأول (قدس الله أسرارهم)^(١). وصرح به الشهيد الثاني رحمته ^(٢) قائلاً: (الوقوف المتعارف بمعنى الكون واجب من أول الفجر، فلا يجوز تأخير نيته إلى أن يصلي). وحكى صاحب الجواهر رحمته ^(٣) عن بعضهم أنه قال: (المعروف المصرح به في كلام جماعة من الأصحاب كون الواجب الوقوف من حين تحقق طلوع الفجر)، وهذا هو اختيار السيد الأستاذ رحمته في المتن.

الثاني: أن مبدأه بعد طلوع الفجر من يوم العيد بمقدار أداء صلاة الصبح. وربما يظهر هذا من الشيخ المفيد وأبي الصلاح الحلبي وابن البراج والمحقق والعلامة (قدس الله أسرارهم). ومال إليه السيد صاحب المدارك رحمته، واختاره الشيخ صاحب الحدائق رحمته ^(٤).

وفي مقابل هذين القولين - كما تقدم - من قال بأنه يكفي الوقوف في ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس بمقدار المسمى ولا يجب أزيد منه. وهذا هو ظاهر الفاضل الهندي رحمته ^(٥) حيث قال: (وهل يجب مقارنتها - أي نية الوقوف - اختياراً لطلوع الفجر واستدامة حكمها إلى طلوع الشمس، أم يجوز إيقاعها في أي جزء من أجزاء هذا الزمان أريد، وقطعها متى أريد؟ وجهان: مبنيان على وجوب استيعاب هذا الزمان اختياراً بالوقوف وعدمه، والوجه العدم).

(١) إشارة السبق إلى معرفة الحق ص: ١٣٥. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج: ١ ص: ٥٨٧.

الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٢٣.

(٢) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ج: ٢ ص: ٢٨٦.

(٣) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩ ص: ٧٥.

(٤) لاحظ المنقعة ص: ٤١٦، والكافي في الفقه ص: ٢١٤، ولكنه قال في ص: ١٩٧: (ووقت المختار

من طلوع الفجر من يوم النحر إلى طلوع الشمس يلزمه افتتاحه بالنية ..)، والمهذب ج: ١

ص: ٢٥٣، وشرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج: ١ ص: ٢٣١، وتذكرة الفقهاء ج: ٨

ص: ٢٠١، ومدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٧ ص: ٤٢٨-٤٢٩، والحدائق الناضرة في

أحكام العترة الطاهرة ج: ١٦ ص: ٤٤٧.

(٥) كشف اللثام عن قواعد الأحكام ج: ٦ ص: ٨٣.

وقد بنى على ذلك أيضاً المحقق النراقي رحمته (١)، حيث قوى كون الواجب من الوقوف الاختياري هو المسمى، كما هو الحال بالنسبة إلى الوقوف الاضطراري على ما سيأتي.

وهذا أيضاً هو ما اختاره بعض الأعلام (٢) قائلاً: (لا يجب استيعاب الوقوف لما بين الطلوعين كله بل يكفي مسمى الوقوف، وهو أقل الواجب، بحيث يقال في حقه: إنه وقف في المشعر الحرام. فمن دخل المشعر قبل طلوع الشمس بقليل ونوى الوقوف كفى. ولكن من وقف فيه في سعة الوقت لا يجوز له النفر قبل انتشار الضوء، بل قبل طلوع الشمس على الأحوط).

وكيف ما كان فقد استدل السيد الأستاذ رحمته (٣) لوجوب الوقوف من حين طلوع الفجر بصحيفة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((أصبح على طهر بعد ما تصلي الفجر، فقف إن شئت قريباً من الجبل وإن شئت حيث شئت [تبيت]) قائلاً: إنها (واضحة الدلالة على وجوب الوقوف من أول الصباح أعني طلوع الفجر، بل كونه على طهر أيضاً لولا ما ثبت من الخارج من عدم اعتبار الطهارة في شيء من المناسك ما عدا الطواف وصلاته، فتحمل الصحيحة من هذه الجهة على الاستحباب، وأما لزوم كون الوقوف من أول الطلوع فلا مناص من الأخذ به.

ولا ينافيه قوله عليه السلام: ((بعد ما تصلي الفجر فقف إن شئت...))، فإنه ناظر إلى أن له اختيار الوقوف حيث ما شاء، لا أن يبدأ الوقوف بعد صلاة الفجر، ليكون منافياً مع ما استظهرناه، فلا وجه للمناقشة في ذلك).

وقد ذكر نظير هذا الاستدلال في كلمات عدد من تلامذته (٤)، وهو مذكور أيضاً في كلمات بعض الفقهاء السابقين كالعلامة والمحقق الأردبيلي (قدس

(١) مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج: ١٢ ص: ٢٤٣.

(٢) مناسك الحج ص: ٢٢٣.

(٣) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١١٨.

(٤) لاحظ التهذيب في مناسك العمرة والحج ج: ٣ ص: ١٧٢، وفقه الصادق ج: ١٢ ص: ١٣،

وتعالق مبسوط على مناسك الحج ج: ١٠ ص: ٤٥٨.

سرهما^(١).

ولكن يمكن أن يناقش من جهات ..

(الأولى): أن مبنى الاستدلال أن يكون قوله **لَتَصِيح**: ((أصبح)) فعل أمر من (أصبح) بمعنى دخل في الصباح. ولكن يحتمل أن يكون فعل أمر من (أصبح) بمعنى صار، أي بعد ما تصلي الفجر صر على طهر.

نعم في هذا الاحتمال ما يبعده، فإنه لو كان هو المقصود لكان ينبغي أن يقول **لَتَصِيح**: (جدد وضوءك بعد ما تصلي الفجر) لا ((أصبح على طهر بعد ما تصلي ..))، لأن من يصلي يكون على طهارة، فلا يناسب أن يؤمر بإحداث الطهارة بعدها - كما هو ظاهر قوله (أصبح على طهر) - بل ينبغي أن يؤمر بتجديدها.

ولكن الاحتمال الأول أيضاً له ما يبعده، وهو أنه لو كان هو المراد لكان ينبغي إضافة حرف العطف (الواو) قبل قوله: ((بعد ما تصلي الفجر))، لفرض عدم تعلقه بما قبله من الأمر بالإصباح على طهر، فلا يناسب أن يؤتى به من دون الفصل بحرف العطف كما لا يخفى.

وبالجملة: لكل من الاحتمالين ما يبعده بعض الشيء، ولا تعين لأولهما الذي يمتي عليه الاستدلال، وإن كان لا يخلو من رجحان، فليتأمل.

(الثانية): أنه مع تسليم كون (أصبح) فعل أمر بمعنى (ادخل في الصباح) إلا أنه لا دلالة في الرواية على لزوم كون ذلك في المزدلفة، فلو توضحاً ودخل عليه الصبح وهو خارج المزدلفة يصدق أنه أصبح على طهر.

نعم يستفاد من الفقرة اللاحقة المفروغية عن كون الحاج في المزدلفة، ولكن ذلك أمر آخر لا يقتضي كون المراد بالأمر بالإصباح على طهر هو أن تكون بداية وقوفه فيها من أول دخول الصبح عليه.

(الثالثة): أنه مع تسليم كون المراد هو الأمر بالإصباح في المزدلفة على طهر إلا أنه ليس سوى أمر واحد ومتعلقه حصة خاصة هي دخول الصبح على

(١) تذكرة الفقهاء ج: ٨ ص: ٢٠٠. مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ج: ٧ ص: ٢١٥.

الحاج وهو في المزدلفة على طهر، فإذا قامت القرينة على عدم وجوب أن يدخل عليه الصبح وهو على طهر - لعدم اعتبار الطهارة في الوقوف - لم يمكن القول بأنها لا تضر بدلاتها على وجوب أن يدخل عليه الصبح وهو في المزدلفة، أي وجوب الوقوف فيها من أول الصباح.

وبعبارة أخرى: إنه إذا كانت الرواية بلفظ: (اصبح في المزدلفة وكن حينذاك على طهر) لأمكن القول بأن حمل الأمر الثاني على الاستحباب لا يقتضي حمل الأول عليه أيضاً، بل يؤخذ بظاهره في الوجوب، لأن قرينة السياق غير تامة. ولكن ليس في الرواية إلا أمر واحد، أقصى ما هناك هو أن يدعى أن متعلقه ليس هو طبيعي دخول الصبح على الحاج متطهراً، بل دخوله عليه في المزدلفة متطهراً. وفي مثله إذا قامت القرينة على عدم وجوب دخول الصبح على الحاج متطهراً - لعدم اعتبار الطهارة في الوقوف - لا يبقى محل للاستدلال بالرواية لوجوب الإصباح في المزدلفة بمعنى لزوم الوقوف فيها من أول الصبح.

ونظير المقام ما إذا ورد: (أكرم زيداً باستضافته في بيته) وعلم المأمور من الخارج أنه لا يجب عليه إكرام زيد باستضافته في بيته بل أقصى الأمر أن يكون فعلاً راجحاً، ولكنه شك في أن أصل إكرامه باستضافته واجب أو مستحب؟ فإنه لا يمكن البناء على وجوبه استفادةً من الأمر المذكور، لأن الفعل (أكرم) لما حمل على غير الوجوب لا يبقى محل لأن يستفاد منه وجوب الإكرام بالاستضافة، فإنه لا ينحل إلى أمرين: أمر بالإكرام بالاستضافة، وأمر بأن يكون ذلك في بيته، حتى يقال: إنه عندما علم بأن الأمر الثاني للاستحباب يبقى الأمر الأول على ظهوره في الوجوب فيجب الأخذ به، وفي المقام لما حمل الأمر بالإصباح على الاستحباب بلحاظ عدم اعتبار الطهارة في الوقوف لا يبقى محل لأن يستفاد منه وجوب الإصباح في المزدلفة.

(الرابعة): أنه مع تسليم انحلال الأمر المذكور إلى أمرين: الأول الأمر بالإصباح في المزدلفة، والثاني الأمر بكونه حينذاك على طهر، إلا أن كون المراد

بالأول هو الأمر بالوقوف في المزدلفة من أول الصباح إنما يتم لو غرض النظر عما ورد بعده بقوله **هَيْكَلٌ**: ((بعد ما تصلي الفجر فقف إن شئت قريباً من الجبل وإن شئت حيث شئت)) فإن مقتضاه عدم وجوب الوقوف إلا بعد أداء صلاة الفجر، وما ذكره السيد الأستاذ **هَيْكَلٌ** من أنه مسوق لإفادة التخيير في موضع الوقوف مما لا يمكن المساعدة عليه، لأن التخيير في موضعه إنما هو من البداية لا بعد أداء صلاة الفجر، فلو كان هو المراد لكان ينبغي أن يقول **هَيْكَلٌ**: (أصبح على طهر، وقف إن شئت .. ثم صل صلاة الفجر وقل ..)).

وبالجملته: ورود التخيير في موضع الوقوف بعد التعرض لأداء صلاة الفجر يقتضي ألا يكون المقصود بما ذكره **هَيْكَلٌ** أولاً بقوله: ((أصبح على طهر)) هو الأمر بالوقوف في المزدلفة من أول الصبح، بل الأمر المقدمي بالحضور فيها للإتيان بصلاة الصبح من جهة استحباب أدائها فيها كما يستحب أداء صلاة العشاءين فيها أيضاً.

والمتحصل مما سبق: أن صحيحة معاوية بن عمار المذكورة لا تصلح بوجه دليلاً على القول الأول من وجوب الوقوف في المزدلفة من أول طلوع الفجر^(١).
وأما الاستدلال بها للقول الثاني أي وجوب الوقوف في المزدلفة بعد طلوع الفجر بمقدار أداء فريضته فهو مما يظهر من جمع منهم السيد صاحب المدارك **هَيْكَلٌ**^(٢)، ومبناه هو كون المراد بالوقوف في قوله **هَيْكَلٌ**: ((قف)) هو ما يجب الإتيان به في المزدلفة لا الوقوف بمعنى القيام في مقابل الجلوس والاضطجاع.

(١) تجرد الإشارة إلى أن السيد الأستاذ **هَيْكَلٌ** قد ذكر - كما في (مستند الناسك ج: ٢ ص: ١٢١) - أنه (يستفاد من قوله **هَيْكَلٌ** في رواية مسمع: ((إن كان أفاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة)) أن مبدأ الوقوف إنما هو طلوع الفجر، وأنه لا تجوز الإفاضة قبله). وهذا غريب، فإن أقصى ما يستفاد من الرواية المذكورة هو وجوب الكون في المزدلفة إلى طلوع الفجر، ولا تدل على وجوب الوقوف بعده فضلاً عن أن تدل على أنه مبدأ وقت الوقوف.

(٢) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٧ ص: ٤٢٩.

ومن يظهر أنه حمله على المعنى الأخير الشيخ نظراً^(١) حيث قال: (فإذا أصبح يوم النحر صلى الفجر، ووقف للدعاء إن شاء قريباً من الجبل، وإن شاء في موضعه التي بات فيه)، فإن الظاهر أنه استند في هذا الحكم إلى الصحيحة البحوث عنها، إذ لا توجد رواية أخرى تدل على التخيير المذكور.

ومن يبدو أنه حمله عليه أيضاً الشهيد الثاني (رضوان الله عليه)^(٢) حيث علق على كلام المحقق (ويستحب الوقوف بعد أن يصلي الفجر ..) بقوله: (الأولى أن يراد بهذا الوقوف القيام للدعاء والذكر .. وأما الوقوف المتعارف - بمعنى الكون - فهو واجب من أول الفجر، ولا يجوز تأخير نيته إلى أن يصلي)، فإن الظاهر أن ما أفاده مبني على حمل الصحيحة المذكورة على المعنى المتقدم، ومن حمله عليه كذلك السيد الحكيم نظراً^(٣) حيث نص على أن الأمر بالوقوف في الصحيحة إنما هو للاستحباب إجماعاً.

وفي مقابل هؤلاء جمع آخر من الفقهاء حملوا قوله نظراً: ((قف)) على كونه أمراً بالوقوف الواجب في المزدلفة، منهم - كما مرت الإشارة إليه - السيد صاحب المدارك نظراً^(٤) حيث قال: (إن الظاهر من الصحيحة أن الوقوف المأمور به هو الوقوف الواجب، ولا يبعد أن يكون ذلك هو المراد من عبارة المصنف - أي المحقق نظراً-)، ثم حكى عن العلامة نظراً في المنتهى التصريح بذلك قائلاً: (يستحب أن يقف بعد أن يصلي الفجر، ولو وقف قبل الصلاة إذا كان قد طلع الفجر أجزاءه).

وهذا هو الذي بنى عليه الفاضل الهندي وصاحب الحدائق والمحقق التراقي وصاحب الجواهر (قدس الله أسرارهم)^(٥).

(١) المبسوط في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٣٦٨. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص: ٢٥٢.

(٢) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ج: ٢ ص: ٢٨٦.

(٣) دليل الناسك ص: ٣٤١.

(٤) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٧ ص: ٤٢٩.

(٥) كشف اللثام عن قواعد الأحكام ج: ٦ ص: ٨٥. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج: ١٦ ص: ٤٨٤. مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج: ١٢ ص: ٢٤٤. جواهر الكلام في شرح شرائع

والإنصاف أنه هو الأقرب إلى ظاهر الرواية، ولا سيما بقريته ما ورد في ذيلها بعد ذكر الدعاء من قوله **لَيْتَ**: (ثم أفض حيث يشرق لك ثبير وترى الإبل مواضع أخفافها)، فإن الإفاضة تقابل الوقوف بالمعنى المذكور، فيناسب أن يكون هو المراد من الأمر به، دون الوقوف بمعنى القيام على الرجلين، وبذلك تكون صحيحة معاوية هذه نظير صحيحته^(١) الواردة في الوقوف بعرفات المشتملة على قوله **لَيْتَ**: ((فإذا وقت بعرفات فاحمد الله وهله ومجده وأئن عليه)).

إن قلت: لو سلم ذلك فإنه لا يقتضي تمامية الصحيحة المذكورة دليلاً على القول الثاني المتقدم أي وجوب الوقوف من بعد طلوع الفجر بمقدار أداء فريضته، إذ ليس فيها الأمر بالوقوف بعد أداء صلاة الصبح في أول الوقت بل بعد أدائها، ومقتضى إطلاقه جواز التأخير فيها بعض الوقت ولو بمقدار ربع ساعة مثلاً، وأيضاً ليس فيها الأمر بالوقوف بعد طلوع الفجر بمقدار أدائها بل بعد أدائها بالفعل، فكيف يستدل بها على جواز التأخير في الوقوف بمقدار أدائها إذا لم يؤديها المكلف بالفعل في أول وقتها؟

قلت: المتضام العرفي من المقطع المذكور من الصحيحة كون المطلوب هو الوقوف بعد أداء صلاة الصبح في أول وقتها لا في أي وقت في ما بين الطلوعين ولو قبيل طلوع الشمس، ولا سيما إذا بني على كون قوله **لَيْتَ**: ((أصبح على طهر)) بمعنى (ادخل في الصبح على طهر)، وكون قوله **لَيْتَ**: ((بعد ما يصلي الفجر)) جملة مستأنفة، كما مر أنه لا يخلو من رجحان، وإن لم يكن متعيناً.

وأما ما ذكر من عدم دلالة الصحيحة على جواز التأخير في الوقوف عن أول الفجر بمقدار أداء صلاة الصبح من دون أدائها فهو وإن كان تاماً إلا أنه حيث لا يوجد إطلاق يقتضي الوقوف من أول طلوع الفجر فبالإمكان الرجوع في مورد الشك - وهو وجوب الوقوف من أول الفجر مع عدم أداء الصلاة عندئذ - إلى أصالة البراءة، وبها يتم المطلوب.

الإسلام ج: ١٩ ص: ٧٩.

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٦٤.

إن قلت: ورود الأمر بالوقوف في سياق الأمر بأشياء أخرى كالكون على الطهارة وقراءة الدعاء المأثور ونحو ذلك ألا يمنع من انعقاد ظهوره في الوجوب؟ قلت: تقدم مراراً عدم تمامية قرينة السياق في أمثال المقام. نعم لا ينكر أنها تضعف الظهور ببعض الشيء، ولكن لا يحدُّ يمنع من انعقاده رأساً، بل يمكن أن يقال: إنها لا تضعفه في أمثال المورد حيث يكون الإمام عليه السلام بصدد بيان تفاصيل ما هو المطلوب في العبادة التي عادة تكون خليطاً من واجبات ومستحبات.

ولذلك نجد في مورد السعي - مثلاً - أنه قد ورد في صحيحة معاوية بن عمار^(١) أن الإمام عليه السلام قال: ((انحدر ماشياً عليك السكينة)) وأعقبه بذكر جملة من المستحبات ثم قال متصلاً بها: ((ثم طف بينهما سبعة أشواط تبدأ بالصفاء وتختتم بالمروة، ثم قص من رأسك من جوانبه ..)). وفي مورد الإحرام لحج التمتع ورد في صحيحة أخرى لمعاوية بن عمار^(٢) قوله عليه السلام: ((إذا كان يوم التروية فاغتسل ثم البس ثوبيك وادخل المسجد حافياً)) وذكر جملة من المستحبات ثم قال: ((فأحرم بالحج ثم امض عليك السكينة والوقار فإذا انتهيت إلى الرفضاء دون الردم قلب ..)).

وبالجملة: إن من المتداول أن يجمع الإمام عليه السلام بين ذكر الواجبات والمستحبات في شرح بعض مناسك الحج ونحوها من العبادات، فما يحرز كونه مستحباً بقرينة خارجية يبنى على استحبابه، وأما ما لا يحرز فيه ذلك فيؤخذ بظهور الأمر فيه في الوجوب.

وأما ما تقدم عن السيد الأستاذ تق الله من أن قوله عليه السلام: ((بعد ما تصلي الفجر فقف إن شئت قريباً من الجبل ..)) مسوق لبيان التخيير في محل الوقوف لا أن مبدأ الوقوف بعد صلاة الفجر فإنما يتجه لو سلم كون قوله عليه السلام قبله: ((أصبح على طهر)) مسوقاً لبيان إيجاب الوقوف في المشعر من أول الصباح. ولكن تقدم المنع من ذلك. وبناءً عليه فلا مانع من الالتزام بكون قوله

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٤٨.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٥٤.

هَيْكَلٌ: ((قفف ..)) مسوقاً لإفادة وجوب الوقوف من بعد طلوع الفجر بمقدار أداء صلاة الصبح مع التخيير في موضعه بين ما يكون قريباً من الجبل ومكان الميت، نظير ما إذا قال: (أكرم زيدا باستضافته أو بتقديم هدية له) فإنه يستفاد منه أصل وجوب الإكرام، ولا ينافيه التخيير في كفيته بين الوجهين كما هو ظاهر.

والمتحصل مما تقدم: أن دلالة الصحيحة المبحوث عنها على وجوب الوقوف في المشعر من بعد طلوع الفجر بمقدار أداء صلاة الصبح تامة على المختار، فيكون المقام نظير الوقوف بعرفات على قول من التزم بوجوب البدء فيه من بعد زوال الشمس في يوم عرفة، بمقدار أداء فريضتي الظهر والعصر جمعاً وقصراً.

وبذلك يظهر أنه لا مجال للبناء على ما ذهب إليه بعض الفقهاء من كفاية الوقوف في المشعر بمقدار المسمى ولو قبيل طلوع الشمس. ولكن لو بني عليه فهل يكفي الوقوف لبضع دقائق لصدق المسمى عليه، أو لا بد أن يكون الوقوف أزيد من ذلك؟

والوجه في طرح هذا السؤال هو أنه قد ورد في معتبرة أبي بصير^(١) قال: سمعت أبا عبد الله **هَيْكَلٌ** يقول: ((لا بأس بأن تقدم النساء إذا زال الليل فيقفن عند المشعر الحرام ساعة، ثم ينطلق بهن إلى منى فيرمين الجمرة ..)). وورد في رواية أبي بصير^(٢) قال: قلت لأبي عبد الله **هَيْكَلٌ**: جعلت فداك إن صاحبي هذين جهلا أن يقفا بالمزدلفة؟ فقال: ((يرجعان مكانهما فيقفان بالمشعر ساعة)).

فالملاحظ أنهما قد تضمنتا الأمر بالوقوف ساعة، ويستبعد أن يكون المطلوب من المرأة ومن الجاهل الوقوف ساعة ويكتفى من غيرهما بأقل منها، فلا بد - إذا - من أن لا يكون وقوف المختار أقل من ساعة، ولكن ما المراد بالساعة؟

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٣.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٢.

قال ابن الأثير^(١): (الساعة في الأصل تطلق بمعنيين: أحدهما أن تكون عبارة عن جزء من أربعة وعشرين جزءاً هي مجموع اليوم واللييلة، والثاني أن تكون عبارة عن جزء قليل من النهار أو الليل، يقال: (جلست عندك ساعة من النهار) أي وقتاً قليلاً منه).

وتقسيم الليل والنهار إلى أربع وعشرين ساعة يكون على نحوين، كما ذكر ذلك غير واحد منهم القلقشندي^(٢) قائلاً: (لما كان الليل والنهار يزيد أحدهما على الآخر ويتساويان في الاعتدالين اضطر إلى أن تكون الساعات نوعين: مستوية وتسمى المعتدلة، وزمانية وتسمى المعوجة، فالمستوية تختلف أعدادها في الليل والنهار، وتتفق مقاديرها بحسب طول النهار وقصره، فإنه إن طال كانت ساعاته أكثر، وإن قصر كانت ساعاته أقل، مقدار كل ساعة منه خمس عشرة درجة لا تزيد ولا تنقص^(٣))، والزمانية تتفق أعدادها وتختلف مقاديرها، فإن زمان النهار طال أو قصر ينقسم أبدأ إلى اثنتي عشرة ساعة مقدار كل واحدة منها نصف سدس الليل والنهار، وهي في النهار الطويل أطول منها في القصير.

والذي كانت العرب تعرفه من ذلك الزمانية دون المستوية، فكانوا يقسمون كلاً من الليل والنهار إلى اثنتي عشرة ساعة، ووضعوا لكل ساعة من ساعات الليل والنهار اسماً تخصها، فأما ساعات الليل فسموا الأولى منها الشاهد، والثانية الفسق، والثالثة العتمة، والرابعة الفحمة، و.. والحادية عشرة الفجر الأول، والثانية عشرة الفجر المعترض، فأما النهار فسموا الساعة الأولى منه الذرور، والثانية البزوغ، والثالثة الضحى .. والسادسة الزوال، والسابعة الدلوك، والثامنة العصر، والتاسعة الأصيل .. والثانية عشرة الغروب).

ويؤكد ما ذكره - من أن كلاً من الليل والنهار كان عند العرب اثنتي

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر ج: ٢ ص: ٤٢٢.

(٢) صبح الأعشى في صناعة الإنشاج ج: ٢ ص: ٣٨٤.

(٣) لأن الكرة الأرضية تنقسم إلى (٣٦٠) درجة وتدور في كل ساعة من (٢٤) ساعة حول نفسها بمقدار (١٥) درجة.

عشرة ساعة بغض النظر عن طولها وقصرهما - عدة روايات، منها معتبرة أبان^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((ساعات الليل اثنتا عشرة ساعة وساعات النهار اثنتا عشرة ساعة)). ونحوها خبر أبي السائب وخبر المفضل بن عمر^(٢). وفي رواية أبي هاشم الخادم^(٣): ((أن ساعات الليل اثنتا عشرة ساعة .. وما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ساعة، وساعات النهار اثنتا عشرة ساعة))، ونحوها مرسله المفضل بن أبي قره^(٤).

ومقتضى هاتين الروایتين عدم كون ما بين الطلوعين من الليل ولا من النهار، وهو ما ورد في بعض الروايات الأخرى أيضاً. وقد حكى العلامة المجلسي رحمته الله^(٥) عن المحقق الداماد أنه مما بنى عليه بعض علماء الطبيعة كذلك.

ومهما يكن فإن من المؤكد أنه لا يراد بالساعة في روايتي أبي بصير المتقدمتين الساعة المساوية لستين دقيقة، فإن هذه لم تكن متداولة آنذاك. بل المراد إما الساعة بمعنى جزء من اثني عشر جزءاً من الليل أو النهار، أو الساعة بمعنى جزء قليل من الوقت. والتفاوت بينهما كبير، فإن الساعة بالمعنى الأخير تصدق على بضع دقائق، وأما بالمعنى الأول فلا تصدق في منطقة مكة وأطرافها إلا على حوالي خمسة وأربعين دقيقة في الحد الأدنى، كما إذا كان النهار خمس عشرة ساعة والليل تسع ساعات، علماً أنه إذا كان المراد بالساعة هو جزء من أربعة وعشرين جزءاً من الليل والنهار فلا بد أن يكون المقصود هو مقدار ذلك الجزء، لوضوح أنه لا يجب أن تقف النساء في المشعر في ليلة العيد من الساعة الثانية (الغسق) إلى الثالثة (العتمة) مثلاً، بل لو وجب لكفى أن يقفن بمقدار ساعة ولو من نصف الساعة الثانية إلى نصف الساعة الثالثة. والحاصل: أنه يمكن أن يقال: إنه يدور الأمر هنا بين أن يكون المراد

(١) الخصال ص: ٤٨٨.

(٢) الفقيه للنعمان ص: ٨٦، ٨٧.

(٣) علل الشرائع ج: ٢ ص: ٣٢٧.

(٤) الكافي ج: ٣ ص: ٤٨٧.

(٥) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ج: ٧٩ ص: ٢٥٩-٢٦٠.

بالساعة جزءاً قليلاً من الوقت وأن يكون المراد به مقدار جزء من اثني عشر جزءاً من الليل أو النهار.

ويمكن ترجيح الاحتمال الأول ..

أولاً: من جهة أن المتداول في نظائر المقام في موارد استعمال الساعة في النصوص هو إرادة جزء قليل من الوقت.

وثانياً: أنه لو لم يحصل الوثوق بكونه هو المراد في المقام فلا أقل من الشك الذي يندرج به في دوران الأمر بين الأقل والأكثر، ومقتضى أصالة البراءة عدم وجوب الوقوف بأزيد من مقدار قليل من الوقت. نعم لو وقف في سعة الوقت لم تجز له الإفاضة قبل انتشار الضوء أو قبل طلوع الشمس على ما سيأتي، وهذا أمر آخر.

هذا ولكن يمكن الإشكال في الاكتفاء بالوقوف في المشعر بضع دقائق فقط، لنظير ما تقدم في مبحث الوقوف بعرفات، وهو أن سيرة المسلمين المتصلة بزمان المعصومين عليهم السلام جارية على الوقوف في المزدلفة وقتاً معتداً به، ولا يرى التخلف عن ذلك والاعتصار على مقدار المسمى إلا بالنسبة إلى المعذور من المريض ومن ضاق به الوقت وأمثالهما، وأما غيرهم فلا يكاد يتخلف عن الوقوف أزيد من ذلك، ولو كان الواجب هو المسمى ولو بضع دقائق قبيل طلوع الشمس لما أطبق المسلمون من غير ذوي الأعذار على الوقوف وقتاً أطول، فإن الأمر المستحب لا يطبق الجميع على الإتيان به مهما كان استجابته مؤكداً بل يلاحظ تخلف نسبة ولو قليلة من الناس عن أدائه فهذا يمكن أن يعدّ شاهداً على أن الواجب من الوقوف في المشعر أزيد من مقدار المسمى، ومعه لا مجال للرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب الزائد^(١).

وبذلك يعلم أن ما ذهب إليه جمع من الأعلام كالفاضل الهندي والمحقق

(١) ولكن لما كانت السيرة دليلاً لا يثبت بها وجوب الزائد على المسمى من حيث كونه جزءاً للحج، إذ يجوز أن يكون وجوبه استقلالياً فلا يضر الإخلال به في صحة الحج، نعم يلزم الاحتياط بإعادة الحج مع تمعد تركه، لمكان العلم الإجمالي بوجوبه وضماً أو استقلالاً.

النراقي والشيخ صاحب الجواهر (قدس الله أسرارهم) وبعض المتأخرين من كفاية المسمى بما لا يمكن المساعدة عليه، حتى لو بني على عدم تمامية صحيحة معاوية بن عمار دليلاً على وجوب البدء في الوقوف من بعد طلوع الفجر بمقدار أداء فريضة الصبح، فليتدبر.

(المورد الثاني): في منتهى وقت الوقوف الواجب في المزدلفة.

وهنا ثلاثة أقوال ..

الأول: أن منتهاه هو طلوع الشمس من يوم العيد.

وهذا ما حكاه العلامة رحمته (١) عن علي بن بابويه رحمته، وربما يظهر من ابنه

الصدوق في الفقيه (٢). وهو ظاهر المفيد وأبي الصلاح الحلبي وسالار وابن

إدريس (قدس الله أسرارهم) (٣)، وهو اختيار السيد الأستاذ رحمته في المتن.

الثاني: أن منتهاه هو انتشار ضوء الفجر بحيث ترى الإبل مواضع

أخفافها.

وهو ما حكاه العلامة رحمته (٤) عن ابن أبي عقيل.

الثالث: أن منتهاه قبيل طلوع الشمس من يوم العيد، ولكن لا يجوز

اجتياز وادي محسر قبل الطلوع.

وهو ما حكاه العلامة رحمته (٥) عن ابن الجنيد، وهو الذي ذكره الشيخ

والمحقق والعلامة والشهيد الأول (قدس الله أسرارهم) (٦) وآخرون.

واستدل السيد الأستاذ رحمته لمختاره بروايتين ..

(١) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج: ٤ ص: ٢٤٧.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٢.

(٣) القنعة ص: ٤١٧. الكافي في الفقه ص: ٢١٤. المراسم العلوية في الأحكام النبوية ص: ١١٢.

السرائر الحاروي لتحريير الفتاوى ج: ١ ص: ٥٨٧.

(٤) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج: ٤ ص: ٢٤٧.

(٥) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج: ٤ ص: ٢٤٧.

(٦) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص: ٢٥٢. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج: ١

ص: ٢٣١. تذكرة الفقهاء ج: ٨ ص: ٢٠١. الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٢٣-٤٢٤.

(الرواية الأولى): صحيحة معاوية بن عمار^(١) التي ورد في ذيلها قوله **هَيْكَلٌ**: ((ثم أفض حيث يشرق لك ثبير وترى الإبل مواضع أخفافها)).

فقد حكى عن صاحب الجواهر **هَيْكَلٌ**^(٢) أنه فسّر الإشراق فيها بقرينة قوله: (وترى الإبل) بالإسفار، بدعوى أن رؤية الإبل مواضع أخفافها تكون بمجرد الإسفار وصيرورة الجو مضيئاً ومنوراً الحاصل قبل طلوع الشمس بمدة.

ثم ردّ عليه قائلاً^(٣): إنه وجيه لو أريد من قولهم: (يشرق لك ثبير) معناه الحقيقي، ولكن الظاهر أنه كناية عن طلوع الشمس، وقد ورد التصييص على ذلك في صحيحة أخرى لمعاوية بن عمار، قال أبو عبد الله **هَيْكَلٌ**: ((كان أهل الجاهلية يقولون: ((أشرق ثبير - يعنون الشمس - كيما نغير)).

وأضاف **هَيْكَلٌ**: إن هذه الرواية مروية في التهذيب^(٤) وفي سندها إبراهيم الأسدي، والظاهر أن المراد به إبراهيم بن صالح الأتماطي الأسدي، فإنه المعروف بإبراهيم الأسدي، وقد وثقه النجاشي، فالرواية معتبرة.

وهي واضحة الدلالة على أن الغاية هي طلوع الشمس. وعلى ذلك يكون المراد بقوله: ((وترى الإبل مواضع أخفافها)) توضيح هذا المعنى، وكأنه **هَيْكَلٌ** قال: (حتى تطلع الشمس وترى الإبل مواضع أخفافها).

أقول: أما إبراهيم الأسدي في سند الرواية المذكورة فلا يراد به إبراهيم بن صالح الأتماطي الأسدي، ولا إبراهيم بن مهزم الأسدي الذي ذكره بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٥)، بل إبراهيم بن أبي سماء [سمال]^(٦) الذي وقع وسيطاً

(١) الكافي ج: ٤، ص: ٤٦٩.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩، ص: ٧٦-٧٧.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥، ص: ١٩٢.

(٤) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢، ص: ١١٨-١١٩.

(٥) التهذيب في مناسك العمرة والحج ج: ٣، ص: ١٧٣.

(٦) تجرد الإشارة إلى أنه ورد في موضع من الكافي (ج: ٣، ص: ٥٥) رواية موسى بن القاسم عن إبراهيم بن عبد الحميد، وهو أسدي. فربما يحتمل أن يكون هو المراد بإبراهيم الأسدي في سند الرواية المبحوث عنها. ولكنه لا يتم، فإن في السند المذكور سقطاً، لأن موسى بن القاسم من

بين موسى بن القاسم ومعاوية بن عمار في عدة مواضع أخرى^(١)، وهو موثق أيضاً، وقد عدّ من أولاد أسيد بن خزيمه ولهذا يلقب بالأسدي، كما ورد في بعض الأسانيد^(٢)، وقد ذكر البرقي^(٣) بعض أجداده وهو أبو بكر بن أبي سماك الأسدي، كما ذكر النجاشي^(٤) بعض موالى عشيرته وهو: (داود بن فرقد مولى آل أبي السمال الأسدي).

وبالجملة: إن إبراهيم الأسدي المذكور هو إبراهيم بن أبي سمال [سماك] لا غير، وقد مرّت الإشارة إلى هذا في موضع سابق^(٥)، وعلى ذلك فإن رواية معاوية بن عمار بالسند المذكور معتبرة، ولها سند آخر خالٍ من أي إشكال في العلل^(٦) كما أشار إليه السيد الأستاذ تظّل.

وأما ما أفاده (رضوان الله عليه) من صدق إشراق ثبير حقيقة عند حصول الإسفار فهو غير تام، بل لا يشرق حقيقة إلا بانعكاس أشعة الشمس عليه، فالشمس تشرق بنور نفسها وما تقع عليه أشعتها كالجليل يشرق بنور الشمس، فإشراق ثبير حقيقة لا يكون إلا عند طلوع الشمس بانعكاس أشعتها عليه.

ومن الغريب ما ذكره الحموي^(٧) من أن (الجليل لا يشرق نفسه ولكني أرى أن الشمس كانت تشرق من ناحيته، فكان ثبيراً لما حال بين الشمس والشرق خاطبه بما تخاطب به الشمس).

الطبقة السابعة وإبراهيم بن عبد الحميد من الخامسة، وقد وردت روايته عنه مع الوساطة في تهذيب الأحكام (ج: ٥ ص: ٥٧).

(١) لاحظ تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٩٤، ١٠٤، ١٣٦، ١٤٨، ٣٧٠.

(٢) الكافي ج: ٧ ص: ٧.

(٣) رجال البرقي ص: ٤٣.

(٤) رجال النجاشي ص: ١٥٨.

(٥) لاحظ ج: ٢ ص: ٣٥٢.

(٦) علل الشرائع ج: ٢ ص: ٤٤٤.

(٧) معجم البلدان ج: ٢ ص: ٧٣.

وجه الغرابة أن ثبيراً يقع في الشمال الغربي لمزدلفة لا في جهة الشرق، فلا محل للتأويل المذكور، ولا حاجة إليه، لصدق إشراق ثبير بانعكاس أشعة الشمس عليه كما مر، ولكن هذا ليس مراداً، بل المراد لازمه وهو شروق الشمس، فإن العبرة به لا بشروق ثبير كما هو واضح.

وكيف ما كان فلا ينبغي الريب في أن إشراق ثبير كناية عن شروق الشمس ولا يمكن حمله على غير هذا المعنى، فإن التعبير المذكور كان معروفاً متداولاً لدى العرب في الجاهلية، ونص غير واحد - منهم الأزرقى^(١) - في وصف حج العرب في الجاهلية على أنهم جميعاً من الحمس والحلة كانوا يأتون مزدلفة فيبيتون بها حتى إذا كان في الغلس وقفوا على قزح، فلا يزالون عليه حتى إذا طلعت الشمس وصارت على رؤوس الجبال كأنها عمائم الرجال في وجوههم دفعوا من مزدلفة، وكانوا يقولون: (أشرق ثبير كيما نغير) أي أشرق بالشمس حتى ندفع من المزدلفة.

ورود في مصادر الجمهور^(٢) عن عمر أنه قال: (إن المشركين كانوا لا يفيضون حتى تطلع الشمس، ويقولون: أشرق ثبير. وأن النبي ﷺ خالفهم ثم أفاض قبل أن تطلع الشمس).

والكلام المذكور أي (أشرق ثبير كيما نغير) قد أورده الميداني في أمثاله^(٣) وفسره بقوله: (أي ادخل يا ثبير في الشروق كي نسرع للنحر)، ونحوه مذكور أيضاً في جملة من المعاجم اللغوية^(٤)، ومصادر شتى غير ذلك.

وبالجملة: لا مجال للتشكيك في كون القول المذكور كناية عن طلوع الشمس.

ولكن السؤال المطروح عندئذ أنه كيف ينسجم هذا مع عطف الإمام عليه السلام على أمره بالإفاضة حيث يشرق ثبير بقوله: (وترى الإبل مواضع أخفافها)، فإن

(١) أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار ج: ١ ص: ١٨٩.

(٢) صحيح البخاري ج: ٢ ص: ١٧٩.

(٣) مجمع الأمثال ج: ١ ص: ٣٧٦.

(٤) لاحظ المحيط في اللغة ج: ٥ ص: ٢٣٥، والصحاح ج: ٢ ص: ٦٠٤.

الإبل إذا كانت مثل البشر في مقدار ما تحتاج إليه من الضوء للإبصار فمن الواضح أنها ترى مواضع أخفافها قبل طلوع الشمس بوقت معتد به، فلا تصلح الجملة المذكورة أن تكون تفسيراً وتوضيحاً لإشراق ثبير الذي هو حسب الفرض كناية عن طلوع الشمس، خلافاً لما ذكره السيد الأستاذ رحمته؟

وبعبارة أخرى: بعد وضوح أن المراد بإشراق ثبير هو شروق الشمس فلا بد من الالتزام بأحد أمرين: إما وقوع خلل في الرواية، كأن كانت في الأصل (وأفض قبل أن يشرق لك ثبير حين ترى الإبل مواضع أخفافها). وإما أن الإبل ليست كالإنسان فلا ترى مواضع أخفافها إلا مع ازدياد النور عند شروق الشمس، وهذا أمر محتمل إذا كان المراد هو تمييز مواضع الأخفاف عن غيرها من الأرض بحيث أنها ترى أثر خفها عليها.
ولكن كلا الوجهين بعيد ..

أما الأول فلأن الرواية رويت بعدة طرق عن معاوية بن عمار والرواة من كبار الأصحاب وأجلاتهم كابن أبي عمير وصفوان بن يحيى وإبراهيم بن أبي السمال، فيضعف احتمال وقوع التصحيف فيها.

وأما الثاني فلأن التعبير المذكور قد ورد أيضاً في كلمات الجمهور، ويظهر منهم أنه كناية عما بعد طلوع الفجر بقدر صلاة الصبح، فقد روى ابن أبي شيبه^(١) بإسناده عن أبي الشعثاء أنه قال: (وقت الدفعة من المزدلفة لقدر صلاة القوم من المصبحين بصلاة الصبح حين تبصر الإبل مواضع أخفافها).

ويشهد له أيضاً ما ورد في ما يسمى بالفقه الرضوي^(٢) - ومرّ مراراً أنه كتاب التكليف للشلمغاني - من قوله: (فإذا طلعت الشمس على جبل ثبير فأفض منها إلى منى) أي من مزدلفة إلى منى، وروي أنه ((يفيض من المشعر إذا انفجر الصبح ويان في الأرض خفاف البعير وآثار الخوافر))، فإن جعل المقابلة بين طلوع الشمس على ثبير وانفجار الصبح وبين ظهور آثار خفاف البعير في الأرض

(١) المصنف ج: ٤ ص: ٤٩٤.

(٢) الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام ص: ٢٢٤.

يقتضي أن الثاني يسبق الأول بوقت معتد به.

وأيضاً تقدم عن العلامة رحمته أنه حكى عن ابن أبي عقيل قوله: (إذا أشرق الفجر وتبين ورأت الإبل مواضع أخفافها أفاض)، فإنه واضح الدلالة على أن وقت رؤية الإبل لمواضع أخفافها يكون قبل طلوع الشمس. وبالجملة: احتمال أن الإبل لا ترى مواضع أخفافها على الأرض إلا عند طلوع الشمس لا قبل ذلك وإن انتشر الضوء ليحمل عليه ما ورد في ذيل الرواية المذكورة بعيد.

والنتيجة: أنه يصعب العثور على وجه للجمع بين ما اشتملت عليه من التعبيرين، ومن هنا يشكل الاستدلال بها لمرام السيد الأستاذ رحمته من أن آخر وقت الوقوف بالزلفة هو طلوع الشمس، كما لا تصلح دليلاً على مرام من قال بجواز الإفاضة قبل ذلك عند الإسفار.

(الرواية الثانية): صحيحة هشام بن الحكم^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((لا تجاوز وادي محسر حتى تطلع الشمس)).
وقد أوردها الشيخ رحمته في موضع من التهذيب^(٢) بلفظ: ((لا تجوز وادي محسر حتى تطلع الشمس)).

قال السيد الأستاذ رحمته^(٣) في وجه الاستدلال بها: (إن المتفاهم العرفي من النهي عن تجاوز الوادي الذي هو حد فاصل بين المشعر ومنى عدم التجاوز عن أول ما يصدق عليه الوادي المساوق للنهي عن الدخول فيه، لا عدم التجاوز عن تمامه المساوق للخروج عنه بحيث يقع الوادي خلفه. إذأ تكون الصحيحة واضحة الدلالة على عدم جواز ترك المشعر قبل طلوع الشمس).

أقول: هذا البيان بظاهره ضعيف، ولكن يمكن تقريب مراده رحمته بأن غير

(١) الكافي ج: ٤، ص: ٤٧٠.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥، ص: ١٧٨.

(٣) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢، ص: ١١٩.

واحد من اللغويين - ومنهم الخليل^(١) - صرحوا بأن قوله: (جزت الطريق) و(جاوزته) بمعنى واحد.

وقد نص الجوهري^(٢) على أن (جزت الموضع) إنما هو بمعنى سلكته وسرت فيه.

وقال ابن فارس^(٣): (جزت الموضع سرت فيه. وأجزته خلفته وقطعته).

وقال الراغب^(٤): (جزت المكان ذهب فيه، وأجزته أنفذته وخلفته).

وعلى ذلك يمكن أن يقال: إن المقصود بالتهي عن تجاوز وادي محسر قبل طلوع الشمس هو التهي عن الذهاب إليه والسير فيه، فيدل على لزوم البقاء في المزدلفة إلى طلوع الشمس، لأن وادي محسر متصل بها والخروج منها يكون إليه. ولكن يمكن أن يناقش في هذا الاستدلال من وجهين ..

(الوجه الأول): أن هذه الصحيحة قد أوردها الكليني في باب ليلة المزدلفة والوقوف بالمشعر والإفاضة منه وحدوده، ولكن أوردها الشيخ رحمه الله^(٥). وكذا صاحب الوسائل رحمته الله^(٦) - مرتين: مرة عن الكافي دليلاً لما ذكره من أنه لا بأس بأن يفيض الإنسان من المزدلفة قبل طلوع الشمس بقليل، إلا أنه لا يجوز وادي محسر إلا بعد طلوع الشمس. ومرة أخرى^(٧) عن كتاب الحسين بن سعيد دليلاً لما ذكره من جواز الخروج من منى إلى عرفات بعد طلوع الفجر.

وهو مبني إما على إطلاقها لكلا الموردين أو الغفلة عن كونها رواية واحدة تتعلق بأحدهما فقط، وعلى الأول لا بد من حملها على الكراهة، لوضوح أنه لا يحرم تجاوز وادي محسر قبل طلوع الشمس عند التوجه من منى

(١) العين ج: ٦: ص: ١٦٥.

(٢) الصحاح ج: ٣: ص: ٨٧٠.

(٣) معجم مقاييس اللغة ج: ١: ص: ٤٩٤.

(٤) المفردات في غريب القرآن ص: ٢١١.

(٥) تهذيب الأحكام ج: ٥: ص: ١٩٣.

(٦) وسائل الشريعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج: ١٣: ص: ٥٢٧، ج: ١٤: ص: ٢٥.

(٧) تهذيب الأحكام ج: ٥: ص: ١٧٨.

إلى عرفات، وعلى الثاني لا محل للاستدلال بها في المقام لعدم إحراز تعلقها به حسب الفرض. فهي على كلا التقديرين لا تصلح دليلاً على لزوم البقاء في المزدلفة إلى حين طلوع الشمس من يوم العيد.

ولكن يمكن أن يناقش في هذا الكلام بأنه بناءً على إطلاق الرواية لكلا الموردين لا موجب لحملها على الكراهة في مورد البحث وفقاً لمسلك السيد الأستاذ رحمته من أن مفاد صيغة النهي هو وضع الترك على ذمة المكلف، فإن كان مقروناً بالترخيص في الفعل لم يلزم الترك وإلا حكم العقل بلزومه، فإن مودى الرواية هو النهي عن تجاوز وادي محسر - أي سلوكه حسب الفرض - وهو في مورد الإفاضة من المزدلفة إلى منى غير مقرون بالترخيص في الترك فيحكم العقل بلزومه، وفي مورد التوجه من منى إلى عرفات مقرون بالترخيص في ذلك فيبنى على كراهته.

اللهم إلا أن يقال: إن النهي عن تجاوز وادي محسر في مورد الإفاضة من المزدلفة إلى منى إنما هو إرشاد إلى كون منتهى وقت الوقوف في المزدلفة هو طلوع الشمس وليس بياناً لحكم تكليفي، والجمع بين إرادة هذا الحكم الإرشادي وإرادة الحكم التنزيهي في مورد تجاوز وادي محسر عند التوجه من منى إلى عرفات يشبه استعمال اللفظ في أكثر من معنى، ولا يبنى عليه من دون قرينة وهي مفقودة في المقام، فليتأمل.

والعمدة أن أصل ما ذكر من إطلاق الرواية للموردين بعيد، بل الأقرب تعلقها بأحدهما وقد ضاعت القرينة على ذلك بسبب التقطيع - كما يلاحظ مثله في موارد أخرى - أي أن قوله لن يترك: ((لا تجاوز وادي محسر حتى تطلع الشمس)) كان جزءاً من كلام يتعلق إما بالذي يريد الإفاضة من المزدلفة إلى منى وإما بالذي يريد التوجه من منى إلى عرفات، فاقطع وحذف ما سبقه اكتفاءً بعنوان الباب، كما نجد مثل ذلك في موارد كثيرة في الكافي وغيره.

ويقرب في النظر أن يكون متعلقاً بالأول، فقد تقدم أن الكليني أورد الرواية المشتملة عليه في باب الإفاضة من المزدلفة إلى منى، ويظهر مما حكاه

العلامة رحمته ^(١) عن ابن الجنييد رحمته أنه بنى أيضاً على تعلقها بهذا الموضوع، وهكذا المفيد وأبو الصلاح وسلار وابن زهرة (قدس الله أسرارهم) ^(٢).

وأول من ظن أنها تصلح للموضوعين هو الشيخ رحمته في كتابي التهذيب والنهاية، وتبعه على ذلك جمع من بعده منهم ابن البراج وابن حمزة وابن إدريس (قدس الله أسرارهم) ^(٣). وبنى العلامة رحمته ^(٤) على تعلقها بمورد التوجه من منى إلى عرفات، ولذلك حملها على الاستحباب.

ولا يبعد أن يكون ما صنعه الكليني رحمته هو الصحيح، وأما ما عمله الشيخ رحمته وتبعه عليه جمع من إيراد الرواية في مورد التوجه إلى عرفات من منى - مضافاً إلى إيرادها في مورد الإفاضة من المزدلفة، كما صنعه من قبله - فيحتمل أن منشأه هو أنه وجدها في كتاب الحسين بن سعيد فظن تعلقها بالمورد المذكور فأوردها بشأنه من دون الالتفات إلى أنها ذكرت في كلمات من سبقه في المورد الآخر.

(الوجه الثاني): أن مبنى الاستدلال - كما تقدم - هو أن يكون المراد بمجاوزة وادي محسر هو مجرد الدخول والسير فيه، وهذا وإن كان يناسب بعض كلمات اللغويين - كما مر - ولكن المذكور في بعضها الآخر قولهم ^(٥): (جاوزه وجاوز به إذا خلفه) وهذا هو المنسجم مع ما يلاحظ من موارد الاستعمال في الكتاب والسنة، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ أي جاوزوا النهر، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا﴾ أي جاوزا البحر، وقوله رحمته: ((لا تجاوز الميقات إلا من علة))، وقوله رحمته في الإزار: ((ما

(١) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج: ٤ ص: ٢٣٢.

(٢) المتقعة ص: ٤١٧. الكافي في الفقه ص: ١٩٧. المراسم العلوية في الأحكام النبوية ص: ١١٢. غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع ص: ١٨٥.

(٣) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص: ٢٥٠، ٢٥١. المهذب ج: ١ ص: ٢٥١، ٢٥٤. الوسيلة إلى نيل الفضيلة ص: ١٧٧، ١٧٩. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ج: ١ ص: ٥٨٥، ٥٨٩.

(٤) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج: ٤ ص: ٢٣٢.

(٥) تاج العروس من جواهر القاموس ج: ٨ ص: ٣٤.

جاوز الكعبين ففي النار))، وقوله **هَيْئًا**: ((امرأة رأت الدم في حيضها حتى جاوز وقتها))، وقوله **هَيْئًا**: ((المجاور بمكة يتمتع بالعمرة إلى الحج إلى ستين، فإذا جاوز الستين كان قاطناً))، وقوله **هَيْئًا**: ((الرباط ثلاثة أيام، وأكثره أربعون يوماً، فإذا جاوز ذلك فهو جهاد))، وقوله **هَيْئًا** في السعي: ((إذا انتهيت إلى الباب الذي من قبل الصفا بعد ما تجاوز الوادي فاكشف عن السعي وامش مشياً))، وقوله **هَيْئًا**: ((إذا افتتحت الصلاة فكبرت فلا تجاوز أذنيك، ولا ترفع يديك بالدعاء في المكتوبة تجاوز بهما رأسك)) .. إلى غير ذلك من موارد كثيرة. والمجاوزه في الجميع سواء بالنسبة إلى المكان أو الزمان إنما هي بمعنى العبور عنه وجعله خلفه، وهذا هو المطابق مع ما يتبادر في زماننا من التعبير (بجاوز)، بل إن (جاز) أيضاً مثله في ذلك.

نعم يشكل التعويل على التبادر المذكور لاحتمال حصول تغير بمرور الزمان في ما استعمل فيه التعبيران والمعنى المتبادر منهما إلى الأذهان، وقد مرّ مراراً عدم تمامية استصحاب القهقري وأصالة الثبات في اللغة على المختار، أي لا يمكن البناء على أن المعنى المتبادر من لفظ في زمان يكون هو المعنى الحقيقي المتبادر منه في عصر سابق عليه، لعدم ثبوت جريان سيرة العقلاء على ذلك.

ومهما يكن فإن مما يشهد لكون مفاد صحيحة هشام بن الحكم المبحوث عنها هو النهي عن عبور وادي محسر قبل طلوع الشمس لا مجرد السير فيه أن الفقهاء السابقين (قدس الله أسرارهم) قد فهموا منها هذا المعنى أيضاً، كما يظهر ذلك بملاحظة كلام المفيد وأبي الصلاح وسلاح والشيخ وابن البراج وابن حمزة وابن زهرة (قدس الله أسرارهم)^(١) وغيرهم.

والمتحصل من جميع ما مرّ: أنه لا يتم الاستدلال بأي من الروايتين المتقدمتين على مرام السيد الأستاذ **فظ** من كون منتهى وقت الوقوف الواجب

(١) المتنعة ص: ٤١٧. الكافي في الفقه ص: ١٩٧. المراسم العلوية في الأحكام النبوية ص: ١١٣. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص: ٢٥٢. المهذب ج: ١ ص: ٢٥١. الوسيلة إلى نيل الفضيلة ص: ١٧٩. غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع ص: ١٨٥.

في المزدلفة هو طلوع الشمس من يوم العيد.

مع أنه لو بني على تمامية الاستدلال بهما أو بإحداهما عليه أمكن أن يقال بأنه لا يحيص من رفع اليد عنه والبناء على كفاية الوقوف إلى ما قبل طلوع الشمس، لما ثبت من سيرة النبي ﷺ من أنه قد أفاض في حجة الوداع من المزدلفة قبل طلوعها.

فقد روى الواقدي^(١): أنه (كان أهل الجاهلية لا يدفعون من جمع حتى تطلع الشمس على ثبير، ويقولون: أشرق ثبير كيما نغير، فقال رسول الله ﷺ: إن قریشاً خالفت عهد إبراهيم ﷺ^(٢) فدفع قبل طلوع الشمس). ونحوه ما ذكره المقرئ^(٣).

وذكر الذهبي^(٤) في وصف حج النبي ﷺ أنه: (ركب القصواء حتى أتى المشعر الحرام فرقي عليه فحمد الله وكبره وهله، فلم يزل واقفاً حتى أسفر جداً، ثم دفع قبل أن تطلع الشمس). ونحوه ما ذكره الصفدي وابن كثير والمقرئ^(٥) وغيرهم في مصادر كثيرة أخرى.

ويطابقه من طرقنا ما تضمنته صحيحة معاوية بن عمار^(٦) المفصلة الحاكية لحجه ﷺ حيث ورد فيها قول الإمام ﷺ: ((فلما أضاء له النهار أفاض حتى انتهى إلى منى)).

فإن الظاهر أن المراد بإضاءة النهار فيه هو الإسفار قبل طلوع الشمس،

(١) المغازي ج: ٢ ص: ١١٠٧.

(٢) ورد التصريح بأن إبراهيم ﷺ قد أفاض قبل طلوع الشمس في عدد من المصادر، منها ما ذكره الأزرق في كيفية حجه ﷺ بقوله: (حتى إذا أسفر غير مشرق دفع به)، يلاحظ أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار (ج: ١ ص: ٧١).

(٣) إمتاع الأسماع ج: ٢ ص: ١١٥.

(٤) تاريخ الإسلام ج: ٢ ص: ٧٠٥-٧٠٤.

(٥) الوافي بالوفيات ج: ١ ص: ٧٦. البداية والنهاية ج: ٥ ص: ١٦٦. إمتاع الأسماع ج: ٩ ص: ٢٨-٢٩.

(٦) الكافي ج: ٤ ص: ٢٤٧. تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٤٥٧.

وإلا لكان ينبغي أن يقول **الْحَجَّاجُ**: (فلما طلعت الشمس)^(١).

وبالجملة: لا يبعد الاطمئنان بأن إفاضة النبي **ﷺ** كانت قبل طلوع الشمس^(٢)، وعلى ذلك لا يمكن العمل بصحیحتي معاوية وهشام بن الحكم لو تم ظهورهما في لزوم كون الإفاضة بعد طلوعها.

ومع الغرض عن ذلك يمكن أن يقال: إن هناك روايتين تدلان على جواز الإفاضة قبل طلوع الشمس ..

(الرواية الأولى): معتبرة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا إبراهيم **ﷺ**: أي ساعة أحب إليك أن أبيض من جمع؟ فقال: ((قبل أن تطلع الشمس بقليل فهو أحب الساعات إلي)). قلت: فإن مكثنا حتى تطلع الشمس؟ قال: ((ليس به بأس)).

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الرواية أوردها الكليني^(٣) عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن إسحاق بن عمار. وأوردها الشيخ **نقذ** في التهذيب^(٤) عن الكليني بالسند المذكور، وبسند آخر أيضاً هكذا: (سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن الحسين بن سعيد عن صفوان عن موسى بن الحسن عن معاوية بن حكيم) باللفظ نفسه. ومثله ما في الاستبصار^(٥)، ولكن فيه في السند الثاني (موسى بن القاسم) بدل (موسى بن الحسن).

(١) هذا بناء على بدء النهار من طلوع الفجر - كما هو الصحيح - وأما بناء على بدئه من طلوع الشمس - كما عليه السيد الأستاذ **نقذ** - فلا فرق بين التعبيرين.

(٢) يمكن أن يقال: إن ما يتيسر الاطمئنان به هو تحركه **ﷺ** من مكانه على جبل قزح أو بالقرب منه قبل طلوع الشمس، وأما خروجه من المزدلفة قبل طلوعها فغير مؤكد، فإن هناك قدراً معتداً به من الفاصل بين الموقف المذكور وبين حدود المزدلفة يستغرق اجتيازه بعض الوقت، فليتأمل.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٠.

(٤) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٩٢.

(٥) الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ج: ٢ ص: ٢٥٧.

وأشار السيد البروجردي رحمته (١) إلى أن هذا السند معلول من جهات، منها أن رواية معاوية بن حكيم وهو من الطبقة السابعة عن أبي إبراهيم عليه السلام أي الإمام موسى بن جعفر عليه السلام مرسلة.

وذكر العلامة الدمستاني رحمته (٢): أن الخلل في السند المذكور هو من جهة أن صفوان أقدم طبقة من أن يروي عن موسى بن الحسن وهو ابن عامر، كما أن معاوية بن حكيم لا يروي عن أبي إبراهيم عليه السلام، ورجح أن يكون حرف الجر (عن) في قوله: (عن موسى بن الحسن) مصحف الواو، ويكون العطف على أحمد بن محمد - لأن سعد بن عبد الله يروي عن موسى بن الحسن - ويكون الراوي المباشر عن الإمام عليه السلام هو صفوان، وقد سقط اسمه من السند الثاني سهواً، فإنه يروي عن أبي إبراهيم عليه السلام ويروي عنه معاوية بن حكيم.

ونتيجة ذلك هو الالتزام بأن صفوان نقل الرواية المتقدمة تارة عن إسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم عليه السلام كما في سند الكليني، وأخرى عنه عليه السلام بلا واسطة كما في سند الشيخ.

وذكر المحقق التستري رحمته (٣): أن سعد بن عبد الله يروي عن معاوية بن حكيم بلا واسطة، فكيف روى عنه هنا بأربع وسائط؟! وأن معاوية بن حكيم يروي عن صفوان فكيف روى هنا صفوان عنه بواسطة؟! وأيضاً يروي معاوية بن حكيم عن الرضا عليه السلام بواسطة معمر بن خلاد فكيف روى عن الكاظم عليه السلام هنا بلا واسطة؟! ولأجل ذلك بنى على وقوع خلل في السند المذكور، ورجح أن يكون (معاوية بن حكيم) مصحف (محمد بن حكيم) حتى يتم السند.

وقد أشار السيد الأستاذ رحمته (٤) إلى الإشكال المذكور وقال: إنه (لا يرجع إلى محصل، فإن معاوية من أصحاب الهادي عليه السلام فلا مانع من رواية سعد بن عبد الله عنه بلا واسطة، فإذا فرضنا أن معاوية بن حكيم أدرك ولو قليلاً موسى

(١) الموسوعة الرجالية ج: ٧ ص: ١٠٢٦.

(٢) انتخاب الجيد ج: ٢ ص: ٥٣.

(٣) قاموس الرجال ج: ١٠ ص: ١٣٠.

(٤) معجم رجال الحديث ج: ١٨ ص: ٢٣٦ ط: نجف.

بن جعفر رضي الله عنه لم يكن مانع من رواية سعد عنه بوسائط).

أقول: من يلاحظ طبقات الرجال المذكورين في هذا السند يظهر له بوضوح أنه لا يمكن أن يكون هذا سنداً واحداً، فإن سعد بن عبد الله من الطبقة الثامنة، وأحمد بن محمد بن عيسى من السابعة، والحسين بن سعيد من كبار السابعة، وصفوان من السادسة، ومن الطبيعي أن يروي صفوان عن أبي إبراهيم رضي الله عنه إما مباشرة أو بواسطة شخص من الطبقة الخامسة كما وقع في السند المذكور في الكافي في روايته عنه رضي الله عنه بواسطة إسحاق بن عمار.

وأما موسى بن الحسن المذكور بعد صفوان فهو من كبار الطبقة الثامنة ومعاوية بن حكيم من الطبقة السابعة فكيف يصح أن يروي سعد بن عبد الله عن موسى بن الحسن بن عامر بثلاث وسائط، ويروي عن معاوية بن حكيم بأربع وسائط، ويروي أحمد بن محمد بن عيسى عن موسى بن الحسن بن عامر بواسطتين، ويروي الحسين بن سعيد - الذي هو من كبار الطبقة السابعة - عن موسى بن الحسن بن عامر بواسطة صفوان، والأغرب من ذلك كله رواية صفوان عن موسى بن الحسن بن عامر وروايته عن معاوية بن حكيم بواسطة؟! والصحيح: أن هذا السند في واقعه تركيب من سنيين ..

أحدهما: سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى، وهذا سند متداول في التهذيب بكثرة^(١)، ولا بد من انتهائه إلى الإمام موسى بن جعفر رضي الله عنه إما بلا واسطة، أو بواسطة إسحاق بن عمار، والأرجح هو الثاني بقرينة كثرة رواية صفوان بن يحيى عن إسحاق بن عمار من جهة، وكون هذه الرواية بلفظها مروية في الكافي - كما تقدم - عن صفوان عن إسحاق بن عمار.

ثانيهما: ما هو على أحد وجهين ..

إما (موسى بن القاسم عن معاوية بن حكيم)، وإما (سعد بن عبد الله عن موسى بن الحسن عن معاوية بن حكيم).

(١) لاحظ تهذيب الأحكام ج: ١ ص: ٩٧، ١٧٦، ٢٠٩، ٢٥٦.

والوجه الأول هو مقتضى ما ورد في الاستبصار، ويوجد مثله من رواية موسى بن القاسم عن معاوية بن حكيم في موضع آخر من التهذيب^(١). والثاني يناسب ما ورد في التهذيب، ويوجد مثله من رواية سعد بن عبد الله عن موسى بن الحسن عن معاوية بن حكيم في موضعين آخرين من التهذيب^(٢).

ولكن مع ذلك ففي السند الثاني المذكور نقص، لأن معاوية بن حكيم من الطبقة السابعة ولا يروي عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام بلا واسطة، بل ولا يروي عن إسحاق بن عمار الذي هو من الطبقة الخامسة بلا واسطة، وإنما توجد روايته عنه بواسطة سليمان بن محمد الخثعمي^(٣).

وبذلك يظهر أنه لا يرتفع الإشكال عن السند الثاني بالالتزام بسقوط اسم إسحاق بن عمار من بعد معاوية بن حكيم، بل يتعين وجود واسطة بينهما قد سقط اسمه أيضاً.

والحاصل: أن الأرجح أنه لا يوجد في المقام إلا رواية واحدة، وهي رواية إسحاق بن عمار، والسند الذي أورده الشيخ مركب من سندنين، وفي كليهما سقط، وفي الثاني خلل من وجه آخر أيضاً، ولا يعرف ما كان عليه في واقع الحال.

هذا في ما يتعلق بسند الرواية المذكورة.

وقد ناقش السيد الأستاذ عنه^(٤) في الاستدلال بها على جواز الإفاضة من المزدلفة قبل طلوع الشمس بأن (الإفاضة قبل الطلوع بقليل لا يستلزم الخروج عن الموقف قبله، لما عرفت من أن السير من المكان - الذي هو معنى الإفاضة - إلى زمان الخروج عن الحد يستوعب برهة من الوقت لا محالة، فبطبيعة الحال يكون الدخول في وادي محسر بعد طلوع الشمس.

وبعبارة واضحة: لا منافاة بين أن يفيض الواقف من مزدلفة قبل طلوع

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٣٥٦.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ١ ص: ٤٢٥، ج: ٣ ص: ١٣٥.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٣ ص: ٢٠٩.

(٤) مستند التأسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١٢٠.

الشمس، ولكن لا يخرج منها إلا بعد الطلوع).

ويلاحظ على ما أفاده **تث** ..

أولاً: أن الإفاضة من المكان تتضمن معنى الخروج منه.

قال ابن الأثير^(١): (أصل الإفاضة الصب فاستعيرت للدفع في السير).

وقال الراغب^(٢) في قوله تعالى: «**ثُمَّ أَيْضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ**»: (أي

دفعتم منها بكثرة تشبيهاً بفيض الماء)، وحيث إن صب الماء وفيضه من الكأس -

مثلاً - يكون إلى خارجه فالمناسب أن يكون المراد بالإفاضة من عرفات ومن

المزدلفة هو الدفع إلى خارج المكانين، ولا تصدق الإفاضة منهما على الحركة من

مكان الوقوف تمهيداً للخروج قبل تحقق الخروج بالفعل.

ومع التنزل وتسليم صدق الإفاضة على التحرك من مكان الوقوف بقصد

الخروج مع تعقبه به، إلا أنه لما لم يكن يعتبر في الوقوف عدم الحركة بل أصل

الكون في المكان، وكان يجوز الوقوف في أي موضع من عرفات والمزدلفة حتى

في غير الموضع المسمى بالمشعر الحرام في المزدلفة وغير جبل الرحمة في عرفات،

يتعين البناء على أن المراد بالإفاضة من عرفات والمزدلفة في النصوص هو الدفع

خارجهما، وعدم شمولها للسير والحركة فيهما تمهيداً للخروج.

ومن هنا استدل السيد الأستاذ **تث** على لزوم البقاء في المزدلفة إلى طلوع

الشمس بقوله **تث** في صحيحة معاوية: ((ثم أفض حيث يشرق لك ثبير))، وإلا

لكان دليلاً على عدم جواز التحرك بقصد الخروج قبل طلوع الشمس ولا يلتزم

به **تث** قطعاً.

ويشهد له ما ورد في بعض روايات الإفاضة من عرفات من أنه سئل

الإمام **تث**: متى الإفاضة من عرفات؟ فقال: ((إذا ذهب الحمرة)) يعني من

الجانب الشرقي. وقوله **تث**: ((إذا غربت الشمس فأفض مع الناس))، وقوله

تث: ((إن المشركين كانوا يفيضون قبل أن تغيب الشمس فخالقهم رسول الله

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر ج: ٣ ص: ٤٨٥.

(٢) المفردات في غريب القرآن ص: ٣٨٨.

﴿فأفاض بعد غروب الشمس﴾، فإن من الظاهر أن المراد من الجميع هو الخروج من عرفات بعد غروب الشمس، وأما الحركة في داخلها ولو تمهيداً للخروج فهي مما لا بأس به بلا إشكال.

وأيضاً ما دل على ثبوت الكفارة على من أفاض متعمداً من عرفات قبل غروب الشمس لا يشمل من تحرك لغرض الخروج منها قبل الغروب إذا لم يخرج بالفعل إلا بعده، كما أشار إليه المقرر (طاب ثراه) في الهامش^(١).

وبالجملة: لو سلم أن الإفاضة تصدق بمجرد الحركة من مكان الوقوف في عرفات أو المزدلفة بقصد الخروج منهما مع تعقبها به فلا ينبغي الريب في أن المراد بها في نصوص تحديد وقتها هو الخروج منهما بالفعل، لا مجرد التحرك والسير بقصد الخروج وإن لم يؤد إليه بعد.

وثانياً: أنه مع غض النظر عما سبق وتسليم أن المراد بالإفاضة هو التحرك بالخروج من المزدلفة - مثلاً - إلا أنه لما كانت الإفاضة في مقابل الوقوف كما يشهد له قوله **لَحُتْ** في صحيحة معاوية بن عمار: «قفق إن شئت قريباً من الجبل .. ثم أفض حيث يشرق لك كبير» فلا يحصى من أن يكون الفرق بين الوقوف الذي لا يعتبر فيه عدم الحركة ولا الكون في مكان معين من المزدلفة وبين التحرك من مكان الوقوف بقصد الخروج المفروض صدق الإفاضة عليه هو بالنية، أي كون التحرك المذكور فاقداً لنية الوقوف وإلا لكان مصداقاً للوقوف أيضاً، وهو خلف فرض المقابلة بينهما.

وتنتيجة ذلك هو تمامية دلالة معتبرة إسحاق بن عمار على عدم وجوب نية الوقوف إلى طلوع الشمس بل جواز التخلي عنها قبل ذلك، وهو خلاف ما رامه السيد الأستاذ **تقلاً** من أن منتهى وقت الوقوف الواجب في المزدلفة هو طلوع الشمس.

وثالثاً: أنه لو قطع النظر عما تقدم كله أمكن القول بأنه ليس في المعتبرة المذكورة ما يشير إلى كونها ناظرة إلى خصوص من كان واقفاً في الموضع المسمى

(١) مستند الناسك إلى شرح الناسك ج: ٢ ص: ١٢٠ (التعليقة).

بالمشعر الحرام، ليقال: إنه إذا تحرك للخروج قبيل طلوع الشمس فإنه يستغرق منه ذلك بعض الوقت فلا يصل إلى وادي محسر إلا بعد الطلوع. بل مقتضى إطلاقها الشمول لمن كان وقوفه في المنطقة الملاصقة لوادي محسر، بحيث إذا تحرك للخروج يكون فيه بعد لحظات من تحركه، فإنه لو لم تكن هذه الصورة مشمولة لحكم الإمام عليه السلام بأرجحية الإفاضة قبل الطلوع بقليل لكان ينبغي التنبه على ذلك كما لا يخفى.

وعلى ذلك تتم دلالة المعتبرة على جواز الإفاضة قبل طلوع الشمس لمن يكون مكان وقوفه قريباً جداً من وادي محسر، وعدم القول بالفصل بينه وبين غيره يثبت ما هو المطلوب من عدم لزوم الوقوف في المزدلفة إلى طلوع الشمس. (الرواية الثانية): خير جميل بن دراج^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((ينبغي للإمام أن يقف بجمع حتى تطلع الشمس، وسائر الناس إن شاؤوا عجلوا، وإن شاؤوا أخروا)).

وقد رواها الشيخ بإسناده عن علي بن مهزيار عن حماد بن عثمان عن جميل بن دراج، فهي مرسلة بإبهام الوسطة، ولذلك ناقش السيد الأستاذ تق فيها بضعف السند، وقال: إنها لا تصلح للاستدلال.

ولكن قد يقال: إن مقتضى الاستقراء في الأسانيد أن الوسطة بين علي بن مهزيار وحماد بن عثمان لا يكون إلا من الثقات كمحمد بن يحيى^(٢) وفضالة^(٣) وابن أبي عمير^(٤)، فبحسب الاحتمالات يمكن أن يحصل الاطمئنان بكون الوسطة المبهمة هنا من الثقات، وعلى ذلك تكون الرواية معتبرة يمكن الاعتماد عليها.

إلا أن هذا الكلام لا يتم، فإنه قد وردت رواية علي بن مهزيار عن

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٩٣.

(٢) الكافي ج:٣ ص:٢٧، ٤٢٩. علل الشرائع ج:٢ ص:٤٤١، ٥٣٨. تهذيب الأحكام ج:٣ ص:٨.

(٣) الكافي ج:٣ ص:٤٠٢، ٤٢٩، ٤٤٤. تهذيب الأحكام ج:٢ ص:٣٦٤.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٤ ص:١٦٠.

الحسين بن سعيد عن عبد الله بن عمرو عن حماد بن عثمان عن جميل^(١)،
وعبد الله بن عمرو مجهول، ويحتمل أن يكون وسيطاً في الرواية المبحوث
عنها^(٢)، ولا سيما أن من روى عنه حماد بن عثمان في الموردين هو جميل.

بالإضافة إلى أن موارد رواية علي بن مهزيار عن حماد بن عثمان مع
ذكر اسم الوسيط بينهما قليلة في ما بأيدينا من جوامع الحديث، فيمكن أن يقال:
إن عدم العثور على توسط غير الثقة بينهما في تلك الموارد لا يوجب بمقتضى
حساب الاحتمالات الاطمئنان بعدم توسطه بينهما في الرواية المبحوث عنها.
والحاصل: أن هذه الرواية مخدوشة السند، ولكنها واضحة الدلالة على
جواز ترك الوقوف في المزدلفة قبل طلوع الشمس.

ومن الغريب ما ذكره السيد الأستاذ رحمته^(٣) من المناقشة في دلالتها بقوله:
(إن المراد التعجيل أو التأخير في الإفاضة لا بالنسبة إلى الخروج من المزدلفة،
فلنأس أن يفيضوا قبل طلوع الشمس لكن شريطة أن لا يدخلوا وادي محسر
قبل الطلوع، فإن بين الشروع في الإفاضة والخروج عن الموقف المتحقق بدخول
الوادي مدة لا محالة، فلا يستلزم جواز الإفاضة قبل الطلوع جواز الخروج عن
الموقف قبله كما هو ظاهر. إذا فلم تكن هذه الرواية منافية لما تقدم بوجه).

وجه الغرابة: أنه لا ذكر للإفاضة في هذه الرواية أصلاً، لكي يقال: إن
التعجيل فيها قبل طلوع الشمس لا يقتضي الخروج من المزدلفة قبل طلوعها، بل
المذكور فيها التعجيل في ترك الوقوف في مقابل ما ورد بشأن الإمام - أي أمير
الحاج - من أنه ينبغي له أن يقف حتى تطلع الشمس، فهي إذاً واضحة الدلالة

(١) تهذيب الأحكام ج: ٣ ص: ٢٩٠.

(٢) قد يقال: إن قوله: (ومن حديثه عن حماد بن عثمان) ظاهر في وحدة الوساطة بين ابن
مهزيار وحماد، فلا يتطابق مع المورد المذكور المشتغل على واسطتين بينهما، وهما (الحسين بن
سعيد عن عبد الله بن عمرو). ولكن الإنصاف أنه يشكل التمويل على ما ذكر، لما لوحظ من
استخدام نظير التعبير المذكور في ما ثبت فيه تعدد الوساطة رعاية للاختصار أو نحوه. (لاحظ
قياسات من علم الرجال ج: ٢ ص: ٢٨).

(٣) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١٢٠ (بأدنى تصرف).

على أنه يجوز لسائر الناس أن يتركوا الوقوف قبل طلوع الشمس.
وبالجملته: هذه الرواية تامة الدلالة على المطلوب، ولكنها لضعف سندها لا تصلح إلا للتأييد.

وقد تحصل مما تقدم أن القول الأول من الأقوال الثلاثة في المسألة وهو وجوب الوقوف في المزدلفة إلى طلوع الشمس ليس عليه دليل من الروايات.
نعم لو بني على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية كان مقتضاه استمرار وجوب الوقوف إلى حين طلوع الشمس بعد ما تقدم من أن ابتداءه يكون مما بعد طلوع الفجر بمقدار أداء صلاة الصبح.

ولكن معتبرة إسحاق بن عمار، بل وكذلك صحيحة هشام بن الحكم تدلان على خلاف ذلك، فلا مجال للبناء على ما يقتضيه الاستصحاب.

وبالجملته: إن القول الأول المذكور ليس بتام، فيدور الأمر بين القولين الآخرين، أي بين وجوب الوقوف إلى حين انتشار ضوء الفجر وبين وجوب الوقوف إلى قبيل طلوع الشمس.

ويمكن أن يقال: إن القول بكفاية الوقوف إلى حين انتشار ضوء الفجر المسمى بالإسفار أوجه، لدلالة صحيحة معاوية بن عمار الحاكية لحج النبي ﷺ على أنه أفاض حين أضاء له النهار ومرّ أن الظاهر أن المراد به هو الإسفار. وليس في معتبرة إسحاق بن عمار وصحيحة هشام بن الحكم ما يتنافى ذلك^(١)، فمقتضى الصناعة هو جواز الاكتفاء بالوقوف إلى حين تحقق الإسفار، نعم لا يجوز تجاوز وادي محسر إلا بعد طلوع الشمس بمقتضى صحيحة هشام بن الحكم، وهذا حكم آخر.

تبقى هنا أمور ..

(١) قد يقال: إنه إذا بني على أن سياق الروايات الحاكية لكيفية حج النبي ﷺ - ومنها صحيحة معاوية - هو الترغيب في التأسى به ﷺ في ما صنع كانت صحيحة معاوية منافية مع معتبرة إسحاق لدلالة الثانية على أن أفضل الأوقات للإفاضة هو ما قبل طلوع الشمس بقليل، ودلالة الأولى على أنه ﷺ أفاض قبل ذلك عند الإسفار، ولكن لا استقرار للتناهي المذكور بين الروایتين، لسهولة رفع اليد عن الظهور السياقي المتقدم بالنظر إلى قوة دلالة معتبرة إسحاق.

(الأمر الأول): أنه ربما يستدل لوجوب الوقوف في المزدلفة إلى طلوع الشمس برواية لعبد الرحمن بن أعين^(١)، بزعم أنه ورد في ذيلها قوله **هـ**: ((ولا يجوز للرجل الإفاضة منها قبل طلوع الشمس، ولا من عرفات قبل غروبها، فيلزمه دم شاة)) والبناء على اعتبارها سنداً لوثاقة عبد الرحمن بن أعين من حيث كونه من مشايخ صفوان بن يحيى^(٢).

ولكن من المؤكد ان المقطع المذكور ليس جزءاً من الرواية المشار إليها، بل هو من كلام الصدوق **ت**، كما نبه عليه المحقق التستري **ت**^(٣).

نعم توهم المحدث الفيض الكاشاني **هـ**^(٤) كونه ذيلاً لها، ولكن الآخرين من الأعلام لم يقعوا في هذا الوهم كالحق العاملي **هـ** حيث لم يورده في الوسائل^(٥)، وكذلك العلامة والمحقق السبزواري (قدس سرهما)^(٦) حيث أوردها منسوباً إلى الصدوق **هـ**.

والشاهد على عدم كونه جزءاً من متن الرواية هو اختلافه عنه في السياق، فإن المذكور قبله هكذا: (عن أبي جعفر **هـ** أنه كره أن يقيم عند المشعر بعد الإفاضة)، فإن هذا لا يصلح أن يعطف عليه بجملة (ولا يجوز للرجل الإفاضة منها ..) كما لا يخفى.

وبالجملة: المقطع المذكور إنما هو من كلام الصدوق **ت**، ويبدو أنه أخذه من رسالة والده (الشرائع)، فإن ما يقرب منه مذكور في ما يعرف بالفقه الرضوي^(٧) - الذي مرّ مراراً أنه كتاب التكليف - مع ما يلاحظ من تطابق كثير

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ٢: ص: ٢٨٢.

(٢) لاحظ قبسات من علم الرجال ج: ١: ص: ٣٢٨.

(٣) النجعة في شرح اللعة ج: ٥: ص: ٣٣٩.

(٤) الوافي ج: ١٣: ص: ١٠٥٩.

(٥) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج: ١٤: ص: ٢١.

(٦) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج: ٤: ص: ٢٤٧. ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ج: ٢:

ص: ٦٦١.

(٧) الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا **هـ** ص: ٢٢٤.

من عبارات الشرائع مع ما ورد في هذا الكتاب حتى ظن البعض اتحادهما.
 (الأمر الثاني): ذكر السيد الأستاذ رحمته أن مما يؤيد لزوم الوقوف في
 المزدلفة إلى طلوع الشمس ما ورد في كيفية حج آدم من إفاضة من جمع إلى منى
 بعد طلوع الشمس، وأشار بذلك إلى خبري عبد الرحمن بن كثير وعبد الحميد
 بن أبي الديلم ^(١).

ولكن كلا الخبرين ضعيف السند جداً. مضافاً إلى أن الذي ورد فيهما هو
 أن جبرائيل عليه السلام أمر آدم عليه السلام «أن يصعد على الجبل - جبل جمع - وأمره إذا
 طلعت الشمس أن يعترف بذنبه سبع مرات ويسأل الله التوبة والمغفرة سبع
 مرات، ففعل ذلك آدم كما أمره جبرائيل عليه السلام .. ثم أفاض من جمع إلى منى».
 وهذا كله لو كان واجباً في حق آدم عليه السلام فليس واجباً في حقنا قطعاً، فلا تصلح
 الروايتان شاهداً على لزوم أصل الوقوف في المشعر إلى طلوع الشمس في
 الشريعة الإسلامية، وكان الأولى أن يتعرض السيد الأستاذ رحمته لما ورد في
 صحيحة معاوية بن عمار في كيفية حج النبي صلى الله عليه وسلم من أنه أفاض عندما أضاء له
 النهار، ويين أنه كيف ينسجم مع ما اختاره من لزوم الوقوف إلى طلوع
 الشمس.

(الأمر الثالث): ذكر السيد الأستاذ رحمته أيضاً أنه يمكن تأييد وجوب
 الوقوف في تمام ما بين الطلوعين بالنصوص المتضمنة لترخيص النبي صلى الله عليه وسلم
 للضعفاء من الشيوخ والصبيان والنساء بالإفاضة من المشعر ليلاً، قائلاً ^(٢): «إنها
 تكشف عن أن الوظيفة الأولية إنما هي الوقوف ما بين الطلوعين، غير أن هؤلاء
 قد رخص لهم التقديم، ومن المعلوم أن الإفاضة ليلاً مساوق لكونها قبل طلوع
 الفجر».

ولكن تقدم أن النصوص المشار إليها إنما تدل على وجوب البقاء في

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١١٩.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ١٩٢. علل الشرائع ج: ٢ ص: ٤٠٠.

(٣) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١٢١.

لكن الركن منه هو الوقوف في الجملة، فإذا وقف مقداراً ما بين الطلوعين ولم يقف الباقي ولو متعمداً صح حجه وإن ارتكب محرماً (١).

المزدلفة إلى طلوع الفجر على غير المعذورين، ولا يستفاد منها حتى وجوب البقاء بعده ولو في الجملة، فضلاً عن أن يستفاد منها وجوب استيعاب ما بين الطلوعين كما رآه نكّل.

ومهما يكن فقد تحصل من جميع ما تقدم أن ما اختاره (رضوان الله عليه) في المتن من أن وقت الوقوف الواجب هو ما بين الطلوعين مستوعباً بما لا يمكن المساعدة عليه.

(١) اختلف الفقهاء (رضوان الله عليهم) في ما يبطل الحج بتركه متعمداً - أي بغير عذر - من الوقوف الاختياري في المزدلفة، وعبروا عنه بالركن^(١)، على خلاف ما يصطلح عليه بالركن في باب الصلاة. إذ يراد به هناك ما يبطل الصلاة بتركه ولو عن عذر كالركوع، وأما هنا فالمراد به ما يبطل الحج بتركه متعمداً.

وتقدم في بحثي السمي والوقوف بعرفات أن التعبير بالركن عما يبطل الحج بتركه من دون عذر لا ينسجم مع مسلك السيد الأستاذ نكّل من أنه لا يكون الفعل جزءاً للواجب إلا إذا كان يبطل بتركه عمداً، ولذلك بنى على عدم جزئية المبيت بمنى ورمي الجمار وطواف النساء للحج، بل قال: إنها واجبات مستقلة على الحاج.

فإنه وفقاً لهذا المسلك تعدّ جميع أجزاء الحج أركاناً بالمعنى المذكور، فلا ينبغي أن يقال: إن مسمى الوقوف ركن بل هو جزء والزائد عليه واجب مستقل على الحاج.

نعم مرّ في محله أنه يتصور جزئية ما لا يبطل الواجب بتركه عمداً ولكن لا

(١) لاحظ كتاب الحج (تقارير المحقق الداماد) ج: ٤ ص: ٣٠٨.

بأن يكون جزءاً للماهية بل للفرد المأتي به، وذلك حينما تلاحظ الماهية بنحو اللابشرط في الصدق، وبناءً عليه يمكن الالتزام في المقام بجزئية الزائد على المسمى للحج فيصح التعبير عن المسمى بالركن، وإن كان لا يناسب معناه اللغوي، فإنه إنما يطلق على ما يكون مقوماً للشيء بحيث ينتهي بانتفائه ولو عن عذر، فلا ينبغي التعبير به عما لا ييطل الواجب بتركه وإن كان عن عمد.

وكيف ما كان فقد عبر الأعلام (قدس الله أسرارهم) عما ييطل الحج بتركه متعمداً من الوقوف الاختياري في المزدلفة بالركن، واختلفوا في تحديده على أقوال ..

القول الأول: أن الركن هو مسمى الوقوف في ليلة العيد أو في ما بين الطلوعين من يومه، وهذا هو مقتضى ما نسبته السيد صاحب المدارك رحمته إلى أكثر الأصحاب من صحة الحج مع تعمد الإفاضة قبل الفجر وجبره بشاة، وهو ظاهر الشيخ رحمته في المبسوط والنهاية، وما يستفاد من كلام المحقق والعلامة والشهيد (قدس الله أسرارهم). وقد نسبته العلامة رحمته إلى ابني بابويه وابن الجنيد وابن البراج (قدس الله أسرارهم).^(١)

القول الثاني: أن الركن هو مسمى الوقوف في ما بين الطلوعين من يوم العيد خاصة، ولا أثر للوقوف في ليلة العيد.

وهذا هو ما يظهر من ابن إدريس رحمته^(٢)، حيث قال: (ولا يجوز الخروج من المشعر الحرام قبل طلوع الفجر للمختار، فإن خرج قبل طلوعه متعمداً فلا حج له. وقال شيخنا أبو جعفر رحمته في نهايته: (كان عليه دم شاة)، والصحيح الأول).

(١) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٧ ص: ٤٢٤.

(٢) لاحظ المبسوط في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٣٦٨، والنهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص: ٢٥٢، وشرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج: ١ ص: ٢٣٢، وتذكرة الفقهاء ج: ٨ ص: ٢٠٥-٢٠٦، والدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٢٣، ومختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج: ٤ ص: ٢٤٣.

(٣) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ج: ١ ص: ٥٨٩.

وقد حكى العلامة رحمته في المنتهى^(١) كلام ابن إدريس ثم قال: إن (قول ابن إدريس لا نعرف له موافقاً، فكان خارقاً للإجماع). ولكنه بنفسه ذكر في المختلف^(٢) أن (قول الشيخ في الخلاف يوهم ذلك - أي ما بنى عليه ابن إدريس - فإنه قال: فإن دفع قبل طلوع الفجر مع الاختيار لم يجزئه). وقد صار كلامه منشأً لنسبة القول المذكور إلى الشيخ في الخلاف كما في الجواهر^(٣) وغيره^(٤).

ولكن الملاحظ أنه قد أورد بعض عبارته - فأوهم موافقته لابن إدريس - وتماها هكذا: (إن وقت الوقوف بالمزدلفة من وقت حصوله بها إلى طلوع الفجر الثاني - وقد روي إلى طلوع الشمس - فإن دفع قبل طلوع الفجر مع الاختيار لم يجزئه سواء قبل نصف الليل أو بعده)، وظاهر هذه العبارة هو أن وقت الوقوف الواجب في المزدلفة إنما هو في الليل أي إلى حدّ طلوع الفجر، ولا عبرة بالوقوف في ما بين الطلوعين.

ومن هنا قال ابن إدريس^(٥) بعد حكايتهما: هذا مذهب المخالفين، وأما مذهبنا فهو كون وقت الوقوف في ما بين الطلوعين.

وعلى ذلك فمذهب الشيخ رحمته في الخلاف هو بطلان حج من ترك الوقوف ليلاً وإن وقف في ما بين الطلوعين، فما أبعد عن قول ابن إدريس. وكيف ما كان فقد وافق السيد الأستاذ رحمته على ما اختاره ابن إدريس رحمته من أن ما يبطل الحج بتركه عمداً هو مسمى الوقوف في ما بين الطلوعين، ولا عبرة بتحقيقه قبل طلوع الفجر، وقد تبعه في ذلك عدد من تلامذته.

القول الثالث: أن الركن هو تمام الوقوف الواجب في ما بين الطلوعين سواء قيل بلزوم الاستيعاب أم لا.

(١) منتهى المطلب في تحقيق المذهب ج: ١١ ص: ٩١.

(٢) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج: ٤ ص: ٢٤٤.

(٣) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩ ص: ٧٢.

(٤) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١٢١.

(٥) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج: ١ ص: ٥٨٧-٥٨٨.

وهذا يظهر من أبي الصلاح الحلبي رحمته (١) حيث قال: (وقت المختار من طلوع الفجر من يوم النحر إلى طلوع الشمس، يلزمه افتتاحه بالنية، وقطع هذا الزمان بالدعاء والتوبة والاستغفار. ووقت المضطر تمتد إلى الليل كله وإلى أن تزول الشمس من نهاره، أقل ما يقع عليه اسم الوقوف داعياً، فإن فات الوقوف به على حال بطل الحج ووجب استنافه).

فإن ظاهر هذا الكلام أن غير المعذور إذا ترك الوقوف بين الطلوعين يبطل حجه، وإنما يكفي المسمى في ليلة العيد أو في ما بين طلوع الشمس إلى زواله من المضطر خاصة.

وقد مال إلى هذا القول بعض الأعلام (طاب ثراه) (٢) بناءً على لزوم الوقوف في ما بين الطلوعين بأزيد من المقدار المسمى، قائلاً: إنه يشكل الجزم بعدم البطان إذا لم يقف مستوعباً لتمام الوقت، لأن المركب ينتهي بانتفاء أحد أجزائه.

هذه هي أقوال الأعلام (قدس الله أسرارهم) في المسألة، ولتحقيقها لا بد من ذكر صور ..

(الصورة الأولى): ما إذا أفاض من عرفات ولم يدخل المزدلفة - كأن ذهب إلى مكة - ولم يعد للكون فيها ليلاً ولا في ما بين الطلوعين من غير عذر له في ذلك.

وهذا لا ينبغي الشك في بطلان حجه خلافاً لما نسب إلى ابن الجنيد رحمته (٣) ..

(١) الكافي في الفقه ص: ١٩٧.

(٢) مصباح الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ٢٦١.

(٣) حكى العلامة رحمته في مختلف الشيعة (ج: ٤ ص: ٢٤٩) أنه قال: (ومن لم يقف به - أي بالمشعر - جاهلاً رجع ما بينه وبين زوال الشمس من يوم النحر حتى يقف به، وإن تمعد ترك الوقوف به فعليه بدنة). واستاد منه الشهيد الأول في الدروس (ج: ١ ص: ٤٢٥) أنه قال بوجود البدنة لا غير في ترك الوقوف في المزدلفة متعمداً. ولو صح ذلك فلا يبعد أن يكون مستنده صحيحة علي بن رثاب الآتية في الصورة الثانية.

أولاً: بمقتضى القاعدة، فإن ما دل على الأمر بالوقوف في المزدلفة في ما بين الطلوعين ظاهر في الإرشاد إلى جزئيته للحج، ومقتضى قاعدة انتفاء المركب بانتفاء بعض أجزائه هو بطلان الحج بتركه.

وثانياً: ما دل من النصوص على فوت الحج بفوات المزدلفة، كقوله **الْحَجُّ** في صحيحة عبيد الله وعمران الحلبيين: ((إذا فاتتك المزدلفة فقد فاتك الحج))، فإنه يقتضي بطلان الحج في مفروض الكلام، ولا جدوى لوقوفه بعدئذ في ما بين طلوع الشمس إلى الزوال، لاختصاصه بالمعذور الذي لم يدرك الوقوف في ما قبل طلوع الشمس على ما سيأتي في محله.

(الصورة الثانية): ما إذا أفاض من عرفات ودخل المزدلفة واجتاها إلى منى من دون أن يقصد الكون فيها، لا في ليلة العيد ولا في ما بين الطلوعين متعمداً في ذلك.

ومقتضى القاعدة في هذه الصورة هو بطلان الحج أيضاً مثل ما تقدم. ولكن قد يقال: إن هناك رواية تقتضي فيها الحكم بالصحة مع ثبوت كثارة بدنة، وهي ما رواه الصدوق^(١) بسنده الصحيح عن علي بن رثاب أن الصادق **عليه السلام** قال: ((من أفاض من عرفات مع الناس فلم يلبث معهم بجمع ومضى إلى منى متعمداً أو مستخفاً فعليه بدنة)).

وقد أوردها الكليني^(٢) - والشيخ عنه^(٣) - بإسناد فيه سهل بن زياد عن ابن محبوب عن علي بن رثاب عن حريز عن أبي عبد الله **عليه السلام**^(٤).

ومبنى الاستدلال بها هو أن موردها من أفاض من عرفات ودخل

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ٢، ص: ٢٨٣.

(٢) الكافي ج: ٤، ص: ٤٧٣.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥، ص: ٢٩٤.

(٤) تجرد الإشارة إلى أن في المطبوع من الكافي والتهذيب: (لم يلبث معهم) كما في الفقيه، ولكن أشير في هامش طبعة دار الحديث من الكافي (ج: ٩، ص: ٥٦)، أن في بعض النسخ المخطوطة: (لم يبت معهم)، وأشير في هامش الطبعة الطهرانية من التهذيب (ج: ٥، ص: ٣٣٠) أن في بعض النسخ: (ولم يقف معهم)، فليلاحظ.

المزدلفة ولكن لم يقف فيها أصلاً بل اجتازها إلى منى متعمداً، وقد حكم الإمام **الحجج** عليه بالبدنة ولم يوجب عليه إعادة الحج، ولو وجبت لكان من المناسب جداً بيان ذلك، كما بينه **الحجج** في من ترك الطواف عن جهالة حيث قال كما في صحيحة علي بن يقطين^(١): «إن كان على وجه جهالة في الحج أعاد وعليه بدنة».

وبالجملة: مقتضى الإطلاق المقامي لصحيحة ابن رثاب المذكورة هو عدم بطلان الحج في الصورة الثانية المبحوث عنها وإنما مجرد ثبوت الكفارة، فيلزم الخروج بها عن مقتضى القاعدة.
أقول: إن في هذه الرواية عدة وجوه ..

(الوجه الأول): أن لها إطلاقاً مقامياً يقتضي صحة الحج كما تقدم، ولكن حيث إنه لا يمتثل الصحة بمجرد العبور في المزدلفة من دون قصد الوقوف فيها متعمداً^(٢) فلا يحيص من حملها على خصوص من قصد الوقوف في حال الاجتياز، فلا تتعلق عندئذ بما هو محل الكلام من الصورة الثانية. وأما وجوب الكفارة فيجوز أن يكون من جهة ترك المكث بناءً على لزومه في الوقوف كما مر، أو من جهة عدم الوقوف في تمام الوقت الواجب والاكتفاء بالمسمى، أو من جهة ترك المبيت بناءً على وجوبه.

وبالجملة: الإطلاق المقامي للرواية وإن كان منعقداً ويؤخذ به ولكنها محمولة على من اجتاز المزدلفة قاصداً للكون فيها بعنوان الحج وإن لم يؤد تمام ما وجب عليه فيها، ولذلك لزمته البدنة.

وهذا الوجه قريب مما أفاده الشهيد الأول **تقريباً**^(٣) حيث قال: (رواية حريز بوجود البدنة على متعمد تركه - أي ترك الوقوف بالمشعر - أو المستخف به

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٢٨.

(٢) وكيف يمتثل أن يكفى من المتعمد بالاجتياز في المزدلفة من دون قصد الوقوف بالمرة وقد ورد في معتبرة محمد بن حكيم (تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٣) عدم الاجتياز من الجاهل بمجرد اجتيازها إذا لم يذكر الله فيها؟

(٣) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٢٥.

متروكة، محمولة على من وقف به ليلاً قليلاً ثم مضى).

(الوجه الثاني): أن الإطلاق المقامي للرواية تام، ومقتضاه صحة الحج حتى مع تعمد ترك الوقوف في المزدلفة - لوضوح عدم العبرة بالاجتياز الخالي من قصد الوقوف كما مر - ولا وجه لرفع اليد عن ظهور الرواية في كون موردها هو من ترك الوقوف متعمداً - كما ذكر في الوجه السابق - بل ينبغي رفع اليد عن إطلاقها المقامي بموجب ما دل على أن من فاتته المزدلفة فقد فاتته الحج، فإن القدر المتيقن من مورده هو من فاته الوقوف بها من غير عذر. وهذا الوجه هو اختيار بعض الأعلام (طاب ثراه)^(١).

(الوجه الثالث): أن الإطلاق المقامي للرواية منقعد ولا سبيل إلى رفع اليد عنه بما دل على أن من فاتته المزدلفة فاتته الحج - كما ذكر في الوجه المتقدم - فإنه ليس من الجمع العرفي في شيء، بل ينبغي حمل الرواية على التقية، فإن معظم الجمهور قالوا: إن الوقوف في المزدلفة ليس من فرائض الحج بحيث يطل بتركه بل إنه يجبر بدم، وخالف في ذلك نادر منهم كالأوزاعي وبعض التابعين^(٢)، وعلى ذلك فلا يحيص من حمل الرواية الموافقة لأكثرهم على التقية بعد معارضتها لما هو ثابت عندنا من أن فوات المزدلفة يوجب بطلان الحج.

(الوجه الرابع): أن الوقوف في المزدلفة من أعظم مناسك الحج في فقه الإمامية، وقد جرى التأكيد على ذلك وأنه يفوت الحج بفواته في روايات كثيرة، وعلى ذلك يمكن أن يقال: إن النص الدال على أن من تركه متعمداً أو مستخفاً فعليه بدنة لا يتعد له ظهور في عدم بطلان الحج بذلك، بل مجرد وجوب البدنة على التارك المتعمد كما ثبت على تارك الطواف جهالة.

وبعبارة أخرى: إن انعقاد الظهور في الإطلاق المقامي منوط بإحراز كون المتكلم في مقام البيان - على خلاف الحال في الإطلاق اللفظي الذي يكفي فيه احتمال كونه في مقام البيان - وفي المقام لا سبيل إلى إحراز كون الإمام عليه السلام في

(١) التهذيب في مناسك العمرة والحج ج: ٣ ص: ١٧٥.

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج: ١ ص: ٢٨٠. المغني ج: ٣ ص: ٤٤٢-٤٤٣.

مقام بيان عدم وجوب الإعادة على من ترك الوقوف في المزدلفة متممداً أو مستخفاً به، لاحتمال أن وجوب الإعادة كان مفروغاً عنه في ظرف صدور النص، من جهة وضوح أن الحج لا يصح من دون الوقوف فيها.

والحاصل: أنه يدور الأمر في صحة علي بن رثاب المذكورة بين وجهين: إما أنه ليس لها إطلاق مقامي يقتضي صحة الحج في موردها، وهو من ترك الوقوف في المزدلفة وإنما اجتازها فقط، وإما أنها على تقدير انعقاد الإطلاق لها محمولة على التقية.

والفرق بين الوجهين: أنه بناءً على الأول تثبت البدنة على تارك الوقوف في المزدلفة متممداً، إذ لا مانع من العمل بالرواية، وأما على الثاني فلا تثبت عليه البدنة وإنما يحكم ببطلان حجه فقط، لفرض حمل الرواية على التقية. لا يقال: لم لا تحمل على التقية من حيث دلالتها على صحة الحج دون وجوب البدنة؟

فإنه يقال: إن ثبوت البدنة بناءً على صحة الحج إنما هو لجبر ترك الوقوف كما قال به الجمهور، لا بعنوان الكفارة أو نحوها، فإذا حملت الرواية على التقية اقتضى ذلك حملها عليها من الجهتين: صحة الحج وجبر ترك الوقوف في المزدلفة بالدم، فليتدبر.

فتحصل من جميع ما تقدم: أن الأوجه هو بطلان الحج في الصورة الثانية المبحوث عنها.

(الصورة الثالثة): ما إذا أفاض من عرفات إلى المزدلفة وقصد الكون فيها بعنوان الحج في ليلة العيد ثم أفاض منها إلى منى قبل طلوع الفجر متممداً ولم يرجع لتدارك الوقوف الواجب إلى طلوع الشمس.

وهذه الصورة هي مورد الخلاف بين أصحاب الأقوال الثلاثة المتقدمة، فأصحاب القول الأول - وهم المشهور كما قيل - ذهبوا إلى صحة الحج فيها، أقصى الأمر أنه لا بد من التكفير بشاة. وأصحاب القول الثاني ومنهم السيد الأستاذ رحمته وكذلك أصحاب القول الثالث ذهبوا إلى فساد الحج فيها، ووجوب

إعادته إن كان واجباً.

ولا ريب في أن مقتضى القاعدة هو البطلان، إذ المفروض فيها ترك الوقوف الواجب في ما بين الطلوعين الذي هو جزء للحج، فقاعدة (انتفاء المركب بانتفاء بعض أجزائه) تقتضي عدم الصحة. وكذلك ما دل على فوت الحج بفوات المزدلفة، إذ ظاهره هو فوات المزدلفة في وقت وجوب الوقوف فيها لا في أي وقت، والمفروض أن ليلة العيد ليست هي وقتاً للوقوف الواجب بالمزدلفة.

وبالجملة: مقتضى القاعدة هو بطلان الحج في الصورة المبحوث عنها. ولكن أصحاب القول الأول استدلوا للصحة فيها بمعتبرة مسموع عن أبي إبراهيم عليه السلام في رجل وقف مع الناس بجمع ثم أفاض قبل أن يفيض الناس. فقال: ((إن كان جاهلاً فلا شيء عليه، وإن كان أفاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة)).

وهذه الرواية معتبرة بسند الصدوق^(١) كما وصفناها، فإن مسموع بن عبد الملك موثق على المختار - كما مر في موضع سابق^(٢) - وليس في السند غيره ممن لم يوثق.

نعم رواها الكليني^(٣) بسند فيه سهل بن زياد، وهو ممن لم تثبت وثاقته على المختار. علماً أن رواية الكليني مسندة إلى أبي عبد الله عليه السلام ورواية الصدوق إلى أبي إبراهيم عليه السلام، ومسموع يروي عن أبي عبد الله عليه السلام غالباً وله روايات قليلة عن أبي إبراهيم عليه السلام، وقد نص النجاشي^(٤) على رواية عنه عليه السلام. ومهما يكن فلا إشكال في اعتبار الرواية سنداً، وإنما الكلام في مفادها، فإن فيه وجهين معروفين ..

(الوجه الأول): ما بنى عليه جمع ممن استدلوا بها لصحة الحج في

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٤.

(٢) لاحظ قبسات من علم الرجال ج: ١ ص: ٥٣٦.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٣.

(٤) رجال النجاشي ص: ٤٢٠.

مفروض البحث، وهو أن مقتضى المقابلة بين قوله **لَيْسَ**: ((إن كان جاهلاً فلا شيء عليه)) وقوله **لَيْسَ**: ((وإن كان أفاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة)) هو أن يكون مورد الأخير خصوص غير الجاهل، وعلى ذلك تدل الرواية - بموجب الإطلاق المقامي - على أن من وقف في ليلة العيد في المزدلفة وتعمد الإفاضة منها قبل طلوع الفجر يصح حجه، فإن تعرض الإمام **لَيْسَ** لثبوت الكفارة عليه من دون التعرض لوجوب إعادة الحج ظاهر في عدم وجوبها، وإلا لكان من المناسب جداً أن يتعرض له أيضاً.

(الوجه الثاني): ما أبداه الشيخ صاحب الحدائق (طاب ثراه) وبنى عليه السيد الأستاذ (رضوان الله عليه) وآخرون من أن قوله **لَيْسَ**: ((وإن كان أفاض قبل طلوع الفجر)) ناظر إلى الجاهل خاصة، فمفاد الرواية هو التخصيص في الجاهل الذي أفاض قبل طلوع الشمس بين من أفاض قبل طلوع الفجر فهذا تلزمه الكفارة، ومن أفاض بعد طلوع الفجر فهذا لا كفارة عليه، مع صحة الحج على التقديرين، فلا يستفاد من الرواية صحة حج المتعمد في الإفاضة قبل طلوع الفجر الذي هو محل الكلام في المقام.

قال صاحب الحدائق **تكلّم** (١) في بيان مفاد الرواية: (إن السائل سأل عن رجل أفاض من جمع قبل الناس بعد أن وقف معهم، والمتبادر من هذا الوقوف هو الوقوف الشرعي للمأمور به، فكأنه وقف بعد الفجر ثم أفاض قبل طلوع الشمس، لأن المبيت بالمشعر ليلاً لا يسمى وقوفاً، وعبائرتهم - أي عبائر الفقهاء - متفقة على أن الوقوف للمأمور به من بعد الفجر، فيجب حمل الخبر عليه البتة. فأجاب **لَيْسَ** بأنه إذا أفاض في هذا الوقت جاهلاً فلا شيء عليه.. وإن كانت إفاضته جهلاً قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة. وليس في الرواية تصريح بكون إفاضته عمداً، والقسمان في الخبر إنما هما للجاهل خاصة)، ثم قال: وما ذكرناه إن لم يكن هو الظاهر من الخبر فلا أقل من أن يكون محتماً فيه قريباً، وبذلك يسقط الاستدلال به.

(١) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج: ١٦ ص: ٤٤٠-٤٤١.

وقد استحسّن السيد الأستاذ رحمته (١) ما ذكره صاحب الحدائق رحمته قائلاً: (إنه في غاية الجودة ونعم ما فهمه)، ثم أضاف قائلاً: (وما يؤكد ما استظهره من اختصاص موضوع الصحيحة بالجاهل وعدم شمولها للمتعمد أن الثاني كفارته بدنة وليست بشاة كما في هذه الصحيحة، وذلك لصحيفة علي بن رثاب)، وذكر الصحيحة التي تقدم ذكرها في الصورة الثانية، ثم قال: إن (الاختلاف في نوعية الكفارة خير دليل على اختصاص صحيفة مسمع بالجاهل).
أقول: يلاحظ على ما ذكره صاحب الحدائق (طاب ثراه)، ووافقه عليه السيد الأستاذ رحمته ..

أولاً: أن ظهور كلام الإمام عليه السلام في اتحاد مرجع الضمير في قوله: ((إن كان جاهلاً)) وقوله: ((وإن كان قد أفاض قبل طلوع الفجر)) وأنه هو من ذكر في السؤال أقوى من ظهور قول السائل: (وقف مع الناس بجمع) في إرادة الوقوف بين الطلوعين - لو سلم ظهوره فيه - بل إن رجوع الضمير في قوله عليه السلام: ((وإن كان أفاض ..)) إلى الجاهل المذكور صفة في المقطع الأول خلاف الظاهر جداً (٢) - كما نبه على ذلك السيد الحكيم رحمته (٣) - نعم إذا كان قد أورد الإمام عليه السلام بصيغة الاستثناء هكذا: (إن كان جاهلاً فلا شيء عليه، إلا إذا كان قد أفاض قبل طلوع الفجر فإن عليه دم شاة) صح رجوعه إليه، ولكنه ليس كذلك. وبالجملة: إن العناية التي لا بد منها - حسب الفرض - للبناء على رجوع الضمير في قوله عليه السلام: ((وإن كان أفاض ..)) إلى من ذكر في السؤال أهون من مخالفة الظهور المذكور، فلا محيص من الالتزام بها.

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١٢٣.

(٢) والوجه فيه: أن الضمير ليس بمثابة تكرار محض لرجعه، بل هو إشارة إليه تقتضي استحضاره بما له من الخصوصيات، وحيث إن المراد بالجاهل في الفقرة المذكورة هو الجاهل الذي وقف إلى ما بعد طلوع الفجر - بناءً على اختصاص السؤال به - كان إرجاع الضمير إليه في الفقرة اللاحقة متوقفاً على تجرّده من خصوصية كون إفاضته بعد طلوع الفجر، وهو بحاجة إلى عناية شديدة.

(٣) دليل الناسك ص: ٣٤٦.

وثانياً: أن ما ذكر من أن وقت الوقوف في المزدلفة إنما هو من بعد طلوع الفجر وأما الكون فيها قبل ذلك فيعبر عنه بالمبيت ولا يندرج في الوقوف الواجب - بل لا دليل على وجوبه على ما تقدم - وإن كان صحيحاً، ولكن الملاحظ أن التعبير بقوله: «(وقف مع الناس بجمع)» إنما ورد في كلام السائل دون كلام الإمام عليه السلام ولا يمكن الجزم بأنه أراد به خصوص من كان وقوفه بعد طلوع الفجر، ولا سيما أن كثيراً من الجمهور كانوا يرون الاكتفاء بالوقوف ليلاً وأن الانتظار في الإفاضة إلى ما بعد طلوع الفجر أمر مندوب لا غير، بل ينبغي أن يجعل ظهور قوله عليه السلام: «(وإن كان أفاض ..)» في رجوع الضمير فيه إلى من ذكر في السؤال قرينة على ظهور كلام السائل في الأعم من وقف ليلاً ومن وقف بعد طلوع الفجر، ولا أقل من عدم ظهوره في خصوص الثاني^(١)، فإنه يكفي في صحة افتراض كون إفاضته قبل طلوع الفجر.

والحاصل: أن ما بنى عليه العلمان (قُدس سرهما) من كون السؤال في المعبرة عن خصوص من كانت إفاضته بعد طلوع الفجر، فلا يناسب أن يكون الضمير في قوله: «(وإن كان أفاض قبل طلوع الفجر)» راجعاً إلى من ذكر في السؤال، بل ينبغي رجوعه إلى الجاهل المذكور في المقطع السابق عليه غير متجه. وأما ما ذكره السيد الأستاذ رحمته من أن صحيحة علي بن رثاب الدالة على وجوب البدنة على من لم يلبث بجمع متعمداً خير دليل على تعلق ذيل معتبرة مسمع الدالة على وجوب الشاة على من أفاض قبل طلوع الفجر بغير المتعمد فهو غير تام كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

هذا كله في ما يتعلق بالوجه الثاني في مفاد الرواية، وقد ظهر أنه ليس

بتام.

وأما الوجه الأول الذي كان مبنياً على أن مقتضى المقابلة بين مقطعي

(١) يمكن أن يقال: إن قوله عليه السلام: «(إن كان جاهلاً فلا شيء عليه)» قرينة على أنه كان القدر المتيقن من مورد سؤال الراوي هو من كانت إفاضته بعد طلوع الفجر، وقد ألحق به عليه السلام حكم من كانت إفاضته قبل طلوع الفجر، ولو كان السؤال ظاهراً في الشمول للصورتين لكان ينبغي أن يقول عليه السلام في الجواب: «(إن كانت إفاضته بعد طلوع الفجر وكان جاهلاً فلا شيء عليه)»، فليتدبر.

الجواب هو كون مورد المقطع الثاني غير الجاهل - أي المتعمد - فهو أيضاً مما لا يتم، فإن مقتضى المقابلة بينهما هو أن يكون مورد قوله **لَيْسَ**: ((إن كان جاهلاً فلا شيء عليه)) هو من أفاض بعد طلوع الفجر، لأن مورد المقطع اللاحق هو من أفاض من قبل طلوعه. وأما اقتضاء المقابلة كون مورد هذا المقطع هو غير الجاهل المذكور في المقطع الأول فمما لا سبيل إلى البناء عليه.

وتوضيح ذلك: أن أقصى ما تقتضيه المقابلة بين مقطعين هو عدم التداخل بينهما موضوعاً بالإضافة إلى الاختلاف بينهما حكماً، ولا يلزم أن يكون ما أخذ موضوعاً في أحدهما مختلفاً عما أخذ موضوعاً في الآخر من جميع الجهات، بل يكفي الاختلاف بينهما من بعض الجهات.

مثلاً: يصح أن يقول: ((إذا كان القادم عالماً عادلاً فأكرمه، وإن لم يكن عالماً فلا يجب إكرامه) أي سواء أكان عادلاً أم لا، فالمقابلة تتقوم في هذا المثال بكون مورد الأول خصوص العالم ومورد الثاني خصوص غير العالم، ولا ضير في كون الأول مختصاً بالعاقل والثاني أعم من العادل وغير العادل. وفي مورد الرواية المبحوث عنها يجوز أن تكون المقابلة بين مقطعي الجواب بأحد وجوه ثلاثة ..

الأول: اختصاص المقطع الأول بالجاهل الذي أفاض بعد طلوع الفجر، واختصاص المقطع الثاني بالعالم الذي أفاض قبل طلوع الفجر.

الثاني: اختصاص المقطع الأول بالجاهل الذي أفاض بعد طلوع الفجر، واختصاص المقطع الثاني بمن أفاض قبل طلوع الفجر عالماً كان أو جاهلاً.

الثالث: اختصاص المقطع الأول بالجاهل سواء أفاض قبل طلوع الفجر أو بعده، واختصاص المقطع الثاني بالعالم الذي أفاض قبل طلوع الفجر. والمقابلة المصححة للتفصيل متحققة على جميع الوجوه الثلاثة.

ولكن يمكن استبعاد الوجه الأخير، من جهة أنه لو كانت المقابلة من حيث كون الحاج جاهلاً وكونه عالماً، أي أنه كان المقصود بقوله **لَيْسَ**: ((إن كان جاهلاً فلا شيء عليه)) هو الأعم مما إذا كانت إفاضة قبل طلوع الفجر أو بعده لكان

ينبغي أن يذكر **هَيْكَلٌ** في المقطع اللاحق عنوان العالم ولا يقتصر على قوله: ((وإن كان قد أفاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة)). وعلى ذلك فيدور الأمر بين الوجهين الأولين ولا معين للوجه الأول من جهة المقابلة.

نعم هنا أمر، وهو أنه قد ذكر علماء البلاغة^(١) أن من أساليب البديع ما يصطلح عليه بد(الاحتباك) وهو أن يحذف المتكلم من كل من جزئي الكلام ما يثبت مقابله في الجزء الآخر، وقالوا هو من أبلغ الإيجاز، ومن نماذجه قوله تعالى^(٢): ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لَتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾، والمعنى هو الذي جعل لكم الليل مظلماً لتسكنوا فيه، والنهار مبصراً لتبتغوا فضلاً من ربكم. فحذف من كل من آيتي الليل والنهار ما أثبت مقابله في الأخرى.

وقد سماه الزركشي^(٣) بال حذف المقابلي، وقال: (هو أن يجتمع في الكلام متقابلان فيحذف من كل واحد منهما مقابله لدلالة الآخر عليه، كما في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ اقْتِرَاءُ قُلِّ إِنْ افْتَرَيْتَهُ فَعَلِيَّ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَجْرِمُونَ﴾ والمعنى: فإن افتريته فعلي إجرامي وأنتم برآء منه، وإن لم أكن قد افتريته فعليكم إجرامكم في تكذبي وأنا بريء مما تجرمون).

ويمكن أن يقال: إن المقام من هذا القبيل، والمعنى: (إن كان جاهلاً وأفاض بعد طلوع الفجر فلا شيء عليه، وإن كان متعمداً وأفاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة)، فحذف من الأول جملة (وأفاض بعد طلوع الفجر)، ومن الثاني كلمة (متعمداً)، لأن كلاً منهما مذكور في المقطع المقابل له.

ولكن يمكن أن يناقش في هذا البيان بأن مورد الاحتباك والحذف المقابلي هو ما إذا كان المحذوف مشخصاً بدلالة السياق عليه كما نه عليه الزركشي، وهو واضح في مورد الآيتين المباركتين، وأما في مورد الرواية فما يعلم حذفه هو جملة (أفاض بعد طلوع الفجر) من المقطع الأول، وأما حذف كلمة (متعمداً)

(١) لاحظ الإتيان في علوم القرآن ج: ٢، ص: ١٦٤، وأيضاً وسائل الإنجاب الصناعية ص: ١٤١.

(٢) يونس: ٦٧.

(٣) البرهان في علوم القرآن ج: ٣، ص: ١٢٩ (بتصرف).

من المقطع الثاني فليس واضحاً، بل لعل هذا المقطع يعم الجاهل والمتعمد.
وبالجملـة: لا سبيل إلى البناء على كون قوله **هَيْئَتُهُ**: ((وإن كان أفاض قبل طلوع الفجر)) ناظراً إلى خصوص المتعمد، فإنه بلا شاهد.

نعم يمكن أن يقال: إنه مطلق يشمل الجاهل والمتعمد على حد سواء، وهذا يكفي في إثبات ما بنى عليه أصحاب القول الأول من صحة الحج إذا وقف ليلاً وتعمد الإفاضة قبل طلوع الفجر.

ولكن يمكن أن يناقش فيه بأحد أمرين ..

(الأمر الأول): ما يستفاد من كلام بعض الأعلام (طاب ثراه) ^(١) من أنه لا

بد من رفع اليد عن الإطلاق المقامي للمعتبرة المقتضي لصحة الحج، نظراً إلى ما دل على أن من فاتته المزدلفة فاتته الحج.

وقد أورد **نقلاً** على نفسه بأنه لو بني على ذلك لاقتضى عدم البناء على الصحة حتى في مورد الجاهل. وأجاب بأن حسنة محمد بن يحيى الخثعمي قد دلت على صحة حج تارك الوقوف بالمزدلفة جهلاً، فهي تفي بالمطلوب.

ثم قال **نقلاً**: (وما في بعض الروايات من تقييد الحكم بالصحة - أي في مورد الجاهل - بصورة ذكر الله في المشعر ولو في ضمن قنوت الصلاة لضعف سندها لا تصلح للاعتماد).

أقول: تقدم في صحيحة علي بن رثاب أنه إذا بني على انعقاد الإطلاق المقامي المقتضي لصحة الحج في من تعمد ترك الوقوف في المزدلفة وإنما اجتازها إلى منى من دون قصد الكون بها فإنه لا سبيل إلى الأخذ بذلك الإطلاق من جهة أن الوقوف في المزدلفة من مناسك الحج ومن أجزاء هذه الماهية العبادية، ومقتضى الجزئية للماهية هو عدم تحقق الحج مع تعمد تركه كما هو الحال في سائر أجزاء الماهيات.

بالإضافة إلى ما دل على فوت الحج بفوات المزدلفة الذي يعد القدر المتيقن من مورده ما إذا كان فواتها عن غير عذر، ولذلك لا يحيص إما من رفع

(١) التهذيب في مناسك العمرة والحج ج: ٣ ص: ١٧٥.

اليد عن الإطلاق المقامي المذكور أو حمل الصحيحة على التقيّة لموافقتهما لرأي الجمهور.

ونظير هذا البيان لا يأتي في مورد معتبرة مسمع، لأن المفروض فيها أنه وإن ترك الوقوف الواجب بين الطلوعين إلا أنه وقف ليلاً قبل أن يفيض، فلا مانع من البناء على صحة حجه أخذاً بالإطلاق المقامي لها، لأن أقصى ما يلزم من ذلك هو أن يكون الوقوف ليلاً بمنزلة الوقوف بين الطلوعين في جزئيته للحج، أي بنحو الحكومة على سبيل التوسعة.

فهو مثل ما لو ورد في دليل (أكرم عالماً) وورد في دليل آخر (المتقي عالم)، فإن مقتضاه الاجتزاء بإكرام المتقي في امثال الأمر الأول. وهنا يكون الوقوف ليلاً بمنزلة الوقوف بين الطلوعين، من حيث كونه جزءاً للحج.

ولكن يمكن أن يقال: إن هذا إنما هو بلحاظ مقام الإثبات، وأما بحسب مقام الثبوت فلا بد أن يكون مرجعه إلى أن ما هو الجزء للحج أحد أمرين: إما الوقوف ليلاً أو الوقوف ما بين الطلوعين، كما أن مرجعه في المثال المتقدم إلى أن الواجب هو إكرام أحد شخصين إما عالم أو متقٍ، لأنه لا يمكن أن يكون الواجب هو إكرام عالم ويمتزئ المولى في مقام الامتثال بإكرام متقٍ بدلاً عنه، لأن الحاكم بالاستقلال في مقام الامتثال هو العقل ويقتصر دور المولى على مقام التشريع.

وهنا لا يمكن أن يكون جزء الحج هو الوقوف بين الطلوعين ويمتزئ في مقام الامتثال بالوقوف ليلاً بدلاً عنه، بل لا بد أن يكون الجزء هو الجامع بينهما، ولكنه خلاف ما هو المفروض من أن وقت الوقوف الواجب في المزدلفة إنما هو في ما بين الطلوعين خاصة.

وأما احتمال أن يكون الوقوف في ما بين الطلوعين جزءاً من حج من لا يلبث في المزدلفة ليلاً، أي التقييد في دليل جزئيته بذلك، فهو بعيد جداً، لأن مقتضاه انتفاء ملاك الوقوف في المزدلفة بالإتيان بما ليس مماثل له في الملاك، وإلا لجعل عدلاً له وأمر بالجامع بينهما.

وبذلك يظهر: أنه لا يمكن البناء على صحة حج من قصد الكون في المزدلفة ليلاً ثم أفاض قبل طلوع الفجر متممداً، وفي الوقت نفسه يبنى على أن كونه فيها ليلاً ليس من الوقوف الذي هو من أجزاء الحج سواء بني على وجوبه بعنوان المبيت أو لا.

فهذا إشكال يرد على من جمع بين الأمرين دون من فرق بينهما بأن التزم بأن الوقوف في الليل يعدّ جزءاً من الوقوف الواجب في المزدلفة، أو التزم بعدم صحة الحج فيما إذا تعمد الإفاضة قبل طلوع الفجر.

وكيف ما كان فقد تبين بما تقدم أنه لا يبرز محذور من الأخذ بالإطلاق المقامي لمعتبرة مسمع المقتضي لصحة الحج في مفروض الكلام، ولكن لو أريد البناء عليه فلا بد معه من البناء على كون الوقوف في المزدلفة ليلاً كالوقوف في ما بين الطلوعين مصداقاً للوقوف في المزدلفة، فليتدبر.

تبقى الإشارة هنا إلى أن ما تقدم عن بعض الأعلام (طاب ثراه) من اعتبار رواية محمد بن يحيى الخثعمي والاستناد إليها في الحكم بصحة حج من ترك الوقوف في المزدلفة جهلاً ليس بتمام، لأن هذه الرواية رويت في الكافي مسندة إلى أبي عبد الله عليه السلام^(١)، ولكنها رويت في التهذيب^(٢) مرسلّة، أي عن محمد بن يحيى الخثعمي عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام، فيتردد أمرها بين الإسناد والإرسال، فلا يمكن الاعتماد عليها.

وأما رواية محمد بن حكيم الدالة على إناطة صحة حج من اجتاز المزدلفة وجعل أن يقف فيها بما إذا ذكر الله تعالى عند مروره بها فهي معتبرة على المختار - على خلاف ما أفاده (طاب ثراه) - فيمكن التعويل عليها والحكم بصحة الحج في موردها.

(الأمر الثاني): أن ظهور قوله عليه السلام: ((وإن كان أفاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة)) في صحة الحج وعدم وجوب إعادته بمقتضى الإطلاق المقامي

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٣.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٤.

ثابت لا يمكن إنكاره، ولكن ظهوره في الشمول للمتعمد ليس كذلك.

والوجه فيه: أنه سواء أبني على وجوب الكون في المزدلفة شرطاً من ليلة العيد بعنوان الوقوف فيها، أم بني على عدم وجوبه بهذا العنوان بل بعنوان المبيت، أم بني على عدم وجوبه أصلاً، فعلى جميع التقادير فإن الوقوف بعد طلوع الفجر ولو في الجملة مما لا ريب في وجوبه على من يتمكن منه، بل ولا ينبغي الريب في كونه عندنا أهم من الوقوف ليلاً حتى على القول بوجوبه. ويشهد له ورود الأمر به بالخصوص في صحيحة معاوية بن عمار (أصبح على ظهر بعد ما تصلي الفجر فقف ..) وما يظهر من معتبرة مسمع نفسها من إيجاب الدم على من تعمد تركه.

وعلى ذلك يمكن أن يقال: إن الحكم بصحة الحج مع تعمد الإخلال به بعيد عن الأذهان، ولو كان ثابتاً في الشرع الخفيف لكان ينبغي التنصيص عليه لا التعويل في إفادته على الإطلاق، فإن ما يعتمد عليه في إبلاغ أي حكم للناس ينبغي أن يكون متناسباً من حيث قوة الدلالة عليه مع انطباعاتهم ومرتكزاتهم الذهنية، فلا ينبغي الاعتماد على الإطلاق في إبلاغ حكم مخالف للمرتكزات، إذ لا يتعقد أو لا يحرز انعقاده بالنسبة إليه.

وبذلك يظهر الفرق بين البناء على ظهور ذيل معتبرة مسمع في الاختصاص بالمتعمد وبين البناء على عدم ظهوره فيه بالخصوص بل أقصاه عدم التقييد بغيره، فإنه على الثاني يشكل القول بانعقاد إطلاقه في الشمول له^(١).

والحاصل: أنه يصعب الحكم بصحة الحج في ما هو محل الكلام، أي من وقف في المزدلفة ليلاً وتعمد الإفاضة منها قبل طلوع الفجر، والاحتياط في محله. تبقى هنا أمور ..

الأمر الأول: تقدم عن السيد الأستاذ تق أن صحيحة علي بن رثاب الواردة في خصوص المتعمد خير دليل على أن مورد ذيل معتبرة مسمع هو الجاهل، بقرينة اختلاف الكفارة المذكورة فيهما.

(١) سيأتي مزيد كلام حول ذيل معتبرة مسمع في شرح المسألة (٣٧٥)، فليلاحظ.

ويلاحظ عليه ..

أولاً: بأنه مبني على ما اختاره نكح من كون مورد صحيحة ابن رثاب هو من وقف في المشعر ليلاً ولكن تعمد الإفاضة منه قبل طلوع الفجر، ولكن سيأتي إن شاء الله تعالى أن الأقرب كون موردها هو من تعمد اجتياز المشعر من دون أن يقصد الوقوف فيه أصلاً، ولذلك يمكن أن تكون الكفارة عليه أعظم مما تكون على من وقف ليلاً ثم أفاض قبل طلوع الفجر - كما هو مورد معتبرة مسمع - وإن كانا متعمدين جميعاً.

وثانياً: لو غرض النظر عما ذكر وفرض اتحاد مورد الروايتين من الجهة المذكورة، إلا أن أقصى ما يلزم من كون موردهما المتعمد هو اختلافهما في كون الكفارة الثابتة عليه هي دم شاة أو بدنة، ولا تصلح صحيحة ابن رثاب قرينة على أن مورد معتبرة مسمع هو الجاهل، ليكون الاختلاف بينهما من هذه الجهة. الأمر الثاني: أنه قد يستدل بصحيحة ابن رثاب المتقدمة على صحة حج من وقف ليلاً وتعمد الإفاضة قبل طلوع الفجر من جهة الأولوية القطعية، بدعوى أن مقتضى الصحة الصحيحة بموجب إطلاقها المقامي هو صحة الحج مع الإفاضة من عرفات إلى منى من غير وقوف في المزلفة، ويكون ذلك عادة قبل طلوع الفجر، فإن من لا يلبث في المزلفة عند إفاضته من عرفات إلى أن يصل إلى منى يكون وصوله إليها قبل طلوع الفجر عادة، فلا يمكن إذا حمل الصحيحة المذكورة على خصوص من كان وصوله بعد طلوع الفجر، لأنه يشبه تخصيص الأكثر. وإذا حكم لأجلها بصحة الحج مع ترك الوقوف في المزلفة بالمرة واجتيازها إلى منى قبل طلوع الفجر يتعين البناء على الصحة أيضاً مع الإتيان بالوقوف ليلاً والإفاضة قبل طلوع الفجر بطريق أولى، ولما كان مقتضى الصحيحة المذكورة هو ثبوت كفارة بدنة على المتعمد في الإفاضة قبل طلوع الفجر لزم رفع اليد عن إطلاق معتبرة مسمع في كون كفارة الإفاضة قبل طلوع الفجر شاة، فتحمل على خصوص الجاهل بالحكم.

ولكن هذا البيان لا يمكن المساعدة عليه، لما تقدم من أن صحيحة علي بن

رتاب إما أنه ليس لها إطلاق مقامي يقتضي صحة الحج، وإما أنها محمولة على التقية، فعلى كلا التقديرين لا تصلح دليلاً على صحة الحج في ما نحن فيه بالأولوية القطعية، ولم يعثر على من استدل بها لذلك في المقام.

مضافاً إلى أنه لما كان موردها خصوص من اجتاز المشعر ولم يقصد الوقوف به ولو في الليل - كما تقدم آنفاً - لم تصلح دليلاً على ثبوت كفارة بدنة على من وقف ليلاً وتعمد الإفاضة قبل طلوع الفجر، لترفع اليد بها عن إطلاق معتبرة مسمع الدالة على كون كفارة ذلك شاة وتحمل على غير المتعمد.

الأمر الثالث: ذكر المحقق النائيني رحمته ^(١) أنه لو أفاض قبل طلوع الشمس فلا شيء عليه، وإن كان الأحوط أن يجبره بشاة إذا تعمد له لا لضرورة. وعلق على كلامه السيد الحكيم رحمته بقوله: (كأنه لمصحح مسمع .. وإشكاله ظاهر).

ولكن لم يظهر وجه الإشكال في الاستدلال له بهذه الرواية، فإن مورد قوله لشئ فيها: ((إن كان جاهلاً فلا شيء عليه)) هو من أفاض بعد طلوع الفجر - أي وقبل طلوع الشمس - بمقتضى المقابلة مع المقطع اللاحق، والمراد بالشيء) في قوله: ((فلا شيء عليه)) هو كفارة شاة المذكورة في ذلك المقطع، فمقتضى مفهوم الجملة الشرطية هو ثبوت الكفارة على غير الجاهل وهو المتعمد، فأى خلل في هذا الاستدلال؟

ولعل المحقق النائيني رحمته احتاط في المسألة وتجنب الفتوى بثبوت الكفارة لعدم العثور على القول بذلك من المشهور.

وقد علق السيد الأستاذ رحمته ^(٢) على ما أفاده رحمته قائلاً: إن وجه الاحتياط المذكور غير واضح (فإن صحيحة مسمع الناطقة بالجبر المزبور موضوعها الإفاضة قبل طلوع الفجر لا قبل طلوع الشمس، نعم ورد ذلك في الفقه الرضوي، ولكن لم يثبت كونه رواية فضلاً عن اعتبارها، فلا يصلح للاستناد إليه في الاحتياط الوجوهي، فلا يحتمل أن يكون هو المستند في المقام، ولم يلتزم

(١) دليل الناسك ص: ٣٤٤.

(٢) مستند الناسك في شرح الناسك ج: ٢ ص: ١٢٤.

فقيه بالجبر المزبور فيما نعلم، فهذا الاحتياط غير ظاهر الوجه، وهو أعرف بما قال).

أقول: قد ظهر بما تقدم أن الاستدلال بمعتبرة مسموعة لثبوت الكفارة في المقام إنما هو بمفهوم المقطع الأول من جواب الإمام عليه السلام لا بمنطوق المقطع الثاني ليقال: إنه يتعلق بالإفاضة قبل طلوع الفجر لا قبل طلوع الشمس.

وأما القول بأن ما يسمى بالفقه الرضوي لم يثبت كونه رواية فضلاً عن أن تكون معتبرة فلا تصلح مستنداً للاحتياط الوجوبي فهو إن تم فإنما يتم وفق نظر السيد الأستاذ عليه السلام حول الكتاب المذكور، وأما المحقق الثاني عليه السلام فقد ذكر في بعض كلماته^(١) أنه يعتمد على ما ورد فيه مما يظهر أنه مما نطق به الإمام الرضا عليه السلام أو أنه من الرويات عن آبائه عليهم السلام، دون ما يشبهه حاله ويحتمل أن يكون من اجتهادات المؤلف في الجمع بين ما تعارضت ظواهرها من الأخبار ونحو ذلك، وقد مر البحث عما ذكره عليه السلام مفصلاً، فليراجع^(٢).

وبالجملة: لو كان مستند المحقق الثاني عليه السلام في ما احتاط به في المقام هو ما ورد في ما يعرف بالفقه الرضوي لما كان وجه للإنكار عليه في ذلك.

وأما ما أفاده السيد الأستاذ عليه السلام من أنه (لم يلتزم فقيه بالجبر المزبور في ما نعلم) فيلاحظ عليه بأن الصدوق عليه السلام قد صرح به في الفقيه^(٣)، وكذلك والده علي بن بابويه عليه السلام في ما نقله عنه العلامة عليه السلام^(٤).

وبذلك يظهر أنه لا وجه للإنكار على المحقق الثاني عليه السلام في ما صنعه من الاحتياط بثبوت كفارة شاة على من تعمد الإفاضة من المزدلفة بعد طلوع الفجر ولم يقف إلى آخر وقت الوقوف الواجب.

(الصورة الرابعة): ما إذا أفاض من عرفات ووقف في المزدلفة في ما بين الطلوعين من يوم العيد في الوقت الواجب ولكن بمقدار المسمى، ثم تعمد

(١) رسالة في الصلاة في اللباس المشكوك ص: ١٠٥.

(٢) قيسات من علم الرجال ج: ٢ ص: ١٨٥.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٣٢٧.

(٤) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج: ٤ ص: ٢٤٧.

الإفاضة منها ولم يعد إليها إلى طلوع الشمس.

وقد مرّ الاختلاف في ما يجب من الوقوف بين الطلوعين، فبعضهم كالسيد الأستاذ رحمته التزم بوجود الاستيعاب من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، وبعضهم قال بجواز التأخير عن أوله بمقدار أداء صلاة الصبح - ومرّ ترجيحه - وبعضهم قال بجواز التعجيل في آخره بالإفاضة عند الإسفار أو قبيل طلوع الشمس، ومرّ ترجيح أولهما.

وكيف ما كان فإن مورد الكلام في هذه الصورة هو ما إذا وقف بمقدار المسمى في الوقت الذي يجب أن يقف فيه، لا في تمام ذلك الوقت.

ومقتضى القولين الأول والثاني من الأقوال الثلاثة المتقدمة هو الحكم بصحة الحج هنا، ومقتضى القول الثالث هو عدم الصحة.

ولا يخفى أنه لو بني على الصحة في الصورة السابقة - أي في ما لو وقف ليلاً بمقدار المسمى ثم أفاض قبل طلوع الفجر متعمداً - فينبغي الالتزام بالصحة في الصورة المبحوث عنها أيضاً بالأولوية القطعية، إذ لا يحتتمل أن يكون مسمى الوقوف في الوقت الواجب في ما بين الطلوعين أقل شأنًا من مسمى الوقوف ليلاً، وهو بحسب الفرض ليس من الوقت الواجب للوقوف.

وأما إذا بني على عدم الصحة في الصورة السابقة - كما هو مبنى السيد الأستاذ رحمته - فما الذي يمكن أن يستدل به للصحة هنا بعد ما كان مقتضى قاعدة انتفاء المركب بانتفاء بعض أجزائه هو عدم الصحة؟

إذ المفروض أن ظاهر صحيحة معاوية بن عمار أن الوقوف من بعد طلوع الفجر بمقدار أداء صلاة الصبح أو من أوله إلى حين الإسفار أو إلى قبيل طلوع الشمس أو إلى حين طلوعها جزء من الحج لا خصوص المسمى، فلا بد من دليل لرفع اليد عن الظهور المذكور والبناء على جزئية خصوص المسمى وكون الزائد عليه واجباً مستقلاً.

وقد استدل السيد الأستاذ رحمته ^(١) للصحة بما دل على أن من أدرك المشعر

فقد أدرك الحج، وذكر بالخصوص صحيحة هشام بن الحكم^(١) عن أبي عبد الله **عليه السلام** قال: ((من أدرك المشعر الحرام وعليه خمسة من الناس فقد أدرك الحج)).
أقول: إن الروايات الدالة على أن الحج يدرك بإدراك المشعر على ثلاثة أقسام ..

(القسم الأول): ما ورد في إدراك المشعر بهذا العنوان كـمعتبرة عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله **عليه السلام** أنه قال: ((من أدرك المشعر فقد أدرك الحج))، وهي مما أخرجه الكشي^(٢) في رجاله عن محمد بن مسعود قال: حدثني محمد بن نصير قال: حدثني محمد بن عيسى عن يونس قال: إنه لم يسمع عبد الله بن مسكان من أبي عبد الله إلا هذه الرواية.

ومثلها صحيحة معاوية بن عمار^(٣) عن أبي عبد الله **عليه السلام** قال: ((من أدرك جمعاً فقد أدرك الحج)).

والاستدلال بهذا القسم يتنى على ظهور قوله **عليه السلام**: ((من أدرك المشعر)) في الشمول لمن أدرك الوقوف في شيء من الوقت.

ولكنه غير ثابت، بل لما كان الواجب هو الوقوف في المشعر في ما بين الطلوعين - مستوعباً أو كالمستوعب على ما مر - فالمتفاهم العرفي من التعبير بـ(من أدرك المشعر) هو من أدرك تمام الوقوف الواجب فيه، لا بعضه وهو المسمى.

نعم لو ثبت من دليل آخر أن وجوب الوقوف في المشعر في ما بين الحدين ملحوظ على سبيل العموم الاستغراقي أمكن أن يدعى ظهور التعبير المذكور في إرادة إدراك المسمى، ولكن لا دليل عليه بل هو أول الكلام، ويجوز أن يكون ملحوظاً على نحو العموم المجموعي كما في الصيام من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، حيث لا يصح صيام بعض اليوم ولا يصدق على من صام ساعة من

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٦. من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٤٣.

(٢) اختيار معرفة الرجال ج: ٢ ص: ٦٨٠.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٤.

يوم أنه أدرك الصيام في ذلك اليوم.

وأيضاً إذا لم يكن الجمهور قد قالوا بفوت الحج بفوات الوقوف بعرفات
لأمكن لأحد أن يدعي كون قوله **هَيْتُكَ**: ((من أدرك المشعر ..)) مسوقاً لإفادة
كفاية إدراك مسمى الوقوف به في تحقق ركن الحج، ولكن الملاحظ أنهم قالوا
بأن فوات عرفات يؤدي إلى فوت الحج ولا يجدي إدراك المشعر وحده في
إدراكه، والظاهر أن كلام الإمام **هَيْتُكَ** مسوق للرد عليهم وبيان أن إدراك المشعر
وحده حتى مع فوات عرفات يكفي في إدراك الحج، فلا يتعين أن يكون المراد به
إدراك مسمى الوقوف فيه، بل لا يبعد ظهوره في إرادة إدراكه في تمام الوقت
الواجب كما تقدم.

لا يقال: قد ثبت من خلال بعض الروايات أن من ضاق به الوقت يكفيه
أن يقف في المزدلفة ولو قبيل طلوع الشمس، أفلا يشكّل هذا قرينة على أن المراد
بقوله **هَيْتُكَ**: ((من أدرك المشعر ..)) هو إدراكه ولو بمقدار المسمى؟

فإنه يقال: لا قرينة له على ذلك، إذ يجوز أن يكون قوله **هَيْتُكَ**: ((من
أدرك المشعر ..)) مسوقاً لبيان أن فوات عرفات لا يضر بصحة الحج مع إدراك
الوقوف في المشعر في تمام الوقت الواجب، بحيث إنه لو تعمد الإخلال ببعضه
يطلق حجه ويثبت في الوقت نفسه - من خلال بعض الروايات الأخرى - أن من
ضاق به الوقت يكفيه الوقوف بمقدار المسمى في إدراك الوقوف في المشعر.

وبالجملة: إن قوله **هَيْتُكَ**: ((من أدرك المشعر ..)) المسوق - كما تقدم -
لإفادة أن إدراك المشعر وحده - من دون إدراك عرفات - يكفي في إدراك الحج
عما لا قرينة على كون المراد به هو إدراكه ولو بمقدار المسمى ليقضي صحة حج
من تعمد ترك الزائد عليه كما هو محل الكلام.

والحاصل: أن هذا القسم الأول من الروايات الواردة في إدراك الحج
يادرك المشعر لا يصلح للاستدلال به لمرام السيد الأستاذ **تتكل**.

(القسم الثاني): ما ورد في إدراك المشعر قبيل آخر الوقت الاختياري
مطلقاً، أي لا في خصوص من ضاق وقته عن إدراكه بتمامه، وهو صحيحة

هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من أدرك المشعر الحرام وعليه خمسة من الناس فقد أدرك الحج)).

ومبنى عدها من هذا القسم هو أن قوله عليه السلام: ((وعليه خمسة من الناس)) كناية عن ما قبيل طلوع الشمس من يوم العيد، بدعوى أن غالب الناس - ولا سيما أبناء العامة - يفيضون من المزدلفة تدريجاً قبل طلوع الشمس، فلا يبقى فيها قبيل الطلوع إلا عدد محدود، فعبر الإمام عليه السلام بما ذكر كناية عن إدراك مسمى الوقوف قبيل انتهاء الوقت.

وفي هذا القسم لا يرد الإشكال المتقدم في القسم الأول من جهة تعلقه بإدراك تمام الوقت الواجب في المزدلفة كما هو ظاهر. ولكن يرد فيه إشكالات غيره ..

الإشكال الأول: أن التعبير بـ(أدرك) لا يشمل من تعمد التأخير حتى فاته بعض الواجب، كأن توقف في عرفات ولم يذهب إلى المزدلفة إلى أن قرب طلوع الشمس. وعلى ذلك فلا تشمل الصحيحة المذكورة ما هو محل الكلام من تعمد ترك ما يزيد على المسمى من الوقوف في المزدلفة.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بما مر في موضع آخر من أن التعبير بـ(من أدرك) وإن لم يشمل المتعمد في التأخير إلا أنه لا يختص بمن كان معذوراً فيه، بل يشمل من اضطر إليه بسوء الاختيار، كمن قصر في تعلم أحكام الحج فلم يعلم بوجود الوقوف في المزدلفة في تمام ما بين الطلوعين مثلاً، وحين علم بذلك لم يكن قد بقي من الوقت إلا مقدار المسمى، أو أنه نام قبل دخول الوقت اختياراً مع التفاته إلى أنه قد لا يستيقظ من نومه إلا قبيل آخر الوقت، وهذا ما وقع له بالفعل.

وبالجملة: إن التعبير بـ(من أدرك) لا يختص بمن كان له عذر في عدم إدراك تمام الواجب، بل يشمل غير المعذور من قبيل من ذكر أيضاً، ويمكن أن يلحق به المتعمد في التأخير من جهة أن المتضاهم العرفي عدم التضاوت بين أقسام غير المعذور وأن حكم المتعمد حكم غيره من المقصرين في إدراك تمام الوقت.

ولكن يمكن الخدش في هذا البيان بأن الملاحظ التفريق بين المتعمد وبين من عده من غير المعذورين في الحكم بالإجزاء في غير مورد، كما في الإتمام في موضع القصر فإن صلاة المتعمد باطلة دون من قصر في التعلم ولم يعلم أن حكمه القصر فآثم. وكذلك في الجهر في موضع الإخفات في القراءة في الصلاة وبالعكس، فإن المتعمد يحكم ببطلان صلاته دون الجاهل المقصر. ويحتمل في المقام أن يكون الحكم كذلك، فيصعب البناء على إلحاق المتعمد في عدم الوقوف في بعض الوقت بمن فاته ذلك بتقصير منه.

الإشكال الثاني: أن ما يستفاد من صحيحة هشام هو كناية إدراك المسمى في آخر الوقت، فأقصى ما يمكن البناء عليه هو أن من تعمد التأخير في الوقوف بالمزدلفة إلى أن قرب طلوع الشمس يكفيه ذلك في صحة حجه، وأما صحة حج من وقف بمقدار المسمى في أول الوقت أو في وسطه ثم تعمد الإفاضة من المزدلفة ولم يرجع إليها حتى طلعت الشمس، فلا دلالة في الصحيحة عليها ويصعب القطع بعدم الخصوصية، فالدليل المذكور أخص من المدعى.

الإشكال الثالث - وهو العمدة -: أنه قد ورد في معتبرة إسحاق بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: ((من أدرك المشعر الحرام وعليه خمسة من الناس قبل أن تزول الشمس فقد أدرك الحج))، والملاحظ أن هذه الرواية تتطابق في ألفاظها مع صحيحة هشام بن الحكم إلا في اشتمالها على قوله عليه السلام: ((قبل أن تزول الشمس))، الذي يقتضي تعلقها بإدراك المسمى في آخر الوقت الاضطراري لا الاختياري.

ولا يبعد أن تكون صحيحة هشام مثلها ناظرة إلى ذلك أيضاً، إذ الملاحظ - خلافاً لما مر ادعاؤه - أن معظم الحجاج وإن كانوا يفيضون من المزدلفة قبل طلوع الشمس إلا أنه يبقى عدد معتد به منهم فيها إلى أوان الطلوع، وإنما لا يوجد فيها إلا بعدد أصابع اليد الواحدة أو نحو ذلك في ما بعد ذلك ولا سيما قبيل الزوال، حيث ينحصر الحضور في من لم يدرك الوقوف الاختياري ولم

يتسع لهم الوقت للوصول إليها إلا عندئذ، وأما من اتسع له الوقت ووصل إليها قبل ذلك فحيث إنه يكفى منه بمسمى الوقوف - كما سيأتي في محله - فإنه لا يبقى فيها إلى قبيل الزوال بل يقف ساعة ويخرج متوجهاً إلى منى.

ولذلك يتجه أن يكنى الإمام عليه السلام عن أواخر الوقت الاضطراري بقوله: ((وعليه خمسة من الناس))، وأما أواخر الوقت الاختياري فلا يصلح أن يكنى عنها بذلك، لأنها لا تخلو عادة من أعداد غير قليلة من الحجاج.

وعلى ذلك فإن تعلق صحيحة هشام بن الحكم المذكورة بما هو محل الكلام من إدراك مسمى الوقوف الاختياري في المزدلفة بعيد، ولا أقل أنه غير محرز.

وهناك روايتان أخريان يمكن عدّهما من روايات هذا القسم الثاني المبحوث عنه، وهما رواية محمد بن سنان^(١) قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الذي إذا أدركه الإنسان فقد أدرك الحج. فقال: ((إذا أتى جمعاً والناس بالمشعر الحرام قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج)). ونحوها رواية محمد بن الفضيل^(٢). ولكن يرد على الاستدلال بهما مثل الإشكال الثاني المتقدم على الاستدلال بصحيحة هشام، مضافاً إلى الخدش فيهما سنداً، فإن محمد بن سنان ممن لم تثبت وثاقته على المختار كما مرّ في محله، وهكذا محمد بن الفضيل الذي يروي عنه الحسين بن سعيد، فإنه الكوفي الأزدي الذي ضعفه الشيخ بقره^(٣).

نعم قد يستبعد كونه هو بدعوى أن الأزدي الصيرفي قد عدّه البرقي في كتابه^(٤) - وكذلك الشيخ في كتاب الرجال^(٥) - من أصحاب الصادق عليه السلام وله روايات عنه في جوامع الحديث^(٦)، فهو إذاً من الطبقة الخامسة، في حين أن

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٠، ٢٩٤.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩١.

(٣) رجال الطوسي ص: ٣٤٣.

(٤) رجال البرقي ص: ٢٠.

(٥) رجال الطوسي ص: ٢٩٢.

(٦) الكافي ج: ٢ ص: ٦١٦، ج: ٥ ص: ١٦٧. بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد عليهم السلام

الحسين بن سعيد من الطبقة السابعة فمثله لا يروي عن مثله بلا واسطة.
ومن هنا يترجح أن يكون المراد بمحمد بن الفضيل الذي يروي عنه هو
محمد بن القاسم بن الفضيل الثقة الذي يعدّ من الطبقة السادسة، وعلى ذلك تتم
الرواية المذكورة سنداً.

ولكن يرد على هذا الكلام بأنه قد ورد التصريح في بعض الموارد بكون
المراد بمحمد بن الفضيل الذي يروي عنه الحسين بن سعيد هو الأزدي^(١)، فلا
محيص من حمل سائر الموارد عليه.

مضافاً إلى أن الحسين بن سعيد قد روى عن محمد بن الفضيل في موارد
شتى، والملاحظ أنه وقع في بعضها وسيطاً بينه وبين أبي حمزة، وفي بعضها
الآخر وسيطاً بينه وبين أبي الصباح الكتاني، ولا ريب في أن محمد بن الفضيل
الذي يروي عن أبي حمزة وأبي الصباح إنما هو الأزدي لا غيره.
وبالجملّة: لا ينبغي الريب في أن من يروي عنه الحسين بن سعيد هو محمد
بن الفضيل الأزدي.

بل إن أصل روايته عن محمد بن القاسم بن الفضيل غير ثابت. نعم ورد
في موضعين من التهذيب^(٢) روايته عن محمد بن القاسم بهذا العنوان، ولكن لم
يحرز أن المراد به فيهما هو محمد بن القاسم بن الفضيل، فليتأمل^(٣).
وورد في موضع من التهذيب^(٤) رواية عن أحمد بن محمد عن الحسين عن
محمد بن القاسم بن الفضيل، ولكن الملاحظ أن هذه الرواية بنفسها مروية في

ص: ٤٤٥.

(١) بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد عليهم السلام ص: ٤٥٧.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ١ ص: ٣٧١، ج: ٢ ص: ٧٣.

(٣) وجهه أنه لم يشر على من يسمى بمحمد بن القاسم يروي عن العبد الصالح عليه السلام وأبي
الحسن عليه السلام - كما ورد في الموضعين - غير محمد بن القاسم بن الفضيل، فلا يبعد أن يكون هو
المراد به فيهما.

(٤) تهذيب الأحكام ج: ٤ ص: ٣٣٤.

موضع آخر من التهذيب^(١) عن أحمد بن محمد بن محمد بن القاسم بن الفضيل بلا واسطة الحسين^(٢).

والحاصل: أنه لم يجرز أن الحسين بن سعيد يروي عن محمد بن القاسم بن الفضيل في شيء من الموارد.

مضافاً إلى أنه لو سلم أنه من رواته إلا أن ذكر محمد بن الفضيل وإرادة محمد بن القاسم بن الفضيل لا يخلو من بعد، فإنه من النسبة إلى الجد، وهي غير متعارفة إلا إذا كان الجد مشهوراً على رأس أسرة ينسب أفرادها إليه كما في (بابويه) و(قولويه) وأضرابهما، ولا يوجد مؤشر إلى أن الفضيل جد محمد بن القاسم كان مشهوراً بهذه المثابة وإن ثبت كونه من أعظم الأصحاب وذا منزلة كبيرة عند الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام.

هذا وأما ما ذكر من أن الحسين بن سعيد من الطبقة السابعة فلا يناسب أن يروي عن محمد بن الفضيل الأزدي، لأنه من الطبقة الخامسة، فيرده بأن من المؤكد أن محمد بن الفضيل كان من الطبقة السادسة كما نبه على ذلك السيد البروجردي رحمته الله^(٣). إذ إنه ممن رووا عن الإمام الرضا عليه السلام بنص النجاشي والشيخ على ذلك^(٤)، وقد روى عنه جملة من الطبقة السابعة كإبراهيم بن هاشم وعلي بن مهزيار ومحمد بن الحسين بن أبي الخطاب^(٥) بل الأخير راوي كتابه^(٦) فكيف يمكن التشكيك في كونه من الطبقة السادسة؟

(١) تهذيب الأحكام ج: ٤ ص: ٣٠.

(٢) يمكن أن يقال: إنه لما كان أحمد بن محمد بن عيسى راوياً لكتاب الحسين بن سعيد ومشركاً معه في كثير من الشيوخ فلا غرابة في تحلل الحسين بين أحمد بن محمد ومشايخه تارة وعدمه تارة أخرى، ويكون الوجه فيه هو أن الرواية إن أخذت من كتاب الحسين بطريق أحمد ذكر اسم أحمد في السند، وإن أخذت من كتاب أحمد لم يذكر اسم الحسين فيه.

(٣) الموسوعة الرجالية (رجال أسانيد الكافي) ج: ٤ ص: ٣٤٥.

(٤) رجال النجاشي ص: ٣٦٧. رجال الطوسي ص: ٣٦٥.

(٥) لاحظ عيون أخبار الرضا ج: ١ ص: ٥٩، وكامل الزيارات ص: ٣٥٤، والتوحيد ص: ١١٦،

وكمال الدين وتمام النعمة ص: ٢٠١.

(٦) رجال النجاشي ص: ٣٦٧.

وإن كان ثمة مجال للتشكيك فهو في كونه من الطبقة الخامسة كذلك، أي بأن يكون من أحداث هذه الطبقة وكبار الطبقة السادسة، ولا شاهد له إلا عدّه من أصحاب الصادق عليه السلام في رجالي البرقي والشيخ، ونادر من الروايات المروية عنه عن الإمام عليه السلام.

ولكن رجال البرقي مما لا يمكن التعويل عليه كثيراً - لما مرّ في الكلام بشأنه في محله - وأما رجال الشيخ فالملاحظ أنه قد يعتمد في ذكر بعضهم في أصحاب الأئمة عليهم السلام على ما يجده في الأسانيد من روايتهم عنهم عليهم السلام غير متبّه إلى ما فيها من السقط والإرسال، أو ينقل عن مصادر تعتمد على ذلك.

ويجوز أنه وقع نظره الشريف على بعض ما ورد في الكافي من رواية محمد بن الفضيل عن أبي عبد الله عليه السلام مباشرة، فعده لذلك من أصحابه.

وبالجملة: يشكل البناء على كون محمد بن الفضيل من أصحاب الصادق عليه السلام، ولا سيما مع ما ذكره النجاشي من أنه روى عن أبي الحسن موسى وأبي الحسن الرضا عليهم السلام، فإنه ربما يشير بذلك إلى عدم روايته عن أبي عبد الله عليه السلام، فليتدبر.

وكيف ما كان فقد ظهر بما تقدم أن رواية محمد بن الفضيل كرواية محمد بن سنان محدوشة السند، فلا مجال للاستدلال بهما في المقام.

(القسم الثالث): ما ورد في إدراك المشعر قبيل آخر الوقت الاختياري بشأن من ضاق وقته عن إدراكه بتمامه، وهو عدة روايات ..

منها: صحيحة معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال في رجل أدرك الإمام وهو يجمع. فقال: ((إن ظن أنه يأتي عرفات فيقف بها قليلاً ثم يدرك جمعاً قبل طلوع الشمس فليأتها)).

ومنها: صحيحة الحلبي^(٢) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي بعد ما يفيض الناس من عرفات. فقال: ((إن كان في مهل حتى يأتي عرفات من

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٦. ونحوها صحيحة المروية في تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٠.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٨٩.

ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس بالمشعر قبل أن يفيضوا فلا يتم حجه حتى يأتي عرفات، وإن قدم وقد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام، فإن الله تعالى أعذر لعبده، وقد تم حجه إذا أدرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس وقبل أن يفيض الناس، فإن لم يدرك المشعر الحرام فقد فاتته الحج).

وهذه الروايات وإن كانت واضحة الدلالة على إدراك الحج بإدراك مسمى الوقوف الاختياري بالمزدلفة قبيل آخر الوقت الاختياري، ولكن موردها من ضاق به الوقت ولا يتسع لإدراكها في تمام الوقت الواجب إذا أراد أن يدرك اضطراري الوقوف بعرفات، وأيضاً من كان معذوراً في فوات الوقوف بعرفات ولا يدرك سوى آخر الوقت من الوقوف في المزدلفة، فلا يستفاد من الروايات المذكورة ونظائرها صحة حج من تعمد الوقوف بمقدار المسمى فقط.

مع أنه لو استفيد منها ذلك فهو فيما إذا كان ما أدركه في آخر الوقت ويصعب البناء على أن يلحق به من وقف في أول الوقت أو في وسطه في المزدلفة ثم تعمد الإفاضة من غير عذر، لأن الإلحاق بحاجة إلى القطع بعدم الخصوصية وهو غير حاصل، اللهم إلا أن يقال: إن حاله عندئذ حال من أدرك أول الوقت أو وسطه ثم اضطر إلى المغادرة حيث يصح حجه بلا إشكال، ولكن كونه مثله في الحكم المذكور غير محرز أيضاً.

والنتيجة: أن شيئاً من الأقسام الثلاثة من الروايات الدالة على إدراك الحج بإدراك المشعر لا يفي بالدلالة على ما رامه السيد الأستاذ تكثراً من أن من وقف بمقدار المسمى في الوقت الواجب وترك الزائد متعمداً يصح حجه.

بقيت هنا روايتان قد يستدل بهما للمدعى المذكور أيضاً ..

الرواية الأولى: معتبرة عبيد الله وعمران ابني علي الحلبيين^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا فاتتك المزدلفة فقد فاتك الحج)).

فقد استدلل بها السيد الحكيم (رضوان الله عليه)^(٢)، والظاهر أنه من جهة

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٢.

(٢) دليل الناسك ص: ٣٤٤.

أن مقتضى مفهومها عدم فوت الحج مع عدم فوات المزدلفة، وصدق عدم فواتها عرفاً مع إدراك مسمى الوقوف فيها، ومقتضى الإطلاق عدم الفرق بين المتعمد والمعدور، فيثبت المطلوب.

ولكن يرد على هذا الاستدلال نظير ما تقدم في الجواب عن الاستدلال بالقسم الأول من روايات من أدرك المشعر فقد أدرك الحج، وهو أن صدق عدم فوات المزدلفة بإدراك المسمى مبني على كون وجوب الوقوف فيها في ما بين الحدين من قبيل العام الاستغراقي وهو أول الكلام، وأما إذا كان من قبيل العام المجموعي فلا يجدي الوقوف برهة من الوقت في صدق عدم فوات الوقوف فيها كما لا يكفي الإمساك بعض اليوم في صدق عدم فوات الصوم في ذلك اليوم.

مع أن الظاهر كون النص المذكور مسوقاً للرد على فقهاء الجمهور الذين قال معظمهم بأن عدم إدراك المشعر لا يضر بصحة الحج، وعلى ذلك فلا ينعقد له ظهور في كون المراد بفوات المزدلفة ما يقابل إدراك مسمى الوقوف فيها، بل لا يعد ظهوره في إرادة ما يقابل إدراك الوقوف في تمام الوقت. بل لو بني على عدم كونه مسوقاً للرد على القوم كان الحال فيه كذلك، ولا يقاس بقوله **لحجك**: ((من أدرك المشعر فقد أدرك الحج)) الذي تقدم أنه إن لم يكن مسوقاً للرد على الجمهور القائلين بأن فوات عرفات يؤدي إلى فوات الحج لأمكن أن يدعى كونه مسوقاً لإفادة كفاية إدراك مسمى الوقوف في المشعر لإدراك الحج، فليتأمل.

الرواية الثانية: معتبرة مسمع^(١) عن أبي عبد الله **لحجك** في رجل وقف مع الناس يجمع ثم أفاض قبل أن يفيض الناس. فقال: ((إن كان جاهلاً فلا شيء عليه، وإن كان أفاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة)).

ومبنى الاستدلال بها أن مقتضى مفهوم الشرطية الأولى هو أنه إن كان عالماً فعليه شيء، والمراد بالشيء هو الكفارة، بقرينة قوله في الشرطية الثانية: ((وإن كان أفاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة))، وحيث إن مورد الشرطية الأولى هو من أفاض بعد طلوع الفجر - بقرينة المقابلة مع الشرطية الثانية -

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ٢، ص: ٢٨٤. الكافي ج: ٤، ص: ٤٧٣.

فمقتضى الإطلاق المقامي لمفهومها هو أنه لو وقف بعد طلوع الفجر بمقدار المسمى ثم أفاض عالمًا عامداً قبل طلوع الشمس لا تجب عليه إعادة الحج، بل يكفى منه بالكفارة.

ولكن هذا الاستدلال ليس بتام، لأن مبناه هو الأخذ بالإطلاق المقامي للمفهوم، أي أنه لما كان مقتضاه ثبوت كفارة شاة على من أفاض عالمًا عامداً قبل طلوع الشمس من دون التعرض لوجوب إعادة الحج عليه اقتضى ذلك عدم وجوبها.

ولكن هذا ليس بصحيح، فإن مورد الإطلاق المقامي هو المنطوق، حيث لا يتعرض المتكلم لما ينبغي التعرض له لو كان له دخل في تحقق مراده، وأما المفهوم فإنما هو مقصود بالإفادة بالتبع، ولذلك فهو ليس محلاً للإطلاق المقامي بمعزل عن المنطوق، فليتدبر.

هذا والمتحصل من جميع ما تقدم أن الحكم بصحة حج من أتى بمسمى الوقوف في المزدلفة في الوقت الاختياري وتعهد ترك الزائد عليه لا يخلو من إشكال، فإن الروايات لا تفي بالدلالة عليه، والإجماع المدعى في كلام السيد الحكيم ^(١) غير ثابت، وقد مرّ نظير هذا الإشكال في كفاية الوقوف بمقدار المسمى في الوقت الاختياري بعرفات مع تعهد الإخلال بما يزيد عليه، فالحال في الموردين سيان، والله العالم.

(الصورة الخامسة): ما إذا أفاض من عرفات ووقف في المزدلفة بمقدار المسمى في ما بين الطلوعين ولكن في خارج الوقت الواجب - بناءً على أنه لا يجب استيعاب ما بينهما وإنما يجب الوقوف في الابتداء من بعد طلوع الفجر بمقدار أداء صلاة الصبح أو يجب في الانتهاء إلى حين الإسفار أو إلى قبيل طلوع الشمس - كما إذا وقف عدة دقائق متصلاً بطلوع الفجر بمقدار أداء صلاة الصبح ثم أفاض متعمداً إلى منى، أو تأخر متعمداً في المجيء إلى المزدلفة حتى حصول الإسفار أو إلى قبيل طلوع الشمس ووقف عندئذٍ بمقدار المسمى فما

حكم حجه؟

وتختلف هذه الصورة عن سابقتها في أن المفروض إدراك المسمى في الوقت الواجب في الصورة السابقة، وفي هذه الصورة في خارج ذلك الوقت. ولذلك يمكن القول بأنه إن بني على الإشكال في صحة الحج في الصورة السابقة - كما مرّ منا - فلا يحصى من الالتزام بمثله أو البناء على البطلان في هذه الصورة أيضاً.

وأما إذا بني على الصحة في تلك الصورة فإن كان من جهة أن الحكم بالصحة في الصورة الثالثة يقتضي الحكم بالصحة فيها أيضاً بالأولوية القطعية، فيمكن القول بأن الصورة المبحوث عنها مثلها في ذلك. وأما إن كان من جهة بعض الروايات المتقدمة فيمكن التفصيل في ما هو محل البحث بأن يقال: إنه إن كان ما أتى به من المسمى عند طلوع الفجر أي في وقت أداء صلاة الصبح فلا يجتزأ بحجه، لعدم الدليل على مشروعية الوقوف في ذلك الوقت، وأما إذا كان بعد حصول الإسفار أو قبيل طلوع الشمس فحيث إن المستفاد من معتبرة إسحاق بن عمار^(١) وغيرها مشروعية الوقوف إلى الطلوع وإن كان الأولى الإفاضة قبله فلا يبعد البناء على الاجتزاء بحجه.

وتوضيح ذلك: أنه يمكن أن يقال: إن المستفاد من قوله **لَيْتَكَ** في صحيحة معاوية: ((أصبح على طهر بعد ما تصلي الفجر قف..)) هو أن وقت الوقوف في المزدلفة إنما يبدأ بعد طلوع الفجر بمقدار أداء صلاته، ولا دليل على مشروعية الوقوف قبل ذلك. وبناءً عليه لا يمكن الاستناد إلى إطلاق معتبرة مسمع - لو تمت دليلاً على الصحة في الصورة السابقة - للحكم بالصحة في هذه الصورة، لأنه يقتضي مؤونة زائدة، وهي ثبوت مشروعية الوقوف عند طلوع الفجر. وقد مرّ مراراً أن شمول المطلق لبعض أفرادها إن كان يقتضي مؤونة إضافية فلا سبيل إلى إثباتها بالإطلاق.

وبالجملة: لما لم تثبت مشروعية الوقوف عند طلوع الفجر فلا سبيل إلى

تصحیح الحج بالوقوف بمقدار المسمى آنذاك.

وأما الوقوف بمقداره بعد الإسفار أو قبيل طلوع الشمس فهو لما كان مشروعاً بمقتضى معتبرة إسحاق بن عمار وغيرها فيمكن القول إنه لو بني على دلالة مثل قوله **لِحُجَّتِكُمْ**: ((من أدرك المشعر فقد أدرك الحج)) على كفاية إدراك المسمى وإن ترك الزائد عليه عمداً كان مقتضاه هو الحكم بصحة الحج في مفروض الكلام.

وتخريج ذلك: أن ما هو جزء للحج من الوقوف في المزدلفة هو المسمى في ما بعد طلوع الفجر بمقدار أداء صلاة الصبح إلى حين طلوع الشمس، ولكن يجب - تكليفاً - الإتيان به قبل حصول الإسفار أو قبل طلوع الشمس بحيث لو أتى به بعد ذلك صح حجه وإن كان آثماً، فليتأمل.

(المسألة ٣٧٤): من ترك الوقوف في ما بين الفجر وطلوع الشمس رأساً فسد حجه (١).

ويستثنى من ذلك النساء والصبيان والخائف والضعفاء كالشيوخ والمرضى، فيجوز لهم حينئذٍ الوقوف في المزدلفة ليلة العيد، والإفاضة منها قبل طلوع الفجر إلى منى (٢).

(١) تقدم الكلام في ما يتعلق بهذا المقطع من كلامه يَظُنُّ في الصور الثلاث الأولى من الصور الخمس المذكورات في شرح المسألة السابقة، أي في ما إذا لم يمر على المزدلفة أصلاً، وفيما إذا مرَّ من دون نية الوقوف، وفيما إذا وقف ليلاً دون ما بين الطلوعين. ومرَّ وجه البطلان في الجميع، بل تقدم الإشكال في الصحة في صورتين الأخيرتين أيضاً، أي فيما لو وقف بمقدار المسمى في ما بين الطلوعين إما في الوقت الواجب أو في خارجه، فليراجع.

(٢) ذكر يَظُنُّ في ما قبل الطبعة السادسة من رسالة المناسك بدل العبارة المذكورة في المتن عبارة أخرى، وهي (ويستثنى من ذلك ما إذا كان فيه ضرر أو مشقة كما يتفق ذلك في النساء والشيوخ والمرضى، فيجوز حينئذٍ الوقوف في المزدلفة ليلة العيد، والإفاضة منها قبل طلوع الشمس إلى منى).

والفرق بين العبارتين شاسع، فإن مقتضى العبارة القديمة أن المناط في الاستثناء عن بطلان الحج بترك الوقوف في ما بين الطلوعين هو بكون الوقوف فيه ضرراً أو حرجياً، ولا استثناء للنساء والشيوخ والمرضى إلا مع انطباق أحد العنوانين بالنسبة إليهم، فالمرأة - مثلاً - إذا كانت تقع في ضرر أو في مشقة من البقاء في المزدلفة إلى طلوع الشمس يجوز لها أن تفيض قبل ذلك، وإلا يجب عليها البقاء إلى طلوع الشمس، وهكذا بالنسبة إلى الآخرين.

ومقتضى العبارة الأخيرة أن النساء والصبيان مستثنون من الحكم بفساد الحج بترك الوقوف بين الطلوعين من دون إناطة ذلك بكون الوقوف فيه ضرراً

أو حرجياً عليهم، وقد ذكر **تكلل** إلى جنبهم (الخائف والضعفاء)، والظاهر أنه من جهة التنصيص عليهما في الروايات - كالنساء والصبيان - لا من جهة أن الخوف من ضرر العدو عند الوقوف بين الطلوعين طريق إليه، والضعف موجب للوقوع في الضرر أو الحرج مع التأخر في الوقوف إلى ما بين الطلوعين أو الإفاضة عند طلوع الشمس.

والملاحظ أن العبارة القديمة مطابقة مع ما ذهب إليه المحقق النائيني **تكلل**^(١)، حيث قال بعد الفتوى بوجود الوقوف في ما بين الطلوعين: (إذا كان في الوقوف في ما بين الطلوعين ضرر أو مشقة جازت الإفاضة حينئذ قبل الفجر، لكن الأحوط أن تكون بعد انتصاف الليل).

نعم المذكور في عبارة المحقق النائيني **تكلل**: أنه يجوز لمن يضره أو يشق عليه الوقوف بين الطلوعين أن يفيض (قبل الفجر)، ولكن المذكور في عبارة السيد الأستاذ **تكلل** جواز الإفاضة له (قبل طلوع الشمس). ولعل هذا من سهو القلم، إذ النصوص واضحة الدلالة على الترخيص للخائف ومن بحكمه في الإفاضة ليلاً قبل طلوع الفجر لا قبل طلوع الشمس.

وكيف ما كان فالملاحظ أن السيد الأستاذ **تكلل** بعد أن تغير نظره الشريف في هذه المسألة من كون العبرة في الاستثناء بعنواني الضرر والحرج إلى استثناء طوائف من الحجاج بعنوانينهم غير بعض عبارته فيها ولم يغيرها كلها، وكان ينبغي له ذلك.

والوجه فيه: أن ما يصح أن يستثنى من الحكم بفساد الحج مع ترك الوقوف بين الطلوعين هو ما إذا كان الوقوف ضرورياً أو حرجياً كما ورد في العبارة السابقة، في حين أن استثناء النساء والصبيان - بل وكذلك الخائف والضعفاء - كما ورد في العبارة اللاحقة إنما هو من أصل الحكم بوجود الوقوف في ما بين الطلوعين لا من الحكم بفساد الحج مع ترك الوقوف بينهما. وبعبارة أخرى: إنه إذا كان الحكم بوجود الوقوف بين الطلوعين حكماً

أولياً شاملاً لجميع الحجاج وإنما يرتفع لعنوان ثانوي طارئ كالضرر والخرج صح أن يستثنى من الحكم بفساد الحج مع ترك الوقوف بين الطلوعين ما إذا كان فيه ضرر أو حرج على الحاج بلا خصوصية في ذلك للنساء وأضرابهن.

وأما إذا كان الحكم بوجود الوقوف بين الطلوعين مختصاً من الأول بغير النساء والصبين وأضرابهما - كما بنى عليه تظل لاحقاً - فلا بد من استثنائهم بعناوينهم من الحكم المذكور، لا من فساد الحج بترك الوقوف بين الطلوعين.

وعلى ذلك كان ينبغي له تظل أن يغير صدر العبارة المذكورة فيقول: (يستثنى من وجوب الوقوف بين الطلوعين النساء والصبين والخائف ..)، كما كان ينبغي له تظل أن يحدف كلمة (حيثئذ) من قوله: (فيجوز لهم حيثئذ الوقوف في المزدلفة)، لأنه لا معنى لها إلا مع كون العبرة في الاستثناء بالضرر والخرج، كما لا يخفى.

والحاصل: أن عبارته تظل في هذه المسألة لا تخلو من خلل واضطراب، والأمر سهل.

هذا وينبغي مراجعة كلمات الفقهاء (قدس الله أسرارهم) للتعرف على مواقفهم في المسألة المبحوث عنها. والملاحظ أنهم على أقسام ..
القسم الأول: من لم يتعرض لهذه المسألة أصلاً كصاحب ما يعرف بالفقه الرضوي والصدوق في المقنع والهداية والمفيد في المتعة وأحكام النساء والمرضى في جمل العلم والعمل وسلار في المراسم وابن البراج في المهذب وابن أبي المجد في إشارة السبق.

وهذا غريب، فإن الترخيص للنساء وأضرابهن في الإفاضة ليلاً حكم مسلم في فقه العامة والخاصة، وفيه نصوص واضحة من طرفهما، وهو من الأحكام الابتلائية على نطاق واسع، فأى وجه لعدم التعرض له أصلاً؟
القسم الثاني: من ذكر جواز الإفاضة ليلاً للمرأة التي تخاف الحيض كالحلي تظل^(١) حيث قال: (يجوز للنساء إذا خفن مجيء الدم الإفاضة ليلاً وإتيان

منى والرمي والذبح والتقشير ودخول مكة يوم النحر لطواف الزيارة والسعي وطواف النساء). ومثله ما ذكره السيد ابن زهرة والكيدري (قُدس سرهما)^(١).

والظاهر أن التقييد بالخوف من مجيء الدم إنما هو بملاحظة التمكن من أداء طواف الزيارة وطواف النساء، إذ لا تعتبر الطهارة من الحيض بالنسبة إلى سائر المناسك.

القسم الثالث: من ذكر جواز الإفاضة قبل طلوع الفجر لخصوص المرأة والخائف أو بإضافة الصبيان.

ويمكن أن يعدّ منهم الصدوق تقّه في الفقيه^(٢) حيث ذكر (باب من رخص له التعجيل من المزدلفة قبل الفجر)، وأورد فيه رواية أبي بصير الدالة على الترخيص للنساء في ذلك، وذكر في موضع لاحق^(٣) رواية محمد بن مسلم الدالة على جواز الإفاضة ليلاً للخائف.

وقال الشيخ تقّه في المبسوط والنهاية^(٤): (ومرخص للمرأة والرجل إذا خاف على نفسه أن يفيضاً إلى منى قبل طلوع الفجر). ومثله ما ذكره ابن إدريس والمحقق والعلامة (قدس الله أسرارهم)^(٥).

وذكر ابن سعيد والشهيد الأول (قُدس سرهما)^(٦) جواز الإفاضة ليلاً لكل من المرأة والخائف بالإضافة إلى الصبيان.

القسم الرابع: من ذكر جواز الإفاضة ليلاً للمرأة بعنوانها، ولغيرها من

(١) غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع ص: ١٨٥. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة ص: ١٥٩.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٣.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٥.

(٤) المبسوط في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٣٦٨. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص: ٢٥٣.

(٥) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ج: ١ ص: ٥٨٩. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج: ١ ص: ٢٣١. المختصر النافع في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٨٨. قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ج: ١ ص: ٤٣٧.

(٦) الجامع للشرائع ص: ٢٠٩. الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٢٣.

المرضى والمضطرين، كابن حمزة رحمته (١) حيث قال: (وجاز لثلاثة نفر: المضطر والعليل والنساء الخروج منه - أي من المشعر - قبيل الفجر إلا أنه لا يعبر وادي محسر إلا بعد طلوع الشمس).

والاستثناء المذكور في ذيل كلامه غريب، وكأنه بنى على أن ما دل على عدم جواز عبور وادي محسر قبل طلوع الشمس يشمل المرأة والمرضى والمضطر إلى الإفاضة ليلاً، مع أنه وارد بالنسبة إلى غير هؤلاء، حيث ذكر في صحيحة هشام بن الحكم (٢) قوله رحمته: ((لا تجاوز وادي محسر حتى تطلع الشمس))، وظاهره أن المخاطب به هو من يلزمه الوقوف في المشعر إلى قبيل طلوع الشمس دون ذوي الأعذار ممن تجوز لهم الإفاضة قبل طلوع الفجر.

القسم الخامس: من ربما يستظهر من عبارته أن العبرة عنده في جواز الإفاضة ليلاً بوجود العذر، ولا خصوصية للعناوين الخاصة في حد ذاتها، كالعلامة رحمته في التذكرة (٣) حيث قال: (يجوز للخائف والنساء وغيرهم من أصحاب الأعذار والضرورات الإفاضة قبل طلوع الفجر من مزدلفة إجماعاً).

وقال المحقق الثاني رحمته (٤) تعليقاً على ما ذكره المحقق من جواز الإفاضة للمرأة والخائف: (وكذا غيرهما من ذوي الأعذار، فلا وجه للتخصيص).

وقال الشهيد الثاني رحمته (٥): (الضابط الجواز لكل مضطر إليه كالراعي والخائف والمرضى والمرأة والصبي مطلقاً، ومن المضطر رفيق المرأة الذي لا يمكن مفارقتها).

ولكن العبارات المتقدمة لا تأبي الحمل على كون المقصود بها هو ثبوت الترخيص في الإفاضة ليلاً لبعض الأصناف بعناوينها، لا من حيث اندراجها تحت عنوان المعدور.

(١) الوسيلة إلى نيل الفضيلة ص: ١٧٩.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٠.

(٣) تذكرة الفقهاء ج: ٨ ص: ٢٠٥. ونحوه في منتهى المطلب إلى تحقيق المذهب ج: ١١ ص: ٩٢.

(٤) جامع المقاصد في شرح القواعد ج: ٣ ص: ٢٢٧.

(٥) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ج: ٢ ص: ٢٨٥.

ويؤيد ذلك بالنسبة إلى المرأة قول العلامة تظ في المنتهى^(١): (إن المعدورين ومن هو بحكمهم من النساء يجوز لهم الإفاضة قبل طلوع الفجر).
ويؤيده بالنسبة إلى الصبي قول الشهيد الثاني في المسالك والروضة^(٢):
(الصبي مطلقاً).

ومهما يكن فهذه هي مواقف الفقهاء (قدس الله أسرارهم) في المقام، ولا بد من مراجعة الروايات للتحقق بما يستفاد منها.
والملاحظ أن العناوين المذكورة فيها مختلفة، وهي كما يأتي ..

(العنوان الأول): الخائف، وقد ذكر في عدة روايات ..
الرواية الأولى: خبر جميل بن دراج^(٣) عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليه السلام قال: ((لا بأس بأن يفيض الرجل بليل إذا كان خائفاً)).

والرواية مرسلة فلا عبرة بها وإن كان المرسل من أصحاب الإجماع، إلا إذا حصل الاطمئنان بحساب الاحتمالات أن الوسطة المهمة بين جميل وبين أحدهما عليه السلام ليس إلا من قبيل زرارة ومحمد بن مسلم من الثقات، وقد مر هذا في بحث سابق.

الرواية الثانية: خبر علي بن أبي حمزة^(٤) عن أحدهما عليه السلام قال: ((أبما امرأة أو رجل خائف أفاض من المشعر الحرام ليلاً فلا بأس)).

وفي سند هذه الرواية سهل بن زياد، وعلي بن أبي حمزة ولم تثبت وثاقتها على المختار، بالإضافة إلى أن فيه سقطاً، إذ إن التعبير بـ(أحدهما) إنما يستخدم فيما إذا كان المروي عنه أحد الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، وابن أبي حمزة لم يدرك الأول، والغالب أن تكون روايته عنه عليه السلام بواسطة أبي بصير.

الرواية الثالثة: خبر علي بن عطية^(٥) قال: أفضنا من المزدلفة بليل أنا

(١) منتهى المطلب في تحقيق المذهب ج: ١١ ص: ٩١.

(٢) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ج: ١ ص: ١٩٣.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٤.

(٤) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٤.

(٥) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٣.

وهشام بن عبد الملك الكوفي، وكان هشام خائفاً فانتبهنا إلى جمرة العقبة عند طلوع الفجر، فقال لي هشام: أي شيء أحدثنا في حجتنا! فحنن كذلك إذ لقينا أبو الحسن موسى عليه السلام قد رمى الجمار، فانصرف، فطابت نفس هشام.

وهذه الرواية قد ذكرها في عداد الروايات الدالة على جواز الإفاضة ليلاً للخائف عدد من الأعلام منهم العلامة والمجلسي الأول والمحقق السيزواري (قدس الله أسرارهم)^(١).

ولكن أفاد المحقق التستري رحمته ^(٢) أن في متنها سقطاً، والصحيح هكذا: (وكان هشام خائفاً أن لا تكون إفاضته ليلاً جائزة) بقرينة قوله: (فطابت نفس هشام).

وتقدم في بحث سابق^(٣) ترجيح ما أفاده رحمته، وعلى ذلك فلا تعلق للرواية بمحل الكلام، مع أنه لو سلم تعلقها به فإنه لا يستفاد منها تقرير الإمام عليه السلام لما صنعه هشام ورفيقه من الإفاضة من المزدلفة ليلاً كما مر توضيحه في الموضوع المشار إليه.

ويضاف إلى ذلك أنها محدوشة السند من جهة أحمد بن هلال الذي لم تثبت وثاقته على المختار، كما مر في محله.

الرواية الرابعة: صحيحة عبد الله بن سنان^(٤) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((لا بأس أن يرمي الخائف بالليل ويضحى ويفيض بالليل)).

الرواية الخامسة: صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم^(٥) عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في الخائف: ((لا بأس بأن يرمي الجمار بالليل ويضحى بالليل ويفيض بالليل)).

(١) لاحظ منتهى المطلب في تحقيق المذهب ج: ١١ ص: ١٣٨، وروضة المتقين في شرح من لا يحضره

الفقيه ج: ٥ ص: ١٢٥، وذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ج: ٢ ص: ٦٩٠.

(٢) النجعة في شرح اللمعة ج: ٦ ص: ٢٨-٢٩.

(٣) لاحظ ص: ٧٦.

(٤) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٣.

(٥) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٥.

ومبنى الاستدلال بالروایتين هو كون المراد بقوله ﷺ فيهما: ((ويفيض بالليل)) هو الإفاضة من المزدلفة إلى منى.

ولكن قد يقال: إنه يحتتمل أن يراد به الإفاضة من منى بعد أداء مناسكها، فقد ورد التعبير به عنها في بعض النصوص كقوله ﷺ^(١): ((لما أفاض آدم من منى تلقته الملائكة، فقالوا: يا آدم برّ حجك))، وقوله ﷺ^(٢): ((إذا أفاض الرجل من منى وضع ملك يده بين كفيه ثم قال: استأنف)).

بل يمكن ترجيح كون المراد بقوله ﷺ: ((يفيض بالليل)) في الروایتين هو الإفاضة من منى، بقرينة وروده بعد قوله ﷺ: ((يرمي.. ويضحى...))، فإن مقتضى الترتيب بين الثلاثة أن يكون المراد بالإفاضة هو الإفاضة من منى، وإلا لكان ينبغي ذكرها قبل الرمي كما لا يخفى.

هذا ويمكن تقريب الاستدلال بالروایتين على جواز إفاضة الخائف من المزدلفة ليلاً بوجه آخر، وهو أنهما تدلان على جواز رميه ليلاً. والظاهر بقرينة الترتيب فيهما بين الرمي والإضحاء والإفاضة أن يكون المراد بالرمي ما يعم رمي جمرة العقبة ليلة العيد، فإذا جاز للخائف أن يرميها ليلاً اقتضى ذلك جواز أن يفيض من المزدلفة في الليل كذلك، إذ لا يحتتمل أن يجوز له الرمي ليلاً ثم يلزمه العود إلى المزدلفة لإدراك الوقوف فيها بين الطلوعين. فليتدبر.

الرواية السادسة: موثقة سماعة بن مهران^(٣) عن أبي عبد الله ﷺ قال: ((رخص للعبد والخائف والراعي في الرمي ليلاً)).

فإنه قد يقال بدلالاتها على جواز الإفاضة ليلاً للخائف، لأن الرمي لا يكون إلا بعد الإفاضة، فإذا جاز ليلاً جازت الإفاضة ليلاً لا محالة.

ولكن فيه: أنه مبني على الأخذ بإطلاق الرمي ليشمل رمي جمرة العقبة ليلة العيد، كما يشمل رمي الجمار الثلاث في أيام التشريق. ولكن إطلاقها للأول

(١) الكافي ج: ٤ ص: ١٩٤.

(٢) المحاسن ج: ١ ص: ٦٦.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٣.

يستلزم مؤونة إضافية وهي جواز الإفاضة ليلاً، وقد مرّ مراراً أنه متى ما كان شمول المطلق لبعض أفراده مستلزماً لمؤونة إضافية لا يمكن إثبات تلك المؤونة بالإطلاق.

هذا مضافاً إلى أنه قد ورد^(١) في رواية أخرى عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام أنه كره رمي الجمار بالليل، ورخص للعبد والراعي في رمي الجمار ليلاً. ولا يبعد أن يكون الأصل فيهما واحداً، وقد سقط لفظ (الخائف) من متن الثانية، وموردها هو رمي الجمار لا رمي جمرة العقبة، ولا يبعد انصرافه إلى رميها في أيام التشريق.

وكيف كان فالنصوص وافية بإثبات جواز الإفاضة للخائف في الليل، والمراد به هو من يخاف أن يتعرض للأذى من سلطان أو غيره إذا بقي في المزدلفة بعد طلوع الفجر، حيث ينتشر الضوء ويسهل التعرف على الوجوه، بخلاف الحال في الليل.

وأما احتمال أن يكون المراد به الأعم من هذا ومن يخاف الأذى بسبب الزحام عند الإفاضة أو عند الرمي ونحو ذلك فمما لا شاهد عليه ولا يمكن البناء على ذلك، ولا سيما مع اشتغال صحبة عبد الله بن سنان ووزارة ومحمد بن مسلم على ذكر الترخيص للخائف في الرمي والإضحاء والإفاضة ليلاً على نسق واحد، فإنه يشير إلى اشتراك الثلاثة في وجه الترخيص له في الإتيان بها ليلاً، وليس هو إلا الخوف من العدو ونحوه مع الظهور في المكان نهراً كما لا يخفى.

(العنوان الثاني): النساء.

وقد ورد الترخيص لهن في الإفاضة ليلاً في عدة روايات كمعتبرة أبي بصير^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((رخص رسول الله ﷺ للنساء والضعفاء أن يفيضوا من جمع بليل)).

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٥.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٥.

وقد روى الكليني بسند آخر معتبر أيضاً عن أبي بصير^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((رخص رسول الله ﷺ للنساء والصبيان أن يفيضوا بليل)).

كما روى الصدوق بسنده المعتبر عن أبي بصير^(٢) قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ((لا بأس بأن تقدم النساء إذا زال الليل، فيقفن عند المشعر الحرام ساعة، ثم ينطلق بهن إلى منى)). ورواها الكليني^(٣) بسند فيه محمد بن سنان.

وورد في معتبرة سعيد الأعرج^(٤) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك معنا نساء فأفيض بهن بليل؟ قال: ((نعم تريد أن تصنع كما صنع رسول الله ﷺ؟)) قال: قلت: نعم. قال: ((أفض بهن بليل، ولا تقض بهن حتى تقف بهن بجمع)).

وورد في رواية سعيد السمان^(٥) - وهو سعيد الأعرج - سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ((إن رسول الله ﷺ عجل النساء ليلاً من المزدلفة إلى منى))، ولكن في سندها المعلّى بن محمد، وفي قبول روايته كلام.

وورد في خبر علي بن أبي حمزة - الذي تقدم في العنوان الأول -: ((أي امرأة أو رجل خائف أفاض من المشعر الحرام ليلاً فلا بأس)).

وبالجملة: إن أصل الترخيص للنساء في الإفاضة ليلاً ثابت عندنا بمقتضى النصوص المتقدمة، كما هو ثابت أيضاً عند الجمهور بمقتضى رواياتهم ..

منها: ما روي^(٦) عن عائشة أنها قالت: (نزلنا المزدلفة فاستأذنت النبي ﷺ سودة أن تدفع قبل حطمة الناس، وكانت امرأة بطيئة، فأذن لها. فدفعت قبل حطمة الناس، وأقمنا حتى أصبحنا).

رواه البخاري وأضاف مسلم أنها قالت: (وددت أنني كنت أستأذنت

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٧٤.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٤.

(٤) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٤-٤٧٥.

(٥) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٣-٤٧٤.

(٦) صحيح البخاري ج: ٢ ص: ١٧٨. صحيح مسلم ج: ٤ ص: ٧٦.

رسول الله ﷺ كما استأذنته سودة، فأصلي الصبح بمنى، فأرمي الجمرة قبل أن يأتي الناس).

ومنها: ما روي^(١) عن عبد الله مولى أسماء عن أسماء (أنها نزلت ليلة جمع عند المزدلفة، فقامت تصلي فصلت ساعة، ثم قالت: يا بني هل غاب القمر؟ قلت: لا. فصلت ساعة ثم قالت: هل غاب القمر؟ قلت: نعم. قالت: فارتحلوا، فارتحلنا ومضينا حتى رمت الجمرة، ثم رجعت فصلت الصبح في منزلها. فقلت لها: يا هنتاه ما أرانا إلا قد غلسنا. قالت: يا بني إن رسول الله ﷺ أذن للظعن).

ومنها: ما روي^(٢) عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال للعباس ليلة المزدلفة: ((أذهب بضعفائنا ونسائنا فليصلوا الصبح بمنى)).
وقد أخرج الألباني^(٣) مصادر شتى لهذه الرواية بألفاظ مختلفة.
والحاصل: أن الترخيص للنساء في الإفاضة ليلاً ثابت من طرق الفريقين ومسلم عندهما.

ولكن هنا أمور ..

الأمر الأول: أنه ذكر الطحاوي^(٤): (أن الإفاضة من مزدلفة إنما رخص للضعفاء فيها ليلاً، لثلا يصيهم حطمة الناس في وقت إفاضتهم)، ولعله استند في ذلك إلى حديث إفاضة سودة المتقدم.

ولكن الظاهر أنه لو صح^(٥) فإنما كان حكمة للترخيص المذكور وليس علة يدور مدارها الحكم، لكي يقتضي اختصاص الترخيص بما إذا كانت المرأة لا

(١) صحيح البخاري ج: ٢، ص: ١٧٨.

(٢) شرح معاني الآثار ج: ٢، ص: ٢١٥.

(٣) إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ج: ٤، ص: ٢٧٣.

(٤) شرح معاني الآثار ج: ٢، ص: ٢١٧.

(٥) يمكن أن يقال: إنه لا يصح، وإلا لأمر النبي ﷺ بإفاضة النساء بعد طلوع الفجر قليلاً ليدرکن مسمى الوقوف في المزدلفة في ما بين الطلوعين، فإن الرجال يفيضون بعد ذلك بمقدار معتد به، فلا تقع النساء في الزحام لو أفضن في أوائل الفجر، فليأتمل.

تأمن الزحام فيما لو أخرت الإفاضة إلى ما بعد طلوع الفجر.

والعمدة عندنا إطلاق الروايات المتقدمة فإنه ليس فيها ما يقتضي اختصاص الترخيص بمورد الخوف من الزحام.

الأمر الثاني: تقدم أن أبا الصلاح الحلبي والسيد ابن زهرة والكيدي (قدس الله أسرارهم) خصوا الترخيص للمرأة في الإفاضة ليلاً بما إذا كانت تخشى طرو الحيض المانع من الإتيان بطواف الزيارة وطواف النساء.

ولكن الملاحظ أنه ليس في النصوص ما يشير إلى التقييد بذلك، بل ورد في معتبرة أبي بصير^(١) ما يدل على خلافه حيث قال **هشيم**: ((رخص رسول الله ﷺ للنساء والصبيان أن يفيضوا بليل، ويرموا الجمار بليل، وأن يصلوا الغداة في منازلهم، فإن خفن الحيض مضين إلى مكة ووكلن من يضحى عنهن)).

فإنها تدل بوضوح على أن الترخيص في الإفاضة والرمي ليلاً ليس منوطاً بخوف طرو الحيض، وإنما التعميل في الذهاب إلى مكة وعدم الانتظار في منى إلى حين تحقق الذبح هو الذي أنيط بذلك، فما ذكر في كلمات الفقهاء المذكورين مما لا يعرف له وجه صحيح.

الأمر الثالث: ورد في معتبرة أبي بصير المتقدمة أنه ((لا بأس بأن تقدم النساء إذا زال الليل فيقفن عند المشعر الحرام ساعة ثم ينطلق بهن إلى منى)).

وزوال الليل هو انتصافه كما أن زوال النهار انتصافه، ويشهد له ما روي عن الفضيل بن يسار^(٢) أنه قال: (كان أبو جعفر **هشيم** إذا كانت ليلة إحدى وعشرين وليلة ثلاث وعشرين - من شهر رمضان - أخذ في الدعاء حتى يزول الليل، فإذا زال الليل صلى)، وبهذا يظهر أنه لا محل لتوهم أن المراد بزوال الليل انقضاؤه.

وعلى ذلك فظاهر المعتبرة المذكورة أن الترخيص للنساء في الإفاضة من المزدلفة ليلاً إنما هو فيما إذا وقفن فيها ساعة بعد منتصف الليل، فلا يجوز لهن

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٤.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ١٥٥.

الوقوف أول الليل والإفاضة قبل منتصفه.

وهذا هو الذي يظهر من كلمات غير واحد من فقهاء الجمهور، ومن جملة من رواياتهم أيضاً، ومنها رواية أسماء المتقدمة حيث ورد فيها أنها لم ترتحل من المزدلفة إلا بعد أن تأكدت من غروب القمر، وهو ما لا يكون في الليلة العاشرة من الشهر إلا في النصف الثاني منها.

وأما فقهاء أصحابنا (رضوان الله عليهم) فلم يقيدوا الترخيص للنساء بالإفاضة ليلاً بأن يكون بعد منتصف الليل.

قال المحقق النراقي تق (١): (الأولى أن يؤخر الإفاضة فيه عن زوال الليل، كما صرح به في الصحيحة المذكورة - يريد بها رواية أبي بصير المتقدمة - وظاهرها وإن كان عدم جواز الإفاضة قبل زواله إلا أن عدم القول به أوجب حمله على المرجوحية).

وقال الشيخ صاحب الجواهر تق (٢): (ينبغي للمعذورين أن لا يفيضوا إلا بعد انتصاف الليل).

وتقدم عن المحقق النائيني تق احتياطه بذلك احتياطاً استحبابياً، وعلق على كلامه السيد الحكيم تق (٣) بأن (ظاهر صحيح أبي بصير الوجوب، لكن إعراض الأصحاب عنه مانع من الاعتماد عليه فيه، فتأمل).

ويمكن أن يقال: إن تأمله تق في محله ..

أولاً: لأنه لا يوجد إطلاق معتبر يمكن التعويل عليه في جواز الإفاضة للنساء قبل منتصف الليل، فإن المحكي في معتبرة أبي بصير هو ترخيص النبي ﷺ لهن في الإفاضة ليلاً، ولا يبعد أن يكون المراد به هو ما صدر منه ﷺ من الإذن في ذلك لمن كن معه في حجته - وقد عبر عنه في رواية سعيد السمان بقوله ﷺ: ((إن رسول الله ﷺ عجل النساء ليلاً من المزدلفة ...)) - وحيث إنه لا

(١) مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج: ١٢ ص: ٢٤٣.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩ ص: ٧٩.

(٣) دليل الناسك ص: ٣٥٤ (التعليق: ٢) (بتصرف يسير).

يعلم أن إذنه ﷺ كان في إفاضتهن قبل منتصف الليل أو بعده - بل ظاهر روايات الجمهور هو الثاني - لم تصلح المعتبرة المذكورة دليلاً على جواز الإفاضة للنساء قبل منتصف الليل.

لا يقال: إنه مع تسليم أن المحكي فيها إنما هو إذن النبي ﷺ للنساء اللاتي كن معه في الإفاضة ليلاً إلا أن حكاية الإمام ﷺ لذلك الإذن إنما كانت لبيان ثبوت مثله لسائر النساء، فلو كان مختصاً بالإفاضة بعد منتصف الليل لكان ينبغي له ﷺ أن يبينه على ذلك، وحيث لم يبينه عليه دل على كونه مطلقاً من هذه الجهة.

فإنه يقال: يشكل الاطمئنان بانعقاد الإطلاق لكلامه ﷺ من الجهة المذكورة، لاحتمال أنه كان من المعروف في الأوساط الفقهية آنذاك أن إفاضة النساء اللاتي كن مع النبي ﷺ من المزدلفة إنما كانت بعد منتصف الليل، وفي مثله لا ينعقد الإطلاق المقامي بعدم اعتبار الخصوصية المحتملة، فليتدبر.

وبذلك يظهر الحال في التمسك في المقام بإطلاق معتبرة سعيد الأعرج، فإنها تشمل على قوله ﷺ: ((تريد أن تصنع كما صنع رسول الله ﷺ...)). ويمكن أن يقال: إن التشبيه بصنيعه ﷺ يمنع من انعقاد الظهور له في الإطلاق من حيث جواز الإفاضة للنساء قبل منتصف الليل كما يجوز بعد منتصفه، فليتأمل.

نعم خبر علي بن أبي حمزة: ((أي امرأة أو رجل خائف أفاض من المشعر الحرام ليلاً فلا بأس)) مطلق، ولكن لا عبرة به سنداً، كما مر. والحاصل: أنه يصعب العثور على إطلاق يقتضي جواز الإفاضة للنساء قبل منتصف الليل.

وعلى ذلك يمكن أن يقال: إن مقتضى إطلاق سائر الأدلة هو وجوب الوقوف بالمزدلفة بين الطلوعين على كل حاج، وقد خرجت عنه المرأة التي تقف ساعة بعد منتصف الليل، وأما التي تقف قبل ذلك فلا دليل على خروجها عن الإطلاق المذكور، فمقتضى الصناعة لزوم أن تقف بين الطلوعين إن لم تقف بعد

متنصف الليل.

ولكن يمكن أن يناقش في هذا البيان بأنه لا يوجد إطلاق لوجوب الوقوف في ما بين الطلوعين يعم النساء، بل على العكس من ذلك فقد يقال: إن مقتضى إطلاق صحيحة هشام بن سالم^(١) المتقدمة الدالة على عدم البأس في التقدم من المزدلفة إلى منى ليلاً، بحيث يرمون الجمرة ويصلون الفجر في منازلهم بمنى هو جواز الإفاضة من المزدلفة ولو قبل متنصف الليل لكل أحد، وقد خرج عنه الرجل غير ذي العذر فيبقى الباقي ومنه المرأة.

إلا أن هذا الكلام مخدوش، لما تقدم من أنه لا سبيل إلى حمل الصحيحة المذكورة على خصوص المعذورين ومن بحكمهم، فإنه غير مستساغ عرفاً، فإن لم يكن فيها سقط - كما احتمله المحقق التستري نقل - فلا بد من رد علمها إلى أهله لمخالفتها للسنة القطعية.

والحاصل: أنه لا يوجد إطلاق يقتضي الاكتفاء بوقوف المرأة قبل متنصف الليل، ولا إطلاق يقتضي خلاف ذلك، والمرجع عندئذ هو الأصل العملي.

ويمكن أن يقال باندراج المقام في دوران الأمر بين التعمين والتخير، إذ يشك في كون المرأة مخيرة في الوقوف ساعة بعد متنصف الليل أو في ما بين الطلوعين أو حتى في ما قبل متنصف الليل، وحيث مر الخدش في جريان أصالة البراءة في مثل ذلك يتعين عليها الاحتياط بالوقوف بعد متنصف الليل أو في ما بين الطلوعين، فليتأمل.

وثانياً: أنه لو سلم أن إطلاقاً يقتضي جواز الإفاضة للمرأة قبل متنصف الليل فلا بد من رفع اليد عنه بمقتضى مفهوم الجملة الشرطية في معتبرة أبي بصير المذكورة.

ودعوى إعراض الفقهاء (قدس الله أسرارهم) عنها غير مقبولة، فإن الإعراض لو كان له أثر فإنما هو إعراض القدماء الكاشف عن خلل في الرواية سنداً أو متناً أو دلالة، وقد تقدم أن غير واحد من الفقهاء السابقين لم يتعرضوا

لأصل استثناء المرأة من وجوب الوقوف بين الطلوعين، فكيف يجرز إعراض القدماء عن تقييد الحكم بجواز الإفاضة لها ليلاً بكونها بعد منتصف الليل؟! هذا وذكر بعض الأعلام (طاب ثراه)^(١) وجهاً آخر في عدم الأخذ بظاهر معتبرة أبي بصير، قائلاً: إن (التقييد بكون وقوفهن بما بعد زوال الليل - أي انتصافه - يحمل على الاستحباب، لأنه لا يحتمل إلا الخصوصية بالإضافة إلى طلوع الفجر، حيث لو لم يكن في البين إلا الإطلاقات كان المتعين على هؤلاء الوقوف بعد طلوع الفجر، فإن لم يتمكنوا أن يفيضوا مع الناس جاز لهم الإفاضة بعد الوقوف الركني. ولكن ببركة هذه الروايات قلنا بالاكْتفاء بوقوف هؤلاء ليلاً).

وكان مقصوده ~~بطل~~ أنه لا تفاوت بين النصف الأول من الليل والنصف الثاني منه من حيث كونهما خارج وقت الوقوف في المزدلفة وهو ما بعد طلوع الفجر، فلو لم تكن الروايات الخاصة الواردة في المرأة لقلنا في التي لا يمكنها الوقوف في تمام الوقت بعد طلوع الفجر أن عليها أن تقف بمقدار المسمى ولكن ببركة الروايات الخاصة يلتزم بعدم وجوب الوقوف عليها بعد طلوع الفجر ولو بمقدار المسمى وعندئذ فلا فرق بين أن تقف في النصف الأول من الليل أو في النصف الثاني منه لخروج كليهما عن وقت الوقوف الواجب.

ولكن هذا البيان ضعيف جداً، فإنه لو كانت المرأة مستثناة من وجوب الوقوف بعد طلوع الفجر فقط لكان لقاتل أن يدعي عدم الخصوصية لما بعد منتصف الليل في جواز الإفاضة، ولكن هي في الوقت الذي استثنت من الحكم بوجوب الوقوف في ما بين الطلوعين أُلزمت بالوقوف ساعة في الليل بدلاً عن الوقوف بين الطلوعين، وحيث إنه ورد في معتبرة أبي بصير لزوم أن يكون وقوفها بعد منتصف الليل فكيف يمكن ادعاء أنه لا خصوصية للنصف الثاني والبناء على الاكتفاء بوقوفها حتى في النصف الأول؟!

والحاصل: أن المسألة لا تخلو من إشكال، والاحتياط فيها في محله.

ولا يخفى أنه على تقدير ثبوت التقييد بما بعد منتصف الليل بالنسبة إلى المرأة فمقتضى المناسبات أن يكون الحكم كذلك بالنسبة إلى سائر من يرخص لهم في الإفاضة ليلاً، ولذا يلاحظ أن الفقهاء الذين تعرضوا لهذه الرواية - كصاحب الجواهر رحمته - لم يفرقوا بين المرأة وغيرها من المعذورين في ما التزموا به من رجحان التأخير في الإفاضة إلى منتصف الليل.

(العنوان الثالث): الصبيان.

وقد ورد الترخيص لهم في الإفاضة ليلاً في معتبرة أبي بصير باللفظ الذي رواه عنه أبو المغراء، ولكن ورد في ما رواه عنه حفص بن البختري وغيره ذكر (الضعفاء) بدل الصبيان.

وحيث إنه يحتمل أن يكون الأصل في الروایتين واحداً وكون أحد اللفظين مصحفاً عن الآخر - لقربهما في رسم الخط - يشكل إثبات أن الصبيان بعنوانهم ممن رخص لهم في الإفاضة ليلاً.

اللهم إلا أن يقال: إنه لو كانت الرواية بلفظ الضعفاء فإن المراد به هو الصبيان أو ما يعمهم بقريته روايات الجمهور، ومنها ما رواه الطحاوي^(١) بإسناده عن ابن عباس: إن رسول الله ﷺ قال للعباس ليلة المزدلفة: ((أذهب بضعفائنا ونسائنا فليصلوا الصبح بمنى)).

فإن الظاهر كون المراد بالضعفاء فيه في مقابل النساء هو الصبيان أو ما يعمهم، بقريته ما رواه البخاري^(٢) بإسناده عن ابن عباس أنه قال: (أنا ممن قدم النبي ﷺ ليلة المزدلفة في ضعة أهله).

فإن ابن عباس كان آنذاك صبياً، ولذلك ورد عنه^(٣) أنه قال: (قدمنا رسول الله ﷺ ليلة المزدلفة أغيلمة بني عبد المطلب).

وبالجملة: يمكن البناء على شمول الترخيص للصبيان، إما لذكرهم

(١) شرح معاني الآثار ج: ٢ ص: ٢١٥.

(٢) صحيح البخاري ج: ٢ ص: ١٧٨.

(٣) سنن أبي داود ج: ١ ص: ٤٣٤.

بعنوانهم في معتبرة أبي بصير، أو لأن المذكور في المعتبرة عنوان الضعفاء، وهذا العنوان يشمل الصبيان وغيرهم من كبار السن والمرضى، فليتأمل^(١).

(العنوان الرابع): الضعفاء.

وهذا العنوان مذكور - كما تقدم - في معتبرة أبي بصير بنقل حفص بن البخري وغيره عنه، ولكن ورد في ما رواه عنه أبو المغرا ذكر (الصبيان) بدلاً عنه، وحيث إنه يحتمل أن يكون الأصل في الروایتين واحداً وكون أحد اللفظين مصحفاً عن الآخر - كما مر - يشكل الاستناد إلى الرواية المذكورة في إثبات الترخيص للضعفاء في الإفاضة ليلاً.

وهناك رواية أخرى اشتملت على العنوان المذكور، وهي صحيحة معاوية بن عمار^(٢) المفصلة للحكاية لحج النبي ﷺ، فقد ورد فيها قوله ﷺ: ((وعجل ضعفاء بني هاشم لليل، وأمرهم أن لا يرموا الجمرة جمرة العقبة حتى تطلع الشمس))، ولذلك قد يستدل بها على جواز الإفاضة ليلاً للضعفاء.

ولكن ما ورد في هذه الرواية هو حكاية واقعة خاصة، والقدر المتيقن من الضعفاء الذين عجل بهم النبي ﷺ هم الصبيان والنساء، وليس لحكاية الإمام ﷺ ظهور معتد به في كون العبرة بعنوان الضعفاء.

نعم لا يعد القول بأنه بالنظر إلى ورود هذا العنوان أو ما بمعناه - في رواياتنا وروايات الجمهور - في التعبير عن النساء والصبيان الذين رخص لهم النبي ﷺ في الإفاضة ليلاً يمكن أن يعد ذلك قرينة على أنه كان المتفاهم العرفي من الترخيص للطائفتين في ذلك هو أنه بمنأى ضعفهم عن الوقوف إلى آخر الوقت والإفاضة مع الآخرين، وهذا المنأى متحقق بالنسبة إلى المرضى وكبار السن بطريق أولى، فيقرب البناء على ثبوت الترخيص لهم أيضاً، فليتأمل.

هذه هي العناوين المذكورة في النصوص، وهناك عناوين أخرى وردت

(١) يمكن أن يقال: إن شمول عنوان الضعفاء للصبيان إنما هو بلحاظ نوعهم، فإذا كان بعض الصبيان أقوياء يتحملون الوقوف إلى آخر الوقت ثم الإفاضة مع الكبار لا يشملهم الترخيص المذكور.

في كلمات الفقهاء ..

(الأول): الراعي.

فقد تقدم أن الشهيد الثاني رحمته رخص له في الإفاضة ليلاً من حيث كونه مضطراً إليها. ولكن الملاحظ أنه لم يرد نص في الترخيص بذلك للمضطر بهذا العنوان ليندرج فيه الراعي أحياناً.

وقد تنوهم دلالة بعض الروايات على الترخيص له بعنوانه، وهي موثقة سماعة بن مهران^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((رخص للعبد والخائف والراعي في الرمي ليلاً))، بدعوى أنها تدل بإطلاقها على أنه يجوز للراعي رمي جمرة العقبة ليلاً، وإذا جاز له ذلك جازت له الإفاضة ليلاً كذلك، لأن الرمي يكون مسبقاً بالإفاضة لا محالة، ولا يحتمل أن يجوز له الرمي ليلاً ثم يجب عليه أن يعود إلى المزدلفة ويقف في ما بين الطلوعين.

ولكن قد تقدم أنه لا يمكن التمسك بإطلاق لفظ الرمي في هذه الموثقة والبناء على شموله لرمي جمرة العقبة ليلة العيد، لأنه يستلزم مؤونة زائدة، وهي الترخيص للرامي في الإفاضة من المزدلفة ليلاً، وقد مرّ مراراً أن شمول المطلق لبعض أفرادها إذا كان مستلزماً لمؤونة زائدة لم يمكن إثبات تلك المؤونة بالإطلاق.

ويضاف إلى هذا أن الموثقة المذكورة قد رواها الكليني^(٢) بلفظ (رمي الجمار) بدل (الرمي)، ولا يبعد انصراف التعبير برمي الجمار إلى رميها في أيام التشريق، وعدم شموله لرمي جمرة العقبة يوم العيد.

نعم يمكن أن يقال: إنه لا شك في أن الترخيص للراعي في رمي الجمار في ليالي التشريق بدلاً عن أيامها إنما هو رعاية لحاله، من حيث إن مهنته نهائية فلو اشتغل بالرمي نهراً تعطل عنها، وهذا يقتضي الترخيص له في رمي جمرة العقبة في ليلة العيد أيضاً، إذ أي فرق بين رميها ورمي الجمار الثلاث في ليالي التشريق

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٣.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٥.

من الجهة المذكورة؟

والجواب عنه: أنه وإن لم يكن بينهما فرق من تلك الجهة ولكن يحتمل

ثبوت الفرق بينهما من جهتين آخرين ..

الأولى: أن الترخيص للراعي في رمي جمرة العقبة في ليلة العيد بدلاً عن

نهاره يقتضي الترخيص له في ترك الوقوف بين الطلوعين من يوم العيد في

المزدلفة، إذ لا يحتمل أن يجوز له الرمي ليلاً ثم يلزم بالعود إلى المزدلفة للوقوف

بين الطلوعين، ففعل الشارع المقدس لم يرخص له في رمي جمرة العقبة ليلة

العيد لكونه مستلزماً للتخصيص له في الإفاضة من المزدلفة ليلاً، ولا ملاك لذلك.

الثانية: إن رمي جمرة العقبة يوم العيد من واجبات الحج التي يطل

بتركها عمداً، في حين أن رمي الجمار أيام التشريق ليس كذلك، فلو تركه الحاج

متمعداً لم يطل حجه وإن كان آثماً كما سيأتي في محله.

والفرق بين الرميين من هذه الجهة يكشف عن التفاوت بينهما في الملاك،

ويحتمل أنه يقتضي أيضاً الترخيص للراعي في الرمي في ليالي التشريق بدلاً عن

أيامها، ولا يقتضي الترخيص له في الرمي في ليلة العيد بدلاً عن يومه.

والحاصل: أنه لا سبيل إلى إلحاق الراعي بالنساء والصبيان وأضربهما في

جواز الإفاضة له ليلاً استناداً إلى موثقه سماعه المذكورة.

وبذلك يظهر الحال في الخطاب والمدين المذكورين في رواية أبي

بصير^(١) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذي ينبغي له أن يرمي بالليل من هو؟

قال: ((الحاطبة والمملوك الذي لا يملك من أمره شيئاً والخائف والمدين ...))، فإن

حال هذه الرواية حال موثقة سماعه في ما تقدم، وليس لها دلالة على أنه يجوز

للخطاب والمدين رمي جمرة العقبة في ليلة العيد ليقضي ذلك جواز إفاضتهما

من المزدلفة ليلاً.

وبما تقدم يظهر الخدش في ما ذكره بعض الأعلام^(٢) في عدّ المدين

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ٢، ص: ٢٨٦.

(٢) مناسك الحج ص: ٢٢٤.

وأصحاب المهن والحرف الذين يلزمهم ممارستها في النهار كالخطاب والراعي بمن يجوز لهم الاكتفاء بالوقوف في المزدلفة ليلاً، فإنه خال من الدليل لقصور موثقة سماعة ورواية أبي بصير عن الدلالة على ذلك.

(فائدة رجالية)

عبر غير واحد من الأعلام عن رواية أبي بصير المتقدمة بالموثقة، ومنهم العلامة المجلسي الأول^(١) والمولى محمد هادي المازندراني^(٢) (قدس سرهما).

ولكن الملاحظ أن هذه الرواية قد أوردتها الصدوق في الفقيه مبتدئاً باسم وهيب بن حفص، وسنده إليه في المشيخة هو: (محمد بن علي ماجيلويه عن محمد بن أبي قاسم عن محمد بن علي الهمداني).

قال المحدث النوري رحمته^(٣): (إن كان محمد بن علي هو ابن إبراهيم بن محمد الهمداني الذي كان وكيل الناحية كأيبه وجده فهو من الأجلء والسند صحيح، وإن كان المراد به أبا سمينة الضعيف عند المشهور فقد مر اعتبار رواياته وإن كان ضعيفاً. ويؤيد الأول وصفه بالهمداني وأبو سمينة يعرف بالكوفي).

وقال السيد الأستاذ رحمته^(٤): إن محمد بن علي الهمداني - المذكور في الأسانيد ومنها سند الصدوق في المشيخة إلى وهيب بن حفص - هو محمد بن علي بن إبراهيم بن محمد الهمداني أي وكيل الناحية.

أقول: الظاهر أنه ليس أيأ منهما، بل هو شخص ثالث.

وتوضيح ذلك: أن النجاشي^(٥) ذكر محمد بن علي بن إبراهيم بن محمد الهمداني، وقال: (روى عن أبيه عن جده عن الرضا عليه السلام)، ثم أورد رواية عن ابن نوح عن أبي القاسم جعفر بن محمد - أي ابن قولويه - عن القاسم بن محمد بن علي - أي ابن المذكور - وقال: (إن القاسم وأباه وجده كانوا وكلاء للناحية،

(١) روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه ج: ٥ ص: ١٢٧.

(٢) شرح فروع الكافي ج: ٥ ص: ٣٦١.

(٣) مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل (الخاتمة) ج: ٥ ص: ٣٥١.

(٤) معجم رجال الحديث ج: ١٧ ص: ٦٦ ط: نجف.

(٥) رجال النجاشي ص: ٣٤٤.

وجد أبيه إبراهيم بن محمد كان وكيلاً). ويظهر من كلامه أن القاسم كان ساكناً بهمدان.

ثم روى كتاب محمد بن علي بن إبراهيم عن المفيد عن ابن قولويه عن القاسم بن محمد بن علي عن أبيه.

وروى في ترجمة ظريف بن ناصح^(١) كتابه في الحدود عن (عدة من أصحابنا عن جعفر بن محمد - أي ابن قولويه - عن القاسم بن محمد بن علي بن إبراهيم الهمداني قال: حدثنا أبي عن أبيه علي بن إبراهيم عن ظريف).

وروى جعفر بن محمد بن قولويه^(٢) خبراً عن القاسم بن محمد بن علي عن أبيه عن جده عن عبد الله بن حماد الأنصاري.

وحيث إن ابن قولويه من كبار الطبقة العاشرة وقد روى عن محمد بن علي بن إبراهيم بواسطة ابنه القاسم اقتضى ذلك أن يكون محمد بن علي هذا من الطبقة الثامنة، وأقصاه أن يكون من أحداث السابعة، وروايته عن أبيه عن ظريف الذي هو من الخامسة وكذلك عن عبد الله بن حماد الذي هو من السادسة يناسب أيضاً ما ذكر.

وكذلك ما أورده القطب الراوندي^(٣): عن محمد بن علي بن إبراهيم الهمداني أنه كاتب أبا محمد عليه السلام - أي الإمام الحسن العسكري عليه السلام - أن يدعو له أن يرزقه الله ولدأ ذكراً.

وبالجملة: مقتضى ما بأيدينا من روايات محمد بن علي بن إبراهيم وكيل الناحية أنه كان من الطبقة الثامنة أو من أحداث السابعة على أبعد تقدير.

وأما من يرد ذكره في الأسانيد بعنوان محمد بن علي الهمداني فالملاحظ أن الرواة عنه هم من الطبقة السابعة كالمعلّى بن محمد وأحمد بن محمد السيارى وسهل بن زياد ومحمد بن عيسى وأحمد بن أبي عبد الله البرقي ومحمد بن جعفر

(١) رجال النجاشي ص: ٢٠٩.

(٢) كامل الزيارات ص: ٢٢٣.

(٣) الخرائج والجرائح ج: ١ ص: ٤٣٩.

القرشي الرزاز، وبعضهم من كبار الثامنة كمحمد بن أحمد بن يحيى ومحمد بن أبي القاسم بندار.

وأما من روى عنهم ففيهم جماعة من الطبقة الخامسة كعبد الله بن سنان وحنان بن سدير ووهيب بن حفص ومعتب مولى أبي عبد الله عليه السلام وعلي بن أبي حمزة.

ومقتضى ذلك أن يكون محمد بن علي الهمداني هذا من الطبقة السادسة وأقصاه أن يكون من كبار السابعة، وهو المناسب لما ذكره ابن الغضائري^(١) من أنه كان لأبيه وصلة بأبي الحسن عليه السلام، فإن الظاهر أن المراد به (أبي الحسن) في كلامه هو الإمام موسى بن جعفر عليه السلام.

ويترتب على ذلك: أن كون محمد بن علي الهمداني - الذي روى عن جمع من رجال الطبقة الخامسة، وروى عنه جمع من رجال الطبقة السابعة وكبار الثامنة، ومنهم محمد بن أبي القاسم الراوي عنه في سند الصدوق إلى وهيب بن حفص - هو محمد بن علي بن إبراهيم الهمداني وكيل الناحية - كما ذكره السيد الأستاذ رحمته واحتمله المحدث النوري (طاب ثراه) - بعيد في النظر لاختلافهما في الطبقات.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن اتحاد محمد بن علي الهمداني مع محمد بن علي القرشي أبي سمينة بعيد أيضاً، فإن الشيخ رحمته^(٢) وإن حكى عن ابن بطة بعد أن روى عنه عن محمد بن بندار - وهو محمد بن أبي القاسم - كتاب محمد بن علي الهمداني أنه قال - أي ابن بطة -: (هو أبو سمينة) إلا أنه لا يمكن المساعدة على ذلك، لشاهدين ..

الأول: أن ابن الوليد^(٣) استثنى من روايات محمد بن أحمد بن يحيى كلاً مما رواه عن محمد بن علي الهمداني وما رواه عن محمد بن علي الصيرفي أبي

(١) رجال ابن الغضائري ص: ٩٤.

(٢) فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص: ٤٠٦.

(٣) لاحظ رجال النجاشي ص: ٣٨٤. فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص: ٤١٠.

سمينة، وظاهره كونهما متغايرين، وأما احتمال أنه وجد كلا العنوانين في نوادير الحكمة لمحمد بن أحمد بن يحيى، فأوردهما جميعاً بالرغم من كون المراد بهما شخصاً واحداً فهو ضعيف، إذ لا يلاحظ أنه صنع مثل ذلك بالنسبة إلى سائر العناوين المتحددة في معنوياتها، فليتأمل.

الثاني - وهو الأهم - أن ابن الغضائري ترجم لكل من العناوين مستقلاً، فقال^(١): (محمد بن علي بن إبراهيم الصيرفي ابن أخت خلاد المقرئ أبو جعفر الملقب بأبي سمينة كوفي كذاب غال، دخل قم واشتهر أمره بها، ونفاه أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري ~~عنه~~ عنها وكان شهيراً في الارتقاء لا يلتفت إليه، ولا يكتب حديثه).

وقال متصلاً به: (محمد بن علي بن إبراهيم الهمداني، أبو جعفر، كانت لأبيه وصلة بأبي الحسن ~~عليه~~، وحديثه يعرف وينكر، ويروي عن الضعفاء كثيراً، ويعتمد المراسيل).

ومن الظاهر أن المراد بمحمد بن علي الهمداني في كلامه ليس هو الهمداني وكيل الناحية، لأن جده إبراهيم كان يروي عن الرضا ~~عليه~~، فكيف يكون لأبيه علي وصلة بالكاظم ~~عليه~~؟

مضافاً إلى أنه هو وأباه وجده كانوا وكلاء، كما نص عليه النجاشي وغيره، فلا يناسب الاقتصار على الإشارة إلى اتصال أبيه بأبي الحسن ~~عليه~~.

وبالجملة: ما ذكره ابن الغضائري من ترجمة كل من الصيرفي والهمداني مستقلاً شاهد واضح على تعددهما.

وأما النجاشي^(٢) فهو إنما اقتصر على ذكر محمد بن علي بن إبراهيم الهمداني وكيل الناحية ومحمد بن علي بن إبراهيم القرشي أبي سمينة، فلا دلالة في ما ذكره على مغايرة محمد بن علي الهمداني الراوي عن وهيب بن فحص ومن في طبقته لمحمد بن علي القرشي.

(١) رجال ابن الغضائري ص: ٩٤.

(٢) لاحظ رجال النجاشي ص: ٣٣٢، ٣٤٤.

والحاصل: أن عمدة ما يشهد لمغايرة الهمداني المبحوث عنه للقرشي - خلافاً لما حكى عن ابن بطة - هو ورودهما بعنوانين مستقلين في كلامي ابن الوليد وابن الغضائري.

ويؤيدها أيضاً أنه لم يرد في شيء من الأسانيد أو غيرها توصيف أبي سميئة بالهمداني وإنما وصف بالكوفي والقرشي والصيرفي، ولو كان همدانياً لوصف به ولو في مورد واحد.

وأما استشهاد السيد الأستاذ رحمته ^(١) على المغايرة بينهما بأن (جد والد محمد بن علي الهمداني اسمه محمد، وجد محمد بن علي الملقب بأبي سميئة موسى. وأيضاً أن محمد بن علي الهمداني كان من أهل همدان وكان يسكن بها كما يظهر من كلام النجاشي وأما أبو سميئة فهو كوفي وانتقل إلى قم) فهو مما لا يمكن المساعدة عليه، لأنه رحمته بنى على أن الهمداني المذكور في الأسانيد هو محمد بن علي الهمداني وكيل الناحية، ومغايرته لأبي سميئة ينبغي أن يكون من الواضحات، وإنما الكلام في مغايرة محمد بن علي الهمداني الذي يروي عنه رجال الطبقة السابعة وهو يروي عن الطبقة الخامسة لأبي سميئة الذي هو أيضاً كذلك.

ويمكن أن يستشهد لاتحادهما - في مقابل ما يشهد للمغايرة - بأن محمد بن علي الهمداني قد روى عن وهيب بن حفص في مشيخة الفقيه كما تقدم، وقد وردت رواية البرقي عن محمد بن علي بهذا العنوان عن وهيب بن حفص مكرراً في المحاسن ^(٢)، ومحمد بن علي الذي يروي عنه البرقي فيه هو الصيرفي أبو سميئة، كما وقع التصريح به في عدة مواضع من المحاسن نفسه ^(٣). وعلى ذلك يتعين أن يكون محمد بن علي الهمداني الراوي عن وهيب بن حفص هو محمد بن علي القرشي الصيرفي أبا سميئة.

(١) معجم رجال الحديث ج: ١٦، ص: ٣٣٩، ط: نجف (بتصرف).

(٢) المحاسن ج: ١، ص: ٨٠، ١٩٢، ٢٣٠، ج: ٢، ص: ٣١٧، ٤٤٦، ٥١٤.

(٣) المحاسن ج: ١، ص: ٦٣، ج: ٢، ص: ٣١٠، ٣٨٨.

ولكن يلاحظ على هذا البيان بأن البرقي قد روى في بعض المواضع^(١) عن محمد بن علي الهمداني بهذا العنوان، فلا يتعين أن يكون المراد بمن روى عن وهيب بن حفص هو القرشي أبا سمينة.

وبالجملة: البرقي يروي عن الهمداني والقرشي جميعاً، كما أن محمد بن أبي القاسم - وهو محمد بن بندار - يروي عن كليهما أيضاً، فإنه راوي كتاب القرشي^(٢) وله عنه روايات كثيرة في كتب الأخبار، ولا سيما كتب الصدوق^(٣)، كما أن له عدد من الروايات عن الهمداني في الكافي وغيره^(٤).

ثم إن محمد بن علي الهمداني وكيل الناحية لا دليل على جلالة - خلافاً لما ذكره المحدث النوري^(٥) - عدا كونه وكيلاً، ولكن في كون الوكالة أمانة على الجلالة كلام تعرضت له في موضع آخر، فليراجع^(٦).

وأما أبو سمينة فهو ضعيف جداً، وما ادعاه المحدث النوري من اعتبار رواياته الواصلة إلينا ليس بتمام.

وأما محمد بن علي الهمداني الذي بني على أنه مغاير للثنتين، فيكفي في عدم قبول رواياته أنه ممن استثناه ابن الوليد من رجال نوادر الحكمة وما تقدم من ابن الغضائري من الطعن فيه.

فالنتيجة: أن الصحيح أن محمد بن علي الهمداني في سند رواية أبي بصير المبحوث عنها وإن كان مغايراً لمحمد بن علي بن إبراهيم الهمداني وكيل الناحية ولمحمد بن علي بن إبراهيم القرشي أبي سمينة، ولكنه مضعف ولا سبيل إلى الاعتماد على رواياته.

(الثاني): مرافق المرأة الذي يتولى شؤونها في إفاضتها من المزدلفة إلى حين

(١) المحاسن ج: ٢ ص: ٤٨٧، ٥١٠، ٥٥١.

(٢) رجال النجاشي ص: ٣٣٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج: ٤ (المشيخة) ص: ١٣٠. التوحيد ص: ٢٥٠. الخصال ص: ٢٦٤. الأمالي ص: ٤٦٣. ثواب الأعمال ص: ٢٩. كمال الدين وتمام النعمة ص: ٢٥٦. معاني الأخبار ص: ١٥٠.

(٤) الكافي ج: ٦ ص: ٥١، ٣٢٣، ٣٢٩. علل الشرائع ج: ٢ ص: ٥٢٢.

(٥) قبسات من علم الرجال ج: ١ ص: ٣٨.

وصولها إلى منى وقيامها برمي جمرة العقبة.

وهذا قد ذكره الشهيد الثاني رحمته في عبارته المتقدمة، وكذلك صاحب الجواهر رحمته ^(١) حيث قال: (بل قد يظهر منها - أي النصوص - استثناء من يمضي مع النساء والخائف)، ونحوه ما أفاده السيد الحكيم رحمته ^(٢) بقوله: (الظاهر جواز الإفاضة قبل الفجر مطلقاً للعلمان والنساء ومن يتولى شؤونهن).

ولكن السيد الأستاذ رحمته لم يلتزم بمثل ذلك، فقد حكى عنه ^(٣) أنه سئل: هل إن حكم الرجل الذي هو برفقة المرأة حكمها من حيث جواز الوقوف برهة من الوقت في ليلة العيد ثم الانصراف إلى منى قبل طلوع الفجر؟ فأجاب رحمته: ليس حكمه حكمها، وعليه إدراك الوقوف بها - أي في المزدلفة - بين الطلوعين. وذكر في جواب آخر ^(٤): أن (حكمه - أي المرافق - حكم سائر الرجال، فيرجع من منى ليدرك الوقوف الاختياري بين الطلوعين في المشعر الحرام، فإن لم يمكنه إدراكه فالاضطراري، وهو الوقوف به بعد طلوع الشمس). وقد وافقه على هذا الجواب بعض الأعلام من تلامذته رحمته، وأضاف: (ولكن لا يجوز لمن يعلم بعدم تمكنه من الوقوف الاختياري إجارة نفسه للحج عن الغير).

أقول: قد استدلل صاحب الجواهر رحمته ^(٥) لجواز الإفاضة ليلاً للمرافق النساء بما ورد في صحيحة سعيد الأعرج ^(٦) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك معنا نساء فأفيض بهن بليل؟ قال: ((نعم، تريد أن تصنع كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله؟)) قلت: نعم. قال: ((أفض بهن بليل، ولا تفض بهن حتى تقف بهن بجمع، ثم أفض بهن حتى تأتي بهن الجمرة العظمى فيرمين الجمرة...))، وقال:

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩ ص: ٧٨.

(٢) منهاج الناسكين ص: ١٠٠.

(٣) صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات ج: ٢ ص: ٢٤٣.

(٤) صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات ج: ٣ ص: ١٧٥.

(٥) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩ ص: ٧٨.

(٦) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٤-٤٧٥.

((إن رسول الله ﷺ أرسل معهن أسامة)).

وتقريب الاستدلال بها هو أن الإمام عليه السلام خاطب سعيد الأعرج بقوله: ((أفض بهن بليل))، وحيث إنه عليه السلام لم يستفسر منه أنه حاج أو ليس بحاج، ولم ينبه على لزوم الرجوع لإدراك ما بين الطلوعين في المشعر إذا كان حاجاً، فهو يقتضي بإطلاقه جواز الاكتفاء للمرافق بالوقوف ليلاً.

ولكن هذا التقريب ضعيف، فإن الظاهر أن قوله عليه السلام: ((أفض بهن بليل))، إنما أريد به الإرشاد إلى جواز إفاضة النساء ليلاً وليس مسوقاً لإفادة جواز أن يباشر سعيد الأعرج إفاضة من معه من النساء، بل هو أعم منه ومن أن يوكل ذلك إلى بعض غلمانه، حيث كان المتعارف آنذاك أن يصطحبونهم معهم من دون أن يأذنوا لهم بأداء الحج حتى يقوموا بمثل هذه الأعمال.

ومع تسليم ظهور كلامه عليه السلام في مباشرة سعيد الأعرج بنفسه الإفاضة، إلا أن من الواضح كون مورد الرواية قضية في واقعة، ولعل سعيد الأعرج لم يكن حاجاً في تلك السنة بل معتمراً لتيسر له مرافقة من معه من النساء وكان الإمام عليه السلام مطلعاً على حاله، ولذلك خاطبه بقوله: ((أفض بهن))، فلا مجال لدعوى انعقاد الإطلاق لها من جهة عدم الاستفصال في الجواب.

هذا والأولى أن يقال: إنه لا شك في أن النبي ﷺ قد بعث مع نسائه عند إفاضتهن من المزدلفة ليلاً بعض من حجوا معه من الرجال، والمذكور في صحيحة سعيد الأعرج المقدمة أنه بعث معهن أسامة الذي كان ابن ما يقرب من عشرين سنة، وفي بعض روايات الجمهور أنه بعث معهن عمه العباس، وليس في شيء من روايات الفريقين أن مرافقهن سواء أكان أسامة أو العباس قد قام بعد إيصالهن إلى منى بالرجوع إلى المزدلفة للوقوف فيها بين الطلوعين، بل الظاهر أنه بقي معهن إلى أن وصل النبي ﷺ إلى خيمهن في منى بعد الفراغ من رمي جمره العقبة في صباح يوم العيد.

ولكن أقصى ما يقتضيه هذا البيان هو أنه لا يلزم المرافق للمرأة أن يقف بين الطلوعين إذا كانت لا تستغني عنه بهذا المقدار، وأما مع استغنائها عنه - كما

إذا كانت تفرغ من الرمي قبل طلوع الفجر بوقت معتد به ولم تكن بحاجة إليه حين استقرارها في خيمتها في منى، فكان بإمكانه أن يرجع إلى المزدلفة فيقف بين الطلوعين - فلا ينهض البيان المتقدم بإثبات عدم وجوب ذلك عليه، إذ لعله لم يكن يتيسر لأسامة أو العباس العود إلى المزدلفة قبل طلوع الفجر بعد انتهاء النساء من أداء الرمي، لاستغراق ذلك وقتاً معتداً به، أو لأنهن كن لا يستغنين عن وجوده حتى بعد الفراغ من الرمي، فكان لا بد من أن يبقى معهن لحراستهن إلى حين وصول النبي ﷺ إلى منى في نهار العيد كما كان هو المتعارف في تلك الأزمنة.

وعلى ذلك فالصحيح أنه إنما يكفى من مرافق المرأة بالوقوف ليلاً فيما إذا لم تكن تستغني عن مرافقتها ولو بمقدار عوده إلى المزدلفة للوقوف فيها في ما بين الطلوعين ولو بمقدار المسمى، وإلا يلزمه ذلك لعدم الدليل على سقوط وجوبه عنه.

ثم إنه لا يعد شمول الحكم المذكور لمرافق الصبيان والمرضى والشيوخ، فإنهم في الغالب لا يستغنون عن وجود المرافق، فيقرب تساويهم مع مرافق المرأة في الحكم.

وهل يشمل مرافق الخائف إذا فرض في مورد ما كونه بحاجة إليه للحماية مثلاً، وكذلك بالنسبة إلى الراعي والخطاب والمدين وأمثالهم إذا بني على الترخيص لهم في الإفاضة ليلاً؟

صرح بعض الأعلام^(١) بالتعميم قائلاً: (إنه يجوز الاكتفاء بالوقوف ليلاً لمرافقي الأصناف المذكورة، نعم يجب أن يكونوا بحيث لا يستغنى عن مرافقتهم). ولكن لم يظهر له وجه صحيح.

نعم استدل صاحب الجواهر رحمته^(٢) لإلحاق مرافق الخائف بمرافق المرأة في جواز الإفاضة له ليلاً برواية علي بن عطية المتقدمة.

(١) مناسك الحج ص: ٢٢٤ (بتصرف يسير).

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩ ص: ٧٨.

ولكن مرّ أنه لا علاقة لها بالخائف من الحضور في منى نهاراً، فلا تصلح للاستدلال بها في محل البحث. مضافاً إلى ضعف سندها وعدم دلالتها على جواز ما صنعه هشام بن عبد الملك ورفيقه من الإفاضة من المزدلفة قبل طلوع الفجر، فليراجع.

والحاصل: أن الأقرب شمول الحكم المتقدم في مرافق المرأة لمرافق الصبيان والمرضى والشيوخ دون غيرهم ممن لا حاجة لهم إلى المرافق في الغالب. (الثالث): من يلزمه المبادرة إلى منى لإعداد ما يحتاج إليه الحجاج وتأمين ما يلزم لهم.

وهذا قد تفرد بذكره بعض الأعلام^(١)، ولعله من جهة جريان السيرة عليه، ولكنه غير محرز، أو بدعوى تنقيح المناط، وهو أن الترخيص لمرافق المرأة ومن بحكمها في الاكتفاء بالوقوف ليلاً والإفاضة قبل طلوع الفجر إنما هو من جهة تأمين راحة النساء ومن بحكمهن من الحجاج، وهذا يقتضي الترخيص بمثل ذلك لمن لا بد من مبادرته للوصول إلى منى، لإعداد ما يحتاجه الحجاج هناك. ولكن هذا أيضاً غير محرز، فلا يمكن التعويل عليه. (الرابع): من يكون الوقوف بين الطلوعين حرجياً عليه.

وهذا أيضاً مما ذكره بعض الأعلام^(٢)، وهو إنما يتم على مسلكه من كفاية مسمى الوقوف في المزدلفة ولو قبل طلوع الفجر في صحة الحج، فإنه بناءً عليه يكون وجوب الوقوف في الزائد على المقدار المسمى تكليفاً صرفاً، فإذا كان امتثاله حرجياً بحد لا يتحمل عادة سقط بمقتضى دليل نفي الحرج. وعلى ذلك إذا وقف ليلاً ولو بمقدار المسمى وكان وقوفه في ما بين الطلوعين حرجياً عليه لم يجب عليه ذلك.

ولكن مرّ الخدش في المسلك المذكور، فمقتضى القاعدة هو فساد الحج فيما إذا لم يقف بين الطلوعين ولو لكونه حرجياً عليه بحد لا يتحمل عادة أو

(١) مناسك الحج ص: ٢٢٤.

(٢) مناسك الحج ص: ٢٢٤.

لكونه ضرورياً بمقدار معتد به، فإن دليلي نفي الحرج والضرر إنما يرفعان الحكم التكليفي ولا يقتضيان الاجتزاء بالعمل الناقص كما مر مراراً.

اللهم إلا أن يقال: إن المفاهيم العرفي من استثناء النساء والصبيان والخائف والضعفاء من وجوب الوقوف بين الطلوعين والترخيص لهم في الإفاضة ليلاً هو أن كل من يقع في ضرر أو في مشقة يعتد بها - وإن لم يكن بحد لا يتحمل عادة - من جرأ البقاء في المزدلفة إلى ما بعد طلوع الفجر تجوز له الإفاضة قبله، ولا خصوصية للعناوين المذكورة.

ولعل هذا هو الوجه في ما صنعه المحقق النائيني تقلى^(١) - وتابعه عليه السيد الأستاذ (رضوان الله عليه) في الطبقات القديمة من رسالة المناسك - من جعل العبرة في الاستثناء بالضرر والمشقة، قائلاً: (إذا كان في الوقوف في ما بين الطلوعين ضرر أو مشقة جازت الإفاضة حينئذ قبل الفجر).

ولكن يلاحظ عليه - مضافاً إلى عدم وضوح الاستظهار المذكور - بأن لازمه أن تكون العبرة في جواز الإفاضة ليلاً بالضرر والمشقة الشخصيين، مما يقتضي عدم استثناء النساء والصبيان والضعفاء بعناوينهم بل استثناء من يتضرر من الوقوف بين الطلوعين أو يشق عليه ذلك كما صنعه المحقق النائيني تقلى، ونتيجة ذلك: أن المرأة إذا كانت تقع في شيء من الضرر أو المشقة لو وقفت بين الطلوعين وأفاضت مع الرجال إلى منى جاز لها التعجيل ليلاً وإلا لم يجز، وكذلك بالنسبة إلى الصبيان والمرضى والشيوخ، فهؤلاء كلهم إنما يجوز لهم التعجيل في فرض الضرر والمشقة لا مطلقاً.

وأما الجمع بين استثناء الطوائف المذكورة بعناوينهم واستثناء من يقع في الحرج والضرر من غيرهم أيضاً فهو مما لا وجه له.

اللهم إلا أن يقال: إن المفاهيم العرفي من استثناء النساء والصبيان هو استثناء كل صنف تقع أفرادُه نوعاً في ضرر أو مشقة من جهة التأخير في الإفاضة، ومن استثناء الخائف والضعفاء استثناء كل من يقع في ضرر أو مشقة

شخصية من جرّاء ذلك.

وبناءً عليه يتجه الجمع بين استثناء النساء والصبيان من جهة واستثناء الخائف والضعفاء وسائر من يكون التأخير في الإفاضة ضرورياً أو حرجياً عليهم من جهة أخرى.

ولكن الإنصاف أنه يصعب استظهار المعنى المذكور من النصوص المتقدمة، بل مقتضى الجمود على ظاهرها هو كون العبرة في الاستثناء بالعناوين المذكورة فيها وعدم التعدي فيها إلى كل من يكون التأخير في الإفاضة ضرورياً أو حرجياً عليهم نوعاً أو شخصاً، فليتدبر.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن بعض الأعلام^(١) قد تمسك في المقام بإطلاق صحيحة هشام بن سالم المتقدمة الدالة على جواز التقدم من المزدلفة إلى منى قبل طلوع الفجر، قائلاً: إنها مطلقة، والمتيقن خروج الرجل غير ذي العذر من إطلاقها فيبقى الباقي.

ومقتضى هذا الكلام إن تم هو أن جميع الأصناف المذكورة وغيرهم ممن له عذر ما تجوز لهم الإفاضة ليلاً، وإنما لا تجوز للرجل الذي ليس له أي عذر في التعجيل.

ولكن تقدم أن الصحيحة المشار إليها إن لم يكن فيها سقط - كما احتمله المحقق التستري **نكّل** - فلا بد من ردّ علمها إلى أهله لمخالفتها للسنة القطعية، بعد عدم إمكان تقييد إطلاقها وحملها على خصوص من له عذر في التعجيل، لأنه غير مستساغ عرفاً.

يبقى هنا أمر، وهو أنه إذا خاف من البقاء في المزدلفة في ما بين الطلوعين فأفاض ليلاً ثم زال خوفه وكان بإمكانه العود للوقوف في ذلك الوقت، أو كان مريضاً فأفاض ثم تحسنت حالته وقوي على العود، أو كان صيباً مراهقاً للبلوغ فأفاض ونام في منى فاحتمل فحكم ببلوغه وأمكنه العود، فهل يلزمه ذلك أو لا؟ يمكن أن يقال: إن ظاهر النصوص المتقدمة هو كون العبرة بانطباق

العناوين المذكورة فيها حين الإفاضة، ومقتضى إطلاقها عدم وجوب الوقوف بعد ذلك على من انسلخ عنه العنوان المرخص له في الإفاضة وإن تمكن من العود.

ولكن في المقابل يمكن أن يقال: إن مقتضى مناسبات الحكم والموضوع هو إناطة سقوط الوقوف بين الحدين بانطباق العناوين المذكورة على أصحابها في ذلك الوقت لا قبله، فليتأمل.

(مسألة ٣٧٥): من وقف في المزدلفة ليلة العيد وأفاض

منها قبل طلوع الفجر جهلاً منه بالحكم صح حجه على الأظهر، وعليه كفارة شاة (١).

(١) هذا استثناء آخر مما ذكره **تخت** في صدر المسألة السابقة من أن من ترك

الوقوف في المزدلفة في ما بين الطلوعين رأساً فسد حجه.

ومورد هذا الاستثناء هو من لا يندرج في العناوين المستثناة في ذيل تلك

المسألة، وهي الخائف والنساء والصبيان والضعفاء، أي أن مورده هو الرجل غير الخائف والضعيف، فينبى على استثنائه أيضاً من الحكم المذكور فيما إذا كان جاهلاً بوجود الوقوف في المزدلفة بين الطلوعين فاكتفى بالوقوف فيها ليلاً، حيث حكم بصحة حجه ولكن مع إلزامه بكفارة شاة.

ومستند هذا الاستثناء هو ذيل معتبرة مسمع^(١) عن أبي عبد الله **عليه السلام** في

رجل وقف مع الناس يجمع ثم أفاض قبل أن يفيض الناس، قال: ((إن كان جاهلاً فلا شيء عليه، وإن كان أفاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة)).

ومبنى الاستناد إليها هو ما اختاره **تخت** - وفقاً لصاحب الحدائق (طاب

ثراه) - من تعلق قوله **عليه السلام**: ((وإن كان أفاض...)) بالجاهل دون المتعمد، فإن

مقتضى إطلاقه المقامي - من حيث ذكر الكفارة والسكوت عن لزوم إعادة الحج

- هو الحكم بالصحة، فإذا بني على تعلقه بالجاهل يتم الاستثناء المذكور مع ثبوت الكفارة في مورده.

ولا محل للاعتراض عليه بأن ثبوتها على من ترك الوقوف بين الطلوعين

جهلاً منه بالحكم خلاف ما دل على عدم ثبوت الفداء على الجاهل في ما يرتكبه

في الحج إلا في الصيد، وهو صحيحة معاوية بن عمار^(٢) عن أبي عبد الله **عليه السلام** أنه

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٤.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٣٨١.

قال في حديث: ((وليس عليك فداء ما أتيت به بجهالة إلا الصيد، فإن عليك فيه الفداء، بجهل كان أو بعمد)).

فإن دلالة هذه الصحيحة على عدم ثبوت الفداء في المقام إنما هي بالإطلاق - لو كان لها إطلاق ولم تكن ناظرة إلى محرمات الإحرام خاصة - ولا مانع من رفع اليد عن إطلاقها بمقتضى معتبرة مسمع، كما ثبت نظيره في بعض الموارد الأخرى التي مر ذكرها في ذيل المسألة (٢٢٥).
وبالجملة: ما أفاده نكّظ في المقام وفق ما اختاره في مفاد معتبرة مسمع وجيه.

ولكن هنا أمور ..

(الأمر الأول): أنه سيأتي منه (رضوان الله عليه) في الصورة الخامسة من صور (إدراك الوقوفين أو أحدهما) أن إدراك اختياري المشعر وحده يكفي في صحة الحج. وقد استدلت له نكّظ ببعض النصوص التي دلت على أن من فاته الوقوف بعرفات إذا أدرك المشعر قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج.
وفي المقام يمكن أن يقال بدوياً: إن مقتضى إطلاق معتبرة مسمع صحة الحج وإن لم يكن قد أدرك الوقوف بعرفات، إذ ليس فيها ما يشير إلى إدراكه للوقوف فيها، والقدر المتيقن ممن لا تشمله هو من لم يقف بعرفات من غير عذر، وأما المعذور فيمكن أن يقال: إنه مشمول لإطلاقها.

ولكن الذي يظهر منه نكّظ في الصورة السابعة من صور (إدراك الوقوفين أو أحدهما) أنه حمل المعتبرة على ما إذا كان قد أدرك الوقوف الاختياري في عرفات بحيث لا تشمل حتى من كان قد أدرك الوقوف الاضطراري بها.

ولعل الصحيح أن يقال: إنه لا إطلاق للمعتبرة بالنسبة إلى من لم يدرك الوقوف بعرفات، فإن الإمام عليه السلام كان بصدد بيان حكم الحاج المذكور من حيث الوقوف بالزدلفة، فلا ينعقد لكلامه إطلاق من حيث عدم إدراكه للوقوف في عرفات قبل ذلك.

وعلى هذا فإن كان قد أدرك اختياري عرفات فلا إشكال في صحة حجه،

وأما إن كان قد أدرك اضطراريه أو لم يدركه أصلاً فيمكن أن يقال: إنه لا سبيل إلى تصحيحه، إلا أن يتمسك بإطلاق ما دل على أن من أدرك المشعر فقد أدرك الحج^(١)، بدعوى أن مقتضى معتبرة مسمع أن وقوف الجاهل في المزدلفة ليلاً يعدّ وقوفاً له فيها بدلاً عن الوقوف بين الطلوعين، فيندرج بذلك في كبرى من أدرك المشعر فقد أدرك الحج، أي وإن لم يدرك عرفات كما سبق، مما يقتضي الحكم بصحة حجه في مفروض البحث.

ولكن قد يناقش في هذا الكلام بأن أقصى ما يستفاد من معتبرة مسمع هو الحكم بصحة الحج في موردها، ويحتمل أن لا يكون ذلك من جهة احتساب وقوفه الليلي وقوفاً في المزدلفة مع جعل الكفارة عليه، بل من جهة أنه وإن فاته الوقوف فيها - إذ لا عبرة بالوقوف قبل طلوع الفجر - ولكن يمكن جبر فوته عليه بدم شاة كما ذكر ذلك بعض فقهاء الجمهور، وورد التعبير به في كلمات بعض فقهاءنا (قدس الله أسرارهم).

وعلى ذلك فلا سبيل إلى إدراج من فاته الوقوف في عرفات ووقف ليلاً في المزدلفة وأفاض منها قبل طلوع الفجر جهلاً منه بالحكم في من أدرك المشعر ليحكم بصحة حجه، تمسكاً بإطلاق ما دل على أن من أدرك المشعر فقد أدرك الحج.

ولكن الإنصاف أن الاحتمال المذكور ضعيف لا يمكن البناء عليه، فإن الروايات مطبقة على أهمية الوقوف في المزدلفة وأنه الركن الأعظم في الحج عندنا، فمن المستبعد جداً أن يكون ما يستفاد من معتبرة مسمع من صحة الحج في موردها مبنياً على الجبر المزعوم وعدم الاعتداد بالوقوف الليلي وعده كأن لم يكن، بل من القريب جداً أنه احتسب بدلاً عن الوقوف بين الطلوعين فاجتزأ به لذلك. ويؤكد ما يظهر من معتبرة محمد بن حكيم من الاكتفاء من الجاهل بوجود الوقوف في المزدلفة باجتيازها عند الإفاضة من عرفات إلى منى مع

(١) وأما ما دل على صحة الحج في من أدرك اضطراري عرفات وأدرك المشعر بعد ذلك فهو مختص بمن أدرك المشعر بين الطلوعين، فلا يشمل ما إذا أدركه ليلاً، فليلاحظ.

الإتيان بذكر الله تعالى فيها، فإنه إذا عد مجرد الاجتياز ولو ليلاً مع الإتيان بذكر الله بمنزلة الوقوف الواجب فكيف لا يعد الوقوف ليلاً بمنزلة؟!^(١)

هذا ولكن مع ذلك لا سبيل إلى البناء على صحة الحج في مفروض الكلام مع فوات الوقوف بعرفات حتى في الوقت الاضطراري، لأنه يحتمل أن يكون الوقوف الليلي في المزدلفة قد احتسب بمنزلة الوقوف الاضطراري فيها، وسيأتي في محله إن شاء الله أن الحج لا يصح به وحده، بل لا بد أن يكون مع الوقوف الاختياري في عرفات أو الوقوف الاضطراري فيها.

وعلى ذلك فإن كان قد أتى في المقام بالوقوف بعرفات ولو في الوقت الاضطراري صح حجه، وإلا لم يمكن البناء على صحته.

وبهذا يظهر أنه لا يمكن المساعدة على ما يستفاد من كلام السيد الأستاذ **تق** في الصورة السابعة من صور (إدراك الوقوفين أو أحدهما) من اختصاص الحكم بالصحة بما إذا كان قد أدرك اختياري عرفات^(١)، فإنه لا يعد شموله لما إذا كان قد أدرك اضطراريه أيضاً، فليتأمل.

(الأمر الثاني): هل إن معتبرة مسمع مطلقة تشمل من أفاض من قبل طلوع الفجر جهلاً ولكنه علم بالحكم في وقت كان يتيسر له الرجوع إلى المزدلفة والوقوف فيها بين الطلوعين ولو برهة من الزمان أو لا؟

يظهر من المحقق النائيني **تق**^(٢) أنه لا إطلاق لها لهذه الصورة، حيث قال: إنه (لو تنبه قبل الفجر لزمه الرجوع لإدراك الوقوف الواجب)، ومثله ما ذكره السيد الحكيم **تق**^(٣).

(١) وهذا هو الذي بنى عليه المحقق النائيني **تق** ووافق عليه السيد الحكيم **تق** (دليل الناسك ص: ٣٤٦)، وعلمه بأنه المتيقن من النص فيرجع في غيره إلى الأدلة الأخر المتضمنة للبطلان كما يأتي. وفيه أنه لا وجه للأخذ بالقدر المتيقن مع انقضاء الإطلاق بالبيان المذكور في أعلاه، كما هو ظاهر.

(٢) دليل الناسك ص: ٣٤٥ (المتن).

(٣) منهاج الناسكين ص: ١٠٠.

وقال بعض الأعلام (طاب ثراه)^(١): (إن ما ذكر من صحة الحج مع الكفارة إنما هو فيما إذا لم يعلم بالحكم في زمان يتمكن من الرجوع والوقوف بها قبل طلوع الشمس وإلا تعين عليه الرجوع، فإن لم يرجع يحكم بيطان حجه).

والظاهر أن مستند ما أفادوه هو ظهور المعبرة في كون الجهل بالحكم هو تمام السبب في فوات الوقوف بين الطلوعين على الحاج، وحيث فرض في الصورة المذكورة إمكان العود إلى المزدلفة بعد العلم بالحكم لا يكون فوات الوقوف بها في الوقت الواجب مستنداً إلى الجهل بل إلى العلم، فلا يحكم بصحة الحج مع عدم الرجوع. وهذا الكلام لا بأس به.

والملاحظ أن السيد الأستاذ تظّل وإن لم ينبه في المقام على لزوم الرجوع ولكن يستفاد التزامه به مما ذكره في الصورة السابعة من صور (إدراك الوقوفين أو أحدهما)، فليراجع.

(الأمر الثالث): ظاهر عبارته تظّل في المتن أنه لا يجب على من أفاض قبل طلوع الفجر جهلاً بالحكم وفاته الوقوف بين الطلوعين أن يقف بين طلوع الشمس وزوالها، أي في الوقت الاضطراري، بل يكفي وقوفه ليلاً ولكن عليه كفارة شاة.

ولكن ذكر في الصورة السابعة من صور (إدراك الوقوفين أو أحدهما) - وهي ما إذا أدرك الوقوف الاختياري في عرفات فقط - بعد الحكم بيطان الحج ما لفظه: (ويستثنى من ذلك ما إذا وقف في المزدلفة ليلة العيد وأفاض منها قبل الفجر جهلاً منه بالحكم كما تقدم، ولكنه إن أمكنه الرجوع ولو إلى زوال الشمس من يوم العيد وجب ذلك، وإن لم يمكنه صح حجه، وعليه كفارة شاة كما مر).

ومقتضى هذه العبارة ..

(١) التهذيب في مناسك العمرة والحج ج: ٣ ص: ١٧٨ (بتصرف).

أولاً: أن الجاهل الذي وقف ليلاً وأفاض قبل طلوع الفجر وارتفع جهله بحيث أمكنه ولو الوقوف الاضطراري قبل الزوال يلزمه ذلك، وإلا بطل حجه. وثانياً: أنه إذا لم يمكنه الوقوف الاضطراري تجب عليه كفارة شاة، وأما مع وقوفه الاضطراري في ما بين طلوع الشمس وزوالها فلا تلزمه الكفارة.

ولكن لا يتم شيء من الأمرين، فإن أقصى ما يمكن أن يستفاد من معتبرة مسمع هو لزوم الرجوع مع ارتفاع الجهل قبل انقضاء وقت الوقوف الاختياري أي في ما بين الطلوعين، وأما لزوم الرجوع مع بقاء وقت الوقوف الاضطراري فلا يستفاد منها بوجه، بل يمكن أن يقال: إن المستفاد منها عدم لزومه، إذ لو كان لازماً لكان من المناسب جداً أن ينبه عليه الإمام عليه السلام.

ولو سلم لزوم الرجوع لإدراك الوقوف الاضطراري فلا وجه للالتزام بسقوط الكفارة عندئذ، إذ إنه على خلاف إطلاق المعتبرة، ولا موجب له بعد احتمال أن يكون ثبوتها من جهة الإفاضة ليلاً ولو كانت عن جهل، مما يقتضي عدم سقوطها حتى مع إدراك الوقوف الاضطراري، فليتدبر.

(الأمر الرابع): إذا بني على اختصاص ذيل معتبرة مسمع في قوله عليه السلام: ((وإن كان أفاض قبل طلوع الفجر...)) بالجاهل - كما عليه السيد الأستاذ رحمته - فهل يلحق به الناسي من حيث الحكم بالصحة والكفارة أو لا؟ أي إنه إذا وقف ليلاً وأفاض قبل الفجر لنسيانه وجوب الوقوف في ما بين الطلوعين ولم يتذكر إلا بعد فوات الوقت، فهل يحكم بصحة حجه مع ثبوت الكفارة عليه كما في الجاهل أو لا؟

ذهب بعض الأعلام (طاب ثراه)^(١) إلى إلحاق الناسي بالجاهل في الحكم بالصحة دون الكفارة. ولعل وجهه أن الحكم بالصحة هو مقتضى الأولوية القطعية من جهة أن الناسي لا يثبت في حقه الحكم الواقعي - وهو هنا وجوب الوقوف بين الطلوعين - بخلاف الجاهل غير القاطع بالخلاف فإنه قد ثبت في حقه كما هو مذكور في محله. وأما وجوب الكفارة فمن الواضح أنه لا أولوية في ثبوته

(١) التهذيب في مناسك العمرة والحج ج: ٣ ص: ١٧٩.

على الناسي ومقتضى الأصل هو البراءة.

ولكن هذا البيان مخدوش ..

أما أولوية الناسي بالنسبة إلى الجاهل في الحكم بصحة حجه فهي ممنوعة، لما مر في موضع آخر من عدم تمامية ما ذهب إليه السيد الأستاذ تظل وآخرون من عدم ثبوت الأحكام التكليفية في حق الناسي، واختلافه بذلك عن الجاهل غير القاطع بالخلاف، بل هي ثابتة في حقه أيضاً، وإنما التذكر كالعلم شرط في التنجيز لا غير، فليراجع.

مع أنه لو سلّمت تمامية الأولوية المدعاة فإنما تتم في ما هي من قبيل آثار الحكم التكليفي، كما لو قام الدليل على عدم وجوب قضاء صلاة الآيات على من فاتته جهلاً منه بالحكم ولم يكن الخسوف مستوعباً لتمام قرص القمر، فإنه يمكن أن يقال: إن الناسي أولى منه بعدم وجوب القضاء عليه، لأنه لم يكن مكلفاً بالأداء في صقع الواقع، وكذلك إذا ورد دليل على عدم وجوب الكفارة على المحرم إذا ظلل على نفسه جهلاً منه بجرمته، فإنه يمكن أن يقال: إن الناسي لحرمة التظليل أولى منه بعدم وجوب الكفارة عليه.

وأما ما هي من قبيل الأحكام الوضعية وما يجري مجراها كالجزئية والشرطية والمانعية فلا محل لدعوى الأولوية فيها بوجه، إذ لا إشكال في ثبوت تلك الأحكام بالنسبة إلى الجاهل والناسي على حد سواء، فإذا ثبت في مورد عدم وجوب الإعادة على تارك الجزء - مثلاً - جهلاً بالحكم فلا أولوية لعدم وجوب الإعادة على تارك ذلك الجزء نسياناً.

ويشهد له التفريق بينهما في غير مورد بالحكم بصحة عمل الجاهل دون الناسي، ومن ذلك صحة التمام في موضع القصر مع الجهل بالحكم، وأما مع نسيانه فتجب الإعادة إذا كان التذكر في أثناء الوقت، ومنه صحة صيام من جهل أن يقتسل من الجنابة في شهر رمضان دون من نسي الغسل.

ويجوز أن يكون المقام من هذا القبيل، فإذا قام الدليل على أن تارك الوقوف بين الطلوعين جهلاً بوجوبه يصح حجه لم يكن مقتضاه صحة حج

تارك الوقوف بين الطلوعين نسياناً، لعدم الأولوية.

هذا بالنسبة إلى صحة الحج.

وأما ثبوت الكفارة فهو كما ذكر من أنه لا أولوية للناس بالنسبة إلى الجاهل بشأنه، بل لا تحرز المساواة بينهما في ذلك فضلاً عن الأولوية.

إلا أن هذا إذا كان (دم شاة) المذكور في معتبرة مسمع من قبيل الكفارة، التي هي للستر على ما لم يكن ينبغي صدوره من المكلف، ولكن يجوز أن يكون لجبر ما حصل من نقصان في الحج بسبب ترك الوقوف بعد طلوع الفجر، كما ورد التعبير بذلك في كلمات فقهاء الجمهور بل وفي كلمات جمع من فقهائنا كالمحقق والعلامة (قُدس سرُّهما)^(١)، وعلى ذلك فيمكن أن يدعى أن الناسي كالجاهل في ما يقتضي ثبوته عليه، إذ لا فرق بينهما من جهة نقصان الحج والحاجة إلى الجبر، فليتأمل.

(الأمر الخامس): تقدم أنه يظهر من بعض كلمات السيد الأستاذ (رضوان الله عليه)^(٢) أنه حمل صحيحة علي بن رثاب ((من أفاض مع الناس من عرفات فلم يلبث معهم بجمع ومضى إلى منى متعمداً أو مستخفاً فعليه بدنة)) على من وقف في المشعر ليلاً ولكن تعمد الإفاضة منه قبل طلوع الفجر، ولذلك استشهد بها لحمل ذيل معتبرة مسمع على الجاهل.

ومقتضى ذلك أن يستثنى من الحكم بفساد الحج مع ترك الوقوف بين الطلوعين ما إذا وقف ليلاً وأفاض قبل طلوع الفجر متعمداً كما استثنى منه من أفاض جهلاً، أقصى الأمر التفريق بينهما في نوع الكفارة، بثبوت كفارة بدنة على المتعمد لصحيحة ابن رثاب وثبوت كفارة شاة على الجاهل لمعتبرة مسمع.

والوجه في ما ذكر هو أنه ليس في معتبرة مسمع دلالة على صحة حج من أفاض قبل طلوع الفجر جهلاً إلا من جهة الإطلاق المقامي، أي عدم تعرض الإمام عليه السلام لوجوب إعادة الحج مع تعرضه لثبوت الكفارة.

(١) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج: ١ ص: ٢٣١. تذكرة الفقهاء ج: ٨ ص: ٢٠٤.

(٢) مستند المناسك في شرح مناسك الحج ج: ٢ ص: ١٢٣.

حكم من وقف بالمزدلفة ليلة العيد وأفاض قبل طلوع الفجر ١٩٣

ومثل هذا يأتي في صحيحة ابن رثاب، حيث تعرض الإمام عليه السلام لثبوت الكفارة على المتعمد من دون التعرض لوجوب إعادة الحج، فينبغي البناء على انعقاد الإطلاق المقامي لها أيضاً في صحة الحج.

ولكن يظهر من السيد الأستاذ رحمته عدم التزامه بذلك، حيث صرح^(١) بأنه لا دليل على صحة حج من وقف في المزدلفة ليلاً وتعمد الإفاضة منها قبل طلوع الفجر، مما يشير إلى أنه لا يرى انعقاد الإطلاق المقامي لصحيحة ابن رثاب المقتضي لصحة الحج في موردها.

ولم يظهر وجه التفريق بين الروایتين في ذلك، بعد فرض أن مورد صحيحة ابن رثاب هو من وقف ليلاً لا من ترك الوقوف بالمرة، فليتدبر.

هذا كله وفق ما اختاره السيد الأستاذ (رضوان الله عليه) في مفاد معتبرة مسمع من حمل ذيلها على خصوص الجاهل، وما بنى عليه في مفاد صحيحة ابن رثاب من حملها على من وقف ليلاً.

وفي مقابل ذلك وجوه آخر ..

(الأول): ما تقدم عن المعظم من حمل معتبرة مسمع على المتعمد، والبناء على تعلق صحيحة ابن رثاب بترك الوقوف حتى في الليل، مما يتعذر معه الالتزام فيه بصحة الحج.

ومقتضى هذا الوجه هو أن يستثنى من الحكم بفساد الحج بترك الوقوف بين الطلوعين رأساً من وقف ليلاً ثم أفاض قبل طلوع الفجر سواء أكان متعمداً أم كان جاهلاً، إذ لا يحتمل صحة حج المتعمد دون الجاهل، وأما من حيث ثبوت الدم فيمكن التسوية بينهما إذا كان (دم شاة) المذكور في ذيل المعتبرة جبراً لنقصان الحج لا كفارة، وإلا أمكن نفيها عن الجاهل بصحيحة معاوية بن عمار المتقدمة أو بمحدث الرفع ونحوه.

(الثاني): ما يظهر من بعض الأعلام في رسالة مناسكه^(٢) من حمل ذيل

(١) مستند الناسك في شرح مناسك الحج ج: ٢ ص: ١٢٣.

(٢) مناسك الحج ص: ٢٢٥.

معتبرة مسمع على من وقف في النصف الثاني من الليل وأفاض متعمداً قبل طلوع الفجر، وحمل صحيحة ابن رثاب على من وقف في النصف الأول من الليل وأفاض متعمداً قبل حلول منتصفه.

ومتقضى هذا الوجه هو الحكم بصحة حج من أفاض متعمداً قبل طلوع الفجر ولكن مع التفصيل في ما يثبت عليه من الكفارة، فعلى من أفاض قبل منتصف الليل بدنة، وعلى من أفاض بعده شاة.

ولكن أصل الجمع بين الرويتين بما ذكر غير موجه، فإن صحيحة ابن رثاب مطلقة من حيث كون الإفاضة قبل منتصف الليل أو بعده، إذ إن من يفيض مع الناس من عرفات بعد غروب الشمس إذا كان راجلاً ويمشي ببطء ربما لا يصل إلى منى إلا بعد منتصف الليل، ولا سيما في ليالي الصيف القصيرة، كما أن معتبرة مسمع مطلقة من حيث كون إفاضته قبل منتصف الليل أو بعده، فالجمع بين الرويتين بما ذكر مما لا وجه له، إلا على مبنى من يقول: إنه يمكن الجمع بين المتعارضين بالإطلاق بحمل كل منهما على القدر المتيقن من مورده كما بنى على ذلك بعض أساتذته من الأعلام (طاب ثراه)، وقد مرّ التعرض لكلامه والجواب عنه في موضع آخر^(١)، فليراجع.

(الثالث): ما يبدو في النظر من أن مورد صحيحة ابن رثاب هو تعمد اجتياز المزدلفة من دون أن يقصد الوقوف فيها، ولذلك لا يمكن البناء على صحة حجه، فإما أن الصحيحة محمولة على التقية أو أنه ليس لها إطلاق مقامي يقتضي الصحة.

وأما معتبرة مسمع فهي لا تخلو من إشكال، لأن قوله **لَيْتَكَ**: ((وإن كان أفاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة)) إن حمل على خصوص الجاهل فهو - مضافاً إلى كونه بلا قرينة كما مرّ في بحث سابق - يقتضي ثبوت دم شاة على من ترك الوقوف بين الطلوعين جهلاً وإن تحقق منه الوقوف ليلاً، وهذا يتنافى مع ما

يستفاد من معتبرة محمد بن حكيم^(١) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلحك الله الرجل الأعجمي والمرأة الضعيفة يكونان مع الجمال الأعرابي، فإذا أفاض بهم من عرفات مر بهم كما هم إلى منى، ولم ينزل بهم جمعاً. فقال: ((أليس قد صلوا بها، فقد أجزأهم)). قلت: فإن لم يصلوا بها. قال: ((فذكروا الله فيها، فإن كانوا ذكروا الله فيها فقد أجزأهم)).

فإن الظاهر أن موردها هو الجاهل الذي اجتاز المزدلفة ليلاً، لأن من يفيض من عرفات على راحلته بعد غروب الشمس ولا يتوقف في المزدلفة يصل إلى منى قبل طلوع الفجر عادة، فإذا حكم بأنه يجزيه مروره على المزدلفة وذكره لله تعالى فيها من دون إشارة إلى أن عليه دم شاة دل بمقتضى الإطلاق المقامي على عدم وجوبه عليه، فيتنافى مع ثبوته على من وقف ليلاً وأفاض قبل طلوع الفجر جهلاً منه بالحكم، إذ إنه مثله في ترك الوقوف بين الطلوعين عن جهل^(٢)، فيصعب الالتزام بثبوت الدم عليه دون الأول، لمجرد كونه جاهلاً بعدم جواز الإفاضة قبل طلوع الفجر وكون الأول جاهلاً بأصل وجوب الوقوف في المزدلفة.

وأما حمل الأمر بالدم على الاستحباب فهو بعيد ولا سيما مع مقابلته بمن لا شيء عليه، وهو الجاهل الذي أفاض بعد طلوع الفجر ولم يقف إلى آخر الوقت. كما أن رفع اليد عن الإطلاق المقامي المذكور والالتزام بثبوت الدم في مورد معتبرة محمد بن حكيم في غاية البعد.

هذا كله في ما يتعلق بمحمل ذيل معتبرة مسمع على الجاهل.

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٤. من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٣.

(٢) وأما احتمال أن يكون الفرق بينهما من جهة الإتيان بالصلاة أو بغيرها من الذكر وعدمه فهو بعيد جداً، فإنه لم يفرض في مورد معتبرة مسمع عدم الإتيان بالصلاة أو بذكر الله في المزدلفة قبل الإفاضة منها، والمتعارف الإتيان بصلاتي المغرب والعشاء فيها لمن يفيض مع الناس إليها من عرفات، مع أنه لو كان ذلك موجباً لسقوط الدم لكان من المناسب جداً أن يبينه عليه الإمام عليه السلام.

وأما حملة على التعمد فهو كما مرّ في بحث سابق مما لا قرينة عليه، بل يشكل انعقاد الإطلاق له وشموله لغير المعذور، مضافاً إلى أن الحكم بصحة حج من تعمد ترك الوقوف بين الطلوعين أنسب بمسالك الجمهور الذين لا يعيرون أهمية للوقوف بعد طلوع الفجر حتى من ذهب منهم إلى وجوبه ومنهم الأحناف^(١) حيث قالوا: إن من وقف في المزدلفة ليلاً وأفاض قبل طلوع الفجر متعمداً يصح حجه ولكن عليه دم.

والحاصل: أن التعويل على ما ورد في ذيل معتبرة مسموع لا يخلو من إشكال، فليتأمل.

(١) تحفة الفقهاء ج:١ ص:٤٠٧. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج:٢ ص:١٣٦. المجموع في شرح المهذب ج:٨ ص:٨٥.

(مسألة ٣٧٦): من لم يتمكن من الوقوف الاختياري -
الوقوف في ما بين الطلوعين - في المزدلفة لنسيان أو لعذر
آخر أجزاء الوقوف الاضطراري - الوقوف وقت ما بعد
طلوع الشمس إلى زوال يوم العيد - ولو تركه عمداً فسد
حجه (١).

(١) تقدم أن للوقوف في عرفات وقتين: اختياري ينتهي بغروب الشمس
من يوم عرفة، واضطراري وهو ما بين غروب الشمس وطلوع الفجر من ليلة
العيد. والوقوف في المزدلفة مثله في ذلك، أي أن له وقتين أيضاً: اختياري هو في
ما بين الطلوعين من يوم العيد، واضطراري هو ما بين طلوع الشمس وزوالها
من هذا اليوم، والوقت الاضطراري هو الذي يجب الوقوف فيه لمن لم يدرك
الوقوف في الوقت الاختياري ويصح حجه بذلك.

وهذا في أصله موضع وفاق بين فقهاءنا (قدس الله أسرارهم) خلافاً
لفقهاء الجمهور الذين حكى عن الطبري^(٢) أنهم أجمعوا على أن من لم يقف في
المزدلفة حتى طلعت الشمس فاته الوقوف.

والدليل على ثبوت الوقت الاضطراري للوقوف في المزدلفة - مضافاً إلى
الإجماع المتقدم - جملة من النصوص ..

الرواية الأولى: موثقة يونس بن يعقوب^(٣) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:
رجل أفاض من عرفات فمرّ بالمشعر فلم يقف حتى انتهى إلى منى ورمى الجمرة
ولم يعلم حتى ارتفع النهار. قال: ((يرجع إلى المشعر فيقف به، ثم يرجع فيرمي
الجمرة)).

(١) نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار ج: ٥ ص: ١٤٢.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٢. من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٣.

فإن المراد بارتفاع النهار هو ما بعد طلوع الشمس بوقت معتد به^(١)، ويؤكد افتراض السائل عدم العلم بوجود الوقوف في المشعر إلا بعد رمي جمرة العقبة الذي سيأتي أن وقته بعد طلوع الشمس.

الرواية الثانية: صحيحة الحسن العطار^(٢) - وهو الحسن بن زياد الثقة بقرينة بعض الأسانيد الأخرى^(٣) - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا أدرك الحاج عرفات قبل طلوع الفجر فأقبل من عرفات ولم يدرك الناس بجمع ووجدهم قد أفاضوا فليقف قليلاً بالمشعر الحرام وليلحق الناس بمنى، ولا شيء عليه)).

ومبنى الاستدلال بها هو كون المراد بعدم إدراك الناس بجمع هو عدم إدراك الوقوف فيه قبل طلوع الشمس، لأن الناس يبدأون بالإفاضة قبل الطلوع، ولا يخرج معظمهم منه إلا بعده.

الرواية الثالثة: صحيحة معاوية بن عمار^(٤) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من أفاض من عرفات إلى منى فليرجع وليأت جمعاً، وليقف بها وإن كان قد وجد الناس قد أفاضوا من جمع)).

ومبنى الاستدلال بها هو كون المراد بقوله عليه السلام: ((قد وجد الناس قد أفاضوا من جمع)) هو ما بعد طلوع الشمس، مثل ما تقدم في سابقتها.

الرواية الرابعة: معتبرة محمد بن أبي عمير^(٥) عن عبد الله بن المغيرة قال: جاءنا رجل بمنى فقال: إني لم أدرك الناس بالموقفين جميعاً. فقال له عبد الله بن المغيرة: فلا حج لك. وسأل إسحاق بن عمار، فلم يجبه. فدخل إسحاق على أبي الحسن عليه السلام فسأله عن ذلك. فقال: ((إذا أدرك مزدلفة فوقف بها قبل أن تزول الشمس يوم النحر فقد أدرك الحج)).

(١) لاحظ العين ج: ٣ ص: ٢٦٥.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٢.

(٣) معاني الأخبار ص: ٤١٣.

(٤) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٨٨. وقريب منه في الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٢.

(٥) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩١-٢٩٢.

الرواية الخامسة: صحيحة جميل بن دراج^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من أدرك المشعر الحرام يوم النحر من قبل زوال الشمس فقد أدرك الحج)).
 الرواية السادسة: معتبرة إسحاق بن عمار^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من أدرك المشعر الحرام وعليه خمسة من الناس قبل أن تزول الشمس فقد أدرك الحج)).

وهناك روايات أخرى ستأتي في الأبحاث القادمة.

والملاحظ أن مورد الرواية الأولى وهي موثقة يونس بن يعقوب هو من أدرك اختياري عرفة ولم يدرك اختياري المشعر عن جهل، ومورد الرواية الثانية وهي صحيحة العطار من أدرك اضطراري عرفة ولم يدرك اختياري المزدلفة لضيق الوقت، والقدر المتيقن من مورد الرواية الثالثة وهي صحيحة معاوية بن عمار هو من أدرك اختياري عرفات، وقد بينى على إطلاقها لمن أدرك اضطراري عرفات ولم يدرك الاختياري فيها، ومورد الرواية الرابعة وهي معتبرة محمد بن أبي عمير هو من لم يدرك شيئاً من اختياري عرفات ولا اضطراريه، ومورد الروايتين الخامسة والسادسة وهما صحيحة جميل ومعتبرة إسحاق بن عمار هو الأعم ممن أدرك اختياري عرفات أو اضطراريه أو لم يدرك شيئاً منهما، فليتأمل^(٣).

وصحة الحج في بعض هذه الصور محل كلام بين الأعلام (قدس الله أسرارهم)، وحيث إن السيد الأستاذ عليه السلام قد تعرض له في الصورة الثانية والرابعة والسادسة من صور (إدراك الوقوفين أو أحدهما) نؤجل البحث عنه

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٦. من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٤٣.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٦.

(٣) يمكن أن يقال: إنه إذا كانت الروايتان مسوقتين لبيان كفاية إدراك الوقوف في المشعر ولو قبل الزوال لإدراك الحج حتى مع فوات عرفات - خلافاً للعامة - فموردهما هو من فاته الوقوف بعرفات مطلقاً، وإن كانتا مسوقتين لبيان أن إدراك المشعر قبل الزوال يعد إدراكاً له وبالتالي إدراكاً للحج - لأن فواته يؤدي إلى فوات الحج كما ورد في بعض النصوص - فيمكن أن يقال: إنه لا إطلاق لهما لمن لم يدرك الوقوف بعرفات، فإنه يقتضي موثقة زائدة.

إلى الموضوع المذكور.

والغرض هنا بيان أصل كون ما بين طلوع الشمس وزوالها من يوم العيد وقتاً اضطرارياً للوقوف في المزدلفة لمن لم يدرك الوقوف الاختياري فيها، وأنه لا يصح الحج من دون الوقوف فيه في الجملة.

وهنا أمور ينبغي التعرض لها ..

(الأمر الأول): أنه حكى ابن إدريس رحمته ^(١) عن السيد المرتضى (رضوان الله عليه) في الانتصار أنه قال: إن وقت الوقوف في المشعر جميع اليوم من يوم العيد، فمن أدرك المشعر قبل غروب الشمس من يوم العيد فقد أدرك المشعر.

ومقتضاه أن الوقت الاضطراري يمتد إلى غروب الشمس.

ولكن أنكر العلامة رحمته ^(٢) هذه النسبة قائلاً: إن (هذا النقل غير سديد، وكيف يخالف السيد المرتضى جميع علمائنا؟! فإنهم نصوا على أن الوقت الاضطراري للمشعر إلى زوال الشمس يوم النحر.

وإنما حصل الوهم لابن إدريس باعتبار أن السيد رحمته نازع المخالفين في أن الوقوف بالمشعر ركن كالوقوف بعرفة.

ثم إن السيد رحمته ذكر مسألة أخرى عقيب هذه المسألة مؤكدة لطلوبه، وهي أن من فاته الوقوف بعرفة حتى أدرك المشعر يوم النحر فقد أدرك الحج خلافاً للمخالفين كافة، ولم يفصل قبل طلوع الشمس أو بعد طلوعها، فكيف بعد الزوال؟! ثم استدل السيد على مطلوبه بإجماع الفرقة، ومعلوم أن أحداً من علمائنا لم يذكر ذلك البتة).

وقد أشار السيد صاحب المدارك رحمته ^(٣) إلى ما ذكره العلامة في رد ابن إدريس وعلق عليه بأن (الأمر كما قال).

أقول: قال السيد المرتضى رحمته في الانتصار ^(٤): (وما انفردت به الإمامية

(١) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج: ١ ص: ٦١٩.

(٢) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج: ٤ ص: ٢٥٠-٢٥١.

(٣) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٧ ص: ٤٣٢.

(٤) الانتصار ص: ٢٣٤.

وجوب الوقوف الاضطراري بالمزدلفة على من فاته الوقوف الاختياري ٢٠١

القول بأن من فاته الوقوف بعرفة وأدرك الوقوف بالمشرع الحرام يوم النحر فقد أدرك الحج، وخالف باقي الفقهاء في ذلك.

والحجة لنا بعد الإجماع المتقدم أننا قد دللنا على وجوب الوقوف بالمشرع، وكل من قال من الأمة كلها بوجوب ذلك قال: إن الوقوف به إذا فات الوقوف بعرفة يتم معه الحج، والفرقة بين المسألتين خلاف إجماع المسلمين). وذكر نحوه في بعض رسائله^(١).

والملاحظ أنه استخدم التعبير: (بـيوم النحر) في كلامه، وهو صادق على ما بين طلوع الشمس إلى غروبها، فما استفاده منه ابن إدريس رحمته من إرادة تمام اليوم تام بحسب ظاهر العبارة، وهو الذي ذكره العلامة بنفسه في موضع من المنتهى^(٢)، حيث جعل ما حكاه عن المرتضى في عبارته المذكورة في مقابل ما حكاه عن الشيخ من كون العبرة بإدراك المشرع في ما قبل زوال الشمس، وصرح في موضع لاحق^(٣) بأن وقت (الاضطراري من غروب الشمس ليلة النحر إلى الزوال من يومه على قول الشيخ، وإلى غروبها منه على قول السيد رحمته).

وعلى ذلك فلا يتجه تحفظه في المختلف لابن إدريس في ما نسب إلى السيد المرتضى رحمته.

وأما استشهادها لها بما ورد في كلام السيد من دعوى الإجماع فهو ضعيف، إذ الملاحظ أن السيد رحمته قد تكررت منه دعوى الإجماع في كتاب الانتصار وغيره على أحكام لا يعرف قائل بها منا، ومن ذلك أنه ادعى^(٤) الإجماع على وجوب رفع اليدين في كل تكبيرات الصلاة، وقد نص المحقق البهبهاني رحمته^(٥) على أنه لا قائل من الإمامية بالوجوب فضلاً عن

(١) رسائل الشريف المرتضى ج: ١ ص: ٢٢٩.

(٢) منتهى المطلب في تحقيق المذهب ج: ١١ ص: ٩٨.

(٣) منتهى المطلب في تحقيق المذهب ج: ١١ ص: ١٠٣.

(٤) الانتصار ص: ١٤٨.

(٥) الحاشية على مدارك الأحكام ج: ٣ ص: ٨٦.

إجماعهم عليه. وادعى الإجماع على طهارة شعر الكلب والخنزير، وقد صرح صاحب الجواهر رحمته بأنه لم تقف على موافق له فيه منا بمن تقدمه، وهكذا الحال في موارد أخرى.

وبالجملة: إن كان ثمة إشكال على ابن إدريس رحمته في المقام فهو من حيث إنه لم ينقل نص كلام السيد المرتضى رحمته ويبين أنه بظاھر يقتضي الاكتفاء بالوقوف ولو قبل غروب الشمس من يوم النحر، بل نسب إليه هذا المعنى صريحاً ولم يكن ينبغي له ذلك، لأنه معنى غريب، ويحتمل عدم كونه مقصوداً للسيد رحمته.

وكيف ما كان فلا إشكال عندنا في عدم امتداد وقت الاضطراري إلى ما بعد زوال الشمس حتى لمن أدرك الوقوف بعرفات فضلاً عن فاته الوقوف بها كما هو مورد كلام السيد المرتضى رحمته.

نعم يمكن أن يقال: إنه مقتضى إطلاق بعض الأخبار، كصحيحة معاوية بن عمار رحمته قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل أفاض من عرفات فأتى منى؟ قال: ((فليرجع فيأتي جمعاً فيقف بها وإن كان الناس قد أفاضوا من جمع)). فإن موردها من أدرك اختياري عرفات ولم يقف في المزدلفة، وقد أمره الإمام عليه السلام بالرجوع إليها للإتيان بالوقوف وإن كان الناس قد أفاضوا منها، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين كون ذلك قبل زوال الشمس أو بعد زوالها.

وأوضح منها في الدلالة على ذلك معتبرة الفضل بن يونس رحمته عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألت عن رجل عرض له سلطان فأخذه ظالماً له يوم عرفة قبل أن يعرف، فبعث به إلى مكة فحبسه، فلما كان يوم النحر خلى سبيله، كيف يصنع؟ قال: ((يلحق فيقف بجمع ثم ينصرف إلى منى، فيرمي ويذبح ويحلق، ولا شيء عليه)).

(١) الناصريات ص: ١٠٠.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ٥ ص: ٣٣١.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٢.

(٤) الكافي ج: ٤ ص: ٣٧١. ونحوه في تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٤٦٥.

فإن موردها من اعتقل ففاته الوقوف بعرفات وأفرج عنه في يوم النحر بمكة، ومن المعلوم أن مثله إن اراد الوقوف في المزدلفة لم يكن يدرکه في بعض الحالات إلا بعد الزوال، ولا سيما إذا كان الإفراج عنه بعد ارتفاع النهار مع ملاحظة وسائل النقل التي كانت متاحة في ذلك الزمان.

وبالرغم من ذلك يلاحظ أن الإمام رحمته أمره بالوقوف في جمع من دون أن يقيد ذلك بكونه قبل الزوال، فهو بإطلاقه يقتضي كفاية الوقوف فيه وإن كان بعده.

ولكن إن تم الإطلاق للروایتين^(١) فلا محيص من رفع اليد عنه بما يستفاد من بقية الروايات من أن نهاية وقت الوقوف في المزدلفة هو زوال الشمس من يوم النحر.

والحاصل: أنه لا ريب في أنه لا يمتد وقت الوقوف بالمشعر إلى ما بعد الزوال، بل كفاية الوقوف به بعد طلوع الشمس وقبل الزوال لمن فاته الوقوف بعرفات - كما هو مورد كلام السيد المرتضى رحمته - محل خلاف بين فقهاءنا (قدس الله أسرارهم)، ومن يظهر منه عدم الالتزام بها أستاذه الشيخ المفيد رحمته.

فقد ذكر في بعض كلامه^(٢): أن من فاته الوقوف بعرفات (فإن حضر المشعر الحرام قبل طلوع الشمس من يوم النحر فقد أدرك الحج، وإن لم يحضره حتى تطلع الشمس فقد فاته الحج. وقد جاءت رواية أنه إن أدركه قبل زوال الشمس فقد أدرك الحج. غير أن هذه الرواية جاءت من نوادر الأخبار، وما ذكرناه متواتر ظاهر من الآثار).

والحاصل: أن ما هو ظاهر كلام السيد المرتضى رحمته من أن من فاتته عرفات يكفيه إدراك المشعر ولو قبيل غروب الشمس من يوم النحر في إدراك

(١) يمكن أن يقال: إنه لا يتم في شيء منهما، أما في صحيحة معاوية فلأن قوله رحمته: ((وإن كان الناس قد أفاضوا من جمع)) يلوح منه أنه إشارة إلى الزمان المتصل بالإفاضة فلا إطلاق له لما بعد الزوال. وأما معتبرة الفضل فلأن لفظة (يلحق) فيها ربما يراد بها اللحق بالناس، وهو بما لا موضوع له في ما بعد الزوال، فليتمل.

الحج، مما لا يتم الدليل عليه من الأخبار، ولا يعرف قائل به من الفقهاء (رضوان الله عليهم).

(الأمر الثاني): إذا وقف الحاج في المزدلفة ليلاً وأفاض منها قبل طلوع الفجر، أي لم يقف بها في ما بين الطلوعين، فإن بني على الحكم بصحة حجه حتى لو كان متعمداً في الإفاضة - استناداً إلى ذيل معتبرة مسمع بعد حمله على المتعمد لم يجب عليه أن يقف فيها في الوقت الاضطراري لإطلاق المعتبرة المذكورة.

وهكذا إذا بني على اختصاص الحكم بالصحة بما إذا كان قد وقف ليلاً وأفاض قبل طلوع الفجر جهلاً منه بالحكم - بحمل ذيل المعتبرة على خصوص الجاهل كما عليه السيد الأستاذ رحمه الله وغيره - فإنه لا موجب لإلزامه بالوقوف في الوقت الاضطراري بعد إطلاق النص.

وأما ما أفاده رحمه الله في الصورة السابعة الآتية من صور (إدراك الوقوفين أو أحدهما) من لزوم أن يقف في الوقت الاضطراري فلعله من جهة إطلاق ما دل على وجوب الوقوف فيه لمن فاته الوقوف قبله، ولكنه لا يتم، لأن الإفاضة المذكورة في ذيل المعتبرة إنما هي في مقابل الوقوف، ولا يقال: (أفاض من جمع) إلا إذا كان قد وقف فيه قبل ذلك، ومقتضى هذا كون المعتبرة مختلفة مورداً مع مثل موثقة يونس بن يعقوب المتقدمة الدالة على وجوب الوقوف في الوقت الاضطراري على من أفاض من عرفات ولم يقف في المزدلفة حتى انتهى من منى.

فمقتضى الصناعة الأخذ بإطلاق المعتبرة في موردها والبناء على عدم وجوب الوقوف في الوقت الاضطراري على من وقف ليلاً وأفاض قبل طلوع الفجر جهلاً، كما أن مقتضى إطلاقها عدم سقوط دم الشاة عنه بالوقوف في الوقت الاضطراري خلافاً لما أفاده السيد الأستاذ رحمه الله.

هذا كله إذا بني على العمل بما ورد في ذيل معتبرة مسمع على أحد الوجهين المتقدمين في مفاده، وأما بناءً على عدم العمل به - لما مرّ بيانه قريباً -

ولما الالتزام بصحة حج من ترك الوقوف في المزدلفة عن جهل ولكن ذكر الله تعالى حين مروره بها استناداً إلى معتبرة محمد بن حكيم فالظاهر أن الحكم أيضاً كما تقدم، لورود التعبير فيها بالإجزاء، وهو ظاهر في تحقق الوقوف الواجب في المزدلفة باجتيازها إذا كان الحاج جاهلاً وذكر الله تعالى فيها، وعلى ذلك فمثله لا يندرج تحت موثقة يونس بن يعقوب ونحوها ليحكم عليه بوجوب إدراك الوقوف الاضطراري، نعم إذا لم يكن قد ذكر الله تعالى فيها يكون تاركاً للوقوف الاختياري فيلزمه الإتيان بالوقوف الاضطراري لإطلاق الموثقة.

وأما رواية محمد بن يحيى الخثعمي^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في رجل لم يقف بالمزدلفة ولم يبت بها حتى أتى منى. فقال: ((ألم ير الناس ولم ينكر منى حين دخلها؟)) قلت: فإن جهل ذلك. قال: ((يرجع)). قلت: إن ذلك قد فاته. قال: ((لا بأس))، فهي - مضافاً إلى الخدش في سندها، لأنها رويت مسندة تارة ومرسلة أخرى - لا دلالة لها على عدم وجوب الوقوف الاضطراري على من فاته الوقت الاختياري جهلاً بالحكم، إذ التعبير فيها بقوله: ((إن ذلك قد فاته)) لا يأبى الحمل على كون المراد به فوت الوقوف في المزدلفة مطلقاً في كلا الوقتين، مع أنه لو كان المراد فوت الوقت الاختياري فأقصاه دلالة الرواية بالإطلاق على عدم وجوب الوقوف الاضطراري على تارك الوقوف الاختياري جهلاً، ولا بد من رفع اليد عنه بمقتضى موثقة يونس بن يعقوب.

والحاصل: أن المختار هو التفصيل في تارك الوقوف في المزدلفة جهلاً بين كونه قد مرَّ بها اجتيازاً وذكر الله تعالى فيها فهذا يجوز ذلك ولا يلزمه الوقوف الاضطراري بها، وأما من لم يمرَّ بها أصلاً أو مرَّ ولم يذكر الله فيها فيلزمه أن يقف في الوقت الاضطراري.

(الأمر الثالث): هل يختص الاكتفاء بالوقوف الاضطراري في المزدلفة لمن لم يدرك الوقوف الاختياري فيها بمن كان عدم إدراكه له عن عذر أو يعم ما إذا كان عن غير عذر أيضاً؟

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٣. تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٢.

ومورد الكلام هو غير المتعمد، فإن من لم يذهب إلى المزدلفة لا ليلاً ولا بين الطلوعين متعمداً، وكذلك من ذهب إليها ولكن لم ينو الوقوف فيها متعمداً لا يجزيهما الوقوف الاضطراري بل يظل حجهما كما مر في محله.

كما أن من وقف ليلاً وأفاض قبل طلوع الفجر متعمداً - أو عن جهل تقصيري - إذا بني على صحة حجه لذيل معتبرة مسمع خارج عن محل الكلام، إذ مر أنه لا يلزمه الوقوف الاضطراري بل يكفي وقوفه الليلي.

وبالجملة: مورد الكلام غير المذكورين ممن لم يقف في الوقت الاختياري من دون عذر، مثل من نام اختياراً في عرفات وهو يحتمل أن يطول نومه ولا يستيقظ في الوقت المناسب لإدراك الوقوف الاختياري في المزدلفة، ومن قصر في تعلم أحكام الحج فلم يعلم بوجود الوقوف فيها إلا بعد فوات الوقت الاختياري، ومن نسي أن يقف فيها في ذلك الوقت نسياناً ناشئاً عن إهماله وعدم مبالاته، فهؤلاء وأضرابهم هل ينفعهم الوقوف في الوقت الاضطراري ويحكم بإدراكهم للحج بذلك أو لا؟

يمكن أن يقال: نعم، لإطلاق النصوص المتقدمة كصحيفة معاوية بن عمار^(١) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل أفاض من عرفات فأتى منى؟ قال: ((فليرجع فيأتي جمعاً فيقف بها وإن كان الناس قد أفاضوا من جمع))، فإنه لا قصور لها عن الشمول للجاهل والناسي المقصرين، وكصحيفة جميل بن دراج^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام: ((من أدرك المشعر الحرام يوم النحر من قبل زوال الشمس فقد أدرك الحج))، فإن التعبير ب(أدرك) وإن لم يشمل المتعمد في عدم الوقوف في الوقت الاختياري إلا أنه لا قصور له عن الشمول لغيره وإن كان مقصراً في فواته عليه كما مر غير مرة.

والحاصل: أنه يمكن أن يدعى إطلاق النصوص المذكورة ونحوها لغير المعذورين أيضاً.

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٢.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٦. من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٤٣.

وجوب الوقوف الاضطراري بالمزدلفة على من فاته الوقوف الاختياري ٢٠٧

ولكن الإنصاف أن مناسبات الحكم والموضوع تقتضي اختصاصها بالمعذورين. ومع الغض عن ذلك يمكن أن يقال: إنه قد مر في الوقوف في عرفات أن مقتضى بعض النصوص عدم كفاية الوقوف الاضطراري فيها لمن كان غير معذور في ترك الوقوف الاختياري، ويستبعد أن لا يكون الحكم في الوقوف في المزدلفة مثل ذلك مع كونه أهم من الوقوف في عرفات، فليتأمل.

(الأمر الرابع): ما المقدار اللازم من الوقوف في المشعر في الوقت الاضطراري، هل يكفي المسمى أو لا بد من الوقوف بمقدار معتد به؟

المذكور في موثقة يونس بن يعقوب قوله **لَيْسَ**: ((فيقف به))، ونحوه ما في صحيحة معاوية بن عمار، والمذكور في صحيحة جميل بن دراج ومعتبرة محمد بن أبي عمير عنوان (الإدراك)، ومن الواضح صدق الوقوف في المشعر وإدراكه وإن لم يقف إلا قليلاً بمقدار المسمى. وهذا هو ما صرح به في صحيحة الحسن العطار حيث قال **لَيْسَ**: ((فليقف قليلاً بالمشعر الحرام)).

فلا ينبغي الإشكال في كفاية مسمى الوقوف في الوقت الاضطراري في المزدلفة كما كان الحكم كذلك في الوقوف في الوقت الاضطراري في عرفات.

هذا في سعة الوقت، وأما مع ضيقه فالأمر أوضح، ويدل عليه قوله **لَيْسَ** في معتبرة إسحاق: ((من أدرك المشعر الحرام وعليه خمسة من الناس قبل أن تزول الشمس فقد أدرك الحج))، فإن قوله **لَيْسَ**: ((وعليه خمسة من الناس)) كناية عن أواخر الوقت قبيل الزوال، حيث لا يكون في المزدلفة في العادة إلا بضعة أشخاص، مما يعني عدم إدراك الوقوف فيها إلا بمقدار المسمى.

إدراك الوقوفين أو أحدهما

تقدم أن كلاً من الوقوفين: الوقوف في عرفات والوقوف في المزدلفة ينقسم إلى قسمين: اختياري واضطراري، فإذا أدرك المكلف الاختياري من الوقوفين كليهما فلا إشكال، وإلا فله حالات (١) ..

(١) تقدم أن من لم يدرك الوقوف الاختياري في عرفات يلزمه الوقوف الاضطراري فيها، وأن من لم يدرك الوقوف الاختياري في المزدلفة يلزمه الوقوف الاضطراري فيها، وهنا تعرض نكح لحكم صور إدراك الوقوفين أو أحدهما من حيث صحة الحج وفساده، والصور ثمانية، ويضاف إليها صورة عدم إدراك أي منهما فتكون تسعة.

وذلك لأنه إما أن يدرك الوقوف الاختياري في عرفات أو الوقوف الاضطراري فيها، أو لا يدرك أيًا منهما، فهذه ثلاث حالات. وكذلك إما أن يدرك الوقوف الاختياري في المزدلفة أو الوقوف الاضطراري فيها، أو لا يدرك أيًا منهما، فهي أيضاً ثلاث حالات، وحاصل ضرب الثلاثة في الثلاثة تسعة. ولوضوح صحة الحج في صورة واحدة منها - وهي ما إذا أدرك الوقوف الاختياري في كل من عرفات والمزدلفة - لم يدرجها نكح في عداد الصور التي تعرض لحكمها في المتن، ولذلك كانت ثمانية.

وتجدر الإشارة إلى أن قوله نكح: (وإلا فله حالات) يومه أن محل بحثه في الصور الثمان أعم مما إذا كان عدم إدراك الاختياري من كلا الوقوفين لعذر أو بدون عذر، في حين أنه نكح ناظر فيها إلى خصوص ما إذا كان ذلك عن عذر، إذ إن من لم يدرك الاختياري من أحد الوقوفين من دون عذر لا يجديه الوقوف

الاضطراري بدلاً عنه - على ما مرّ في محله - فيكون كمن لم يدرك ذلك الوقوف متعمداً، ومن ترك أحد الوقوفين متعمداً لا يجديه إدراك الوقوف الآخر حتى اختياره، فضلاً عن اضطراريه، بل يجري عليه حكم من ترك الحج متعمداً. وتقدم في أوائل البحث عن أحكام الطواف أن مقتضى القاعدة بطلان الإحرام بذلك، وعدم الحاجة إلى الإتيان بأعمال العمرة المفردة للخروج منه^(١)، وفاقاً للسيد الأستاذ رحمته، وإن كان لوجه آخر غير ما استند إليه رحمته، فإنه إنما قال ببطلان الإحرام للحج مع ترك بعض أفعاله متعمداً من جهة أن الإحرام جزء من الحج ومعنى الجزئية هو أنه مشروط على نحو الشرط المتأخر بالإتيان ببقية الأجزاء، فإذا لم يأت ببعضها - وهو هنا الوقوفان أو أحدهما - فلا يكون الإحرام جزءاً، فيكون باطلاً لا محالة.

وقد مرّ الخدش في هذا البيان بأن جزئية الإحرام للحج في مقابل القول بشرطيته له وإن كانت هي الحق - كما مرّ في بحث سابق - ومقتضى الجزئية كون كل جزء مشروطاً على نحو الشرط المتأخر بما بعده من الأجزاء، إلا أن لازم ذلك هو مجرد عدم وقوع الإحرام المأتي به جزءاً من الحج مع الإخلال ببقية أجزائه ولا يقتضي بطلانه وكونه كأن لم يكن - كما هو مدعاه رحمته - ولذلك نجد أنه إذا ترك المصلي الركوع في صلاته فإنها تبطل، ومعنى بطلانها هو أن ما أتى به من تكبيرة الإحرام والفاحة والسورة لا تقع أجزاء للصلاة، وليس معناه عدم ترتب الآثار الخاصة بكل واحد منها في حد ذاته كالثواب الخاص بتلاوة سورتي الحمد

(١) ذكر المحقق السبزواري في الذخيرة (ج: ٢، ص: ٦٢٥) أنه: (إذا بطل الحج بترك الركن كالطواف مثلاً ففي حصول التحلل بمجرد ذلك أو البقاء على إحرامه إلى أن يأتي بالفعل الفاتح في محله بأن يكون إطلاق اسم البطلان عليه مجازاً أو حصول التحلل بأفعال العمرة أوجه، وبالأخير قطع المدقق الشيخ علي - ويقصد به المحقق الثاني رحمته -).

أقول: المسألة خالية من النص، فإن بني على أن مقتضى القاعدة هو الوجه الأول أي التحلل من الإحرام بمجرد بطلان الحج فهو، وإلا فالمتعين هو الوجه الأخير، أي التحلل منه بأعمال العمرة المفردة، وأما الوجه الثاني فلم يظهر له أي مستند، بل لما كان مقتضاه أن يوتى بأعمال الحج في عامين فهو مما لا يمكن البناء عليه بوجه.

والتوحيد.

نعم لما كان الإحرام - على الصحيح، وهو ما اختاره **نكح** لاحقاً - اعتباراً شرعياً مترتباً على الإتيان بالتلبية أو ما يقوم مقامها بالخصوصيات المذكورة في محلها فلا بد من الرجوع إلى الأدلة لنرى هل إن مقتضاها كون الاعتبار المذكور مقيداً في مورد المحرم للحج بالإتيان ببقية الأجزاء على نحو الشرط المتأخر أو لا؟ ويمكن أن يقال بدواً: إن مقتضى إطلاق قوله **لنكح** في صحيحة معاوية بن عمار^(١): «(يوجب الإحرام ثلاثة أشياء: التلبية والإشعار والتقليد)» كون الاعتبار الإحرامى غير مقيد بالإتيان ببقية أجزاء الحج على نحو الشرط المتأخر.

ولكن التحقيق أن الرواية المذكورة وما مائلها مسوقة لبيان أن الإشعار والتقليد والتلبية من موجبات الإحرام، أي أن الإشعار والتقليد كالتلبية يوجبان الإحرام بلا حاجة إلى ضم التلبية، خلافاً لمن اشترط ذلك، وليست بصدد بيان أصل تحقق الإحرام بالأمر الثلاثة ليدعى انعقاد الإطلاق لها من الجهة المبحوث عنها.

مضافاً إلى أنه لا معنى لاستمرار الإحرام مع بطلان الحج إلا صيرورته جزءاً من نسك آخر هو العمرة المفردة، إذ لا يمكن الخروج منه إلا بأداء أعمالها، وفي هذا مؤونة زائدة، وقد مرّ مراراً أنه متى كان شمول المطلق لفرد من أفراده مستلزماً لمؤونة زائدة لا يمكن الحكم بثبوت تلك المؤونة بالإطلاق.

نعم يمكن أن يقال: إن مقتضى البناء على كون الإحرام للحج مقيداً على نحو الشرط المتأخر بالإتيان بأفعاله - بحيث ينكشف بطلانه من الأول وعدم اعتبار الملبى محرماً إذا لم يأت بالوقوفين مثلاً - هو أنه إذا ارتكب خلال ذلك شيئاً من محرمات الإحرام لا يكون آثماً، وإذا كان مما يوجب الكفارة لم تثبت عليه. وهذا على خلاف المرتكزات جداً بل لا يعرف قائل به من الفقهاء (رضوان الله عليهم) فلا سبيل إلى الالتزام به.

ومن هنا لا محيص من البناء على أن المحرم للحج يعدّ محرماً من حين

الإتيان بالتلبية - مثلاً - حتى لو ترك الوقوفين أو نحوهما لاحقاً، وإنما الشك في أنه هل يبطل إحرامه من حين زمان تفويت الوقوف بعرفات مثلاً أو أنه لا يبطل عندئذ أيضاً، بل يستمر حتى يأتي بأعمال العمرة المفردة، فالشك في بقاء الإحرام بعد ترك الوقوف عمداً، لا أنه شك في أصل تحقق الإحرام في الفترة الفاصلة بين زمان الإتيان بالتلبية إلى حين تفويت الوقوف في عرفات.

ومع الشك في استمرار الإحرام يمكن الرجوع إلى استصحاب بقائه بناءً على ما هو الصحيح - خلافاً للسيد الأستاذ رحمته - من جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية. فهذا وجه آخر لإثبات استمرار الإحرام إلى ما بعد تفويت الوقوف بعرفات ونحوه مما يؤدي إلى بطلان الحج غير التمسك بإطلاق صحيحة معاوية بن عمار.

ولكن قد يناقش في جريان الاستصحاب المذكور من جهة عدم اتحاد القضية المثبتة والمشكوكه مع أن اتحادهما ركن من أركان الاستصحاب، وذلك لأن الإحرام إنما يتحقق لمن يليه بقصد أداء الحج مع كون الزمان صالحاً لأداء جميع أعماله فيه، ولا يتحقق لمن لبي مع عدم كون الزمان صالحاً لذلك، فلكون الزمان صالحاً لأداء أعمال الحج دخل في أصل تحقق الإحرام، فإذا شك في استمرار الإحرام بعد انقضاء ذلك الزمان ولو من جهة تعمد المكلف ترك الوقوف بعرفات فالمشكوك يكون غير المثبتين، ولا سبيل إلى إجراء الاستصحاب في مثله مما لا تكون القضية المشكوكه مطابقة مع القضية المثبتة، بل يكون المرجع عندئذ أصالة البراءة.

وقد يجاب عن هذه المناقشة بأن الاختلاف بين الزمانين في كون الأول صالحاً لأداء أعمال الحج دون الثاني لا يوجب تغييراً في الموضوع وهو الإحرام بالنظر العرفي، فلا يصح أن يجعل مانعاً من جريان الاستصحاب، فليتأمل.

نعم يمكن أن يناقش في جريان الاستصحاب المذكور من جهة أخرى، وهي أن كون الإحرام للحج أو كونه للعمرة مفرداً له، فالشك في بقاء الإحرام بعد انقضاء الزمان الصالح لأداء أعمال الحج مرجعه إلى الشك في تحول

الإحرام المنشأ للحج إلى الإحرام المفردة بحكم الشارع المقدس، وعلى ذلك فلا يمكن إجراء استصحاب بقاء الإحرام إلا على نحو استصحاب الكلي من القسم الثالث، والمحقق في علم الأصول عدم جريانه.

هذا مع البناء على كونه مفرداً، وأما مع احتمال ذلك وعدم الجزم به فلا يقين باتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة، وعليه فلا يصح إجراء الاستصحاب من هذه الجهة^(١).

وإذا لم يجر استصحاب بقاء الإحرام لترتيب آثاره فالمرجع هو أصالة البراءة، ومقتضاها عدم ترتب تلك الآثار وهو بمعنى بطلانه، فليتأمل^(٢).

والحاصل: أنه يمكن البناء على تمامية ما ذكره السيد الأستاذ رحمته من حيث المدعى، وهو أن مقتضى القاعدة بطلان الإحرام بترك بعض الأجزاء عمداً بحيث يوجب فساد الحج وإن لم يتم ما ساقه رحمته دليلاً لمدعاه.

وكيف ما كان فقد ظهر بما تقدم أن مورد الكلام في الصور الثمان الآتية هو من كان معذوراً في عدم إدراك الوقت الاختياري في الوقوف بعرفات أو المزدلفة. وأما غير المعذور فيحكم ببطلان حجه وبطلان إحرامه بمقتضى القاعدة، ولا حاجة إلى إتيانه بأعمال العمرة المفردة للتحلل منه.

ولذلك كان ينبغي للسيد الأستاذ رحمته أن يذكر في المتن: (وإن فاته ذلك فله حالات) بدل قوله: (وإلا فله حالات)، لئلا يتوهم إطلاقه لما إذا فوت الحاج على

(١) يمكن أن يقال: إنه لا مانع من إجراء استصحاب بقاء الإحرام عندئذ على نحو استصحاب الكلي من القسم الثاني، للعلم بتحقق كلي الإحرام إما في ضمن الإحرام المتعالي على تعدد النسك - بناء على عدم المفردة - وهو الفرد الطويل، أو في ضمن الفرد المختص بالحج - بناء على المفردة - وهو الفرد القصير، فيستصحب الكلي، فليتأمل.

(٢) يمكن أن يقال: إن أصالة البراءة إنما تنفع بالنسبة إلى نهي الآثار التكليفية للإحرام كحرمة الاستمتاعات الجنسية والتظليل والتزين ونحو ذلك، وأما الأثر الوضعي كبطلان عقد النكاح وعدم تذكية الصيد فلا تجري البراءة لنفيه، بل الجاري في الموردين هو أصالة عدم تحقق الزوجية وعدم حصول التذكية إذا أوقع عقد النكاح أو قام بالصيد من أفسد حجه بترك الوقوفين - مثلاً - قبل أن يأتي بأعمال العمرة المفردة، فليتدبر.

الأولى: أن لا يدرك شيئاً من الوقوفين الاختياري منهما والاضطراري أصلاً. ففي هذه الصورة يبطل حجه (١)،

نفسه اختياري أحد الوقوفين من دون عذر، والأمر سهل.
(١) إن بطلان الحج في هذه الصورة - مضافاً إلى كونه وفق القاعدة وموضع وفاق بين فقهاء الفريقين - مما يستفاد من جملة من النصوص الآتية في الصور اللاحقة.

ولكن تجدر الإشارة إلى أن هناك رواية تدل بظاهرها على خلاف ذلك، فقد روى الصدوق^(١) بإسناده الصحيح عن إبراهيم بن هاشم قال: حدثنا محمد بن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: ((أتدري لم جعلت أيام منى ثلاثاً؟)) قال: قلت: لأبي شيء جعلت فداك، ولماذا؟ قال لي: ((من أدرك شيئاً منها أدرك الحج)).

وقد روى الشيخ نقل ما يقرب منه^(٢) بإسناده عن إبراهيم بن هاشم. ولكن روى الكليني^(٣) عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((تدري لم جعل ثلاث هنا؟)) قال: قلت: لا. قال: ((فمن أدرك شيئاً منها فقد أدرك الحج)).

والظاهر وقوع خلل فيه، بقرينة روايتي الصدوق والشيخ، ولا محل لما استظهره العلامة المجلسي الأول نقل^(٤) واحتمله الفيض الكاشاني نقل^(٥) من كون المراد به هو أنه (جعل في المشعر ثلاث وقفات من الاختيارية والاضطرارية: الأولى من أول الليل إلى طلوع الفجر، والثانية من الفجر إلى طلوع الشمس،

(١) علل الشرائع ج: ٢ ص: ٤٥٠.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٤٨١.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٦.

(٤) روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه ج: ٤ ص: ٥٢٣.

(٥) الوافي ج: ١٣ ص: ١٠٧٠.

والثالثة من طلوع الشمس إلى الزوال)، فإنه لو كان ثمة وجه لإرادة هذا المعنى فهو فيما إذا لم يرد في طريقي الصدوق والشيخ ما يقتضي كونه بلفظ آخر، مضافاً إلى أن العبارة المذكورة قاصرة جداً عن إفادة ما ذكر من المعنى.

والحاصل: أن الأرجح كون الرواية باللفظ الذي أورده كل من الصدوق والشيخ (قدس سرهما)، وقد علق عليها الأول بقوله: (جاء هذا الحديث هكذا، فأوردته في هذا الموضوع لما فيه من ذكر العلة، وتفرد بروايته إبراهيم بن هاشم وأخرجه في نوادره. والذي أفتى به واعتمده في هذا المعنى ..) ثم ذكر صحيحة جميل الدالة على أن من أدرك المشعر الحرام يوم النحر قبل زوال الشمس فقد أدرك الحج.

وحكى العلامة المجلسي تقريباً (١) عن الفاضل الاستربادي (طاب ثراه) أنه قال: (لعل هذا من باب التفضل، والأحاديث المنافية لذلك من باب الاستحقاق)، فيظهر منه أنه مال إلى العمل بمضمون الرواية.

وقال المحقق النراقي تقريباً (٢): إن المراد بها هو أنه (إذا حجب عن إدراك بعضها - أي بعض أيام منى - وأدرك بعضاً آخر فقد أدرك تمام الحج الذي هو الوقوف بمنى، أو أدرك الوقوف بمنى الذي هو الواجب في الحج).

وقال المحقق التستري تقريباً (٣) بعد الإشارة إلى أن قوله: (هنا) في رواية الكليني مصحفة (بمنى) - وقد ذكر ذلك قبله العلامة المجلسي الأول تقريباً (٤) - (لم أقف على من أفتى بالخبر من إدراك الحج بإدراك يوم من أيام منى، كيف والإجماع على أن من لم يدرك المشعر قبل الزوال يوم النحر فاته الحج. ولعل المراد إدراك الحج من حيث أيام منى).

أقول: هذه الرواية بناءً على عدم التعويل على مراسيل ابن أبي عمير يهون أمرها، إذ لا تعدو كونها رواية ضعيفة، وما أكثر ما يمثالها من الروايات

(١) ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار ج: ٨، ص: ٥٥٥.

(٢) رسائل ومسائل ج: ٢، ص: ٣٧١.

(٣) الأخبار الدخيلة ج: ٢، ص: ٥٨، ج: ٤، ص: ١٦٥.

(٤) روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه ج: ٤، ص: ٥٢٣.

التي لا يعمل بها. ولعله لهذا لم يتعرض لها السيد الأستاذ بَظُلِّ وكثير من الأعلام الآخرين.

وأما بناءً على ما هو المختار من الأخذ بما ذكره الشيخ بَظُلِّ في كتاب العدة^(١) من أن الطائفة سَوَتْ بين مراسيل ابن أبي عمير ومسانيد غيره وعملوا بها، وما ذكره النجاشي في رجاله^(٢) من أن أصحابنا كانوا يسكنون إلى مراسيل ابن أبي عمير، ودفع احتمال أن تكون الوسطة المهمة ممن ورد تضعيفهم من طريق آخر بحساب الاحتمالات - كما مرَّ شرحه في موضع آخر - فالرواية تامة من حيث السند.

ولكن مع ذلك يمكن أن يناقش في اعتبارها من وجهين ..

(الوجه الأول): أن الصدوق بَظُلِّ نصَّ على أن إبراهيم بن هاشم قد تفرد بنقل هذه الرواية، فيمكن أن يقال: إن إبراهيم بن هاشم وإن كان ثقة على الصحيح إلا أن الثقة إذا تفردَ بخبر أو نحوه عن من تكون رواياته معروفة وعلمه ماثلاً بين الناس لكثرة تلامذته أو لانتشار كتبه فإنه لا يقبل منه، لأنه لا يحصل الوثوق النوعي بنقله، فإن الأساس في حجية خبر الثقة - كما عليه الأكثر - هو حصول الوثوق النوعي به، وهو مما لا يحصل عند تفرد الثقة بخبر عن من يكون على الوصف المتقدم، بخلاف ما إذا لم يكن كذلك.

وبعبارة أخرى: إذا كان المناط في حجية خبر الثقة هو الوثوق النوعي فإنه يمكن البناء على عدم حجية خبره فيما إذا تفرد بنقله مع كونه بحيث لو كان له واقع لما اختلف ذلك الثقة بنقله عادة بل نقله غيره أيضاً^(٣)، ومن ذلك ما إذا أسند رواية إلى بعض مشايخه ممن له تلامذة كثيرون قد بشوا علمه ونشروا

(١) العدة في أصول الفقه ج: ١ ص: ٣٨٧.

(٢) رجال النجاشي ص: ٣٢٦.

(٣) هذا فيما إذا احتمل تعمد الإخبار بما لا واقع له ولو لبعض المبررات، وأما مع احتمال صدور ذلك منه خطأ واشتباهاً، فيمكن أن يقال: إن السيرة العقلانية التي هي مستند أصالة عدم الخطأ في الحسيات قاصرة عن الشمول لثل المورد، فلا يمكن الاعتماد على خبره من هذه الجهة، فليتدبر.

رواياته. ولعل هذا هو محمل ما ذكره الصدوق في موضع من الفقيه^(١) - بعد أن أورد رواية لزرارة تدل على اشتغال صلاة الجمعة على قنوتين، وصلاة الظهر من يوم الجمعة على قنوت واحد في الركعة الأولى - قائلاً: (تفرد بهذه الرواية حريز عن زرارة، والذي استعمله وأفتي به ومضى عليه مشايخي (رحمة الله عليهم) هو أن القنوت في جميع الصلوات في الجمعة وغيرها في الركعة الثانية بعد القراءة وقبل الركوع).

فيلاحظ أنه قد استخدم التعبير (تفرد) ونسب إلى حريز في روايته عن زرارة، فيحتمل أنه أراد به الإشارة إلى أن المعنى المذكور لم ينقله عن زرارة سائر تلامذته وهم كثيرون مما يمنع من حصول الوثوق النوعي برواية حريز المذكورة.

وهكذا الحال في المقام، فإنه نسب التفرد بالرواية المبحوث عنها إلى إبراهيم بن هاشم، أي في نقلها عن ابن أبي عمير الذي هو الآخر كان كثير التلامذة والرواة، وحيث لم يروها عنه غير إبراهيم بن هاشم فإن ذلك يشير الريب في صحتها، ولا أقل من احتمال وقوع وهم فيها، كما عبر بمثله الشيخ **تفرد** في موضع من التهذيب^(٢) بالنسبة إلى ما تفرد به بعض الرواة. هذا على القول بمجعية خبر الثقة، وأما على القول بمجعية الخبر الموثوق به خاصة فالأمر أوضح وأجلى.

(الوجه الثاني): أن الصدوق **تفرد** قد نص أيضاً على أن الرواية المذكورة مما أخرجه إبراهيم بن هاشم في نوادره، وقد صرح المفيد **تفرد** في بعض كلماته^(٣) بأن (النوادر هي التي لا عمل عليها).

وقد وافقه على ذلك ابن إدريس **تفرد**^(٤)، وردّ بعض الأخبار وطعن في العمل به من جهة أن أصحاب الحديث قد أدرجوه في أبواب النوادر، ومبنى

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ١ ص: ٢٦٦.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٧ ص: ٢٧٩.

(٣) جوابات أهل الموصّل في الرد على القول بالعدد ص: ١٩.

(٤) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج: ٢ ص: ١٨٩.

ذلك أن المراد بالنادر هو الشاذ، كما ورد في مرفوعة ابن أبي جمهور^(١) عن العلامة في بعض كتبه: (خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر). ورواه الفاضل الآبي نقل^(٢) عن الصادق عليه السلام مرسلأ.

ولكن يمكن الجواب عن كلا الوجهين ..

أما الوجه الأول فبأن ابن أبي عمير وإن كان كثير التلامذة والرواة إلا أن المذكور في ترجمته أن كتاب نوادره كان كثير النسخ، لأن الرواة له كثيرون وهو يختلف باختلافهم، أي أنه لم تكن هناك نسخة واحدة يرويها لمختلف تلامذته، بل يجري عليه بين مدة وأخرى بعض التغيير بالإضافة أو الحذف ويرويه لتلامذته في كل زمان بالصورة التي هو عليها في ذلك الزمان، ولذلك لا يستغرب أن يكون في نسخة بعض تلامذته رواية لا توجد في نسخ آخرين.

وقول الصدوق أنه تفرد إبراهيم بن هاشم بنقل هذه الرواية لا يعني أنه استقصى روايات جميع تلامذة ابن أبي عمير فلم يجد فيهم من روى عنه هذه الرواية غير إبراهيم بن هاشم، بل مجرد أنه لم يجد في ما وصل إليه من الروايات من نقل هذه الرواية غير إبراهيم بن هاشم. وقد مر في بحث سابق أنه عليه السلام أورد في بعض كتبه^(٣) حديثاً عن الهمداني عن علي بن إبراهيم وقال: (لم أسمع هذا الحديث إلا من أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني (رضي الله عنه)). ولكن وجدنا أن الحزاز القمي^(٤) أورد ذلك الحديث بنفسه عن علي بن إبراهيم بطريق آخر، فظهر أن الصدوق لم يطلع على وجود رواة آخر غير الهمداني عن علي بن إبراهيم، ويحتمل أن يكون الأمر كذلك في المقام.

وبالجملة: عدم العثور الصدوق على من روى الرواية المبحوث عنها غير إبراهيم بن هاشم لا يشكل مانعاً من تحقق الوثوق النوعي بها بعد ملاحظة جهتين ..

(١) عوالي اللآلئ ج: ٤ ص: ١٣٣.

(٢) كشف الرموز في شرح المختصر النافع ج: ٢ ص: ١٨٩.

(٣) كمال الدين وتمام النعمة ص: ٣٦٩.

(٤) كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثني عشر ص: ٢٧٠.

الأولى: اختلاف نسخ نواتر محمد بن أبي عمير بالزيادة والنقصان، فيجوز أن تكون هذه الرواية في بعض نسخ النواتر التي رواها ابن أبي عمير لإبراهيم بن هاشم، وربما لبعض آخر من تلامذته لا لجمعهم.

الثانية: أنه ربما لم يطلع الصدوق عليه السلام على روايات من شارك إبراهيم بن هاشم في نقل هذه الرواية عن ابن أبي عمير، ولذلك ظن أنه تفرد بها.

وأما الوجه الثاني فيمكن الجواب عنه بأن ما ذكره المفيد عليه السلام من أن (النواتر هي التي لا عمل عليها) إنما يشير به إلى أبواب النواتر في كتب الحديث، وليس إلى ما يسمى بكتب النواتر التي يزيد عددها في كتاب النجاشي وفهرست الشيخ على الخمسين كتاباً، فإنه لا يحتمل أن تكون هذه الكتب كلها مما لا يعمل بها.

كيف وإن جملة مما يسمى بالنواتر هي من أهم كتب أصحابنا كنواتر محمد بن أبي عمير، ونواتر أحمد بن محمد بن عيسى، ونواتر الحكمة لمحمد بن أحمد بن يحيى، وقد عدّها الصدوق في مقدمة الفقيه من الكتب المشهورة التي عليها المعول وإليها المرجع، بل يظهر منه أن نواتر إبراهيم بن هاشم كان أيضاً من هذا القبيل، فإنه اعتمد عليه في الفقيه ونقل عنه في عدة مواضع بالاسم^(١)، وقد نص في مقدمته على أن كل ما ورد فيه مستخرج من الكتب المشهورة، مما يقتضي كون نواتر إبراهيم بن هاشم منها.

علماً أن هذا الكتاب كان أيضاً - في ما يبدو - من مصادر الشيخ في التهذيب وإن لم يذكر سنده إلى إبراهيم بن هاشم في المشيخة، فقد ابتداء باسمه في عدة مواضع - تزيد على العشرة - منها في الرواية المبحوث عنها، وحيث إن هذه الرواية كانت موجودة في كتاب النواتر - كما تقدم عن الصدوق عليه السلام في العلل - فالظنون قوياً أن الشيخ عليه السلام قد اقتبسها منه، وهكذا سائر الموارد التي ابتداء فيها باسم إبراهيم بن هاشم، وقد ذكر في الفهرست^(٢) أن الذي أعرفه من

(١) لاحظ من لا يحضره الفقيه ج: ١ ص: ٢٣١، ج: ٣ ص: ٣٤٢، ج: ٤ ص: ٨٢.

(٢) فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص: ١٢.

كتب إبراهيم بن هاشم كتاب النوادر وكتاب قضايا أمير المؤمنين عليه السلام، ثم ذكر طريقه إلى الكتابين، وهو طريق معتبر.

ومهما يكن فإن من المؤكد أن كتب النوادر - التي منها نوادر إبراهيم بن هاشم - ليست معنية بما ذكره المفيد رحمته من عدم عمل الأصحاب بروايات النوادر. بل إن ما ذكره (رضوان الله عليه) لا يتم حتى بالنسبة إلى أبواب النوادر في كتب الحديث، فإن الملاحظ أن الكليني رحمته أورد في الكافي روايات كثيرة في أبواب النوادر من كتابه، ومعظمها مما يعمل بها.

ومن الغريب ما ذكره المحقق التستري رحمته^(١) من أن ما لا يعمل به هو ما يذكر في الباب النادر، وأما أبواب النوادر فيعمل بها. ووجه الغرابة أن الكليني ذكر في الكافي عشرات الأبواب بعنوان (باب نادر) وعشرات أخرى بعنوان (باب النوادر) وكلاهما على نسق واحد من حيث ما يعمل به من الأخبار وعدمه، فالتفصيل المذكور في غير محله.

وبالجملة: لا يراد بالنوادر هنا الأخبار الشاذة ليقال: إنه لا يعمل بها، بل الأخبار المتفرقة التي لا يتيسر أن توزع على أبواب بعنوان جامعة لها، كما يظهر ذلك بمراجعة كلمات الأعلام (قدس الله أسرارهم)^(٢).

والمتحصل مما سبق: أن رسالة ابن أبي عمير المبحوث عنها ليس هناك ما يחדش اعتبارها في حد ذاتها.

ولكن هناك روايات تعارضها ..

منها: معتبرة عبيد الله وعمران ابني علي الحلبيين^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا فاتتك المزدلفة فقد فاتك الحج)).

ومنها: معتبرة الفضل بن يونس^(٤) قال: سألت أبا الحسن الأول عليه السلام عن

(١) النجعة في شرح اللمعة ج: ١ ص: ٧١، ج: ٤ ص: ٢٧٣.

(٢) لاحظ روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه ج: ٣ ص: ٤٦٣، ومنهج المقال ج: ١ ص: ١٢١، وشرح فروع الكافي ج: ١ ص: ٥١٩.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٢.

(٤) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٤٦٥. وقد أوردها الكليني بلفظ (فإن خلي عنه يوم النفر) في

رجل عرض له سلطان فأخذه يوم عرفة قبل أن يعرف، فبعث به إلى مكة فحبسه، فلما كان يوم النحر خلى سبيله كيف يصنع؟ قال: ((يلحق بجمع ثم ينصرف إلى منى، ويرمي ويذبح، ولا شيء عليه)). قلت: فإن خلى عنه يوم الثاني كيف يصنع؟ قال: ((هذا مصدود عن الحج...)).

ومنها: صحيحة حريز^(١) على المشهور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل مفرد للحج فاته الموقفان جميعاً، فقال له: ((إلى طلوع الشمس من يوم النحر، فإن طلعت الشمس من يوم النحر فليس له حج، ويجعلها عمرة، وعليه الحج من قابل)).

ومنها: صحيحة الحلبي^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: ((وإن قدم وقد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام، فإن الله تعالى أعذر لعبده وقد تم حجه إذا أدرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس وقبل أن يفيض الناس، فإن لم يدرك المشعر الحرام فقد فاتته الحج فليجعلها عمرة مفردة، وعليه الحج من قابل)).

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من أدرك جمعاً فقد أدرك الحج)). وبمضمونها معتبرة عبد الله بن مسكان^(٤) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من أدرك المشعر فقد أدرك الحج)).

ومنها: خبر محمد بن سنان^(٥) قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الذي إذا أدركه الإنسان فقد أدرك الحج. فقال: ((إذا أتى جمعاً والناس بالمشعر الحرام قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج، ولا عمرة له. وإن أدرك جمعاً بعد طلوع

الكافي ج: ٤ ص: ٣٧١.

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩١.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٨٩.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٤.

(٤) اختيار معرفة الرجال ج: ٢ ص: ٦٨٠.

(٥) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٠، ٢٩٤.

الشمس فهي عمرة مفردة ولا حج له)). ونحوه خبر محمد بن الفضيل^(١).

فإن هذه الروايات - ومثلها غيرها - تدل بمنطوقها أو بمفهومها - على أن فوات المشعر إلى طلوع الشمس أو إلى زوالها من يوم النحر يؤدي إلى فوات الحج، فتكون معارضة للمرسلّة المتقدمة الدالة على إدراك الحج بإدراك شيء من أيام منى، ولا سبيل إلى الجمع العرفي بينهما، إذ لا يمكن تقييد الإطلاق في الروايات المذكورة بمن لم يدرك شيئاً من أيام منى، كما هو واضح. وعلى ذلك فالتعارض بين الجانبين مستقر، وعندئذٍ فلا ريب في كون الترجيح للروايات المتقدمة ..

أولاً: من جهة أنها مشهورة بين الأصحاب، فقد رواها عدد كبير من الأجلء، وأما مرسلّة ابن أبي عمير فهي رواية شاذة، فلا بد من رد علمها إلى أهلها، لقوله **هنا** في معتبرة عمر بن حنظلة^(٢): ((ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك)).

وثانياً: من جهة أنها موافقة للكتاب العزيز، فإن ظاهر الكتاب - كما مرّ في محله - المفروغية عن لزوم الوقوف بعرفات، ومرّ أنه يمكن أيضاً أن يستفاد منه وجوب الوقوف في المشعر، ومقتضى ذلك جزئية الوقوفين للحج، مما يعني الحكم ببطلانه مع فواتهما.

وبغض النظر عما تقدم يمكن أن يقال: إن مرسلّة ابن أبي عمير مخالفة لإجماع المسلمين، ومثلها لا يمكن التعويل عليه في حال من الأحوال. مضافاً إلى أن هذه المسألة من المسائل الابتلائية على نطاق واسع فلا يمكن أن ينحصر الدليل على الصحة فيها في رواية واحدة تقابلها روايات كثيرة، وعلى ذلك لا محيص من رد علم هذه الرواية إلى أهلها، والحكم ببطلان الحج لمن فاته كلا الموقفين كما ذكره **هنا** في المتن.

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩١.

(٢) الكافي ج: ١ ص: ٦٨.

ويجب عليه الإتيان بعمره مفردة بنفس إحرام الحج (١).

(١) تقدم أن مقتضى القاعدة في من لم يأت بالوقوفين لعذر أو بغير عذر فحكم ببطلان حجه هو عدم ترتب الأثر على إحرامه وكونه كأن لم يكن، فلا تحرم عليه محظورات الإحرام، كما لا يجب عليه الإتيان بأعمال العمرة المفردة بذلك الإحرام.

ولكن دلت جملة من النصوص على أن من قدم ولم يدرك الوقوفين أو خصوص الوقوف في المشعر^(١) ففاته الحج يبقى على إحرامه ويلزمه أن يأتي بأعمال العمرة المفردة، وبعض هذه النصوص مطلق يشمل المحرم لحج التمتع - الذي هو محل الكلام هنا - وبعضها خاص بمورد حج الأفراد ولكن حيث لا يحتمل الخصوصية له فلا بأس بالاستناد إليها في المقام أيضاً.

وأما ما ورد في من فاته الحج وهو محرم بعمره التمتع من أنه يتحلل من إحرامه بأعمال العمرة المفردة فهو لا يصلح للاستدلال به هنا، ولا سيما بناء على ما هو المختار - وقد مر وجهه في محله - من أن عمرة التمتع والعمرة المفردة حقيقة واحدة، وأن من أحرم للأولى ولم يتمكن من أداء أعمالها قبل أو ان الحج يلزمه بمقتضى القاعدة الإتيان بأعمال الثانية من غير حاجة إلى ورود نص فيه. فإنه بناءً عليه لا يمكن التعدي عن مورد الرواية الدالة على لزوم إتيانه بأعمال العمرة المفردة إلى من لم يكن محرماً بإحرام عمرة التمتع بل بإحرام الحج كما هو محل البحث.

ولكن حيث إن بعضهم قد استدل بها هنا فلا بأس بذكرها في عداد رواياته وهي ..

الرواية الأولى: صحيحة معاوية بن عمار^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في حديث: «(أيما قارن أو مفرد أو متمتع قدم وقد فاته الحج فليحل بعمره،

(١) الاستدلال هنا بما ورد في فوات الوقوف بالمشعر إنما هو من جهة الأولوية كما هو واضح.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٦. من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٤.

وعليه الحج من قابل)).

هكذا رواها الكليني والصدوق، ورواها الشيخ ^(١) بلفظ: ((أما حاج سائق للهدي أو مفرد للحج أو متمتع بالعمرة إلى الحج قدم وقد فاته الحج فليجعلها عمرة، وعليه الحج من قابل)).

وظاهرها - ولا سيما بنقل الشيخ المشتمل على قوله ^(٢): ((أما حاج) - أن المراد بالتمتع فيها هو المحرم لحج التمتع وليس المحرم بعمرة التمتع، بقرينة قوله: (فليحل بعمرة) أو (فليجعلها عمرة)، إذ المحرم بالعمرة وإن كانت تمتعاً لا يناسب أن يقال له ذلك، بل يقال له: (فليجعلها مفردة) أو نحو ذلك.

اللهم إلا أن يكون من باب التغليب بلحاظ المفرد والقارن، ولكن لا موجب للبناء على التغليب بعد إمكان حمل المتمتع على المحرم لحج التمتع. نعم قد يقال: إن قوله: (قدم وقد فاته الحج) إنما يناسب المحرم لعمرة التمتع في الميقات الذي يتأخر في الوصول إلى المشاعر، وأما المحرم لحج التمتع فهو إنما يكون في مكة في أوان الحج، ومثله لا يفوته الوقوفان ليفوته الحج حتى يقال: (قدم وقد فاته الحج).

ولكن يرد عليه: أنه قد يخرج المحرم لحج التمتع من مكة لحاجة بظن أنه يتمكن من إدراك الوقوفين ثم يمنعه مانع فلا يصل في الوقت اللازم. وأيضاً قد يتعرض وهو في مكة لطارئ فلا يتيسر له الخروج إلى عرفات، ولما يخرج لإدراك المشعر لا يصل إليه في الوقت المناسب فيفوته أيضاً.

والتعبير ب(قدم وقد فاته الحج) يشمل المحرم لحج التمتع في مثل ذلك كما يشمل الحاج المفرد والقارن، فلعل التعبير به بلحاظ ضرب من التغليب وهو أقرب من التغليب على الوجه الآخر المتقدم.

وبما سبق يظهر أن ما ذكره بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٣) من أن مورد الرواية هو الإحرام لعمرة التمتع لا لحجه مما لا يمكن المساعدة عليه.

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٤.

(٢) كتاب الحج (تقريات المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ١١٩.

الرواية الثانية: صحيحة حريز^(١) - على المشهور - قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل مفرد الحج فاته الموقفان جميعاً، فقال: ((له إلى طلوع الشمس من يوم النحر، فإن طلعت الشمس من يوم النحر فليس له حج ويجعلها عمرة وعليه الحج من قابل)).

هكذا رواها الشيخ في موضع من التهذيب، ورواها في موضع آخر^(٢) مذيلة بقوله: قلت: كيف يصنع؟ قال: ((يطوف بالبيت وبالصفا والمروة، فإن شاء أقام بمكة، وإن شاء أقام بمنى مع الناس، وإن شاء ذهب حيث شاء، وليس هو من الناس في شيء)).

الرواية الثالثة: صحيحة الحلبي^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه قال: ((فإن لم يدرك المشعر الحرام فقد فاته الحج، فليجعلها عمرة مفردة وعليه الحج من قابل)).

الرواية الرابعة: خير محمد بن سنان^(٤) عن أبي الحسن عليه السلام في حديث قال: ((وإن أدرك جمعاً بعد طلوع الشمس فهي عمرة مفردة ولا حج له، فإن شاء أن يقيم بمكة أقام، وإن شاء أن يرجع إلى أهله رجع، وعليه الحج من قابل)).

الرواية الخامسة: خير محمد بن الفضيل^(٥) عن أبي الحسن عليه السلام أنه قال في حديث: ((فإن لم يأت جمعاً حتى تطلع الشمس فهي عمرة مفردة ولا حج له، فإن شاء أقام وإن شاء رجع، وعليه الحج من قابل)).

الرواية السادسة: خير إسحاق بن عبد الله^(٦) قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل دخل مكة مفرداً للحج فخشي أن يفوته الموقفان. فقال: ((له يومه إلى طلوع الشمس من يوم النحر فإذا طلعت الشمس فليس له حج)). فقلت: كيف

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩١.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٤٨٠.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٨٩.

(٤) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٠، ٢٩٤.

(٥) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩١.

(٦) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٠-٢٩١.

يصنع بإحرامه؟ فقال: ((يأتي مكة فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة)).
فقلت له: إذا صنع ذلك فما يصنع بعد؟ قال: ((إن شاء أقام بمكة وإن شاء رجع
إلى الناس بمنى، وليس منهم في شيء، فإن شاء رجع إلى أهله وعليه الحج من
قابل)).

الرواية السابعة: خبر علي بن الفضل الواسطي^(١) قال: قال أبو الحسن
عليه السلام: ((من أتى جمعاً والناس في المشعر قبل طلوع الشمس فقد فاته الحج، وهي
عمرة مفردة، إن شاء أقام وإن شاء رجع، وعليه الحج من قابل)).

وهذه الرواية أوردها الحميري في قرب الإسناد، ولكن في المطبوع منه
سقط في السند، فقد رويت فيه عن الفضل الواسطي، والصحيح كما في
الوسائل^(٢) عن علي بن الفضل الواسطي.

وفي متنها أيضاً سقط - كما نبه على ذلك المحقق التستري رحمه الله - فإنه لا
يحتل فوات الحج مع إدراك المشعر قبل طلوع الشمس، والظاهر أنه كان في
الأصل هكذا أو ما يقرب منه: (من أتى جمعاً والناس في المشعر قبل طلوع
الشمس فقد أدرك الحج، وإن لم يأت حتى طلعت الشمس فقد فاته الحج).

الرواية الثامنة: خبر الجعفرات^(٣) عن علي عليه السلام في رجل أحرم لحجة
ففاته الحج والوقوف بعرفة، وفاته أن يصلي الغداة بمزدلفة. فقال: ((يجعلها عمرة
وعليه الحج من قابل)).

الرواية التاسعة: صحيحة معاوية بن عمار^(٤) قال: قلت لأبي عبد الله
عليه السلام: رجل جاء حاجاً ففاته الحج ولم يكن طاف. قال: ((يقيم مع الناس حراماً
أيام التشريق ولا عمرة فيها، فإذا انقضت طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة
وأحل وعليه الحج من قابل، يحرم من حيث أحرم)).

(١) قرب الإسناد ص: ٣٩٣.

(٢) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج: ١٤ ص: ٥١.

(٣) النجعة في شرح اللمعة ج: ٥ ص: ٣٦٦.

(٤) الجعفرات ص: ٦٩.

(٥) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٥.

الرواية العاشرة: معتبرة ضريس بن أعين^(١) قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل خرج متمتعاً بالعمرة إلى الحج فلم يبلغ مكة إلا يوم النحر. فقال: ((يقيم على إحرامه ويقطع التلبية حين يدخل مكة، فيطوف ويسعى بين الصفا والمروة ويحلق رأسه وينصرف إلى أهله إن شاء)). وقال: ((هذا لمن اشترط على ربه عند إحرامه، فإن لم يكن اشترط فإن عليه الحج من قابل)). ونحوها ما رواه الصدوق^(٢) عن ضريس الكناسي.

وهذه الرواية هي التي تقدمت الإشارة إلى أنها قد وردت في المحرم بعمرة المتمتع الذي يصل إلى مكة المكرمة متأخراً فيفوته الحج، ولذلك لا تصلح للاستدلال بها في المقام خلافاً لما يظهر من بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٣) حيث ذكرها في عداد روايات المسألة.

وهنا أمور لا بد من البحث عنها ..

(الأمر الأول): أنه هل الأمر بأداء أعمال العمرة المفردة في النصوص المتقدمة هو لمجرد الخروج من الإحرام بحيث إنه لو أراد أن يبقى عليه إلى العام القادم فيأتي بأعمال الحج يجوز له ذلك، أو هو لانقلاب وظيفته إلى العمرة المفردة فيلزمه الإتيان بها قبل نهاية شهر ذي الحجة أو في أي وقت يشاء؟ وجهان ..

ذكر صاحب الجواهر تقلاً^(٤) أنه لم يجد خلافاً بين فقهاءنا (رضوان الله عليهم) في انقلاب وظيفته من يفوته الحج إلى العمرة المفردة. ومن صرح به العلامة تقلاً في التحرير^(٥) قائلاً: (لو أراد فائت الحج البقاء على إحرامه إلى القابل ليحجج به لم يميز له، ووجب عليه التحلل بالعمرة).

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٦-٢٩٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٤٣.

(٣) كتاب الحج (تقارير المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ١١٦. ونحوه في تعاليف مبسطة على مناسك الحج ج: ١٠ ص: ٤٦٦-٤٦٧.

(٤) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩ ص: ٨٦.

(٥) تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ج: ٢ ص: ٨٢.

ونظيره ما ذكره في التذكرة والمنتهى^(١).

وقال الشهيد الأول رحمته (٣): (ولو أراد من فاته الحج البقاء على إحرامه القابل فالأشبه المنع).

وعقب على كلامه المحقق الأردبيلي رحمته (٣) بأنه (يحتمل الجواز للأصل وعدم صراحة الأخبار في الوجوب) أي وجوب الإتيان بالعمرة.

ولكن ذهب تلميذه السيد صاحب المدارك والمحقق السبزواري وصاحب الحدائق والمحقق النراقي (قدس الله أسرارهم)^(٤) وسائر المتأخرين إلى ما اختاره العلامة والشهيد الأول.

وينبغي البحث هنا في موردين ..

(المورد الأول): هل أن مقتضى أدلة تشريع الحج بأنواعه الثلاثة هو لزوم

الإتيان بجميع أجزائه في عام واحد أو أن مقتضاها - ولو بالإطلاق - جواز التفريق بالإتيان ببعض الأعمال في عام وبالبعض الآخر في عام آخر؟

المحكي عن مالك بن أنس^(٥) أنه قاس الحج بالعمرة المفردة، مدعياً: أنه لما كان تطاول المدة بين الإحرام وفعل النسك لا يمنع من صحة العمرة وكذلك الحج، ومقتضاه أنه لا مانع من أن يحرم للحج في عام ويأتي بأفعاله في عام لاحق.

ولكن القياس باطل عندنا، فلا بد من الرجوع إلى الأدلة ليلاحظ ما يستفاد منها، ويمكن أن يقال بدأً: إن مقتضى إطلاق قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ هو جواز التفريق، فإنه يدل على لزوم الإتيان بالحج في الأشهر

(١) تذكرة الفقهاء ج: ٨ ص: ٤١٣. منتهى المطلب إلى تحقيق المذهب ج: ١٣ ص: ٦٥.

(٢) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٢٧.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ج: ٧ ص: ٢٣٦.

(٤) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٧ ص: ٤٣٨. ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد

ج: ٢ ص: ٦٦٠. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج: ١٦ ص: ٤٧١. مستند الشيعة في

أحكام الشريعة ج: ١٢ ص: ٢٦٨.

(٥) المغني ج: ٣ ص: ٥٢٢.

المعلومات وهي شوال وذو القعدة وذو الحجة، من دون التقييد بكونها من عام واحد، فمقتضى إطلاقه جواز الإحرام للحج في ذي القعدة من عام، والإتيان بأعماله في ذي الحجة من عام لاحق.

ويلاحظ عليه بأنه لو تم الإطلاق المذكور فإنه لا بد من رفع اليد عنه بما يستفاد من بعض النصوص من لزوم الإتيان بأعمال الحج بعد الإحرام له في الموسم نفسه.

منها: صحيحة الحلبي^(١) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتمتع بالعمرة إلى الحج يريد الخروج إلى الطائف. قال: ((يهل بالحج من مكة، وما أحب له أن يخرج منها إلا محرماً، ولا يتجاوز الطائف إنها قرية من مكة)).

فإن النهي عن تجاوز الطائف بعد الإحرام للحج معللاً ذلك بكونها قرية من مكة يشير إلى أنه لا بد من الإتيان بأعمال الحج بعد الإحرام له في العام نفسه، ولو جاز تأخيرها إلى عام لاحق فإن أقصى ما يلزم من الخروج بعد الإحرام إلى الأماكن البعيدة هو فوات الحج على المحرم له في هذا العام، فكان ينبغي أن يؤمر عندئذ بالانتظار إلى العام القادم لأداء مناسكه، لا أن ينهى في هذا العام عن الخروج إلى الأماكن غير القرية، فليتأمل.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا كان يوم التروية إن شاء الله فاغتسل .. وأحرم بالحج ثم امضِ عليك السكينة والوقار، فإذا انتهيت إلى الرقطاء (الرفضاء) دون الردم قلب، فإذا انتهيت إلى الردم وأشرفت على الأبطح فارفع صوتك بالتلبية حتى تأتي منى)).

فإن ظاهرها لزوم التوجه إلى منى بعد الإتيان بالتلبية للحج، ومن الواضح كونه للبيتوته فيها تمهيداً للوقوف في عرفات في اليوم التالي، مما يقتضي تعين الإتيان بمناسك الحج بعد الإحرام له في الموسم نفسه.

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٤٣.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٥٤.

ومنها: صحيحة زرارة بن أعين^(١) عن أبي جعفر عليه السلام في حديث له قال له: ما المتعة؟ فقال: ((يهل بالحج في أشهر الحج، فإذا طاف بالبيت وصلى ركعتين خلف المقام وسعى بين الصفا والمروة قصر وأحل، فإذا كان يوم التروية أهل بالحج ونسك المناسك وعليه الهدي...)).

فإن المناسك من قوله عليه السلام: ((إذا كان يوم التروية أهل بالحج ونسك المناسك)) هو أن اللازم أن يأتي بالإحرام في يوم التروية ثم يؤدي المناسك في الأيام التالية من العام نفسه.

والحاصل: أن المستفاد من جملة من النصوص أنه لا بد من الإتيان بأعمال الحج بعد الإتيان بالإحرام في العام نفسه، وهذه النصوص وإن كان موردها هو حج المتمتع ولكن لا يحتمل الفرق بينه وبين حجي الأفراد والقران من هذه الجهة، كما لعله واضح.

وعلى ذلك فلا محيص من البناء على أن من أحرم للحج في عام وفاته أداؤه لا يمكنه الإتيان بمناسكه في عام لاحق بنفس إحرامه الأول، وإن لم ترد نصوص خاصة تدل على الأمر بأدائه لأعمال العمرة المفردة.

(المورد الثاني): أنه هل المستفاد من نصوص المقام كون الإتيان بالعمرة المفردة لمجرد تيسير الخروج من الإحرام، أو لانتقال الوظيفة إليها؟ والملاحظ: أن التعابير الواردة في النصوص المتقدمة متفاوتة ..

الأول: قوله عليه السلام: ((هي عمرة مفردة)) كما في خبر محمد بن سنان وخبر محمد بن الفضيل وخبر علي بن الفضل الواسطي. وهذا التعبير ظاهر في الانقلاب، ولكن الأخبار المذكورة ضعيفة الإسناد، فلا يمكن التعويل عليها.

الثاني: قوله عليه السلام: ((يجعلها عمرة مفردة)) كما في صحيحة حرز وصحيحة الحلبي وخبر الجعفريات، وكذلك في صحيحة معاوية الأولى وفق نقل الشيخ دون الكليني.

وهذا التعبير قد قيل - كما في كلمات جمع منهم بعض الأعلام (طاب ثراه)^(١) - إنه لا يدل إلا على أصل مشروعية الإتيان بالعمرة المفردة بذلك الإحرام، لأن الأمر بها وارد مورد توهم الحظر، إذ التخييل لزوم البقاء وعدم المحلل، ومن الواضح أن الأمر الوارد مورد توهم الحظر لا يدل على الوجوب بل يدل على أصل المشروعية، فهو هنا لا يدل إلا على أصل مشروعية الإتيان بالعمرة المفردة للخروج من الإحرام.

ولكن هذا الكلام لا يخلو من نظر، فإن وجود توهم عدم المحلل وبقاء من فاته الحج على إحرامه إلى الموسم القادم في عصر الإمام الصادق عليه السلام أمر مستبعد، بل الظاهر أن أصل وجود المخرج من هذا الإحرام بطواف وسعي أو بذبح هدي أو نحو ذلك كان أمراً واضحاً بعد أن لم يذهب أحد من فقهاء المسلمين إلى خلافه، ولم يسمع أن أحداً ممن فاته الحج - وهو ما كان يحدث كثيراً في تلك الأزمنة - قد بقي على إحرامه إلى العام اللاحق.

وبالجملة: كون الأمر بأداء العمرة المفردة في النصوص المذكورة واردة مورد توهم الحظر غير ظاهر.

فيدور الأمر فيه بين أن يكون أمراً مولوياً، ومقتضاه وجوب الإتيان بالعمرة المفردة، لانقلاب الوظيفة إليه، وبين أن يكون أمراً إرشادياً لبيان ما يخرج به عن الإحرام للحج بعد سقوط التكليف به من دون أن ينقلب إلى التكليف بأداء العمرة المفردة.

والفرق بين الوجهين أنه على الأول يكون الإتيان بالعمرة واجباً تكليفاً يأثم بتركها، وأما على الثاني فليس كذلك، بل إن شاء أن يبقى على إحرامه إلى حين موته فلا حرج عليه في ذلك.

والجامع بين الوجهين هو انحصار ما يخرج به عن الإحرام المذكور بالعمرة المفردة وعدم مشروعية الإتيان بأعمال الحج في العام اللاحق بنفس ذلك الإحرام.

(١) المرتقى إلى الفقه الأرقمى (كتاب الحج) ج: ٢، ص: ٣١٤.

الثالث: قوله **لِحُجَّتِكُمْ**: ((طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة)) كما في صحيحة معاوية بن عمار الثانية وفي خير إسحاق بن عمار. وهذا التعبير يماثل سابقه في ما تقدم.

والنتيجة: أن مقتضى القاعدة الاستفادة من النصوص الواردة في كيفية أداء الحج، ومقتضى النصوص الخاصة المتقدمة أنه ليس لمن كان محرماً للحج وفاته الوقوفان أن يوجب أداء مناسكه إلى العام اللاحق ويأتي بها بنفس إحرامه، بل ينحصر إحلاله منه بأداء أعمال العمرة المفردة.

(الأمر الثاني): أنه بعد البناء على أن من فاته الحج لا يحل من إحرامه إلا بأداء مناسك العمرة المفردة بنفس ذلك الإحرام فلا ريب في أنه يلزمه أن يأتي بالطواف وصلاته والسعي والتقصير أو الحلق بقصد العمرة المفردة، ولا يكفيه الإتيان بها من دون قصد ذلك، فإن العمرة المفردة عنوان قصدي في مقابل الحج - كما مر في بحث سابق - فلا بد من قصدتها في ما يأتي به من الطواف ونحوه حتى يقع كذلك^(١).

ولكن هنا بحث، وهو أنه هل يجب أن يعدل بنيته في ما أتى به من الإحرام بقصد الحج إلى العمرة المفردة، أي يعتبره إحراماً لها حتى يعد جزءاً منها، أو أنه لا حاجة إلى ذلك، بل يعد جزءاً منها قهراً فيكفيه أن يأتي بأعمالها، ولا يخفى أنه لا بد من أحد الأمرين، إذ العمرة تتركب من الإحرام وبقية الأعمال ولا عمرة بدون إحرام، فلا بد هنا إما من صيرورة الإحرام المأتي به بقصد الحج جزءاً من العمرة بحكم الشارع المقدس بلا حاجة إلى قصد المكلف ذلك أو بعد العدول بنيته إليها.

ونظير هذا البحث قد طرح في باب الصلاة في موارد العدول من صلاة

(١) تجدر الإشارة إلى أن صاحب الخدائق نقل نسب إلى السيد صاحب المدارك نقل أنه قال بعدم لزوم نية العمرة المفردة في الإتيان بالطواف والسعي وغيرها من أعمالها، ثم رد عليه بما لا حاجة إلى نقله (الخدائق الناضرة ج: ١٦ ص: ٤٦٥). ولكن يحتمل أن يكون مقصود السيد صاحب المدارك هو عدم الحاجة إلى نقل نية الإحرام من الحج إلى العمرة، لا عدم الحاجة إلى نيتها في أداء مناسكها، فليلاحظ.

إلى أخرى، كالعدول من العصر إلى الظهر إذا تذكر في الأثناء أنه لم يأت بها فيقال: إنه هل يكفي أن يأتي ببقية الصلاة بقصد الظهر فيقع ما أتى به بنية العصر ظهراً، أو لا بد أولاً من أن ينوي به الظهر على سبيل الانقلاب الاعتباري ثم يأتي ببقية أجزائها.

يمكن أن يقال: إن الانقلاب القهري خلاف المرتكزات والمناسبات، فمقتضى القاعدة اعتبار العدول بالنية، وهو ما بنى عليه العلامة رحمته في المقام قائلًا: (إذا فاته الحج نقل إحرامه إلى العمرة).

وأما النصوص المتقدمة فقد قيل إنها مختلفة، قال الشهيد الأول رحمته: (وهل ينقلب إحرامه أو يقبله بالنية؟ الأحوط الثاني. ورواية محمد بن سنان (فهي عمرة مفردة) تدل على الأول، ورواية معاوية (فليجعلها عمرة) تدل على الثاني).

ومثله ما ذكره بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٣) من أن قوله رحمته في بعضها: ((هي عمرة مفردة)) ظاهر في الحكم بأن ذلك الإحرام المعقود للحج ينقلب إلى العمرة قهراً شاء المحرم أو لا، لخروجه عن الاختيار. وأما قوله رحمته في بعضها: ((يجعلها عمرة مفردة)) فهو ظاهر في أنه لا بد من نية العدول. وأما قوله رحمته في بعضها: ((يطوف ويسعى بين الصفا والمروة)) فظاهر في عدم لزوم شيء آخر وراء الإتيان بالأعمال، فلا يلزم العدول، ولعله لحصول القلب القهري المغني عنه.

ثم قال رحمته:^(٤) إنه إذا أمكن التصرف في إحدى الطائفتين بترجيح ظهور الطائفة الظاهرة في الانقلاب بحمل الجعل على الجعل في مقام العمل لا النية، أو ترجيح ظهور الطائفة الظاهرة في لزوم العدول بحمل قوله رحمته: ((هي عمرة مفردة)) على صيرورتها كذلك بالنية فلا إشكال. وأما إذا لم يترجح أحد

(١) تذكرة الفقهاء ج: ٨ ص: ٤١٣.

(٢) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٢٧.

(٣) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ١١٨، ١٢٠.

(٤) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ١٢١.

وجوب الإتيان بمناسك العمرة على من فاته الحج ٢٣٣

الظهورين على الآخر فمقتضى الاستصحاب هو بقاء الإحرام وترتب أحكامه من المحرمات بحالها، فلا يحصل الإحلال وإن أتى بأعمال العمرة المفردة لاحتمال شرطية العدول فلا يتحلل بدونه.

ثم أضاف (طاب ثراه): (نعم لو أمكن رفع الشك بالنسبة إلى الشرطية - أي شرطية العدول - بأن يحكم بشمول حديث الرفع للوضعيات أيضاً فبعد الشك في شرطية العدول يحكم برفعها، فلا مجال للاستصحاب حينئذٍ، وحيث إن المختار في حديث الرفع أن المرفوع هو المواخضة لا الوضعي من الحكم أيضاً للزوم كثرة التخصيص، فلا يمكن التمسك بحديث الرفع إلى أن يقطع بالإحلال، وهو فيما عدل بالنية وغيرها من الحج إلى العمرة المفردة).

وفي ما أفاده مواقع للنظر ..

أولاً: بأنه لا دلالة في قوله **لَيْسَ**: ((يجعلها عمرة)) على العدول بالإحرام من الحج إلى العمرة، فإن الضمير المؤنث فيه يرجع بمقتضى المناسبات إلى المناسك التي كان يعزم على الإتيان بها بعد الإحرام، أي يجعل تلك المناسك عمرة بدل ما كان يريد أداءها من مناسك الحج، وعلى ذلك فإن متعلق الجعل لا يشمل الإحرام نفسه لكي يقال: إنه يقتضي أن يعدل بينه من إحرام الحج إلى إحرام العمرة.

وبعبارة أخرى: إن مقتضى الرواية هو أن ينوي بما يأتي به من الطواف وبقية الأعمال العمرة المفردة، وأما الإحرام المأتي به من قبل فليس في الرواية تعرض لحكمه هل يلزم أن يعدل به من الحج إلى العمرة أو لا.

وكذلك قوله **لَيْسَ**: ((هي عمرة مفردة)) لا يدل على انقلاب إحرام الحج إلى إحرام العمرة قهراً، فإن الضمير فيه يرجع إلى المناسك دون الإحرام، أي أنه لا تعرض فيه لحكم الإحرام، بل هو ناظر إلى لزوم الإتيان بمناسك العمرة بدلاً عن مناسك الحج، وحيث لا يحتتمل أن يقع الطواف وبقية الأعمال عمرة مفردة إلا بالقصد فلا بد أن يكون المراد بالإخبار عن كون المناسك التي يؤتى بها بعد الإحرام عمرة مفردة هو لزوم إيقاعها بهذا القصد.

والحاصل: أنه لا يستفاد من التعبيرين ما ذكره (طاب ثراه) - ومن قبله الشهيد الأول تق - من الانقلاب القهري أو الحاجة إلى القصد والنية في احتساب الإحرام جزءاً من العمرة^(١).

وثانياً: إنه لو سلم ظهور قوله تق: ((يجعلها عمرة)) في الحاجة إلى قصد العدول بالإحرام من الحج إلى العمرة، وظهور قوله تق: ((هي عمرة مفردة)) في صيرورة إحرام الحج إحراماً للعمرة قهراً، فالأرجح الأخذ بظهور الأول فإنه المطابق للمرتكزات والمناسبات، دون الثاني فإن الانقلاب القهري وصيرورة

(١) وهناك خبران آخران يتعلقان بالمقام، وهما خبر إسحاق بن عبد الله وصحيح معاوية بن عمار ..

ففي الأول: فقلت: كيف يصنع بإحرامه؟ فقال: ((يأتي مكة فيطوف بالبيت ويسمى بين الصفا والمروة))، ويمكن أن يقال: إنه يدل على أنه لا يجب العدول في الإحرام من الحج إلى العمرة، لأن الإمام تق اكفى في مقام الجواب بأنه يطوف ويسمى، ولم يقل يعدل بإحرامه إلى العمرة ثم يطوف ويسمى. بل لولا بقية الروايات الصريحة في لزوم الإتيان بالعمرة المفردة لمن فاتته الحج أمكن أن يقال: إنه لا يستفاد من هذا الخبر لزوم أن يأتي بالطواف والسعي بنية العمرة المفردة، فإن جمعاً من فقهاء الجمهور ومنهم مالك (لاحظ المغني ج: ٣ ص: ٥٦٧، والمجموع ج: ٨ ص: ٣١٠) ذهبوا إلى أنه يحل بالطواف والسعي والحلق لا بعنوان كونها عمرة مفردة.

ومهما يكن فإن الخبر المذكور حيث إنه غير تام السند فلا عبرة به في المقام. وأما الثاني - وهو صحيح معاوية - ففيه قوله تق: ((يقيم مع الناس حراماً أيام التشريق ولا عمرة فيها، فإذا اقتضت طاف بالبيت وسمى بين الصفا والمروة وأحل))، ولا ريب في ظهوره في إرادة الإتيان بالطواف والسعي والحلق أو التخصيص بعنوان العمرة المفردة، بقرينة قوله تق قبل هذا المقطع: ((ولا عمرة فيها)).

ومن هنا يمكن أن يقال - كما تقدم نقله في المتن عن بعض الأعلام (طاب ثراه) - إن الإمام تق حيث لم يتعرض لحكم الإحرام ولزوم أن ينوي العدول به من الحج إلى العمرة فمقتضى إطلاق كلامه هو عدم لزوم ذلك.

ولكن يمكن أن يقال: إن عدم تعرضه تق لنية العدول بالإحرام يحتمل أن يكون من جهة أنها تحصل ارتكازاً، فإنه بعد وضوح أن العمرة لا تكون بلا إحرام وأن إحرام الحج بما هو إحرام للحج لا يصلح أن يكون جزءاً للعمرة فلا محالة يعدل به المحرم من الحج إلى العمرة، فلم تكن حاجة إلى بيان ذلك. وتطرق هذا الاحتمال يكفي في المنع من إحراز انعقاد الإطلاق المقامي للرواية في عدم لزوم العدول بالإحرام من الحج إلى العمرة، فليتامل.

الإحرام المأتمني به بقصد الحج إحراماً للعمرة المفردة ووقوعه جزءاً منها من دون قصد المكلف ذلك يحتاج إلى مؤونة شديدة، فرقع اليد عن ظهوره فيه وحمله على إرادة احتسابه للعمرة المفردة بالنية أقرب إلى الفهم العرفي.

وثالثاً: إنه لا محل لإعمال حديث الرفع بالنسبة إلى شرطية العدول، لا من جهة ما ذكره نكح من أن حديث الرفع لا يشمل الأحكام الوضعية لأنه لو شملها لاستلزم تخصيص الأكثر، فإن غالب ما يتوهم لزوم استثنائه منها هو غير شامل له أصلاً، كالأحكام الوضعية التي يكون رفعها على خلاف الامتتان على بعض الأمة، كالضمان المترتب على إتلاف مال الغير نسياناً أو جهلاً أو في حال النوم أو نحو ذلك، فإن رفعه مخالف للامتتان على بعض الأمة وهو المالك، فلا يشمله الحديث لاختصاصه بما لا يكون رفعه عن بعض الأمة منافياً للامتتان على البعض الآخر كما ذكر في محله.

وكذلك الأحكام الوضعية التي لا تترتب على فعل المكلف بالمعنى المصدرية بل بالمعنى الاسم المصدرية - كما في التجسس المترتب على ملاقة النجاسة برطوبة - فإن حديث الرفع يختص برفع ما يكون من آثار الفعل منتسباً إلى المكلف لا مطلقاً.

وأما الشرطية والجزئية والممانعية فهي ليست من الأحكام الوضعية حقيقة ولا تقبل الوضع والرفع استقلالاً، بل هي تتبع في ذلك مناشئ انتزاعها. وعلى ذلك فالقول بأن حديث الرفع لا يشمل الأحكام الوضعية لأنه إن شملها فلا بد من تخصيص الأكثر وهو غير مستساغ عرفاً غير تام.

وبالجملة: ليس عدم شمول حديث الرفع لشرطية العدول في محل الكلام من جهة عدم شمول الحديث المذكور للأحكام الوضعية، بل من جهة أخرى.

بيان ذلك: أن شرطية العدول بالإحرام من الحج إلى العمرة المفردة إن لوحظت بالنسبة إلى الوجوب التكليفي للعمرة - بالنظر إلى انقلاب وظيفة المكلف إليها بعد فوات الحج عليه - فمرجعها إلى كون قصد العدول واجباً بالوجوب الضمني كالطواف والسعي وغيرهما من أعمال العمرة، أقصى الأمر

أنه واجب جواحي وهي من الأعمال الجوارحية، فلو لم يأت به لم يكن ممثلاً للأمر بأداء العمرة. ولذلك إذا شك في وجوبه فلا مانع من إجراء أصالة البراءة عنه، لاندرج المورد في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين في متعلق التكليف، وهو مجرى لأصالة البراءة كما ذكر في الأصول.

ويرتب على ذلك أنه لو أتى بأعمال العمرة من دون نية العدول بالإحرام لا يكون معاقباً على عدم امثال الأمر بأداء العمرة المفردة لو كان الواجب في الواقع هو الإتيان بأعمالها بعد نية العدول بالإحرام.

هذا إذا لوحظت شرطية العدول بالنسبة إلى الوجوب التكليفي للعمرة. وأما إذا لوحظت بالنسبة إلى الوجوب الوضعي لها - بمعنى لزوم الإتيان بمناسك العمرة من حيث إنها توجب الخروج عن الإحرام وارتفاع محرّماته - فلا مجال لإجراء أصالة البراءة عن شرطية العدول عند الشك فيها أي في دخل العدول كالطواف والسعي وغيرهما من أعمال العمرة في الإحلال من الإحرام.

والوجه في ذلك: أنه إما أن يبنى على أن الإحرام اعتبار شرعي من قبيل الأحكام الوضعية يترتب على الإتيان بالتلبية أو ما هو بمنزلتها بقصد أداء الحج أو العمرة في الزمان والمكان المخصوصين. وهذا الاعتبار الشرعي موضوع لأحكام تكليفية ووضعية أخرى كحرمة الصيد والطيب والنكاح وغير ذلك.

وإما أن يبنى على أن الإحرام إنما هو مجرد أداء التلبية - مثلاً - على الوجه المذكور، ويكون الإتيان بها كذلك موضوعاً لعدد من الأحكام التكليفية والوضعية.

فإن بني على المسلك الأول فهنا وجهان ..

الوجه الأول: أنه كالزوجية والرقية مما له اقتضاء الدوام والاستمرار لولا الرفع، فكما أن الطلاق موجب للبينونة وهي اعتبار وضعي في مقابل الزوجية ورافع لها، وكذلك العتق موجب للحرية وهي اعتبار وضعي في مقابل الرقية ورافع لها، كذلك الحلق أو التقصير المسبوق بالمناسك الخاصة موجب للإحلال وهو اعتبار وضعي في مقابل الإحرام ورافع له.

وعلى هذا الوجه إذا شك في شرطية العدول بالإحرام من الحج إلى العمرة في الخروج من الإحرام في محل الكلام فمرجه إلى دوران الأمر في ما هو موضوع للحكم الوضعي - أي الإحلال - بين الأقل والأكثر، أي لا يدرى هل أن ما يوجب الإحلال - الذي هو حسب الفرض اعتبار وضعي في مقابل الإحرام - مركب من أربعة أجزاء: الطواف وصلاته والسعي والحلق أو التقصير، أو من خمسة أجزاء، أي بإضافة العدول بنية الإحرام من الحج إلى العمرة؟ وفي مثله فالأصل الجاري هو أصالة بقاء الإحرام وعدم تحقق الإحلال من دون نية العدول.

ولا مجال لإجراء أصالة البراءة عن شرطية نية العدول، لأن البراءة إنما تجري في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في متعلقات الأحكام الوجوبية، ولا تجري في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في موضوعات الأحكام سواء التكليفية أو الوضعية. لأن الحكم الوجوبي ينحل بلحاظ متعلقه اغتلالاً عقلانياً، فعند دوران أمر المتعلق بين الأقل والأكثر الارتباطيين يكون وجوب الأقل متيقناً وتعلق الوجوب بالأكثر مشكوكاً فيه، فينفي بأصالة البراءة ببيان مذكور في محله. ولا ينحل الحكم بلحاظ موضوعه المركب من عدة أمور، لأن الموضوع بمنزلة العلة له، والتركب في العلة لا يقتضي التركب في المعلول، فلو دار أمر الموضوع بين أن يكون مركباً من أربعة أجزاء أو من خمسة أجزاء يكون ترتب الحكم عند اجتماع الخمسة معلوماً وعند اجتماع الأربعة فقط مشكوكاً فيه فالمرجع استصحاب عدم ثبوت الحكم. ولا مورد لإجراء أصالة البراءة بالنسبة إلى ما يحتمل كونه معتبراً في الموضوع.

الوجه الثاني: أن الإحرام وإن كان اعتباراً وضعياً إلا أن الإحلال ليس اعتباراً في مقابله، بل الإحرام نفسه محدود من البداية بأمر زمني هو الحلق أو التقصير المسبوق بالمناسك الخاصة، فإذا أتى به المكلف ينتهي أمد الإحرام وترتفع أحكامه.

وعلى ذلك فإذا شك في شرطية العدول بالإحرام من الحج إلى العمرة في

مورد الكلام، فإن بني على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية جرى استصحاب بقاء الإحرام مع الإتيان بمناسك العمرة من دون نية العدول، وإن بني على عدم جريانه تصل النوبة إلى إجراء أصالة البراءة عن محرمات الإحرام التكليفية كحرمه الصيد وحرمة الوطء والطيب وغير ذلك.

وأما ما يكون وضعياً كعدم جواز عقد النكاح - إذ يقع فاسداً في حال الإحرام - فلا مجال فيه لأصالة البراءة، لأن الشك في تحقق الزوجية بعقد النكاح بعد أداء مناسك العمرة من دون نية العدول يكون من قبيل الشك في تحقق موضوعها، وهو العقد الصادر من غير المحرم، ومقتضى الأصل عدم تحققه وبالتالي عدم تحقق الزوجية.

نعم قد يقال: إن استصحاب عدم وجوب نية العدول أصل حاكم على استصحاب بقاء الإحرام، لأن الشك في بقاء الإحرام ناشئ من الشك في أن نية العدول واجبة أو لا، فإذا استصحاب عدم وجوب نية العدول فهذا أصل سببي حاكم على الأصل المسيبي.

ولكن هذا الكلام غير صحيح، لأن حكومة الأصل السببي على المسيبي تختص بموارد كون السببية شرعية، وهي هاهنا ليست كذلك^(١).

وبذلك يظهر أنه لا مجال للقول بحكومة أصالة البراءة عن وجوب نية العدول على استصحاب بقاء الإحرام - كما نسب القول بها إلى السيد الأستاذ نظر في بعض نظائر المقام^(٢) - لعدم كون السببية هنا شرعية.

مضافاً إلى أن أصالة البراءة لا تفي إلا بنفي العقوبة على تقدير المخالفة للواقع، ولا يحرز بها في المقام عدم وجوب نية العدول، لكي يقال: إنه لا يبقى معه الشك في الخروج من الإحرام من دون نية العدول.

(١) مضافاً إلى أن الشك في بقاء الإحرام ناشئ من الشك في جزئية نية العدول للعمرة المفردة، أي الوجوب الوضعي لها دون الوجوب التكليفي، ولذلك لا يرتفع الشك في بقاء الإحرام مع عدم نية العدول حتى لو بني على أن من يفوته الموقفان لا يجب عليه تكليفاً الإتيان بأعمال العمرة المفردة، بل لمجرد الخروج من الإحرام.

(٢) مستند التناusk في شرح المناسك ج: ٢، ص: ٧٢ (الهامش).

هذا كله بناءً على المسلك الأول في حقيقة الإحرام، أي كونه اعتباراً وضعياً.

وأما إن بني على المسلك الثاني - أي كون الإحرام هو التلبية أو ما يحكمها بقصد أداء الحج أو العمرة في الزمان والمكان المخصوصين، وأن الإتيان بها كذلك موضوع للأحكام التكليفية والوضعية الخاصة - فالحال كما تقدم في الوجه الثاني على المسلك الأول، أي إذا شك في شرطية العدول بالإحرام من الحج إلى العمرة في ارتفاع أحكام الإحرام بالإتيان بأعمال العمرة فمقتضى الاستصحاب بقاء تلك الأحكام، ولو لم يلتزم بجريانه في أمثال المقام فالمرجع هو أصالة البراءة بالنسبة إلى الأحكام التكليفية دون الحكم الوضعي.

وبهذا يظهر أنه لا محل لما استدركه بعض الأعلام (طاب ثراه) في كلامه المتقدم نقله من أنه لو بني على جريان أصالة البراءة في الأحكام الوضعية تجري بالنسبة إلى شرطية العدول، ومع جريانها لا مجال للاستصحاب، فإن هذا الكلام مما لا يمكن البناء عليه بمقتضى الصناعة.

تبقى هنا الإشارة إلى أن نية العدول يمكن أن تعتبر على أحد وجهين ..
الأول: نية العدول بالإحرام من الحج إلى العمرة من حين وقوعه، أي إنه يعتبر من الآن أن تلبيته في الميقات تكون للعمرة بعد أن كانت في حينها للحج، نظير الإجازة في عقد الفضولي بناءً على الكشف الانقلابي.

الثاني: نية العدول بالإحرام من الحج إلى العمرة من الآن نظير الإجازة في العقد الفضولي على القول بالنقل.

ويظهر الفرق بينهما في ما لو ارتكب الجماع قبل أن يفوته الحج، فإنه على الوجه الأول يلحقه حكم من جامع زوجته في إحرام العمرة المفردة قبل السعي، إذ المفروض أنه يعدل بنية الإحرام من الحج إلى العمرة من الأول، فما صدر منه يعتبر من الآن واقعاً في إحرام العمرة المفردة. وأما على الوجه الثاني فيلحقه حكم من جامع زوجته في إحرام الحج قبل الوقوف في المزدلفة، لأن المفروض أنه يعدل به من الآن إلى إحرام العمرة، فما صدر منه قبله يبقى واقعاً في إحرام

ويجب عليه الحج في السنة القادمة فيما إذا كانت استطاعته باقية أو كان الحج مستقراً في ذمته (١).

الحج.

ويمكن أن يقال: إن الوجه الأول هو الأولى بالبناء عليه، لأن مقتضى الوجه الثاني هو أن يترتب على ما ارتكبه حكم الجماع في الحج، ولا يكاد ينسجم مع ما هو المفروض من فوات الحج عليه وعدم تمكنه من إدراكه، فليتأمل.

(الأمر الثالث): أنه ورد في صحيحة معاوية بن عمار الثانية - التي تقدم ذكرها في أول البحث - أن من وجبت عليه العمرة المفردة لفوات الحج يلزمه البقاء في منى في أيام التشريق محرماً ثم الإتيان بالعمرة المفردة بعدها.

وقد أفتى بذلك جمع من الفقهاء منهم الشيخ الطوسي وابن حمزة وابن أبي المجد والسيد ابن زهرة وابن إدريس (قدس الله أسرارهم)^(١). ولكن المحقق وصاحب الجواهر (قدس سرهما)^(٢) وغيرهما ذهبوا إلى استحباب ذلك، وقد تقدم البحث عنه مفصلاً في شرح المسألة (١٣٩)^(٣)، فليراجع.

(١) قد تضمن مختلف النصوص الواردة في حكم من فاته الحج - ومنها صحاح معاوية بن عمار وحريز والحلي - أن عليه الحج من قابل، وحمله كثير من الفقهاء (قدس الله أسرارهم) على كونه مسوقاً لإفادة الوجوب التكليفي، فقال بعضهم: إن مقتضى اطلاقه وجوب التدارك مطلقاً، أي سواء أكان الحج

(١) البسوط في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٣٨٣. الوسيلة إلى نيل الفضيلة ص: ١٧٨. إشارة السبق إلى معرفة الحق ص: ١٤٠. غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع ص: ١٩٧. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ج: ١ ص: ٦١٩.

(٢) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج: ١ ص: ٢٣٢. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩ ص: ٩١.

(٣) لاحظ ج: ٩ ص: ٢٧٧ ط: ٢.

الفائت مما خرج إليه لأداء ما استقر وجوبه في ذمته - كما لو كان قد استطاع من قبل لحجة الإسلام ولم يخرج لأدائها إلا في هذه السنة - أم كان مما لم يستقر وجوبه عليه - كما لو لم يستطع الحج من قبل - أم كان حجاً مندوباً وإن وجب إكماله بعد الإحرام له، ففي جميع هذه الحالات يلزمه أن يأتي بالحج في عام قابل.

وهناك من اختار التخصيل بين الموارد ولم يلتزم بوجوب التدارك مطلقاً. قال المحقق النراقي رحمته^(١): (إن الأكثر قيدوه - أي قيدوا وجوب التدارك في عام قابل - بما إذا كان الحج واجباً عليه بل وجوباً مستمراً مستمراً قبل عامه هذا، وإلا فحكموا باستحباب القضاء. بل في الذخيرة أنه لا أعرف خلافاً بين الأصحاب في ذلك، ونحوه في غيره. وقيد بعضهم عدم وجوب القضاء في المندوب بما إذا لم يكن القوات بتخريف منه، وإلا فيجب القضاء مطلقاً، وذكر بعضهم أن هذا هو المشهور، فقال: إن المشهور عدم وجوب استدراك الحج المندوب إلا إذا كان فواته بتقصير منه، فيتدارك وجوباً في العام المقبل. ومال بعض الأصحاب إلى عدم وجوب القضاء في المندوب مطلقاً).

أقول: إن في مفاد قوله رحمته: ((عليه الحج من قابل)) وجهين^(٢)..

الأول: كونه مسوقاً لبيان الوجوب التكليفي للإتيان بالحج في العام القابل على كل من خرج للحج وفاته أداءه بعد التلبس بالإحرام.

ومبنى هذا الوجه هو أن الإحرام للحج كما أنه يستتبع وجوب الإتمام بمقتضى الآية الكريمة: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، كذلك يستتبع وجوب التدارك في عام لاحق مع عدم التمكن من الإتمام في هذا العام، ولا فرق عندئذ

(١) مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج: ١٢ ص: ٢٧٠.

(٢) تجدر الإشارة إلى أن التعبير المذكور قد ورد في نصوص الجمهور أيضاً (لاحظ سنن ابن ماجه ج: ٢ ص: ١٠٢٨، وسنن الترمذي ج: ٢ ص: ١٨٨)، وقد اختلفوا في المراد منه، وأنه هل يقتضي لزوم التدارك مطلقاً أو فيما إذا كان الحج واجباً (لاحظ المبسوط ج: ٤ ص: ١٠٨، والمغني ج: ٣ ص: ٥٥١، والمجموع في شرح المهذب ج: ٨ ص: ٢٨٧).

بين الحج الواجب والمندوب بأقسامهما^(١).

وليس مبناه هو وجوب التدارك عقوبة كما ورد ذلك في كلام بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٢) قياساً للفوات والحصر بالإفساد الذي يوجب الإعادة عقوبة، فإنه لا موجب للعقوبة هنا أصلاً، لفرض كونه معذوراً، لا متعمداً في عدم إدراكه للحج وفواته عليه.

الثاني: كونه مسوقاً للإرشاد إلى عدم الاجتزاء بعمله عن الحج الذي كان عازماً على الإتيان به، أي بصدد بيان أن من يفوته الحج بعد الإحرام بغير الموت ليس كمن يفوته بالموت، فذاك يجتزئ بما أتى به وإن لم يكن سوى الإحرام ودخول الحرم ويسقط عنه ما أراد أداءه من الحج، وأما هذا فلا يجتزئ بإحرامه وما يأتي به للخروج منه - وهو العمرة المفردة - عن الحج الذي كان عازماً على أدائه، ولا يسقط الأمر به سواء أكان واجباً أم مندوباً.

ونتيجة ذلك أنه إن كان حجاً واجباً مستقر الوجوب على ذمته يلزمه الخروج لأدائه مرة أخرى، وأما إذا لم يكن حجاً واجباً أو كان واجباً ولكن لم يستقر وجوبه عليه فلا يلزمه ذلك.

نعم مع تجدد الاستطاعة لأداء حجة الإسلام يلزمه الخروج لها في عام لاحق، ولكن ذلك لتحقق موضوعها بعد أن تبين أنه لم يكن متحققاً في هذا العام.

هذا واحتمل بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٣) أن يكون قوله **لِحُجِّهِ**: ((عليه الحج من قابل)) تأكيداً لمقاد قوله: ((قد فاته الحج))، ومقتضاه أن يكون كناية عن فواته لا غير. ولكنه بعيد، لأن فواته مصرح به في غير واحدة من الروايات

(١) هذا إذا بني على أن وجوب الحج من قابل لا يختص بموارد كون الحج الفاتت بما استقر وجوبه على الذمة، وأما بناء على الاختصاص به - استناداً إلى صحيحة معاوية بن عمار الآتية - فمقتضاه أن يكون وجوب الحج من قابل هو نفس الوجوب الأول، كما في موارد وجوب إعادة الصلاة الفريضة إذا تبين بطلانها.

(٢) كتاب الحج (تقارير المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ١٢٣.

(٣) كتاب الحج (تقارير المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ١٢٣.

كصحاح معاوية وحرز والحلي، وما يصرح به في الكلام لا محل لتأكيده بما يدل عليه بالكناية.

مثلاً: إذا قال: (زيد رجل كريم مطعم) لا يناسب أن يعقبه بقوله: (كثير الرماد) كناية عن كثرة إطعامه للناس. نعم يصح أن يعقبه بذلك إذا أراد به المعنى الحقيقي، أي أن رماد بيته كثير بالفعل، لاستخدامه الخطب في إعداد الطعام لضيوفه.

وبالجملة: لا يصلح أن يكون قوله: ((عليه الحج من قابل)) تأكيداً لفوات الحج إذا أريد به المعنى المتداول للتأكيد.

ولكن الملاحظ أنه يُنظر فسرُه بقوله: (أي الحج الذي كان عليه بحكم خاص وصفة مخصوصة باقٍ عليه لفواته في هذا العام وعدم الإتيان به، فهو نظير القضاء المصطلح).

ومقتضاه أن يكون المراد بقوله: ((عليه الحج من قابل)) هو أن الخطاب المتعلق بالحج الذي أراد امتثاله في هذا العام يبقى ثابتاً في حقه ويستدعي الامتثال في العام القابل.

ولكن هذا أيضاً غير تام، إذ إنه إنما يتجه في حجة الإسلام مع استقرار وجوبها عليه، وكذلك في النذر المطلق ونحوه دون سائر الموارد، كما إذا كان قد خرج لأداء حجة الإسلام في عام استطاعته أو كان قد نذر أداء الحج في هذا العام أو كان حج مندوباً، فإن الحج التطوعي مستحب في كل عام بخطاب على حده.

ومهما يكن فإنه يدور الأمر في مفاد قوله **هَيْئَةً**: ((عليه الحج من قابل)) بين الوجهين المتقدمين.

وقد اختار السيد الأستاذ **نظراً** ^(١) ثانيهما قائلاً: (إن قوله **هَيْئَةً**: ((عليه الحج من قابل)) ليس لإفادة الوجوب التكليفي، بل للإيعاز إلى أن ما أتى به غير مجزٍ عن المأمور به الثابت عليه سابقاً، فلا يكفى بما فعل في سقوط ما تعلق به من

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج: ٢، ص: ٥٢٧.

غير أن يكون حاوياً لخطاب جديد بحيث لو كان الحج المزبور مندوباً يلزمه الإتيان به من قابل. فهي إرشاد محض إلى فساد ما وقع، وعدم احتسابه في مقام الامتثال، ولا دلالة لها بوجهه على وجوب الإتيان ثانياً بخطاب مولوي تعدي).

أقول: ما أفاده نكح وجيه إن لم تقم قرينة على خلافه، أي أن قوله **هـ**: ((عليه الحج من قابل)) ظاهر في حد ذاته في المقام وفي غيره في الإرشاد إلى عدم الاجتزاء بما أتى به المكلف، فهو نظير الأمر بالإعادة. أي لا فرق بين قوله **هـ**^(١) في تارك طواف الفريضة: ((إن كان على وجه جهالة في الحج أعاد))، وبين قوله في من أحرم للحج وفاته الوقوفان: ((عليه الحج من قابل)) في الدلالة على عدم الاجتزاء بالمأتي به عن المأمور به.

ولا سبيل إلى أن يستظهر منه الوجه الأول أي الوجوب التكليفي المولوي إلا مع قيام القرينة عليه كما في من جامع قبل الوقوف في المزدلفة، فقد ورد في صحيحة زرارة وغيرها^(٢) أن عليه الحج من قابل، وظاهره هو الإرشاد إلى فساد الحج وعدم الاجتزاء به. ولكن لما سأل زرارة الإمام **هـ**: أن أي الحجتين حجته؟ فأجاب **هـ** بأنها الأولى التي أحدث فيها ما أحدث والأخرى عليه عقوبة، علم أن قوله **هـ**: ((عليه الحج من قابل)) لم يكن مسوقاً للإرشاد إلى فساد الحج الأول بل وجوب إعادته وجوباً تكليفاً صرفاً، فلا بد من البناء عليه في مورده.

وأما في سائر الموارد كما في المقام وفي من ترك السعي متعمداً^(٣)، ومن أحصر فلم يدرك الحج^(٤)، فالمتعين البناء على كونه إرشاداً إلى عدم الاجتزاء بالمأتي به لا بياناً للوجوب التكليفي المولوي.

هذا ولكن يمكن أن يقال: إنه توجد في المقام وفي مورد الحصر قرينة على كون المراد بقوله **هـ**: ((عليه الحج من قابل)) هو إفادة الوجوب التكليفي،

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٢٨.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٣٧٣-٣٧٤.

(٣) يلاحظ الكافي ج: ٤ ص: ٤٣٦.

(٤) يلاحظ الكافي ج: ٤ ص: ٣٦٩ وما بعدها.

وهي روايتان ..

الأولى: معتبرة ضريس بن أعين^(١) قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل خرج متمتعاً بالعمرة إلى الحج، فلم يبلغ مكة إلا يوم النحر. فقال: ((يقيم على إحرامه، ويقطع التلبية حين يدخل مكة، فيطوف ويسعى بين الصفا والمروة، ويحلق رأسه وينصرف إلى أهله إن شاء)). وقال: ((هذا لمن اشترط على ربه عند إحرامه، فإن لم يكن اشترط فإن عليه الحج من قابل)).

قال بعض الأعلام رحمته الله في بعض كلامه بشأن هذه الرواية ما محصله: إن التفصيل فيها بشأن من فاته الحج المندوب بين ما إذا كان قد اشترط على ربه عند إحرامه وما إذا لم يكن قد اشترط عليه بأن على الثاني الحج من قابل دون الأول إنما يناسب أن يكون المراد بقوله عليه السلام: ((عليه الحج من قابل)) هو إفادة الوجوب التكليفي، إذ بناءً عليه لا بعد في التفصيل في من خرج لأداء الحج المندوب بين صورتَي الاشتراط وعدمه، بإعفائه من هذا التكليف الإلزامي المستقل مع الاشتراط لا مع عدمه، وأما وفق المعنى الآخر فلا وجه للتفريق بينهما، فإنه بعد افتراض فوات الحج يبقى الخطاب التديبي المتعلق به على حاله، لفرض عدم أمثاله، سواء أكان المكلف قد اشترط على ربه حين إحرامه أو لا. إذاً التفصيل المذكور إنما يناسب كون المراد بقوله عليه السلام: ((عليه الحج من قابل)) هو الوجوب التكليفي، فيتعين حمل التعبير المذكور في سائر نصوص المسألة على هذا المعنى أيضاً.

أقول: ليس في معتبرة ضريس ما يشير إلى كون موردها هو الحج المندوب، بل لعل الأنسب بقوله عليه السلام: ((عليه الحج من قابل)) إذا كان لإفادة الوجوب التكليفي هو أن تكون ناظرة إلى الحج الواجب، ولا أقل من إطلاقها للواجب والمندوب جميعاً.

وبالجملة: لا وجه لحمل المعتبرة على خصوص الحج المندوب كما صنعه

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٦.

(٢) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ١٢٤.

تُفَضَّلُ، وتبعه فيه بعض الأعلام من تلامذته^(١)، فإنه ليس عليه قرينة ظاهرة. ولو غرض النظر عن ذلك فيمكن أن يقال: إن ما لا ينسجم^(٢) مع التفصيل في الحج المنسوب بين صورتَي الاشتراط وعدمه هو أن يكون قوله **لِحَجِّهِ**: ((عليه الحج من قابل)) إرشاداً إلى بقاء الأمر الاستجابي بأداء الحج على حاله، واقتضائه الامتثال في العام القابل.

وأما إذا كان إرشاداً إلى عدم الاجتزاء بما أتى به في سقوط ذلك الأمر الاستجابي فالتفصيل المذكور غير مستبعد، أي أن يجتزأ بالإحرام وما بعده من أعمال العمرة المفردة في سقوط الأمر التديبي بالحج إذا كان قد اشترط على ربه عند إحرامه دون ما إذا لم يكن قد اشترط عليه عندئذ.

ويظهر الفرق بينهما في استحقاق ثواب الحج في الأول دون الثاني. والحاصل: أنه ليس في معتبرة ضريس قرينة على كون قوله **لِحَجِّهِ**: ((عليه الحج من قابل)) مسوقاً لإفادة الوجوب التكليفي.

الثانية: صحيحة معاوية بن عمار^(٣) عن أبي عبد الله **لِحَجِّهِ** في حديث أنه قال في المحصور: ((وإن كان عليه الحج رجع أو أقام ففاته الحج فإن عليه الحج من قابل)).

ووجه الاستشهاد بها هو أن قوله **لِحَجِّهِ**: ((إن كان عليه الحج)) ظاهر فيما إذا كان الحج واجباً على المحصور بمعنى اشتغال ذمته به، وقوله **لِحَجِّهِ**: ((ففاته الحج)) ظاهر في أنه لا خصوصية للمحصر في الحكم المذكور بل العبرة بفوات الحج بعد الإحرام له بأي سبب كان^(٤)، وعلى ذلك ينبغي أن يكون قوله **لِحَجِّهِ**:

(١) كما يظهر من رسالته (مناسك الحج) ص: ٢٢٩.

(٢) تقدمت الإشارة إلى أن الحج التطوعي مستحب في كل عام بخطاب على حدة، فلو كان هو مورد معتبرة ضريس لم يمكن أن يكون قوله **لِحَجِّهِ**: ((عليه الحج من قابل)) إرشاداً إلى بقاء الأمر الاستجابي واقتضائه الامتثال في العام القابل حتى في صورة عدم الاشتراط، فإنه يسقط بعدم امتثاله على كل حال ويتجدد خطاب آخر بأداء الحج تطوعاً في العام اللاحق، فليتدبر.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٣٦٩، تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٤٢١.

(٤) قد يقال: إنه لا يبعد أن يكون قوله **لِحَجِّهِ**: ((ففاته الحج)) مسوقاً للاحتراز عن المحصور الذي

((عليه الحج من قابل)) مسوقاً لإفادة الوجوب التكليفي، إذ لو كان للإرشاد إلى أن ما أتى به لا يفني عن الحج الذي خرج لامثال الأمر به لما كان ينبغي جعل موردده خصوص ما إذا كان ذلك الأمر وجوبياً، فإن الأمر الاستحبابي مثله في ذلك، أي لا فرق بين الحج الواجب والمندوب فيما إذا فات المكلف أداءه بعد الإحرام له فأتى بالعمرة المفردة في أنه لا يفني ذلك عما كان بصدد أدائه، وإنما يمكن التفريق بينهما بوجود تداركه في عام لاحق في الحج الواجب دون المستحب، وحيث إن مقتضى مفهوم الجملة الشرطية ((وإن كان عليه الحج...)) هو أن من لم يكن يجب عليه الحج الذي فاته أداءه ليس عليه الحج من قابل اقتضى ذلك أن يكون المراد به نفي وجوبه التكليفي.

فهذه الصحيحة تصلح قرينة لحمل قوله **لَيْسَ**: ((عليه الحج من قابل)) في سائر النصوص الواردة في من أحرم للحج فلم يدرك الوقوفين أو الوقوف في المشعر على كونه مسوقاً لإفادة الوجوب التكليفي. بالإضافة إلى أنه يستفاد منها اختصاص وجوب التدارك بالحج الواجب المستقر في الذمة، فلا حاجة إلى التثبيت بالإجماع المدعى في كلمات بعض الفقهاء على عدم وجوب الحج في عام قابل إذا كان الحج الذي فاته تطوعياً.

أقول: كون المراد بقوله **لَيْسَ**: ((عليه الحج من قابل)) في هذه الصحيحة هو إفادة الوجوب التكليفي تام، ولكن ليس من جهة وجوب تدارك الحج الفائت بعد الشروع فيه بالإحرام الذي لا يفرق فيه بين الواجب والمندوب - كما مر - بل من حيث عدم امتثال الأمر بأداء الحج المستقر في الذمة المقتضي للعود إلى امتثاله مرة أخرى.

وعلى ذلك فلا يتعين أن يكون المراد بقوله **لَيْسَ**: ((عليه الحج من قابل)) في سائر نصوص المسألة ما هو المراد به في الرواية المذكورة، ولا سيما أنه يقتضي

أقام مكانه ولم يرجع ثم خف مرضه فذهب وأتى بالحج، وقد ورد التعرض لحكمه في صحيحة زرارة (الكافي ج: ٤ ص: ٣٧٠) ونص فيها على أنه لا شيء عليه. وعلى ذلك يصعب أن يستظهر من قوله **لَيْسَ**: ((فاته الحج)) نفي الخصوصية للحصر في الحكم المذكور في الرواية، فليتأمل.

حملها على خصوص ما إذا كان الحج الفاتح مستقراً في الذمة، وهو لا يخلو من بعد.

ومهما يكن فقد اتضح مما سبق أنه إذا كان قد خرج لأداء حجة الإسلام لم يجب عليه تداركها في عام لاحق، إلا في صورتين ..

الأولى: ما إذا كان وجوبها مستقراً على ذمته، أي كان مستطيعاً لها من قبل ولم يخرج إلا في هذا العام، فإنه في هذه الصورة يلزمه الإتيان بها لاحقاً ولو متسكماً بمقتضى القاعدة، على ما مرّ البحث عن ذلك في محله.

الثانية: ما إذا كان وجوبها غير مستقر على ذمته بأن خرج في أول عام اعتقد أنه مستطيع فيه، ولكن تجددت له الاستطاعة في ما بعد ذلك، فإنه يجب عليه في هذه الصورة أيضاً أن يخرج للحج مرة أخرى لأداء حجة الإسلام بمقتضى القاعدة، لفرض أنه لم يؤدها من قبل وقد تحقق له موضوعها لاحقاً.

ومنه يظهر حكم ما إذا كان الحج واجباً عليه بنذر أو نحوه، فإنه إذا كان مندوره هو الحج في هذا العام سقط عنه ولم يجب عليه التدارك، لعدم الدليل على وجوب قضاء الحج المنذور إذا فات منه - كما حقق في محله - وأما إذا كان مندوره هو الحج غير مقيد بهذه السنة فلا بد له من تداركه لاحقاً بمقتضى القاعدة.

وقد علم بما تقدم أن ما يستفاد من عبارة السيد الأستاذ نكح في المتن من اختصاص وجوب التدارك في حجة الإسلام بما إذا كان وجوبها مستقراً في ذمته أو مع بقاء استطاعته تام في أصله وإن لم يكن وجه لتخصيص وجوب التدارك بالسنة القادمة - كما ورد في كلامه (طاب ثراه) - فإنه إذا لم يكن الحج مستقراً في ذمته ولم يستطع له في العام اللاحق وإنما استطاع في عام بعده يلزمه أدائه عندئذ أيضاً. نعم مع تجدد الاستطاعة في العام القادم أو استقرار الحج في ذمته يجب الخروج إليه في ذلك العام بناءً على فورية وجوب الحج شرعاً كما عليه السيد الأستاذ نكح، وأما بناءً على كون الفورية عقلية - أي من باب الاحتياط - فلا يائتم بعدم الخروج إذا وفق له في عام بعده كما مرّ بيان ذلك مفصلاً في محله.

يبقى هنا أمران ..

(الأمر الأول): أنه وردت روايتان تدلان على أن من فاته الحج بعد الإحرام له يجزيه ما يأتي به من العمرة المفردة وليس عليه الحج من قابل في صورتين: إحداهما ما إذا كان قد اشترط في إحرامه، والثانية ما إذا أتى بالعمرة بإحرام جديد بعد أيام التشريق، وينبغي التعرض لهاتين الروايتين ..

الرواية الأولى: معتبرة ضريس بن أعين^(١) قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل خرج متمتعاً بالعمرة إلى الحج، فلم يبلغ مكة إلا يوم النحر. فقال: ((يقيم على إحرامه ويقطع التلبية حين يدخل مكة، فيطوف ويسعى بين الصفا والمروة ويحلق رأسه وينصرف إلى أهله إن شاء)). وقال: ((هذا لمن اشترط على ربه عند إحرامه، فإن لم يكن اشترط فإن عليه الحج من قابل)).

هكذا رواها الشيخ رحمته وأوردها الصدوق رحمته عن ضريس الكناسي مع بعض الاختلاف ستأتي الإشارة إليه.

وظاهرها أن المتمتع بالعمرة إلى الحج إذا وصل متأخراً ففاته الحج فإن كان قد اشترط على ربه في إحرامه لم يكن عليه الحج من قابل، أي يجزيه ما يأتي به من العمرة المفردة. وأما إذا لم يكن قد اشترط على ربه في إحرامه فلا يجزيه إتيانه بالعمرة المفردة بل عليه الحج من قابل.

الرواية الثانية: خبر داود الرقي^(٢) قال: كنت مع أبي عبد الله عليه السلام بمنى إذ جاء رجل، فقال: إن قوماً قدموا يوم النحر وقد فاتهم الحج. فقال: ((نسال الله العافية، وأرى أن يهريق كل واحد منهم دم شاة، ويحلقون، وعليهم الحج من قابل إن انصرفوا إلى بلادهم، وإن أقاموا حتى تمضي أيام التشريق بمكة ثم يخرجوا إلى وقت أهل مكة وأحرموا منه واعتصموا فليس عليهم الحج من قابل)).

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٦.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٤٣.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٦-٤٧٥. وشوّه في من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٤، وتهذيب الأحكام

وظاهره أن من يأتي متأخراً فيفوته الحج إذا بقي إلى ما بعد أيام التشريق وأحرم للعمرة المفردة من أدنى الحل وأتى بها يجزيه ذلك عن الحج من قابل، وأما إن انصرف إلى بلده ولم يأت بالعمرة المفردة على الوجه المذكور فعليه الحج من قابل.

فيلاحظ أن كلاً من الروایتين يدل على استثناء صورة معينة عن كبرى أن من فاته الحج كان عليه الحج من قابل.

ويظهر من الشيخ تق في التهذيب^(١) العمل بظاهر الرواية الأولى، ولكنه لم يعمل بظاهر الرواية الثانية بل حملها على ما إذا كان الحج تطوعياً حيث لا يجب تداركه.

وقد وافقه العلامة تق في المنتهى^(٢) على حمل الرواية الثانية على مورد الحج التطوعي، ولم يوافق على العمل بظاهر الرواية الأولى، بل حملها أيضاً على الحج التطوعي وتأكد استحباب الحج من قابل مع عدم الاشتراط، وقد استحسنا ما صنعه العلامة تق السيد صاحب المدارك تق، واستجوده الشيخ صاحب الحدائق تق، وقال الشيخ صاحب الجواهر تق: إنه الوجه^(٣).

ولكن يظهر من المحقق النراقي تق^(٤) العمل بظاهر الروایتين والقول بعدم وجوب الحج من قابل فيما إذا اشترط في إحرامه أو لم ينصرف من مكة قبل أداء العمرة بإحرام جديد قائلاً: (لوجوب تخصيص العمومات الأولى - أي ما دل على أن عليه الحج من قابل - بالمقيدين الأخيرين) في إشارة إلى ما ورد في هاتين الروایتين.

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٥.

(٢) منتهى المطلب في تحقيق المذهب ج: ١٣ ص: ٦٣.

(٣) لاحظ مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٧ ص: ٢٩١، والحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج: ١٥ ص: ١٠٦، وجواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٨ ص: ٢٦٦-٢٦٧.

(٤) مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج: ١٢ ص: ٢٧٠.

وأما السيد الأستاذ رحمه الله فتعرض للروایتين في شرح العروة وقال في الإشارة إليهما: «إن تم الإجماع المدعى في المقام على وجوب الإعادة من قابل فيما إذا كان الحج واجباً والاستطاعة باقية سواء أكان شرطاً أم لا، آتياً بعمرة مفردة أخرى أم لا، كما ادعاه العلامة في المنتهى وأمضاه غير واحد حتى مثل صاحب الحدائق الذي يناقش كثيراً ما في هذه الإجماعات ولا يعتني بها لم يكن بد وقته من رفع اليد عن هاتين الصحيحتين ورد علمهما إلى أهله، وأما إذا لم يتم الإجماع واحتملنا أن الشارع اجتزأ امتناناً بما أتى به في إحدى هاتين الصورتين نلتزم به ونقيد الطائفة الأولى - أي ما دل على أن عليه الحج من قابل - بإحدى الأخيرتين».

ويظهر منه رحمه الله التردد بين الوجهين وعدم البناء على العمل بالروایتين، مع أنه على خلاف مقتضى الصناعة عنده، فإنه يوجد قائل ولو نادر بمفادهما، ومبناه (طاب ثراه) هو عدم رد الرواية الصحيحة إلا مع التسالم على خلاف مضمونها، ولم يتحقق ذلك في المقام، ولا سيما بالنسبة إلى رواية ضريس حيث عمل بها الشيخ رحمه الله.

ومهما يكن فلا بد من البحث عن كل من الروایتين على حدة ..

١- أما الرواية الأولى - وهي معتبرة ضريس - فينبغي التعرض أولاً إلى ما ذكره بعض الأعلام (طاب ثراه) ^(١) في مفادها - وهو يختلف في الجملة عما ذكره في موضع آخر ومرّ نقله عنه آنفاً ^(٢) - حيث قال: «إنه لا نظر للرواية إلى تأثير الاشتراط في التكليف الأولي الذي كان للمشترط من لزوم الحج عليه أو استحبابه، بل ناظرة إلى إيجاب الحصر من حيث هو حصر للحج من قابل وعدمه، بالتفصيل بين الاشتراط وعدمه في الإيجاب على الثاني دون الأول، وإلا يلزم سقوط الفرض الأولي بالاشتراط وتحتم الإتيان ولزومه لما لم يكن في نفسه

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج: ٢ ص: ٥٢٨.

(٢) كتاب الحج (تقريات المحقق الداماد) ج: ٢ ص: ٢٢١.

(٣) لاحظ ص: ٢٣٨.

الا مندوباً بعدم الاشتراط .. ولا ريب أن الالتزام بذلك بعيد جداً وإن أمكن ثبوتاً. والحق هو أن نظر الرواية مقصور في تأثير الإحصار كالإفساد، والفرق بينهما أن الإفساد يوجب الحج من قابل مطلقاً وأما الحصر فلا يوجب إلا عند عدم الاشتراط، فحينئذٍ من كان على ذمته حجة الإسلام الواجبة بالأصل ثم شرع في الإتيان بلا اشتراط على الرب تعالى أن يحله حيث حبسه فأحصر يلزم عليه حجان: أحدهما من ناحية إيجاب الحصر مع عدم الاشتراط، والآخر ما كان واجباً عليه بالأصالة، وهو حجة الإسلام).

ويلاحظ على ما أفاده نكّظ ..

أولاً: أن التفصيل بين صورتى الاشتراط عند الإحرام وعدمه لا يصلح قرينة على كون المراد بقوله **لِحَجِّكَ**: ((عليه الحج من قابل)) هو إفادة الوجوب التكليفي - كما مرّ ذلك قريباً - ومع تسليم أنه يصلح قرينة عليه إلا أنه ينبغي أن يكون المراد به عندئذٍ - كما سبق أيضاً - هو أن الإحرام للحج كما يقتضي الإتمام بموجب قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ كذلك يقتضي مع عدم التمكن منه التدارك في عام لاحق، أقصى الأمر اختصاص وجوب التدارك بمورد عدم الاشتراط عند الإحرام حسب ما تقتضيه المعبرة المذكورة، وأما البناء على كون الحصر مثل الإفساد من أسباب وجوب الحج عند عدم الاشتراط، فلازمه كما أقر به نكّظ هو وجوب حجّين فيما إذا أحصر في أداء حجة الإسلام المستقر وجوبها في الذمة، وهو في غاية البعد، ولا أظن وجود قائل به غيره.

وبالجملّة: ما يمكن الالتزام به على تقدير كون قوله **لِحَجِّكَ**: ((عليه الحج من قابل)) لإفادة الوجوب التكليفي^(١) هو وجوب تدارك ما كان يريد الإتيان به من الحج، أقصى الأمر أن مقتضى معتبرة ضريس اختصاص وجوبه بصورة عدم الاشتراط، فإن كان قد اشترط لم يجب التدارك، أي من جهة شروعه في الحج مع عدم التمكن من إتمامه، فلا ينافي ذلك أنه إذا كان حجاً مستقراً في الذمة

(١) أي وجوب جديد، لا التأكيد على بقاء الوجوب الأول إذا كان ما خرج لأدائه حجاً واجباً مستقراً في الذمة.

يلزمه أداءه في عام لاحق.

وثانياً: أن ما هو ظاهر كلامه يُكْتَلَمُ من كون مورد المعتبرة هو فوات الحج بالحصر غير تام، إذ ليس فيها إشارة إلى ذلك بل مجرد افتراض عدم الوصول إلى مكة المكرمة إلا متأخراً عن أوان أداء عمرة التمتع، وأما أنه هل كان ذلك من جهة طرو مرض أو منع عدو - المصطلح عليهما بالحصر والصد - أو من جهة أخرى كسوء الأحوال الجوية أو عطب الدابة أو نحو ذلك؟ فليس في الرواية ما يدل عليه، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين الحالات المذكورة.

وعلى كل حال فإنه يمكن القول بأنها معارضة بالعموم من وجه مع صحيحة معاوية بن عمار^(١) المتقدمة آنفاً: ((وإن كان عليه الحج رجع أو أقام ففاته الحج فإن عليه الحج من قابل))، فإن مقتضى المعتبرة عدم وجوب الحج من قابل إذا كان قد اشترط عند إحرامه سواء أكان الحج مستقراً على ذمته أو لا، ومقتضى الصحيحة وجوب الحج من قابل فيما إذا كان الحج مستقراً على ذمته سواء أكان قد اشترط عند إحرامه أو لا، فيتعارضان فيما إذا كان الحج مستقراً على ذمته وقد اشترط عند إحرامه، فمقتضى المعتبرة بإطلاقها عدم وجوب الحج عليه من قابل، ومقتضى الصحيحة بإطلاقها وجوبه عليه، فالمرجع بعد التساقت هو إطلاق ما دل على أن من فاته الحج فعليه الحج من قابل. فلا يتم ما رآه يُكْتَلَمُ من عدم وجوب الحج من قابل من جهة الحصر على من اشترط عند إحرامه، اللهم إلا أن ينسب على أن المراد بقوله **لِحُجَّتِهِ**: ((عليه الحج من قابل)) في صحيحة معاوية غير ما هو المراد به في معتبرة ضريس، أي أن المقصود به في الأول هو نفس وجوب الحج الذي خرج لأدائه، والمقصود بالثاني الوجوب المتوجه إليه بسبب فوات الحج بعد الإحرام له، فليتأمل.

ومهما يكن فإن أصل ما أفاده يُكْتَلَمُ من كون قوله **لِحُجَّتِهِ**: ((عليه الحج من قابل)) في معتبرة ضريس مسوقاً لإفادة إيجاب الحصر من حيث هو حصر للحج من قابل، غاية الأمر في صورة عدم الاشتراط عند الإحرام، مما لا يمكن المساعدة

(١) الكافي ج: ٤، ص: ٣٦٩. تهذيب الأحكام ج: ٥، ص: ٤٢١.

عليه.

كما أن ما ذكره العلامة رحمته وجمع آخر من حمل المعبرة على الحج المستحب وكونها مسوقة لبيان تأكيد استحباب التدارك مع عدم الاشتراط مما لا شاهد له ولا سبيل إلى الموافقة عليه.

وعلى ذلك ينبغي تسليم ظهورها في أن من أحرم لعمرة التمتع إذا لم يمكنه أداؤها ففاته الحج يجزيه عنه ما يأتي به من العمرة المفردة إذا كان قد اشترط على ربه عند إحرامه، مما يقتضي عدم وجوب أدائه للحج ثانياً حتى لو كان ما خرج لأدائه حجاً واجباً مستقراً في الذمة.

هذا إذا ثبت أن ما ورد في ذيلها من قوله: (هذا لمن اشترط على ربه..) هو جزء من كلام الإمام عليه السلام، إلا أن صاحب الجواهر رحمته ^(١) احتمل كونه من كلام ضريس نفسه.

ولكن السيد الأستاذ رحمته ^(٢) قد استبعده جداً، كما رده بعض الأعلام رحمته ^(٣) بأنه لو لم يكن الذيل من كلام الإمام عليه السلام لم يكن مجال لاستدلال الشيخ رحمته به في التهذيب.

إلا أن أقصى ما يقتضيه استدلال الشيخ رحمته به هو أنه اعتقد كونه من كلام الإمام عليه السلام، ولا حجية لاعتقاده في حد ذاته. نعم مقتضى سياق الكلام كون الذيل تكملة لجواب الإمام عليه السلام برجوع الضمير في قوله (وقال) إلى أبي جعفر عليه السلام وليس إلى ضريس.

إلا أنه قد يخطر بالبال احتمال كونه مضافاً إلى الرواية اقتباساً من بعض آخر من روايات المسألة ولم يكن تنمة لكلام الإمام عليه السلام فيها.

والوجه فيه: أن الاشتراط عند الإحرام يقع على نحوين ..
الأول: أن يشترط المحرم أن يحله الله حيث يحبسه، أي يحله من إحرامه في

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٨ ص: ٢٦٦.

(٢) مستند العروة الوثقى ج: ٢ ص: ٥٢٩.

(٣) كتاب الحج (تقريرات المحقق اللداماد) ج: ٢ ص: ٢٢٠.

المكان الذي يقدر أن يمنعه العدو أو المرض من مواصلة السير للوصول إلى الأراضي المقدسة، فيرجع من ذلك المكان إلى أهله حلالاً.

وهذا الاشتراط يصلح أن يقع في إحرام العمرة وفي إحرام الحج، وقد اختلفت الروايات في فائدته، ففي بعضها أنه إذا اشترط محل حيث حبس كما في صحيح ذريح المحاربي^(١)، وفي بعضها أنه محل حيث حبس سواء اشترط أو لم يشترط كما في صحيح زرارة^(٢).

واختلفت الروايات أيضاً في أنه هل يترتب على الاشتراط المذكور فائدة أخرى وهي أنه لا حج عليه من قابل إذا حبس أو لا، فدل صحيح ذريح على ترتب الفائدة المذكورة، ودلت معتبرة أبي بصير^(٣) على عدم ترتبها.

الثاني: أن يشترط المحرم أن تكون نسكه التي يحرم لها عمرة إذا لم تكن حجة، أي أنه إذا وصل إلى مكة مكربة ولكن لم يدرك الحج تكون نسكه عمرة مفردة.

وهذا الاشتراط إنما يصلح أن يقع في إحرام الحج، كما ورد ذلك في روايتين لفضيل بن يسار^(٤) في المفرد والقارن، ففي إحداهما قوله **لِلْمُفْرَدِ**: «مفرد الحج يشترط على ربه إن لم يكن حجة فعمرة» وفي الثانية: «وينبغي له - أي القارن - أن يشترط على ربه إن لم تكن حجة فعمرة».

ولا محل لهذا الاشتراط في العمرة سواء عمرة التمتع أو المفردة، لأن المفروض أنه يحرم للعمرة فلا معنى لأن يشترط أن يكون عمرة إن لم يكن حجة. والمستفاد من جملة من النصوص أن وظيفة المحرم للحج إذا لم يدرك الحج هي الإتيان بالعمرة وإن لم يشترط ذلك في إحرامه، ومن تلك النصوص ما تقدم من صحاح معاوية وحرز والحلي وغيرها، إذ لا مجال لحملها على خصوص ما إذا كان قد اشترط التبديل، فالاشتراط المذكور لا فائدة له من الجهة

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٨١.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٣٣٣.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٨١-٨٠.

(٤) الكافي ج: ٤ ص: ٣٣٥. تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٤٣.

المذكورة، أي سواء اشترط في حجه أن يكون عمرة إن لم يوفق للحج أو لم يشترط ذلك يلزمه أن يأتي بالعمرة.

وهل له فائدة من جهة الاجتزاء بالعمرة عن الحج الذي أراد الإتيان به بأن لا يكون عليه الحج من قابل أو لا فائدة له من هذه الجهة لذلك؟

يظهر من بعض الروايات عدم ترتبها أيضاً، ففي خبر محمد بن فضيل^(١) عن أبي الصباح الكناني قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشترط يشترط في الحج كيف يشترط؟ قال: ((يقول حين يريد أن يحرم: أن حلني حيث حبستني، فإن حبستني فهي عمرة)). فقلت له: فعليه الحج من قابل؟ قال: ((نعم)). وقال صفوان: (وقد روى هذه الرواية عدة من أصحابنا كلهم يقول: إن عليه الحج من قابل).

والظاهر أن في عبارة الاشتراط في هذه الرواية تصحيحاً أو سقطاً، فإنه لا معنى لأن يقول: (حلني حيث حبستني)، ثم يقول: (فإن حبستني فهي عمرة)، والظاهر أنه كان في الأصل هكذا: (حلني حيث حبستني، فإن حبستني عن الحج فهي عمرة) أو (فإن لم يكن حجة فهي عمرة)، فالاشتراط المذكور في الرواية كان يتضمن كلا الأمرين: اشتراط الحل إذا حبس في الطريق ولم يصل إلى الأراضي المقدسة، واشترط أن تكون نسكه عمرة إذا لم يتمكن من أداء الحج بأن وصل متأخراً إلى مكة المكرمة. والرواية واضحة الدلالة على أن هذا الشرط لا يوجب سقوط الحج من قابل، ولكن سندها ضعيف لاشتماله على محمد بن الفضيل كما مر في نظائره مراراً.

وفي مقابلها معتبرة ضريس المبحوث عنها بناءً على كون المراد بالاشتراط فيها هو اشتراط أن يكون عمرة إن لم يكن حجة، وهذا هو الذي حملها عليه بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٢) مدعياً الاطمئنان بذلك.
ولكن يلاحظ عليه ..

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٨١.

(٢) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج: ٢ ص: ٢٢٧.

أولاً: أن المصرح به في نسخة الفقيه من المعتبرة إرادة الاشرط على النحو الأول، ففيها هكذا: (هذا لمن اشرط على ربه عند إحرامه أن يحمله حيث حبسه)، فكيف يمكن أن يجعل على كون موردها هو الاشرط على النحو الثاني؟
 وأما احتمال تعدد الرواية بأن يكون ضريس بن أعين الراوي في التهذيب غير ضريس الكناسي الراوي في الفقيه فضعيف جداً، وقد أوضحت في رواية مشابهة لها مروية في التهذيب عن ضريس بن أعين وفي الفقيه عن ضريس الكناسي أن ضريس بن أعين هو ضريس بن عبد الملك بن أعين وهو ضريس الكناسي^(١)، فالرواية واحدة وموردها بلفظ الفقيه هو من اشرط الحل في مكان الحبس، فلا يمكن حملها على من اشرط أن يكون عمرة إن لم يكن حجة.
 ولكن السؤال المطروح عندئذ هو أنه كيف يتلائم ذلك مع ما دلت عليه الرواية من أنه يترتب على الشرط المذكور عدم الحج من قابل بالرغم من عدم تحققه موضوعاً ولا حكماً في حق من تأخر لبضعة أيام فلم يدرك الحج، حيث إنه لا يعد محبوساً ولم يحل من إحرامه، ولذلك وجب عليه أداء العمرة به، فأى وجه لأن يترتب عليه سقوط الحج من قابل؟ فإن هذا الأثر لو قيل بترتبه فإنما هو فيما إذا تحقق الشرط موضوعاً وحكماً، أي حبس ولم يصل إلى الأراضي المقدسة وحل في مكان الحبس ولم يتحقق أي منهما في مورد الرواية.
 وثانياً: إنه لو فرض أن الزيادة المذكورة في الفقيه إنما هي إضافة من بعض الناظرين ولم تكن في أصل المعتبرة إلا أنه لا مجال لكون المراد بالاشترط فيها هو اشرط أن يكون عمرة إن لم يكن حجة، فإن المفروض أنه كان متمتعاً بالعمرة إلى الحج فلم يبلغ مكة إلا يوم النحر، أي أنه كان محرماً بإحرام عمرة التمتع، وفي هذا الإحرام لا معنى لاشترط أن يكون عمرة إن لم يكن حجة كما تقدم بيانه.

إن قلت: ولكن ورد في صحيحة معاوية بن عمار^(٢) في كيفية الإحرام

(١) لاحظ قبسات من علم الرجال ج: ٢ ص: ٤٣٠.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٣٣٢.

لعمره التمتع أنه يقول: ((اللهم إني أريد التمتع بالعمرة إلى الحج على كتابك وسنة نبيك ﷺ، فإن عرض لي شيء يجبني فحلني حيث جبتني، لقدرك الذي قدرت عليّ. اللهم إن لم تكن حجة فعمرة))، وهي تدل على أنه يمكن أن يشترط في إحرام عمرة التمتع كلا الأمرين: أن يحله حيث حسبه وأن يكون عمرة إن لم يكن حجة، فما هو الوجه في ذلك؟

قلت: إن من الواضح أن التمتع بالعمرة إلى الحج لا يحرم في الميقات إلا للعمرة دون الحج، نعم هو يحرم للعمرة لا بد أن يأتي بالحج بعدها، ولكن ذلك الحج إنما يحرم له لاحقاً من مكة المكرمة لا من الآن، وعلى ذلك فما ورد في الصحيحة المذكورة من أنه يقول: ((اللهم إن لم تكن حجة فعمرة)) لا بد أن يحمل على عدم كونه شرطاً في الإحرام بل مجرد دعاء بأن يكتب الله له أداء العمرة المفردة إن لم يوفقه لإداء الحج الذي يعزم على الإتيان به.

وهنا احتمال آخر، وهو أن يكون مورد هذه الصحيحة هو ما إذا لبى في الميقات للحج وإن كان نائياً للعمرة التمتع، فيكون اشتراط أن يكون عمرة إن لم يكن حجة من جهة كون تلبيته للحج لا للعمرة التمتع، فقد ورد في عدة روايات منها صحيحة زرارة بن أعين^(١) في كيفية التمتع أن يلي بالحج ثم يأتي بأعمال العمرة ويحل من إحرامه فتكون عمرة تمتع.

ورود في صحيحة أحمد بن محمد^(٢) قال: قلت لأبي الحسن علي بن موسى عليه السلام: كيف أصنع إذا أردت أن أتمتع؟ فقال: ((لبّ بالحج وانو المتعة. فإذا دخلت مكة طفت بالبيت وصليت الركعتين خلف المقام، وسعيت بين الصفا والمروة، وقصرت، ففسختها وجعلتها متعة)).

ولكن هذا الاحتمال مما لا شاهد عليه في الصحيحة، بل مقتضى قوله قبل الاشتراط المذكور: ((اللهم إني أريد التمتع بالعمرة إلى الحج) كون المراد بالتلبية في قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة: ((فإذا استوت بك الأرض ماشياً كنت أو راكباً

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٨٦.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٨٦.

فلب) هو التلبية لعمره التمتع لا للحج، فليتأمل.

والحاصل: أنه يصعب الاطمئنان بأن ما ورد في ذيل الرواية كان تكملة لكلام الإمام عليه السلام، لأن الاشتراط الذي ذكر فيه إن أريد به الاشتراط على النحو الأول فلا وجه لأن ترتب عليه الفائدة المذكورة أي سقوط الحج من قابل، وإن أريد به الاشتراط على النحو الثاني فهو مما لا محل له في إحرام عمرة التمتع. ومع غض النظر عما ذكر وفرض تمامية دلالة المعبرة على سقوط الحج من قابل عمن اشترط عند إحرامه، إلا أنها معارضة بغيرها من الروايات، سواء أريد بالاشتراط فيها هو أن يحل في مكان الحبس أو أن يكون نسكه عمرة إن لم تكن حجة.

أما إذا كان الاشتراط على النحو الأول فالمعارض لها العديد من الروايات الواردة في المحصور وغير المحصور الدالة على أنه لا أثر لهذا الاشتراط من حيث كون الحج عليه من قابل.

ولا تحتمل الخصوصية لمورد المعبرة، بأن يكون حكم خصوص من أحرم لعمره التمتع وفاته أداؤها وأداء الحج حيث وصل إلى مكة المكرمة متأخراً في يوم النحر أنه إذا كان قد اشترط عند إحرامه فليس عليه الحج من قابل، وأما غيره ممن يحرم لعمره التمتع أو للحج ويفوته أداؤه لأي سبب آخر فيكون عليه الحج من قابل وإن كان قد اشترط عند إحرامه، فإن هذا مستبعد تماماً.

وأما إذا كان الاشتراط على النحو الثاني فالمعارض لها هو رواية أبي الصباح الكناني المتقدمة الدالة على أن الشرط المذكور لا يوجب سقوط الحج من قابل عمن فاته الحج وأتى بالعمرة المفردة، وهي مطلقة ولا تختص بالمحصور. نعم تقدم أنها غير معتبرة السند، ولكن ورد في ذيلها قوله: (وقال صفوان: قد روى هذه الرواية عدة من أصحابنا كلهم يقول إن عليه الحج من قابل)، فإن كان الراوي عن صفوان هو محمد بن الفضيل - أي أنه روى عن أبي الصباح الكناني صدر الرواية وعن صفوان ذيلها - لم يمكن الاعتماد على الذيل كالصدر.

ولكن الملاحظ أنه لم يعثر على رواية لمحمد بن فضيل عن صفوان، وإنما توجد رواية لصفوان عن محمد بن الفضيل في موضع من الفقيه^(١)، وإن كان في النفس منها شيء.

نعم ورد في بعض الروايات عن محمد بن الفضيل^(٢) أنه قال: (كنت عند أبي الحسن الرضا عليه السلام فسأله صفوان بن يحيى)، ولكن من الواضح أن هذه ليست رواية له عن صفوان، بل الظاهر أن محمد بن الفضيل كان أسبق طبقة من صفوان إن صح ما ذكره الشيخ والبرقي من أنه كان من أصحاب الصادق عليه السلام. وعلى ذلك فالأرجح أن يكون قوله: (قال صفوان) من كلام موسى بن القاسم الراوي عن محمد بن الفضيل، فإنه يروي عنه كما يروي عن صفوان، بل في بعض الموارد روايته عنهما جميعاً^(٣).

والحاصل: أنه لا إشكال في سند الذيل من جهة الراوي عن صفوان، فإنه موسى بن القاسم لا محمد بن الفضيل.

وأما إشكال الإرسال فيه حيث إن صفوان رواها عن (عدة من أصحابنا) فيمكن دفعه إما بما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله في موارد الإرسال بصيغة الجمع، من أن من المطمأن به وثاقة البعض منهم، وإما بما هو المختار من حجية مراسيل صفوان، من حيث كونه ممن ثبت أنه لا يرسل إلا عن ثقة.

فالتيجة: أن ذيل الرواية المذكورة معتبرة سنداً فيكون معارضاً لمعتبرة ضريس على تقدير كون المراد بالاشتراط فيها هو اشتراط أن يكون نسكه عمرة إن لم يكن حجة.

وهكذا يتضح أنه لا مجال للالتزام بما دلت عليه المعتبرة من أن من أحرم وفاته الحج إذا كان قد اشترط على ربه عند إحرامه بجزية ما يأتي به من العمرة المفردة، وليس عليه الحج من قابل.

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ٣ ص: ٣١٠.

(٢) الكافي ج: ٥ ص: ٣٦٢.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٣٥٥.

هذا تمام الكلام في ما يتعلق بالمعتبرة المذكورة، وهي الرواية الأولى في محل البحث.

٢ - وأما الرواية الثانية - وهي لداود الرقي - فقد قيل: إنها تدل على أن من فاته الحج لعدم إدراك الوقوفين إن بقي بمكة إلى أن يأتي بالعمرة المفردة بإحرام جديد بعد أيام التشريق فليس عليه الحج من قابل، وعلى ذلك فلا بد من رفع اليد في موردها عن إطلاق النصوص المتقدمة الدالة على أن من فاته الحج يكون عليه الحج من قابل. ويلاحظ عليه ..

أولاً: بأن الرواية ضعيفة السند، فإن داود بن كثير الرقي قد تعارض بشأنه الجرح والتوثيق ولا يمكن الاعتماد على روايته، ومرّ البحث عن حاله مفصلاً في موضع سابق، فليراجع^(١).

ومن الغريب أن السيد الأستاذ رحمته^(٢) قد عبر عن هذه الرواية بالصحيحة، مع أنه بنى على عدم ثبوت وثاقة الرجل.

واحتملت بدأً أنه كان حين تعرضه لهذه المسألة يرى الاعتماد على بعض ما ورد في مدحه من الروايات، مؤيداً بتوثيق المقيد والشيخ إياه، ويقدم ذلك على ما ورد من تضعيفه في كلام النجاشي. كما صنع مثل ذلك بالنسبة إلى المعلى بن خنيس.

ولكن لاحظت أنه سبق أن بنى على تعارض الجرح والتوثيق في حقه في كتاب الصلاة^(٣)، وكذلك في كتاب المعجم^(٤)، وهو مما ألفه رحمته قبل شرحه لكتاب الحج من العروة بسنوات.

وثانياً: أنه ليس مفاد الرواية مجرد أن من فاته الحج إذا انتظر حتى تنقضي أيام التشريق فيأتي بالعمرة المفردة تغنيه عن الحج من قابل، ومفاد تلك الروايات

(١) لاحظ قياسات من علم الرجال ج: ١ ص: ٢٣٩ وما بعدها.

(٢) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج: ٢ ص: ٥٢٨.

(٣) مستند العروة الوثقى (كتاب الصلاة) ج: ٣ ص: ٤٦ ط: نجف.

(٤) معجم رجال الحديث ج: ٧ ص: ٢٨ ط: نجف.

مجرد أن من فاته الحج عليه الحج من قابل، لكي يقال: إنها تصلح أن تكون مقيدة لإطلاق تلك الروايات. بل هذه الرواية تتضمن أمرين ..

أحدهما: أن من فاته الحج يحل من إحرامه بذبح شاة.

وثانيهما: أنه إذا بقي بمكة بعد إحلاله من إحرامه إلى ما بعد أيام التشريق فأحرم من ميقات أهل مكة وأتى بالعمرة المفردة تكون عمرته هذه مغنية عن الحج من قابل.

والرواية في كلا الأمرين معارضة بالنصوص المتقدمة، فإن مقتضى تلك النصوص أنه إنما يخرج عن إحرامه بأداء أعمال العمرة المفردة وليس بذبح شاة، وأنه يأتي لعمرته المفردة بنفس إحرامه للحج لا بإحرام جديد يعقده من أدنى الحل.

وأما ما دلت عليه هذه الرواية من أنه يجوز له أن يبقى في أيام التشريق في مكة المكرمة فقد يقال: إنه ينسجم مع ما ورد في صحيحة حريز^(١) - على المشهور - قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن مفرد الحج فاته الموقفان جميعاً، فقال: ((له إلى طلوع الشمس من يوم النحر، فإن طلعت الشمس يوم النحر فليس له حج ويعملها عمرة، وعليه الحج من قابل))، قلت: كيف يصنع؟ قال: ((يطوف بالبيت وبالصفا والمروة، فإن شاء أقام بمكة، وإن شاء أقام بمنى مع الناس، وإن شاء ذهب حيث شاء، وليس هو من الناس في شيء)).

وتعارضهما في ذلك صحيحة معاوية بن عمار^(٢) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل جاء حاجاً ففاته الحج، ولم يكن طاف؟ قال: ((يقيم مع الناس إحراماً أيام التشريق، ولا عمرة فيها، فإذا انقضت طاف بالبيت ...)).

فإن مقتضى هذه الصحيحة أن من يفوته الحج يلزمه أن يبقى محرماً مع الناس في منى في أيام التشريق، ومقتضى روايتي حريز وداود أنه يجوز أن يخرج عن إحرامه، ولا يبقى في منى بل يقيم في مكة مثلاً.

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٤٨٠.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٥.

ولكن الظاهر اختلاف موارد الروايات الثلاث، فإن مورد صحيحة حريز هو من وصل يوم النحر فأمكنه أن يأتي بأعمال العمرة المفردة قبل انقضائه، فإذا أتى بها صار محلاً وجاز له أن يقيم بمكة أو يذهب حيث ما يشاء. وكذلك مورد رواية داود الرقي من قدم يوم النحر فذبح فيه شاته وخرج بذلك عن إحرامه، فلم يكن ملزماً لبقائه مع الناس في منى بل جاز له أن يذهب إلى مكة فيقيم بها إلى أن تنقضي أيام التشريق فيأتي بأعمال العمرة المفردة. وأما مورد صحيحة معاوية فهو من لم يأت بأعمال العمرة المفردة في يوم النحر فبقي محرماً فهذا هو الذي يجب عليه أن يبقى مع الناس بمنى في أيام التشريق ثم يأتي بأعمال عمرته. وبذلك يظهر أن ما ذكره جمع من الفقهاء - ومنهم بعض الأعلام (طاب ثراه)^(١) - من حمل صحيحة معاوية على استحباب البقاء محرماً مع الناس في منى في أيام التشريق جمعاً بينها وبين صحيحة حريز في غير محله، وقد تقدم البحث عن كيفية الجمع بين الروايات المذكورة في موضع سابق^(٢) أيضاً، فليراجع. ومهما يكن فإن رواية داود الرقي معارضة مع سائر نصوص المسألة في موردين: خروج من فاته الحج عن إحرامه بذبح شاة، وإتيانه بالعمرة المفردة بإحرام جديد، فهي لا تصلح أن تكون مقيدة لإطلاق تلك النصوص، بل التعارض مستقر بين الطرفين ..

فإن بني علي ما سلكه السيد الأستاذ رحمه الله في أصوله من أن الخبر الظني الصدور إذا كان معارضاً بما هو قطعي الصدور فلا حجية له لمخالفته للسنة القطعية أمكن أن يقال في المقام: إن رواية داود لما كانت ظنية الصدور، والروايات المعارضة لها كثيرة، يمكن دعوى القطع بصدور بعضها عن المعصوم عليه السلام فهي - أي رواية داود - ساقطة عن الحجية، فلا عبرة بها، ولا تصل النوبة إلى إعمال المرجحات بينها وبين تلك الروايات.

وأما بناءً على عدم تمامية المسلك المذكور - كما مر الوجه فيه في موضع

(١) كتاب الحج (تقارير المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ١٣١.

(٢) لاحظ ج: ٩ ص: ٢٨١ ط: ٢.

آخر - فلا بد من إعمال مرجحات باب التعارض هنا، وأولها - على المختار - هو الشهرة، كما دلت عليه معتبرة عمر بن حنظلة، ويمكن أن يقال: إنها في جانب الروايات المعارضة لرواية داود، فإنها كثيرة قد رواها أعظم الأصحاب كحريز والحلي ومعاوية بن عمار، وأما رواية داود فهي شاذة تفرد بها هذا الرجل الذي قال عنه أحمد بن عبد الواحد أستاذ النجاشي^(١): (قلما رأيت له حديثاً سديداً)، ولعل روايته المبحوث عنها من نماذج أحاديثه غير السديدة. وإذا غض النظر عن ترجيح الروايات المذكورة بالشهرة فإنه يمكن ترجيحها بموافقة الكتاب ..

أما من حيث إن الخروج من الإحرام يكون بأعمال العمرة المفردة دون ذبح الشاة فلأن المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أَحْبَبْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ هو أن الخروج من الإحرام عند عدم التمكن من إتمام الحج أو العمرة يكون بذبح الشاة في مورد الحصر وعدم التمكن من الوصول إلى الأراضي المقدسة، وليس في مطلق موارد فوات الحج. وأما من حيث إن العمرة المفردة لا تغني عن الحج من قابل فلأن مقتضى إطلاق الآية الكريمة الدالة على وجوب الحج على من استطاع إليه سبيلاً هو وجوب الحج على المستطيع له سواء من سبق له الخروج إليه من دون التمكن من أدائه فأتى بالعمرة المفردة وغيره.

وبذلك يظهر أن رواية داود ساقطة على كل حال ولا يعتد بها في مقابل ما دل على أن من فاته الحج فعليه الحج من قابل.

وقد اتضح من جميع ما تقدم أنه لا وجه لتردد السيد الأستاذ بظن في هذه المسألة - أي في استثناء موردي رواية ضريس وداود من كبرى أن (من فاته الحج بعد الإحرام له كان عليه الحج من قابل) - والتزامه بأن مقتضى الصناعة هو العمل بهما إن لم يتم إجماع على خلافه.

فإن الروایتين لا تصلحان دليلاً على الاستثناء المذكور بغض النظر عن

الإجماع المدعى، ولا أقل من جهة معارضتهما بغيرهما كما تقدم مفصلاً.
هذا تمام الكلام في الأمر الأول المتعلق باستثناء الموردين المشار إليهما من
الكبرى المذكورة.

(الأمر الثاني): أنه ورد في ذيل صحيحة معاوية بن عمار قوله **لَيْسَ**:
(وعليه الحج من قابل يحرم من حيث أحرم) ويمكن أن يقال: إن ظاهره تعين
أن يحرم في العام اللاحق من نفس الموضع الذي كان قد أحرم منه في هذا العام،
أي إذا كان قد أحرم من ذي الحليفة فليس له أن يحرم في العام القابل من العقيق
- مثلاً - أو كان قد أحرم من الكوفة بالنذر فليس له أن يحرم العام اللاحق من
بعض المواقيت الخمسة .. وهكذا.

ولم أجد التعرض لهذا الحكم في كلمات الفقهاء (قدس الله أسرارهم)،
نعم حكى العلامة المجلسي **نظراً** والمحدث النوري (طاب ثراه)^(١) عن بعض نسخ
الفقه الرضوي أنه اشتمل على ما ورد في هذه الرواية بلفظه، أي قوله: (عليه
الحج من قابل يحرم من حيث أحرم). وهو موجود في الطبعة الحجرية^(٢) منه،
ولكن لم يشر إليه في هامش الطبعة الحديثة المحققة!

ومهما يكن فإنه يمكن أن يقال: إن الروايات الواردة في حكم من فاته
الحج بصد أو حصر أو غيرها كثيرة جداً ولم يرد في غير هذه الصحيحة الأمر
بكون الإحرام للحج من قابل من نفس المكان الذي أحرم فيه للحج الأول،
ومن المستبعد أن يكون ذلك أمراً لازماً لا يتم التعرض له في سائر الروايات، فإن
المسألة كانت ابتلائية وطبيعة الحال تقتضي عدم تقييد المكلف بالإحرام من نفس
مكان إحرامه الأول، ولا سيما أهل العراق في ذلك الزمان، فإن منهم من كان
يذهب أولاً إلى المدينة المنورة فيحرم من ذي الحليفة، ومنهم من كان يذهب أولاً
إلى مكة المكرمة ويحرم من العقيق، والبعض كان يحرم تارة من ذي الحليفة

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ج: ٩٦ ص: ٣٦٤. مستدرک الوسائل

ومستتب المسائل ج: ٩ ص: ٣١٥.

(٢) فقه الرضا **لَيْسَ** ص: ٧٥ ط: حجر.

الثانية: أن يدرك الوقوف الاختياري في عرفات والاضطراري في المزدلفة (١).

وأخرى من العقيق، بالإضافة إلى من كان يحرم مما قبل الميقات بالندر، كما هو واضح لمن راجع الروايات الواردة في المواقيت والإحرام. فلو كان يلزم من فاته الحج في عام أن يحرم من نفس المكان الذي أحرم فيه في ذلك العام إذا أراد الحج في العام اللاحق كان ينبغي أن يتعرض الإمام عليه السلام لبيان ذلك في غير واحدة من الروايات، فكيف لم يتعرض له إلا في الرواية المذكورة؟!

فهذا يمكن أن يجعل شاهداً قوياً على أن العود إلى المكان الأول للإحرام منه في العام القابل ليس أمراً لازماً بل مستحباً.

فالمقام نظير ما ورد في صحيحة مسمع بن عبد الملك^(١) في من جامع في إحرام العمرة المفردة قبل السعي من أنه ((يخرج إلى الوقت الذي وقته رسول الله صلى الله عليه وآله لأهله، فيحرم منه ويعتمر))، حيث حمل على الاستحباب بقرينة ما ورد في صحيحة بريد بن معاوية العجلي^(٢) من أنه ((يقيم إلى الشهر الآخر فيخرج إلى بعض المواقيت فيحرم بعمرة))، بعد وضوح عدم إمكان حمل قوله عليه السلام: ((بعض المواقيت)) في هذه الصحيحة على خصوص ميقات أهل بلده المذكور في الصحيحة الأولى.

وتجدر الإشارة إلى أن بعض المؤلفين أورد صحيحة معاوية بن عمار بلفظ: ((يحرم من حيث أحرم الناس))، ولكنه لا يوجد بهذا اللفظ في التهذيبيين ولا في الوافي ولا في الوسائل ولا في غيرهما من المصادر الحديثية، ولا حتى في المصادر الفقهية القديمة الحاكية للرواية. ويبدو أن زيادة لفظ (الناس) إنما هي من سبق القلم.

(١) حكم تثكل بصحة الحج في هذه الصورة، بل نفى الإشكال في ذلك.

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٧٥.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٣٢٤.

وقد ادعى غير واحد كصاحب الجواهر رحمته ^(١) أن الصحة فيها موضع إجماع عند فقهائنا (قدس الله أسرارهم).
وقد استدلت لها بروايات ..

الرواية الأولى: موثقة يونس بن يعقوب ^(٢) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:
رجل أفاض من عرفات فمرّ بالمشعر فلم يقف حتى انتهى إلى منى ورمى الجمرة
ولم يعلم حتى ارتفع النهار. قال: ((يرجع إلى المشعر فيقف به ثم يرجع فيرمي
الجمرة)).

ووجه الاستدلال بها هو أن الإمام عليه السلام أمر من أفاض من عرفات - أي
بعد الوقوف بها في يوم عرفة - ولكنه لم يقف في المشعر إلى ارتفاع النهار - أي
لم يقف به ليلاً ولا في ما بين الطلوعين من يوم العيد - بأن يرجع ويقف فيه، أي
في ما قبل الزوال بقريئة سائر الروايات، فهذه الموثقة واضحة الدلالة على صحة
الحج عند إدراك اختياري عرفات واضطراري المزدلفة.

نعم موردها من ترك اختياري المزدلفة جهلاً، ومن هنا قد يقال ^(٣): إنه لو
كنا نحن وهذه الرواية ولم يكن دليل آخر فإنه يشكل الجزم بالصحة في غير مورد
الجهل.

ولكن يمكن أن يقال: إن مقتضى مناسبات الحكم والموضوع أن لا يكون
للجهل خصوصية، بل شمول الحكم بالصحة كل معذور في ترك الوقوف
الاختياري في المزدلفة، كمن أفاض من عرفات ولكن تعرض لطارئ فتأخر ولم
يتمكن من الوصول إلى المشعر إلى حين طلوع الشمس.
وهل تشمل الرواية بإطلاقها الجاهل المقصر أو تختص بالجاهل القاصر
أي المعذور في جهله؟

ربما يقال بالأول، ولكن لعل مناسبات الحكم والموضوع تقتضي الثاني،

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩ ص: ٣٨.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٢. من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٣.

(٣) مصباح الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ٢٧٢.

فليتأمل.

الرواية الثانية: صحيحة معاوية بن عمار^(١) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل أفاض من عرفات فأتى منى؟ قال عليه السلام: ((فليرجع فيأتي جمعاً فيقف بها وإن كان الناس قد أفاضوا من جمع)).

ومبنى الاستدلال بها هو كون قوله عليه السلام: ((وإن كان الناس قد أفاضوا من جمع)) كناية عن انقضاء وقت الوقوف الاختياري بطلوع الشمس، لأنه الوقت الذي لا يبقى فيه عدد معتد به من الحجاج في المشعر، وأما قبل ذلك فمن المتعارف أن يكون فيه أعداد غير قليلة منهم وإن كانوا بصدد الإفاضة.

فالصحيحة تدل على ما هو المطلوب من صحة حج من أفاض من عرفات - أي بعد الوقوف فيها في يوم عرفة^(٢) - فيما إذا وقف في المزدلفة بعد طلوع الشمس من يوم العيد، نعم لا إطلاق لها لتشمل الوقوف فيها بعد الزوال، ولو سلم أن لها الإطلاق من هذه الجهة فهو مقيد بما دلت عليه سائر الروايات من تحديد وقت الوقوف الاضطراري بزوال يوم العيد.

وأما إطلاقها من حيث الشمول لغير المعذور في ترك الوقوف الاختياري فالكلام فيه مثل ما تقدم في موثقة يونس بن يعقوب.

الرواية الثالثة: صحيحة الحسن العطار^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا أدرك الحاج عرفات قبل طلوع الفجر فأقبل من عرفات ولم يدرك الناس بجمع

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٢. ونحوها في تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٨٨.

(٢) قال بعض الأعلام (طاب ثراه) في (جامع المدارك ج: ٢ ص: ٤٣٤): (إن هذا الصحيح وغيره لا إطلاق لها يشمل ما لو أدرك عرفات قبل الغروب بقدر المسمى، بل القدر المتيقن ما لو أدرك الوقوف الواجب من أول الزوال إلى الغروب على المعروف أو بعد صلاة الظهرين على احتمال).

أقول: لم يظهر الوجه في نفيه نظر إطلاق الصحيحة لما إذا وقف في عرفات بمقدار المسمى، ولا سيما إذا لم يدرك الوقوف فيها إلا بمقداره قبل الغروب، إذ يشمله إطلاق قول السائل: (رجل أفاض من عرفات فأتى منى)، ولا مجال للاقتصار على القدر المتيقن مع انقضاء الإطلاق، كما هو ظاهر.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٢.

حكم من أدرك الوقوف الاختياري بعرفات والاضطراري بالمزدلفة ٢٦٩
ووجدهم قد أفاضوا فليقف قليلاً بالمشعر الحرام، وليلحق الناس بمنى لا شيء
عليه)).

وهذه الرواية وإن كان موردها هو من أدرك الوقوف الاضطراري في
عرفات ولا تعلق لها بما هو محل الكلام من إدراك الوقوف الاختياري فيها،
ولكنها لما دلت على صحة الحج فيما إذا أدرك الوقوف الاضطراري في الموقفين
فهي تدل بالأولوية القطعية على صحته أيضاً فيما إذا أدرك اختياري عرفات
واضطراري المشعر، كما هو واضح.

هذه هي الروايات التي يمكن الاستدلال بها للصحة في محل البحث.
والملاحظ أن بعض الأعلام (طاب ثراه) لم يذكر الرواية الثالثة، بل
اقتصر تبعاً لصاحب الجواهر ^{نظ} على ذكر الروایتين الأوليين وناقش في دلالتهما
بما لم يكن مترقباً من مثله.

وحاصل ما أفاده^(١): أن مورد موثقة يونس بن يعقوب هو من مرّ بالمشعر
قبل الوصول إلى منى، وهو - أي المرور بالمشعر - محمل إطلاق صحيحة معاوية
بن عمار، والوقوف بالمشعر ولو بمسماه يحصل بالمرور به وهو محقق للركن،
فيكون الأمر بالرجوع إليه والوقوف به لأجل تميم الواجب النفسي زائداً على
ما حصل من المسمى الركني، فلا تصلح الروايتان دليلاً على الصحة إذا كان
تاركاً لمسمى الوقوف - أي ولو ليلاً - بالرجوع وإدراك الوقوف بعد طلوع
الشمس.

ثم قال (طاب ثراه): (لا يقال: لا يكفي مطلق الوقوف بالمروري بدون
قصد التقرب.

فإنه يقال: يفرض حصول المرور به بقصد التقرب، فإن الإطلاق يعمه
أيضاً، ولا حاجة في قصد التقرب إلى مزيد من التوجه الارتكازي الحاصل في
جميع الأفعال ولو مع الغفلة الفعلية.

هذا مضافاً إلى احتمال كون نفس المرور كافياً في تحقق المسمى الركني كما

(١) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ٩٧.

هو المستفاد من بعض الروايات الآتية).

ويلاحظ عليه ..

أولاً: أن عدم كفاية المرور بالمشعر في تحقق مسمى الوقوف الركني ممن لا يعلم بأنه من أفعال الحج أو لا يعلم أن المكان من المشعر ليس من جهة عدم تحقق قصد القرية منه ليقال: إنه يكفي القصد الارتكازي، بل من جهة عدم تحقق قصد الوقوف - بناءً على اعتباره، كما ذهب إليه الأكثر - أو من جهة عدم تحقق قصد الحج به - بناءً على اعتباره، كما بنى عليه نكح في مبحث الوقوف بعرفات، ومر أنه الصحيح - فإن من يكون جاهلاً بأصل وجوب الوقوف بالمشعر - أي جاهلاً بالحكم - أو يجهل بكون المكان الذي يمر به هو المشعر الذي يجب الوقوف به - أي جاهلاً بالموضوع - لا يكون قاصداً للوقوف في هذا المكان بعنوانه، ولا قاصداً لكون مروره فيه بعنوان الحج، بل مجرد كونه ممراً للوصول إلى منى مثل وادي محسر، ولا يحتمل أن يكون هذا محققاً لمسمى الواجب في المزدلفة.

ودعوى دلالة بعض الروايات على الاكتفاء به من الجاهل ممنوعة، بل مقتضى معتبرة محمد بن حكيم^(١) أنه لا يكفي منه بالمرور ما لم يذكر الله تعالى آنذاك، وهو مختلف عن مورد الروايتين المبحوث عنهما.

وثانياً: أنه مع البناء على تحقق مسمى المرور بالمشعر ليلاً قبل طلوع الشمس فلا محل لإيجاب الوقوف بعد ذلك في ما بين طلوع الشمس وزوالها، فإن الوقوف الاضطراري إنما هو بالنسبة إلى من لم يدرك الوقوف الاختياري أو ما يحكمه ولو بمقدار المسمى، ولذلك مر في معتبرة مسمع أن الإمام عليه السلام لم يلزم من وقف ليلاً وأفاض قبل طلوع الشمس بالرجوع إلى المشعر والوقوف في الوقت الاضطراري.

والقول بتحقيق الوقوف الركني بالمرور في المشعر ولو ليلاً وكون الوقوف في الوقت الاضطراري من باب تتميم الواجب النفسي لا يمكن المساعدة عليه، فإن الواجب النفسي يكون من جنس الواجب الوضعي، أي أن مسمى الوقوف

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ٢، ص: ٢٨٣. تهذيب الأحكام ج: ٥، ص: ٢٩٣.

في الوقت الاختياري واجب وضعي لا يصح الحج بدونه، والزائد عليه إلى طلوع الشمس واجب نفسي. وأما أن يكون الواجب الوضعي في الوقت الاختياري والواجب النفسي في الوقت الاضطراري فهذا غير معهود في شيء من الروايات وعلى خلاف ظاهر هاتين الروايتين، لأن ظاهر الأمر بالرجوع في الروايتين كونه إرشاداً إلى عدم تحقق الوقوف الواجب بالمرور وكون الوقوف في الوقت الاضطراري معتبراً على نحو الوجوب الوضعي لا النفسي، لأن الأمر الوارد في مورد المركبات الارتباطية ظاهر في الإرشاد إلى الجزئية أو الشرطية، ولا يحمل على كونه على سبيل الوجوب التكليفي إلا مع القرينة، وهي مفقودة في المقام، فلا سبيل إلى القول بأن هذا تنميط للواجب النفسي وليس له دور في صحة الحج.

وثالثاً: أن ما ذكره من تحقق المسمى بالمرور ليلاً إن تم فإنما يتم بالنسبة إلى موثقة يونس بن يعقوب، وأما صحيحة معاوية بن عمار فليس فيها ذكر للمرور بالمشعر بعد الإفاضة من عرفات.

وما ذكره تخل من أنه يمكن حمل إطلاقها على ما إذا كان ذهابه إلى منى من طريق المشعر مخدوش بأنه يحتاج إلى القرينة. وكون مورد موثقة يونس بن يعقوب هو من مرّ بالمشعر قبل الوصول إلى منى لا يصلح قرينة لحمل صحيحة معاوية بن عمار على المورد نفسه.

نعم يمكن أن يقال: إنه لا إطلاق للصحيحة لغير مورد المرور بالمشعر، لا أنها مطلقة وتحمل على صورة المرور. والوجه فيه هو ما ورد فيها من التعبير بقوله لشيء: ((فليرجع)) فإنه يمكن أن يقال: إنه يقتضي أنه كان قد مرّ بالمشعر قبل وصوله إلى منى.

اللهم إلا أن يقال: إن التعبير المذكور إنما هو بلحاظ أن الوقوف في المشعر يكون قبل رمي الجمرة في منى، فالتعبير بالرجوع الذي يعني العود إلى الورا إنما هو بهذا اللحاظ.

ولكن هذا لا يخلو من بُعد، مضافاً إلى أن الظاهر أن الطريق إلى منى بعد

الإفاضة من عرفات كان منحصراً في تلك الأزمنة بالطريق الذي يمرّ بالمشعر، فيمكن أن يقال: إنه لا إطلاق لصحيحة معاوية لغير صورة المرور بالمشعر، لا أنها مطلقة ويمكن حملها على خصوص صورة المرور، فإن مجرد إمكان الحمل لا ينفع، بل لا بد من قرينة على ذلك، وهي مفقودة.

وبذلك أيضاً يظهر النظر في ما ذكره نكح من دعوى تحقق الوقوف بالمرور بناءً على اعتبار القصد فيه بأننا نفرض حصول المرور مع القصد، فإن الإطلاق يعمه.

وجه النظر: أن مجرد شمول الإطلاق للمرور مع القصد غير مجد، بل لا بد من أن يكون محمولاً عليه خاصة، ولا يشمل ما إذا كان المرور بلا قصد، وإلا لاقتضى شمول الحكم بالصحة في الرواية لمن أدرك اضطراري المشعر، وإن لم يتحقق منه الوقوف ولو المروري في المزدلفة في الوقت الاختياري، وهو خلاف مرامه.

والحاصل: أن مناقشته نكح في دلالة الروايتين غير تامة، مع أنها لو تمت فلا تأتي في الرواية الثالثة وهي صحيحة الحسن العطار التي مرّ أنها تدل على المطلوب بالأولوية القطعية.

تبقى هنا الإشارة إلى أن الروايات الدالة على أن من لم يدرك المشعر قبل طلوع الشمس فلا حج له، بل هي عمرة مفردة إن تم لها الإطلاق بحيث تشمل محل الكلام - أي فيما إذا أدرك الوقوف بعرفات ولم يدرك الوقوف في المزدلفة قبل طلوع الشمس - فلا بد من رفع اليد عن إطلاقها وحملها على خصوص من لم يدرك الوقوف في عرفات، إذ إنها لا تأبي الحمل على ذلك كما لا يخفى.

بل يمكن أن يقال: إنه ليس فيها ما يتم له الإطلاق من الجهة المبحوث عنها، فإن صحيحة حريز^(١) وخبر إسحاق بن عبد الله^(٢) وذيل صحيحة

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩١.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٠-٢٩١.

حكم من أدرك الوقوف الاختياري بعرفات والاضطراري بالمزدلفة ٢٧٣

الحلبي^(١) موردها من فاته الوقوف بعرفات، بل لا يبعد أن يكون هو أيضاً مورد خبري محمد بن سنان^(٢) ومحمد بن الفضيل^(٣)، فإن قوله **لَيْسَ** فيهما: ((إذا أتى جمعاً والناس في المشعر...)) في جواب السؤال عن الحد الذي إذا أدركه الرجل أدرك الحج ظاهر في كونه ناظراً إلى من تأخر في الوصول فلم يدرك ما قبل الوقوف في المزدلفة، فليلاحظ.

نعم روى الكشي^(٤) بإسناده عن محمد بن عيسى عن يونس عن ابن مسكان عن أبي عبد الله **لَيْسَ** أنه قال: ((من أدرك المشعر فقد أدرك الحج)) وفي ذيله هكذا: (وكان أصحابنا يقولون: من أدرك المشعر قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج).

فيمكن أن يقال: إن مقتضى إطلاق مفهوم الذيل أنه إن لم يدرك المشعر قبل طلوع الشمس - وإن كان قد أدركه قبل الزوال - لا يكون مدركاً للحج سواء كان قد أدرك الوقوف في عرفات أم لا، فيتم الإطلاق المدعى.

ولكن الذيل المذكور - مضافاً إلى معارضته بما دل على أن من أدرك المشعر قبل أن تزول الشمس فقد أدرك الحج - مما لم يثبت كونه رواية عن المعصوم **لَيْسَ**، بل لعله حكاية لفتوى الأصحاب، علماً أن الراوي له هو محمد بن عيسى، بقرينة قوله بعده: (فحدثني ابن أبي عمير، وأحسبه أنه رواه ..)، فإن محمد بن عيسى هو الذي يروي عن ابن أبي عمير.

ومهما يكن فقد ظهر بما سبق أنه لا ينبغي الإشكال في إدراك الحج بإدراك الوقوف الاختياري في عرفات والاضطراري في المزدلفة - وهو الصورة الثانية المبحوث عنها - لتامة الدليل عليه من غير معارض.

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٨٩.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٠، ٢٩٤.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩١.

(٤) اختيار معرفة الرجال ج: ٢ ص: ٦٨٠.

الثالثة: أن يدرك الوقوف الاضطراري في عرفات والاختياري في المزدلفة.

ففي هاتين الصورتين يصح حجه بلا إشكال (١).

(١) هذه الصورة هي عكس الصورة السابقة، حيث إن المقروض فيها إدراك الوقوف الاضطراري في عرفات والاختياري في المزدلفة، على عكسها ما تقدم.

وقد حكم فيها تُكْرَهُ بالصحة، بل نفى الإشكال في ذلك، وهو في محله، لعدة نصوص ..

الأول: صحيح معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه قال في رجل أدرك الامام وهو بجمع، فقال: «إن ظن أنه يأتي عرفات فيقف بها قليلاً ثم يدرك جمعاً قبل طلوع الشمس فليأتها ...».

فإن مورد السؤال فيه هو من لم يدرك اختياري عرفة، لأن الإمام - أي أمير الحاج - لا يكون في المزدلفة إلا في ليلة العيد، فيدل جواب الإمام عليه السلام على أنه يصح حجه إذا وقف ليلاً في عرفات قليلاً - وهو المسمى بالوقوف الاضطراري - ثم أدرك الوقوف الاختياري في المزدلفة، وهو في ما قبل طلوع الشمس.

الثاني: صحيح الحلبي^(٢) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي بعد ما يفيض الناس من عرفات. فقال: «إن كان في مهل حتى يأتي عرفات من ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل أن يفيضوا فلا يتم حجه حتى يأتي عرفات ...».

وهذا أيضاً واضح الدلالة على أنه مع فوات اختياري عرفات إذا أمكن

(١) الكافي ج: ٤، ص: ٤٧٦.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥، ص: ٢٨٩.

حكم من أدرك الوقوف الاضطراري بعرفات والاختياري بالمزدلفة ٢٧٥

الجمع بين إدراك اضطراري عرفات واختياري المشعر يتعين ذلك ويصح معه الحج.

الثالث: صحيح آخر لمعاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((كان رسول الله ﷺ في سفر فإذا شيخ كبير، فقال: يا رسول الله ما تقول في رجل أدرك الإمام بجمع؟ فقال له: ((إن ظن أنه يأتي عرفات فيقف قليلاً ثم يدرك جميعاً قبل طلوع الشمس فليأتها...)).

وهذا مثل صحيحه الأول في الدلالة على المطلوب، بل لا يبعد اتحادهما لتقاربهما في اللفظ، وإن اختلفا في نسبة الحكم في أحدهما إلى النبي ﷺ وفي الآخر إلى الإمام الصادق عليه السلام.

الرابع: خبر إدريس بن عبد الله^(٢) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أدرك الناس بجمع وخشي إن مضى إلى عرفات أن يفيض الناس من جمع قبل أن يدركها؟ فقال: ((إن ظن أن يدرك الناس بجمع قبل طلوع الشمس فليأت عرفات، فإن خشي أن لا يدرك جمعاً فليقف بجمع ثم ليفض مع الناس، وقد تم حجه)).

وهذه الرواية واضحة الدلالة أيضاً على صحة الحج عند إدراك اضطراري عرفات واختياري المشعر، ولكنها غير تقيية السند.

الخامس: صحيح الحسن العطار - الذي تقدم ذكره في الصورة السابقة - الدال على صحة الحج مع إدراك اضطراري عرفات واضطراري المزدلفة، فإنه يدل بالأولوية القطعية على صحة الحج مع إدراك اضطراري عرفات واختياري المزدلفة كما هو محل الكلام، وهذا واضح.

ويضاف إلى الروايات المذكورة ما دل من النصوص على أن من أدرك المشعر فقد أدرك الحج، كمعتبرة عبد الله بن مسكان وصحيحة معاوية بن عمار، وقد مرّ ذكرهما مراراً، فإن القدر المتيقن مما يراد بإدراك المشعر هو إدراك

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٠.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٨٩.

الرابعة: أن يدرك الوقوف الاضطراري في كل من عرفات والمزدلفة. والأظهر في هذه الصورة صحة حجه، وإن كان الأحوط إعادته في السنة القادمة إذا بقيت شرائط الوجوب أو كان الحج مستمراً في ذمته (١).

الاختياري منه، والنصوص المذكورة - كما مر سابقاً - إنما هي مسوقة لبيان كفاية إدراك المشعر وحده في صحة الحج - خلافاً للجمهور القائلين بأن فوات عرفات يوجب فوات الحج ولا يجدي معه إدراك المشعر - وإذا كان إدراك اختياري المشعر، وحده يكفي في إدراك الحج فكيف لا يكفي مع إدراك اضطراري عرفات؟

وبذلك يظهر الحال في ما دل على أن من أدرك المشعر قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج، فإنه أيضاً يقتضي صحة الحج في مفروض البحث.

وأما ما دل على أن من أدرك المشعر قبل زوال الشمس فقد أدرك الحج فربما يقال: إنه يدل بالأولوية القطعية على صحة الحج في مفروض الكلام، فإنه إذا كان يدرك الحج بإدراك اضطراري المشعر وحده فكيف لا يدرك مع إدراك اضطراري عرفات واختياري المشعر جميعاً؟

ولكن قد يناقش فيه بأن من المحتمل أن يكون ما دل على أن من أدرك المشعر قبل الزوال فقد أدرك الحج ناظراً إلى قيام اضطراري المشعر مقام اختياريه، فلا يمكن أن يستفاد منه حكم الصورة المبحوث عنها.

هذا مضافاً إلى معارضته بما دل على عدم إدراك الحج إلا بإدراك المشعر قبل طلوع الشمس، وسيأتي الكلام في ذلك.

(١) قد نسب إلى الشيخ رحمته في المبسوط والنهاية^(١) القول بعدم صحة الحج مع فوات اختياري الوقوفين وإدراك اضطراريهما كما هو محل الكلام في هذه

(١) المبسوط في فقه الإمامية ج:١ ص:٣٨٣. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص:٢٧٣.

الصورة.

ولكن في استعادة ذلك من كلامه نكث في الكتابين تأمل، فليراجع.
وأول من يظهر منه بوضوح الحكم بعدم الصحة هنا هو المحقق نكث في النافع^(١)، وربما يستناد من العلامة نكث في التذكرة^(٢) بعض التردد في المسألة، حيث نقل القولين فيها، وإن عقبه بذكر النص الدال على الصحة، ولكن من دون التصريح بالالتزام بمضمونه.

وحكى الشيخ صاحب الخدائق (طاب ثراه)^(٣) عن المحقق الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني (قدس سرهما) في منسك الحج أنه قال: (إن الخلاف فيه - أي في حكم من أدرك الاضطرابين - واقع، وبالإجزاء حديث من مشهوري الصحيح واضح الدلالة، إلا أن الاعتماد على مثله في حكم مخالف للأصل مشكل).

ولكن ذهب المعظم إلى الحكم بالصحة، منهم الشيخ في التهذيب والمحقق في الشرائع والعلامة في المختلف وولده فخر المحققين والشهيد الأول والشهيد الثاني وصاحب المدارك (قدس الله أسرارهم)^(٤) وعامة المتأخرين.

ومستند الحكم بها هو صحيح الحسن العطار^(٥) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا أدرك الحاج عرفات قبل طلوع الفجر فأقبل من عرفات ولم يدرك الناس يجمع ووجدهم قد أفاضوا فليقف قليلاً بالمشرع الحرام، وليلحق الناس

(١) المختصر النافع في فقه الإمامية ص: ٨٧.

(٢) تذكرة الفقهاء ج: ٨ ص: ٢٠٨.

(٣) الخدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج: ١٦ ص: ٤١٢.

(٤) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٢. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج: ١ ص: ٢٢٩.

مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج: ٤ ص: ٢٥٢. إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد ج: ١ ص: ٣٠٩.

الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٢٥. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ج: ٢ ص: ٢٧٧.

مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٧ ص: ٤٠٦.

(٥) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٢.

بني ولا شيء عليه»^(١).

وهذا هو الخبر الذي أشار المحقق الشيخ حسن إلى أنه مشهور في الصحة وواضح الدلالة.

ولكن قد يناقش في دلالة بدعوى أنها تبتني على كون المراد بقوله **هَيْئَتُهُ**: «ولم يدرك الناس بجمع ووجدهم قد أفاضوا» هو أنه لم يدرك جمعاً قبل طلوع الشمس. ولكن يحتمل فيه وجه آخر، وهو كون الإمام **هَيْئَتُهُ** بصدد التفصيل في من يصل إلى المشعر قبل طلوع الشمس بين من يصل قبل إفاضة الناس منه ومن يصل بعد إفاضتهم، فالأول يلزمه الوقوف إلى أن يفوضوا، وأما الثاني فيكفيه الوقوف بمقدار المسمى.

وعلى هذا الاحتمال فالرواية إنما تدل على صحة الحج فيما إذا أدرك اضطراري عرفات مع اختياري المشعر لا مع اضطراريه كما هو محل الكلام.

ولكن الإنصاف أن الاحتمال المذكور لا يخلو من ضعف، بل الأقرب في مفاد الرواية هو أن يكون قوله **هَيْئَتُهُ**: «ولم يدرك الناس بجمع ووجدهم قد أفاضوا» كناية عن أنه لم يدرك المشعر قبل طلوع الشمس، لأن معظم الحجاج وإن كانوا يبدأون بالإفاضة عند الإسفار أو بعيد ذلك، ولكن لا يغادرون المشعر قبل الطلوع - ولا سيما أن بين موضع الوقوف فيه إلى حدوده من جهة منى فاصل معتد به يستغرق طيه بعض الوقت وخاصة بالنسبة إلى المشاة - بل يبقى منهم أعداد غير قليلة إلى حين الطلوع، فإذا أدركهم الحاج يصدق أنه أدرك الناس بجمع، وإنما لا يصدق ذلك إذا وصل بعد أن تطلع الشمس.

ويؤكد هذا ما ورد في ذيل صحيحة معاوية من قوله **هَيْئَتُهُ**: «إن ظن أنه يأتي عرفات فيقف قليلاً ثم يدرك جمعاً قبل طلوع الشمس فليأتها، وإن ظن أنه لا يأتيها حتى يفوض الناس من جمع فلا يأتيها»، حيث يلاحظ أن الإمام **هَيْئَتُهُ**

(١) تجدر الإشارة إلى أن في مقابل الصحيحة المذكورة ما رواه في دعائم الإسلام (ج: ١ ص: ٣٣٧) مرسلاً عن جعفر بن محمد **هَيْئَتُهُ** أنه قال: «إذا أتى عرفات قبل طلوع الفجر، ثم أتى جمعاً فأصاب الناس قد أفاضوا وقد طلعت الشمس، فقد فاته الحج، فليجعلها عمرة». ولكن من الواضح أنه لا تعويل عليه.

قد ذكر في الشرطية الأولى: (إدراك جمع قبل طلوع الشمس)، وذكر في مقابلها في الشرطية الثانية: (عدم إدراكه حتى يفيض الناس من جمع)، مما يشهد بأن التعبير بـ(إفاضة الناس) كناية عن طلوع الشمس.

وبذلك يظهر أن ما ورد في ذيل صحيحة الحلبي^(١) من قوله **لِحُجَّتِكُمْ**: ((وقبل أن يفيض الناس)) بعد قوله **لِحُجَّتِكُمْ**: ((قبل طلوع الشمس)) إنما هو من قبيل العطف التفسيري، وليس قيداً زائداً.

والحاصل: أن الأقرب هو تمامية دلالة صحيحة العطار على القول بالإجزاء فيما إذا أدرك اضطراري عرفات واضطراري المشعر. وإن كان الاحتمال الآخر في مفادها وارداً في حد ذاته، بل مؤيداً بظاهر ذيل صحيحة الحلبي.

هذا وهناك رواية أخرى قد يستدل بها أيضاً لصحة الحج في مفروض الكلام، وهي معتبرة ابن أبي عمير عن عبد الله بن مغيرة^(٢) قال: جاءنا رجل بمنى فقال: إني لم أدرك الناس بالموقفين جميعاً. فقال له عبد الله بن المغيرة: فلا حج لك. وسأل إسحاق بن عمار، فلم يجبه. فدخل إسحاق على أبي الحسن **لِحُجَّتِكُمْ** فسأله عن ذلك. فقال له: ((إذا أدرك مزدلفة فوقف بها قبل أن تزول الشمس يوم النحر فقد أدرك الحج)).

ومبنى الاستدلال بها هو أن المراد بقوله: (إني لم أدرك الناس بالموقفين جميعاً) هو أنه لم يدرك الوقت الاختياري في الموقفين، لأن إدراك الناس فيهما إنما يكون في هذا الوقت، إذ لا يبقى بعد انقضائه عدد معتد به من الناس فيهما. وعلى ذلك يمكن أن يقال: إن هذه الرواية مطلقة من حيث إدراك الوقوف الاضطراري في عرفات وعدمه، وحيث إن الإمام **لِحُجَّتِكُمْ** حكم فيها بصحة الحج مع إدراك الوقوف الاضطراري في المزدلفة أمكن التمسك بإطلاقها على صحة الحج في ما هو محل البحث من إدراك الوقوف الاضطراري في

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٨٩.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩١.

الموقفين.

ولكن سيأتي إن شاء الله تعالى أنه لا إطلاق للمعتبرة لصورة إدراك الوقوف بعرفات ولو في الوقت الاضطراري، وعلى ذلك فلا مجال للتمسك بها في محل الكلام.

والنتيجة: أن الدليل على صحة الحج مع إدراك اضطراري الموقفين ينحصر في صحيحة العطار المتقدمة^(١). نعم إذا بني على ما اختاره السيد الأستاذ نكح وجمع آخرون من صحة الحج مع إدراك اضطراري المشعر وحده كان مقتضاه الحكم بها في المقام أيضاً بالأولوية القطعية، ولكن سيأتي إن شاء الله تعالى أنه غير تام.

تبقى الإشارة إلى أنه ربما يعترض^(٢) على من قال بعدم صحة الحج في مفروض المسألة بأنه اجتهاد في مقابل النص، ويعترض على السيد الأستاذ نكح في احتياطه بإعادة الحج في السنة القادمة بأنه لا منشأ له.

ولكن كلا الاعتراضين في غير محله ..

أما الأول فلأن صحيحة العطار ليست نصاً في الصحة بل أقصاه أن الأقرب في مفادها هو ما يقتضي الصحة، فلا ينبغي أن يقال لمن لم يتم عنده ذلك فبنى على الفساد بأن ذلك اجتهاد منه في مقابل النص.

وأما الثاني فهو أوضح إشكالاً من سابقه، لأن الدليل على الصحة إنما هو رواية واحدة، وليس الحكم مسلماً عند قدماء الأصحاب، لعدم العثور على التعرض له في كلمات من سبق الشيخ نكح في التهذيب، فاحتمال عدم مطابقة الحكم المذكور للواقع وارد لا دافع له.

ومع ذلك كيف يصح القول بأنه لا منشأ للاحتياط بإعادة الحج في السنة

القادمة؟!

(١) وبها لا بد من رفع اليد عن إطلاق ما دل على أن من لم يدرك المشعر قبل طلوع الشمس فلا حج له، إن سلم إطلاقه لما إذا كان قد أدرك الوقوف في عرفات. ولكن تقدمت الإشارة إلى الخدش في انعقاد الإطلاق له من هذه الجهة، فليراجع.

(٢) تعاليق مبسوطة على مناسك الحج ج: ١٠٠ ص: ٤٦٩.

الخامسة: أن يدرك الوقوف الاختياري في المزدلفة فقط. ففي هذه الصورة يصح حجه أيضاً (١).

وبالجملة: ما صنعه السيد الأستاذ رحمته من الاحتياط الاستحبابي بإعادة الحج لاحقاً وجيه وفي محله، وكان ينبغي أن يضيف إليه الاحتياط بأداء ما بقي من أعمال الحج مما يشترك مع العمرة المفردة بقصد الأعم منهما، كما صنعه في الصورة السادسة الآتية.

(١) الحكم بصحة الحج في هذه الصورة مما اتفق عليه فقهاؤنا (قدس الله أسرارهم) خلافاً للجمهور الذين أطبقوا على أن فوات عرفات موجب لفوات الحج ولا يجدي معه إدراك المزدلفة.

وقد نص على ذلك - أي اتفاق الإمامية على الصحة وتفردهم بالحكم بها - غير واحد منهم الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي (قدس الله أسرارهم)^(١).

ومن الروايات الدالة على الصحة ..

١ - صحيحة الحلبي^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه قال: ((وإن قدم قدم وقد فاتت عرفات فليقف بالمشعر الحرام، فإن الله تعالى أعذر لعبده. وقد تم حجه إذا أدرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس وقبل أن يفيض الناس...)).

٢ - صحيحة معاوية بن عمار^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((كان رسول الله ﷺ في سفر فإذا شيخ كبير، فقال: يا رسول الله ما تقول في رجل أدرك الإمام بجمع؟ فقال له: إن ظن أنه يأتي عرفات فيقف قليلاً ثم يدرك جمعاً قبل طلوع الشمس فليأتها، وإن ظن أنه لا يأتيها حتى يفيض الناس من جمع فلا

(١) الإعلام بما اتفقت عليه الإمامية من الأحكام ص: ٣٤. الانتصار ص: ٢٣٤. الخلاف ج: ٢ ص: ٣٤٢.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٨٩.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٠.

يأتها، وقد تم حجه)).

وهذه الصحيحة - بالإضافة إلى دلالتها على صحة الحج مع إدراك الوقوف الاختياري في المشعر - تدل على أن إدراك الوقوف الاختياري فيه مقدم على إدراك الوقوف الاضطراري في عرفات والمشعر جميعاً.

وبمضمونها ما رواه الكليني^(١) بإسناده عن معاوية بن عمار. وقد تقدم عدم استبعاد اتحاد الخبرين.

٣ - خبر إدريس بن عبد الله^(٢)، وهو قريب مما تقدم في رواية معاوية بن عمار.

٤ - صحيح معاوية بن عمار^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من أدرك جمعاً فقد أدرك الحج)).

٥ - معتبرة عبد الله بن مسكان^(٤) عن أبي عبد الله عليه السلام: ((من أدرك المشعر فقد أدرك الحج)).

ويمكن أن يقال: إن الروایتين الأخيرتين تدلان على صحة حج من أدرك الوقوف بالمزدلفة فقط، لا من حيث كونهما مطلقتين بلحاظ إدراك الوقوف بعرفات وعدمه، بل بأقوى من ذلك، حيث تقدم أنهما مسوقتان لإفادة أن فوات الوقوف بعرفات لا يضر بصحة الحج، خلافاً لفقهاء الجمهور الذين أطبقوا على أن من فاته الوقوف بها لا يصح حجه وإن أدرك الوقوف في المزدلفة.

وبالجملته: الروایتان ناظرتان إلى خصوص من فاته الوقوف بعرفات، وكان الإمام عليه السلام قال: (من أدرك المشعر فقد أدرك الحج وإن فاته عرفات).
علماً أن القدر المتيقن مما يراد بإدراك المشعر هو إدراكه في الوقت الاختياري الذي هو محل الكلام هنا.

هذه هي أهم الروايات الدالة على صحة الحج مع إدراك اختياري

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٦.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٨٩.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٤.

(٤) اختيار معرفة الرجال ج: ٢ ص: ٦٨٠.

المزدلفة وحده، وليس في مقابلها ما يقتضي البطلان.

نعم ذكر الفاضل الهندي رحمته (١) أن في مقابلها خبر علي بن الفضل الواسطي (٢) عن أبي الحسن رحمته قال: ((من أتى جمعاً والناس في المشعر قبل طلوع الشمس فقد فاته الحج)). فإنه يدل على أنه يادرك اختياري المشعر وحده لا يدرك الحج.

ولكن تقدم أن في متن هذا الخبر سقطاً كما أشار إليه المحقق التستري رحمته (٣)، والظاهر أنه كان في الأصل هكذا أو ما يقرب منه (من أتى جمعاً والناس في المشعر قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج، ومن لم يأته حتى طلعت الشمس فقد فاته الحج)، ونظراً لتكرار كلمة (الشمس) في العبارة انتقل نظر الناسخ من الأولى إلى الثانية، فسقط عنه مقطع منها، ومثله متعارف كما لا يخفى على الممارسين.

وعلى ذلك فهذه الرواية تماثل الروايات المتقدمة في الدلالة على إدراك الحج يادرك اختياري المشعر، وليست معارضة لها، كما لا يوجد معارض غيرها.

نعم ذكر بعض الأعلام (طاب ثراه) (٤) أنه (يقع التعارض بين إطلاق الروايات المتقدمة في الاجتزاء بالمشعر الحرام لمن فاتته عرفات مطلقاً ولو كان مع التعمد وبين إطلاق ما دل على أن أصحاب الأراك لا حج لهم، فإنها أيضاً تدل بإطلاقها على فساد حج من ترك الوقوف بعرفات متعمداً أو معذوراً، فيتعارضان).

قال رحمته: (ومقتضى الجمع بينهما حمل كل من الطائفتين على ما هو القدر المتيقن منه، ولا ريب أن القدر المتيقن من الدالة على الاجتزاء هو مورد

(١) كشف اللثام عن قواعد الأحكام ج: ٦ ص: ٩٩.

(٢) قرب الإسناد ص: ٣٩٣. ولكن فيه: الفضل الواسطي، والصحيح ما أثبتناه كما في الوسائل ج: ١٤ ص: ٥١).

(٣) النجعة في شرح اللمعة ج: ٥ ص: ٣٦٦.

(٤) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ٨٩ (بتصرف يسير).

العدر، إذ لا يجوز إخراج المذخور منها دون المتعمد. كما لا ريب في أن المتيقن من الدالة على الفساد هو المتعمد، إذ لا يجوز إخراج المتعمد منها دون المذخور، فتختص الأولى بالمذخور والثانية بالمتعمد، فيرتفع التعارض).

أقول: ما ينبغي أن يجعل مورداً للتعارض هو غير المذخور ما لم يكن متعمداً، وأما المتعمد فلا تشمله نصوص الإجزاء، لأن الوارد فيها عنوان (من أدرك) وقد مرّ مراراً أنه لا يشمل من تعمد ترك الوقوف بعرفات ثم جاء إلى المشعر، أي لا يقال مثله: إنه (أدرك المشعر)، لأن المتضاهم العرفي منه أنه قد فاته ما قبله من الوقوف بعرفات، في حين أنه لم يفته وإنما فوّته على نفسه.

نعم من لم يتعمد عدم الوقوف فيها وإن لم يكن معذوراً في فواته عليه كما لو كان عن تسامح وقلة اهتمام فلا يعد كونه مشمولاً للتعبير المذكور. وبالجملة: مورد التعارض - إن تم - إنما هو غير المذخور الذي لا يعدّ متعمداً.

ومع ذلك يمكن أن يقال:

أولاً: إن نصوص الاجتزاء بالوقوف الاختياري في المزدلفة مقيد بمقتضى ما ورد في صحيحة الحلبي من قوله **لبيك**: ((فإن الله تعالى أعذر لعبده)) بما إذا كان معذوراً في عدم إدراك عرفات، فلا يشمل غير المذخور.

نعم ناقش بعض الأعلام (طاب ثراه) في دلالة المقطع المذكور على اختصاص الإجزاء بالمذخور، وقد مرّ التعرض لكلامه والجواب عنه مفصلاً في شرح المسألة (٣٦٩)، فليراجع^(١).

وثانياً: إن الجمع بين المتعارضين يحمل كل منهما على القدر المتيقن من مورده ليس جمعاً عرفياً مقبولاً - كما مرّ ذلك مراراً - فلو سلّم التعارض في المقام لم يمكن رفعه بالنحو المذكور.

ويمكن أن يقال - بدوياً - إنه لا تعارض بين الطرفين، لأن النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، فإن قوله **لبيك**: ((أصحاب الأراك لا حج لهم))

يقتضى بطلان حج من لم يقف في عرفات سواء أكان معذوراً أم لا، وسواء وقف في المزدلفة بعد ذلك أو لا. وأما الروايات المتقدمة فتقتضي صحة حج من ترك الوقوف بعرفات ولكن وقف في المزدلفة في الوقت الاختياري سواء أكان معذوراً في ترك الأول - أي الوقوف في عرفات - أو لا، فهذه الروايات أخص مطلقاً من الرواية الأولى، فينبغي حمل المطلق على المقيد.

ولكن هذا الكلام غير تام، لأنه لا يمكن حمل الأولى على خصوص من لا يقف في المزدلفة، فإن معظم الذين كانوا يقفون في الأراك كانوا ممن يقفون لاحقاً في المزدلفة، فلو كان يكفي ذلك في إدراك الحج لما صح إطلاق القول بأنه لا حج لهم، وحمله على غيرهم يشبه تخصيص الأكثر غير المستساغ عرفاً.

وبالجملية: التعارض مستقر بين الجانبين بالرغم من كون النسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق، نظير ما إذا ورد في دليل (لا يجب إكرام العلماء) وورد في دليل آخر (يجب إكرام الفقهاء) وكان معظم العلماء من الفقهاء، فإنه يقع التعارض بينهما في إكرام الفقهاء، ولا يمكن حمل العام على الخاص في مثل ذلك.

وهنا لا يمكن حمل ما دل على بطلان الحج بترك الوقوف في عرفات على من لم يدرك الوقوف في المزدلفة.

ولكن مع ذلك يمكن أن يقال^(١): إن صحة الحج بإدراك اختياري المزدلفة وحده أمر مجمع عليه بين فقهاءنا ومما عرف أنه من متفردات الإمامية (أنار الله برهانهم) فلا مجال للتشكيك في أصله، والقدر المتيقن منه ما إذا كان فوات الوقوف بعرفات عن عذر، فلا يحيص من البناء على الحكم بصحة الحج في مورد المعذور، أما غيره فحيث إنه لا اتفاق على الحكم بصحة حجه فلا محل للالتزام فيه بذلك.

(١) وهنا وجه آخر، وهو أن ينسب على أن لفوات الوقوف في عرفات من جهة الوقوف في الأراك خصوصية تقتضي عدم صحة الحج مطلقاً وإن كان عن عذر، وليس مثله فوات الوقوف فيها من جهة التأخر في القدوم ونحو ذلك كما مر في (ج: ١٨: ص: ٣١٥) (التعليقة).

السادسة: أن يدرك الوقوف الاضطراري في المزدلفة فقط.

ففي هذه الصورة لا تبعد صحة الحج، إلا أن الأحوط أن يأتي ببقية الأعمال قاصداً فراغ ذمته عما تعلق بها من العمرة المفردة أو إتمام الحج، وأن يعيد الحج في السنة القادمة(١).

والنتيجة: أن التفصيل بين المعذور في ترك الوقوف بعرفات وغيره، بالبناء على الاجتزاء في الأول بإدراك اختياري المزدلفة دون الثاني صحيح، ولكن بغير البيان الذي أفاده بعض الأعلام (طاب ثراه).

(١) اختلف فقهاؤنا (قدس الله أسرارهم) في أن إدراك الوقوف في المزدلفة في الوقت الاضطراري من يوم العيد - أي في ما بين طلوع الشمس إلى زوالها - هل يكفي وحده للمعذور في عدم إدراك عرفات وعدم إدراك اختياري المزدلفة في الحكم بصحة حجه أو لا؟
فقد حكى عن جمع الاجتزاء به^(٢)..

منهم: ابن الجنيدي رحمه الله، فقد نسب إليه العلامة رحمته ^(٣) أنه قال في من فاته الوقوف بعرفات: إذا (لحق الوقوف بالمشعر إلى زوال الشمس من يوم النحر فقد أدرك الحج وعليه دم لفوات عرفة). وهو ظاهر في أنه يقول بالاجتزاء بإدراك اضطراري المشعر وحده.

ومنهم: علي بن بابويه والد الصدوق رحمته كما ستأتي عبارته قريباً.

(١) ومن الغريب ما ذكره العلامة رحمته في تبصرة المعلمين (ص: ١٠٢) من أنه (إن أدرك الاضطراريين معاً فاته الحج على قول، أما لو أدرك أحدهما فإنه يظل حجه إجماعاً).

(٢) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج: ٤ ص: ٢٥١.

ومنهم: الصدوق رحمته، فقد روى في علل الشرائع^(١) مرسله ابن أبي عمير الدالة على أن من أدرك شيئاً من أيام منى فقد أدرك الحج، وعقب عليها بقوله: إن (الذي أفتي به واعتمده في هذا المعنى ما حدثنا به شيخنا .. عن جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من أدرك المشعر الحرام يوم النحر قبل زوال الشمس فقد أدرك الحج)).

مضافاً إلى أنه ذكر في الفقيه^(٢) باباً بعنوان باب (الوقت الذي متى أدركه الإنسان كان مدركاً للحج)، وأورد فيه عدداً من الروايات الدالة على إدراك الحج بإدراك المشعر قبل زوال الشمس من يوم النحر، ومنها صحيحة جميل بن دراج المذكورة، ومن المعلوم أن من لا يحضره الفقيه كتاب فتوى كما هو كتاب رواية.

ومنهم: السيد المرتضى رحمته، فقد نسب إليه القول المذكور استناداً إلى ما ذكره في الانتصار^(٣) قائلاً: (بما انفردت به الإمامية القول بأن من فاتته الوقوف بعرفة وأدرك الوقوف بالمشعر الحرام يوم النحر فقد أدرك الحج).

ولكن لم يتأكد أن مراده رحمته من (يوم النحر) هو الأعم مما قبل طلوع الشمس وما بعده إلى الزوال، فإنه يحتمل أن يكون مقصوده هو خصوص ما بين الطلوعين، وإن كان الجمود على ظاهر عبارته يقتضي شمولها لما بعده أيضاً، أي إلى الزوال بل إلى الغروب.

وبذلك يظهر أن ما ورد في كلام الفاضل الآبي رحمته^(٤) من نسبة القول المذكور إلى السيد المرتضى في الانتصار واستدلاله له بالإجماع إنما يستند إلى ظاهر عبارته لا إلى تصريحه بذلك.

ومنهم: أبو الصلاح الحلبي رحمته، حيث قال^(٥): (إن فات الوقوف بها - أي

(١) علل الشرائع ج: ٢ ص: ٤٥١.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٤٣.

(٣) الانتصار ص: ٢٣٤. ونحوه ما في رسائل السيد المرتضى ج: ١ ص: ٢٢٩.

(٤) كشف الرموز في شرح المختصر النافع ج: ١ ص: ٣٦١.

(٥) الكافي في الفقه ص: ١٩٦.

عرفات - عن اختيار^(١) بطل الحج، وإن كان عن اضطرار وأدرك المشعر الحرام في وقت المضطر^(٢) فحجه ماضٍ، ومراده بوقت المضطر - كما ذكر لاحقاً - ليلة النحر وما بين طلوع الشمس وزوالها من يوم النحر.

ومنهم: السيد ابن زهرة **تقلاً**^(٣) حيث قال: (فمن فوته - أي الوقوف بعرفات مختاراً - بطل حجه بلا خلاف، وإن كان مضطراً فأدرك المشعر الحرام في وقت المضطر^(٤) فحجه ماضٍ بدليل إجماع الطائفة).

ومنهم: العلامة **تقلاً** في المنتهى^(٥) حيث قال: لو أدرك أحد الاضطراريين فإن كان المشعر صح حجه على قول السيد **هبطه**. ويؤيده رواية عبد الله بن المغيرة الصحيحة وجميل الحسنة. لكن الشيخ تأولهما بتأويلين بعيدين.

ومنهم: الشهيد الأول **تقلاً** في غاية المراد^(٦) فقد قال: (لعل الأقرب إجزاء - أي اضطراري المشعر وحده - .. ولولا أن المفيد **هبطه** نقل أن الأخبار الواردة بعدم الإجزاء متواترة وأن الرواية بالإجزاء نادرة لجعلناه أصح لا أقرب).

ومنهم: الشهيد الثاني والسيد صاحب المدارك (قدس سرهما)^(٧) وعدد من المتأخرين عنهما.

ومن الذين التزموا به في العصر الأخير المرجع الفقيه السيد أبو الحسن الأصفهاني **تقلاً** - كما حكاه عنه تلميذه العلامة الشيخ عبد النبي العراقي **هبطه** في رسالة ألفها بهذا الخصوص مسماة بـ [إيقاظ البشر في إجزاء اضطراري

(١) في المطبوع مكتوب (عن إيثان)، وهو غلط والصحيح (عن اختيار).

(٢) هكذا في المطبوع، ولعل الصحيح: (ولو في وقت المضطر).

(٣) غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع ص: ١٨١.

(٤) هكذا في المطبوع، ولعل الصحيح: (ولو في وقت المضطر).

(٥) منتهى المطلب في تحقيق المذهب ج: ١١ ص: ١٠٤.

(٦) غاية المراد في شرح نكت الإرشاد ج: ١ ص: ٤٤٣.

(٧) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ج: ١ ص: ١٩٢. مدارك الأحكام في شرح شرائع

الإسلام ج: ٧ ص: ٤٠٧.

المشعر^(١) - والعالم الفقيه الشيخ أحمد كاشف الغطاء والمحقق التستري (قدس سرهما)^(٢)، وهو اختيار السيد الأستاذ (رضوان الله عليه) في المتن، وتبعه عليه جمع من أعلام تلامذته (قدس الله أسرارهم)^(٣).

وأما من قالوا بعدم الإجزاء ..

فمنهم: الشيخ المفيد رحمته^(٤) حيث قال: (من حصل بعرفات قبل طلوع الفجر من يوم النحر فقد أدركها، وإن لم يحضرها حتى يطلع الفجر فقد فاتته، فإن حضر المشعر الحرام قبل طلوع الشمس من يوم النحر فقد أدرك الحج، وإن لم يحضره حتى تطلع الشمس فقد فاتته الحج).

وقد جاءت رواية أنه إن أدركه قبل زوال الشمس فقد أدرك الحج، غير أن هذه الرواية جاءت من نواذر الأخبار، وما ذكرناه متواتر ظاهر من الآثار).

ومنهم: الشيخ في المبسوط والنهاية^(٥) حيث قال: (ومن أدرك المشعر قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج، وإن أدركه بعد طلوعها فقد فاتته الحج).

ومنهم: ابن البراج رحمته^(٦) حيث قال: (وكذلك يجب عليه - أي إعادة الحج - إذا أدرك المشعر بعد طلوع الشمس، فإن أدركه قبل ذلك كان الحج ماضياً).

ومنهم: ابن حمزة رحمته^(٧) فإنه قال في من فاتته أحد الوقوفين لعذر: (وإن فاتته الثاني - أي الوقوف بالمشعر - لاحتباسه في الطريق لعذر إلى قرب الزوال وقف به قليلاً ثم مضى إلى منى، ومن أدرك المشعر قبل طلوع الشمس من يوم

(١) إيقاظ البشر في أجزاء اضطرابي المشعر ص: ١٣٩. وهي مطبوعة منضمة إلى رسالة (إعلام العامة في صحة الحج مع العامة).

(٢) قلائد الدرر في مناسك من حج واعتمر ص: ٦٥. النجعة في شرح اللمعة ج: ٥ ص: ٣٦٧.

(٣) لاحظ المرتضى إلى الفقه الأرقمى (كتاب الحج) ج: ٢ ص: ٢٩٥، وموجز أحكام الحج ص: ٤٩، والتهذيب في مناسك العمرة والحج ج: ٣ ص: ١٨٧.

(٤) المقنعة ص: ٤٣١.

(٥) المبسوط في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٣٨٣. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص: ٢٧٣.

(٦) المهذب ج: ١ ص: ٢٥٤.

(٧) الوسيلة إلى نيل الفضيلة ص: ١٧٨.

النحر أجزاء ذلك)، فيلاحظ أنه حكم بالصحة في من أدرك عرفات وأدرك بعده اضطراري المشعر لا من أدرك اضطراريه فقط.

ومنهم: ابن إدريس تقريباً^(١) حيث قال: (ومن لم يكن وقف بعرفات وأدرك المشعر بعد طلوع الشمس فقد فاته الحج).

ومنهم: المحقق تقريباً^(٢) حيث قال: (من لم يقف بعرفات وأدرك المشعر قبل طلوع الشمس صح حجه، ولو فاته بطل).

ومنهم: العلامة تقريباً^(٣) في القواعد^(٣) فإنه قال: (ولو أدرك أحد الاضطراريين خاصة بطل). ونحوه ما ذكره في بعض كتبه الأخرى.

ومنهم: الشهيد الأول تقريباً^(٤) في الدروس^(٤) حيث قال: (في اضطراري المشعر رواية صحيحة بالإجزاء، ويمكن تأويلها بمن أدرك اضطراري عرفة).

وقال في اللمعة^(٥): (وكل أقسامه يجزئ إلا الاضطراري الواحد) وظاهره عدم الإجزاء بإدراك اضطراري المشعر وحده.

وقد ذهب إلى عدم الإجزاء كثير من المتأخرين، منهم المحقق النائيني والسيد الحكيم (قدس سرهما)^(٦)، وسيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته)^(٧).

ومن الفقهاء (رضوان الله عليهم) من توقف في المسألة ولم يرجح أحد القولين على الآخر، ومنهم صاحب الحدائق تقريباً^(٨).

ومهما يكن فإن العبرة بما يستفاد من روايات المسألة، وهي على طائفتين..

(١) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ج: ١ ص: ٦١٩.

(٢) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج: ١ ص: ١٩١.

(٣) قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ج: ١ ص: ٤٣٧.

(٤) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٢٥.

(٥) اللمعة الدمشقية ص: ٦٣.

(٦) دليل الناسك ص: ٣٥٤ (المتن)، منهاج الناسكين ص: ١٠٢.

(٧) مناسك الحج ص: ١٩٠.

(٨) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج: ١٦ ص: ٤١٧.

الطائفة الأولى: ما استدل بها للإجزاء، وهي - كما قيل - على قسمين ..
القسم الأول: ما ورد في خصوص من فاته الوقوف بعرفات، وفي هذا القسم روايتان ..

(الرواية الأولى): معتبرة الفضل بن يونس^(١) عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألت عن رجل عرض له سلطان فأخذه ظالماً له يوم عرفة قبل أن يعرف، فبعث به إلى مكة فحبسه، فلما كان يوم النحر خلى سبيله كيف يصنع؟ قال: ((يلحق فيقف بجمع، ثم ينصرف إلى منى، فيرمي ويذبح ويحلق، ولا شيء عليه))، قلت: فإن خلى عنه يوم النفر^(٢) كيف يصنع؟ قال: ((هذا مصدود عن الحج ..)).

والرواية معتبرة - كما وصفناها - فإن الفضل بن يونس وإن كان واقفياً كما قال الشيخ بظن^(٣) إلا أن النجاشي^(٤) قد نص على وثاقته.

ولكن تجدر الإشارة إلى ما وقع من السقط في سند الرواية في الكافي، فإنه ورد فيه ما يأتي: (محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن الفضل بن يونس)، وصحيحه: (عن أحمد بن محمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن الفضل)، فإن أحمد بن محمد لا يروي عن الفضل بلا واسطة، بل بواسطة الحسن بن محبوب، كما في الطريق إلى كتابه^(٥) وفي أسانيد عدد من روايات الكافي^(٦).

هذا من حيث سند الرواية. وأما دلالتها على المطلوب فهي واضحة جداً إن ثبت كونها بالمتن المذكور، فإن من كان يطلق سراحه في مكة المكرمة في يوم النحر لم يكن باستطاعته عادة بحسب وسائل النقل المتاحة في ذلك الزمان أن يصل إلى المزدلفة قبل طلوع الشمس حتى لو فرض أنه قد أفرج عنه في أوائل طلوع الفجر، لأن المسافة بين مكة المكرمة والمزدلفة حوالي عشرة كيلو مترات،

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٣٧١. ونحوها في تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٤٦٥.

(٢) كذا في الكافي، ولكن في التهذيب: (فإن خلى عنه يوم الثاني).

(٣) رجال الطوسي ص: ٣٤٢.

(٤) رجال النجاشي ص: ٣٠٩.

(٥) رجال النجاشي ص: ٣٠٩.

(٦) الكافي ج: ٣ ص: ١٠٢، ج: ٤ ص: ٣٠٤.

وهي لا تطوى بساعة أو نحوها.

وبالجملة: إن كانت الرواية باللفظ المروي في الكافي والتهديب فهي تامة الدلالة على كفاية إدراك اضطراري المشعر في إدراك الحج، ولكن هناك بعض الشك في ذلك.

والوجه فيه: أنه ورد في ما يعرف بالفقه الرضوي^(١) - الذي مرّ مراراً أنه كتاب التكليف للشلمغاني - ما نصه: ((ولو أن رجلاً حبسه سلطان جائر بمكة وهو متمتع بالعمرة إلى الحج، ثم أطلق عنه ليلة النحر، فعليه أن يلحق الناس بجمع، ثم ينصرف إلى منى ويذبح ويحلق ولا شيء عليه. وإن خلى يوم النحر بعد الزوال فهو مصدود عن الحج)).

وحكى العلامة^(٢) عن علي بن بابويه تقديراً أنه قال: (ولو أن رجلاً حبسه سلطان جائر بمكة وهو متمتع بالعمرة إلى الحج فلم يطلق عنه إلى يوم النحر فإن عليه أن يلحق الناس بجمع، ثم ينصرف إلى منى فيرمي ويذبح ويحلق رأسه ولا شيء عليه، وإن خلى عنه يوم النحر بعد الزوال فهو مصدود عن الحج).

وقال الصدوق في الفقيه^(٣): (وإذا تمتع رجل بالعمرة إلى الحج فحبسه سلطان جائر بمكة، فلم يطلق عنه إلى يوم النحر، فإن عليه أن يلحق الناس بجمع، ثم ينصرف إلى منى، فيرمي ويذبح ويحلق ولا شيء عليه، فإن خلى عنه يوم النحر فهو مصدود عن الحج).

ومن الواضح أن الأصل في عبارة علي بن بابويه تقديراً هو ما ورد في كتاب التكليف - فإن رسالته (الشرائع) هي في الأصل ذلك الكتاب مع إجراء التغيير والتعديل عليه وفق فتاواه - كما أن الأصل في ما أورده الصدوق تقديراً هو ما ورد في رسالة الشرائع، التي هي رسالة والده إليه.

والظاهر بل المطمأن به أن مستند الحكم المذكور في العبارات الثلاث هو

(١) الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام ص: ٣٢٩.

(٢) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج: ٤ ص: ٣٥٦.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٣٠٥. ومن الغريب أن العلامة تقديراً ظن في (المنتقى ج: ١٣ ص: ٥٢) أن العبارة المذكورة هي تكملة لرواية معاوية بن عمار السابقة عليه.

موثقة الفضل بن يونس، فإن الخصوصيات المذكورة فيها المطابقة لما ورد في الموثقة تكاد تورث الجزم بذلك.

والملاحظ وجود بعض الاختلاف بين العبارات المذكورة^(١)، حيث إنه ورد في عبارة كتاب التكليف في الفرض الأول قوله: (ثم أطلق عنه ليلة النحر)، ولكن المذكور في عبارة علي بن بابويه والصدوق قولهما: (فلم يطلق عنه إلى يوم النحر). وهذا هو المطابق لما ورد في الموثقة بنقل الكليني والشيخ.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المذكور في العبارات الثلاث (يلحق الناس بجمع)، ولكن المذكور في الموثقة بنقل الكليني (يلحق فيجمع)، وينقل الشيخ (يلحق بجمع) من دون لفظة (الناس).

ومن جهة ثالثة فإن المذكور في عبارة كتاب التكليف في الفرض الثاني قوله: (وإن خلى [عنه] يوم النحر بعد الزوال)، وهو يطابق ما ورد في عبارة علي بن بابويه، ولكن عبارة الصدوق خلت من لفظة (بعد الزوال)، وأما الموثقة فالمذكور فيها بنقل الكليني (فإن خلى عنه يوم النحر)، وينقل الشيخ (فإن خلى عنه يوم الثاني).

وفي ضوء ما تقدم أقول: إن مقتضى عبارة كتاب التكليف كون مورد الفرض الأول هو ما إذا أطلق سراح المعتقل بمكة في وقت يدرك فيه الوقوف الاختياري في المزدلفة، ولكنه مخالف لما ورد في الموثقة سواء بنقل الكليني أم الشيخ، وكذلك ما ورد في عبارة علي بن بابويه وولده الصدوق.

ويمكن أن يقال: إنه لا مجال للتعميل على النسخة الموجودة من كتاب التكليف المعروف بالفقه الرضوي، فإنها كثيرة الخطأ والاشتباه، بل يمكن أن تجعل عبارتا الصدوق ووالده قرينة على وقوع التصحيف في النسخة الواصلة

(١) قد يقال: إن الكتب الثلاثة لما كانت كتباً فتوائية لا روائية فليس من المستبعد قيام أصحابها بإحداث تغييرات في النصوص التي أوردوها فيها لكي تطابق فتاواهم، ولا ضير في ذلك بعد أن لم يوردوها منسوبة إلى الأئمة المعصومين عليهم السلام. وعلى ذلك فلا يمكن عدّ العبارات الواردة فيها نسخاً أخرى للرواية التي كانت هي الأصل لها، نعم لما كان ذلك محتملاً ربما يمكن دعوى كفايته في سلب الوثوق بمتن الرواية على النحو المنقول في بعض المصادر الحديثة، فليتأمل.

إلينا منه.

اللهم إلا أن يقال: إن قوله: (يلحق الناس بجمع) قرينة على صحة ما ورد في هذه النسخة، لأن الناس إنما يكونون في المشعر في الوقت الاختياري، أي قبل طلوع الشمس، وأما بعده فلا يبقى عادة إلا أعداد قليلة بحيث لا يصدق أنه لحق الناس به.

ولكن في المقابل يمكن أن يقال: إن قوله في الفرض الثاني: (إن خلى عنه يوم النحر بعد الزوال فهو مصدود عن الحج) يناسب أن يكون الفرض الأول شاملاً لما إذا كان إطلاق سراح المعتقل في وقت يدرك معه الوقوف في المزدلفة قبل الزوال، وإلا لم يكن وجه للتقييد بقوله: (بعد الزوال)، وأما عدم ورود هذه الكلمة في الفقيه فالظاهر أنه من جهة سقوطها عن قلم الناسخ، إذ لولاها يتحد مورد الفرضين، وهو بين الفساد.

فهذا قرينة واضحة على كون مورد الفرض الأول هو الإفراج عن المعتقل في يوم النحر لا في ليلته.

وأما الاستشهاد على خلافه من جهة التعبير (يلحق الناس) فيمكن الخدش فيه - مضافاً إلى أن كلمة (الناس) لا توجد في الموثقة سواء بنقل الكليني أم الشيخ - بأن لحوق الناس بجمع وإن كان ظاهراً في إدراكهم به قبل مغادرتهم إياه ولكن لا يأبى عن الحمل على كون المراد به هو الوصول إلى مكان حضورهم فيه ولو بعد خروجهم منه، فليحمل عليه بقرينة ما تقدم.

ولو غرض النظر عن ذلك أمكن أن يقال: إن المراد بالناس في الرواية هو الأعم من بقاياهم ولو كانوا أفراداً معدودين، بقرينة ما ورد في موثقة إسحاق بن عمار^(١) من قوله **لَيْسَ**: ((من أدرك المشعر الحرام وعليه خمسة من الناس قبل أن تزول الشمس فقد أدرك الحج)).

هذا ولكن يمكن أن يقال: إن الملاحظ أن المذكور في ذيل الموثقة بحسب لفظ الكليني (فإن خلى عنه يوم النحر)، وفي لفظ الشيخ (فإن خلى عنه يوم

الثاني) ويحتمل أن يكون في كليهما سقط، والصحيح (يوم النفر الثاني)، كما يحتمل أن يكون الأول مصحّف (يوم النحر) - الذي هو قريب منه في رسم الخط - كما ورد في كتاب التكليف وعبارتي الصدوق ووالده^(١) - ويكون الثاني من وهم النساخ.

ولكن احتمال أن يكون السؤال الثاني عن إخلاء سبيل المعتقل في يوم النفر لا يخلو من بعد، فإنه لو كان السؤال الأول عن حكمه فيما لو أخلي سبيله في يوم النحر فالمناسب أن يكون السؤال الثاني عن حكمه فيما لو أخلي سبيله بعده، لا في يوم النفر، سواء أريد به النفر الأول أم الثاني، أي اليوم الثاني عشر أو الثالث عشر.

وعلى ذلك فاحتمال أن يكون السؤال الثاني بلفظ (فإن خلي عنه في يوم النحر) أوجه، ومقتضاه أن يكون السؤال الأول عن حكم المعتقل إذا أطلق سراحه في ليلة النحر^(٢).

وعلى ذلك فلا تصلح الموثقة دليلاً على الاجتزاء باضطراري المشعر وحده في إدراك الحج.

والمتحصل مما سبق: أن الاطمئنان بكون الموثقة بلفظ (فلما كان يوم النحر) ليطمئد الاستدلال بها في المقام لا يخلو من صعوبة، فليتأمل.

(الرواية الثانية): معتبرة ابن أبي عمير عن عبد الله بن مغيرة^(٣) قال: جاءنا رجل بمنى فقال: إني لم أدرك الناس بالموقفين جميعاً. فقال له عبد الله بن المغيرة: فلا حج لك. وسأل إسحاق بن عمار، فلم يجبه. فدخل إسحاق على أبي الحسن عليه السلام فسأله عن ذلك. فقال له: ((إذا أدرك مزدلفة فوقف بها قبل أن

(١) وأما إضافة (بعد الزوال) فلعله اجتهد منهم بملاحظة بقية الروايات.

(٢) قد يستبعد ذلك من جهة أن الإمام عليه السلام لم يأمر بوقوفه في عرفات في تلك الليلة إن وسعه الوقت، مع أنه واجب في هذا الفرض. ولكن يجوز أن يكون ذلك من جهة أن من يطلق سراحه في مكة في ليلة النحر لا يجرز عادة سعة الوقت للذهاب إلى عرفات وإدراك الوقوف الاختياري في المزدلفة، فليتأمل.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥، ص: ٢٩١.

نزول الشمس يوم النحر فقد أدرك الحج)).

هكذا وردت الرواية في التهذيب، وهي لا تخلو من خلل في سندها أو متنها، فإنه إن كان الحاكمي للواقعة هو عبد الله بن المغيرة فلا وجه لقوله: (فقال له عبد الله بن المغيرة) بل كان ينبغي أن يقول بدله: (فقلت له)، وإن كان الحاكمي لها ابن أبي عمير فلا محل لقوله: (عن عبد الله بن المغيرة) بل كان ينبغي أن يكون كما يأتي (ابن أبي عمير قال: جاءنا رجل ..).

ومهما يكن فإن ما ذكر لا يضر باعتبار الرواية والاعتماد عليها، وأما دلالتها على المطلوب - أي الاجتزاء بإدراك اضطراري المشعر لمن فاته الوقوف بعرفات - فهي في الجملة مسلمة، ولكن قد يقال: إن موردها هو من فاته الوقوف بعرفات في الوقت الاختياري، لأنه الوقت الذي يكون فيه الناس في عرفات، وأما الوقت الاضطراري فلا يبقى فيها إلا عدد ضئيل، فلا يصدق على إدراكه أنه إدراك للناس فيها، وعلى ذلك فالرواية مطلقة من حيث إدراك الوقوف الاضطراري في عرفات وعدمه.

ولكن هذا الكلام ليس بتمام كما سيأتي.

القسم الثاني: ما هو أعم من فاته الوقوف بعرفات ومن أدركه.

وفي هذا القسم عدة روايات ..

الرواية الأولى: صحيحة جميل بن دراج^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

((من أدرك المشعر الحرام يوم النحر من قبل زوال الشمس فقد أدرك الحج)).

هكذا رواها الكليني رحمه الله، وقريب منها ما رواه الصدوق رحمه الله، ولكن

رواها الشيخ رحمه الله بإسناده عن جميل^(٢) هكذا: ((وله الحج إلى زوال الشمس من

يوم النحر)).

الرواية الثانية: موثقة إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٦. ونحوها في من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٤٣، وعلل الشرائع ج: ٢

ص: ٤٥٠.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٧١.

أدرك المشعر الحرام قبل أن تزول الشمس فقد أدرك الحج^(١).
رواه الصدوق^(٢) عن عبد الله بن المغيرة عن إسحاق بن عمار، ثم قال:
(ورواه إسحاق بن عمار عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام).
والظاهر أنه أشار بذلك إلى ما تقدم آنفاً في الرواية الثانية من القسم الأول.

وأما ما رواه أولاً عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام فقد أورده الكليني^(٣) بلفظ: ((من أدرك المشعر الحرام وعليه خمسة من الناس قبل أن تزول الشمس فقد أدرك الحج)).

ولعل الاختلاف بين اللفظين - بزيادة جملة ((وعليه خمسة من الناس)) في رواية الكليني - إنما هو من جهة أنه لما كان من المؤكد أنه لا دخل لحضور بعض الناس في المشعر في صحة الوقوف به قام بعض الرواة بحذف الجملة المذكورة في روايته، فليتأمل.

الرواية الثالثة: صحيحة هشام بن الحكم^(٤) عن أبي عبد الله عليه السلام قال:
((من أدرك المشعر الحرام وعليه خمسة من الناس فقد أدرك الحج)).
ومبنى الاستدلال بها هو أن يكون قوله عليه السلام: ((وعليه خمسة من الناس))

(١) قد يستبعد وجود رواية لإسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام بالمضمون المذكور، وإلا لما كان يتوقف عن جواب السائل في الرواية المقدمة في القسم الأول.

ولكن يمكن أن يقال: أولاً: إنه يحتمل أنه كان قد أورد روايته عن أبي عبد الله عليه السلام في كتابه ولم يكن يتذكرها آنذاك فتوقف عن الجواب.

وثانياً: يحتمل أنه لما سمع جواب ابن المغيرة، ووجده مخالفاً لما سمعه من أبي عبد الله عليه السلام ارتأى التوقف عن الجواب والرجوع إلى أبي الحسن عليه السلام لحسم الموقف.

هذا ولكن تقدم مراراً أنه لا يمكن التعميل في تعدد الرواية مع وحدة الراوي ووحدة المضمون على تعدد المروي عنه، فإنه كثيراً ما ينسب ما يروى عن إمام إلى إمام آخر إذا كان الراوي ممن أدركهما جميعاً، ولذلك يصعب الوثوق هنا بتعدد رواية إسحاق بن عمار.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٤٣.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٦.

(٤) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٦. من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٤٣.

كناية عما بعد طلوع الشمس، إذ لا يصح أن يكون كناية عن قبيل الطلوع، لما مر من أنه يكون في المشعر حيث عدد أعداد غير قليلة من الناس لا بضعة أشخاص فقط، كما مر أنه لا يحتمل أن يكون لحضور بعض الناس بعنوانه دخل في إدراك الوقوف فيه. فالتعين أن يكون المقصود بكلامه **لَحِيحٌ** هو إدراك الحج بإدراك المشعر قبل الزوال، ويؤكد ما ورد في معتبرة إسحاق بن عمار برواية الكليني.

الرواية الرابعة: صحيحة معاوية بن عمار^(١) قال: قال لي أبو عبد الله **لَحِيحٌ**: «إذا أدرك الزوال فقد أدرك الموقف».

هكذا أوردها الصدوق **تَهْجُ** في (باب الوقت الذي متى أدركه الإنسان كان مدركاً للحج)، ومبنى الاستدلال بها هو أن يكون المراد بلفظة (الموقف) فيها هو المشعر - كما ورد التعبير عنه بذلك في بعض الروايات كتقوله **لَحِيحٌ** في صحيحة جميل: «(من أدرك الموقف بجمع ..)» - ويكون المراد بإدراك الزوال هو إدراك ما قبله، فإنه بناء على ذلك تتم دلالة الصحيحة على إدراك الوقوف في المشعر بإدراكه قبل الزوال من يوم العيد، فيندرج في كبرى (من أدرك المشعر فقد أدرك الحج) المذكور في نصوص أخرى.

ولكن هذا وجه في مفاد الرواية، وهناك وجه آخر احتمله العلامة المجلسي الأول **تَهْجُ**^(٢)، وهو أن يكون المراد بـ(الموقف) هو عرفات - كما يتداول التعبير عنها بذلك في الروايات - ويكون المراد بـ(إدراك الزوال) هو إدراك أول الوقت فيها، فالمعنى أن من أدرك الزوال من يوم عرفة في عرفات يكون قد أدرك الوقوف فيها، فتكون الرواية من أدلة القول بكفاية إدراك المسمى في عرفات، ولو في أول الزوال^(٣).

ولعل هذا الوجه أقرب من سابقه من جهة، لأن المعتبر في الوقوف الاضطراري في المشعر هو إدراكه قبل الزوال لا إدراك الزوال فيه، ولا يناسب

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٤٣.

(٢) لوامع صاحب قرآني ج: ٧ ص: ٧٠١.

(٣) فكان من المناسب التعرض لها في (ج: ١٨ ص: ٢٥٩) وقد فاتنا ذلك.

التعبير بهذا وإرادة ذلك. ولكن هناك ما يعده أيضاً، وهو أن من يقف في عرفات في أول الزوال لا يكون غالباً في معرض أن يفوته الوقوف فيها بعد ذلك لكي يتصدى الإمام عليه السلام لبيان إدراكه للوقوف فيها بذلك، فليتأمل.

وكيف ما كان فإن تعلق هذه الرواية بمحل البحث ليس بذلك الواضح. الرواية الخامسة: ما رواه محمد بن عيسى^(١) عن ابن أبي عمير قائلاً: وأحسبه أنه رواه (أن من أدركه - أي المشعر - قبل الزوال من يوم النحر فقد أدرك الحج).

ويدل قول محمد بن عيسى: (وأحسبه أنه رواه) على أنه لم يكن متيقناً من أن ما ذكره ابن أبي عمير كان رواية عن المعصوم عليه السلام، أي أنه احتمال كونه فتوى منه.

وإذا كان رواية فلا يعيد كون الأصل فيه هو إحدى الروايتين المتقدمتين لجميل بن دراج وإسحاق بن عمار، لأن بن أبي عمير من رواتهما. ومهما يكن فإن الروايات المتقدمة في هذا القسم قيل: إنها مطلقة من حيث إدراك عرفات - في الوقت الاختياري أو الاضطراري - وعدمه، ولا تأبي عن الحمل على الأول.

الطائفة الثانية: ما استدلل به لعدم الإجزاء، وهي عدة روايات .. الرواية الأولى: صحيحة الحلبي^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه قال: ((وإن قدم وقد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام، فإن الله تعالى أعذر لعبده، وقد تم حجه إذا أدرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس وقبل أن يفيض الناس. فإن لم يدرك المشعر الحرام فقد فاتة الحج فليجعلها عمرة مفردة، وعليه الحج من قابل)).

والشرطية الأخيرة في هذه الرواية أي قوله: (فإن لم يدرك المشعر ..) إنما هي تصريح بمفهوم الشرطية السابقة عليها، وعلى ذلك فالمراد بقوله عليه السلام فيها:

(١) اختيار معرفة الرجال ج: ٢ ص: ٦٨٠.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٨٩.

((فإن لم يدرك المشعر الحرام)) هو عدم إدراكه قبل طلوع الشمس وقبل أن يفيض الناس، ولا إطلاق له لما بعد طلوع الشمس.

وبناءً عليه فالرواية واضحة الدلالة على أن من فاته الوقوف بعرفات إذا لم يدرك المشعر قبل طلوع الشمس فلا حج له.

الرواية الثانية: صحيحة حريز^(١) على المشهور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل مفرد الحج فاته الموقفان جميعاً، فقال: ((له إلى طلوع الشمس من يوم النحر، فإن طلعت الشمس من يوم النحر فليس له حج ويجعلها عمرة، وعليه الحج من قابل)).

ولعل قول الإمام عليه السلام: ((له إلى طلوع الشمس)) بالرغم من أن السائل فرض فوت الموقفين جميعاً هو من جهة أنه احتمال أن السائل أراد بفوات المشعر فواته ليلاً وكذلك بعد طلوع الفجر قبل الإسفار، بالنظر إلى أن العامة يعتبرون هذا الوقت هو الوقت الأساس للوقوف في المزدلفة دون ما بعده - أي قبيل طلوع الشمس - فأراد عليه السلام التأكيد على استمرار وقت الوقوف فيها إلى طلوع الشمس.

ويحتمل أيضاً أن يكون في السؤال سقط وتصحيف، وصحيحه ما ورد في رواية إسحاق بن عبد الله الآتية: (فخشي أن يفوته الموقفان).

ويحتمل كذلك أن الإمام عليه السلام أعرض عن مورد السؤال، أي أن الضمير في قوله: ((له إلى طلوع الشمس..)) يرجع إلى طبيعي الحاج لا إلى خصوص من وقع السؤال عن حكمه.

وكيف ما كان فإن هذه الرواية واضحة الدلالة أيضاً على أنه لا يكفي بالوقوف الاضطراري في المشعر لمن فاته الوقوف في عرفات.

الرواية الثالثة: معتبرة ضريس بن أعين^(٢) قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل خرج متمتعاً بالعمرة إلى الحج، فلم يبلغ مكة إلا يوم النحر. فقال: ((يقيم

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩١. ونحوه في ص: ٤٨٥.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٦. ونحوه في الفقيه ج: ٢ ص: ٢٤٣ عن ضريس الكناسي.

حكم من أدرك الوقوف الاضطراري في المزدلفة فقط ٣٠١

على إحرامه ويقطع التلبية حين يدخل مكة، فيطوف ويسعى بين الصفا والمروة ويحلق رأسه وينصرف إلى أهله إن شاء)).

ووجه الاستدلال بها هو أن من يكون متمتعاً بالعمرة إلى الحج إذا لم يصل إلى مكة إلا في يوم النحر فلا شك في أنه تفوته عمرة التمتع، فإن كان بمقدوره إدراك الحج فعليه أن يعدل إلى حج الأفراد ثم يأتي بعده بعمرة مفردة، وتجزياته عن عمرة التمتع وحج التمتع. وإن لم يكن بمقدوره ذلك فلا بد أن يأتي بأعمال العمرة المفردة ليخرج عن إحرامه، وعليه الحج من قابل.

والملاحظ أن الإمام عليه السلام لم يفصل في مورد الرواية بين من وصل في وقت مبكر من يوم النحر بحيث يتسع له المجال للذهاب إلى المزدلفة والوقوف فيها قبل زوال الشمس، وبين من وصل في وقت متأخر بحيث لم يكن له مجال لذلك، وعدم التفصيل بين الحالتين والحكم بلزوم الإتيان بأعمال العمرة المفردة والخروج بها عن الإحرام يدل على أن من فاته الوقوف بعرفات لا يجديه إدراك المشعر بعد طلوع الشمس من يوم النحر سواء وصل في وقت مبكر من يوم النحر أم في وقت متأخر منه، فهو لا يدرك الحج على كل حال ولا بد أن يأتي بأعمال العمرة المفردة ليحل من إحرامه.

فهذه الرواية تدل على المقصود أيضاً ولكن بالإطلاق القابل للتقييد.

الرواية الرابعة: صحيحة الحسن العطار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا أدرك الحاج عرفات قبل طلوع الفجر فأقبل من عرفات ولم يدرك الناس بجمع ووجدهم قد أفاضوا فليقف قليلاً بالمشعر الحرام، وليلحق الناس بمنى ولا شيء عليه)).

ومبنى الاستدلال بها هو أن المقدم في القضية الشرطية إذا كان مشتتلاً على أمرين - أي كان الشرط مزدوجاً - يعتقد لها المفهوم بلحاظ انتفاء كل منهما، فلو قال: (إذا جاءك زيد وقدم لك هدية فأكرمه) دل بالمفهوم على عدم وجوب إكرام زيد إذا لم يجئ أو جاء ولم يقدم هدية، والشرطية المذكورة في

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٢.

الصحيحة من هذا القبيل، فإن المقدم فيها يشتمل على أمرين: إدراك الوقوف في عرفات قبل طلوع الشمس، أي إدراكها في الوقت الاضطراري، وعدم إدراك الناس بجمع، أي عدم إدراك الوقوف الاختياري في المزدلفة. وعلى ذلك فمفهوم الجملة الشرطية هو أنه لا أمر بالوقوف قليلاً في الوقت الاضطراري في المزدلفة - وهو الحكم المذكور في التالي - سواء لم يدرك الوقوف الاضطراري بعرفات أم أنه أدرك الوقوف الاختياري في المزدلفة.

والوجه في ذلك في صورة إدراك اختياري المشعر واضح وهو أنه قد استغنى به عن الوقوف فيه في الوقت الاضطراري، وأما في صورة عدم إدراك الوقوف الاضطراري في عرفات - أي فوت عرفات في الوقتين جميعاً - فلا بد أن يكون عدم الأمر بالوقوف الاضطراري في المشعر من جهة أنه لا يجدي وحده في إدراك الحج، إذ لا تفسير له غير ذلك.

وبعبارة أخرى: إنه إذا لم يكن لإدراك اضطراري عرفات دور في إدراك الحج مع إدراك اضطراري المشعر، بأن كان يكفي في إدراك الحج إدراك اضطراري المشعر وحده، لكان ينبغي للإمام عليه السلام أن لا يذكر إدراك عرفات قبل طلوع الفجر في كلامه، بل يقول بدله: (إذا لم يدرك الحاج عرفات، وأقبل ولم يدرك الناس بجمع، ووجدهم قد أفاضوا فليقف قليلاً ..). وحيث إنه لم يقل كذلك بل أخذ إدراك اضطراري عرفات في موضوع الحكم بكفاية إدراك اضطراري المشعر دل على أن الأخير وحده لا يكفي في إدراك الحج بل لا بد معه من إدراك الوقوف في عرفات، وهذا هو المطلوب^(١).

(١) وقد يناقش في هذا البيان بأنه يحتمل أن الإمام عليه السلام كان بصدد الرد على الجمهور القائلين بأن إدراك عرفات في ليلة العيد يكفي في صحة الحج، فاشتراط مع إدراكها ليلاً إدراك المشعر ولو في الوقت الاضطراري، وعلى ذلك فلا دلالة في الرواية على عدم كفاية إدراك اضطراري المشعر وحده.

ولكن يمكن الجواب عن هذه المناقشة بأنه لو كان كلام الإمام عليه السلام مسوقاً لإفادة ما ذكر لكان ينبغي أن يقول عليه السلام في الذليل: (ولا فلا حج له)، لا أن يقول: (ولا شيء عليه)، فإنه ظاهر الدلالة على أنه كان بصدد بيان أن فوات اختياري المشعر لا يضر بصحة الحج مع إدراكه في

الرواية الخامسة: خبر إسحاق بن عبد الله^(١) قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل دخل مكة مفرداً للحج فخشي أن يفوته الموقفان. فقال: ((له يومه إلى طلوع الشمس من يوم النحر، فإذا طلعت الشمس فليس له حج)). وهي واضحة الدلالة على عدم الإجزاء بإدراك اضطراري المشعر وحده، ولكن سنده مخدوش كما مر سابقاً.

الرواية السادسة: خبر محمد بن فضيل^(٢) قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الحد الذي إذا أدركه الرجل أدرك الحج. فقال: ((إذا أتى جمعاً والناس في المشعر قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج، ولا عمرة له. فإن لم يأت جمعاً حتى تطلع الشمس فهي عمرة مفردة ولا حج له. فإن شاء أقام، وإن شاء رجع وعليه الحج من قابل)).

الرواية السابعة: خبر محمد بن سنان^(٣) قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الذي إذا أدركه الإنسان فقد أدرك الحج. فقال: ((إذا أتى جمعاً والناس بالمشعر الحرام قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج ولا عمرة له. وإن أدرك جمعاً بعد طلوع الشمس فهي عمرة مفردة ولا حج له، فإن شاء أن يقيم بمكة أقام وإن شاء أن يرجع إلى أهله رجع وعليه الحج)).

والملاحظ أن الخبرين الأخيرين يتطابقان في الألفاظ تقريباً سؤالاً وجواباً، ومن هنا قال المحقق التستري رحمته الله^(٤): (الظاهر أن الأصل في خبر محمد بن سنان

الوقت الاضطراري وإدراك عرفات قبل ذلك.

وأما احتمال ذهاب بعض الجمهور إلى وجوب الكفارة على من لم يدرك الوقوف بعرفات في النهار وإنما أدركه في ليلة العيد، ليحتمل أن يكون قوله عليه السلام: ((ولا شيء عليه)) مسوقاً لنفي وجوبها فهو ضعيف، إذ إنهم اتفقوا على صحة الحج وعدم ثبوت شيء من الدم في مثل ذلك (يلاحظ المغني لابن قدامة ج: ٣ ص: ٤٣٣).

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٠.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩١.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٠، ٢٩٤.

(٤) النجعة في شرح اللمعة ج: ٥ ص: ٣٦٧.

وفي خبر محمد بن الفضيل واحد، فلفظ متنها واحد والراوي في السند في كل منهما محمد، وقد وقع الاشتباه في اسم الأب، والأصل فيه موسى بن القاسم أو الحسين بن سعيد، فروى الأول عن كتاب موسى، والثاني عن كتاب الحسين، وجعل التهذيب له خبرين كما ترى).

ولكن ما ذكره فقط لا يمكن المساعدة عليه، فإن مجرد تطابق خبرين سؤالاً وجواباً لا يعدّ دليلاً كافياً على أن الأصل فيهما واحد. وهناك نماذج مما ورد في كتب الأخبار من روايتين تتطابقان سؤالاً وجواباً ..

النموذج الأول: روى الصدوق^(١) أنه: سأل علي بن جعفر عليه أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يكون في السفينة هل يجوز له أن يضع الحصر على المتاع أو القت والتبن والحنطة والشعير وغير ذلك ثم يصلي عليه؟ فقال: ((لا بأس)).

وروى الشيخ^(٢) بإسناده عن الحسن بن علي بن يقطين عن أخيه الحسين عن أبيه علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام عن الرجل يكون في السفينة هل له أن يضع الحصر على المتاع أو القت أو التبن أو الحنطة أو الشعير وأشباهه ثم يصلي عليه؟ فقال: ((لا بأس)).

النموذج الثاني: روى الكليني^(٣) بإسناده عن أبان بن عثمان عن إسحاق بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون معه المال مضاربة فيقل برجه فيتخوف أن يؤخذ منه فيزيد صاحبه على شرطه الذي كان بينهما، وإنما يفعل ذلك مخافة أن يؤخذ منه. قال: ((لا بأس)).

وروى الشيخ^(٤) بإسناده عن أبان عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون معه المال مضاربة فيقل برجه فيتخوف أن يؤخذ فيزيد صاحبه على شرطه الذي كان بينهما، وإنما يفعل ذلك مخافة أن

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ١ ص: ٢٩٢.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٣ ص: ٢٩٦.

(٣) الكافي ج: ٥ ص: ٢٤١.

(٤) تهذيب الأحكام ج: ٧ ص: ١٩٠.

يؤخذ منه. قال: ((لا بأس به)).

النموذج الثالث: روى الشيخ^(١) بإسناده عن العلا عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: سئل عن المتمتع كم يجزيه؟ قال: ((شاة)). وسألته عن المتمتع المملوك؟ فقال: ((عليه مثل ما على الحر، إما أضحية وإما صوم)).
وروى في موضع آخر^(٢) مثل ذلك بإسناده عن فضالة عن معاوية بن عمار.

النموذج الرابع: روى الشيخ^(٣) بإسناده عن صفوان بن يحيى عن العلا عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: سألت عن السلم في الحيوان وفي الطعام ويؤخذ الرهن. فقال: ((نعم استوثق من مالك ما استطعت)). قال: وسألته عن الرهن والكفيل في بيع النسية. فقال: ((لا بأس به)).
وروى في موضع آخر^(٤) بإسناده عن أحمد بن محمد عن ابن أبي نصر عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الكفيل والرهن في بيع النسية. قال: ((لا بأس به)).

النموذج الخامس: روى الشيخ^(٥) بإسناده عن العلا عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: سألت عن نصراني أشهد على شهادة ثم أسلم بعد، أتجوز شهادته؟ قال: ((نعم هو على موضع شهادته)).
وروى الكليني^(٦) بإسناده عن ابن أبي نجران عن محمد بن حمران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن نصراني أشهد على شهادة ثم أسلم بعد، أتجوز شهادته؟ قال: ((نعم، هو على موضع شهادته)).
وهكذا يجد المتبع موارد أخرى.

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٠١.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٤٨١.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٧ ص: ٤٢.

(٤) تهذيب الأحكام ج: ٦ ص: ٢١٠.

(٥) تهذيب الأحكام ج: ٦ ص: ٢٥٤.

(٦) الكافي ج: ٧ ص: ٣٩٨.

وبالجملته: مجرد تطابق روايتين في اللفظ لا يكشف عن كونهما رواية واحدة.

ويمكن توجيه ذلك في جملة من موارد بافتراض أنه كان لدى شخصين سؤال مشترك فتوجه بها إلى الإمام عليه السلام، وطرحه عليه أحدهما أصالة عن نفسه ونيابة عن صاحبه، وعندما سمعا جواب الإمام عليه السلام أدرجه كل منهما في كتابه بعنوان كونه جواباً عن سؤاله، ولا ضير في ذلك.

وفي خصوص المقام يحتمل أن محمد بن سنان وجد رواية محمد بن الفضيل فنسبها إلى نفسه، فقد حكى عنه أيوب بن نوح^(١) أنه أقر قبل موته أنه كان يعتمد على الوجدادة في ما حدث به، فلي تأمل.

ومهما يكن فإن تطابق روايتين سؤالاً وجواباً لا ينحصر وجهه في وقوع خلل في سند إحدهما بحيث يكون الأصل فيهما واحداً، بل فيه وجوه أخرى أيضاً، ولا بد من ملاحظة كل مورد على حده.

الرواية الثامنة: خبر علي بن الفضل الواسطي^(٢) قال: قال أبو الحسن عليه السلام: ((من أتى جمعاً والناس في المشعر قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج، وإن لم يأتها حتى تطلع الشمس فقد فاته الحج، وهي عمرة مفردة، إن شاء أقام وإن شاء رجع، وعليه الحج من قابل)).

هذا هو المتن الكامل لهذه الرواية، وقد سقط عنها جملة (فقد أدرك الحج، وإن لم يأتها حتى تطلع الشمس) من النسخة المتداولة من (قرب الإسناد)، ويبدو أن نسخة صاحب الوسائل عليه السلام أيضاً كانت كذلك.

ومهما يكن فلا شك في وقوع السقط المشار إليه - كما نبه عليه المحقق التستري عليه السلام وتقدم الإيعاز إلى ذلك - وبناءً عليه فهذه الرواية تامة الدلالة على عدم إدراك الحج بإدراك الوقوف الاضطراري في المشعر، والقدر المتيقن من

(١) اختيار معرفة الرجال ج: ٢، ص: ٧٩٥.

(٢) قرب الإسناد ص: ٣٩٣. وفيه: (الفضل الواسطي)، والصحيح ما أثبتناه كما في الوسائل

موردها ما إذا لم يكن قد أدرك الوقوف بعرفات.

الرواية التاسعة: خبر الجعفریات^(١) بإسناده عن علي عليه السلام في رجل أحرم لحجة ففاته الحج والوقوف بعرفة، وفاته أن يصلي الغداة بمزدلفة. فقال: ((يجعلها عمرة وعليه الحج من قابل)).

الرواية العاشرة: مرسل الدعائم^(٢) عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: ((إذا أتى عرفات قبل طلوع الفجر ثم أتى جمعاً فأصاب الناس قد أفاضوا وقد طلعت الشمس فقد فاته الحج فليجعلها عمرة، وإن أدرك الناس لم يفوضوا فقد أدرك الحج)).

هذه عشر روايات يمكن أن يستدل بها لعدم الإجزاء في مفروض البحث، والعمدة منها هي الروايات الأربع الأولى لتاميتها سنداً، وعندئذ ينبغي البحث تارة في أن التعارض بين الطائفتين المتقدمتين هل هو مستقر لا علاج له، أو أنه يوجد وجه جمع بينهما مقبول عرفاً. وأخرى في أنه على تقدير استقرار التعارض هل هناك ما يرجح إحدى الطائفتين على الأخرى أو أنه لا يوجد مرجح في البين فيتساقطان، وتصل التوبة إلى الأصل اللفظي إن كان، وإلا فالأصل العملي.

(المقام الأول): في أنه هل هناك وجه جمع بين الطائفتين أو لا؟

وقد ذكر في المقام عدد من الوجوه بعضها ينتج الإجزاء وبعضها ينتج عدم الإجزاء، وفي ما يأتي أهمها ..

(الوجه الأول): ما أفاده المحقق الشيخ حسن نجمل الشهيد الثاني (قدس سرهما)^(٣)، فقد ذكر من الطائفة الأولى خصوص معتبرة عبد الله بن المغيرة وصحيحة جميل، ومن الطائفة الثانية خصوص صحيحتي الحلبي وحريز^(٤).

(١) الجعفریات ص: ٦٩.

(٢) دعائم الإسلام ج: ١ ص: ٣٣٧-٣٣٨.

(٣) منتقى الجمال في الأحاديث الصحاح والحسان ج: ٣ ص: ٣٥٦-٣٥٧ (بتصرف يسير).

(٤) يبدو أنه تنقل لم يذكر في الطائفة الأولى موثقة الفضل بن يونس، لأنه واقفي، ولا معتبرة إسحاق بن عمار، لأنه عنده فطحي وهو لا يعمل إلا برواية الإمامي العدل.

ثم قال نكح: (بين حديثي الحلبي وحرير وخبر جميل وابن المغيرة اختلاف في حكم إدراكه للمشعر وحده قبل الزوال محوج إلى التأويل لضرورة الجمع، ولا ريب أن دلالة الأولين على عدم الإجزاء أوضح وأقوى من دلالة الآخرين على خلافه، فالمتجه صرف التأويل إلى هذين، وذاك بالحمل على كونه قد أدرك عرفة) ثم قال: (وفي خبر ابن المغيرة إيماء إليه، حيث قال: إني لم أدرك الناس بالموقفين ولم يطلق النفي بل قيده بقوله: (جميعاً)، نظراً إلى ما تشهد به السليقة الصحيحة من تبادل انصراف النفي في مثل هذا التركيب إلى القيد دون المقيد، كما إذا قلت: (لم أضربه إهانة) و(لم أعطه إكراماً)، فإن قضاء الذوق السليم فيه يتعلق النفي بالإهانة والإكرام دون الضرب والإعطاء ظاهر لا ينكر وواضح لا يدفع، فيفيد كون الضرب واقعاً للإصلاح والتأديب وأن الإعطاء للتمية أو المداراة ونحوها، ويكون المعنى في الحديث حيثئذ أنه لم يحصل له الوقوف مع الناس في كلا الموقفين، فيدل على أن أصل الوقوف معهم متحقق. ويعلم من الجواب أن الذي فاته مع الناس هو الوقوف بالمشعر).

ثم أضاف نكح: وأما خبر جميل فهو بالقياس إلى حديث حرير بمثابة المطلق من المقيد، واللازم من هذا وجوب تقييده به، أي أن خبر جميل مطلق من حيث إدراك عرفات وعدمه، وخبر حرير وارد في خصوص من لم يقف بعرفات، فلا بد من حمل المطلق على المقيد.
أقول:

١- ما أفاده نكح في مفاد معتبرة ابن المغيرة غريب من مثله، فإن الفرق بين قوله: (لم أضربه إهانة) وقول السائل: (لم أدرك الناس في الموقفين جميعاً) شاسع لا ينبغي أن يخفى على تحرير مثله، فإن لفظه (إهانة) لا تصلح إلا أن تكون قيداً، فتدل على عدم نفي طبيعة الضرب على إطلاقه وسريانه بل

وكذلك لم يذكر في الطائفة الثانية معتبرة ضريس بن أعين، لعدم ثبوت اتحاده مع ضريس بن عبد الملك بن أعين الثقة، ولا صحيحة الحسن العطار، لعدم تمامية دلالتها لديه، أو لعدم تمامية سندها حيث وصفها بمشهوري الصحة.

وبالجملة: يبدو أنه لم يتم عنده سنداً ودلالة من أخبار الطائفتين إلا الروايات الأربع المذكورات.

خصوص حصّة خاصة منه هي الضرب للإهانة والتحقير، وأما لفظة (جميعاً) فإنما هي للتأكيد، أي لإفادة أنه فاته كلا الموقفين لا أحدهما فقط، ولا تصلح أن تكون قيداً لإفادة أنه إنما لم يدرك أحد الموقفين لا كليهما، إذ يتضح من جواب الإمام عليه السلام إنه لم يكن قد أدرك الوقوف الاختياري في المزدلفة، فلو كان بصدد إفادة أنه لم يدركها وقد أدرك الوقوف في عرفات لكان ينبغي أن يقول: (إنني أدركت الناس بعرفات دون المزدلفة)، لا أن يقول: (إنني لم أدرك الناس في الموقفين جميعاً) ويريد بذلك أنه لم يفته الوقوف بعرفات، وإنما الوقوف في المزدلفة، فإن هذا ليس أسلوباً مناسباً عند أرباب المحاوراة لإفادة المعنى المذكور كما لا يخفى.

وأما احتمال أنه أراد عدم تعيين الفائت من الموقفين لكي يعرف حكم كلتا صورتين، أي سواء أكان الفائت هو الوقوف بعرفات أم الوقوف في المزدلفة، فهو لا ينسجم مع ما يظهر من جواب الإمام عليه السلام من أنه قد عرف منه فوات الوقوف الاختياري في المزدلفة، مع أنه كان ينبغي على هذا التقدير أن يقول: (فانتي أحد الموقفين) لا أن يقول: (إنني لم أدرك الوقوف مع الناس في الموقفين جميعاً)، ويريد بذلك أنه أدرك أحد الموقفين ولم يدرك الآخر، فإنه أيضاً ليس أسلوباً مناسباً لإفادة المعنى المذكور.

وبالجملة: لا ينبغي الشك في أن لفظة (جميعاً) في العبارة المذكورة إنما هي للتأكيد لا للاحتراز.

وليس المراد بالتأكيد هو التوكيد بحسب مصطلح النحاة، ليقال: إن لفظ (جميعاً) حال وليس توكيداً، بل المراد أنه وإن كان حالاً والحال من قبيل القيود والأصل في القيود الاحترازية، كما في قوله: (لم أضربه إهانة)، إلا أنه هنا ليس للاحتراز بل لتأكيد عدم إدراك أي من الموقفين. وقد صرح غير واحد من اللغويين بأن (جميعاً) يأتي بهذا المعنى.

قال الجوهري^(١): (وجميع يؤكد به، يقال: (جاءوا جميعاً) أي كلهم).

وقال الراغب^(١): (أما (جميع) فإنه قد ينصب على الحال فيؤكد به من حيث المعنى)، والمقام من هذا القبيل، فكما أنه في قوله في صحيحة حرير: (فاته الموقفان جميعاً) إنما جيء بلفظ (جميعاً) لتأكيد أنه لم يدرك أيّاً من الموقفين وإن كان المعنى يتم بدونه، كذلك في المقام فإن قوله: (إنني لم أدرك الناس بالموقفين) يدل على عدم إدراك أي منهما، والإتيان بلفظ (جميعاً) لتأكيد ذلك وليس قيداً للاحترازية، ليقال: إنه يدل على أنه أدرك أحد الموقفين، لتعلق النفي بالقيّد دون المقيّد^(٢).

(١) مفردات ألفاظ القرآن ص: ٢٠٢.

(٢) قد يقال في توجيه ما أفاده المحقق الشيخ حسن نكل: إن لفظ (جميع) صفة على وزن (فعل) بمعنى (مفعول) أي (مجموع)، وحاله حال سائر الصفات الاشتقاقية في صلاحيتها للوقوع خيراً ونعتاً وحالاً، ولا إشكال فيما إذا وقع خيراً أو نعتاً، وأما وقوعه حالاً فله صورتان .. الأولى: أن يقع حالاً في كلام مثبت، كقول القائل: (فاته الموقفان جميعاً). ومقتضى كونه حالاً هو أن يكون مبيناً لبيئة صاحبه، فيكون معنى المثال: أن الموقفين فاتاه في حال كونهما مجتمعين. والفرق بين الحال والتوكيد أن التوكيد يساق لنفي احتمال التجوز أو الغلط في المفرد كما يقال: فاته الموقفان عينهما ونفسهما، أي أنهما فاتاه لا غيرهما، وأما الحال فيراد به بيان هيئة صاحبه، ويستفاد منه التوكيد وتقرير المعنى ونفي المجاز عرضاً. ومآل المعنى على التقديرين واحد، وهو في المثال المتقدم ترك كلا الوقوفين، ولا يفتقر فيه الحال عن التوكيد.

الثانية: أن يقع حالاً في كلام منفي، كما في قول السائل في الخبر المذكور: (إنني لم أدرك الناس في الموقفين جميعاً)، وقضية القواعد المتقدمة أن يكون حالاً من الفعل وأن يكون النفي وارداً عليه، لقضاء السليقة الصحيحة بأن النفي متسلط على القيود كما صرح به المحقق الشيخ حسن نكل، فيكون مقصود السائل: أنه لم يدرك الموقفين في حال اجتماعهما مع الفراغ عن تحقق أصل الفعل، أعني إدراك واحد منهما. هذا إذا كان حالاً، ولو جعل توكيداً أفاد تقرير لفظ الموقفين ونفي التجوز عنهما، فكأنه قال: لم أدرك الموقفين المعهودين لا غيرهما. ودلالته على نفي كل منهما ظاهرة.

ولكن استعمال (جميع) منصوباً على الحالية لم أعثر عليه منفيّاً في عبارة فصيحة يحتج بها ليعتبر معناها، وما ورد منه حالاً ورد في كلام مثبت، وقد تقدم أن الفرق بين التوكيد والحال لا يظهر فيه، مع أن التوكيد به غير جارٍ على الأصول القياسية، وليس هو على نسق التوكيدات اللفظية التي تتبع ما قبلها في الإعراب، والجوهري انفرد بذكره ومثل له بكلام مثبت، وغالب الظن أن

والحاصل: أن مناقشة المحقق الشيخ حسن نكح في دلالة معتبرة ابن المغيرة على إدراك الحج بإدراك اضطراري المشعر مع فوات الوقوف الاختياري في عرفات مما لا يمكن المساعدة عليه.

مع أن هذه المناقشة إن تمت في المعتبرة المذكورة فليس لها محل في موثقة الفضل بن يونس بناءً على ثبوت متنها بالنحو المذكور في الكافي والتهذيب. ولا فرق - على التحقيق - بين الموثقة والصحيحة في الاعتبار على القول بحجية خبر الثقة وكذلك على القول بحجية الخبر الموثوق به.

٢ - وأما ما أفاده نكح من كون صحيحة جميل أعم مطلقاً من حيث إدراك عرفات وعدمه فهو مبني على أن لا تكون مسوقة لمجرد بيان بدلية الوقوف الاضطراري في المشعر عن الوقوف الاختياري فيه، وإلا فلا يتعد لها الإطلاق من الجهة المذكورة حتى يحتاج إلى التقييد.

ولكن يمكن أن يقال: إنها لو كانت مسوقة لإفادة ذلك لكان ينبغي أن يقول **هـ**: (فقد أدرك المشعر) لا أن يقول: (فقد أدرك الحج).

وبعبارة أخرى: لو كان الإمام **هـ** في صحيحة جميل وما بمعناها بصدد بيان أن إدراك المشعر قبل الزوال يقوم مقام إدراكه قبل طلوع الشمس لمن ضاق

الراغب تبعه فيه، على أن ليس لعبارتهما إطلاق يتناول الاستعمال في المنفي.

وبالجملة: فحال (جميع) المنصوبة حال (مع) المنصوبة، ومعنى (لم أدرك الموقفين جميعاً) هو يعينه معنى (لم أدرك الموقفين معاً)، فكما أن الثانية تقتضي إدراك أصل الموقفين، إذ لم يقل أحد إن (مع) تفييد التوكيد فكذا الأولى.

ويكل حال فإثبات وقوع (جميع) توكيداً في اللسان الفصيح مشكل.

نعم لا ريب في أن الاستعمالات المتعارفة في زماننا وما قبلها إلى زمانهم **هـ** جارية على التوكيد بحيث لا يفهم منها غيره، ويعد الحمل على الاحتراز بالنحو الذي مضى تقريره غريباً، بل الظاهر أن حال (مع) المنصوبة كحال (جميع) في دلالته على التوكيد عرفاً، فلا محيد - إذأ - عن حمل السؤال على فوات كلا الموقفين.

والغرض من هذا الكلام هو دفع الإشكال عما ذكره المحقق الشيخ حسن نكح، فإنه مطابق للقواعد العرفية، ولا تشهد الاستعمالات الفصيحة بخلافه، ولكن لا تحمل عليه المحاورات العرفية كما صنعه (طاب ثراه).

به الوقت من دون أن يقصد إدراك الحج بذلك حتى مع عدم إدراك الوقوف بعرفات لكان ينبغي أن يقول: (فقد أدرك المشعر)، وعندئذ كان اللازم لتصحيح حج من لم يدرك الوقوف بعرفات التمسك بإطلاق قوله **لحجك**: (من أدرك جمعاً فقد أدرك الحج)، بناءً على كون المراد به مطلق الوقوف المشروع منه.

ولكن الملاحظ أن الإمام **لحجك** قد قال في الصحيحة: (فقد أدرك الحج)، وظاهره أنه كان بصدد بيان أن الخصوصية الثابتة لإدراك المشعر وهي إدراك الحج بإدراكه ثابتة لإدراكه قبل زوال الشمس بالنسبة إلى من ضاق به الوقت، فمقتضى إطلاقها عدم الفرق بين كون الحاج ممن أدرك الوقوف بعرفات وعدمه. وبالجمل: ما أفاده المحقق الشيخ حسن **نكح** من إطلاق صحيحة جميل من حيث إدراك عرفات وعدمه تام.

ولكن يمكن أن يقال: إنه لا سبيل إلى تقييد إطلاقها من هذه الجهة وحملها على خصوص من أدرك عرفات كما بنى عليه **نكح**.

والوجه فيه^(١): أن معظم من يقفون في المشعر قبل الزوال هم ممن لا يدركون الوقوف بعرفات لا في الوقت الاختياري ولا في الوقت الاضطراري، فإن من يدرك الوقوف الاختياري في عرفات يتسع له المجال - في الغالب - لأن يدرك الوقوف الاختياري في المشعر، وكذلك من يدرك الوقوف الاضطراري في عرفات في أول الليل أو حتى في وسطه يمكنه في الغالب أن يدرك الوقوف الاختياري في المشعر بسهولة، وأما الذي يدرك الوقوف الاضطراري في عرفات في أواخر الليل فإن كان لا يطمئن بإدراك الوقوف الاختياري في المشعر لو ذهب

(١) يمكن أن يقال: إنه لا حاجة إلى هذا البيان فيما إذا بني على أن قوله **لحجك**: «فقد أدرك الحج» لإفادة أن الخصوصية الثابتة لإدراك المشعر - وهي إدراك الحج بإدراكه - ثابتة للأعم من إدراكه قبل طلوع الشمس وإدراكه بعده قبل الزوال، فإن مقتضاه كون الصحيحة مسوقة لإفادة كفاية إدراك المشعر قبل الزوال في إدراك الحج حتى لمن لم يدرك الوقوف بعرفات، لما تقدم من أن ما دل على أن من أدرك المشعر فقد أدرك الحج مسوق لإفادة كفاية إدراك المشعر في إدراك الحج حتى مع فوات عرفات، خلافاً للجمهور، وهكذا الحال لو كانت الصحيحة باللفظ المروي في التهذيب، فليلاحظ.

لإدراك الوقوف الاضطراري بعرفات فوظيفته - كما مرّ في بعض الروايات - أن يترك الوقوف الاضطراري في عرفات ويكفي بالوقوف الاختياري في المشعر، وإنما يجوز له أن يذهب لإدراك الوقوف الاضطراري في عرفات إذا كان مطمئناً بأنه سيدرك بعده الوقوف الاختياري في المشعر.

إذا لا يبقى ممن يدرك الوقوف في عرفات ولا يدرك إلا الوقوف الاضطراري في المشعر سوى من يدرك الوقوف الاضطراري في عرفات في أواخر الليل فيذهب لإدراكه مطمئناً بأنه سيدرك الوقوف الاختياري في المشعر، ولكنه يتعرض لطارئ أو يتبين خطؤه فلا يدرك إلا الوقوف الاضطراري في المشعر.

وعلى ذلك فإن حمل صحيحة جميل وما بمعناها على خصوص من أدرك الوقوف بعرفات ولو في الوقت الاضطراري يشبه تخصيص الأكثر، لقلّة من لا يدرك في المشعر إلا الوقوف في الوقت الاضطراري ويكون مع ذلك قد أدرك الوقوف بعرفات ولو في الوقت الاضطراري، بل الغالب أن يكون ممن تأخر في الوصول إلى المشاعر المقدسة فلا يدرك سوى الوقوف الاضطراري في المشعر.

وقد تحصل من جميع ما تقدم أن الوجه الأول المستفاد من كلام المحقق الشيخ حسن نكل في الجمع بين نصوص المسألة مما لا يمكن المساعدة عليه.

(الوجه الثاني): ما أفاده المحقق النراقي نكل في بعض رسائله^(١) قائلاً: إن مقتضى قول الرجل في معتبرة ابن المغيرة: (إني لم أدرك الناس بالموقفين) هو أنه لم يدرك الوقوف الاختياري فيهما، لأنه الوقت الذي يجتمع فيه الناس في الموقفين ثم يفيضون منهما حتى لا تجد فيها إلا أفراداً قلائل.

وعلى ذلك فالمعتبرة أعم من أدرك اضطراري عرفات ومن لم يدركه، فتحمل على من أدركه، وعندئذ يتطابق مفادها مع مفاد صحيحة الحسن العطار في إدراك الحج بإدراك الاضطراريين.

وأما موثقة الفضل بن يونس فقد ذكر **يُظَلُّ** في المستند^(١) أن مقتضى قوله **لُحِقَ** فيها: ((يلحق بجمع)) هو أنه يلحق بالناس في جمع، فيكون ناظراً إلى الوقت الاختياري، إذ لا حضور معتد به بعده في المزدلفة، وعلى ذلك فلا تعلق للرواية بمحل الكلام.

وأما صحيحة جميل وما بمعناها فهي أعم مطلقاً من صحيحة حريز وما يماثلها فلا بد من حمل المطلق على المقيد.

فالتنتيجة هي عدم كفاية إدراك اضطراري المزدلفة فقط في إدراك الحج.

أقول:

١ - أما ما ذكره **يُظَلُّ** بشأن معتبرة ابن المغيرة فيلاحظ عليه بأنه وإن كان تعبير السائل بللم أدرك الناس بالموقفين لا يقتضي في حد نفسه مزيد من عدم إدراكه للوقوف الاختياري فيهما.

ولكن يمكن أن يقال: إن مقتضى إطلاقه المقامي هو عدم إدراكه للوقوف الاضطراري في عرفات أيضاً، إذ لو كان قد أدركه لكان ينبغي أن يشير إليه في معرض سؤاله، فإن من يتلى بواقعة ويريد أن يسأل عن حكمها لحل مشكلته ينبغي أن يذكر جميع الخصوصيات التي يحتمل أن يكون لها دور في الحكم، وإدراك اضطراري عرفات ليس مما لا يحتمل دخله في الحكم، ولا سيما مع ذهاب الجمهور إلى كفاية إدراكه في إدراك الحج. فسكوته عن إدراكه له يشكل قرينة على كون مراده هو عدم إدراكه لعرفات في أي من الوقتين لا في خصوص الوقت الاختياري، والملاحظ أن جواب الإمام **لُحِقَ** كان بصيغة: ((إذا أدرك مزدلفة))، وظاهره رجوع الضمير إلى من سأل إسحاق عن حكمه. ولو كان بصيغة: ((من أدرك مزدلفة)) كما ورد مثل ذلك في صحيحة جميل لأمكن أن يدعى أنه كبرى كلية غير ناظرة إلى خصوص مورد السؤال، وينعقد له الإطلاق من الجهة المذكورة.

وبالجملة: لا إطلاق للمعتبرة بالنسبة إلى من أدرك اضطراري عرفات، بل

(١) مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج: ١٢ ص: ٢٦٢.

موردها هو من لم يدرك عرفات أصلاً.

مع أنه لو سلّم انعقاد الإطلاق لها من حيث إدراك اضطراري عرفات وعدمه فإنه يمكن أن يقال: إنه لا مجال لحملها على خصوص الأول، لما تقدم من أن الغالب في من لا يدرك إلا اضطراري المشعر أن يكون ممن لم يدرك الوقوف بعرفات حتى في الوقت الاضطراري، فلا سبيل إلى تقييد جواب الإمام عليه السلام بما إذا كان قد أدرك اضطراري عرفات، فإنه يشبه تخصيص الأكثر غير المستساغ عرفاً.

مضافاً إلى أن مورد السؤال واقعة شخصية فلا يصح إطلاق الحكم في الجواب مع كون المراد الجدي به ثبوته بالنسبة إلى الفرد غير الغالب، كما مر توضيحه في نظائره غير مرة.

والحاصل: أن مورد معتبرة ابن المغيرة هو من لم يدرك الوقوف بعرفات أصلاً، ولو سلّم إطلاقها لمن أدرك الوقت الاضطراري فيها فلا سبيل إلى حملها عليه خاصة.

٢- وأما ما ذكره عنه بشأن موثقة الفضل بن يونس من أنها ناظرة إلى من كان متمكناً من إدراك الوقوف الاختياري في المزدلفة فيلاحظ عليه بأن مورد الرواية حسب ما ورد في الكافي والتهذيب هو من أطلق سراحه في مكة المكرمة في يوم النحر، ومثله لم يكن بمقدوره عادة الوصول إلى المزدلفة قبل طلوع الشمس بحسب وسائل النقل التي كانت متاحة في ذلك الزمان، فلا يصح أن يحمل جواب الإمام عليه السلام على بيان حكم تلك الصورة التي إن كان لها تحقق في تلك الأزمنة فهي في غاية الندرة.

مضافاً إلى أن لفظة (الناس) لم تذكر في الكافي والتهذيب، ويجوز أن يكون المراد بقوله عليه السلام: ((يلحق)) هو أنه يلحق ببقايا الناس في المزدلفة، ولذلك ورد في موثقة إسحاق بن عمار: ((من أدرك المشعر الحرام وعليه خمسة من الناس قبل أن تزول الشمس فقد أدرك الحج)).

٣- وأما ما أفاده عنه من حمل صحيحة جميل وما بمعناها على صحيحة

حريز وما يماثلها فقد ظهر الحال فيه مما مر في الجواب عما ذكره المحقق الشيخ حسن نكّز، ولا حاجة إلى الإعادة.

فالتنتيجة: أن الوجه الثاني الذي ذكره المحقق النراقي نكّز في الجمع بين نصوص المسألة غير تام أيضاً.

(الوجه الثالث): ما ذكره العلامة الشيخ عبد النبي العراقي نكّز^(١) من أن صحيحة حريز وصحيحة الحلبي وما مائلهما من روايات الطائفة الثانية الدالة على عدم الإجزاء مطلقة، من حيث إن من يفوته الوقوف في المشعر قبل طلوع الشمس يقف فيه قبل الزوال أو لا، وروايات الطائفة الأولى تدل على إدراك الحج في خصوص من فاته الوقوف الاختياري في المزدلفة ولكن أدرك الوقوف الاضطراري فيها، فيجب حمل المطلق على المقيد. والنتيجة هي الحكم بالإجزاء في مفروض البحث.

وهذا من غرائب الكلام، فإن قوله نكّز في صحيحة حريز: ((له إلى طلوع الشمس من يوم النحر)) مسوق لبيان منتهى الوقت الذي يدرك به الحج وأنه لا جدوى من الحضور في المشعر بعد طلوع الشمس. ولم يكف الإمام نكّز ببيان غاية ما يدرك به الحج حتى صرح بمفهومها أيضاً قائلاً: ((فإن طلعت الشمس من يوم النحر فليس له حج) فكيف يمكن أن يقال: إن الرواية مطلقة من حيث الوقوف بعد طلوع الشمس وعدمه؟!))

وكذلك الحال في صحيحة الحلبي، فإن الإمام نكّز قال: ((وإن قدم وقد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام، فإن الله تعالى أعدر لعبده وقد تم حجه))، ولما كان هناك مجال لتوهم أنه يكفي لمن فاتته عرفات أن يقف في المشعر الحرام في أي من الوقتين الاضطراري والاختياري أضاف نكّز قوله: ((إذا أدرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس وقبل أن يفيض الناس)) لبيان أن مقصوده بالوقوف بالمشعر الحرام هو الوقوف في الوقت الاختياري خاصة، ولم يكف نكّز بذلك حتى صرح بمفهوم الجملة الشرطية قائلاً: ((فإن لم يدرك المشعر الحرام - أي قبل

(١) إيقاظ البشر في أجزاء اضطراري المشعر ص: ١٥٩.

طلوع الشمس - فقد فاته الحج)) فمع ذلك كله كيف يمكن حمل الحكم فيها بفوات الحج على خصوص من لم يقف في الوقت الاضطراري؟!

وهكذا الأمر في صحيحة الحسن العطار حيث تقدم أن عناية الإمام عليه السلام بذكر إدراك اضطراري عرفات في موضوع الحكم بإدراك الحج عند إدراك اضطراري المشعر يدل على عدم كفاية إدراك اضطراري المشعر وحده من دون الوقوف بعرفات في إدراك الحج، فهذه الرواية أيضاً تأبى عما أفاده (طاب ثراه) من الجمع المتقدم.

نعم معتبرة ضريس مطلقة ويمكن حملها على من لا يتسع له الوقت للوقوف الاضطراري في المشعر، ولكن لا جدوى في ذلك بعد إباء سائر الروايات عن الحمل المذكور.

والحاصل: أن الوجه الثالث المذكور ضعيف جداً، ولا يصلح أن يجمع به بين روايات المسألة.

(الوجه الرابع): ما أفاده السيد الأستاذ رحمته الله وحاصله: أن بعضاً من روايات الطائفة الأولى الدالة على الاجتزاء بالوقوف الاضطراري في المشعر فقط تعم المعذور وغير المعذور في ترك الوقوف الاختياري، وهي صحيحة جميل ومعتبرة إسحاق بن عمار مما تقدم في القسم الثاني من الطائفة الأولى المذكورة. كما أن روايات الطائفة الثانية الدالة على عدم الاجتزاء بالوقوف الاضطراري في المشعر فقط تعم المعذور وغير المعذور في ترك الوقوف الاختياري. فالنسبة بين الطرفين هي التباين، ولكن بعض روايات الطائفة الأولى الدالة على الإجزاء في مورد إدراك الوقوف الاضطراري في المشعر فقط مختص بالمعذور، وهو ما مر في القسم الأول من موثقة الفضل بن يونس ومعتبرة عبد الله بن المغيرة، فنصلحان أن تكونا وجه جمع بين الطرفين المتعارضين، بحمل ما دل على الإجزاء على المعذور في ترك الوقوف الاختياري بالمشعر، وما دل على عدم الإجزاء على غير المعذور في ذلك.

هذا حاصل ما أفاده (رضوان الله عليه) في مجلس الدرس.

ولكنه إنما يتم بناءً على أمور ثلاثة ..

الأمر الأول: أن القسم الثاني من روايات الطائفة الأولى أي صحيحة جميل ومعتبرة إسحاق بن عمار ونحوهما وكذلك الطائفة الثانية الدالة على عدم الإجزاء يعمان المذذور وغير المذذور.

الأمر الثاني: أن القسم الأول من روايات الطائفة الأولى أي موثقة الفضل ومعتبرة ابن المغيرة وإن لم تدل إلا على الإجزاء في المذذور، ولكن مع ذلك تصلح أن تكون شاهد جمع بين ما تقدم من الروايات.

الأمر الثالث: أن روايات الطائفة الثانية - أي الدالة على عدم الإجزاء - لا تأبى الحمل على غير المذذور.

١ - أما الأمر الأول فهو تام على المختار بالرغم من اشتمال صحيحة جميل ومعتبرة إسحاق على عنوان: (من أدرك)، واشتمال بعض روايات الطائفة الثانية كصحيحة الحلبي على عنوان: (من لم يدرك)، وبعضها كمعتبرة ضريس على عنوان: (من لم يبلغ). والوجه فيه ما مرّ قريباً من أن التعبير بالإدراك ونحوه إنما لا يشمل المتعمد في الترك دون مطلق غير المذذور، فإذا كان غير مذذور من جهة أنه قصر في تعلم وقت الوقوف الاختياري في المشعر أو نام باختياره وهو يعلم أنه ربما لا يستيقظ في الوقت المناسب لإدراكه أو نحو ذلك ثم وقف في الوقت الاضطراري، صح التعبير بأنه أدرك الوقوف الاضطراري في المشعر.

وبالجملة: التعبير بـ(أدرك) يشمل غير المذذور في ترك الوقوف الاختياري إذا لم يكن متعمداً في ذلك.

ولكن نسب إلى السيد الأستاذ تظن في المعتمد^(١) أنه قال: إن قوله **لحجته**: (من أدرك) ظاهر في التأخير عن عذر كما ذكرنا ذلك في باب الصلاة في قوله: (من أدرك ركعة من الوقت).

(١) المعتمد في شرح المناسك ج: ٥ ص: ١٨٠ ط: نجف.

ونظير هذا المعنى يستفاد أيضاً مما ذكر في المستند^(١).

إلا أن ما ضبطته عنه يظل في مجلس الدرس لا يأبى أن يكون المقصود به هو عدم شمول الإدراك للمتعمد لا اختصاصه بالمعذور، بل يتعين أن يكون هذا هو مقصوده يظل، وإلا لكان منافياً مع ما بنى عليه من تعارض روايات الطائفتين في المعذور وغيره والجمع بينهما بمعونة معتبرة ابن المغيرة وموثقة الفضل بحمل ما دل على الإجزاء على المعذور وما دل على عدمه على غير المعذور، إذ لو كان التعبير بالإدراك يختص بالمعذور لما تعارضت الطائفتان في غير المعذور - متعمداً كان أو غيره - بل في المعذور فقط، فلا يبقى محل للجمع المذكور.

ومهما يكن فإن ما ذكر في الأمر الأول من أن بعض ما دل على الإجزاء، وكذلك ما دل على عدم الإجزاء يعم المعذور وغير المعذور سوى المتعمد صحيح على المختار.

٢ - وأما الأمر الثاني من أن روايتي الفضل بن يونس وابن المغيرة وإن دلتا على الإجزاء في المعذور ولا دلالة لهما على عدم الإجزاء في غير المعذور إلا أنهما بالرغم من ذلك تصلحان لأن تكونا وجه جمع بين الطائفتين المتعارضتين - فتحمل صحيحة جميل ونحوها على المعذور، وتحمل صحيحة الحلبي ونحوها على غير المعذور - فهو مما لا يمكن المساعدة عليه.

وتوضيح الحال: أنه لو كانت موثقة الفضل ومعتبرة ابن المغيرة تدلان على الاجتزاء باضطراري المشعر وحده للمعذور في ترك الاختياري وعلى عدم الاجتزاء به لغير المعذور لكانت النسبة بينهما وبين كل من الطرفين المتعارضين هي العموم والخصوص المطلق، ولا بد عندئذ من حمل المطلق على المقيد في كلا الجانبين، فمن حيث دلالة المعبرتين على عدم الاجتزاء في غير المعذور لا بد من رفع اليد عن إطلاق صحيحة جميل وما بمعناها، ومن حيث دلالتها على الاجتزاء في المعذور لا بد من رفع اليد عن إطلاق صحيحة الحلبي وما بمعناها، وبذلك يرتفع التعارض بين الجانبين لا محالة.

(١) مستند الناسك في شرح الناسك ج: ٢ ص: ١٢٩.

ولكن الملاحظ أن الروايتين - أي موثقة الفضل ومعتبرة ابن المغيرة - إنما تدلان على الإجزاء في المعذور، ولا دلالة لهما على عدم الإجزاء في غير المعذور، وعلى ذلك فهما تصلحان لأن تكونا مقيدتين لإطلاق صحيحة الحلبي وما بمعناها، ولا تصلحان لأن تكونا بنفسيهما مقيدتين لإطلاق صحيحة جميل وما بمعناها، إذ النسبة بينهما وبينها وإن كانت هي العموم والخصوص المطلق إلا أنه لا تخالف بين الجانبين - كما لو ورد في دليل (أكرم العالم) وفي دليل آخر (أكرم الفقيه) - ولا يحمل المطلق على الحصة في مثل ذلك.

بل يمكن أن يقال: إن عدم حمل المطلق على الحصة في ما هو محل الكلام أوضح منه في المثال المذكور، لأن في (أكرم الفقيه) ظهوراً في كون الفقيه بعنوانه موضوعاً للحكم بوجود الإكرام لا من حيث اندراجه في عنوان العالم، وأما هنا فلا يوجد مثل هذا الظهور، لفرض كون المعذورية مستفادة من تعبير السائل لا واردة في كلام الإمام عليه السلام.

وبالجملة: المقروض هنا أن مفاد صحيحة جميل وما بمعناها هو أن من أدرك الوقوف الاضطراري في المشعر يجزيه ذلك الأعم من المعذور وغيره عدا المتعمد، ومفاد موثقة الفضل ومعتبرة ابن المغيرة هو أن من أدرك الوقوف الاضطراري في المشعر وحده يجزيه ذلك، وموردهما المعذور من غير دلالة فيهما على عدم الإجزاء في غيره، ومن الواضح أنه لا تنافي بين مضمون الطرفين ليقضي حمل الأول على الثاني بعد كون النسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق.

ولكن بالرغم من ذلك يمكن أن يقال: إنه إذا بني على مسلك انقلاب النسبة في تعارض أكثر من دليلين، أي أن العام المخصص هو كالتخصص يصلح أن يكون مخصصاً للعام المقابل له - وهو مسلك السيد الأستاذ عليه السلام - يرتفع التعارض بين صحيحة جميل وما بمعناها وبين صحيحة الحلبي وما بمعناها ببركة موثقة الفضل ومعتبرة ابن المغيرة، فإنه لما كانت النسبة بين الطرفين المتعارضين هي التباين، وتم رفع اليد عن إطلاق صحيحة الحلبي وما بمعناها في مورد

المعدور بمقتضى معتبرتي الفضل وابن المغيرة تنقلب النسبة بينها وبين صحيحة جميل وما بمعناها إلى العموم والخصوص المطلق، حيث تكون صحيحة الحلبي ونحوها محتصة بغير المعدور، وصحيحة جميل وما بمعناها أعم من المعدور وغير المعدور، فلا بد من رفع اليد عن إطلاقها لتحمل على المعدور خاصة. فالعبارتان وإن لم تكونا مقيدتين لصحيحة جميل وما بمعناها مباشرة، ولكنهما لما أوجبتا تقييد صحيحة الحلبي ونحوها صح القول بأنهما كانتا وجه جمع بين الطرفين.

وبهذا البيان يظهر أن ما ذكره (رضوان الله عليه) من أن معتبرتي الفضل وابن المغيرة تصلحان أن تكونا وجه جمع بين الطائفتين المتعارضتين إنما أراد به هذا المعنى، أي بالاستعانة بنظرية انقلاب النسبة لا بغض النظر عنها.

والملاحظ أنه **كُتِبَ** لم يتعرض في مجلس الدرس لبيان السر في ذلك، نعم حكى عنه في تقرير المستند^(١) أنه أشار بعد مجلس الدرس إلى إمكان رفع التعارض تمسكاً بانقلاب النسبة، إلا أن المقرر (طاب ثراه) جعله وجهاً آخر في مقابل ما ذكره السيد الأستاذ **كُتِبَ** في مجلس الدرس. ولكن الصحيح أنه ليس في مقابله بل هو توضيح وبيان للأساس الذي ينتهي عليه^(٢).

هذا ولكن حيث إن المختار عدم تمامية نظرية انقلاب النسبة - لأن النكته التي لأجلها يحمل العام على الخاص لا توجد في مورد العام المخصص الذي انقلبت النسبة بينه وبين عام آخر إلى العموم والخصوص المطلق - فلا سبيل إلى البناء على تمامية الأمر الثاني المذكور.

مضافاً إلى أن المسلم هو اختصاص موثقة الفضل بالمعدور، لأن موردها هو من حبسه السلطان ظلماً ولم يطلق سراحه إلى يوم النحر، وأما معتبرة ابن المغيرة فليس فيها ما يقتضي الاختصاص بالمعدور بل مقتضى إطلاقها الشمول

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١٣٠٠.

(٢) وتجدر الإشارة إلى أن بعض الأعلام من تلامذته **كُتِبَ** اعتمد على هذا الوجه في رفع التعارض بين روايات المسألة. لاحظ (التهديب في مناسك العمرة والحج ج: ٣ ص: ١٦٥).

لغير المتعمد وإن لم يكن معذوراً^(١).

ولكن هذا لا يضر بمرام السيد الأستاذ (رضوان الله عليه)، فإنه يكفي على القول بانقلاب النسبة وجود رواية معتبرة واحدة هي أخص مطلقاً من الطائفة الدالة على عدم الإجزاء، والمفروض أن موثقة الفضل كذلك.

وبذلك يظهر أنه لو تم التشكيك في متنها بأن قيل: إنه لم يتأكد ورودها في من أطلق سراحه يوم النحر، بل لعلها وردت في من أطلق سراحه في ليلة النحر - كما تقدم قريباً - يهدم الوجه الرابع المذكور تماماً، حيث لا يبقى ما يمكن أن يجعل وجه جمع بين الطائفتين المتعارضتين حتى وفق نظرية انقلاب النسبة.

٣ - وأما الأمر الثالث وهو أن روايات الطائفة الثانية الدالة على عدم الإجزاء لا تأبى الحمل على غير المذور - أي يمكن رفع اليد عن إطلاقها بالنسبة إلى المذور بموجب معتبرتي الفضل وابن المغيرة، لتقلب النسبة بينها وبين صحيحة جميل وما بمعناها إلى العموم والخصوص المطلق وفق البيان المتقدم آنفاً - فالظاهر أنه غير تام.

والوجه فيه: أن غالب ما هو محل الابتلاء في فوات اختياري المشعر هو ما يكون عن عذر، أي لما يتعرض الحاج لطارئ كالمرض أو تعطل المركوب أو غيرهما مما هو خارج عن إرادته فيكون معذوراً في عدم إدراكه للمشعر في الوقت الاختياري، فكيف تحمل صحيحة الحلبي وصحيحة حريز وما بمعناها على من لم يكن معذوراً في ذلك، بأن فاته عن إهمال أو عدم مبالاة أو نحوهما من وجوه التقصير؟!

وبالجملة: إن الروايات الدالة على عدم الاجتزاء باضطراري المشعر فقط وإن كانت تعم المذور وغير المذور ولكن لا سبيل إلى حملها على خصوص

(١) قد يقال: إن السؤال فيها إنما كان عن واقعة شخصية والغالب في موردها هو أن يكون الحاج معذوراً في عدم درك الموقنين، فلا ينعقد لجواب الإمام عليه السلام إطلاق من جهة عدم التفصيل بين المذور وغيره، لما مرّ مراراً من أنه متى ما كان مورد السؤال من قبيل الواقعة الخارجية فإنه يحمل على الفرد الغالب وليس من وظيفة المجيب أن يفصل فيه بلحاظ الفرد النادر، بخلاف ما إذا كان السؤال عن قضية كلية افتراضية، فليتأمل.

غير المعذور، وعلى ذلك لا يبقى مجال للقول بأنه بعد تقييدها بغير المعذور تنقلب النسبة بينها وبين صحيحة جميل وبما بمعناها فتكون مقيدة لإطلاقها ويرتفع التعارض بين الجانبين بذلك.

والحاصل: أن الوجه الرابع الذي أبداه السيد الأستاذ تقضى للجمع بين روايات المسألة مما لا يمكن المساعدة عليه، لعدم تمامية الأمرين الثاني والثالث مما ينتهي عليه.

(الوجه الخامس): ما يظهر من بعض الأعلام (طاب ثراه)^(١) من أن عمدة الروايات التي استدلت بها لعدم الإجزاء ثلاثة: صحيحة الحلبي وصحيحة حريز ومعتبرة ضريس، لأن بقية الروايات مما لا عبرة بها سنداً فلا جدوى للبحث عنها.

ولكن يمكن المناقشة في الاستدلال بالروايات الثلاث أيضاً ..

١ - أما صحيحة الحلبي فحاصل ما يظهر من كلامه تقضى في الخدش في الاستدلال بها هو: أنها أجنبية عن إدراك اضطراري المشعر خاصة - الذي هو محل الكلام - بل تتعلق بمن فاتته عرفات ووجب عليه أن يقف بالمزدلفة في الوقت الاختياري لتمكته منه ولكنه لم يقف عمداً أو لغير ذلك، فحكم الإمام عليه السلام بأنه لا حج له.

قال تقضى^(٢): (إن المراد بالإدراك وعدمه في هذه الصحيحة هو الإتيان بالوقوف وعدمه، إذ لا معنى لقوله عليه السلام: ((فقد تم حجه إذا أدرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس)) بعد قوله: ((فليقف بالمشعر الحرام)) إلا أن يراد به (إذا وقف بالمشعر الحرام)، وحيث تقضى يكون قوله: ((فإن لم يدرك)) بمعنى (إن لم يقف)، إذ الضمير في (يدرك) راجع إلى من وجب عليه الوقوف بالمشعر، فلا معنى لعدم الإدراك إلا ما ذكرنا، وعلى هذا تكون الرواية أجنبية تماماً عما نحن فيه من إدراك اضطراري المشعر خاصة).

(١) المرتقى إلى الفقه الأرقى (كتاب الحج) ج: ٢ ص: ٢٩٢ وما بعدها.

(٢) المرتقى إلى الفقه الأرقى (كتاب الحج) ج: ٢ ص: ٢٩٢ (بتصرف يسير).

وحاصل كلامه **تكل**: أن الصحيحة مسوقة لبيان أن من قدم وقد فاتته عرفات يجب أن يقف في المشعر الحرام، ويتم حجه إذا وقف فيه، فإن لم يقف فاته الحج. ولا تعرض فيها لحكم من لم يجب عليه الوقوف في الوقت الاختياري في المشعر لوجود عذر له وأنه هل يدرك الحج بالوقوف في الوقت الاضطراري أو لا؟

أقول: هذا الكلام ليس بتام، لأن قول الإمام **تكل**: ((إن قدم الرجل وقد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام)) ليس لإفادة الوجوب التكليفي كما يقال: إنه يختص بالمتمكن، ولذلك فإن الفقرة اللاحقة له ناظرة إلى خصوص من كان يجب عليه أن يقف بالمشعر في الوقت الاختياري، ولا تشمل من لم يكن تكليفه ذلك لعذر، بل هو مسوق لإفادة الحكم الوضعي، وهو أن إدراك الوقوف في المشعر يكفي في صحة الحج لمن فاتته عرفات، وحيث إنه ربما يتوهم أن هذا أعم من الوقوف الاختياري والاضطراري عقبه **تكل** بقوله: ((وقد تم حجه إذا أدرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس)) ليوضح أن الحكم بصحة حج من فاتته عرفات فيما إذا أدرك المشعر يختص بما إذا أدرك الوقوف الاختياري فيه لا الأعم من الاختياري والاضطراري، فالرواية كالصريحة في المطلوب، فكيف زعم **تكل** أنها أجنبية عن محل الكلام؟

٢ - وأما صحيحة حريز فقد ناقش **تكل** في دلالتها قائلاً^(١): إنها مطلقة تشمل ما إذا كان فوات اختياري المشعر عن اختيار أو عن اضطرار، في حين أن معتبرة الفضل بن يونس قد وردت في خصوص من كان فواته عنه عن اضطرار، حيث كان الرجل محبوساً ولم يطلق سراحه إلا في يوم النحر، فلا بد من رفع اليد عن إطلاق صحيحة حريز في مورد المضطر وتحمل على المختار.

أقول: إن المتعمد في ترك الوقوف الاختياري في المشعر غير مشمول للرواية، لمكان التعبير بقوله: (فاته الموقفان)، فإنه لا يستخدم في من تعمد الترك، وأما غير المتعمد من أفراد غير المعدور فالرواية وإن كانت شاملة له إلا أنه لا

يمكن حملها عليه بالخصوص، لأنه تشبه تخصيص الأكثر، إذ إن معظم من يفوتهم الوقوف الاختياري في المشعر إنما يفوتهم لعذر لا بدونه، كما مرّ آنفاً.

٣ - وأما معتبرة ضريس فقد ناقش نكّل فيها قائلاً^(١): «إنها أجنبية عما نحن فيه، لأن موضوعها المتمتع والروايات مطبقة على انتهاء مشروعية التمتع بزوال يوم عرفة، فانقلاب التمتع إلى الإفراد يحتاج إلى دليل، فلعل الأمر بالطواف والسعي والتحلل باعتبار عدم كون المورد من موارد الانقلاب وإن أمكن إدراك الحج، لاعتبار خصوصية في تحقق الانقلاب إلى الإفراد. وهذا لا يرتبط بصحة الحج بإدراك المشعر قبل الزوال وعدم صحته).

أقول: إن احتمال التخصيل في من فاتته التمتع بين من يدرك اختياري المشعر وبين من لا يدرك إلا اضطراريه، بالبناء على صحة حج الأول دون الثاني بالرغم من كفاية إدراك الاضطراري في إدراك الحج في سائر الموارد احتمال ضعيف لا يعاب به.

مع أنه يمكن أن يقال: إنه يستفاد خلافه من صحيحة جميل بن دراج^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «التمتع له التمتع إلى زوال الشمس من يوم عرفة، وله الحج إلى زوال الشمس من يوم النحر» بناءً على كون المراد بالذليل هو أنه إذا لم يدرك التمتع فله أن يعدل إلى حج الإفراد إلى حدّ زوال الشمس من يوم النحر، أي إذا كان يدرك المشعر ولو في الوقت الاضطراري.

والتحصّل مما سبق: أنه لا يتم شيء مما ناقش نكّل به في الاستدلال بالروايات الثلاث على عدم الإجزاء.

ويضاف إليه أن ما يدل على عدم الإجزاء من الروايات المعتبرة لا ينحصر في النصوص المذكورة، بل إن صحيحة الحسن العطار وافية أيضاً بالدلالة على ذلك، كما مرّ بيانه مفصلاً، ولا يأتي فيها ما ناقش نكّل به في الاستدلال بغيرها لو تم في حدّ ذاته.

(١) المرتقى إلى الفقه الأرقى (كتاب الحج) ج: ٢ ص: ٢٩٣.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٧١.

فظهر من جميع ما تقدم: أن أياً من الوجوه الخمسة التي ذكرت في كيفية الجمع بين نصوص المقام بما لا يمكن المساعدة عليه، فالتعارض مستقر بين الطائفتين.

(المقام الثاني): أنه مع استقرار التعارض بين الروايات المتقدمة كيف يكون التعامل معها؟

ولا بد من مراجعة مرجحات باب التعارض، فإن تم شيء منها في المقام فهو، وإلا يكون المرجع الأصل اللفظي إن وجد، وإلا فالأصل العملي. والمرجحات على المختار ثلاثة ..

(المرجع الأول): الشهرة. ويمكن أن يدعى أنها في جانب ما دل على عدم الإجزاء، وذلك لقرينتين ..

القرينة الأولى: ما ذكره^(١) محمد بن عيسى - وهو العبيدي - تعليقاً على ما رواه يونس عن ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام: ((من أدرك المشعر فقد أدرك الحج))، حيث قال: (وكان أصحابنا يقولون: من أدرك المشعر قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج، فحدثني ابن أبي عمير - وأحسبه أنه رواه - من أدركه قبل الزوال من يوم النحر فقد أدرك الحج).

فإنه يظهر من كلامه - أي كلام محمد بن عيسى - أن المشهور بين الأصحاب في زمانه كان هو عدم الاجتزاء بالوقوف الاضطراري في المشعر وحده. وكلامه وإن كان ظاهراً في إرادة الشهرة الفتوائية، ولكن يمكن أن يقال: إن الشهرة الفتوائية عند الأصحاب في زمن الأئمة عليهم السلام كان مبعثها عادة هو الشهرة الروائية، فلي تأمل.

القرينة الثانية: ما تقدم نقله عن الشيخ المفيد تطهر في المنفعة من قوله: (قد جاءت رواية أنه إن أدركه قبل زوال الشمس فقد أدرك الحج، غير أن هذه الرواية جاءت من نوادر الأخبار. وما ذكرناه - من أن العبرة بإدراك المشعر قبل طلوع الشمس - متواتر ظاهر من الآثار).

(١) اختيار معرفة الرجال ج: ٢، ص: ٦٨٠.

فإنه يستفاد من هذا الكلام أن ما دل على أن نهاية إدراك المشعر تكون بطلوع الشمس من يوم النحر روايات كثيرة متواترة، فكانت مشهورة بين الأصحاب لا محالة، بخلاف ما دل على أن نهاية إدراكه تكون بزوال الشمس من يوم النحر، فإنه إنما كان من نوادر الأخبار وشواذها.

ويمكن أن يقال: إن هذا الإخبار من الشيخ المفيد تق يصلح أن يحرز به موضوع الترجيح بالشهرة المذكور في معتبرة عمر بن حنظلة، إذ لا يلزم أن تكون الشهرة التي يتم الترجيح بها محرزة بالوجدان، بل يكفي أن تكون محرزة بالتعبد كخبر الثقة - بناءً على حججه - أو الخبر الموثوق به، وخبر الشيخ المفيد تق من مصاديقهما فيمكن التعويل عليه في إحراز تحقق الشهرة الروائية لما دل على عدم الإجزاء.

أقول: كون ما دل على عدم الإجزاء متواتراً غير بعيد، فإنما وصل إلينا منه عشر روايات وفيها عدد من الصحاح، ولعل الشيخ المفيد تق قد اطلع على روايات أخرى غيرها أيضاً.

وأما كون ما دل على الإجزاء من نوادر الأخبار أي شواذها فربما يناقش فيه بأن ما وصل إلينا منه سبع روايات فكيف تصح دعوى الشذوذ فيه؟ ولكن يمكن أن يقال: إن هذه الروايات في معظمها لا تخلو من خدش .. فقد مر احتمال تعلق موثقة الفضل بن يونس بمن أطلق سراحه في ليلة النحر لا في يومه، فلا تدل على الاجتزاء بإدراك اضطرابي المشعر وحده.

وأما صحیحة هشام بن الحكم فقد تقدم احتمال أن تكون ناظرة إلى إدراك المشعر قبيل طلوع الشمس بعد إفاضة غالب الناس لا في ما قبل الزوال.

وأما صحیحة معاوية بن عمار فلم يظهر تعلقها بالوقوف في المشعر بل لعلها تتعلق بالوقوف بعرفات.

وأما ما حكاه محمد بن عيسى عن محمد بن أبي عمير فإن كان رواية عن المصوم عليه السلام فيحتمل أن يكون الأصل فيه ما رواه محمد بن أبي عمير عن جميل أو عن إسحاق بن عمار ولا يكون رواية مغايرة لهما.

وأما موثقة إسحاق بن عمار المروية تارة عن أبي عبد الله عليه السلام وأخرى عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام فيحتمل أن يكون الأصل فيها هو ما ورد في ذيل معتبرة ابن المغيرة من أن إسحاق دخل على أبي الحسن عليه السلام فقال له: ((إذا أدرك المشعر قبل زوال الشمس من يوم النحر فقد أدرك الحج)).

فلا يبقى من الروايات السبع إلا معتبرة ابن المغيرة المشار إليها وصحيحة جميل بن دراج، وهما جميعاً من مرويات ابن أبي عمير، فرمياً لم يكن بأيدي الأصحاب ما يدل على الاجتزاء بإدراك اضطراري المشعر وحده غير ما روي عن طريقه^(١)، ولعل ما تقدم عن محمد بن عيسى من قوله: (كان أصحابنا يقولون .. فحدثني ابن أبي عمير ..) يؤيد المعنى المذكور، فليتأمل.

والحاصل: أن ما ذكره الشيخ المفيد رحمته من أن ما دل على الاجتزاء بإدراك المشعر قبل الزوال في إدراك الحج إنما هو من نوادر الأخبار ليس بعيداً عن الصواب، فليتأمل.

وبما تقدم يظهر أنه لو بني على ما اختاره السيد الأستاذ رحمته في أصوله من أن الخبر ظني الصدور لا يعارض ما هو قطعي الصدور بل يكون ساقطاً عن الحجية - استناداً إلى ما دل على أن ما خالف الكتاب أو السنة فهو زخرف أو أنه يضرب به عرض الجدار ونحو ذلك - يمكن أن يقال في المقام: إنه يتعين الأخذ بما دل على عدم الاجتزاء بالوقوف الاضطراري في المشعر وحده، لأنه عشر

(١) قد يقال: إن هذا لا يتم بالنظر إلى أن موثقة إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قد رويت في الكافي عن طريق ابن فضال - لا ابن أبي عمير - عن عبد الله بن المغيرة عنه، وأيضاً قد ابتدأها الصدوق باسم عبد الله بن المغيرة وأسانيده إليه في المشيخة تنتهي إلى إبراهيم بن هاشم وأيوب بن نوح والحسن بن علي بن عبد الله بن المغيرة، وأما موثقة إسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام فقد ابتدأها الصدوق باسم إسحاق بن عمار نفسه وسنده إليه في المشيخة ينتهي إلى صفوان بن يحيى، ومع ذلك كيف يمكن القول بأنه ربما لم يكن بأيدي الأصحاب ما يدل على الاجتزاء بإدراك اضطراري المشعر وحده غير ما روي عن طريق ابن أبي عمير؟

ولكن يمكن أن يقال: إن أسانيد مشيخة الفقيه ربما لا تمثل جميعاً الطرق الحقيقية لروايات هذا الكتاب، ولتوضيح ذلك محل آخر، فلا يبقى إلا انضمام ابن فضال إلى ابن أبي عمير في ما روي عن عبد الله بن المغيرة، فليتأمل.

روايات يمكن القطع بصدور بعضها عن المعصوم عليه السلام، وأما ما دل على الإجزاء فهو روايتان من طريق واحد، لا قطع بصدور إحداهما من الإمام عليه السلام بل غايته الظن بذلك، فوفقاً للمسلك المذكور لا بد من البناء على عدم الاعتداد بهما، لا ترجيحاً لما دل على عدم الإجزاء عليهما، بل لعدم حجيتهما في حد ذاتهما.

(المرجع الثاني): موافقة الكتاب.

وقد ذكر السيد الأستاذ رحمته أنها ^(١) في جانب الروايات الدالة على عدم الإجزاء، من جهة أن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ بعد قوله: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾ يدل على أن منتهى وقت الوقوف في المشعر هو عند طلوع الشمس، لأنه وقت إفاضة الناس منه.

ولكن هذا مبني على تعلق الآية الكريمة بالإفاضة من المشعر، وأن يكون لفظ (حيث) فيها للزمان لا للمكان، غير أنه قد تقدم أن صحيحة معاوية بن عمار تدل على تعلقها بالإفاضة من عرفات، وأن بعض المفسرين - كالعلامة البلاغي رحمته - وإن بنى على تعلقها بالإفاضة من المشعر إلا أنه قال: إن (حيث) فيها للمكان كما هو ظاهره، وقد مر هذا البحث مفصلاً وكان حاصله التوقف في ما يستفاد من الآية الكريمة.

وعلى ذلك فترجيح ما دل على عدم الإجزاء بموافقة الكتاب واستناداً إلى الآية المباركة المذكورة غير واضح.

ولكن مر أنه يمكن أن يقال: إن قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ذُكِرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾ كناية عن وجوب الوقوف في المشعر، فإن بني على أنه ناظر إلى الوقت الذي كان يتعارف الوقوف فيه قبل الإسلام بل من ابتداء تشريع الحج، وهو ما قبل طلوع الشمس من يوم النحر، كان مقتضى إطلاقه عدم الاجتزاء بالوقوف بعد طلوع الشمس حتى للمعذور، فيكون الترجيح لما دل على عدم الإجزاء.

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢، ص: ١٢٩.

وإن بني على أنه مطلق يشمل الوقوف في ليلة العيد وفي نهاره جميعاً، أقصى الأمر أنه ثبت من خلال الأدلة الأخرى وجوب أن يقف المختار قبل طلوع الشمس، كان مقتضى إطلاقه الاجتزاء بوقوف العذور ولو في ما بعد طلوع الشمس، فيكون الترجيح لما يدل على الاجتزاء له بالوقوف قبل الزوال.

(المرجح الثالث): مخالفة العامة، وقد ذكر العلامة الشيخ عبد النبي العراقي رحمته أنها^(١) في جانب الروايات الدالة على الإجزاء، لأن العامة لا يقولون بمشروعية الوقوف في المشعر بعد طلوع الشمس فضلاً عن الاجتزاء به وحده. ولكن الصحيح أن أخبار عدم الإجزاء من حيث دلالتها على الإجزاء بالوقوف قبل طلوع الشمس ولو لمن فاتته عرفات مخالفة للعامة أيضاً، فلا محل للترجيح بمخالفتهم في المقام.

هذا في ما يتعلق بإعمال المرجحات بين الطائفتين المتعارضتين.

ولو لم يتم شيء منها فيمكن أن يقال: إنه بعد تساقط الطرفين يكون مقتضى الأصل اللفظي هو فوات الحج بعدم إدراك اختياري المشعر، لأن ما دل على وجوب الوقوف بعرفات يقتضي بطلان الحج بتركه، وقد لزم الخروج عن إطلاقه في من فاته الوقوف بها لعذر وأدرك اختياري المشعر لما قام من الدليل على ذلك، والشك هنا في خروج مورد آخر وهو من فاته الوقوف بها لعذر وفاته اختياري المشعر كذلك ولكنه أدرك اضطراريه، وحيث إنه شك في تقييد زائد فالمرجع فيه أصالة الإطلاق.

وأيضاً مقتضى ما دل على وجوب الوقوف في المشعر في الوقت الاختياري - كصحيحة معاوية بن عمار - هو بطلان الحج بفواته ولو عن عذر، وقد لزم الخروج عن إطلاقه في من أدرك عرفات ولو في الوقت الاضطراري وأدرك معه اضطراري المشعر لقيام الدليل على ذلك، والشك هنا في خروج مورد آخر، وهو من فاته عرفات لعذر وأدرك اضطراري المشعر، فهو شك في تقييد زائد، والمحكم فيه أصالة الإطلاق كذلك.

(١) إيقاظ البشر في إجزاء اضطراري المشعر ص: ١٦١.

نعم هذا كله فيما إذا بني على ما هو المختار من أن صحيحة جميل وما بمعناها تأبى الحمل على خصوص من أدرك الوقوف بعرفات، ولذلك تكون طرفاً للمعارضة مع صحيحة الحلبي وما بمعناها من النصوص. وأما إذا بني على ما ذهب إليه المعظم من أنها لا تأبى الحمل على ذلك فلا يستقر التعارض بينها وبين تلك النصوص، فالمتعين بعد تساقط الطرفين المتعارضين - أي موثقة الفضل ومعتبرة ابن المغيرة وروايات الطائفة الثانية - هو الرجوع إلى إطلاق صحيحة جميل وما بمعناها وعدم وصول النوبة إلى ما هو فوقها من العمومات، ومقتضى ذلك هو الحكم بالإجزاء.

ثم إنه لو فرض عدم تمامية الأصل اللفظي في المقام فمقتضى الأصل العملي هو الاحتياط، لأنه يعلم إجمالاً بوجوب إتيانه بالوقوف في الوقت الاضطراري وكذلك بقية أعمال الحج إن كان الحج يدرك بذلك أو الإتيان بأعمال العمرة المفردة إن لم يكن يدرك الحج بالوقوف الاضطراري وحده فيلزمه الاحتياط بالجمع.

وأما توهم أن المتبقي من أعمال الحج يشتمل على أعمال العمرة وزيادة، فيدور الأمر هنا بين الأقل والأكثر فلا يجب الإتيان بما يزيد على العمرة المفردة فمدفوع بأن ما يجب في العمرة هو الطواف وصلاته والسعي والتقصير أو الحلق بقصد كونها أجزاءً للعمرة، وما يجب في الحج هو الأعمال المذكورة مع زيادة عليها بقصد كونها أجزاءً للحج، فيدور الأمر بين متباينين لا بين الأقل والأكثر.

هذا مضافاً إلى اختلاف الترتيب في الأعمال المشتركة بينهما، فإن في الحج لا بد من الإتيان بالطواف وصلاته والسعي بعد الحلق أو التقصير، وفي العمرة المفردة لا بد من الإتيان بها قبل الحلق أو التقصير. وطريقة الاحتياط أن يأتي بالطواف وصلاته والسعي قبل الحلق أو التقصير بقصد العمرة المفردة احتياطاً^(١) ثم يعيدها بعد الحلق أو التقصير بقصد الحج كذلك.

(١) وإذا بني على عدم جواز الإتيان بأعمال العمرة المفردة في أيام التشريق وجواز تأخير الحلق عن يوم العيد فلا بد أن يراعى الاحتياط بالبقاء على حالة الإحرام بعد الرمي والذبح إلى نهاية

السابعة: أن يدرك الوقوف الاختياري في عرفات فقط. والأظهر في هذه الصورة بطلان الحج، فينقلب حجه إلى العمرة المفردة (١).

هذا وقد تحصل من جميع ما تقدم أن القول بعدم الاجتزاء بالوقوف الاضطراري في المشعر وحده إن لم يكن هو مقتضى الصناعة فلا أقل من أنه هو الأحوط لزوماً، ولا سبيل إلى الالتزام بالإجزاء فإنه لم ينهض بإثباته دليل، والله العالم بمقتائق أحكامه.

(١) المشهور بين فقهاء الجمهور^(١) أن إدراك الوقوف بعرفات وحده يكفي في إدراك الحج، أي ولو مع فوات الوقوف في المزدلفة.

وأما فقهاء أصحابنا (قدس الله أسرارهم) فلم أجد - في ما وصل إلينا من كلماتهم - قائلاً بالصحة قبل ابن سعيد الحلبي، بل هم بين من لم يتعرض لهذه المسألة أصلاً كالصدوق والمفيد والمرتضى، وبين من يفهم منه البناء على البطلان كأبي الصلاح الحلبي^(٢)، فإنه بعد بيان الوقتين الاختياري والاضطراري للوقوف في المزدلفة قال: (فإن فات الوقوف به على حال بطل الحج ووجب استئنافه)، وظاهره أن عدم إدراك الوقوف في المزدلفة مطلقاً يؤدي إلى بطلان الحج حتى مع إدراك الوقوف في عرفات.

وأوضح منه في الدلالة على ذلك - بل هو كالنص فيه - ما ذكره الشيخ^(٣) في المبسوط قائلاً: (اعلم أن الوقوف بالمشعر ركن .. وهو أكد من الوقوف بعرفة، لأن من فاته الوقوف بعرفة أجزاء الوقوف بالمشعر، ومن فاته الوقوف

أيام التشريق، ثم يأتي بأعمال العمرة المفردة احتياطاً.

(١) المجموع في شرح المذهب ج: ٨ ص: ١٥٠. المبسوط ج: ٤ ص: ٦٣. بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج: ١ ص: ٢٨٠.

(٢) الكافي في الفقه ص: ١٩٧.

(٣) المبسوط في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٣٦٨.

بالمشعر لم يميزه الوقوف بعرفة).

وهو أيضاً مقتضى ما ذكره نكح في النهاية^(١) قائلاً: (ومن وقف بعرفات ثم قصد المشعر فعاقه في الطريق عائق فلم يلحق إلى قرب الزوال فقد تم حجه، ويقف قليلاً بالمشعر ويمضي إلى منى).

حيث يلاحظ أنه خص الحكم بتمامية الحج في من لم يدرك الوقوف في المشعر في الوقت الاختياري بما إذا وقف فيه في الوقت الاضطراري بعد وقوفه في عرفات، ولو كان إدراك عرفات وحدها تكفي في صحة الحج لما كان محل لهذا التقييد.

وقال ابن البراج نكح^(٢): (تجب إعادة الحج من قابل إذا ترك هذا الوقوف - أي في المشعر - متعمداً، وكذلك يجب عليه - أي الإعادة - إذا أدرك المشعر بعد طلوع الشمس، فإن أدركه قبل ذلك كان الحج ماضياً).

وظاهره أن فوات اختياري المشعر يوجب فوات الحج مطلقاً، أي وإن كان قد أدرك الوقوف بعرفات من قبل ذلك.

وقال السيد ابن زهرة نكح^(٣): (الوقوف بالمشعر ركن من أركان الحج، ووقته للمختار من طلوع الفجر إلى ابتداء طلوع الشمس، ويمتد للمضطر الليل كله، فمن فاتته حتى طلعت الشمس فلا حج له).

وظاهره أيضاً أن فوات اختياري المشعر يوجب فوات الحج مطلقاً.

وقال ابن إدريس نكح^(٤): (ومن وقف بعرفات ثم قصد المشعر فعاقه في الطريق عائق فلم يلحق إلى قرب الزوال فقد تم حجه، لأنه حصل له الوقوف بأحد الموقفين في وقته).

والتعليل المذكور في عبارته^(٥) يوهم كفاية إدراك اختياري عرفات في صحة

(١) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص: ٢٧٣.

(٢) المهذب ج: ١ ص: ٢٥٤.

(٣) غنية النزوع في علمي الأصول والفروع ص: ١٨٣.

(٤) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ج: ١ ص: ٦١٩.

(٥) ويبدو أن الأصل فيه هو الشيخ نكح في تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٢.

الحج.

ولكن الظاهر أن مقصوده هو أن ما يوجب فوات الحج هو فوت كلا الاختياريين، ولا ينافي ذلك اشتراط إدراك اضطراري الآخر مع إدراك أحد الاختياريين. ولذلك فرض في من وقف بعرفات أنه لم يصل إلى المشعر إلا قريباً من الزوال، ولو كان يكفي الوقوف بعرفات وحده لما كان وجه لاشتراط إدراك اضطراري المشعر في تمامية الحج.

وقال الكيدري تختل^(١): (الوقوف بالمشعر ركن، ووقته للمختار من طلوع الفجر إلى ابتداء طلوع الشمس، ويمتد للمضطر إلى الليل كله، فمن فاته حتى طلعت الشمس فلا حج له)، وهذه الكلام نظير ما تقدم عن السيد ابن زهرة تختل.

وقال المحقق تختل^(٢): (إذا وقف بعرفات قبل الغروب ولم يتفق له إدراك المشعر إلا قبل الزوال صح حجه).

والتقييد بقوله: (ولم يتفق له..) يدل على أنه لا يقول بكفاية إدراك الوقوف الاختياري في عرفات في صحة الحج، بل لا بد أن ينضم إليه الوقوف في المزدلفة ولو في الوقت الاضطراري.

نعم في المطبوع من الشرائع هكذا: (ولم يتفق له إدراك المشعر إلى قبل الزوال صح حجه) وربما فهم منه كفاية الوقوف الاختياري بعرفات في إدراك الحج، وهذا ما نسبه إليه المحقق النراقي تختل^(٣).

ولكن العبارة المذكورة مغلوطة، والصحيح ما تقدم آنفاً كما ورد في الجواهر^(٤).

هذا وأول من عثرت عليه ممن يقول بالاجتزاء باختياري عرفات وحده

(١) إصباح الشيعة بمصباح الشريعة ص: ١٥٩.

(٢) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج: ١ ص: ٢٢٩.

(٣) مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج: ١٢ ص: ٢٥٢.

(٤) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩ ص: ٣٨.

حكم من أدرك الوقوف الاختياري بعرفات فقط ٣٣٥

هو ابن سعيد تقريباً^(١) حيث قال: (وإن وقف بعرفات وقصد المشعر فلم يلحقه تم حجه).

وقال به من بعده العلامة تقريباً في جملة من كتبه، ففي القواعد^(٢): (لو أدرك عرفة اختياراً والمزدلفة اضطراراً وبالعكس أو أحدهما اختياراً صح حجه)، وقال في الإرشاد^(٣): (ويدرك الحج بإدراك أحد الاختياريين)، وقال في المختلف^(٤): (إذا أدرك أحد الموقفين اختياراً وفاته الآخر لضرورة صح حجه).

ولكن في التذكرة^(٥) بنى على الصحة على إشكال قائلاً: (وكذا - أي يصح حجه - لو أدرك اختياري أحدهما وفاته الآخر اضطرارياً واختيارياً، على إشكال لو كان الفاتح هو المشعر). وأثبت الإشكال في التحرير^(٦) قائلاً: (ولو أدرك أحد الاختياريين وفاته الآخر اختياراً واضطراراً فإن كان الفاتح هو عرفة صح الحج، وإن كان هو المشعر ففي إدراك الحج إشكال).

وقرب في المنتهى^(٧) - وهو مما ألفه في شبابه - البطلان قائلاً: (ولو أدرك أحد الموقفين اختياراً وفاته الآخر مطلقاً، فإن كان الفاتح هو عرفات فقد صح حجه لإدراك المشعر، وإن كان هو المشعر ففيه تردد أقربه الفوات).

ومن بنى على الصحة بعده الشهيد الأول تقريباً^(٨) حيث قال: (وأقسام الوقوف بالنسبة إلى الاختيار والاضطرار ثمانية مجزية إلا الاضطراري الواحد منهما ..) ثم قال: (وخرج الفاضل - أي العلامة تقريباً - وجهاً بإجزاء اختياري المشعر وحده دون اختياري عرفة وحده).

(١) الجامع للشرائع ص: ٢٢٠.

(٢) قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ج: ١ ص: ٤٣٧.

(٣) إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان ج: ١ ص: ٣٣٠.

(٤) مختلف الشيعية في أحكام الشريعة ج: ٤ ص: ٢٥١.

(٥) تذكرة الفقهاء ج: ٨ ص: ٢٠٨.

(٦) تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ج: ١ ص: ٦١١-٦١٢.

(٧) منتهى المطلب إلى تحقيق المذهب ج: ١١ ص: ١٠٤.

(٨) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٢٥-٤٢٦.

وقال في غاية المراد^(١): إن (موضع الخلاف - أي في الإجزاء - هو إدراك اضطراري أحدهما أو اضطراريهما)، وكأنه لا خلاف في الإجزاء مع إدراك أحد الاختياريين ولو كان هو اختياري عرفات.

وهذا ما نص عليه الفاضل المقداد رحمته^(٢) أيضاً.

وحكى المحقق الأردبيلي رحمته^(٣) عن المحقق الثاني رحمته الإجماع على صحة الكل إلا في اضطراريهما و اضطراري أحدهما.

وقال الشهيد الثاني رحمته^(٤): (إن اختياري أحدهما كاف). ثم ذكر^(٥) أن أقسام الوقوفين ثمانية، وأشار إلى عدم الاجتزاء بإدراك اضطراري عرفة، والخلاف في إدراك اضطراري المشعر والاضطراريين، ثم قال: (والباقية مجزئة بغير خلاف).

وعن بنى على الصحة المحقق الأردبيلي رحمته^(٦) حيث قال: (الظاهر صحة الجميع - أي صور إدراك الوقوفين أو أحدهما - إلا اضطراري عرفة).

ولكن ناقش فيها تلميذه السيد صاحب المدارك رحمته^(٧) قائلاً: إنه (مشكل جداً، لانتهاء ما يدل على الاجتزاء بإدراك اختياري عرفة خاصة).

وقال تلميذه الآخر المحقق الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني رحمته^(٨): (والأظهر عندي عدم إجزائه، وقد حققنا وجهه في المنتقى)

وقال الفيض الكاشاني رحمته^(٩): إن الأصح عدم الإجزاء.

(١) غاية المراد في شرح نكات الإرشاد ج:١ ص:٤٣٦.

(٢) التقيح الرائع لمختصر الشرائع ج:١ ص:٤٨٠-٤٨١.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ج:٧ ص:٢٣٧-٢٣٨.

(٤) مسالك الأفهام إلى تقيح شرائع الإسلام ج:٢ ص:٢٧٧.

(٥) مسالك الأفهام إلى تقيح شرائع الإسلام ج:٢ ص:٢٧٨.

(٦) مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ج:٧ ص:٢٣٧.

(٧) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج:٧ ص:٤٠٥.

(٨) تلخيص المرام ص:١٤٧.

(٩) مفاتيح الشرائع ج:١ ص:٣٤٨.

حكم من أدرك الوقوف الاختياري بعرفات فقط ٣٣٧

وقال صاحب الحدائق رحمته (١): المشهور بين الأصحاب الاجتزاء به، ثم بنى عليه.

وذكر المحقق التراقي رحمته (٢) أن جماعة نسبوا الصحة إلى المشهور، منهم المحدث المجلسي والمحدث الجزائري وشارح المفاتيح، وفي الذخيرة والكفاية أنه المعروف بين الأصحاب، وفي شرح المفاتيح حكى عن بعضهم الإجماع عليه، ثم اختار بنفسه هذا القول.

وهو أيضاً اختيار الشيخ صاحب الجواهر رحمته (٣)، وقد وافقه عليه المحقق النائيني رحمته (٤).

ولكن قال السيد صاحب العروة رحمته (٥): (في الصحة مع عدم المرور على المشعر أصلاً تأمل بل منع).

واستشكل في المسألة جمع منهم السيد الحكيم رحمته (٦)، وأفتى السيد الأستاذ رحمته وجمع ممن تأخروا عنه بالبطلان.

هذه كلمات الفقهاء (قدس الله أسرارهم) في المسألة، والغرض من استعراضها هو بيان أنه لا محل لدعوى عدم الخلاف في الإجزاء فضلاً عن الإجماع عليه، بل شهرة القول به قبل عصر العلامة رحمته غير معلومة، بل لعلها معلومة العدم.

وليس أول من قال بعدم الإجزاء هو العلامة في المنتهى - كما ربما يظهر من كلام السيد صاحب المدارك رحمته (٧) - ليقال بأن هذا الكتاب من أوائل تأليفه، وقد عدل في القواعد والمختلف عن القول المذكور، إذ تقدم تنصيب الشيخ رحمته

(١) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج: ١٦ ص: ٤٠٨-٤٠٩.

(٢) مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج: ١٢ ص: ٢٥٢.

(٣) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩ ص: ٤١.

(٤) دليل الناسك ص: ٣٥٤.

(٥) نجاة العباد ص: ١٤١.

(٦) دليل الناسك ص: ٣٤٧.

(٧) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٧ ص: ٤٥٥.

في المسوط على عدم الإجزاء، وهو المستفاد من كلام الحلبي وابن البراج والسيد ابن زهرة وغيرهم.

وبالجملة: المسألة موضع خلاف وإشكال عند فقهاءنا (قدس الله أسرارهم)، وليس فيها شهرة محققة وفق القول بالإجزاء، فضلاً عن عدم الخلاف فيه، فالتعويل عليهما في البناء على القول المذكور - كما صنعه صاحب الجواهر رحمته - مضافاً إلى عدم تماميته كبروياً مخدوش من حيث الصغرى جزماً. ومهما يكن فإنه لا إشكال في أن مقتضى قاعدة انتفاء المركب بانتفاء بعض أجزائه هو عدم إدراك الحج بإدراك الوقوف في عرفات وحده، إذ لا شك في أن الوقوف في المشعر جزء من أجزاء الحج، فمقتضى القاعدة فواته بفواته مطلقاً. نعم لو كان الوقوف فيه من سنن الحج لا من فرائضه كان المختار وفق قاعدة (لا تنقض السنة الفريضة) أن لا يكون فواته لعذر موجباً للإخلال بالحج، ولكن مرّ في أوائل البحث عنه أن الصحيح كونه من فرائض الحج وليس من سنته.

وبالجملة: إن مقتضى القاعدة الأولية هو بطلان الحج بفوات الوقوف في المشعر بقسميه الاختياري والاضطراري وإن تم إدراك الوقوف الاختياري في عرفات.

وعلى ذلك فلا بد من البحث في مقامين ..

المقام الأول: هل يوجد ما يصلح أن يكون دليلاً على الإجزاء عند إدراك اختياري عرفات وفوات المشعر مطلقاً أو لا؟

المقام الثاني: إذا فرض قيام دليل على الإجزاء فهل هناك ما يعارضه ويقتضي فوات الحج بعدم إدراك المشعر مطلقاً أو لا؟

أ - أما في المقام الأول فالملاحظ أن العلامة رحمته لم يذكر في كتبه الاستدلالية دليلاً على الإجزاء، والشهيد الأول رحمته قد استدل له بما اشتهر من قوله رحمته: ((الحج عرفة))، وقوله رحمته: ((أصحاب الأراك لا حج لهم)).

والثاني لا دلالة له على الاجتزاء بالوقوف في عرفات وحده، بل أقصى ما

يدل عليه هو عدم صحة الحجج من دون الوقوف فيها، ولا ملازمة بين ذلك وبين صحة الحجج مع إدراك الوقوف فيها فقط كما هو واضح.

وأما الأول فهو من روايات الجمهور^(١) ولم يرد بطريق يعول عليه عندنا، وإن كان يظهر من المحقق رحمته^(٢) اعتماده عليه، ولكن أشار العلامة رحمته^(٣) إلى إمكان الخدش في اعتباره. علماً أن له ذيلاً في مصادر الجمهور هكذا: (فمن جاء قبل صلاة الفجر من ليلة جمع فقد تم حجه). وهذا الذيل يدل على الاكتفاء في إدراك الحجج بالوقوف في عرفات ولو في ليلة العيد أي في الوقت الاضطراري، ولم يلتزم بذلك فقهاؤنا (قدس الله أسرارهم) كما سيأتي في محله.

ومهما يكن فقد استدلت المتأخرون للقول بالإجزاء بعدد من الروايات ..

(الرواية الأولى): ما رواه الكليني^(٤) بإسناده عن ابن أبي عمير عن محمد بن يحيى الخثعمي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في رجل لم يقف بالمزدلفة ولم يبت بها حتى أتى منى. فقال: ((ألم ير الناس ولم ينكر منى حين دخلها؟)) قلت: فإنه جهل ذلك. قال: ((يرجع)) قلت: إن ذلك قد فاته. قال: ((لا بأس)).

ورواه الشيخ^(٥) بإسناد آخر عن ابن أبي عمير عن محمد بن يحيى الخثعمي عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام في من جهل ولم يقف بالمزدلفة ولم يبت بها حتى أتى منى. قال: ((يرجع)) قلت: إن ذلك فاته. فقال: ((لا بأس به)).

وهذه الرواية قد استدلت بها صاحب الحقائق رحمته^(٦) وقال: لم أعثر على من تنبه للاستدلال بها على الحكم بالإجزاء في مورد الكلام.

(١) لاحظ مستند أحمد ج: ٤: ص: ٣٠٩، وسنن ابن ماجه ج: ٢: ص: ١٠٠٣، وسنن الترمذي ج: ٢:

ص: ١٨٨، وسنن النسائي ج: ٥: ص: ٢٥٦.

(٢) المعتبر في شرح المختصر ج: ٢: ص: ٧٤٥.

(٣) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج: ٤: ص: ١٤٨.

(٤) الكافي ج: ٤: ص: ٤٧٣.

(٥) تهذيب الأحكام ج: ٥: ص: ٢٩٢.

(٦) الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج: ١٦: ص: ٤١٠.

والاستدلال بها يبتني على أمور ثلاثة ..
الأول: اعتبارها سنداً.

الثاني: كون موردها هو من لم يتحقق منه مسمى الوقوف في المشعر، ولا ما هو بمنزلة، وإلا كان خارجاً عن محل البحث.

الثالث: التعدي من موردها وهو الجاهل إلى مطلق المعذور كالتاسي والذي ضاق به الوقت فلم يصل إلى المشعر في وقت الوقوف.
وقد نوقش في كل واحد من هذه الأمور ..

١ - أما الأمر الأول فأول من ناقش فيه هو الشيخ رحمته (١)، حيث طعن في الاستبصار - دون التهذيب - في محمد بن يحيى قائلاً: إن (راوي الخبر عامي)، وناقش فيه في التهذيين معاً (٢) من جهة أخرى أيضاً، وهي أنه تارة يرويه عن أبي عبد الله عليه السلام بلا واسطة وأخرى بواسطة ويرسله.
أقول:

١ - أما كون محمد بن يحيى الخثعمي عامياً فهو إن ثبت لا يضر باعتبار روايته، لتنصيب النجاشي على وثاقته.

نعم لما كان الشيخ رحمته لا يعمل بنجر العامي وإن كان ثقة إذا كان له معارض من طرق أصحابنا صح منه الخدش في الرواية المذكورة من هذه الجهة. علماً أنه قد وقع الخلاف في كون الرجل عامياً أو لا، فقد عول على شهادة الشيخ رحمته بكونه عامياً جمع منهم المحقق الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني (قدس سرهما)، حيث يلاحظ أنه لم يورد في كتابه (منتقى الجمعان) المخصص لذكر الأحاديث الصحاح والحسان أي خبر من أخبار محمد بن يحيى الخثعمي، مما يكشف عن أنه بنى على كونه عامياً.

وقال زميله السيد صاحب المدارك رحمته (٣): إنه يشكل التعويل على رواية

(١) الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ج: ٢ ص: ٣٥٥.

(٢) تهذيب الأخبار ج: ٥ ص: ٢٩٣. الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ج: ٢ ص: ٣٥٥.

(٣) نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام ج: ٢ ص: ٣٥٧.

الختعمي إذا كانت مخالفة للقواعد الشرعية، لقول الشيخ في موضع من الاستبصار: إنه عامي.

ولكن المحقق الشيخ محمد نجل الشيخ حسن (قدس سرهما)^(١) بعد أن استبعد احتمال مغايرة من قال الشيخ بأنه عامي لمن وثقه النجاشي قال: (ولا يبعد ترجيح قول النجاشي على تقدير الاتحاد).

ويظهر من المحقق الأردبيلي رحمته^(٢) الموافقة مع ما ذكره ابن داود في رجاله^(٣) من تعدد المسمى بـ(محمد بن يحيى الختعمي) أحدهما هو من وثقه النجاشي، والآخر هو من ذكره الشيخ في كتاب الرجال مهماً.

ولكن احتمال التعدد ضعيف وإن كان مناسباً لما يلاحظ في الفهرست من ذكر محمد بن يحيى الختعمي في موضعين منه^(٤)، إلا أن الأقرب كون الوجه فيه هو الغفلة والاشتباه، أي أنه بعد أن ذكر كتابه في الموضع الأول اعتماداً على ما ورد في بعض مصادره عثر على ذكر كتابه في مصدر ثانٍ فأورده في الموضع الآخر غفلة عن أنه قد ذكره من قبل، ولا بد من الجمع بين ما ورد في المصدرين في موضع واحد.

وقد وقع له نظير هذا بالنسبة إلى غير واحد من الرواة منهم الحسن بن علي بن أبي حمزة^(٥)، وعلي بن شجرة^(٦)، ومحمد بن إسحاق بن عمار^(٧)، ومحمد بن الوليد الخزاز^(٨).

وبالجملة: احتمال تعدد محمد بن يحيى الختعمي بعيد جداً.

(١) استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار ج: ٢ ص: ٤٥٦.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ج: ٧ ص: ٢٢٣.

(٣) رجال ابن داود ص: ١٨٩.

(٤) فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص: ٤٠٣، ٤١٩.

(٥) فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص: ١٢٩، ١٣١.

(٦) فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص: ٢٧٧، ٢٨٠.

(٧) فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص: ٤٢٠، ٤٣٣.

(٨) فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص: ٤١٧، ٤٣٨.

ولكن استبعد جمع صحة ما ذكره الشيخ رحمته من كون الرجل عامياً منهم العلامة المجلسي الأول والوحيد البهبهاني وصاحب الحدائق والمحدث النوري والسيد الأستاذ والمحقق التستري (قدس الله أسرارهم)^(١).

قال السيد الأستاذ رحمته: (إذا كان محمد بن يحيى الخثعمي عامياً فلماذا لم يتعرض له في التهذيب ولا في كتابيه الفهرست والرجال؟! وكيف يروي ابن أبي عمير عن محمد بن يحيى الخثعمي العامي عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام؟ فإنه إذا كان محمد بن يحيى الخثعمي عامياً فبعض أصحابه المروي عنه إما عامي أو أنه يحتمل فيه ذلك، فما معنى أن يروي ابن أبي عمير عنه ما يخالف مذهب الشيعة من الحكم بصحة حج من فاته الوقوف بالمزدلفة؟).

وقال المحقق التستري رحمته: (سكوت التهذيب عن عاميته مع كونه بصدد الطعن في خبره كالاستبصار مريب) ثم قال: (ولقد راجعت أخباره .. فوجدت أكثرها ظاهراً في إماميته .. وأيضاً لو كان عامياً لذكره الخطيب أو الذهبي أو ابن حجر. وأما إهمال رجال الشيخ فأعم، لكون موضوعه أعم. نعم سكوت الفهرست ظاهر في إماميته).

أقول: ليس في ما ذكروه في وجه استبعاد ما نص عليه الشيخ رحمته في كتاب الاستبصار من كون الرجل عامياً ما يمكن التعويل عليه ..

أما أنه لم يذكر بذلك في كتب الرجال فيمكن أن يقال: إنه لا يوجب التشكيك في صحة ما نص عليه في غيرها، فكم من شخص لم يتعرضوا لحاله في كتب الرجال وعرف بعض ما يتعلق بأحواله من ثانيا كتب الأخبار، ومن ذلك أنهم لم يذكروا علي بن الحديد بتوثيق أو تضعيف في كتب الرجال، في حين أنه قد ضعفه الشيخ في التهذيبيين، واعتمد المعظم على كلامه بشأنه.

وأما أن الشيخ رحمته لم يذكر كونه عامياً في التهذيب وإنما ذكر ذلك في

(١) روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه ج: ١٤ ص: ٢٥٨. تعليقة على منهج المقال ص: ٣٣١. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج: ١٦ ص: ٤١٠. مستدرک الوسائل (الخاتمة) ج: ٥ ص: ٢١١. معجم رجال الحديث ج: ١٣ ص: ٣٩ ط: نجف. قاموس الرجال ج: ٩ ص: ٦٤٩.

الاستبصار فيجوز أن يكون الوجه فيه هو أنه **تَكْثُرُ** وإن أُلِّف الاستبصار معتمداً على التهذيب إلا أنه أضاف إليه ما استجد له من الآراء والمعلومات، ولعله اطلع حين تأليفه له على كون الختعمي عامياً فذكره فيه بذلك، بعد أن لم يكن مطلعاً على حاله حين تأليفه للتهذيب في زمن شبابه.

وأما أن أخباره تدل على كونه امامياً^(١) ولا سيما الخبر الذي رواه في حكم ذبائح أهل الكتاب - كما أشار إلى ذلك المحدث النوري والمحقق التستري (قُدَس سرهما) - فيلاحظ عليه بأنه كم من عامي روى أخباراً مطابقة لمذهب أهل البيت **المُجْتَمِعِ** ويجوز أن يكون ما وصل إلينا من أخبار الختعمي قد تم انتقاؤها من مجموع ما رواه، فلا يصح أن يعد ذلك مؤشراً إلى كونه إمامياً.

مضافاً إلى أن بعض أخباره تساعد على كونه عامياً، ومن ذلك خبره^(٢) في أن النفاس ما بين الأربعين إلى الخمسين يوماً، فإنه يناسب مذهب العامة، إذ إن النفاس عندنا لا يزيد على عشرة أيام كما هو واضح.

وأما رواية ابن أبي عمير وأضرابه عنه فهي أيضاً لا تقتضي عدم كون الرجل عامياً - خلافاً لما يظهر من العلامة المجلسي والمحدث النوري (قُدَس سرهما) - إذ كم من عامي روى عنه أجلاء أصحابنا كطلحة بن زيد الذي نص النجاشي والشيخ على أنه كان عامياً وقد روى عنه غير واحد من الأجلاء كصفوان بن يحيى وعبد الله بن المغيرة ومنصور بن حازم وغيرهم، وقال الشيخ في كتاب الفهرست: (إن كتابه معتمد).

وأما ما ذكره المحقق التستري **تَكْثُرُ** من أن سكوت الشيخ في الفهرست عن مذهب الختعمي ظاهر في كونه امامياً فهو مخدوش بأن الشيخ **تَكْثُرُ** وإن كان يظهر من مقدمته للفهرست أنه كان بصدد أن يذكر فيه أسامي أصحاب الأصول والمصنفات من أصحابنا إلا أنه لم يلتزم عملياً بذلك بل أدرج فيه أسماء من

(١) ومنها ما ورد في الغيبة للنعمانى (ص: ٢٩٩)، ومن لا يحضره الفقيه (ج: ٣ ص: ٢١٥)، ومائة منقبة لابن شاذان (ص: ٥٤).

(٢) تهذيب الأحكام ج: ١ ص: ١٧٧.

ألف لأصحابنا ممن هم من العامة، كما أنه وعد في مقدمة الفهرست بأن يبين حال كل صاحب كتاب من حيث الضعف والوثاقة ومن حيث صحة المذهب وعدمها ولكنه لم يلتزم أيضاً بذلك.

والحاصل: أن مجرد ذكر شخص في كتاب الفهرست من دون بيان مذهبه لا يصح أن يجعل دليلاً على أنه كان إمامياً.

وأما استغراب السيد الأستاذ تقضى أن يروي ابن أبي عمير عن شخص عامي ما هو خلاف مذهب الإمامية من عدم الاجتزاء بالوقوف في عرفات فقط فالظاهر أنه في غير محله، إذ كم من رواية رواها أصحابنا عن بعض العامة عن أئمتنا عليهم السلام وهي مطابقة لأراء الجمهور وقد صدرت لتقية أو نحوها، فأى غرابة في أن يروي ابن أبي عمير واحدة من هذا القبيل؟!

مضافاً إلى أن القول بالاجتزاء بالوقوف في عرفات فقط مما ذهب إليه جمع من فقهاءنا - كما مر سابقاً - بل الاجتزاء به من الجاهل - كما هو مورد الرواية - مما أفتى به المعظم وكان منهم السيد الأستاذ تقضى في ما مضى، فكيف يقول تقضى: إنه خلاف مذهب الإمامية؟!

وأما ما ذكره المحقق التستري تقضى من أنه لو كان عامياً لذكره الخطيب أو الذهبي أو ابن حجر فالجواب عنه أنه لم يظهر استيعابهم لجميع الرواة من رجالهم، مضافاً إلى أنه يجوز أنهم لم يذكروه لأنه لم يكن من روايتهم ولم يرو عن رجالهم بالرغم من كونه منهم، فليس في عدم ذكره في كتبهم دلالة واضحة على عدم كونه عامياً. ويشهد لذلك أن النجاشي^(١) ذكر عبد الرحمن بن بدر وقال: إنه (ليس بالمتحقق بنا)^(٢)، ومع ذلك لم يذكر في كتب رجالي الجمهور.

(١) رجال النجاشي ص: ٢٣٨.

(٢) إن هذا التعبير أو ما يقرب منه قد تكرر في رجال النجاشي، ومنها قوله في عبد الملك بن هارون بن عنتره الشيباني: (كوفي ثقة عين، روى عن أصحابنا ورووا عنه، ولم يكن متحققاً بأمرنا) (رجال النجاشي ص: ٢٤٠)، ومنها قوله في سليمان بن داود المقرئ: (ليس بالمتحقق بنا، غير أنه روى عن جماعة أصحابنا) (رجال النجاشي ص: ١٨٤).

ويظهر من بعضهم أن المراد به أنه (لم يتحقق مذهبه عندنا) (الرسائل الرجالية للكلباسي ج: ٣

وأما ما أفاده الوحيد البهبهاني تقلاً^(١) من أنه يمكن أن يكون حكم الشيخ
بعامية الخثعمي من جهة كثرة روايته عن غياث بن إبراهيم فيلاحظ عليه ..
أولاً: بأن الخثعمي لا يروي عن غياث بن إبراهيم، وإنما الذي يروي عنه -
كما سيأتي - هو محمد بن يحيى الخزاز.
وثانياً: أن غياث بن إبراهيم الذي يروي عنه محمد بن يحيى لم يثبت كونه
هو غياث بن إبراهيم العامي، بل لعل ذلك شخص آخر أسبق منه طبقة.
وثالثاً: أنه لا يظن بالشيخ تقلاً أن يبيّن على كون الرجل عامياً لمجرد كثرة
روايته عن بعض العامة.

والتحصّل مما سبق: أنه ليس هناك ما يمكن التعميل عليه في نفي كون
محمد بن يحيى الخثعمي عامياً في مقابل تنصيب الشيخ على ذلك.
وهنا كلام آخر، وهو أن النجاشي تقلاً^(٢) ذكر في محمد بن يحيى الخزاز أنه (ثقة
عين)، وهذا التعبير عدّه بعضهم دليلاً على كونه إمامياً. هذا من جهة، ومن جهة
أخرى فإن بعضهم قال باتحاد الخزاز والخثعمي المبحوث عنه بقرينة تعدد
رواياتهما عن غياث بن إبراهيم.
وأول من احتمل الاتحاد هو المحقق الوحيد البهبهاني تقلاً^(٣)، وقد بنى
عليه السيد البروجردي تقلاً^(٤).

وإذا تم كلا الأمرين اقتضى ذلك معارضة شهادة الشيخ بكون الخثعمي
عامياً بشهادة النجاشي كون الخزاز - المفروض اتحاده مع الخثعمي - إمامياً.
ولكن لا يتم شيئاً من الأمرين ..

أما الأول فلأن قول النجاشي في الرجل: (ثقة عين) لا يدل على كونه
إمامياً، وما يشهد لذلك أنه قال في عبد الملك بن هارون الشيباني: إنه ثقة عين،

ص: ٢١٥). ولكن الظاهر أنه كناية عن عدم كونه من الإمامية.

(١) تعليقة على منهج المقال ص: ٣٣٢.

(٢) رجال النجاشي ص: ٣٥٩.

(٣) تعليقة على منهج المقال ص: ٣٣١.

(٤) الموسوعة الرجالية ج: ٢ ص: ٣٥١.

مع تنصيصه على أنه لم (يكن متحققاً بأمرنا).

وأما الثاني أي اتحاد الخزاز والخثعمي فالوجه في عدم تماميته أن الذي يروي عن غياث بن إبراهيم - وبكثرة - إنما هو الخزاز، وأما الخثعمي فقد وردت روايته عن غياث بن إبراهيم في أسانيد ثلاث من الروايات ..
الأول: في باب (النهي عن قول رمضان بلا شهر) في الكافي، ومثله ما في المعاني^(١).

الثاني: في باب (الإباق) من الكافي^(٢).

الثالث: في باب (البيئات) من التهذيب^(٣).

ولكن الملاحظ ..

أولاً: أن الصدوق قد أوردها جميعاً في الفقيه^(٤) مبتدئاً باسم غياث بن إبراهيم، وسنده في المشيخة ينتهي إلى محمد بن يحيى الخزاز.
وثانياً: أن الرواية الثانية قد أوردها الشيخ في موضع من التهذيب^(٥) عن محمد بن يحيى الخزاز.

وثالثاً: أن الروايتين الأولى والأخيرة هما من مرويات محمد بن الحسين - وهو ابن أبي الخطاب - عن محمد بن يحيى عن غياث بن إبراهيم، وقد ذكر الزراري والشيخ^(٦): أن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب ممن روى كتاب غياث بواسطة محمد بن يحيى الخزاز، وهذا هو المتعارف في الأسانيد.

ورابعاً: ذكر الشيخ^(٧) غياث بن إبراهيم في باب (من لم يرو عن أحد من الأئمة ~~الخزاز~~). قائلاً: (روى محمد بن يحيى الخزاز عنه) فرمما يظهر منه أن غياث

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٦٩. معاني الأخبار ص: ٣١٥.

(٢) الكافي ج: ٦ ص: ٢٠٠.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٦ ص: ٢٥٦.

(٤) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ١١٢، ج: ٣ ص: ٤١، ٨٨.

(٥) تهذيب الأحكام ج: ٦ ص: ٣٩٨.

(٦) رسالة أبي غالب الزراري ص: ٥٥. فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص: ٣٥٥.

(٧) رجال الطوسي ص: ٤٣٥.

بن إبراهيم كان معروفاً برواية محمد بن يحيى الخزاز عنه، فليتأمل^(١). وفي ضوء هذه الأمور يمكن أن يقال: إن المظنون قوياً كون لفظة (الخثعمي) في الأسانيد الثلاثة حشواً من بعض الرواة، وأن محمد بن يحيى الراوي عن غياث بن إبراهيم ليس سوى الخزاز.

علماً أن احتمال اتحادهما ضعيف في حد ذاته، فقد ذكر النجاشي كلا منهما على حدة، وذكر في ترجمة الخثعمي أنه روى عن أبي عبد الله عليه السلام، وفي ترجمة الخزاز أنه روى عن أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، فيظهر منه اختلاف طبقتهما أيضاً، أي أن الخثعمي من الطبقة الخامسة والخزاز من الطبقة السادسة، فلا محل للحكم باتحادهما.

نعم لا يبعد اتحاد محمد بن يحيى الخثعمي ومحمد بن يحيى الصيرفي - الذي يروي عن حماد بن عثمان - لأن الخثعمي عرفه النجاشي بأنه أخو مغلس، وورد في بعض الأسانيد^(٢) رواية (محمد بن يحيى أخي مغلس الصيرفي عن حماد بن عثمان)، مما يشهد بأن الصيرفي والخثعمي شخص واحد، علماً أن له أخاً آخر غير مغلس اسمه العلاء كما يظهر من بعض أسانيد التهذيب^(٣).

ومهما يكن فقد ظهر بما تقدم أن مناقشة الشيخ عليه السلام في سند الرواية المبحوث عنها من جهة كون محمد بن يحيى الخثعمي عامياً وإن لم تتم على المختار، ولكن أصل كون الرجل من العامة دون الإمامية مما لا سبيل إلى الخدش فيه بما ورد في كلمات جمع من الأعلام (قدس الله أسرارهم).

٢ - وأما مناقشة الشيخ عليه السلام في سندها من جهة أن الخثعمي قد رواها تارة بلا واسطة وأخرى مع الواسطة، فالظاهر أنها تبنتي عنده على ما تكرر منه في غير مورد من التهذيب^(٤) من (أن رواية الخبير تارة بلا واسطة وأخرى مع الواسطة اضطراب يدل على أنه رواه وهو غير قاطع به، وما يجري هذا المجرى

(١) يظهر وجهه بمراجعة قيسات من علم الرجال ج: ٢، ص: ١٠٤، ط: ٢.

(٢) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال ص: ٨٠.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٦، ص: ١٠٦.

(٤) تهذيب الأحكام ج: ٤، ص: ٤٢، ٦٩، ج: ٧، ص: ٢٧٥.

يضعف الاحتجاج به).

ولكن الصحيح أن هذا المقدار لا يضر باعتبار الرواية إذا كانت الوساطة من الثقات.

ولكن الملاحظ أنها هنا مبهمة ومن المحتمل أن لا تكون من الثقات، فإن محمد بن يحيى الخثعمي قد روى عن بعض من لم يوثق كعبد الرحيم القصير ومحمد بن بهلول العبدي. فإن بني في موارد دوران الأمر بين الزيادة والنقصية على ترجيح أصالة عدم الغفلة في جانب الزيادة على أصالة عدم الغفلة في جانب النقصية فلا بد من الالتزام بكون الرواية المذكورة مرسلة ولا اعتداد بها، وأما مع عدم البناء على ذلك - كما هو المختار - فلا محالة يتردد أمر هذه الرواية بين الإرسال والإسناد، ولا عبرة بها عندئذ أيضاً، كما أشار إلى ذلك السيد الأستاذ رحمته (١).

وأما ما قد يقال من أن الكليني أضبط من الشيخ، وحيث إن هذه الرواية قد وردت في الكافي مسندة وفي التهذيب مرسلة فينبغي تقديم رواية الكافي والاعتماد عليها، فهو بما لا يمكن المساعدة عليه، إذ مر في بعض المباحث السابقة (٢) أنه لا دليل على كون الكليني أضبط من الشيخ، نعم الغالب أضبطية الكافي من التهذيبيين، من جهة أصحية النسخ التي كانت في متناول يد الكليني من تلك التي اعتمد عليها الشيخ رحمته. ولكن هذا المقدار لا يقتضي ترجيح ما ورد في الكافي على ما ورد في التهذيب، ولا سيما مع ثبوت أصحية ما ورد في الأخير في موارد غير قليلة.

والحاصل: أن تردد الرواية المبحوث عنها بين أن تكون مسندة يرويها محمد بن يحيى الخثعمي عن الإمام عليه السلام مباشرة، وبين أن تكون مرسلة بإبهام الوساطة بينه وبين الإمام عليه السلام يمنع من التعويل عليها. هذا مع البناء على عدم تعدد الرواية، ولكن بعض الأعلام (طاب

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١٣٥.

(٢) لاحظ ج: ٢ ص: ٦٣ ط: ٢.

ثراه^(١) بنى على التعدد قائلًا: إنه (لا يبعد أن يسمع الحكم محمد بن يحيى بواسطة بعض أصحابه من الإمام عليه السلام، وأخرى يسمعه منه عليه السلام مباشرة وينقله لابن أبي عمير. مضافاً إلى اختلاف النقلين على الجملة).

أقول: هذه مسألة سيالة تأتي في عشرات الموارد التي يوجد فيها في بعض المصادر خير عن راوٍ عن الإمام عليه السلام مباشرة، ويوجد في مصدر آخر أو في موضع ثانٍ من المصدر نفسه ما يطابقه أو يقاربه في الألفاظ عن ذلك الراوي عن الإمام عليه السلام مع الوساطة.

ولا اثر لهذا غالباً فيما إذا كان الوسيط من الموثقين، وأما إذا كان من غيرهم أو كان مبهماً لم يذكر اسمه فيختلف الحال بين البناء على تعدد الخبر وعدمه.

والملاحظ أن معظم الفقهاء (قدس الله أسرارهم) يبنون في مثل ذلك على التعدد ويعتمدون على ما كان سنده معتبراً ولا يعتنون بالآخر الذي يشتمل سنده على الوساطة المبهمة أو غير الموثقة.

ومن نماذج ذلك ما ورد في كتاب الطهارة من حديث لحريز، روي في الكافي^(٢) عن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام، وروي مثله في التهذيب^(٣) عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام وهما بتمن واحد، وهو: ((كلما غلب الماء ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب، وإذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تتوضأ ولا تشرب)).

فقد ذكره المعظم بعنوان صحيح حريز واعتمدوا عليه، ومنهم السيد الأستاذ رحمته^(٤).

نعم نبه بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٥) على ما في ذلك من الإشكال قائلًا: (إن احتملنا ان هناك روايتين بنفس المتن سمع حريز إحداهما من الإمام عليه السلام

(١) التهذيب في مناسك العمرة والحج ج: ٣ ص: ١٨٢.

(٢) الكافي ج: ٣ ص: ٤.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ١ ص: ٢١٧.

(٤) التتقيح في شرح العروة الوثقى (كتاب الطهارة) ج: ٢ ص: ١٣١ (ط: نجف).

(٥) بحوث في شرح العروة الوثقى ج: ١ ص: ٢٠١-٢٠٢.

وسمع الأخرى من شخص عن الإمام عليه السلام، وقد اقتصر الشيخ على نقل الأولى والكليني على نقل الثانية، فلا بأس بالبناء على الرواية حينئذٍ، لأنها تامة السند. وأما إذا حصل الاطمئنان بوحدة الرواية بلحاظ أن متن الرواية واحد، والإمام المنقول عنه واحد، والراوي والراوي عن الراوي واحد، وعدم تعرض كل من الشيخ والكليني إلا إلى رواية واحدة، فعلى هذا تسقط الرواية عن الحجية، إذ لا يمكن حينئذٍ أن نحز أن حريزاً نقل الرواية استناداً إلى السماع من الإمام عليه السلام، إذ لعله نقلها بتوسط واسطة مجهولة).

وهذا التفصيل تام وفق مبنى حجية خبر الثقة - كما هو اختياره (طاب ثراه) واختيار السيد الأستاذ عنه - وأما وفق مبنى حجية الخبر الموثوق به - كما هو المختار - فينبغي أن يعكس الأمر، أي لا بد من الاطمئنان بتعدد الرواية حتى يعتمد على ما كان منهما بلا واسطة.

وبذلك يعرف أن اعتماد المعظم على رواية حريز المذكورة بالسند الخالي عن الإرسال لا بد أن يكون مبنياً على حجية خبر الثقة من جهة، واحتمال تعدد الواقعة من جهة أخرى.

وهو ما صرح به بعض الأعلام (طاب ثراه) ^(١)قائلاً: (لا يضر بصحة الرواية سند الكليني عن حريز عن أخيه، لاحتمال سماع حريز عن غير الإمام عليه السلام أولاً، وسماعه عن الإمام عليه السلام ثانياً).

ولكن الملاحظ أن السيد الأستاذ عنه قد بنى في بعض الموارد المشابهة على وحدة الواقعة وعدم الاعتماد على الرواية لتردها بين الإرسال والإسناد، ومن ذلك رواية لحريز مرسلة في الكافي ومسندة في التهذيب ^(٢)وردت في حكم المحرم إذا كان به أذى من رأسه، فليلاحظ ^(٣).

ويبدو أن تفرقه عنه بين الموارد إنما هي من جهة اختلافها في

(١) تنقيح مباني العروة (كتاب الطهارة) ج: ١ ص: ٢٣٨.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٣٥٨. تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٣٣٣.

(٣) مستند العروة الوثقى (كتاب الصوم) ج: ٢ ص: ٢٤٥ ط: نجف.

الخصوصيات، فإن كان متن الرواية مطولاً ولا سيما إذا كان يشتمل على سؤال وجواب ونحو ذلك يحصل الاطمئنان غالباً بوحدة الرواية، فلا يمكن الاعتماد عليها، وأما إذا كان مقطعاً قصيراً كما في رواية تغير الماء المتقدمة، فلا يحصل الاطمئنان بالوحدة في غالب الموارد، فيمكن الاعتماد على ما روي بالسند الخالي من الإرسال.

وفي المقام - أي في رواية محمد بن يحيى الخثعمي المبحوث عنها - يمكن أن يقال: إن احتمال التعدد ضعيف جداً، لتطابق النقلين في الدليل، وهو قوله: (قال: يرجع. قلت: إن ذلك..)، وأما تفاوتهما في الصدر فالظاهر أنه ناشئ من الاختصار في النقل. ويستبعد أن يكون محمد بن يحيى قد دار بينه وبين الإمام عليه السلام ما ورد في الرواية المسندة فنقله لابن أبي عمير، وهو بدوره نقله لإبراهيم بن هاشم، ويكون أيضاً قد سمع من بعض أصحابه ما دار بينه وبين الإمام عليه السلام مما ورد في الرواية المرسله فنقله لابن أبي عمير، وهو بدوره نقله للعباس بن معروف^(١)، فإن هذا ما لا يقع في الخارج عادة، ولا سيما مع كون التفاوت بين المتين يسيراً.

وبالجملة: دعوى الاطمئنان بكون الرواية واحدة كما يظهر من الشيخ (رضوان الله عليه)، وكذلك السيد الأستاذ تقضى في محلها.

وعلى ذلك يدور الأمر بين وجهين: إما أن محمد بن يحيى قد نقل كلام الإمام عليه السلام (عن بعض أصحابه) ولكن سقط ذلك عن سند الكليني - كما حصل مثله في موارد أخرى - وإما أن الجمع بين قوله: (عن بعض أصحابه)

(١) قد يقال: إن لاحتمال تعدد الروایتين فرضية أخرى غير ما ذكر، وهي أن محمد بن يحيى أدرج في كتابه ما سمعه من بعض أصحابه ثم سأل الإمام عليه السلام عن حكم المسألة نفسها، لاستحصال مزيد من الاطمئنان به - مثلاً - وأدرج جوابه عليه السلام في موضع آخر من كتابه، والكتاب من مرويات ابن أبي عمير (يلاحظ فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص: ٤١٩)، وقد اقتبس منه سعد بن عبد الله الرواية المرسله - ولعله لاختصارها - وهي ما أوردها الشيخ في التهذيب، واقتبس منه الكليني الرواية المسندة ورواها بطريقه إلى ابن أبي عمير. ولكن لا يخفى أن لهذه الفرضية بعض المبعديات أيضاً ولا يمكن البناء عليها، فليتأمل.

وقوله: (عن محمد بن يحيى الخثعمي) في سند الشيخ إنما كان من صنع بعض النساخ، بأن كانت الرواية في كتاب العباس بن معروف - مثلاً - هكذا: (عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه) فكتب بعضهم (محمد بن يحيى الخثعمي) فوق كلمة (بعض أصحابه) باعتقاد أنه هو المراد به، لما وجدته في كتاب إبراهيم بن هاشم - مثلاً - من نقل الرواية عن ابن أبي عمير عن محمد بن يحيى الخثعمي، ولكن قام بعض النساخ بإدراج ما في الهامش في المتن، بتوهم أنه جزء منه، فأصبح السند على النحو المذكور في التهذيب.

وبالجملة: يدور الأمر في سند الرواية المذكورة بين هذين الوجهين، ومقتضى الأول كونها مرسلة لا عبرة بها، ومقتضى الثاني اعتبارها، وحيث لا مثبت للثاني فلا سبيل إلى الاعتماد عليها.

وبذلك يظهر أن الأمر الأول الذي يتني عليه الاستدلال بها للاجتزاء باختياري عرفات وحده في إدراك الحج وهو اعتبارها سنداً غير تام.

٢ - وأما الأمر الثاني - أي كون موردها هو من لم يتحقق منه مسمى الوقوف في المشعر ولا ما هو بمنزلة - فقد ناقش فيه بعض الأعلام (طاب ثراه)^(١) قائلاً: إنه (يحتمل أن يكون موردها هو من أدرك الركن من الوقوف بالمشعر وهو مسمى الكون المشروط به الصحة، وإنما ترك استمرار الوقوف الواجب نفسياً، وقد أمر بالرجوع لدركه تمييزاً للواجب لا تحصيلاً للركن، ثم لما لم يتمكن من الرجوع حكم بعدم البأس لأجل تحقق الركن بمسمى الوقوف).

ولكن هذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه، لما مر من أن مجرد المرور بالمشعر من دون قصد الكون به قرينة لله تعالى بعنوان الحج لا يحقق الوقوف الذي هو جزء من أجزاء الحج، ولم يفرض في الرواية تحقق القصد المذكور في موردها، بل ظاهرها عدم تحققه، فإن أمر الإمام عليه السلام بالرجوع ظاهر في الإرشاد إلى الحكم الوضعي - كالأمر بالإعادة - أي أنه لم يتحقق منه الوقوف المطلوب فلا بد من تداركه، ولا وجه لحمله على إفادة الوجوب التكليفي، فإنه بحاجة إلى

(١) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج: ٣، ص: ١٠٢ (بتصرف يسير).

القرينة، وهي مفقودة.

نعم يمكن أن يقال: إنه لما دلت معتبرة محمد بن حكيم الآتية على أن من مرّ في المشعر ولم يقف به جهلاً ولكن ذكر فيه الله تعالى يجزيه ذلك ويعتبر بمنزلة الوقوف، أمكن جعلها قرينة لحمل ما ورد في ذيل رواية محمد بن يحيى من صحة حج من فاته الرجوع على ما إذا كان قد ذكر الله تعالى عند مروره بالمشعر^(١)، فتحقق منه ما هو بمنزلة الوقوف فيه، وعلى ذلك فلا تعلق للرواية بمحل الكلام، ولا يتم الأمر الذي يبتني عليه الاستدلال بها للاجتماع بالوقوف الاختياري في عرفات لإدراك الحج.

٣- وأما الأمر الثالث - أي التعدي من موردها وهو الجاهل إلى مطلق المعذور كالتاسي ومن ضاق به الوقت - فقد ناقش فيه بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٢) بأن ظاهر الرواية كون موضوع الحكم فيها بالإجزاء هو الجاهل بعنوانه ولا قرينة على استظهار كونه أعم منه ليشمل كل معذور. نعم يمكن أن يقال: إنه لما كان موردها هو الجاهل عن تقصير - لأن الظاهر كون المراد بقوله: (فإنه جهل ذلك) هو الجهل بالحكم الواجب فيه الفحص وقد قصر فيه - فقد يقال: إنه إذا صح حج الجاهل المقصر فحج الناسي والعاجز أولى بالصحة للمعذر فيه. ولكن يمكن أن يقال: إن هذه الأولوية ليست قطعية بل غاية الأمر أن تكون ظنية، فلا تكون معتبرة وعليه فلا وجه للتعدي من الجاهل إلى غيره.

أقول: إن كون سبب القوت هو الجهل إنما ورد في كلام السائل لا في كلام الإمام عليه السلام، ويمكن أن يقال: إن المتفاهم العربي في مثله هو أنه لا خصوصية للجهل في نظر السائل، بل إنما ذكره من جهة كونه هو العذر الذي بسببه ترك ذلك الشخص الوقوف في المشعر. وعلى ذلك فلا يعد ظهور جواب الإمام عليه السلام في ثبوت الحكم بالإجزاء لمطلق المعذور، وإلا لكان من المناسب أن ينبه السائل

(١) فإنه وإن كان لا يعد أن يكون مورد السؤال في رواية محمد بن يحيى واقعة خارجية لا قضية كلية افتراضية، ولكن بالرغم من ذلك فإنه لا مانع من حملها على خصوص من ذكر الله تعالى عند مروره بالمشعر، لكون ذلك هو الحالة الغالبة بحيث يندر خلافها، فليتأمل.

(٢) المرتقى إلى الفقه الأرقى (كتاب الحج) ج: ٢، ص: ٢٨٣.

على اختصاصه بالجاهل، ردعاً له عن ارتكازه المذكور، فلي تأمل.
وأما ما ذكره (طاب ثراه) من أن مورد الرواية هو الجاهل المقصر لأنه كان جاهلاً بالحكم ولم يسأل، فيمكن الخدش فيه بأنه لا قرينة على كون موردها هو الجاهل بالحكم، بل يجوز أن يكون هو الجاهل بالموضوع، بأن اعتقد كون منى هي المزدلفة، ولم يعلم أنه تجاوزها إلا بعد فوات الوقت، ولعله لذلك استغرب الإمام عليه السلام من عدم التفاته إلى أن منى ليست مكاناً للوقوف بالرغم من خلوها من الناس آنذاك.

مضافاً إلى أنه لو سلم أن مورد الرواية هو الجاهل بالحكم إلا أنه لا يتعين أن يكون المراد به هو الجاهل المقصر في التعلم، بل لعل المنساق من الرواية أنه كان معذوراً في جهله، ويمكن فرض ذلك فيما إذا كان قد تعلم أحكام الحج ممن ينبغي أن يتعلم منه ولكنه أخطأ في فهم كلامه. وهذا يقع لكثير من العوام.
والحاصل: أنه لا وجه لحمل الرواية على الجاهل المقصر ليلحق به الناسي ونحوه بالأولية القطعية، مضافاً إلى الخدش في كون الأولوية المدعاة قطعية، وإن لم تكن بعيدة في النظر.

ومهما يكن فقد ظهر بما تقدم أن رواية محمد بن يحيى الخنعمي لا تصلح دليلاً على مدعى القائلين بأن إدراك الحج يتم بإدراك الوقوف في عرفات وحده.
(الرواية الثانية): صحيحة معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: مملوك أعتق يوم عرفة. قال: ((إذا أدرك أحد الموقعين فقد أدرك الحج)).

رواها الصدوق عليه السلام ^(١) مبتدئاً باسم معاوية بن عمار، وكذلك الشيخ عليه السلام ^(٢)، والمظنون قوياً أنه أخذ الرواية من الفقيه وإن لم يشر إلى ذلك.
وكيف ما كان فقد أستدل ^(٣) بهذه الرواية للاجتزاء باختيار عرفات في إدراك الحج بدعوى (أنها تنص على أن من أدرك أحد الموقعين إما بعرفات أو

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ٢: ص: ٢٦٥.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥: ص: ٥٠.

(٣) تعاليق مبسوطة على مناسك الحج ج: ١٠: ص: ٤٧٦.

بالمشعر الحرام كفى في صحة حجه، وموردها وإن كان العبد المعتق إلا أن قوله **لَهُنَّ**: ((إذا أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحج)) بمثابة ضابط كلي، حيث إن العرف يفهم منه بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية أن المناط في إدراك الحج إنما هو بإدراك أحد الموقفين من دون خصوصية لمورده كان العبد المعتق أو غيره. وبكلمة: إن تطبيق قوله: ((إذا أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحج)) على مورد الصحيحة من باب تطبيق الكبرى على الصغرى).

ولكن هذا الاستدلال ضعيف من جهة أن الضمير في قوله **لَهُنَّ**: ((إذا أدرك ..)) يرجع إلى العبد المعتق يوم عرفة^(١)، فليس هو بمثابة كبرى كلية، بخلاف ما لو كان بلفظ (من أدرك). وأما دعوى أن مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي إلغاء خصوصية المورد والبناء على أن المناط في إدراك الحج هو بإدراك أحد الموقفين من دون فرق بين الموارد فهي ممنوعة جداً.

نعم ذكر الشيخ الأعظم الأنصاري **تَقُولُ**^(٢) في بعض كلماته: (أن ضمير أدرك بناءً على كونه مبنياً للفاعل وإن كان راجعاً إلى خصوص العبد إلا أن الاستفادة منه عليه الشرط للجزاء كما لا يخفى على المنصف).

وكان مقصوده **تَقُولُ** أن المقام نظير قول الطيب: (لا تأكل الرمان لأنه حامض)، فإن الضمير في قوله: (لأنه) وإن كان يرجع إلى الرمان ولكن مع ذلك يستفاد منه أن الحموضة هي العلة التامة للمنع من أكل الرمان، ومقتضى ذلك المنع من أكل كل شيء حامض حتى الليمون مثلاً، فإن العلة تعمم كما أنها تخصص.

وهكذا الحال في المقام، فإن الضمير في قوله: (إذا أدرك) وإن كان راجعاً إلى العبد ولكن الاستفادة منه أن إدراك أحد الموقفين علة تامة لإدراك الحج، ومقتضاه ثبوت الإجزاء في سائر الموارد كالصبي والمجنون والمضطر والمكروه

(١) هذا إذا كان الفعل (أدرك) بالبناء للفاعل، وأما إذا كان بالبناء للمفعول فيمكن أن يقال: إن الاستفادة من كلام الإمام **لَهُنَّ** هو كبرى كلية تنطبق في مورد الرواية وفي غيرها كالمقام، ولكن لا سبيل إلى استظهار كونه بالبناء للمفعول، بل لعل الظاهر خلافه، فليتدبر.

وغيرهم.

ولكن هذا الكلام غير تام، فإنه لا يستفاد من الرواية كون إدراك أحد الموقفين علة تامة لإدراك الحج وإن كان المدرك غير العبد المعتق ليدعى جريانها في المقام.

ولا يصح قياس ما ورد في هذه الرواية بقول الطيب: (لا تأكل الرمان لأنه حامض) فإنه ليس نظيراً له، بل نظيره ما إذا قال: (إذا كان الرمان حامضاً فلا تأكله) حيث لا يستفاد منه أن العلة التامة في المنع من أكل الرمان الحامض هي مطلق الحموضة لا حموضة الرمان خاصة.

وبالجملة: استفادة الكبرى الكلية من جواب الإمام عليه السلام بالتقريب الذي ذكره الشيخ الأعظم رحمته مما لا يمكن المساعدة عليه.

وعلى ذلك ينحصر وجه الاستدلال بالرواية للمطلوب في إلغاء خصوصية موردها، ولكن الظاهر أنه لا سبيل إلى ذلك.

والوجه فيه: أن في مفادها وجهين ..

أحدهما: تعلقها بإدراك حجة الإسلام.

بأن كان نظر الإمام عليه السلام إلى العبد الذي كان محرماً للحج قبل أن يعتق، وكأنه قال عليه السلام: إنه إذا أدرك العبد الحاج أحد الوقوفين معتقاً يكون حجه حجة الإسلام، نظير ما ورد في معتبرة شهاب^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أعتق عشية عرفة عبداً له. قال: ((يجزي عن العبد حجة الإسلام)).

ثانيهما: تعلقها بإدراك أصل الحج.

بأن كان نظر الإمام عليه السلام إلى العبد الذي لم يأذن له مولاه في أن يحرم للحج، ولكنه اعتقه في يوم عرفة فصار أمره بيده، فكانه قال عليه السلام: (إذا تمكن أن يحرم للحج ويدرك أحد الوقوفين كان مدركاً للحج).

ومقتضى الوجه الأول - كما هو ظاهر المعظم - كون الرواية مسوقة لبيان أن الحرية المعتبرة في حجة الإسلام لا يلزم توفرها من أول الحج، بل يكفي أن

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ٢، ص: ٢٦٥.

تتوفر في أحد الموقفين^(١)، ومن الواضح أن توفرها عند الوقوف بعرفات يستلزم توفرها عند الوقوف بالمشعر أيضاً.

ومثل الحرية في ذلك البلوغ، فأقصى ما يمكن إلحاقه بمورد الرواية أي العبد المعتق في يوم عرفة هو الصبي الذي يبلغ في هذا اليوم، فيحكم بأنه إذا أدرك أحد الموقفين بالغاً كان حجه مجزياً عن حجة الإسلام.

ومقتضى الوجه الثاني - وهو ما تم اختياره في أوائل هذا الشرح^(٢) تبعاً للسيد الحكيم (رضوان الله عليه)^(٣) - كون الرواية مسوقة لبيان أن المانع عن إدراك الحج إذا كان هو كون الشخص عبداً غير مأذون في أداء الحج ثم ارتفع هذا المانع في وقت يمكنه فيه إدراك أحد الموقفين يكفي ذلك في إدراكه للحج، ولا يلزمه أن يدرك كليهما.

ومن المعلوم أن ارتفاع المانع المذكور قبل الوقوف في عرفات باكتساب العبد حرته - يستلزم كونه مرتفعاً في المشعر أيضاً، وليس الحال كذلك في ما هو

(١) هذا إذا كان الضمير في قوله **هَلْ يَكُونُ**: «(إذا أدرك)» يرجع إلى طبيعي العبد المعتق في أثناء حجه، وأما إذا كان يرجع إلى ما هو مورد السؤال أي الذي أعتق في يوم عرفة، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يكون المراد بإدراكه لأحد الموقفين هو إدراكه معتقاً، لفرض أنه قد أعتق في وقت يدركهما جميعاً وهو حر، فالمتعين أن يكون المراد هو إدراكه لأحدهما بلحاظ سائر الطوارئ والموانع. وبناءً عليه يمكن أن يقال: إن المتضاهم العرفي من الرواية هو عدم الخصوصية للعبد المعتق من الجهة المذكورة، بل هو حكم كل حاج أدرك أحد الموقفين في أنه يدرك الحج بذلك، فيثبت المطلوب، وهو كفاية إدراك اختياري عرفات في إدراك الحج.

ولكن الصحيح أنه لو بني على رجوع الضمير في قوله: «(إذا أدرك)» إلى مورد السؤال - كما هو ظاهر الكلام - فالمتعين تفسير الرواية على الوجه الثاني، ولا يصح أن تكون مسوقة لبيان أن العبد الحاج إذا أعتق في يوم عرفة يكون حجه حجة الإسلام، إذ لا وجه عندئذ لتعليق الحكم بذلك على إدراكه لأحد الموقفين - بعدم تعرضه لطارئ يوجب فواتهما جميعاً - فإنه تعليق له على أمر يتعلق بأصل إدراكه للحج لا بإدراكه لحجة الإسلام، وهو غير مناسب، بل كان المناسب أن يقول **هَلْ يَكُونُ**: «(قد أدرك حجة الإسلام)» كما ورد نظيره في معتبرة شهاب، فليتدبر.

(٢) لاحظ ج: ١: ص: ٥٠٢ ط: ٢.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ج: ١٠: ص: ٣٠-٣١.

محل الكلام من سائر الموانع كالجهل والنسيان والاضطرار، فإنها ربما لا تمنع من إدراك الوقوف في عرفات ولكنها تمنع من إدراكه في المشعر، فلا سبيل إلى إلحاقها بما ورد في الرواية للتفاوت بينهما من هذه الجهة.

وبذلك يتبين أنه على كلا الوجهين في مفاد الرواية لا سبيل إلى الاستناد إليها في تصحيح الحج بإدراك الوقوف بعرفات فقط، لأن ما ذكر فيها من إدراك (أحد الموقفين) واجداً للشرط أو فاقداً للمانع لا يتمثل في موردها بإدراك الوقوف في عرفات وحده، بل إما بإدراك الوقوف في المشعر فقط أو بإدراك الوقوف في عرفات المتعقب بالوقوف بالمشعر كذلك، فكيف تلغى هذه الخصوصية ويلحق بموردها ما إذا أوجب المانع عدم إدراك المشعر؟ والمتحصل مما تقدم: أن صحيحة معاوية بن عمار لا تصلح دليلاً على الإجزاء بإدراك اختياري عرفات في إدراك الحج.

(الرواية الثالثة): صحيحة علي بن رثاب^(١) عن الصادق عليه السلام أنه قال: ((من أفاض من عرفات مع الناس فلم يلبث معهم بجمع ومضى إلى منى متعمداً أو مستخفاً فعليه بدنة)). هكذا أوردتها في الفقيه، ورواها في الكافي^(٢) بسند فيه سهل بن زياد عن ابن رثاب عن حريز، ولكن في بعض نسخه^(٣) (لم يبت) بدل (لم يلبث).

وقد أشار غير واحد منهم السيد صاحب الرياض والمحقق التراقي وصاحب الجواهر (قدس الله أسرارهم)^(٤) إلى أن هذه الرواية بما قد يستدل بها على أن إدراك اختياري عرفات يكفي وحده في إدراك الحج.

ولكن هذا الاستدلال ضعيف جداً، لأن في هذه الرواية - كما سبق - وجهين ..

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٣.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٢٧٣.

(٣) الكافي ج: ٩ ص: ٥٦ (التعليقة) (طبعة دار الحديث).

(٤) رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل ج: ٦ ص: ٣٩٩. مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج: ١٢ ص: ٢٥٢. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩ ص: ٤٠٠.

الأول: أن يكون المراد بقوله **لَيْسَ**: ((لم يلبث)) هو أنه لم يتحقق منه الوقوف في المشعر، بأن اجتازه من دون قصد الكون فيه بعنوان الحج.

وعليه فإن بني على ظهور الرواية بمقتضى الإطلاق المقامي في صحة الحج فلا بد من حملها على التقية، لأن صحة الحج مع تعدد ترك الوقوف في المشعر رأي لكثير من فقهاء الجمهور ومخالف لسائر رواياتنا.

وإن بني على عدم ظهورها في صحة الحج بل بمجرد بيان ثبوت الكفارة على المتعمد في ترك الوقوف في المشعر فمن الواضح أنها لا تنفع عندئذ في ما هو محل الكلام.

الثاني: أن يكون المقصود بقوله **لَيْسَ**: ((لم يلبث)) أو ((لم يبت)) هو أنه وإن قصد الكون في المشعر بعنوان الحج إلا أنه ترك المكث فيه، بالرغم من لزومه في حال الوقوف وعدم الاكتفاء فيه بالاجتياز أو أنه ترك المبيت فيه بالرغم من وجوبه عليه.

وعلى هذا الوجه تكون الرواية أجنبية عن محل البحث بالمرة، إذ مورد الكلام هو من لم يتحقق منه الوقوف في المشعر أصلاً، لا من ترك المكث أو المبيت بناءً على وجوبهما.

فالتيجة: أن الصحيحة المذكورة لا تصلح دليلاً على إدراك الحج بإدراك اختياري عرفات على كل تقدير.

(الرواية الرابعة): صحيحة عمر بن أذينة^(١) عن أبي عبد الله **لَيْسَ** في حديث قال: سألت عن قوله تعالى: ﴿الْحَجَّ الْأَكْبَرُ﴾ ما يعني بالحج الأكبر؟ فقال: (الحج الأكبر الوقوف بعرفة ورمي الجمار والحج الأصغر العمرة).

وقد ورد الاستدلال بها في كلام السيد صاحب الرياض والمحقق التراقي والشيخ صاحب الجواهر (قدس الله أسرارهم)، وهو غير ظاهر الوجه، إذ أقصى ما يستفاد منها هو أهمية الوقوف بعرفات في الحج، وأما صحته بإدراكه

فقط فليس فيها دلالة عليها أصلاً^(١).

نعم ورد في رواية فضيل بن عياض^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الحج الأكبر. فقال: ((أعندك فيه شيء؟)). فقلت: نعم، كان ابن عباس يقول: الحج الأكبر يوم عرفة، يعني أنه من أدرك يوم عرفة إلى طلوع الفجر من يوم النحر فقد أدرك الحج، ومن فاته ذلك فاته الحج، فجعل ليلة عرفة لما قبلها ولما بعدها. والدليل على ذلك أنه من أدرك ليلة النحر إلى طلوع الفجر فقد أدرك الحج وأجزأ عنه من عرفة)).

وظاهرها أن ابن عباس كان يقول بأنه يكفي في إدراك الحج إدراك عرفات ولو في ليلة العيد، ولأجل ذلك فسر الحج الأكبر في الآية الكريمة بيوم عرفة، لا أنه فسره بذلك وبناءً عليه التزم بكفاية إدراك الوقوف بعرفات وحده في إدراك الحج كما هو مبنى الاستدلال برواية عمر بن أذينة.

ومهما يكن فإنه يرد على الاستدلال بهذه الرواية مضافاً إلى ما تقدم ..

أولاً: أنها معارضة بعدة من الروايات، وجملة منها معتبرة السند تدل على أن الحج الأكبر هو يوم النحر، منها صحاح معاوية وذريح المحاربي^(٣) وعبد الله بن سنان^(٤) وذيل خبر فضيل بن عياض المذكور^(٥) في الرد على ابن عباس، حيث قال الإمام عليه السلام: ((قال أمير المؤمنين عليه السلام: الحج الأكبر يوم النحر)).

وورد في خبر حفص بن غياث النخعي القاضي^(٦) عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: ((إنما سمي الأكبر لأنها كانت سنة حج فيها المسلمون والمشركون، ولم

(١) اللهم إلا أن يقال: إن عدّ الوقوف بعرفة من الحج الأكبر دون الوقوف بالمزدلفة يدل على أهميته بالإضافة إليه، فيكون الاجتزاء به وحده أولى من الاجتزاء بالوقوف فيها كذلك، كما هو مسلم عندنا، ولكن هذه الأولوية غير قطعية كما لا يخفى.

(٢) معاني الأخبار ص: ٢٩٦.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٢٩٠.

(٤) معاني الأخبار ص: ٢٩٥.

(٥) الكافي ج: ٤ ص: ٢٩٠.

(٦) علل الشرائع ج: ٢ ص: ٤٤٢.

يُحج المشركون بعد تلك السنة)). ونظيره أيضاً ما روي عن فضيل بن غياث^(١).
 وثانياً: أنه لا يبعد وقوع السقط في متنها، وأنه كان في الأصل هكذا
 (الوقوف بعرفة ويجمع ورمي الجمار) كما ورد كذلك في رواية ابن أذينة^(٢) عن
 زرارة، ونحوها رواية ابن سرحان^(٣).

وبناءً عليه فالمراد بما ورد فيها هو تعريف الحج في مقابل العمرة،
 وحاصله: أن الحج على قسمين: أكبر وأصغر، والأول هو المعروف باسم الحج،
 ويشتمل على الوقوفين وعلى رمي الجمار. والثاني يسمى بالعمرة ومناسكها
 معروفة.

وعلى ذلك فالرواية أجنبية تماماً عما هو محل الكلام من الاجتزاء في
 إدراك الحج بإدراك الوقوف بعرفات وحده.

(الرواية الخامسة): معتبرة مسمع^(٤) عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل وقف
 مع الناس يجمع ثم أفاض قبل أن يفيض الناس. قال: ((إن كان جاهلاً فلا شيء
 عليه، وإن كان أفاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة)).

وتقريب الاستدلال بها هو أن وقت الوقوف في المزدلفة - على الصحيح
 كما مر في محله - هو في ما بين الطلوعين، والمفروض في ذيل الرواية أن الحاج
 تركه بإفاضته قبل طلوع الفجر، ومع ذلك فإن الإمام عليه السلام إنما أثبت عليه دم
 شاة، ومقتضى إطلاقه المقامي هو صحة الحج، وعلى ذلك تدل الرواية على
 كفاية إدراك اختياري عرفات في إدراك الحج.

ولا فرق في تمامية هذا الاستدلال بين أن يبنى على تعلق ذيل الرواية
 بالتمتع أو يبنى على تعلقه بالجاهل، فإنه على الأول يدل على الصحة في
 المعذور بطريق أولى، وعلى الثاني يمكن أن يقال: إن مقتضى مناسبات الحكم
 والموضوع هو عدم الخصوصية للجاهل، وإنما ذكر من جهة أن ترك الوقوف بين

(١) المحاسن ج: ٢ ص: ٣٢٨.

(٢) تفسير العياشي ج: ٢ ص: ٧٧.

(٣) تفسير العياشي ج: ٢ ص: ٧٦.

(٤) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٣. من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٤.

الطلوعين لمن يكون في المشعر قبل ذلك - كما هو مورد الرواية - لا يقع غالباً إلا عن جهل، فيتجه إلحاق المضطر ونحوه به والبناء في الجميع على الصحة.

أقول: لو غض النظر عما تقدم من الإشكال في ذيل الرواية المذكورة، فإنه يمكن أن يقال: إن أقصى ما يستفاد منها هو أن من وقف ليلاً ثم أفاض قبل طلوع الفجر يصح حجه، فيكون هذا استثناءً من الحكم بعدم صحة الحج مع ترك الوقوف في المشعر بين الطلوعين، ولا تقتضي صحة حج من لم يقف فيه أصلاً لا ليلاً ولا بين الطلوعين ولا ما بين طلوع الشمس وزوالها، وإنما وقف في عرفات فقط كما هو محل البحث، وهذا واضح.

هذا تمام الكلام في المقام الأول أي في البحث عن الروايات التي يمكن أن يستدل بها للقول بأن إدراك اختياري عرفات وحده يجزي في إدراك الحج، وقد ظهر بما تقدم أنه لا يوجد فيها ما يمكن أن يعتمد عليه في إثبات هذا القول.

ب - وأما في المقام الثاني وهو أنه هل هناك ما يدل على عدم الإجزاء ليكون معارضاً للدليل الإجزاء - إن تم في حد ذاته - أو لا؟

فأقول: هناك عدة روايات يمكن أن يستدل بها لعدم الإجزاء، وهي ..
(الرواية الأولى): معتبرة عبيد الله وعمران ابني علي الحلبيين^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا فاتتك المزدلفة فقد فاتك الحج)).

والمناقشة في سندها من جهة اشتماله على القاسم بن عروة الذي لم يوثق في كتب الرجال مما مرّ الجواب عنه سابقاً.

وناقش بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٢) في دلالتها على المطلوب بأنها تبتني على عدم كونها ناظرة إلى خصوص من قدم ولم يدرك الوقوف بعرفات، وإلا فإنما تدل على بطلان حج تارك الوقوفين، دون من أدرك الوقوف بعرفات كما هو محل البحث.

ولكن هذه المناقشة غير تامة، إذ لا قرينة على أن الإمام عليه السلام كان ناظراً

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٢.

(٢) كتاب الحج (تقارير المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ١٠٨.

إلى خصوص من لم يدرك الوقوف بعرفات، بل هو لا يخلو من بعد، من جهة أن تقوّم الحج بأحد الوقوفين وفوته بفوات كليهما كان من الواضحات الفقهية التي لا حاجة لتصدي الإمام عليه السلام لبيانه، ولو كان بصدد بيان عدم فوات الحج مع عدم فوات المزدلفة - الذي هو مقتضى مفهوم الجملة الشرطية - لكان ينبغي أن يقول: (إذا أدركت المزدلفة فقد أدركت الحج) كما ورد نحوه في بعض الروايات الأخرى.

وعلى ذلك فلا وجه للخدش في إطلاق الرواية بوجه.

بل تقدم أنه لا يبعد أن يكون نظر الإمام عليه السلام فيها بالدرجة الأساس إلى من كان قد أتى بالوقوف في عرفات، رداً على ما كان مشهوراً بين فقهاء الجمهور من أن إدراك عرفات ولو مع فوات المشعر يكفي في إدراك الحج، وكأنه قال عليه السلام: إن فاتتك المزدلفة فقد فاتك الحج وإن لم تفتك عرفات، فلا وجه للمناقشة في دلالة الرواية من الجهة المذكورة.

وقد ناقش بعض الأعلام (طاب ثراه)^(١) في دلالتها من جهة أخرى قائلاً: إنه يحتمل أن لا يكون ما ورد فيها حكماً ابتدائياً من الإمام عليه السلام بل وارداً في مورد خاص، فلا يمكن الاستناد إليها في الحكم بفوات الحج بفوات المشعر وإن كان الشخص قد أدرك الوقوف بعرفات.

ولكن هذه المناقشة غير تامة أيضاً، فإنه وإن كان كلام الإمام عليه السلام بصيغة خطاب شخصي، ولكن مقتضى اقتصار الراوي على نقله هو أنه كان موجهاً إلى من كان حاجباً من دون لحاظ خصوصية أخرى، وإلا لكان عدم ذكرها إخلالاً منه بأمانة النقل.

مضافاً إلى ما تقدم من أنه لا يبعد كون كلامه عليه السلام مسوقاً للرد على الجمهور، القائلين بكفاية إدراك عرفات في إدراك الحج، فيكون وارداً في ما هو محل البحث، ويتم الاستدلال بها للمطلوب.

والحاصل: أن الرواية المبحوث عنها تامة السند والدلالة.

(١) المرتضى إلى الفقه الأرقى (كتاب الحج) ج: ٢، ص: ٢٨٤-٢٨٥.

(الرواية الثانية): صحيحة معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من أدرك جمعاً فقد أدرك الحج)). ونحوها معتبرة عبد الله بن مسكان^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام: ((من أدرك المشعر فقد أدرك الحج)).

وتقريب الاستدلال بهما هو أنهما تدلان بمفهوم الجملة الشرطية على عدم إدراك الحج مع عدم إدراك المشعر، ومقتضى إطلاق المفهوم عدم الفرق بين إدراك عرفات وعدمه.

ولكن ناقش في هذا الاستدلال بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٣) قائلاً: إن المراد بالمنطوق هو من أدرك المشعر خاصة بأن فاتته عرفات، فلا يشمل مفهومه ما نحن فيه مما فرض فيه إدراك عرفة، لاتحاد موضوع المفهوم والمنطوق.

أقول: المنطوق وإن كان لا يبعد كونه ناظراً إلى رد العامة القائلين بأن فوات عرفات يوجب فوات الحج ولا يجدي معه إدراك المشعر، ولكن هذا لا يمنع من انعقاد الإطلاق له ليشمل من أدرك الوقوف بعرفات، بل هذا هو المتضاهم منه عرفاً، أي كما أن قول المولى: (لا تكرم الفاسق وإن كان عالماً) يدل على شمول النهي عن الإكرام للفاسق غير العالم وإن كان الغرض الأساس منه هو دفع توهم عدم النهي عن إكرام العالم الفاسق، كذلك قوله عليه السلام: ((من أدرك جمعاً فقد أدرك الحج)) وإن كان في معنى (من أدرك جمعاً فقد أدرك الحج) وإن لم يدرك عرفات) أي مسوقاً لإفادة كفاية إدراك المشعر في إدراك الحج حتى مع فوات عرفات إلا أنه مطلق يشمل من أدرك الوقوف فيها.

وعلى ذلك فمقتضى إطلاق مفهومه هو أن من لم يدرك المشعر لا يدرك الحج، سواء أدرك عرفات أو لم يدركها، فيتم الاستدلال بإطلاقه للمطلوب.

(الرواية الثالثة): معتبرة محمد بن حكيم^(٤) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٤.

(٢) اختيار معرفة الرجال ج: ٢ ص: ٦٨٠.

(٣) المرتقى إلى الفقه الأرقى (كتاب الحج) ج: ٢ ص: ٢٨٤.

(٤) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٣. تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٤. ورواها في الكافي (ج: ٤

ص: ٤٧٢) بسند فيه سهل بن زياد.

الرجل الأعجمي والمرأة الضعيفة يكونان مع الجمال الأعرابي، فإذا أفاض بهم من عرفات مرَّ بهم كما هم إلى منى ولم ينزل بهم جمعاً. فقال: «أليس قد صلوا بها فقد أجزأهم». قلت: وإن لم يصلوا بها؟ قال: «ذكروا الله فيها، فإن كانوا ذكروا الله فيها فقد أجزأهم».

وهذه الرواية معتبرة على المختار كما مرَّ الإيعاز إلى ذلك، ووجه الاستدلال بها في المقام هو أن مقتضى مفهوم الجملة الشرطية في قوله **لَمَّا**: «فإن كانوا ذكروا الله فيها فقد أجزأهم» أنه إذا لم يكونوا قد ذكروا الله فيها فلا يجوزهم، مما يقتضي عدم الاجتزاء بالوقوف في عرفات وحده لمن لم يقف في المشعر حتى مع المرور فيه من دون ذكر الله تعالى، فضلاً عما إذا لم يمرَّ أصلاً.

ولكن يمكن أن يناقش هذا البيان بأن الظاهر أن مورد المعتبرة إنما هو من ترك الوقوف في المشعر جهلاً بالحكم، بالنظر إلى توصيف الرجل بالأعجمي والمرأة بالضعيفة، فإن المساق منه أن ذلك من جهة أن الأعجمي يمنعه حاجز اللغة عن التعلم، وأن المرأة يمنعها من ذلك ضعف الفهم والإدراك.

وبالجملة: مورد الرواية هو الجاهل، ولا جزم باتخاذ غيره معه في الحكم، أي أن يكون حكم من لم يسمح له بالوصول إلى المشعر للوقوف فيه أو ضاق وقته فلم يتيسر له ذلك حكم من كان متمكناً من الوقوف ولكن تركه عن جهل في فوات الحج عنه.

اللهم إلا أن يقال: إنه لا قرينة على كون توصيف المرأة بالضعيفة من جهة ضعف فهمها وإدراكها، بل لا يبعد أن يكون من جهة كونها مضطرة إلى متابعة الجمال في حركتها وعدم تمكنها من التخلف عنه.

وعلى ذلك يمكن أن يقال: إن مقتضى الفهم العرفي عدم الفرق بينها وبين من لم يسمح له بالوصول إلى المشعر ومن ضاق به الوقت فلم يتيسر له ذلك، فيتم الاستدلال بالرواية المذكورة للمطلوب.

ولكن الإنصاف أنه يصعب استظهار المعنى المذكور من الرواية، فليتأمل.

(الرواية الرابعة): خبر محمد بن الفضيل^(١) قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الحد الذي إذا أدركه الرجل أدرك الحج. فقال: ((إذا أتى جمعاً والناس في المشعر قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج، ولا عمرة له. فإن لم يأت جمعاً حتى تطلع الشمس فهي عمرة مفردة ولا حج له)).

وهذه الرواية قد يعبر^(٢) عنها بالصحيحة، وينى على دلالتها على عدم كفاية إدراك عرفات فحسب في إدراك الحج، من جهة قوله عليه السلام في الشرطية الأخيرة: ((فإن لم يأت جمعاً حتى تطلع الشمس فهي عمرة مفردة))، بدعوى أن مقتضى إطلاقه هو عدم إدراك الحج مع فوات المشعر قبل طلوع الشمس سواء أكان مدركاً للوقوف بعرفات أم لا.

أقول: تقدم أن محمد بن الفضيل المذكور هو الأزدي الصيرفي، وقد ضعفه الشيخ نقله، فلا يمكن التعويل على روايته.

وبغض النظر عن ذلك يمكن أن يقال: إن الشرطية المذكورة إنما هي تصريح بمفهوم الشرطية السابقة عليها، وهي قوله عليه السلام: ((إذا أتى جمعاً والناس في المشعر قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج، ولا عمرة له))، فتكون العبرة بها دون الأخيرة، وموردها هو من تأخر في الوصول إلى المشاعر المقدسة فقاته الوقوف بعرفات بطبيعة الحال، إذ إن السؤال في الرواية إنما هو عن الحد الذي إذا أدركه الرجل أدرك الحج، والمنساق منه أنه سؤال عن أن التأخير في الوصول إلى المشاعر المقدسة إلى أي حد لا يضر بإدراك الحج، وحيث أجاب الإمام عليه السلام بأنه ((إذا أتى جمعاً والناس في المشعر قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج)) كان ظاهراً في إفادة أن أقصى التأخير الذي لا يفوت معه الحج هو أن يصل إلى المشعر قبل طلوع الشمس، فلا إطلاق له لمن وصل من قبل وأدرك الوقوف بعرفات.

ومهما يكن فقد تحصل مما تقدم تمامية دلالة الروایتين الأولى والثانية من

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩١.

(٢) تعاليف مبسطة على مناسك الحج ج: ١٠ ص: ٤٧٦.

الروايات الأربع المذكورات على عدم إدراك الحج بإدراك الوقوف في عرفات وحده.

ثم إنه إذا بني على تمامية دلالة بعض ما مرّ في المقام الأول على كفاية إدراك الوقوف بعرفات في إدراك الحج، وبني أيضاً على تمامية بعض ما مرّ في المقام الثاني على عدم كفايته فماذا ينبغي أن يقال في التعارض بين الطائفتين؟
قد يقال^(١) - بعد البناء على دلالة صحيحة معاوية بن عمار على كفاية إدراك عرفات في إدراك الحج، ودلالة رواية محمد بن الفضيل ورواية الحلبيين على عدم الكفاية - إن دلالة الأخيرتين إنما هي بالإطلاق السكوتي، ودلالة صحيحة معاوية إنما هي بالإطلاق اللفظي، ومن الواضح أن دلالة المطلق بالإطلاق اللفظي على سراية الحكم إلى جميع أفراده أقوى من دلالة الإطلاق السكوتي، فإنه في الحقيقة من التعارض بين الناطق والساكت، وعليه فتتقدم صحيحة معاوية على الروايتين.

ولكن يلاحظ على هذا الكلام ..

أولاً: أنه لم يظهر كيف تكون دلالة رواية الحلبيين ورواية محمد بن الفضيل على عدم كفاية الوقوف بعرفات في إدراك الحج بالإطلاق السكوتي؟ فإن الإطلاق السكوتي الذي هو تعبير آخر عن الإطلاق المقامي إنما يتعقد فيما إذا سكت المولى عن بيان أمر لو كان له دخل في غرضه لكان من المناسب جداً التعرض له، بمعنى أن السكوت عنه لا يكون مبرراً عقلاً. ويختلف عن الإطلاق اللفظي في أن مورد الأخير هو ما إذا كان الحكم وارداً على المقسم بأن كانت الماهية المشتركة بين الواجدة للقيّد المحتمل والفاقدة له موضوعاً أو متعلقاً للحكم، فما يراد نفيه بالإطلاق يكون على تقدير ثبوته قيداً لتلك الماهية في وعاء التشريع وموجباً لتضييق دائرة المراد الجدي من اللفظ الدال عليها، كما في قوله: (أكرم العالم) مع الشك في كون مراده خصوص العالم العادل أو مطلق العالم، فإن موضوع الإكرام الواجب هو الماهية القابلة للانقسام إلى قسمين: أي العالم

(١) تعاليف مبسطة على مناسك الحج ج: ١٠ ص: ٤٧٧.

الذي ينقسم إلى عادل وغير عادل، ويكون المنفي بالإطلاق أمراً لو ثبت لأوجب تضييق دائرة المراد من العالم وهو العادل، فمورد الإطلاق اللفظي هو الماهية القابلة للتضييق، وأما ما لا يعقل فيه ذلك فلا يكون مورداً له.

وهذا بخلاف الإطلاق المقامي - المسمى بالإطلاق السكوتي أيضاً - فإن ما ينفي اعتباره به لا يكون قيداً لما هو موضوع للحكم أو متعلق له، بل هو أمر آخر زيادة على ما هو مدلول عليه باللفظ، كما في قوله: (أكرم زيداً وأخاه وأكرم عمراً) الدال بالإطلاق المقامي على عدم وجوب إكرام أخي عمرو، فإن هذا أمر زائد على ما دل عليه الكلام المذكور، وليس قيداً لما ورد فيه، فإن إكرام أخي عمرو ليس من انقسامات إكرام عمرو.

وعلى ذلك كيف يصح القول بأن دلالة روايتي ابن فضيل والحليين على عدم الاجتزاء بإدراك عرفات وحده في إدراك الحج إنما هي بالإطلاق الناشئ من سكوت المولى في مقام البيان؟! بل إن دلالتهما على ذلك إن تمت فإنما هي بالإطلاق اللفظي، إذ الملاحظ أن موضوع الحكم بفوات الحج في رواية ابن الفضيل هو من لم يأت جمعاً حتى تطلع الشمس، وهذا على قسمين: من وقف بعرفات من قبل ومن لم يقف بها، وكذلك موضوع الحكم بفوات الحج في رواية الحليين هو من فاتته المزدلفة، وهذا أيضاً على قسمين: من فاتته عرفات ومن أدركها، فالإطلاق في الروايتين لفظي، وليس مقامياً سكوتياً.

وثانياً: أن دعوى تقدم الإطلاق اللفظي على الإطلاق السكوتي من باب تقدم الناطق على الساكت غير تامة، لأن كلاً منهما محقق للظهور العرفي للكلام، فلا بد من ملاحظة كون أحدهما أقوى من الآخر، أو أنه لا أقوائية في البين، ولا يؤثر كون أحدهما سكوتياً والآخر لفظياً في قوة الظهور، بل الإطلاق اللفظي يمكن أن يعد أيضاً من قبيل الإطلاق السكوتي، لأن منشأه عدم ذكر القيد، ومن هنا بنى السيد الأستاذ ^{تق} على عدم كونه مدلولاً لفظياً للكلام، بل مما يحكم به العقل عند عدم إيراد القيد، ولذلك لم يجعل موافقة الإطلاق القرآني من مرجحات باب التعارض، لأنها ليست موافقة للكتاب نفسه بل لإطلاقه الذي

يحكم به العقل.

ومهما يكن فإنه لا سبيل إلى إطلاق القول بتقديم الإطلاق اللفظي على الإطلاق المقامي، بل هو مما يختلف باختلاف الموارد، وقد يتقدم الإطلاق المقامي على الإطلاق اللفظي كما إذا قال المولى في مقام: (أكرم العالم)، وقال في مقام آخر: (أكرم العلماء زيداً وأخاه وعمراً وأخاه وخالداً)، وكان لخالد أخ يعلم أنه من العلماء ولكن لم يذكره، فإن كلامه الثاني يدل على عدم وجوب إكراهه بالإطلاق المقامي، وهو مقدم على الإطلاق اللفظي لكلامه الأول، أي لا بد من جعله مقيداً له والبناء على عدم شمول قوله: (أكرم العالم) لأخي خالد، وإن كان من العلماء، فليتدبر.

هذا والصحيح أن يقال: إنه إذا بني - كما هو المختار - على أن صحيحة الحلبيين: ((إذا فاتتك المزدلفة فقد فاتك الحج)) ناظرة إلى من أدرك عرفات، ولا يمكن حملها على خصوص من لم يدركها، وبني على أن رواية محمد بن يحيى الخثعمي تدل على الاجتزاء بإدراك عرفات لمن فاته المشعر عن عذر سواء أكان جاهلاً أو غيره، فالظاهر استقرار التعارض بين الطرفين، لعدم تيسر حمل صحيحة الحلبيين على غير المعذور خاصة.

وعلى ذلك فإن بني على دلالة الكتاب العزيز على وجوب الوقوف في المشعر يكون الترجيح لصحيحة الحلبيين، وإلا فمقتضى الصناعة هو تساقط الطرفين والرجوع إلى إطلاق ما دل على جزئية الوقوف في المشعر للحج، المقتضي لبطلانه في مفروض الكلام.

وأما صحيحة معاوية بن عمار الواردة في العبد المعتق فإن بني على تمامية دلالتها على الاجتزاء بإدراك الوقوف في عرفات بالنسبة إلى سائر المعذورين، بدعوى أن مقتضى مناسبة الحكم والموضوع عدم ثبوت خصوصية لموردها، فيمكن أن يقال: إنه إذا كانت المناسبة المدعاة بحج لا يتيسر معها التصريق بين العبد المعتق وغيره ممن لا يدرك إلا أحد الوقوفين في الحكم بإدراكه للحج، فلا محالة

يستقر التعارض بينها وبين صحيحة الحلبيين^(١)، فيأتي ما تقدم أنفاً في التعارض بين صحيحتيهما وخبر محمد بن يحيى الخثعمي.

وأما إذا لم تكن المناسبة المدعاة بالحد المشار إليه فيمكن أن يبنى على العمل بصحيحة معاوية في موردها، والبناء في غير العبد المعتق ممن يدرك الوقوف بعرفات دون المزدلفة على عدم إدراكه للحج.

وهذا ما التزم به السيد الأستاذ تق في المسألة الحادية عشرة من أوائل رسالة المناسك حيث قال: (إذا حج المملوك بإذن مولاه وانعتق قبل إدراك المشعر أجزاءً عن حجة الإسلام، بل الظاهر كفاية إدراكه الوقوف بعرفات معتقاً وإن لم يدرك المشعر)، وهو المطابق لتعليقته الأنيقة على العروة^(٢).

ولكن الذي أفاده في شرحها^(٣) هو أن الرواية الواردة في العبد لا تتضمن جعل حكم خاص به، فإن قلنا بكفاية إدراك عرفات وحدها في الحر قلنا به في العبد أيضاً وإلا فلا، إذ لا نظر فيها إلا إلى إلغاء شرطية الحرية فقط، ولا تتكفل حكماً آخر حتى يحكم هنا بالإجزاء وإن لم نقل به في الحر فإنه بعيد غايته.

أقول: إذا بني على تعلق صحيحة معاوية بإدراك حجة الإسلام فيما إذا كان العبد محرماً للحج واعتق في يوم عرفة وبني على كون الضمير في قوله تق: ((إذا أدرك)) راجعاً إليه بخصوصه لا إلى طبيعي العبد المعتق في أثناء حجه - كما هو ظاهر المعظم ومنهم السيد الأستاذ تق^(٤) - فلا محيص من الإقرار بدلالاتها على كفاية إدراكه للوقوف بعرفات في إدراك الحج، ولو لم يدرك الوقوف بالمشعر لطارئ، إذ لا يحمل لها غير ذلك.

(١) لأنه لا يمكن حمل ما ورد في صحيحة معاوية في إدراك أحد الموقعين على إدراك خصوص المشعر كما هو واضح.

(٢) العروة الوثقى ج: ٤ ص: ٣٥٤ التعليقة: ٣.

(٣) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج: ١ ص: ٦٣-٦٤. وأوضح منه ما في معتمد العروة الوثقى (ج: ١ ص: ٦٥ ط: نجف)، حيث ورد فيه: (لو فرض إدراك الاختياري في عرفات فقط معتقاً من دون المشعر أصلاً فالأظهر بطلان حجه كما في غيره).

(٤) المعتمد في شرح المناسك ج: ٣ ص: ٣٢.

ويستثنى من ذلك ما إذا وقف في المزدلفة ليلة العيد وأفاض منها قبل الفجر جهلاً منه بالحكم كما تقدم، ولكنه إن أمكنه الرجوع ولو إلى زوال الشمس من يوم العيد وجب ذلك، وإن لم يمكنه صح حجه وعليه كفارة شاة كما مر (١).

وبناءً عليه فإن لم يحتمل الفرق بين العبد المعتق المذكور وبين الحر الذي لم يدرك سوى الوقوف بعرفات كما ذكره **تختل** - وهو في محله - فمقتضى الصناعة هو الالتزام بكفاية إدراك الوقوف بعرفات في إدراك الحج بالنسبة إلى الجميع، إلا إذا بني - كما هو المختار - على أن ما دل على فوات الحج بفوات المزدلفة يأبى الحمل على خصوص من لم يدرك عرفات، فإنه بناءً عليه يقع التعارض بين الطرفين، ومر حكمه آنفاً، وأما بناءً على إمكان الحمل المذكور كما ربما يظهر من السيد الأستاذ **تختل**^(١) فالمتعين بحسب الصناعة هو الالتزام بما تقدم، فليتدبر.

(١) هذا هو مورد الاستثناء بحسب ما ورد في آخر طبعة لرسالة المناسك في حياته **تختل**، وهي الطبعة الثانية عشرة، وكان قد ذكر في الطبعة السادسة وما بعدها ما لفظه: (ويستثنى من ذلك ما إذا كان عدم إدراكه الوقوف في المزدلفة ناشئاً من جهله بالحكم أو الموضوع وعبر المزدلفة، فإنه لا تبعد صحة حجه حيثئذٍ، ولا سيما إذا كان قد ذكر الله عند المشعر الحرام. ولكنه إن أمكنه الرجوع ولو إلى زوال الشمس من يوم العيد وجب ذلك، وإن لم يمكنه فلا شيء عليه. نعم إذا لم يكن عبر المزدلفة لم يصح حجه، وعليه أن يعدل إلى العمرة المفردة ويتمها).

وكان قد ذكر في الطبعة الخامسة وما قبلها هكذا: (ويستثنى من ذلك ما إذا كان عدم إدراكه الوقوف في المزدلفة ناشئاً من جهله بالحكم أو الموضوع وقد كان ذكر الله عند المشعر الحرام فإنه يصح حجه حينئذ).

والاختلاف واضح بين الفتاوى الثلاث، ومنشؤه هو تغير نظره الشريف في الاعتماد على بعض روايات المسألة، وذلك أن ها هنا عدة روايات تقدمت مراراً ..

الأولى: رواية محمد بن حكيم^(١) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل الأعجمي والمرأة الضعيفة يكونان مع الجمال الأعرابي، فإذا أفاض بهم من عرفات مرّ بهم كما هم إلى منى ولم ينزل بهم جمعاً. فقال: ((أليس قد صلوا بها فقد أجزأهم)). قلت: وإن لم يصلوا بها؟ قال: ((ذكروا الله فيها، فإن كانوا ذكروا الله فيها فقد أجزأهم)). وقريب منه خبر أبي بصير^(٢).

الثانية: رواية محمد بن يحيى الخثعمي^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في رجل لم يقف بالمزدلفة ولم يبت بها حتى أتى منى. فقال: ((ألم ير الناس ولم ينكر بمنى حين دخلها؟)) قلت: فإنه جهل ذلك. قال: ((يرجع)) قلت: إن ذلك قد فات. قال: ((لا بأس)).

ونحوها ما رواه الشيخ^(٤) عن محمد بن يحيى عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام.

الثالثة: معتبرة مسمع^(٥) عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل وقف مع الناس يجمع ثم أفاض قبل أن يفيض الناس. قال: ((إن كان جاهلاً فلا شيء عليه، وإن كان أفاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة)).

وكان السيد الأستاذ رحمته الله يعتمد في أول أمره على رواية محمد بن حكيم،

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ٢، ص: ٢٨٣. تهذيب الأحكام ج: ٥، ص: ٢٩٤. الكافي ج: ٤، ص: ٤٧٢.

(٢) الكافي ج: ٤، ص: ٤٧٢.

(٣) الكافي ج: ٤، ص: ٤٧٣.

(٤) تهذيب الأحكام ج: ٥، ص: ٢٩٢.

(٥) الكافي ج: ٤، ص: ٤٧٣. من لا يحضره الفقيه ج: ٢، ص: ٢٨٤.

من جهة أنه ممدوح - كما صرح بذلك في المعجم^(١) - فكانت روايته عنده حسنة، وهو يُنظر لعمل بالحسنة كما يعمل بالصحيحة والموثقة، ومن هنا عمل بمقتضى تلك الرواية، وحكم في الطبقات الأولى من رسالة المناسك بأن من أدرك اختياري عرفات إذا ترك الوقوف بالمشعر جهلاً بالحكم أو بالموضوع ولكن كان قد ذكر الله تعالى في المشعر يحكم بصحة حجه، وجعل الرواية المذكورة مقيدة لإطلاق رواية محمد بن يحيى الخثعمي بنقل الكليني - التي كان يعتمد عليها آنذاك أيضاً - حيث لم يرد فيها التقييد بذكر الله تعالى.

وأما رواية مسمع - التي كان يعتمد عليها أيضاً - فقد أفتى بمضمونها وفق تفسيره لها في المسألة (٣٧٥) ولم يتعرض لذلك هنا، وإن كان مقتضاها وفق نظره الشريف هو استثناء تارك الوقوف في المشعر من بعد طلوع الفجر جهلاً عن الحكم ببطلان الحج إذا كان قد وقف ليلاً.

ثم في مرحلة لاحقة بنى على عدم اعتبار رواية محمد بن حكيم، لأن المدح الوارد بشأنه إنما هو من جهة ارتضاء الإمام عليه السلام لمناظراته الكلامية ولا يتعلق بكونه راوياً للحديث كما صرح به في موضع من كتاب الصلاة^(٢). وفي ضوء ذلك عمل بإطلاق ما ورد في رواية محمد بن يحيى الخثعمي بنقل الكليني، فأفتى في الطبعة السادسة وما بعدها بصحة حج تارك الوقوف في المشعر جهلاً إذا كان قد اجتازه وإن لم يكن قد ذكر الله تعالى فيه، حيث قال: (لا تبعد صحة حجه حينئذ، ولا سيما إذا كان قد ذكر الله تعالى عند المشعر الحرام).

إلا أنه لما كان المذكور في تلك الرواية قول السائل: (إن ذلك قد فاته) - أي الرجوع إلى المشعر للوقوف فيه - وهو يُنظر قد فسر فوته بفوات الاختياري والاضطراري معاً، بنى على أن من فاته الوقوف الاختياري في المشعر عن جهل بالحكم ثم علم به في وقت يمكنه الإتيان بالوقوف الاضطراري يتعين عليه ذلك، لإطلاق ما دل على لزوم الوقوف في الوقت الاضطراري مع فواته في الوقت

(١) معجم رجال الحديث ج: ١٥ ص: ٣٩ ط: النجف.

(٢) التفتيح في شرح العروة الوثقى (كتاب الصلاة) ج: ١ ص: ٣٢٢.

الاختياري.

ولو كان يُنظر يرى الاعتماد على رواية محمد بن حكيم لكان مقتضى الصناعة رفع اليد بها عن الإطلاق المذكور، فإن ظاهر قوله **لَيْسَ** فيها: «فإن كانوا قد ذكروا الله فيها فقد أجزأهم» هو الاجتزاء من الجاهل بالمرور في المشعر مع ذكر الله تعالى فيه وإن اتسع الوقت للرجوع إليه للوقوف في الوقت الاضطراري.

ثم لما ألقى **نُظِّر** دروسه في شرح رسالة المناسك وبنى على عدم اعتبار رواية محمد بن يحيى الخثعمي - كرواية محمد بن حكيم - لتردها بين الإرسال والإسناد حذف في الطبعة الأخيرة الحكم بصحة حج تارك الوقوف في المشعر مطلقاً عن جهل بالحكم أو بالموضوع، واستثنى من الحكم بالبطلان من وقف ليلاً وترك الوقوف بعد طلوع الفجر جهلاً بالحكم كما ورد في معتبرة مسمع. ولكنه مع ذلك أبقى ذيل عبارته السابقة المتضمن لوجوب الرجوع لإدراك الوقوف الاضطراري مع الإمكان إلا أنه على خلاف الإطلاق المقامي لمعتبرة مسمع - كما مر في محله - وأيضاً قيد الحكم بوجوب الكفارة على الجاهل المذكور بما إذا لم يقف في الوقت الاضطراري، مع أنه على خلاف إطلاق المعتبرة المذكورة أيضاً.

والحاصل: أنه بعد بنائه **نُظِّر** على عدم اعتبار أي من روايتي محمد بن حكيم ومحمد بن يحيى الخثعمي لم يجد بدأ من أن يذكر في مقام الاستثناء هنا ما تقدم ذكره في المسألة (٣٧٥)، وفيه بعض التكرار الذي لا موجب له.

والملاحظ أن غيره من الفقهاء (قدس الله أسرارهم) قد اختلفوا في تعاملهم مع الروايات المتقدمة، فمنهم من لم يعتمد على شيء منها كالسيد صاحب المدارك **نُظِّر**، لأنه لا يرى اعتبار رواية محمد بن حكيم لعدم توثيقه في كتب الرجال، ولا رواية محمد بن يحيى الخثعمي لأن الشيخ قال: (إنه عامي)، ولا رواية مسمع لأنه لم يرد فيه توثيق صريح. فلم يثبت لديه أي استثناء من الحكم ببطلان الحج مع فوات المشعر مطلقاً. ومنهم من أول روايتي محمد بن

الثامنة: أن يدرك الوقوف الاضطراري في عرفات فقط. ففي هذه الصورة يبطل حجه فيقلبه إلى العمرة المفردة (١).

حكيم ومحمد بن يحيى الخثعمي وحملهما على من وقف في المشعر بمقدار المسمى كالشيخ رحمته (١)، وأما رواية مسمع فقد بنى غير واحد على تعلق ذيلها بالتمتع والتزوما بمفاده كالعلامة والشهيد الأول وصاحب الجواهر (قدس الله أسرارهم) (٢). ومنهم من عمل بظاهر خبري محمد بن حكيم ومحمد بن يحيى الخثعمي كصاحب الحدائق رحمته (٣)، وقد حمل ذيل صحيحة مسمع على الجاهل كما مرّ نقله عنه. وهناك وجوه أخرى تظهر بمراجعة كلماتهم.

وقد مرّ أن المختار اعتبار رواية محمد بن حكيم فيلزم العمل بمضمونها، وعدم اعتبار رواية محمد بن يحيى الخثعمي فلا يعتمد عليها، وأما ذيل معتبرة مسمع فقد مرّ الكلام حوله والإشكال في الاعتماد عليه.

فالتيجة: أن ما كان قد ذكره السيد الأستاذ رحمته في الطبقات الأولى من رسالة المناسك - من أن المستثنى من بطلان الحج بفوات المشعر مطلقاً هو خصوص من ترك الوقوف فيه، جهلاً بالحكم أو الموضوع ولكن ذكر الله تعالى عند المرور فيه - هو الأخرى بالقبول بمقتضى الصناعة.

(١) ذهب فقهاء الجمهور إلى كفاية إدراك عرفات في ليلة العيد - وهي المعبر عنها عندنا بالوقت الاضطراري - في صحة الحج، ولكن المشهور بل المجمع عليه بين فقهاءنا - كما قيل - خلاف ذلك، حتى إن من قالوا بكفاية إدراك اختياري عرفات في إدراك الحج لم يقولوا بكفاية إدراك اضطراريه في ذلك كالعلامة والشهيد الأول والشهيد الثاني والمحقق الأردبيلي (قدس الله أسرارهم)

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٩٤.

(٢) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج: ٤ ص: ٢٤٤. الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٢٣. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩ ص: ٧٢.

(٣) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج: ١٦ ص: ٤٠٩.

ومن تأخر عنهم.

نعم يظهر من الشهيد الأول رحمته في غاية المراد^(١) وجود قائل عندنا بالصحة حيث قال: إن موضع الخلاف هو إدراك اضطراري أحدهما أو اضطراريهما. ولكن قال في الدروس^(٢): لا يجزي اضطراري عرفات قولاً واحداً. وهذا أيضاً ما يظهر من الشهيد الثاني رحمته في المسالك^(٣)، حيث أشار إلى أن ما هو محل الخلاف هو إدراك اضطراري المشعر واضطراريهما، وأما اضطراري عرفة فلا خلاف في عدم الاكتفاء به في إدراك الحج.

ومهما يكن فقد تقدم أنه لا يتم شيء مما استدل به لإدراك الحج بإدراك اختياري عرفات وحده، وعلى ذلك فلا سبيل إلى البناء على إدراك الحج بإدراك اضطراري عرفات فقط، وهذا واضح.

ولكن لو بني على تمامية بعض ما تقدم دليلاً على كفاية إدراك اختياري عرفات وحده، فإن كان هو صحيحة علي بن رثاب فحيث إن موردها هو من أفاض مع الناس من عرفات فلا تشمل ما نحن فيه.

وأما إن كان غيرها من الروايات المتقدمة فللقائل أن يقول: إنه لا قصور في إطلاقها لتشمل ما هو محل الكلام حتى صحيحة معاوية بن عمار الواردة في العبد المعتقد (إذا أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحج) فإنها مطلقة تشمل ما إذا أدرك عرفات في ليلة العيد، ولا سيما أنه كان السائد في الجو الفقهي آنذاك أن إدراك عرفات في ليلة العيد كأدراكها في يوم عرفة. ودعوى الانصراف^(٤) إلى إدراك الاختياري خاصة غير واضحة. وهكذا الحال في خبر محمد بن يحيى الخثعمي ومعتبرة مسمع وصحيحة عمر بن أذينة، فإنها جميعاً مطلقة من هذه الجهة، فليتدبر.

(١) غاية المراد في شرح نكات الإرشاد ج:١ ص:٤٣٦.

(٢) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج:١ ص:٤٢٦.

(٣) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ج:٢ ص:٢٧٨.

(٤) تعاليق مبسوطة على مناسك الحج ج:١٠ ص:٤٨٠.

وأما ما دل على فوات الحج بفوات المشعر فمنه ما يشمل محل الكلام بالإطلاق كـمعتبرة الحلبيين ومفهوم صحيحة معاوية بن عمار ومعتبرة ابن مسكان وكذلك ذيل خبر ابن الفضيل. ومنه ما يقتضي فوات الحج مع إدراك اضطراري عرفات خاصة بالأولوية وهو معتبرة محمد بن حكيم، فإن موردها هو من وقف في عرفات في الوقت الاختياري فإذا ثبت عدم إدراكه للحج مع فوات المشعر إلا في صورة خاصة هي ما إذا مر بالمشعر وذكر الله تعالى فيه يثبت ذلك في صورة وقوفه في عرفات في الوقت الاضطراري فقط بالأولوية القطعية.

وبهذا يظهر أنه إذا بني على الاستناد إلى معتبرة محمد بن حكيم في استثناء الجاهل عن الحكم ببطان حج تارك الوقوف في المشعر فلا سبيل إلى الالتزام بصحة حج من أدرك اضطراري عرفات واجتاز المشعر وذكر الله تعالى فيه ولم ينو الوقوف جهلاً، لأن مورد هذه المعتبرة هو من أدرك اختياري عرفات خاصة. وهذا بخلاف ما إذا تم الاستناد إلى رواية محمد بن يحيى الخثعمي في استثناء الجاهل المذكور، لأنها بإطلاقها تشمل الجاهل الذي ترك الوقوف في المشعر، سواء أكان وقوفه في عرفات في الوقت الاختياري أم في الوقت الاضطراري.

وهكذا الحال بالنسبة إلى معتبرة مسمع التي استند إليها السيد الأستاذ رحمته في استثناء من وقف ليلاً وترك الوقوف بين الطلوعين جهلاً منه بالحكم حيث التزم بصحة الحج عندئذ، فإن المعتبرة المذكورة مطلقة من حيث إن وقوف الجاهل المذكور في عرفات كان في الوقت الاختياري أو في الوقت الاضطراري، ولا اختصاص لها بالأول.

ومن هنا كان ينبغي له رحمته أن يستثني المورد المذكور من الصورة الثامنة المبحوث عنها - كما استثناء من الصورة السابعة المتقدمة - أي يبني على أن من أدرك اضطراري عرفات إذا ترك الوقوف في المشعر في ما بين الطلوعين جهلاً منه بالحكم ولكن كان قد وقف فيه ليلاً يصح حجه استناداً إلى إطلاق معتبرة مسمع، فليتأمل.

منى وواجباتها

إذا أفاض المكلف من المزدلفة وجب عليه الرجوع إلى منى لأداء الأعمال الواجبة هناك (١).

(١) إن التعبير بالرجوع إلى منى إنما هو بلحاظ أن الطريق المتعارف الذي يسلكه الحاج حين الذهاب إلى عرفات للوقوف بها يمر بمنى. مضافاً إلى ما ذكر في محله من أنه يستحب له المبيت بها في ليلة عرفة ثم التوجه بعد طلوع الشمس إلى عرفات. وعلى ذلك فإذا أتى إلى منى بعد الوقوف في المزدلفة يعد ذلك رجوعاً منه إليها، وإلا فهو غير واجب بعنوانه، فيجوز أن يذهب إلى عرفات من غير طريق منى فلا يكون إتيانه إليها بعد الوقوفين مصداقاً للرجوع إليها. بل أصل الكون في منى في يوم النحر ليس واجباً في حد ذاته، بخلاف الكون في الموقفين عرفات والمزدلفة في يوم عرفة وفي يوم العيد، وإنما يجب الكون في منى لأداء مناسكها الثلاثة كما أشار إلى ذلك السيد الأستاذ رحمته في المتن.

علماً أن رمي جمرة العقبة في يوم العيد لا يتوقف على الكون في منى، لأن الجمرة تقع على حدود منى من جهة مكة المكرمة، ويمكن أن يرميها الحاج وهو واقف في خارج منى، بل هذا هو المستحب كما دل عليه النص^(١). كما أن الذبح حيث لا تعتبر فيه المباشرة لا يقتضي حضور الحاج في منى، بل مع عدم تيسر الذبح فيها ووصول النوبة إلى الذبح في وادي محسر أو في مطلق الحرم كما هو الحال بالنسبة إلى غالب الحجاج في هذا الزمان لا مورد للمجيء إلى منى للذبح حتى لو أراد الحاج أن يباشره بنفسه.

(١) يلاحظ الكافي ج:٤ ص:٤٧٨، ٤٨٢، وقرب الإسناد ص:٣٥٩.

وهي كما نذكرها تفصيلاً ثلاثة ..

الأول: رمي جمرة العقبة.

الرابع من واجبات الحج: رمي جمرة العقبة يوم

النحر(١).

نعم بناءً على لزوم الإتيان بالخلق أو التقصير في منى - وسيأتي البحث عنه في محله - لو أراد الحاج أن يخلق أو يقصر في يوم العيد يلزمه أن يأتي إلى منى لذلك.

(١) ينبغي البحث هنا في موردين ..

(المورد الأول): أنه اتفق فقهاء الجمهور على وجوب رمي جمرة العقبة في يوم النحر وأنه من مناسك الحج، ولكن اختلفوا في أنه واجب ركني أو لا، فذهب المعظم ومنهم أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وداود إلى أنه ليس بركن، وقال بعضهم كابن الماجشون من أصحاب مالك بأنه ركن^(٢).

وأما فقهاء أصحابنا (قدس الله أسرارهم) فربما يظهر من بعضهم الخلاف في وجوبه، وهو الشيخ **تكل** في بعض كتبه، فقد قال في الجمل والعقود في العبادات^(٣): (المناسك بمنى يوم النحر ثلاثة: أولها رمي جمرة العقبة بسبع حصيات ثم الذبح ثم الخلق، والرمي يحتاج إلى شروط ثمانية مسنونة كلها، لأن الرمي مسنون).

وقال في النهاية^(٣): (فرائض الحج الإحرام من الميقات والتلبيات الأربع والطواف بالبيت .. ويلزمه مع كل طواف ركعتان عند المقام، وهما أيضاً فرضان، والسعي بين الصفا والمروة، والوقوف بالموقفين عرفات والمشعر الحرام).

(١) المجموع في شرح المهذب ج: ٨ ص: ٢١١.

(٢) الجمل والعقود في العبادات ص: ١٤٥.

(٣) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص: ٢٧١-٢٧٢.

وإن كان متمتعاً كان الهدى أيضاً واجباً عليه أو ما يقوم مقامه).

وقال في المبسوط^(١): (أفعال الحج على ضربين: مفروض ومسنون في الأنواع الثلاثة - أي للحج - والمفروض على ضربين: ركن وغير ركن) ثم ذكر ما هو ركن وما ليس بركن في الأنواع الثلاثة للحج، ولم يذكر الرمي في أي من القسمين. نعم لم يذكره في عداد المسنون أيضاً لكن من جهة أنه لم يتعرض لذكر المسنونات أصلاً.

والعبارات المتقدمة تكاد أن تكون ظاهرة الدلالة في عدم كون رمي جمرة العقبة في يوم العيد من واجبات الحج، بل كونه من مستحباته^(٢).

ولذلك لم يخطأ ابن حمزة رحمته لما قال: (والرمي واجب عند أبي يعلى - يقصد سلا - مندوب إليه عند الشيخ أبي جعفر (رضوان الله عليهما)). وكذلك ما قاله ابن أبي المجد رحمته^(٣): (ومن أصحابنا من ذهب إلى أنه سنة لا فرض) في إشارة إلى ما ذكره الشيخ رحمته.

ولكن قال ابن إدريس رحمته^(٤): (وهل رمي الجمار واجب أو مسنون؟ لا خلاف بين أصحابنا في كونه واجباً، ولا أظن أحداً من المسلمين يخالف في ذلك، وقد يشبهه على بعض أصحابنا ويعتقد أنه مسنون غير واجب، لما يجده من كلام

(١) المبسوط في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٣٠٧.

(٢) قد يقال - كما سيأتي عن ابن إدريس رحمته - إن قوله رحمته في الجمل والعقود: (الرمي مسنون) من السنة في مقابل الفريضة بمعنى ما ذكره الله في كتابه. ولكن لا يناسبه قوله قبله: (والرمي يحتاج إلى شروط ثمانية كلها مسنونة) كما لا يخفى.

وقد يقال: إن قوله رحمته في النهاية: (وفرائض الحج ..) من الفريضة بالمعنى المتقدم لا بمعنى الواجب، ولذلك لم يذكر الرمي في عدادها، لأنه مما لم يذكر في القرآن المجيد. ولكن لا يناسبه قوله بعده بشأن ركعتي الطواف: (وهما أيضاً فرضان)، فإنه لو كان يريد المعنى المذكور لكان ينبغي أن يقول: (فرض)، إذ ليس في الكتاب العزيز ذكر لركعتي صلاة الطواف بل أصل الصلاة عند مقام إبراهيم رحمته، فليتأمل.

(٣) الوسيلة إلى نيل الفضيلة ص: ١٨٠-١٨١.

(٤) إشارة السبق إلى نيل الحق ص: ١٣٨.

(٥) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج: ١ ص: ٦٠٦-٦٠٧.

بعض المصنفين وعبارة موهمة أوردتها 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 .. وإذا احتمل قوله في الجمل والعقود ما ذكرناه كان موافقاً لقوله في مبسوطه ونهايته، لثلا يتناقض قولاه، فإنه قال في نهايته: وإذا رجع الإنسان إلى منى لرمي الجمار كان عليه أن يرمي ثلاثة أيام، فأتى بلفظ يقتضي الوجوب بغير خلاف في عرف الشريعة. وقال في مبسوطه مصرحاً: (والواجب عليه أن يرمي ثلاثة أيام التشريق) ..).

ويلاحظ على ما ذكره رحمته: أن ما هو ظاهر في عدم كون الرمي واجباً عند الشيخ رحمته لا ينحصر في عبارته في كتاب الجمل والعقود، ليؤول بحمله على إرادة المسنون في مقابل ما فرضه الله في القرآن، بل كلامه في كل من النهاية والمبسوط - ولا سيما في الأخير - واضح الدلالة على ذلك أيضاً، فلا مجال لتخطئة ابن حمزة رحمته في ما نسبه إلى الشيخ رحمته بلحاظ العبارات المتقدمة.

نعم له عبارات أخرى ظاهرة في وجوب الرمي أيام التشريق ..
منها: ما حكاه ابن إدريس عن النهاية والمبسوط ويوجد نظيره في الجمل والعقود حيث قال^(١): (يرمي في كل يوم من أيام التشريق ثلاث جمرات .. ومن فاته رمي يوم قضاها من الغد .. ومن نسي رمي الجمار حتى جاء إلى مكة عاد إلى منى ويرمي بها).

فإنه ظاهر في وجوب عود الناسي من مكة لتدارك الرمي ولزوم قضاؤه من الغد لمن فاته في يومه، ولا يكون ذلك إلا مع كون رمي الجمار واجباً في أصله كما هو واضح.

نعم ربما يحتمل بدواً أنه رحمته يقول بوجوب رميها في أيام التشريق دون رمي جمرة العقبة في يوم العيد.

ولكن هذا مضافاً إلى بعده في حد ذاته - بل لو قيل بعكسه لكان له وجه - فهو إنما ينسجم مع كلامه في الجمل والعقود دون ما ذكره في النهاية والمبسوط، فإن مقتضاهما عدم كون الرمي مطلقاً من واجبات الحج.

وبالجملة: كلمات الشيخ رحمه الله لا تخلو من اضطراب، ولو كان قد اقتصر على ذكر أن الرمي مسنون لأمكن البناء على ما ذكره ابن إدريس من أنه أراد به كونه مما ثبت وجوبه بالسنة دون الكتاب.

كما أن له عبارة في الاستبصار^(١) يمكن حملها على هذا المعنى حيث قال: (إن الرمي سنة وليس يفرض).

مثلاً أن للشيخ المقيد رحمه الله في المقنعة^(٢) كلاماً محمولاً على ذلك حيث قال: (وفرض الحج: الإحرام والتلبية والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة وشهادة الموقفين. وما بعد ذلك سنن بعضها أوكد من بعض).

وهكذا يتضح أن ما ذكره جمع ومنهم السيد الأستاذ رحمه الله^(٣) من كون الصواب هو ما ذكره ابن إدريس من عدم كون الشيخ مخالفاً لوجوب رمي جمرة العقبة ليس بذلك الواضح.

ومهما يكن فإنه لا ينبغي الريب في وجوب رمي جمرة العقبة يوم العيد، ويدل عليه ..

أولاً: السيرة العملية القطعية، حيث مرّ مراراً أن بالإمكان الاستدلال بها للوجوب فيما إذا كان الفعل مما أطبق الكل - عدا المذورين - على الإتيان به مع ما فيه من الكلفة، فإنه لا يكون ذلك إلا فيما إذا اعتقدوا وجوبه بتلقي ذلك من الشارع المقدس، فإن المستحب مهما كان استحبابه مؤكداً مما لا يطبق الكل على الإتيان به.

وحيث إن رمي جمرة العقبة في يوم العيد مما أطبق الحجاج على القيام به

(١) الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ج: ٢، ص: ٢٩٧-٢٩٨.

(٢) المقنعة ص: ٤٣١.

(٣) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢، ص: ١٣٦.

خلفاً عن سلف إلى عصر المعصومين عليهم السلام بحيث لا يعهد التخلف عن القيام به من أحد حتى إن المذخور يستتبع في أدائه، كشف ذلك لا محالة عن ثبوت وجوبه في الشرع الخفيف.

وثانياً: عدد من الروايات ..

الأولى: صحيحة معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((خذ حصى الجمار ثم ائت الجمرة القصوى التي عند العقبة فارمها من قبل وجهها ولا ترمها من أعلاها)).

فإن الظاهر أن موردها هو رمي جمرة العقبة في يوم العيد للاقتصار على الأمر برميها، فإنها ترمى وحدها في هذا اليوم، وأما في أيام التشريق فترمي الجميع، علماً أنه قد ورد في جملة من الروايات^(٢) أن الجمار الثلاث كن يرمين في يوم العيد ثم اقتصر على رمي الجمرة الكبرى.

إذاً الصحيحة تتعلق بمحل الكلام، ولكن ناقش بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٣) في دلالتها على المطلوب قائلاً: إن (الظاهر أن الأمر بالرمي هاهنا شرطي بلحاظ الخصوصية، وليس أمراً بنفس الرمي، بل أمر بأن يكون بالنحو الخاص، وهذا لا يدل على وجوب الرمي).

ولكن هذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه، فإنه لو كان الإمام عليه السلام قد اقتصر على الأمر بالرمي بكيفية خاصة قائلاً: (ارم جمرة العقبة من قبل وجهها ولا ترمها من أعلاها) لانتج القول بأنه إرشاد إلى كيفية الرمي، ولا يستفاد منه وجوبه في حد ذاته، فإن الوجوب الشرطي يتأتى في الواجبات وفي المستحبات على حد سواء كما هو ظاهر، إلا أن الملاحظ أنه عليه السلام ابتداءً كلامه بالأمر بأخذ حصى الجمار ثم التوجه إلى الجمرة القصوى، وهو إنما يصلح أن يكون أمراً بما هو مقدمة للواجب التكليفي دون الواجب الشرطي، فلا قصور في دلالة

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٨-٤٧٩.

(٢) لاحظ صحيحة زرارة ومعتبرة ابن بكير ومعتبرة حمران في الكافي (ج: ٤ ص: ٤٧٨-٤٧٩).

(٣) المرتقى إلى الفقه الأرقمى (كتاب الحج) ج: ٢ ص: ٣٢٦.

الصحيحة على وجوب أصل الرمي، وإن لم يكن ذلك من جهة قوله **هَيْئَةً**: ((فارمها...))، فليتدبر.

الثانية: صحيحة سعيد الأعرج^(١) قال: قلت لأبي عبد الله **هَيْئَةً**: جعلت فداك معنا نساء فأفيض بهن بليل؟ قال: ((نعم، تريد أن تصنع كما صنع رسول الله **ﷺ**)). قال: قلت: نعم. فقال: ((أفض بهن بليل، ولا تفض بهن حتى تقف بهن بجمع. ثم أفض بهن حتى تأتي بهن الجمرة العظمى، فيرمين الجمرة. فإن لم يكن عليهن ذبح فليأخذن من شعورهن، ويقصرن من أظفارهن، ويصين إلى مكة في وجوههن ويظفن بالبيت، ويسعين بين الصفا والمروة، ثم يرجعن إلى البيت ويظفن أسبوعاً، ثم يرجعن إلى منى وقد فرغن من حجهن)). ويمكن تقريب دلالتها على وجوب رمي الجمرة الكبرى بأنها قد تضمنت أمر الإمام **هَيْئَةً** بإفاضة النساء ليلاً من المشعر الحرام إلى الجمرة ليرمينها. ومن الواضح أن ذلك من جهة التسهيل عليهن بدلاً عن الرمي في نهار يوم العيد، مما يقتضي كونه من المناسك الواجبة في هذا اليوم.

ولكن ناقش بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٢) في دلالة هذه الرواية أيضاً قائلاً: إن (الأمر فيها إرشادي إلى ما هو المشروع وجواز إتيانه بالليل، فهو أمر في مقام بيان الجواز، لأنه في مورد توهم الحظر لاحتمال عدم مشروعية الرمي إلا في يوم النحر).

وما أفاده **تَكْرَرًا** وإن كان تاماً في أصله إلا أنه يمكن أن يقال: إن ظاهر الرواية ولا سيما بقرينة قوله **هَيْئَةً**: ((وقد فرغن من حجهن)) أن الأعمال المذكورة مما يجب في الحج، ولا يحصل الفراغ منه بدونها^(٣)، أقصى الأمر أنه يجوز للنساء الإتيان بها في الليل تسهيلاً لهن، فلا منافاة بين كون الأمر برمي الجمرة ليلاً للترخيص في الإتيان به في هذا الوقت وعدم لزوم الانتظار إلى النهار

(١) الكافي ج: ٤، ص: ٤٧٤-٤٧٥. تهذيب الأحكام ج: ٥، ص: ١٩٥.

(٢) المرتقى إلى الفقه الأرقى (كتاب الحج) ج: ٢، ص: ٣٢٦.

(٣) نعم ثبت أن تقصير الأظفار مستحب، فترفع اليد عن ظهور الرواية في الوجوب في مورد خاصة.

وبين كون المنساق من الرواية لزوم أصل الرمي وعدم الفراغ من الحج من دونه، فليتأمل.

الثالثة: صحيحة عبد الله بن سنان^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أفاض من جمع حتى انتهى إلى منى فعرض له عارض فلم يرم الجمرة حتى غابت الشمس. قال: ((يرمي إذا أصبح مرتين: مرة لما فاتته والأخرى ليومه)).

ودلالاتها على وجوب الرمي في يوم العيد واضحة، فإنه لو لم يكن واجباً لم يجب قضاؤه في اليوم الثاني كما هو ظاهر.

الرابعة: موثقة يونس بن يعقوب^(٢) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل أفاض من عرفات فمر بالمشعر فلم يقف حتى انتهى إلى منى ورمى الجمرة ولم يعلم حتى ارتفع النهار. قال: ((يرجع إلى المشعر فيقف به ثم يرجع يرمي الجمرة)).

ووجه الاستدلال بها هو أنه لو لم يكن رمي الجمرة في العيد واجباً لما أمر الإمام عليه السلام بإعادته بعد الوقوف في المشعر.

ولكن يمكن أن يناقش فيه بأن الأمر بالإعادة إنما هو إرشاد إلى عدم وقوع ما أتى به من الرمي قبل الوقوف امتثالاً للأمر به - من جهة الإخلال بالترتيب بين النسكين - ولا يقتضي كون ذلك الأمر وجوبياً لا استحبياً كما هو المدعى.

الخامسة: معتبرة الفضل بن يونس^(٣) عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن رجل عرض له سلطان فأخذه ظالماً له يوم عرفة قبل أن يعرف، فبعث به إلى مكة فحبسه، فلما كان يوم النحر خلى سبيله، كيف يصنع؟ قال: ((يلحق فيقف بجمع ثم ينصرف إلى منى فيرمي ويذبح ويحلق، ولا شيء عليه)).

ووجه الاستدلال بها هو ظهورها في وجوب الرمي - كالذبح والحلق - على المتمتع، ولا شك في أن المراد بالرمي فيها هو رمي جمرة العقبة يوم العيد،

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٢. وفي الكافي (ج: ٤ ص: ٤٨٤) وفي من لا يحضره الفقيه (ج: ٢ ص: ٢٨٥) مع بعض الاختلاف.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٢. من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٣.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٣٧١. تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٤٦٥.

بقريئة ذكره قبل الذبح والحلق.

هذه هي أهم الروايات التي يمكن أن يستدل بها لوجوب الرمي، وهناك أخبار أخرى ورد الاستدلال بها في كلماتهم، ولا بأس باستعراضها وهي ..
(الأول): ما دل على وجوب رمي الجمار بهذا العنوان، كصحيفة عمر بن أذينة^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: سألته عن قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ الْأَكْبَرُ﴾ ما يعني بالحج الأكبر؟ فقال: ((الحج الأكبر الوقوف بعرفة ورمي الجمار ...)).

قال السيد الأستاذ عنه^(٢): إنها تدل على الوجوب في مطلق الرمي الشامل للجمرة - أي لجمرة العقبة يوم العيد - من جهة أن ما يتقوم به الحج الأكبر لا يكون إلا واجباً كما هو واضح.
وفي هذا الاستدلال نظر ..

أولاً: لما تقدم من أن الصحيفة المذكورة معارضة بما دل على أن الحج الأكبر هو يوم النحر أو غير ذلك مما مرّ التعرض له.
وثانياً: إنها إنما تدل على وجوب رمي الجمار في الجملة وليس لها إطلاق يتمسك به في المقام، أي يجوز أن يكون المراد برمي الجمار الذي عدّ من الحج الأكبر هو رميها في أيام التشريق، ولا قريئة على كون المراد به هو الأعم منه ومن رمي جمرة العقبة يوم العيد^(٣).

وبعبارة أخرى: ليس في الصحيفة دلالة على وجوب الرمي في جميع موارد. ومن هنا لو شك في وجوبه في آخر أيام التشريق مثلاً لم يمكن الاستناد إليها في البناء على كونه واجباً أيضاً. والحال في المقام كذلك.
وثالثاً: إنه مع تسليم أن عنوان (رمي الجمار) المذكور في الصحيفة يشمل

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٢٦٤-٢٩٥.

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١٣٨.

(٣) هذا على تقدير شمول (رمي الجمار) المذكور في النصوص لرمي جمرة العقبة يوم العيد في حد ذاته، وعدم انصرافه إلى رمي الجمرات الثلاث في أيام التشريق، وإلا فمن الواضح أنه لا محل للاستدلال المذكور.

رمي جمرة العقبة يوم العيد إلا أن من الواضح شموله لرمي الجمار في أيام التشريق أيضاً، لأن لفظ (الجمار) جمع يشمل الجمرات الثلاث^(١)، ولكن من المؤكد أن رميها في أيام التشريق ليس مما يتقوم به الحج، بل هو عند جمع ومنهم السيد الأستاذ **نقّل** ليس من أفعال الحج بل مما يجب على الحاج بوجوب استقلالي.

وعلى ذلك يتعين أن يكون المراد بما ورد في الصحيحة من أن الحج الأكبر هو الوقوف بعرفة ورمي الجمار مجرد بيان ما يميز الحج عن العمرة التي يعبر عنها (بالحج الأصغر)، من حيث عدم اشتغالها على الوقوف والرمي. وبالجملة: الصحيحة المذكورة لا تصلح بوجه دليلاً على وجوب رمي جمرة العقبة يوم العيد.

(الثاني): ما ورد من الأمر بالنيابة عن المذخور في الرمي كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج^(٢) عن أبي عبد الله **عليه السلام** قال: ((الكسير والمبطون يرمى عنهما ..)). وكذلك صحيحة معاوية بن عمار^(٣) عن أبي عبد الله **عليه السلام** قال: ((الصبيان يطاف بهم ويرمى عنهم ..)). وصحيحة حريز^(٤) عن أبي عبد الله **عليه السلام** قال: سألته عن الرجل يطاف به ويرمى عنه؟ قال: فقال: ((نعم إذا كان لا يستطيع)). وأيضاً معتبرة إسحاق بن عمار^(٥)، وصحيحة رفاعة بن موسى^(٦). قال السيد الأستاذ **نقّل** في وجه الاستدلال بها: إنها واضحة الدلالة على

(١) قد يحتمل أن يكون المراد بالجمار هو الحصيات التي ترمى بها الجمرات الثلاث لا الجمرات نفسها. وعلى ذلك لا مانع من أن يكون المراد برميها هو خصوص رمي جمرة العقبة يوم العيد، غير أنه بحاجة إلى القرينة وهي مفقودة. مضافاً إلى أن المتعارف في الروايات إطلاق (رمي الجمار) وإزادة رمي الجمرات الثلاث، فليلاحظ.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج: ٢، ص: ٢٨٧. الكافي ج: ٤، ص: ٤٨٥.

(٣) الكافي ج: ٤، ص: ٤٢٢.

(٤) تهذيب الأحكام ج: ٥، ص: ١٢٣.

(٥) من لا يحضره الفقيه ج: ٢، ص: ٢٨٦. تهذيب الأحكام ج: ٥، ص: ٢٦٨-٢٦٩.

(٦) تهذيب الأحكام ج: ٥، ص: ٢٦٨.

أصل الوجوب غير أن اعتبار المباشرة يسقط عن المعذور.
 ولكن يلاحظ عليه بأن النصوص المذكورة إنما هي مسوقة لبيان أن وجود العذر عن المباشرة لا يوجب سقوط التكليف بالرمي بل تصل النوبة معه إلى النيابة، وأما كون التكليف به وجوبياً لا استحبابياً فلا يستفاد منها بوجه.
 وبعبارة أخرى: هي مسوقة لبيان مشروعية النيابة في الرمي عن المعذور ولا يستفاد منها كون الرمي واجباً كما هو المدعى. مع أنها لو دلت على وجوبه فلا تدل على وجوب رمي جمرة العقبة في يوم العيد، إذ لا إطلاق لها من هذه الجهة، بل أقصى ما يستفاد منها - إن تم - هو وجوب الرمي في الجملة.
 (الثالث): ما ورد في عدم الاجتزاء بالرمي إذا لم تكن الحصاة واجدة للشرائط، أو لم تصل إلى الجمرة، كصححة^(١) زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «حصى الجمار إن أخذته من الحرم أجزأك، وإن أخذته من غير الحرم لم يجزئك»، وفي صحيحة معاوية بن عمار^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه قال: «.. وإن رميت بحصاة فوقعت في محمل فأعد مكانها، فإن هي أصابت إنساناً أو جملأ ثم وقعت على الجمار أجزأك...».
 قال السيد الأستاذ رحمته^(٣): إنه لولا وجوب الرمي لم يكن معنى لعدم الإجزاء مع عدم كون الرمي بحصاة الحرم أو عدم الإصابة كما لا يخفى.
 ولكن هذا الاستدلال أيضاً غير تام، فإن عدم الإجزاء أعم من الوجوب، إذ الإجزاء إنما يكون عند مطابقة المأتي به للأمر به سواء أكان مأموراً به بأمر وجوبي أو بأمر استحبابي، فنفي الاجتزاء بالرمي عند الإخلال ببعض شرائطه لا يقتضي كون الرمي واجباً كما هو المدعى.
 هذا مضافاً إلى أنه لا قرينة على شمول الرويتين لرمي جمرة العقبة في يوم العيد بخصوصه، ولا يستفاد منهما وجوب رمي الجمرات في جميع موارد،

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٧.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٣-٤٨٤.

(٣) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١٣٧.

لعدم كونهما في مقام البيان من هذه الجهة لينعقد لهما الإطلاق بالنظر إليها.
 (الرابع): ما ورد في بيان كيفية الحج، وقد عدّ^(١) منه صحيحة معاوية بن
 عمار^(٢) المفصلة الحاكية لكيفية حج النبي ﷺ، وفيها: ((.. وأمرهم أن لا يرموا
 الجمرة جمرة العقبة حتى تطلع الشمس فلما أضاء له النهار أفاض حتى انتهى
 إلى منى فرمى جمرة العقبة ..)).

ولكن يلاحظ عليه بأن الروايات البيانية التي تصلح أن يستند إليها في
 تحديد أجزاء الحج وشرائطه هي ما تكون مثل صحيحة زرارة بن أعين^(٣) الواردة
 في بيان كيفية المتعة، وأما صحيحة معاوية المذكورة الحاكية لفعل النبي ﷺ فلا
 تصلح لذلك، لأن من الواضح أنه ﷺ كان يأتي في حجه بغير الواجبات أيضاً،
 وبما أتى به من المستحبات - كما ورد في الصحيحة المتقدمة - هو استلام الحجر
 الأسود والصعود على الصفا والدعاء عليه بمقدار قراءة سورة البقرة، والجمع
 بين الصلاتين في عرفات وفي المشعر بأذان وإقامتين، والبقاء في منى في اليوم
 الثالث عشر، ووضوح هذا المعنى قرينة تمنع من انعقاد الظهور لكلام الإمام عليه
 السلام في مقام حكاية حج النبي ﷺ في وجوب كل ما أتى به.

نعم قوله عليه السلام: ((وأمرهم أن لا يرموا الجمرة جمرة العقبة حتى تطلع
 الشمس)) حكاية قول فهو يدل على أنه يشترط في الرمي أن يكون بعد طلوع
 الشمس، وأما الدلالة على وجوب أصل الرمي فلا وجه لها.

وبالجملة: صحيحة معاوية المذكورة لا تصلح دليلاً على وجوب الرمي.
 ولا يوجد حسب تباعي رواية بيانية أخرى تشتمل على ذكر الرمي
 ويستفاد منها وجوبه غير ما مر من صحيحة سعيد الأعرج ومعتبرة الفضل بن
 يونس.

ومهما يكن فقد اتضح بما تقدمت تمامية الدليل على وجوب رمي جمرة

(١) تعاليق مبسطة على مناسك الحج ج: ١٠ ص: ٤٨٣.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٢٤٥.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٣٦.

العقبة يوم العيد.

وأما ما ذكر في صحيحة معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: رجل نسي السعي بين الصفا والمروة. قال: ((يعيد السعي)). قلت: فإنه خرج. قال: ((يرجع فيعيد السعي، إن هذا ليس كرمي الجمار، إن الرمي سنة والسعي بين الصفا والمروة فريضة)) - ونحوها صحيحته الأخرى الواردة بشأن المقايضة بين الطواف ورمي الجمار^(٢) - فالمراد بالسنة فيه ليس هو المندوب في مقابل الفريضة بمعنى الواجب، بل السنة بمعنى ما ورد في السنة النبوية الشريفة في مقابل ما ورد في الكتاب العزيز، فإن السعي والطواف ورد ذكرهما في القرآن الكريم ولم يرد ذكر الرمي فيه، ولذلك اختلفا في جملة من الأحكام، ومنها أن ناسي الطواف والسعي لا بد له أن يرجع لأدائهما إذا كان متمكناً من ذلك، وهذا بخلاف ناسي الرمي فإنه لا يجب عليه الرجوع كما سيأتي في محله^(٣).

هذا ومن الغريب ما ذكره بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٤) من أنه لا دلالة في النصوص على وجوب الرمي، (بل الذي يقوى في النظر كونه نديباً للروايات الدالة على الثواب، ولعدم وقوع السؤال عن حكم تركه بالمرّة عمداً أو نسياناً مما يقرب أنه غير لازم، وإلا لستل عن حكم تركه، ولعدم كون تركه مما يترتب عليه شيء من كفارة أو غيرها).
فإنه يرد عليه ..

أولاً: بأنه لم يذكر نكح من النصوص التي يمكن أن يستدل بها للوجوب سوى صحيحة سعيد الأعرج وصحيحة معاوية بن عمار، وحيث ناقش في دالتهما بما مرّ الجواب عنه استنتج من ذلك أنه لا نص يدل على الوجوب، مع أن صحيحة عبد الله بن سنان واضحة الدلالة عليه، بل وكذلك معتبرة الفضل

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٥٠.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٥٣، ٢٥٥، ٤٨٩.

(٣) هذا مع إمكان القول بأن (رمي الجمار المذكور في الروايات ينصرف إلى رمي الجمرات الثلاث في أيام التشريق، ولا يشمل رمي جمرة العقبة يوم العيد.

(٤) المرتقى إلى الفقه الأرقى (كتاب الحج) ج: ٢ ص: ٣٢٦.

بن يونس كما مر بيان ذلك.

وثانياً: أن ما استند إليه في تقوية استحباب الرمي في غاية الضعف ..
 أما الروايات الواردة في ترتب الثواب عليه كصححة محمد بن قيس
 وصححة حريز^(١) فقد ورد مثلها في أفعال الحج الواجبة، بل إن صححة محمد
 بن قيس قد رويت كاملة في الفقيه^(٢) وفيها ثواب الإحرام والطواف وصلاته
 والسعي والوقوف في عرفات والحلق والذبح، فكيف يجعل ذلك شاهداً على
 كون الرمي مندوباً؟

وأما عدم السؤال عن حكم تركه بالمرّة فهو غير صحيح، فقد مرّ في
 صححة عبد الله بن سنان السؤال عن حكم من عرض له عارض فلم يرم
 الجمرة حتى غابت الشمس، والروايات الواردة في السؤال عن حكم من ترك
 رمي الجمار في أيام التشريق متعمداً أو عن جهل أو نسيان أو نحو ذلك متعددة
 كصححة معاوية^(٣) وأخبار عمر بن يزيد وبريد العجلي وعبد الله بن جبلة^(٤).
 وأما أنه لم يرد الأمر بالكفارة في تركه فهو لا يقتضي عدم وجوبه، فهناك
 من واجبات الحج ما يماثله من هذه الجهة كالإحرام وصلاة الطواف.
 وبالجملّة: ما استند إليه (طاب ثراه) في ندية الرمي في غاية الضعف، بل
 لا يناسب شأنه.

ويبدو أنه التفت لاحقاً إلى ذلك فبنى على الوجوب، كما ذكره في رسالته
 (مناسك الحج) مطابقاً لما ذكره السيد الأستاذ تقّى.

وكيفما كان فإن وجوب رمي جمرة العقبة بعد الإفاضة من المزدلفة
 أوضح من أن يحتاج إلى مزيد من الكلام ويكون محلاً للنقض والإبرام.
 وأما لزوم أن يكون رميها في يوم العيد كما ذكره السيد الأستاذ تقّى في
 المتن بمعنى عدم إجزاء الرمي في ليلته فسيأتي الكلام فيه في الأمر السادس مما

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٠.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ١٣٠.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٤.

(٤) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٣-٢٦٤.

يعتبر في الرمي، فليلاحظ.

تبقى الإشارة هنا إلى أن الرمي مما دلت روايات الفريقين على أنه كان مما أمر به إبراهيم عليه السلام عند أدائه للحج، بل ورد في بعضها أنه مما أمر به آدم عليه السلام قبل ذلك، ففي صحيحة معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((أول من رمى الجمار آدم عليه السلام)). وقال: ((أتى جبرائيل عليه السلام إبراهيم فقال: ارم يا إبراهيم فرمى جمرة العقبة، وذلك أن الشيطان تمثل له عندها)).

وفي صحيحة علي بن جعفر^(٢) عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألت عن رمي الجمار لم جعل؟ قال: ((لأن إبليس اللعين كان يتراعى لإبراهيم عليه السلام في موضع الجمار، فرجمه إبراهيم، فجرت السنة بذلك)).

وفي رواية عبد الحليم بن أبي الديلم^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام في حكاية حج آدم عليه السلام: ((فانطلق - أي جبرائيل عليه السلام - به إلى البيت فعرض له إبليس عند جمرة العقبة، فقال له: يا آدم أين تريد؟ قال جبرائيل: يا آدم ارمه بسبع حصيات وكبر مع كل حصاة تكبيرة، ففعل ذلك آدم كما أمره جبرائيل، فذهب إبليس)). ونحوها خبر أبان بن عثمان^(٤).

وفي رواية معاوية بن عمار^(٥) في حكاية حج إبراهيم عليه السلام: ((أفاض إلى منى فأمره - أي جبرائيل - فرمى جمرة العقبة، عندما ظهر له إبليس لعنه الله)). وهناك روايات أخرى في كيفية حج إبراهيم عليه السلام وردت من طرق الجمهور وهي تتضمن أيضاً قيامه برمي الجمرة، ولا حاجة إلى ذكرها.

والحاصل: أن مقتضى النصوص كون الأصل في رمي جمرة العقبة وبقية الجمار هو تمثل إبليس (لعنه الله) لآدم وإبراهيم عليه السلام ورميها له لطرده وإظهار البراءة منه، فعملية رمي الجمار التي يؤمر بها الحجاج لعلها ترمز إلى هذا المعنى.

(١) علل الشرائع ج: ٢: ص: ٤٣٧.

(٢) علل الشرائع ج: ٢: ص: ٤٣٧.

(٣) علل الشرائع ج: ٢: ص: ٤٠١.

(٤) تفسير القمي ج: ١: ص: ٤٤.

(٥) تفسير القمي ج: ٢: ص: ٢٢٤.

ويوجد نظيرها عند بعض الأمم وفي ثقافات أخرى أيضاً.

ولكن بعض أدعياء العلم والثقافة كانوا يستخفون بالرمي ويعدون أمراً لا معنى له، حتى سمعت أن بعضهم لما ذهب إلى الحج تركه غير آبه بما أخبر به من أن ترك الرمي في يوم العيد يؤدي إلى بطلان الحج نعوذ بالله من الخذلان.

(المورد الثاني): أن من المعلوم أن جمرة العقبة - التي ثبت وجوب رميها وفق ما تقدم - تقع في نهاية منى من جهة مكة المكرمة عند شبه جبل هناك تمت إزالته في العصر الأخير، كما أن الجمرتين الأخريين الوسطى والصغرى تقعان بعدها، فالوسطى تبعد عنها بمقدار (٤٨٧) ذراعاً و(١٢) أصبعاً، والصغرى تبعد عن الوسطى بمقدار (٣٠٥) أذرع كما ذكر ذلك الأزرقى^(١).

ولكن أورد الفاسي^(٢) تحديد الفاصل بينها بغير ما ذكر، كما ورد التحديد بغيره أيضاً في بعض المصادر الأخرى^(٣)، ولعل الاختلاف ناشئ من اختلاف مقدار الذراع، إذ من البعيد كونه من جهة الخطأ في المحاسبة أو تغير أمكنة الجمرات.

وفي العصر الحاضر تبلغ المسافة بين الصغرى والوسطى (١٣٥) متراً، وبين العقبة والوسطى (٢٢٥) متراً، كما ذكر ذلك بعضهم.

ومهما يكن فإن أماكن الجمرات الثلاث تكاد أن تكون معلومة، ولا إشكال في ذلك عند المؤرخين. وإنما الإشكال في أنها كانت تطلق في عهد النبي ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام على أبنية^(٤) قد أقيمت في تلك المواضع بدلاً عن الأصنام التي كانت فيها في ما قبل الإسلام مما أقامها عمرو بن لحي كما ذكره الأزرقى^(٥)، فتلك الأبنية هي التي يجب رميها بموجب النصوص المتقدمة الدالة على وجوب رمي الجمار، أو أنها كانت تطلق على المواضع الثلاثة التي تجتمع

(١) أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار ج: ٢ ص: ١٨٦.

(٢) شفاء الغرام ج: ١ ص: ٥٤٩.

(٣) الروض المطار في خبر الأقطار ص: ٥٥٢-٥٥١.

(٤) أو ما يحكم الأبنية من الأعمدة الحجرية ونحوها.

(٥) أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار ج: ٢ ص: ١٧٦.

فيها حصى الرمي، وقد استحدثت فيها لاحقاً أبنية للدلالة عليها، ولكنها أصبحت في العصور المتأخرة هي التي تستهدف في الرمي مع أن الرمي هي المواضع التي أقيمت فيها تلك الأبنية؟

وجهان، ذهب إلى كل منهما جمع، وهنا مقامان ..

(المقام الأول): في ما يمكن الاستشهاد به لكون الجمرات في الصدر الأول

هي المواضع لا الأبنية، وهو كما يأتي ..

(الشاهد الأول): جملة من كلمات اللغويين.

فقد قال الأزهري^(١): (قيل لمواضع الجمار التي ترمى بمنى جمرات، لأن

كل مجتمع حصى منها جمرة وهي ثلاث جمرات).

وقال المطرزي^(٢): (الجمار وهي الصغار من الأحجار، جمع جمرة، وبها

سموا المواضع التي ترمى جماراً وجمرات، لما بينهما من الملاسة، وقيل لتجمع

ما هنالك من الحصى، من تجمر القوم إذا تجمعوا).

وقال ابن الأثير^(٣): (موضع الجمار بمنى سمي جمرة، لأنها ترمى

بالجمار، وقيل لأنها بمجمع الحصى التي يرمى بها).

وقال الفيومي^(٤): (الجمرة هي مجتمع الحصى بمنى، فكل كومة من الحصى

جمرة، والجمع جمرات).

ووجه الاستشهاد بهذه الكلمات هو أنها تدل على أن الجمار والجمرات

تطلق على مواضع الحصى التي ترمى، وظاهرها أن المراد بالمواضع هي أماكن

من الأرض لا أبنية قائمة فيها، إذ - مضافاً إلى عدم ذكر الأبنية في هذه الكلمات

أصلاً - يظهر منها أن تلك المواضع هي مجتمع الحصى، والبناء لا يكون مجتمعاً

لها بل أطرافه تكون كذلك.

وبالجملة: ظاهر الكلمات المذكورة أن الجمرة هي مجتمع الحصى، غاية

(١) تهذيب اللغة ج: ١١ ص: ٥٣.

(٢) المغرب في ترتيب العرب ج: ١ ص: ١٥٦.

(٣) النهاية في غريب الحديث والأثر ج: ١ ص: ٢٩٢.

(٤) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ج: ٢ ص: ١٠٨.

الأمر أن الأزهري والفيومي قالوا: بأن الوجه في تسمية الموضع بالجمرة هو اجتماع الحصى فيه، وأما المطرزي وابن الأثير فلم يتبينوا هذا الوجه بل ذكروا وجهاً آخر وهو كون التسمية من جهة رمي الموضع بالحصى التي تسمى بالجمار جمع جمرة، وهذا الاختلاف لا مساس له بما هو الغرض من كون الجمرات الثلاث أسماء لمواضع من الأرض ترمى وتجتمع فيها الحصى فهي المرمى، أقصى الأمر أنه لا يجب كشف الحصى المجمع فيها ورمي الأرض بل يكفي رمي ما اجتمع عليها من الحصى غير ما يتجاوز الموضع، كما أن في مسح الرأس في الوضوء يكفي مسح الشعر النابت عليه ولا يجب مسح البشرة.

هذا وقد ورد في كلمات بعض اللغويين أن المرمى يسمى بالجمر وأن الجمار والجمرات تطلقان على الحصى نفسها، فقد حكى ابن سيده في المخصص^(١) عن ابن دريد: (أن الجمرات والجمار الحصى التي ترمى بمنى، واحدها جمرة، والجمر موضع رميها هنالك).

ونحوه ما ذكره في المحكم^(٢)، واستشهد له بقول حذيفة بن أنس الهذلي:
لأذركهم شعث النواصي كأنهم سوابق حجاج توافي المجرأ
ونحوه ما أورد الحموي^(٣) من قول كثير عزة:

أهيم بأكتاف المجرم من منى إلى أم عمرو إنني لموكل

ولكن لا ريب في أن الجمار والجمرات تداول إطلاقهما على مواضع الرمي، بالإضافة إلى إطلاقهما على الحصى نفسها، وهما بذلك المعنى قد استعملتا في الروايات وكلمات الفقهاء كما لا يخفى على من لاحظها.

وكيف ما كان فقد ظهر بما تقدم أن كلمات العديد من اللغويين تقتضي كون الجمار والجمرات أسماء للمواضع الثلاثة المعروفة لا للأبنية القائمة فيها. ولكن ربما يصعب التعويل على مثلها مما يرد في تفسير المفردات اللغوية

(١) المخصص ق: ١ ص: ٩٢.

(٢) المحكم ج: ٧ ص: ٤١٧.

(٣) معجم البلدان ج: ٥ ص: ٥٨.

إذا كان قد ذكر لها معاني في كلمات فقهاءهم، فإن الملاحظ أن بعضهم قد يقع تحت تأثير مذهب الفقهي فيفسر المفردة اللغوية بما يناسبه، ومن المعروف أن ثلاثة من اللغويين المذكورين وهم الأزهري وابن الأثير والفيومي إنما هم من الشافعية، وقد تكرر في مصادرهم^(١) أن الشافعي نص على أن الجمرة هي مجتمع الحصى.

وأما المطرزي فهو حنفي المذهب والحنفية أيضاً يقولون^(٢) بمثل ما ذكره الشافعي، بل إن فقهاء الجمهور عامة يقولون بذلك كما سيأتي النقل عنهم. إذاً لا سبيل إلى إحراز أن ما ورد في كلمات اللغويين من الجمهور لا يستند إلى ما تبنته مذاهبهم الفقهية في تفسير الجمرات، ولا سيما أن بعض كبار اللغويين كالحليل والجوهري لم يذكر ما هو المراد بها.

قال الحليل^(٣): (الجمرة الرماة الواحدة من جمار المناسك، وهي ثلاث جمرات). وقال الجوهري^(٤): (الجمرة واحدة جمرات المناسك، وهي ثلاث جمرات يرمين بالجمار).

(الشاهد الثاني): بعض كلمات المؤرخين.

أ - حكي الأزرقى^(٥) (المتوفى حدود عام ٢٥٠) بإسناده عن عطا قال: (سألت ابن عباس فقلت: يا أبا عباس إنني توسطت الجمرة فرميت من بين يدي ومن خلفي، وعن يميني وعن شمالي فوالله ما وجدت له مساً ..). وهذا يدل على أن الجمرة في زمن ابن عباس لم يكن بناءً، وإلا لم يكن معنى لقول عطا: (إنني توسطت الجمرة فرميت ..) كما لا يخفى.

(١) لاحظ المجموع في شرح المهذب ج: ٨ ص: ١٧٦، والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ج: ١

ص: ٢٣٦، ومغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ج: ١ ص: ٥٠٨.

(٢) حاشية رد المحتار على الدر المختار ج: ٢ ص: ٥٦٥.

(٣) العين ج: ٦ ص: ١٢٢.

(٤) الصحاح ج: ٢ ص: ٦١٦.

(٥) أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار ج: ٢ ص: ١٧٧.

ب - وذكر الأزرقى^(١) وتبعه غيره: أن في سنة (٢٤١) بعث المتوكل العباسي إسحاق بن سلمة الصائغ إلى مكة، ومما قام به أنه (أحكم العقبة وجدرانها وأصلح الطريق التي سلكها رسول الله ﷺ من منى إلى الشعب ومعه العباس بن عبد المطلب، وكانت هذه الطريق قد عفت ودرست فكانت الجمرة زائلة عن موضعها، أزالها جهال الناس برميهم الحصى وغفل عنها حتى أزيحت من موضعها شيئاً يسيراً من فوقها، فردها إلى موضعها التي لم تزل عليه، وبنى من ورائها جداراً أعلاه عليها، ومسجداً متصلاً بذلك الجدار، لئلا يصل إليها من يريد الرمي من أعلاها، وإنما السنة لمن أراد الرمي أن يقف من تحتها من بطن الوادي).

وموضع الاستشهاد من هذا الكلام هو قوله: (فكانت الجمرة زائلة عن موضعها، أزالها جهال الناس برميهم الحصى)، فإنه يمكن أن يقال: إن الجمرة لو كانت بناءً أو عموداً حجرياً أو نحو ذلك فإن حصى الرمي لا تزيلها عن موضعها، نعم يمكن أن تؤدي إلى تفتتها وانهدامها إذا كانت الحصى كبيراً، وإلا فهي لما كانت تقع في أطراف البناء أو العمود فإنها تؤدي بطبيعة الحال إلى تهيئته في مكانه بتراكمها واجتماعها في أطرافه.

وبالجملة: قوله: (أزالها جهال الناس برميهم الحصى) يناسب أن تكون الجمرة مجتمع الحصى، فإن الحجاج إذا لم يعرفوا بالضبط أين هو موضع الرمي ورموا على بعض جوانبه تتراكم الحصى في ذلك الجانب، وشيئاً فشيئاً يتوهم أنه هو الرمي والجمرة، وهذا هو معنى إزالة الجمرة عن موضعها برميهم الحصى.

أقول: لو سلم أن المقطع المذكور من عبارة الأزرقى إنما يناسب كون الجمرة مجتمع الحصى لا بناءً قائماً في الموضع، فإن قوله في المقطع اللاحق: (حتى أزيحت من موضعها شيئاً يسيراً من فوقها، فردها إلى موضعها التي لم تزل عليه) لعله أنسب بكون الجمرة عموداً حجرياً أو نحو، مع أن عبارته برمتها لا تخلو من بعض الاضطراب، ولم يظهر المراد بقوله: (أزيحت من موضعها شيئاً يسيراً

(١) أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار ج: ١، ص: ٣٠٣.

من فوقها).

ج - وقال الفاكهي^(١) (المتوفى عام ٢٧٢) بشأن ما قام به إسحاق بن سلمة في منى: (إن الطريق كانت قد دثرت وعفت زماناً، لأن الجمرة زائلة عن موضعها، فردها إسحاق إلى موضعها الذي كانت عليه، وبنى وراءها جداراً أعلاه عليها، ومسجداً متصلاً بذلك الجدار، لئلا يصل إليها من يريد الرمي من أعلاها. وجعل على ذلك كله أعلاماً بناها بالجص والنورة، لأن السنة لمن أراد رميها أن يقف من تحتها ويستطن الوادي).

والملاحظ أن ما ذكره قريب مما ذكره الأزرقى، وكأنه مقتبس منه، ولكن يختلف عنه من جانبين ..

أولاً: إنه لا يشتمل على قول الأزرقى: (أزالها جهال الناس برميهم الحصى) الذي كان هو الأساس في الاستشهاد بكلامه على كون الجمرة مجتمع الحصى لا بناء في الموضع.

ثانياً: إنه يشتمل على ما لم يرد في كلام الأزرقى، وهو قوله: (وجعل على ذلك كله أعلاماً بناها بالجص والنورة)، ومقتضاه أن الجمرات الثلاث لم تكن أبنية قائمة في المواضع المذكورة، إذ لو كانت كذلك لما احتاج إلى أن يجعل عليها أعلاماً بينها بالجص والنورة.

ولكن الملاحظ أن ما بعد المقطع المذكور إنما يصلح أن يكون تعليلاً لما قبله، ولا يعلم هل أن إقحامه بينهما من خطأ بعض النساخ أو أنه إضافة على عبارة المؤلف لم تكن في الأصل، كما لم ترد في كلام الأزرقى.

د - وقال ابن جبير^(٢): (جمرة العقبة هي أول منى للمتوجه من مكة .. مرتفعة للمتراكم فيها من حصى الجمرات .. وعليها مسجد مبارك وبها علم منصوب شبه أعلام الحرم .. وبعد هذه الجمرة العقبية موضع الجمرة الوسطى، ولها أيضاً علم منصوب، وبينهما قدر الغلوة. ثم بعدها يلقي الجمرة الأولى،

(١) أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه ج: ٤ ص: ٢٨٠.

(٢) رحلة ابن جبير ص: ١٣٦.

ما يستشهد به على كون الجمرات الثلاث مواضع من الأرض ٣٩٩
ومسافتها منها كمسافة الأخرى).

وظاهر هذه العبارة أن الجمرات كانت غير الأعلام المنصوبة بها، ومقتضى ذلك أنها لم تكن أبنية آنذاك، وإلا لم تكن حاجة لنصب أعلام عليها أو إلى جانبها، فإن العلم إنما ينصب للدلالة على المكان الذي ليس له ما يميزه عن غيره - كما في أعلام الحرم - أو يخشى أن يطمس ويضيع بسبب العوامل الطبيعية، فإذا كانت الجمرات أبنية آنذاك كما هي في العصور المتأخرة لكانت مستغنية عن نصب أعلام لها.

وأيضاً قوله في وصف جمرة العقبة أنها (مرتفعة للمتراكم فيها من حصى الجمرات) إنما يناسب عدم كونها بناءً بل مجتمع الحصى، فإنه لا معنى لارتفاع البناء بتراكمها، وإنما يحصل ذلك في مكان اجتماعها، فليتأمل.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن أحد الباحثين المعاصرين^(١) أعد دراسة عن الجمرات الثلاث حاول أن يجمع فيها كل المعلومات المتوفرة عنها في كتب التاريخ، وفي ضوءها جزم بأنه لم يكن في مواضع الجمار هذه الأبنية التي ترمى في العصور المتأخرة، ولكن استحدثت في منتصف القرن الثالث أو بعد ذلك أعلام تشير إلى مواضعها، ثم بعد ذلك أطلق اسم الجمرة على العلم الذي وضع فوقها من باب إطلاق اسم المحل على الحال، ومن ثم اختفى معنى الجمرة الأصلي، وهو مجتمع الحصى أو مرمى الحصى، لتعرف بما وضع فوقها من أعلام.

(الشاهد الثالث): كلمات جمع من فقهاءنا^(٢)، وهي على أقسام ..

القسم الأول: ما يدل على أن الجمرة هي الأرض، ومن ذلك ما ورد في ما يعرف بالفقه الرضوي^(٣) - وقد مرّ مراراً أنه لا يبعد أن يكون هو كتاب

(١) لاحظ تاريخ الجمرات بوادي منى في مكة المكرمة ص: ٢٨، ٣٠، ٣٤، ٤٠، ٤٢.

(٢) لا يخفى أن الاستشهاد بكلماتهم وكذلك كلمات جمع من فقهاء الجمهور كما سيأتي إنما هو من حيث دلالتها على أن الجمرة لم تكن في عصرهم بناءً بل موضع من الأرض، مما يقتضي كون إطلاقها على البناء في العصور المتأخرة أمراً مستحدثاً.

(٣) الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام ص: ٢٢٦.

التكليف للشلمغاني - حيث قال: (فإن رميت فوقعت في محمل وانحدرت منه إلى الأرض أجزأت عنك، وإن بقيت في المحمل لم يجزأ عنك، وإرم مكانها أخرى). فإن المنساق منه كون الجمرة موضعاً من الأرض إذا أصابت الحصاة المحمل ثم انحدرت إليه أجزأت، وأما احتمال أن تكون الجمرة بناءً والاكتفاء بانحدار الحصاة إلى الأرض في أطرافه فبعيد جداً.

وحكى الشهيد الأول رحمته (١) عن علي بن بابويه رحمته أنه صرح بأن الجمرة هي الأرض.

والظاهر أن مصدره في هذه الحكاية هو كتاب الشرائع لعلي بن بابويه، وهو رسالته إلى ابنه الصدوق، فإن هذا الكتاب كان عند الشهيد الأول وقد نقل عنه في مواضع من الذكرى (٢).

وقال أبو الصلاح الحلبي رحمته (٣): (فإن رمى حصاة فوقعت في محمل أو على ظهر بعير ثم سقطت على الأرض أجزأت، وإلا فعليه أن يرمي عوضاً عنها)، ونحوه ما ذكره السيد ابن زهرة (٤) والكيدري والسبزواري القمي (٥). ودلالة هذه العبارة على كون الجمرة موضعاً من الأرض مثل ما تقدم في عبارة ما يسمى بالفقه الرضوي.

القسم الثاني: ما يدل على أن الجمرة من قبيل الظرف الذي يشتمل على المظروف وهو الحصاة، ومن ذلك ما ذكره الصدوق رحمته (٦) بقوله: (فإن سقطت منك حصاة في الجمرة أو في طريقك فخذ مكانها من تحت رجلك، ولا تأخذ من

(١) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٢٨.

(٢) الذكرى ج: ٢ ص: ٢٥٣، ٢٦٠. ج: ٤ ص: ٤٩، ٢٩٦.

(٣) الكافي في الفقه ص: ١٩٩، وفي المطبوع: (على طهر)، والصحيح: (على ظهر بعير) كما يعرف ذلك بملاحظة الغنية.

(٤) غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع ص: ١٨٩.

(٥) إصباح الشيعة بمصباح الشريعة ص: ١٦١-١٦٢. جامع الخلاف والوفاق بين الإمامية وبين أئمة الحجاز والعراق ص: ٢١٤.

(٦) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٣٢٨.

حصى الجمار التي قد رمي بها).

وقال الشيخ رحمته (١): (إذا رمى الحصاة فوقعت على عنق بعير فتحرك البعير فوقعت في المرمى أو على ثوب رجل فتحرك فوقعت في المرمى لا يجوز). ونحوه عبارة الطبرسي رحمته (٢).

وقال العلامة رحمته في التذكرة (٣) في كيفية رمي الصبي: (إن أمكن من وضع الحصى في كفه ورمىها في الجمرة من يده فعل)، وقال في التحرير (٤): (ولا يجزيه الرمي إلا أن تقع الحصى في المرمى، فلو وقع دونه لم يجزئه). وقال في التحرير (٥) أيضاً: (ولو وقعت على مكان أعلى من الجمرة فتدحرجت فوقعت في المرمى فالأقرب الإجزاء). وقال في التذكرة (٦): (ويجب إيصال كل حصاة إلى الجمرة بما يسمى رمياً بفعله، فلو وضعها بكفه في المرمى لم يجزئه إجماعاً).

وهذه العبارات المشتعلة على استخدام أداة الظرفية (في) تقتضي أن يكون الرمي موضعاً من الأرض، إذ لو كان بناءً أو أسطوانة حجرية أو نحو ذلك كان المناسب استخدام حرف (على) أو نحوه، إلا إذا فرض كونه شبه حوض بحيث تقع فيه الحصاة، ولكن هذا مجرد فرض لا شاهد عليه في أي من الأعصار.

القسم الثالث: ما يدل على أن الجمرة كانت بحيث يمكن الوقوف عليها حين الرمي، وهو ما ورد في كلام ابن سعيد رحمته (٧) حيث قال: (واجعل الجمار على يمينك، ولا تقف على الجمرة).

(١) الخلاف ج: ٢: ص: ٣٤٤.

(٢) المؤلف من المختلف بين أئمة السلف ج: ١: ص: ٣٩٠.

(٣) تذكرة الفقهاء ج: ٧: ص: ٣٠٠.

(٤) تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ج: ١: ص: ٦١٧. ومثله في تذكرة الفقهاء ج: ٨: ص: ٢٢٠.

(٥) تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ج: ١: ص: ٦١٧. ونحوه في تذكرة الفقهاء ج: ٨: ص: ٢٢٢.

(٦) تذكرة الفقهاء ج: ٨: ص: ٢٢٠.

(٧) الجامع للشرائع ص: ٢١٠.

ويبدو أنه ناظر إلى ما ورد في كلمات المخالفين حيث ذكروا أنه لا يشترط كون الرامي خارج الجمرة، بل لو وقف في طرف منها ورمى إلى طرف آخر جاز، كما ذكر ذلك الرافعي^(١) وغيره.

ومهما يكن فإنه لا يناسب كون الجمرة بناءً، إذ لا يتعارف الصعود على البناء - ولا سيما إذا كان بارتفاع معتد به كما لوحظ في الأزمنة المتأخرة - بل المناسب كونها موضعاً من الأرض تجتمع فيه الحصى، فالمراد هو أن لا يقف على جانب منه ويرمي الجانب الآخر.

هذا ولكن يحتمل وقوع التصحيف في العبارة المذكورة، وصحيحها (ولا تقف أعلى الجمرة) والمراد بالجمرة فيها هو جمرة العقبة، والمقصود بالوقوف أعلاها هو الوقوف على الجبل الذي كان خلفها حيث كان يصعد البعض عليه ويرمي الجمرة من هناك فتقع الحصاة على أعلاها، وقد ورد النهي عن رمي جمرة العقبة من أعلاها في بعض النصوص^(٢).

هذه مجموعة من كلمات فقهائنا التي يمكن أن يستشهد بها لكون الجمرة موضعاً من الأرض.

ولم أجد في كلمات السابقين على الشهيد الأول تكلم ما يشير إلى احتمال أن تكون الجمرة بناءً، وإنما هو أول من عثرت عليه يذكر ذلك، حيث قال في الدروس^(٣): (الجمرة اسم لموضع الرمي، وهو البناء أو موضعه مما يجتمع من الحصى، وقيل: هو مجتمع الحصى لا السائل منه). وقال في بعض رسائله^(٤): إن (الجمرة اسم لتلك البنية فلوزالت ثم جددت رماها).

وقال الشهيد الثاني تكلم^(٥): (الجمرة هي البناء المخصوص أو موضعه وما حوله مما يجتمع من الحصى، كذا عرفها المصنف في الدروس. وقيل: هي مجمع

(١) فتح العزيز شرح الوجيز ج:٧ ص:٢٩٩.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٤٧٩.

(٣) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج:١ ص:٤٢٨.

(٤) رسائل الشهيد الأول ص:٢٤٦.

(٥) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ج:١ ص:١٩٣.

الحصى دون السائل. وقيل: هي الأرض).

وقال صاحب المدارك تت^(١) بعد نقل كلام الشهيد تت في الدروس: (وينبغي القطع باعتبار إصابة البناء مع وجوده، لأنه المعروف الآن من لفظ الجمرة).

وقال المحقق السبزواري تت^(٢): (والظاهر اعتبار إصابة البناء مع وجوده، تحصيلاً لليقين بالامثال. ومع زواله فالظاهر الاكتفاء بوصول موضعه).
وقال الفاضل الهندي تت^(٣): (وهي - أي الجمرة - الميل المبني أو موضعه إن لم يكن).

وقال صاحب الحدائق تت^(٤) - بعد نقل ما حكاه الشهيد عن علي بن بابويه من أن الجمرة هي الأرض -: لعل مستنده هو ما ورد من عبارة الفقه الرضوي، وظاهره ارتضاء ما ورد فيه.

وقال المحقق النراقي تت^(٥): (وهي - أي جمرة العقبة - منصوبة اليوم في جدار عظيم متصل بتل بحيث تظهر جهتها الواحدة).

ونقل صاحب الجواهر تت^(٦) عبارات القوم، ولا يظهر منه الجزم بشيء.
نعم قال في نجات العباد تت^(٧): (يجب إصابة الجمرة أو موضعها).
(الشاهد الرابع): جملة من كلمات فقهاء الجمهور ..
١ - كلمات الحنفية.

قال ابن عابدين تت^(٨): (وفي اللباب: ولو وقعت على الشاخص أي أطراف

(١) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٨ ص: ٩.

(٢) ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ج: ٢ ص: ٦٢٢.

(٣) كشف اللثام عن قواعد الأحكام ج: ٦ ص: ١١٤.

(٤) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج: ١٧ ص: ١٣-١٤.

(٥) مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج: ١٢ ص: ٢٨٣.

(٦) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩ ص: ١٠٦.

(٧) نجات العباد ص: ١٤٧.

(٨) حاشية رد المحتار ج: ٢ ص: ٥٦٥.

الميل الذي هو علامة للجمرة أجزاء. ولو وقعت على قبة الشاخص ولم تنزل عنه أنه لا يجزي للبعد. وإن لم يدر أنها وقعت في الرمي بنفسها أو بنفض من وقعت عليه وتحريكه ففيه اختلاف، والاحتياط أن يعيده).

وقال السرخسي^(١): (وإن قام عند الجمرة ووضع الحصاة عندها وضعاً لم يجزه .. وإن طرحها طرحاً أجزاءً وقد أساء، لأن الطارح رام إلا أن الرمي تارة يكون أمامه وتارة يكون عند قدميه بالطرح). وقال قبل ذلك^(٢): (وإن رمى جمرة العقبة من فوق العقبة أجزاءً، وقد بينا أن الأفضل أن يرميها من بطن الوادي، ولكن ما حول ذلك الموضع كله موضع الرمي، فإذا رماها من فوق العقبة فقد أقام النسك في موضعه فجاز).

٢ - كلمات المالكية.

قال الخطاب الرعيني^(٣): (قال الباجي: الجمرة اسم لموضع الرمي. قال ابن فرحون في شرحه على ابن الحاجب: وليس المراد بالجمرة البناء القائم، وذلك البناء قائم وسط الجمرة علامة على موضعها، والجمرة اسم للجمع). وقال في المدونة^(٤): (قلت - أي لابن القاسم -: فإن رمى حصاة فوقعت قرب الجمرة؟ قال: إن وقعت في موضع حصى الجمرة وإن لم تبلغ الرأس أجزاءً. قلت: أتحمظه عن مالك؟ قال: هذا قوله)^(٥).

وقال ابن القاسم^(٦): (أرى من رمى فأصاب حصاته المحمل ثم مضت حتى وقعت في الجمرة أن ذلك يجزيه).

٣ - كلمات الشافعية.

(١) المبسوط ج: ٤ ص: ٦٧.

(٢) المبسوط ج: ٤ ص: ٦٦.

(٣) مواهب الجليل ج: ٤ ص: ١٩١.

(٤) المدونة الكبرى ج: ١ ص: ٤٢٢.

(٥) الظاهر أن مراده بالرأس هو رأس مجتمع الحصى في مقابل قاعدته، كما يظهر مما سيأتي.

(٦) المدونة الكبرى ج: ١ ص: ٤٢٢.

قال النووي^(١): (قال الشافعي: الجمرة مجتمع الحصى لا ما سال من الحصى، فمن أصاب مجتمع الحصى بالرمي أجزاءه، ومن أصاب سائل الحصى الذي ليس بمجمعه لم يجزه. والمراد مجتمع الحصى في موضعه المعروف، وهو الذي كان في زمان الرسول ﷺ، فلو حول - والعياذ بالله - ورمى الناس في غيره واجتمع الحصى فيه لم يجزه. ولو نعى الحصى عن موضعه الشرعي ورمى إلى نفس الأرض أجزاءه، لأنه رمى في موضع الرمي).

وقال الشرييني^(٢): (قال الطبري: لم يذكروا في المرمى حداً معلوماً غير أن كل جمرة عليها علم، فينبغي أن يرمى تحته على الأرض ولا يبعد عنه احتياطاً .. وحده بعض المتأخرين بثلاثة أذرع من سائر الجوانب إلا في جمرة العقبة، فليس لها إلا وجه واحد، وهو قريب مما تقدم).

وقال ابن حجر الهيتمي^(٣): (ولا يشترط بقاء الحجر في المرمى، فلا يضر تدرجه بعد الوقوع فيه لحصول اسم الرمي، ولا كون الرامي خارجاً عن الجمرة، فيصح رمي الواقف فيها إلى بعضها لذلك. وعلم من عبارته - أي عبارة الماتن - أن الجمرة اسم للمرمى حول الشاخص، ومن ثم لو قلع - أي الشاخص - لم يجزئ الرمي إلى محله).

وعلق الشرواني^(٤) على ذيل كلامه قائلاً: (الجزم بهذا مع أنه غير منقول مما مما لا ينبغي، بل الوجه الوجيه خلافه، للقطع بحدوث الشاخص وأنه لم يكن في زمنه عليه الصلاة والسلام).

وعلق بعضهم على كلام الشرواني^(٥) بقوله: إنه يحتمل (أنه كان في موضع الشاخص في عهده ﷺ أحجار موضوعة بأمره الشريف ثم أزيلت بعده وبني الشاخص في موضعها).

(١) المجموع في شرح المهذب ج: ٨ ص: ١٧٦.

(٢) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ج: ١ ص: ٢٣٦.

(٣) تحفة المحتاج بشرح المنهاج ص: ١٤٧.

(٤) حواشي الشرواني ج: ٤ ص: ١٣٥.

(٥) حواشي الشرواني ج: ٤ ص: ١٣٥.

وقال البجيرمي^(١): (لو أزيل العلم الذي هو البناء في وسط الجمرة، فإنه يكنى الرمي إلى محله بلا شك لأن العلم لم يكن موجوداً في زمن النبي ﷺ وقد رمى هو وأصحابه إلى الجمرة ولم ينقل أنهم تحمروا موضعاً فيها دون آخر وترك النقل مع تقدير تحريمهم في غاية البعد).

وحكي^(٢) عن بعضهم أنه قال: (قضية كلامهم أنه لو رمى إلى العلم المنصوب في الجمرة أو الحائط التي بجمرة العقبة كما يفعله كثير من الناس فأصابه ثم وقع في الرمي لا يجزئ. قال المحب الطبري: وهو الأظهر عندي. ويحتمل أنه يجزئه، لأنه حصل فيه بفعله مع قصد الرامي الواجب عليه. قال الزركشي: والثاني من احتماليه أقرب).

٤ - كلمات الخنابلة.

قال البهوتي^(٣): (إن الرمي مجتمع الحصى كما قال الشافعي، لا نفس الشاخص ولا مسيله).

وقال ابن قدامة^(٤): (ولا يجزئه الرمي إلا أن تقع الحصى في الرمي، فإن وقع دونه لم يجزه في قولهم جميعاً .. وإن رمى حصة فوقعت في غير الرمي فأطارت حصة أخرى فوقعت في الرمي لم يجزه).

٥ - كلمات الزيدية.

قال أحمد المرتضى^(٥): (ولا يشترط أن يصيب الجمرة، لأن المقصود إصابة الرمي وهو موضع الجمرة، فإن قصد إصابة البناء فليل: لا يجزي، لأنه لم يقصد الرمي والرمي هو القرار لا البناء المنصوب. وقيل: يجزي لأن حكم الهواء - أي الفضاء - حكم القرار).

ويلاحظ أنه وإن عبر في أول كلامه عن البناء بالجمرة ولكن يظهر من ذيله

(١) تحفة الحبيب على شرح الخطيب ج: ٤، ص: ٢١٦.

(٢) مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المهاج ج: ١، ص: ٥٠٧-٥٠٨.

(٣) كشف القناع عن متن الإقناع ج: ٢، ص: ٥٨٢.

(٤) المغني ج: ٣، ص: ٤٥٠.

(٥) شرح الأزهري ج: ٢، ص: ١٢٢.

ما يستشهد به على كون الجمرات الثلاث مواضع من الأرض ٤٠٧

أن مكان الرمي عنده هو الموضع ولذلك قال في الشرح: (موضعها - أي موضع الجمرة - ما تحت البناء وحواليه وهو موضع الحصى).

هذه مجموعة من كلمات فقهاء الجمهور، وهي أوضح دلالة مما تقدم نقله عن فقهائنا (قدس الله أسرارهم) على عدم كون الجمرة بناءً أو ما يشبهه.
(الشاهد الخامس): بعض الروايات ..

(الرواية الأولى): صحيحة معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه قال: ((.. وإن رميت بحصاة فوقعت في محمل فأعد مكانها، فإن هي أصابت إنساناً أو جملاً ثم وقعت على الجمار أجزأك ..)).

فقد قيل: إن المراد بالجمار في هذه الرواية هو الحصى لأن الجمار في اللغة فسرت بها مضافاً إلى أن الحصاة إذا أصابت بدن إنسان أو جمل لا تكون لها من القوة حين ارتدادها بحيث تصيب العمود - إذا كان هناك عمود - بل أقصى الأمر أن تقع على مجتمع الحصى.

وبالجملة: المراد بوقوع الحصاة على الجمار هو وقوعها على الحصى المجتمعة، وحيث حكم الإمام عليه السلام بالاجتزاء بها دل على أن مجتمع الحصى هو الجمرة، وهذا هو المطلوب.

ويلاحظ عليه: أن المتبع لموارد استعمال لفظة (الجمار) في الروايات يجد أنها تستعمل جمعاً للجمرة، ويراد بها الجمرات الثلاث كما في قوله عليه السلام: ((خذ حصى الجمار من جمع))، وقوله عليه السلام: ((كانت الجمار ترمى جميعاً))، وقوله عليه السلام: ((يحمل إلى الجمار)) وغير ذلك، ولا مانع من أن يكون هذا المعنى هو المراد أيضاً بالجمار في الرواية المبحوث عنها، وعلى ذلك فيتلائم مع كون الجمرات مواضع تجتمع فيها الحصى كما يتلائم مع كونها أبنية قائمة في تلك المواضع، فإن حرف الجر (على) يناسب الوجهين جميعاً.

لا يقال: إن لفظ (الجمار) وإن كان يطلق على الجمرات الثلاث كما يطلق على الأحجار الصغار، إلا أنه لا يناسب أن يراد به المعنى الأول في هذه الرواية،

لأن موردها ما إذا رمى حصاة فأصابت إنساناً أو جملأً، والحصاة الواحدة لا تصيب إلا جمرة واحدة لا الجمرات الثلاث، فكان ينبغي أن يقول **لحجته**: (ثم وقعت على الجمرة) لو كان المقصود هو المرمى. وعلى ذلك يتعين أن يكون المراد بالجمار في كلامه **لحجته** هو الأحجار الصغار المتجمعة في ذلك الموضوع.

فإنه يمكن أن يجاب عنه: أن هذا الكلام وجيه لولا ما يلاحظ من أن التعبير المتداول في الروايات عن الأحجار الصغار التي ترمى بها الجمرات هو الحصى والحصيات، وأما الجمار فإنما يستعمل في الروايات تعبيراً عن الجمرات الثلاث، وقوله في المقطع اللاحق من الرواية: (وقال في رجل رمى الجمار فرمى الأولى بأربع والأخيرتين بسبع سبع) يناسب أيضاً أن يكون المراد بالجمار في المقطع البحوث عنه هو الجمرات الثلاث.

والإتيان بلفظ الجمع بدل المفرد مقبول في مثل المورد، ويعد قرينة على أن ضمير (هي) في قوله: (فإن هي أصابت) يرجع إلى جنس الحصاة لا إلى (حصاة) المذكورة في المقطع السابق.

ويوجد نظير هذا في كلمات بعض الفقهاء كالعلامة **نكّال** في المنتهى والتحرير والمحقق السبزواري **نكّال** في الذخيرة^(١) حيث قالوا: (لو أصابت الحصاة إنساناً أو جملأً ثم وقعت على الجمار أجزاءه)، مع وضوح أن المراد بالجمار في كلاهما هو الجمرات لا الحصى، نعم هناك من استبدل الجمار بالجمرة في العبارة المذكورة كالشيخ **نكّال** في المبسوط والنهاية وابن إدريس **نكّال** في السرائر^(٢) حيث قالوا: (فإن أصابت إنساناً أو دابة ثم وقعت على الجمرة فقد أجزاءه)، وكلا التعبيرين يؤدي معنى واحداً.

وبالجملة: لا مانع من أن يكون المراد بالجمار في الرواية هو الجمرات الثلاث، فينسجم مع كونها مواضع في الأرض أو أعمدة قائمة عليها.

(١) منتهى المطلب في تحقيق المذهب ج: ١١ ص: ١٢٦. تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ج: ١ ص: ٦١٧. ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ج: ٢ ص: ٦٦٢.

(٢) المبسوط في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٣٧٩. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص: ٢٦٨. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ج: ١ ص: ٦١٠.

نعم ما ذكر من أن الحصاة إذا أصابت إنساناً أو بعيراً فإنه عند ارتدادها تقع عادة على الأرض ولا تصيب العمود - لو كان هناك عمود - لا يخلو من وجاهة، فإن جسم الإنسان والبعير ليس صلباً جداً بحيث يكون ارتداد الحصاة عند إصابتها له قوياً فتصيب ما يقع بعيداً عنها كالعمود المفترض فإنه يفصله - عادة - عدة أمتار عن الرامي الذي أصابت حصاته إنساناً أو جمللاً وارتدت عنه. وظاهر الرواية أن الإمام عليه السلام كان بصدد بيان حكم ما يتعارف حصوله، وهو إما وقوع الحصاة عند الرمي في المحمل أو إصابتها لإنسان أو بعير ثم وقوعها على الأرض. وترك التعرض للصورة الثانية التي قال فيها كثير من فقهاء الجمهور بالإجزاء واستبدالها بصورة قليلة الوقوع خارجاً وهي أن تصيب الحصاة في طريقها إنساناً أو جمللاً ثم يصيب العمود - لو فرض وجود عمود هناك - لا يخلو من بعد.

هذا ولكن مع تسليم أن المراد بالجمر في الرواية هو مجتمع الحصى على الأرض إلا أنه لا يقتضي كونه هو الجمرة، بل أقصى ما يقتضيه هو الحكم بالإجزاء فيما إذا رمى بقصد أن يصيب الجمرة إلا أنه أصاب إنساناً أو جمللاً ثم وقع في الحصى المجتمعة هناك، وهذا أعم من أن يكون مجتمع الحصى هو الجمرة أو يكون مكان سقوطها حولها، فلا تصلح الرواية شاهداً على عدم كون الجمرة عموداً أو نحو، فليتأمل^(١).

(الرواية الثانية): خبر أحمد بن محمد بن أبي نصر^(٢) عن أبي الحسن عليه السلام أنه قال في حديث: ((واجعلهن على يمينك كلهن، ولا ترم على الجمرة)).
فقد قيل: إنه يدل على أن الجمرة هي مجتمع الحصى، لأن المقصود بالنهاي عن الرمي على الجمرة هو النهي عما كان يصنعه البعض من الوقوف على طرف

(١) يمكن أن يقال: إنه لو كان الإمام عليه السلام بصدد بيان كفاية رمي الحصاة وقصد إصابة الجمرة بها وإن وقعت في أطرافها لما كان وجه لافتراض إصابة الحصى لإنسان أو جمل قبل وقوعها كذلك. اللهم إلا أن يقال: إنه عليه السلام إنما ذكره من حيث كونه هو الفرد المتعارف لعدم إصابة الحصاة للمرمي عند رميه، لا لخصوصية فيه.

من الجمرة ورمي الطرف الآخر، الذي مرّ أنه جائز عند معظم فقهاء الجمهور. ومن الواضح أن الفعل المذكور إنما يناسب أن تكون الجمرة موضعاً من الأرض تجتمع فيه الحصى لكي يتسنى الوقوف على جانب منه ورمي الجانب الآخر، وأما إذا كانت بناءً أو عموداً أو نحو ذلك فلا يتيسر عادة الصعود عليه، ولو كان متيسراً فإنه غير متعارف قطعاً فلا يناسب أن يرد النهي عنه في كلام الإمام عليه السلام.

ولكن هذا الاستشهاد غير تام أيضاً، فإن الخبر المذكور غير تقي سنداً - لاشتمال طريقه على سهل بن زياد - مضافاً إلى عدم ثبوت متنه على الوجه المتقدم، فإنه وإن روي كذلك في الكافي المطبوع إلا أن الحميري^(١) أورده في قرب الإسناد بلفظ: ((ولا ترم أعلى الجمرة))، وهكذا أورده الشيخ^(٢) عن الكليني، مما يكشف عن سقوط الهمزة عن لفظة (على) في نسخ الكافي الواصلة إلينا.

علماً أن القاضي نعمان أورد في الدعائم^(٣) ما يقربه في اللفظ، وهو هكذا: ((ولا ترم من أعلى الجمرة))، والمظنون قوياً أن يكون هذا هو الصحيح المطابق لما ورد في صحيحة معاوية بن عمار من قوله عليه السلام: ((ولا ترمها من أعلاها))، أي لا ترم جمرة العقبة من أعلاها حيث كان البعض يصعد على الجبل الذي يقع خلفها ويرميها من فوقها، فنهى الإمام عليه السلام عن ذلك.

(الرواية الثالثة): صحيحة البنزطي^(٤) عن الرضا عليه السلام أنه قال في الحصى: ((لا تأخذها سوداء ولا بيضاء ولا حمراء، خذها كحلية منقطة تحذفهن خذفاً، تضعها على الإبهام وتدفعها بظفر السبابة)).

وقد رواها الكليني^(٥) بسند فيه سهل بن زياد بإضافة حرف الواو هكذا: ((وتضعها على الإبهام وتدفعها بظفر السبابة)).

ووجه الاستشهاد بها هو أن الكيفية المذكورة في الخذف إنما تناسب أن

(١) قرب الإسناد ص: ٣٥٩.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٩٧.

(٣) دعائم الإسلام ج: ١ ص: ٣٢٣.

(٤) قرب الإسناد ص: ٣٥٩.

(٥) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٨.

يكون المرمى مجتمع الحصى، إذ لو كان عموداً أو نحوه فمن الصعب إصابته خذفاً بوضع الحصاة على الإبهام ودفعاها باتجاهه بالسبابة، فإنها لا تصيبه غالباً إلا إذا كان الرامي متمسكاً للرمي كذلك أو كان واقفاً بالقرب منه.

وأما إذا أراد رميه من مسافة عشرة أذرع أو خمسة عشرة ذراعاً - كما ورد الأمر به في رمي جمرة العقبة في صحيحة معاوية بن عمار^(١) - فقلما يتيسر إصابته بالطريقة المذكورة، فلا بد أن يكرر الرمي حتى تتم الإصابة. وهذا بخلاف ما إذا كان المرمى هو مجتمع الحصى فإنه تسهل إصابته بالرمي خذفاً على النحو المذكور كما لا يخفى.

(الرواية الرابعة): صحيحة محمد بن مسلم^(٢) قال: سألت أبا جعفر عليه السلام: أين أراد إبراهيم عليه السلام أن يذبح ابنه؟ قال: ((على الجمرة الوسطى)).

وتقريب الاستشهاد بها هو أن من الواضح أنه لم يكن في عصر إبراهيم عليه السلام بناء في ذلك الموضع، فلو كانت الجمرة الوسطى اسماً لبناء استحدث فيه لاحقاً لكان ينبغي أن يقول عليه السلام: (في موضع الجمرة الوسطى) ولا يقول: (على الجمرة الوسطى)، فإن هذا التعبير إنما يناسب أن تكون الجمرة اسماً لنفس الموضع، لا لبناء أقيم فيه بعدئذ.

بل لو كانت الجمرة اسماً للموضع ثم أصبحت اسماً لبناء استحدث فيه - وهو ما لا يخلو من بعد - لكان ينبغي للإمام عليه السلام أن يعبر بمثل ذلك، لفرض إطلاقها في عصره على البناء دون الموضع، فليتدبر.

هذه أهم الشواهد التي يمكن أن تذكر في المقام الأول لكون الجمرات الثلاث مواضع من الأرض تجتمع فيها الحصى.

(المقام الثاني): في ما يمكن الاستشهاد به لكون الجمرات في الصدر الأول أبنية أو نحوها لا مواضع من الأرض، وهو كما يأتي ..

(الشاهد الأول): ما دل على أنه كان للجمرة رأس وساق ونحوهما، ومن

(١) قرب الإسناد ص: ٣٥٩.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٢٠٩.

ذلك ما قاله أبو طالب عليه السلام في قصيدته الطويلة التي أنشأها للتأكيد على حمايته للنبي عليه السلام:

وَبِالْجَمْرَةِ الْقُصْوَى^(١) إِذَا صَمَدُوا لَهَا يَوْمُونَ قَذْفًا رَأْسَهَا بِالْجَنَادِلِ

وروى ابن أبي شيبة^(٢) بإسناده عن هشام بن عروة عن أبيه أنه (كان يبدأ فيرمي رأس الجمرة الأولى، ويرمي الوسطى يرمي رأسها، ويرمي العقبة حيث دنا منه).

وروى ابن أبي شيبة أيضاً: عن ابن عون قال: (رأيت القاسم - ويقصد به القاسم بن محمد بن أبي بكر فقيه أهل المدينة - استقبلها فرمى ساقها).
وروى عن البراء عن سليم قال: (سألت الحكم: أين أرمي من الجمرة؟ قال: أصلها).

هذا عمدة ما يدل على أنه كان للجمرات رأس وساق وأصل، وهو يناسب كونها أعمدة أو ما يشبهها لا مواضع من الأرض تجتمع فيه الحصى كما لا يخفى.

والإنصاف تامة هذا الشاهد في حد ذاته، ولكن لو تمت الشواهد المتقدمة على كون الجمرات مواضع تجتمع فيها الحصى فبالإمكان توجيه ما ذكر من التعبير بالرأس والساق والأصل بأن تراكم الحصى نتيجة لرمي الحجاج يجعل من مجتمعها قريباً من شكل مخروط، حيث إن قاعدته تكون أوسع بكثير من أعلاه، ولذلك يتجه التعبير عن أعلاه بالرأس - كما يعبر به عن أعلى المخروط - كما يتجه التعبير عن قاعدته بالأصل لتقومه بها، وعما بينهما بالساق لأجل كونه شبيهاً بساق الشجرة الذي يقع متوسطاً بين أصله ورأسه.

وبذلك يعرف أيضاً أن التعبير ب(أعلى الجمرة) كما ورد في

(١) الكافي ج: ١ ص: ١٢٤. السيرة النبوية لابن هشام ج: ١ ص: ١٧٧.

(٢) في بعض المصادر (الكبرى) بدل (القصوى).

(٣) المصنف لابن أبي شيبة ج: ٨ ص: ٢٠١ (طبعة محمد عوامة)، وهو مذكور في (طبعة دار الفكر في ج: ٤ ص: ٢٧٨ ولكن فيه سقط.

رواياتنا^(١) وروايات الجمهور^(٢) لا يقتضي كون الجمرة عموداً أو نحوه بل يتلائم مع كونها مجتمع الحصى أيضاً.

(الشاهد الثاني): ما ذكره الفاكهي^(٣) (المتوفى عام ٢٧٢) من أن المتوكل العباسي بعث بإسحاق بن سلمة عام (٢٤١) إلى مكة لترميم ما أصاب المشاعر المقدسة من الأضرار، ومما قام به في منى أنه أصلح الطريق التي سلكها رسول الله ﷺ من منى إلى الشعب و(كانت قد دثرت وعفت زماناً، لأن الجمرة زائلة عن موضعها، فردها إسحاق إلى موضعها الذي كانت عليه، وبنى وراءها جداراً أعلاه عليها ومسجداً متصلاً بذلك الجدار، لئلا يصل إليها من يريد الرمي من أعلاها).

فإن هذا النص إنما يناسب كون الجمرة عموداً أو نحوه لا مجرد موضع من الأرض تجتمع فيه الحصى كما لا يخفى.

ولكن تقدم أن الأزرقى^(٤) - المتقدم زماناً على الفاكهي - قد أورد النص المذكور مع فقرة إضافية بعد قوله: (الجمرة زائلة عن موضعها)، وهي: (أزالها جهال الناس برميهم الحصى). وهذه الفقرة تناسب كون الجمرة هي مجتمع الحصى، إذ لو كانت بناءً أو نحوه فإن حصى الرمي لما كانت تؤدي إلى زوالها عن موضعها بل إلى تفتتها وانهدامها إذا كانت الحصى كباراً، وأما تراكم الحصى الصغار في أطرافها فإنما توجب تثبيتها في مكانها.

مضافاً إلى أنه ورد في ذيل عبارة الفاكهي قوله: (وجعل على ذلك كله أعلاماً بناها بالحص والنورة)، ومر أن هذا الذيل يناسب عدم كون الجمرات أعمدة أو نحوها وإلا لما احتاج إلى بناء أعلام عندها للدلالة عليها كما هو ظاهر. وبالجملة: لعل كلام كل من الأزرقى والفاكهي أقرب إلى الدلالة على

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٩. قرب الإسناد ص: ٣٥٩. دعائم الإسلام ج: ١ ص: ٣٢٢.

(٢) لاحظ المصنف لابن أبي شيبة ج: ٨ ص: ٢٠١ (طبعة محمد عوامة)، وهو مذكور في طبعة (دار الفكر) في (ج: ٤ ص: ٢٧٧)، ولكن فيه سقط.

(٣) أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه ج: ٤ ص: ٢٨٠.

(٤) أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار ج: ١ ص: ٣٠٣.

عدم كون الجمرات أبنية، وإن كان في كل من الكلامين بعض الخلل والاضطراب مرت الإشارة إليه.

(الشاهد الثالث): تقدم أن الأصل في رمي الجمار هو أن الشيطان تراءى لآدم أو لإبراهيم عليهما السلام في هذه المواضع فتم رميه من قبله، وقد وضعت في هذه المواضع أصنام في زمن الجاهلية فكانت ترمى أيضاً وكانوا يقولون للوثن حين يرمى (أنت أكبر من فلان الصنم الذي يرمى قبله) كما ذكر ذلك الأزرقى^(١)، ومقتضى المناسبات أنه بعد إزالة الأصنام والأوثان قد وضع عمود أو شبهه أو أقيم بناءً بديل عنها ليستهدف بالرمي، فإن آدم أو إبراهيم عليهما السلام لم يرم الأرض التي تراءى له الشيطان عليها بل رمى الشيطان الذي تراءى له، والظاهر أنه تراءى على صورة إنسان أو حيوان أو نحوهما - كما ورد ذلك في سائر الموارد التي تمثل فيها الشيطان للإنسان^(٢) - فينبغي أن يكون البديل عنه عمود أو ما يشبهه يكون هو الذي يستهدف بالرمي.

ولكن يمكن الخدش في هذا الكلام بأنه لا وجه للبناء على ما تقتضيه المناسبات في مثل هذه القضية، بعد فقد أي شاهد تاريخي على وجود عمود أو نحوه في مواضع الجمرات الثلاث قبل نصب أهل الجاهلية أصنامهم عليها، وكذلك عدم ورود أي نص بأن النبي صلى الله عليه وآله قد وضع عموداً في موضع الجمرة بعد إزالة الصنم عنه، ولو كان قد صنع ذلك أو أمر به لكان يذكر في كتب السيرة التي أوردت تفاصيل كثيرة عن حجه صلى الله عليه وآله.

وبالجمل: خلو المصادر التاريخية عما يشير إلى استبدال الأصنام بأعمدة أو أبنية في حجة الوداع أو بعد ذلك في الصدر الأول يمنع من الاعتماد على ما ذكر من المناسبات إن كانت تصلح للاعتماد عليها في حد ذاتها.

(الشاهد الرابع): أنه إذا كانت الجمرات في القرون الإسلامية الأولى

(١) أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار ج: ٢، ص: ١٧٦.

(٢) لاحظ بحار الأنوار ج: ٩، ص: ٢٣٠، ج: ١١، ص: ٧٣، ٢٥٢، ج: ١٣، ص: ٢٧٥، ج: ١٤، ص: ١٠٠، ١٥٦، ج: ٤٦، ص: ٥٠، ج: ٤٧، ص: ٢٦٩، ج: ٥٦، ص: ٢٠١، ج: ٦١، ص: ٢٩٧، ج: ٦٩، ص: ٢١٤ وغير ذلك.

مواضع من الأرض تجتمع فيها الحصى ثم وضع في تلك المواضع علامات للدلالة عليها ثم صار الحجاج يرمون العلامات بدلاً عن مجتمع الحصى لعد ذلك انحرافاً واضحاً في أداء أحد مناسك الحج، فكيف سكت عنه الفقهاء ولم ينبهوا عليه ويحذروا الحجاج من رمي العلامة بدل رمي الموضوع الخاص؟!
 أليس في عدم تعرضهم لذلك دليل على بطلان الادعاء المذكور وأن الجمرات كانت من الأول أبنية ترمى كما في الأزمنة المتأخرة؟!
 ويلاحظ على هذا الكلام بأن فقهاء الجمهور قد صرحوا - كما مر في كلماتهم - بأن العمود مجرد شاخص والموضع هو المرمى، ولكنهم بين من يقول بأن العبرة بوصول الحصاة إلى المرمى ولا يجب رميه مباشرة، وبين من يقول بأن رمي المرمى ورمي فضائه على حد سواء، وحيث إن العمود أقيم في فضاء المرمى أمكن الاكتفاء برميه، فهم يرون الاجتزاء برمي البناء ولا يعدونه انحرافاً ومخالفة لما يعتبر شرعاً في أداء هذا المنسك.

وأما فقهاء أصحابنا (رضوان الله عليه) فقد مرّ خلو كلماتهم إلى عصر الشهيد الأول نظر عما يشير إلى كون المرمى هو الموضوع أو البناء، ولعل الوجه في ذلك بالرغم من وجود الأبنية في مواضع الجمرات قبل ذلك العصر بوقت غير قصير هو أنه لم يكن قد تعارف بعد رميها بدلاً عن رمي الموضوع، ولما تعارف ذلك ولاحظ الفقهاء المتأخرون خلو رواياتنا عن التصريح بكون الجمرة هي مجتمع الحصى بنى البعض على جواز رمي البناء بدعوى أن العبرة في كل زمان بما يصدق عليه عنوان الجمرة - كما هو أحد الوجهين في ما مر عن السيد صاحب المدارك نظر - وربما بنى بعضهم على أنه لا بأس برمي البناء، إلحاقاً له بما إذا رمى فأصاب إنساناً أو جملاً ثم وقع في المرمى - الذي ورد النص بالاجتزاء به - وهذا ما يحكى عن بعض من بنى في العصر الحاضر على كون المرمى هو مجتمع الحصى لا العمود.

وبالجملّة: يمكن افتراض أن الحجاج كانوا يرمون في ما مضى مجتمع الحصى في مواضع الجمرات الثلاث ثم تحولوا تدريجاً إلى رمي الشواخص التي

أقيمت في تلك المواضع، ولم ينه الفقهاء من الفريقين على وقوع ذلك، لأنهم لم يروا في ذلك انحرافاً يجب المنع عنه والوقوف أمامه، فليتأمل.

(الشاهد الخامس): عدد من الروايات ..

(الرواية الأولى): خبر عبد الأعلى^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له رجل رمى الجمرة بست حصيات، ووقعت واحدة في الحصى. قال: ((يعيدها إن شاء من ساعته، وإن شاء من الغد إذا أراد الرمي، ولا يأخذ من حصى الجمار)).

قال بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٢): إن ظاهره (أن الجمرة عنوان لنفس البناء، ولا يضر ضعف الرواية سنداً في استظهار معنى اللفظ).

ويبدو أن مبنى الاستظهار المذكور هو كون المراد بالحصى في قول السائل: (ووقعت واحدة في الحصى) هو مجتمع الحصى في مقابل الجمرة، أي أنه لما رمى السبع^(٣) أصابت ست منها الجمرة ولم تصبها السابعة بل وقعت في الحصى المجتمعة عندها، ومقتضى ذلك أن لا تكون الحصى المجتمعة هي الجمرة، فلا بد أن تكون هي البناء.

ولكن يلاحظ على هذا الكلام ..

أولاً: أن الرواية ضعيفة السند بسهل بن زياد، بل ويعبد الأعلى أيضاً،

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٣.

(٢) التهذيب في مناسك العمرة والحج ج: ٣ ص: ٢٠١.

(٣) قد يقال: إنه لا قرينة في الرواية على أنه رمى السبع بل لعله رمى الست ووقعت السابعة من يده قبل أن يرمي بها، وعلى ذلك فلا يجزأ بها حتى لو فرض وقوعها في مجتمع الحصى وكان هو الجمرة.

ولكن يمكن الجواب عنه بأن قول السائل: (رمى الجمرة بست حصيات ووقعت واحدة في الحصى) يناسب قيامه برمي السبع جميعاً، وإلا لكان الأنسب أن يقول: (رمى ستاً ووقعت واحدة في الحصى). ومع الغض عن هذا يمكن أن يقال: إن قوله عليه السلام: ((يعيدها)) يقتضي أنه رمى بها ولكن لم تصب الرمي، لأن مورد الإعادة هو ما إذا أتى بالعمل ولكن لا على وجهه، ولو لم يكن قد رمى السابعة وإنما وقعت من يده في الحصى لكان ينبغي أن يقول عليه السلام: (يرمي أخرى ..)، فليتأمل.

لأنه لم تثبت وثاقته على المختار على ما مر مفصلاً في موضع آخر.

ودعوى أن ضعف السند لا يضر باستظهار معنى اللفظ إنما تتم فيما إذا حرز عدم الإخلال بالنقل من قبل بعض من لم تثبت وثاقته من رجال السند، وفي المقام يحتمل أن عبارة السؤال كانت بلفظ (ووقعت واحدة في سائل الحصى) فأسقط ذلك الراوي منها لفظ (سائل) متعمداً أو لقلة ضبطه^(١)، وقد مر قريباً أن الجمرة إذا لم تكن هي البناء القائم هناك فإنما هي مجتمع الحصى لا السائل منها، كما نص عليه عدد من فقهاء الجمهور ومر نقل كلماتهم في ذلك.

وثانياً: أنه لو غض النظر عما تقدم وفرض ثبوت كون الرواية باللفظ المذكور إلا أن استظهار كون المراد بالجمرة فيها هو البناء إنما يستند إلى قرينة المقابلة مع لفظ الحصى، ولكن يحتمل أنه لم يكن آنذاك بناء في الموضع فكان ذلك قرينة واضحة على أن المراد بالحصى هو سائل الحصى لا مجتمعه، فكيف تصلح هذه الرواية شاهداً على كون الجمرة بناءً؟!

بل قد يقال: إنها تشهد لعكس ما ذكر، من جهة أنه يظهر من سؤال الراوي أنه لم يكن يحمل معه لرمي الجمرة إلا سبع حصيات فأصاب بست منها ووقعت واحدة في الحصى، ويظهر مثل ذلك من بعض الروايات الأخرى، ففي خبر أبي بصير^(٢) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: (ذهبت أرمي فإذا في يدي ست حصيات ..)، وفي صحيحة معاوية بن عمار^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال (في رجل أخذ إحدى وعشرين حصاة فرمى بها فزاد واحدة ..).

وبالجمل: هذه الروايات وغيرها تشهد على أنه كان المتعارف آنذاك أن يحمل الحاج من الحصيات بعدد ما يريد رميها لا أزيد، وهذا إنما يناسب كون

(١) فإن وثاقة الراوي تؤمن - عند القائلين بمجعية خبر الثقة - جهتين: الأولى عدم تعمد الكذب والإخبار بما لا واقع له. والثانية عدم كون ضبطه أقل من المقدار المتعارف بحيث يكثر منه الخطأ والاشتباه. وأما احتمال وقوع الخطأ منه في النقل على النحو المتعارف فيدفع بأصالة عدم الخطأ والاشتباه في الحسبات التي بنى عليها العقلاء بلا فرق في ذلك بين الثقة وغيره.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٣.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٣.

الرمي هو مجتمع الحصى حيث يندر أن لا تقع الحصاة الرمية فيه، وأما إذا كان عموداً أو نحوه كالذي كان في الأعصار الأخيرة إلى ما قبل سنوات فقلما يصيب الحاج الجمرة في جميع رمياته، مما يحتم عليه أن يحمل معه عدداً أكبر من الحصيات حتى إذا أخطأ في البعض أكمل بالباقي، فليتأمل.

(الرواية الثانية): صحيحة معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((خذ حصى الجمار ثم ائت الجمرة القصوى التي عند العقبة فارمها من قبل وجهها ولا ترمها من أعلاها)).

قال بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٢): (إن عدم الرمي من أعلاها لا يتلاءم إلا مع كون الجمرة هي البناء كي تتصور المواجهة، إذ لا تتصور المواجهة بالنسبة إلى الأرض، بل لا بد من الرمي من أعلاه، كما هو واضح جداً).

أقول: تقدم أن جمرة العقبة تقع في سفح شبه جبل كان قائماً إلى ما قبل عدة عقود، وكان بعض الحجاج يصعدون على الجبل لرمي الجمرة من جهة أعلاها، وهو جائز عند معظم فقهاء الجمهور، فهي الإمام عليه السلام عن ذلك وأمر بأن ترمي من جهة وجهها، والمراد هو وقوف الحاج في الأسفل في بطن الوادي فيكون في مقابل الجمرة، والتعبير بـ(وجهها) هو من جهة أن الجمرة لما كانت في سفح الجبل وتجمع فيه الحصى فلا محالة يكون لها وجه باتجاه من يقف في الأسفل منها.

فهذه الصحيحة لا دلالة فيها بوجه على كون الجمرة بناءً.

(الرواية الثالثة): خبر أبي غسان حميد بن مسعود^(٣) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رمي الجمار على غير طهور. قال: ((الجمار عندنا مثل الصفا والمروة حيطان إن طفت بينهما على غير طهور لم يضرك، والطهر أحب إلي، فلا تدعه وأنت قادر عليه)).

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٨-٤٧٩.

(٢) المرتقى إلى الفقه الأرقى (كتاب الحج) ج: ٢ ص: ٣٢٨.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٩٨. الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ج: ٢ ص: ٢٥٨.

ما يستشهد به على كون الجمرات الثلاث أبنية أو نحوها ٤١٩

ادعى بعض الأعلام (طاب ثراه)^(١) تمامية دلالتها على كون الجمرات بناءً، ولم يوضح وجه تلك الدلالة.

ولعله من جهة أن تشبيه الجمار بالصفاء والمروة يقتضي أن تكون أبنية قائمة على الأرض، إذ لو كانت مجرد مواضع منها فلا شبه بينها وبين الصفاء والمروة.

ولكنه مردود، من جهة أنه يجوز أن يكون التشبيه من حيث عدم اعتبار الطهارة في الرمي، كما لا تعتبر في السعي بين الصفاء والمروة.

ويظهر من الشيخ صاحب الجواهر رحمته ^(٢) تقريب دلالتها بوجه آخر، وهو كون قوله: (حيطان) خبراً لقوله: (الجمار)، فإنه بناءً عليه لا بد أن تكون الجمار من قبيل البناء حتى يصح أن يقال: إنها حيطان كالصفاء والمروة.

ولكن يشكل البناء على كون (حيطان) خبراً ثانياً للجمار، لأنه وإن كان هذا مطابقاً لقواعد التركيب - إذ لا يصلح أن يكون توصيفاً للصفاء والمروة أو إخباراً عنهما، لأن الجمع لا يخبر به عن المثني ولا يقع نعتاً له والصفة لا بد من أن تطابق الموصوف في التعريف والتكثير - إلا أنه لا يناسب قوله: ((إن طفت بينهما على غير طهور ..)) فإنه إنما يتعلق بالصفاء والمروة، فالمناسب أن يكون المقصود بما قبله هو كون الصفاء والمروة حائطين، وإلا لكان ينبغي أن يقول رحمته: (إن رميتها على غير طهور ..).

وبالجملة: الرواية لا تخلو من قلق واضطراب، فلا يمكن التعويل عليها. هذا مضافاً إلى أنه يمكن أن يقال: إن توصيف الجمار بأنها حيطان يجوز أن يكون من جهة أن جمرة العقبة كانت تقع - كما مر - في سفح جبل وكذلك الجمرة الوسطى كانت تقع فوق مرتفع كما يشهد بذلك بعض كلماتهم. فقد أورد الفاكهي^(٣) بإسناده عن نافع أنه قال: (كان ابن عمر يقوم عند

(١) المرتقى إلى الفقه الأرقمى (كتاب الحج) ج: ٢ ص: ٣٢٩.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩ ص: ١٠٧.

(٣) أخبار مكة للفاكهي ج: ٤ ص: ٢٩٩.

الجمرة الوسطى هذه الصخرة السابلة التي في الجبل).

وقال الشافعي^(١): (إذا رمى الجمرة الأولى تقدم منها فجعلها في قفاه في الموضع الذي لا يناله ما تطاير من الحصى، ثم وقف فكبر وذكر الله ودعا بقدر سورة البقرة. ويصنع مثل ذلك عند الجمرة الوسطى، إلا أنه يترك الوسطى يمين، لأنها على أكمة لا يمكنه غير ذلك).

وربما يظهر من كلام الواقدي^(٢) أن الجمرة الأولى أيضاً كانت في مكان مرتفع، فقد روى عن عطاء أن النبي ﷺ كان (إذا رمى الجمرتين علاهما، ويرمي جمرة العقبة من بطن الوادي)، فلي تأمل^(٣).

والحاصل: أن رواية أبي غسان حميد بن مسعود لا دلالة فيها على كون الجمرات أبنية في الموضع المعروفة، وأما سندها فقد مرّ في بحث السمي أنه غير تام، لعدم ثبوت وثاقة الرجل.

(الرواية الرابعة): صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر^(٤) عن أبي الحسن عليه السلام أنه قال في رمي الجمار: ((ارمها من بطن الوادي، واجعلهن كلهن عن يمينك، ولا ترم أعلى الجمرة)).

ووجه الاستشهاد بها أن التعبير بأعلى الجمرة يناسب أن تكون الجمرة عموداً أو نحوه.

ولكن مرّ أنه لا يبعد أن يكون الصحيح في لفظ الرواية: ((ولا ترم من أعلى الجمرة)) كما ورد في دعائم الإسلام^(٥)، فيكون مطابقاً لما ورد في صحيح

(١) كتاب الأم ج: ٢ ص: ٢٣٥.

(٢) المغازي ج: ٢ ص: ١١١٠.

(٣) قد يحتمل أن يكون المراد بقوله: (علاهما) هو أنه يرميهما من موضع يعلو عليهما، فلا دلالة فيه على كون الجمرتين في موضع عال، ولكن الملاحظ أنه لا يوجد شاهد تاريخي على أنه كان بالقرب من الجمرتين مكان مرتفع مشرف عليهما، خلافاً لما كان عليه الحال في جمرة العقبة.

(٤) قرب الإسناد ص: ٣٥٩.

(٥) دعائم الإسلام ج: ١ ص: ٣٢٣.

معاوية بن عمار^(١): ((ولا ترهما من أعلاها))، والمقصود به هو عدم الصعود على الجبل الذي خلف جمره العقبة لرميها من فوقها، وهذا أعم من كونها بناءً أو موضعاً تجتمع فيه الحصى.

هذا مضافاً إلى أنه إذا كانت الجمره هي مجتمع الحصى فإن لها أعلى وأسفل - كما مر توضيحه من قبل - فيصح التعبير المذكور على كل حال.

(الرواية الخامسة): صحيحة علي بن جعفر^(٢) عن أخيه موسى بن جعفر **هـ** قال: سألت عن رمي الجمار لم جعل؟ قال: ((لأن إبليس اللعين كان يتراءى لإبراهيم في موضع الجمار، فرجمه إبراهيم، فجرت السنة بذلك)).

ووجه الاستشهاد بها هو أن ظاهر إضافة لفظ (موضع) إلى (الجمار) هو المغايرة بينهما، مما يقتضي أن تكون الجمره من قبيل البناء ونحوه حتى يكون لها موضع.

ولكن هذا أيضاً غير واضح، فإن الإضافة قد تكون بيانية كشجر التفاح وخاتم فضة ونحوهما.

مضافاً إلى أنه يجوز أن تكون المغايرة بلحاظ أن المراد بالجمار مجتمع الحصى التي تراكمت من تعاقب الرمي ولم تكن كذلك في عهد إبراهيم **هـ**، أو أنه لم تكن تسمى تلك المواضع في زمنه **هـ** بالجمار، وإنما أطلق عليها ذلك لاحقاً.

(الرواية السادسة): صحيحة سعيد الأعرج^(٣) عن أبي عبد الله **هـ** في حديث قال: ((ثم أفض بهن حتى تأتي بهن الجمره العظمى)).

فقد يقال: إن توصيفها بالعظمى - ومثله التوصيف بالكبرى الذي ورد في بعض روايات الجمهور^(٤) - لا بد أن يكون من جهة أن حجمها أكبر من الجمرتين الأخرين، مما يقتضي كونها من قبيل الأبنية، وقد حكى عن كتاب قره العين في

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٩.

(٢) علل الشرائع ج: ٢ ص: ٤٣٧.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٥.

(٤) صحيح البخاري ج: ٢ ص: ١٩٣. صحيح مسلم ج: ٤ ص: ٤٢.

أوصاف الحرميين للمحجوجي - من مؤرخي القرن التاسع - (أن جمرة العقبة بناء كالبرج .. وصفة الجمرتين الباقيتين هكذا في البناء، إلا أن جمرة العقبة أعظم بناءً من الجمرتين الأخرين).

ويلاحظ على هذا الاستشهاد أنه يجوز أن يكون التوصيف بالعظمى من جهة أنها ترمى في يوم العيد بالإضافة إلى رميها في أيام التشريق، بخلاف الجمرتين الأخرين، فتكون الحصى المجتمعة عليها أكبر وأعظم، ولذلك وصفت بالعظمى والكبرى، كما أنها وصفت بالقصوى لأنها تقع في أقصى منى من جهة مكة المكرمة. وأما تسمية الثانية بالوسطى فيجوز أن يكون من جهة أنها تقع بين الأولى والأخيرة لا بلحاظ الحجم. وأما تسمية الأولى بالصغرى فقد وردت في كلمات بعض الفقهاء دون الروايات.

ويحتمل أن يكون توصيف الجمرات الثلاث بالعظمى والوسطى والصغرى من جهة أن الأصنام التي كانت عليها في زمن الجاهلية متفاوتة في الحجم، وقد بقيت التسمية بعد زوالها.

وأما عبارة المحجوجي المتقدمة فهي تتعلق بعصر متأخر جداً، فلا يمكن الاستشهاد بها لما هو محل الكلام.

وهكذا يتضح أنه لا توجد رواية تامة الدلالة على كون الجمرات الثلاث أعمدة أو شبهها في زمن النبي ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام.

هذه أهم الشواهد التي يمكن أن تذكر في المقام الثاني لكون الجمرات الثلاث أبنية أو نحوها في المواضع المعروفة.

فإذا بني على عدم تمامية هذه الشواهد وبني أيضاً على عدم تمامية ما تقدم ذكره في المقام الأول من شواهد كون الجمرات هي المواضع المعروفة وأما الأبنية فهي مستحدثة للدلالة عليها، فبقي الأمر مشكوكاً ولم يمكن ترجيح أي من الوجهين على الآخر استناداً إلى الروايات الشريفة والنصوص التاريخية فقد يقال: إنه لما كانت الجمرات تطلق في العصور المتأخرة على الأبنية القائمة في المواضع الثلاثة من دون أي استشعار عناية في ذلك، وإنما الشك في ما كان عليه

الحال في عصر المعصومين عليهم السلام فبالإمكان الرجوع إلى استصحاب القهقري، أو ما يسمى في كلمات بعضهم بأصالة عدم النقل أو أصالة الثبات في اللغة، فإن مورد هذا الأصل هو فيما إذا أحرز كون اللفظ حقيقة في معنى معين وشك في كونه حقيقة فيه في زمن سابق عليه أيضاً أو لا، على عكس الاستصحاب المتعارف حيث يكون زمان المتيقن متقدماً على زمان المشكوك.

وعلى ذلك فال مقام مجرى لاستصحاب القهقري، ومقتضاه هو البناء على أن لفظ (الجمرة) كما هو حقيقة في الزمان الحاضر في البناء القائم في كل واحد من المواضع الثلاثة كذلك كان حقيقة فيه في الأزمنة السابقة إلى عصر المعصومين عليهم السلام.

ولعل هذا هو الوجه في ما ذكره السيد صاحب المدارك رحمته الله (١) من أنه (ينبغي القطع باعتبار إصابة البناء مع وجوده، لأنه المعروف الآن من لفظ الجمرة) أي أنه لما كان لفظ الجمرة يطلق في هذا الزمان على البناء الموجود فإذا شك في أنه كان كذلك في الزمن السابق أو لا يتعين البناء على أنه كان يطلق عليه أيضاً، فيجتزأ برمييه.

وهناك وجه آخر في مفاد ما ذكره (رضوان الله عليه) وهو أن العبرة في ما يجب رميه من الجمرة في كل زمان بمصداقها العرفي في ذلك الزمان، وحيث إن مصداقها في زماننا هو البناء يتعين رميه وإن فرض أنه لم يكن في عصر المعصومين عليهم السلام بل كان مصداقه آنذاك موضعاً من الأرض.

ولكن كلا الوجهين ضعيف ..

أ- أما الوجه الأول فلأنه لا دليل على حجية الاستصحاب القهقري أو ما يسمى بأصالة عدم النقل أو أصالة الثبات في اللغة غير ما زعم من بناء العقلاء على ذلك (٢)، وإلا فإن أخبار الاستصحاب لا تشملها كما هو موضح في علم

(١) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٨ ص: ٩.

(٢) قال السيد الأستاذ رحمته الله في بعض كلماته (مصباح الفقاهة ج: ٢ ص: ١٥): إن (الدليل على حجية استصحاب القهقري في هذا المورد إنما هو بناء العقلاء وسيرة العلماء وديدن الفقهاء، لأنه لولا ذلك لانسد عليهم باب الاجتهاد وطريق الاستنباط، إذ من المحتمل القريب أن تكون

الأصول.

ولكن مرّ في بحث سابق^(١) أنه لا توجد شواهد من سيرة العقلاء على الأخذ بمقتضى استصحاب القهقرى في اللغة، فهذا الأصل اللفظي مما لا سند له عندهم، ولا يمكن التعويل عليه بوجه.

مضافاً إلى أنه يمكن أن يقال: إن بناء العقلاء لو تم فإنما هو دليل لبي لا بد من الاقتصار على القدر المتيقن منه، وعلى ذلك فإذا كان المعنى الذي يكون اللفظ ظاهراً فيه في هذا الزمان من قبيل الأعيان الخارجية، فإن أحرز وجوده في الزمان السابق أيضاً ولكن شك في أن اللفظ كان يستعمل فيه على وجه الحقيقة أو لا كان هذا هو القدر المتيقن من موارد البناء العقلاني المذكور، وأما مع عدم إحراز أصل وجود المستعمل فيه اللفظ في الزمان السابق واحتمال كونه شيئاً مستجداً قد انتقل إليه اسم شيء آخر فلا محرز للبناء العقلاني على وجوده في ذلك الزمان وكونه حقيقة فيه، والمقام من هذا القبيل، إذ المفروض عدم إحراز وجود الأبنية في مواضع الجمرات الثلاث في عصر المعصومين ~~ههنا~~ واحتمال كونها مستحدثة في العصور اللاحقة.

ب - وأما الوجه الثاني فهو ضعيف من جهة أن ما وضع له لفظ الجمرة ليس من قبيل جملة من المعاني الكلية ليقال: إن العبرة بما يعدّ مصداقاً له عرفاً في كل زمان.

مثلاً: المعدن كان له بعض المصاديق في الأزمنة السابقة ثم استكشف له مصاديق جديدة - حيث لم يكن متاحاً لأهل الزمان السابق الاستفادة من خواصها فكانت هي وسائر الأرض عندهم على حدّ سواء - فإذا بلغ المستخرج منها مقدار النصاب وجب فيه الخمس وفق ما ذكر في محله. وعلى العكس من ذلك إذا كان هناك ما يعدّ معدناً في العصر السابق،

الروايات في عرف الأئمة ~~ههنا~~ ظاهرة في معانٍ مغايرة لما هي ظاهرة فيه فعلاً، ومن البين الذي لا ريب فيه أنه لا سبيل إلى دفع هذا الاحتمال إلاّ تمسكاً بالاستصحاب المذكور.

(١) لاحظ ج: ٨، ص: ٩٠، ط: ٢.

لاشتماله على بعض الخواص التي كانت محل اهتمام الناس في ذلك العصر ولم يعد كذلك في العصر الراهن وأصبح هو وغيره من الأرض على حد سواء خرج عن كونه مصداقاً للمعدن، فلا يكون مورداً لتعلق الخمس.

وبالجملة: إن جملة من المعاني الكلية يتصور فيها ما ذكر من تجدد المصاديق وتبدلها بحسب اختلاف الأزمنة، ويمكن القول بأن العبرة في كل زمان بما يعد مصداقاً للمعنى في ذلك الزمان، ولكن الجمرة اسم عين معينة إما عمود مثلاً أو موضع من الأرض، فلا محل للقول بأن العبرة في كل زمان بما هو مصداق لها في ذلك الزمان، وهذا واضح.

وبالجملة: الالتزام بكفاية إصابة البناء اعتماداً على أحد الوجهين المذكورين في غاية الضعف.

ثم إنه في ضوء ما مرَّ بيانه في الأبحاث المتقدمة فإما أن ينبنى على كون الجمرة بناءً أو ما يحكمه لتامة الشواهد عليه دون ما استشهد به على خلافه أو استناداً إلى أحد الوجهين المتقدمين آنفاً في توجيه كلام السيد صاحب المدارك رحمته، وإما أن ينبنى على كونها مجتمع الحصى لتامة الشواهد عليه دون ما استشهد به للاحتمال الآخر، وإما أن لا ينبنى على أي من الاحتمالين، ويبقى الأمر غير واضح يحيط به الشك والإبهام.

وينبغي البحث عن حكم المسألة على جميع هذه التقادير، وذلك في ثلاثة

موارد ..

(المورد الأول): فيما إذا بني على كون الجمرات الثلاث أبنية أو ما يشبهها في زمن المعصومين عليهم السلام، وقد تقدم أن هذا هو اختيار الشهيد الأول والسيد صاحب المدارك والشيخ صاحب الجواهر (قدس الله أسرارهم)، وكذلك السيد الأستاذ رحمته كما يظهر مما سيأتي منه في المسألة (٣٧٩).

وبناء عليه فلا ريب في عدم الاكتفاء برمي الأرض أو مجتمع الحصى، بل لا بد من رمي البناء إذا كان باقياً على ما كان عليه في زمن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام.

وأما مع عدم بقاءه كذلك فهنا صور، وينبغي قبل التعرض لها الإشارة إلى ما ذكره بعض الأعلام (طاب ثراه)^(١) من المناقشة في عدم بقاء ما كان من البناء في زمنهم (صلوات الله وسلامه عليهم) قائلاً: إنه (كيف تقطع بانعدام تلك الجمرة التي كانت في زمانه ﷺ) والحال أنه من الممكن بقاء شيء طوال سنين طويلة بل في طول قرون .. فيمكن بقاء الجمرة من ذلك الزمان إلى الزمان الحاضر لتعميرها في كل وقت).

ثم قال: (إن قلت: مع الشك في انعدامها لا طريق إلى إثبات بقاءها بالاستصحاب، إذ إثبات كون الجمرة الموجودة تلك الجمرة السابقة بالاستصحاب يتوقف على القول بالإثبات - أي القول بالأصل المثبت - الذي لا نقول به، فإن استصحاب بقاء ما كان في زمن النبي ﷺ إلى هذا الزمان يستلزم عقلاً أن هذا الموجود عين ما كان في ذلك الزمان، والمقرر عدم اعتبار الإثبات في الاستصحاب).

قلت: يمكن أن يقال: بأن الإنسان يطمئن ببقائها، إذ لو انهدمت لبان وظهر، فإنها من قوام دين الإسلام، فكيف يمكن أن يبقى تحت الستار؟!).

وهذا الكلام من الغرائب التي لم يكن يتوقع صدورها منه تَعَلُّقاً، إذ يلاحظ أنه لم يكتف فيه بدعوى احتمال بقاء الجمرة التي كانت في عهد النبي ﷺ إلى زماننا هذا حتى ادعى الاطمئنان بذلك، بزعم أنه لو كان قد انهدم لبان وظهر، لأنها من قوام الدين. مع أن كل من له أدنى إلمام بتاريخ المشاعر المقدسة يعلم علم اليقين أنه لم يبق من الأبنية التي كانت في عصر النبي ﷺ شيء إلى الأزمنة المتأخرة، حتى إن الكعبة المعظمة قد جدد بناؤها وكذلك المسجد الحرام ومسجد النبي ﷺ ولم يبق فيها شيء من ذلك العصر، بل إن الحجر الأسود الذي لم يكن بناءً لكي يكون في معرض التفتت والانهدام بعوامل طبيعية بل مجرد قطعة من الحجر الصلد لم يبق منه إلا قطع صغيرة جداً ربطت بالشمع ونحوه وجعل لها إطار فضي، فكيف لقاتل أن يدعي احتمال بقاء الجمرة بعينها

(١) مصباح الناسك في شرح المناسك ج: ٢، ص: ٢٨٧-٢٨٨ (بتصرف يسير).

من ذلك الزمان فضلاً عن دعوى الاطمئنان بذلك.

وأما ما ذكره (طاب ثراه) من أن استصحاب بقاء الجمرة التي كانت على عهد النبي ﷺ لا يثبت كون الموجود هو تلك الجمرة إلا على سبيل الأصل المثبت الذي لا حجية له فيلاحظ عليه بأنه ^{نظراً} يقول تبعاً للسيد الأستاذ (رضوان الله عليه) بحجية استصحاب القهقري في تشخيص معاني الألفاظ كما صرح بذلك في أصوله وفقهه^(١)، وبناءً عليه يمكن أن يقال: إن الجمرة تطلق في زماننا هذا على البناء القائم بالفعل من غير عناية، فإذا شك في أن هذا البناء هل كان موجوداً بعينه في زمن النبي ﷺ أو لا، يكون مرجع ذلك إلى الشك في أن لفظ (الجمرة) هل نقل من معنى إلى معنى آخر، أي كان اسماً للبناء القائم في ذلك العصر فلما زال أطلق على بناء مشابه استحدث لاحقاً، أو أنه بقي البناء الأول فلم يحدث ما ذكر من النقل، وعلى ذلك يكون مقتضى استصحاب القهقري هو أنه كان في ذلك العصر أيضاً اسم للبناء القائم اليوم، فثبت أن ما هو الموجود في هذا الزمان هو عين ما كان موجوداً في ذلك الزمان، وهو المطلوب.

وبالجملة: الاستصحاب الجاري في المقام - وفق المبنى المذكور - إنما هو من قبيل الأصل اللفظي الذي يكون حجة في مثبتاته، وليس من قبيل الأصل العملي الذي قرروا في الأصول أنه لا يثبت لوازم المستصحب العقلية.

وكيف ما كان فلا ينبغي الشك في أن الجمرة لو كانت اسماً للبناء في زمانه ﷺ، فإن ذلك البناء لم يبق إلى الأزمنة المتأخرة بل زال بفعل العوامل الطبيعية وغيرها واستحدث غيره مكانه مرات عديدة خلال القرون اللاحقة.

ثم إنه بعد القطع بعدم بقاء البناء الأول فإن هاهنا صوراً ..

(الصورة الأولى): أن يكون البناء الفعلي المغاير لذلك البناء من حيث المواد في موضعه تماماً ومطابقاً معه في الصفات، أي من حيث طوله وعرضه وارتفاعه، أو يزيد أو ينقص عنه بمقدار لا يعتد به.

(١) لاحظ: آراونا في أصول الفقه ج: ٦: ص: ٥٦، ومباني منهاج الصالحين ج: ٧: ص: ٥١٣.

ويظهر من السيد الأستاذ رحمته (١) في شرح المسألة (٣٧٣) الاجتزاء برميها في هذه الصورة، معللاً ذلك بقوله: (لا ينبغي الشك في أن الجمرة التي يعتبر إصابتها في صحة الرمي لا يراد بها شخص تلك الصخرة التي كانت موجودة في عصر النبي والمعصومين عليهم السلام، بدهاء أنها كسائر الأجسام لا تبقى إلى يوم القيامة، مع أن الحج كسائر أحكام الإسلام باقية إلى يوم القيامة).

إذا فشخص تلك الصخرة لا يجب رميها جزءاً، ومن ثم لو خربت وانعدمت ونصب مكانها أخرى اجتزئ برميها بلا إشكال).

ورد عليه بعض الأعلام من تلامذته (طاب ثراه) (٢): بأن هذا (من غرائب الكلام، فإن الحكم الشرعي إنما يبقى مع بقاء موضوعه، وأما مع انعدام الموضوع وقيام شيء آخر مباين معه مقامه فلا يمكن الالتزام بترتب الحكم، فإن الحكم الشرعي مشروط بوجود الموضوع ومع انتفائه لا يمكن وجود الحكم).

وقال أيضاً (٣): (فرق بين أن يتحلل شيء من موجود واحد وتبدله بما يقوم مقامه وبين انعدام شيء ووجود شيء آخر مشابه له مكانه، فإنه في الفرض الأول يصدق أنه هو، فلو فرضنا أن زيدا صار عمره طويلاً، وفي أثر طول العمر كل واحد من أجزائه تبدل إلى ما يقوم مقامه يصدق أن الموجود الحالي هو الذي كان قبل سنين، وأما لو مات وخلق إنسان مثله في جميع الجهات لا يصدق عليه أنه زيد، وهذا واضح بل من أوضح الواضحات).

وهذا الكلام غريب، بل لم يكن متوقفاً من مثله (طاب ثراه)، فإن اشتراط بقاء الحكم ببقاء موضوعه من أوضح الواضحات، ولم يكن ينبغي له أن يذكر به السيد الأستاذ رحمته، إذ إنه بين أن موضوع وجوب الرمي ليس شخص البناء الذي كان في عهد النبي صلى الله عليه وآله بل الأعم منه وما يكون مطابقاً له في

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١٤٥.

(٢) مصباح الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ٢٨٨.

(٣) مصباح الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ٢٨٧.

الخصوصيات من حيث المكان والطول والعرض والارتفاع^(١) كما هو الحال في الكعبة المعظمة ونحوها.

والوجه في ذلك ما أشار إليه نثك من أنه لا يوجد بناء يبقى قائماً إلى يوم القيامة مهما أُجري عليه من ترميم وتعمير ولا سيما مثل الجمرة التي تتعرض للرمي بإعداد كبيرة من الحصى سنوياً، بالإضافة إلى تعرضها للأمطار والسيول وغير ذلك من العوامل الطبيعية، وبالفعل لم تبق هي على بنائها الأول بل تعرضت للهدم أو الانهدام وأعيد بناؤها من جديد، وقد علم الله تعالى بما يقع لها من ذلك كله.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه لا ريب في أن وجوب الرمي لم يسقط عن الحجاج بزوال البناء الأول بل بقي وسيبقى إلى يوم القيامة.

ومقتضى هاتين الجهتين هو أن يكون موضوع الحكم بوجوب الرمي الأعم من البناء الذي كان في الصدر الأول وما يشيد مكانه في الأعصار اللاحقة، أقصى الأمر بشرط مطابقته له في الخصوصيات مكاناً وارتفاعاً وطولاً وعرضاً.

ومن هنا يظهر أنه لا ينبغي قياس المقام بما إذا تعلق حكم بإنسان - ككونه زوجاً لفلانة - وفرض أنه مات وخلق الله من يمثله في جميع الخصوصيات، فإنه حيث لا دليل على تعلق ذلك الحكم بالأعم من شخص ذلك الإنسان ومن يطابقه في الخصوصيات لا سبيل إلى الالتزام ببقائه بعد موت من ثبت في حقه، وأين هذا من مورد الكلام؟

وبالجملية: ما أفاده السيد الأستاذ من الاجتزاء برمي البناء الجديد في الصورة المبحوث عنها حق لا محل للمناقشة فيه بوجه.

(الصورة الثانية): ما إذا أقيم بدل البناء الذي كان في الصدر الأول بناء في

(١) بل سيأتي أن الموضوع له لفظ (الجمرة) هو الأعم من شخص البناء الأول وما يحل مكانه بعد زواله مع مطابقته له في المهم من الخصوصيات، فلا حاجة إلى البيان المذكور في البناء على وجوب رمي البناء الفعلي.

مكانه ولكن مع زيادة في ارتفاعه أو في طوله أو في عرضه بمقدار واضح من دون أن يمنع من صدق عنوان الجمرة عليه عرفاً.

وفي هذه الصورة حكم السيد الأستاذ تق في شرح المسألة (٣٧٩)^(١) بالاجتزاء برمي المقدار الأصلي قائلًا: إنه لا دليل على الاجتزاء برمي المقدار الزائد، لأن القدر المتيقن مما تلغى خصوصيته هو شخص ذلك البناء، وأما خصوصيته من حيث الارتفاع والطول والعرض فالغاؤه مشكل جداً. ومن هنا كان الأحوط لزوماً لمن لا يتمكن لزحام أو نحوه من رمي المقدار الأصلي أن يجمع بين الاستنابة لرميه وبين الرمي بنفسه للمقدار الإضافي.

أقول: أما الاجتزاء برمي المقدار الأصلي فمما لا ينبغي الريب فيه، إذ لا يحتمل أن تكون إضافة مقدار على ارتفاع الجمرة موجبة لعدم الاجتزاء برمي المقدار الأصلي، وكذلك الحال في إضافة مقدار إلى طوله أو عرضه.

وأما ما ورد في بعض الكلمات من أن الإضافة توجب التغيير في الجمرة فلا يصدق أنها هي التي كانت في عصر المعصومين عليهم السلام فينبغي الالتزام بعدم الاجتزاء برميها لمن لا يرى الاجتزاء إلا برمي تلك الجمرة أو ما يطابقها في الخصوصيات فهو ضعيف لا يعتد به، فإنه يكفي صدق كون موضع الرمي جزءاً من الجمرة الأصلية، ولا يعتبر صدق عنوانها على الكل، كما أنه لو انهدم الجزء الأكبر من الجمرة الأصلية يجزي رمي الباقي بلا إشكال وإن لم يصدق عليه عنوانها.

هذا بالنسبة إلى الاجتزاء برمي المقدار الأصلي، وأما عدم الاجتزاء برمي المقدار الزائد فقد ناقش فيه بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٢) قائلًا: (إن الأعلام الشخصية موضوعة للدوات الخارجية لا بشرط الزيادة والنقصان، 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

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١٤٥-١٤٦.

(٢) مصباح الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ٢٨٨-٢٨٩.

الصناعة يكفي رمي المقدار الزيد ما دام صدق العنوان بأن يشار إلى الجمرة ويقال: صارت أعلى بالنسبة الى السنة الماضية، والعرف يبابك).

ثم استدرك على هذا الكلام وأجاب عن المناقشة المذكورة: بأنه (فرق بين المقام وبين الإنسان، فإن الإنسان قوامه بالحقيقة الإنسانية، وهي باقية ولو مع التغيرات الواقعة على الفرد، ولكن الجمرة التي تكون محل الكلام قوامها بالمقدار الذي بني عليه - أي بالمقدار الأصلي - فما أفاده سيدنا الأستاذ تام، فإذا فرض أن الموضوع للحكم شيء خاص فلا بد من الاقتصار عليه).

أقول: إن الأعلام الشخصية مما أخذت موضوعاً للأحكام الشرعية في السنة الروايات على قسمين ..

(القسم الأول): ما يكون المسمى به مما حصل له توسع وزيادة في عصر المعصومين عليهم السلام أي عصر صدور تلك الروايات، ومن هذا القبيل مكة المكرمة والمدينة المنورة والكوفة الشريفة، وكذلك المسجد الحرام والمسجد النبوي ومسجد ذي الحليفة، فإن من يراجع المصادر التاريخية يجد شواهد واضحة على أن مكة المكرمة والمدينة المنورة قد توسعت كثيراً في زمن الأئمة عليهم السلام عما كانتا عليه في زمن النبي صلى الله عليه وآله، وكذلك الكوفة توسعت ثم تقلصت، وأيضاً المسجد الحرام كان في الأصل أوسع بكثير مما كان على عهد النبي صلى الله عليه وآله ثم توسع مرة أخرى، كما تم توسيع المسجد النبوي بإدخال بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وآله وغيرها في المسجد، وهكذا تم توسيع مسجد ذي الحليفة.

وبالجملة: هذه المدن والمساجد قد حصل فيها توسع وإضافات في عصرهم عليهم السلام، فكلما ورد ذكر شيء منها في النصوص وأخذ موضوعاً للحكم الشرعي في لسان دليل ما فلا بد أن يبنى على كون الموضوع لذلك الحكم هو ما يطلق عليه اسمه المختلف باختلاف الأزمنة، إلا أن يرد نص على خلاف ذلك.

ومن ذلك ما ورد بالنسبة إلى مكة المكرمة في حكم موضع قطع المتمتع للتلبية من قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمار^(١): «(إذا دخلت مكة وأنت

متمتع فنظرت إلى بيوت مكة فاقطع التلبية، وحد بيوت مكة التي كانت قبل اليوم عقبة المدنيين وإن الناس قد أحدثوا بمكة ما لم يكن)).

وما ورد بالنسبة إلى الإحرام من مسجد ذي الحليفة من قوله **هنيئاً** في صحيحة معاوية بن عمار^(١): ((ومسجد ذي الحليفة الذي كان خارجاً عن السقائف عن صحن المسجد، ثم اليوم ليس شيء من السقائف منه)).

وما ورد بالنسبة إلى النوم في المسجد الحرام من قوله **هنيئاً** في صحيحة زرارة^(٢): ((إنما يكره أن ينام في المسجد الحرام الذي كان على عهد رسول الله ﷺ)).

ففي هذه الموارد ونحوها يكون موضوع الحكم ما حدد في الروايات الخاصة، وأما في سائر الأحكام - وهي كثيرة - فينبغي البناء على كون الموضوع هو ما يصدق عليه أسماء المدن والمساجد المذكورة، والوجه فيه أنه لما كان يطلق العرف عنوان مكة المكرمة - مثلاً - حتى على المناطق السكنية المستحدثة في المدينة المقدسة بعد زمن النبي ﷺ، فلو كان الحكم الشرعي كلزوم الإحرام من مكة لحج التمتع مختصاً بغير تلك المناطق المستحدثة لكان ينبغي أن ينبه عليه الإمام **هنيئاً**، كما نبه على ذلك في ما يتعلق بقطع التلبية للمتمتع، فلما سكت عنه دل ذلك على عدم اختصاصه بالمناطق الأصلية.

نعم هذا بالنسبة إلى الزيادة التي حدثت في عصرهم **هنيئاً**، ولو حدثت زيادة لاحقة فإن أحرز أنه لا خصوصية للزيادة الأولى فهو، وإلا لم يمكن إسراء الحكم إلى الزيادة الجديدة، كما هو الحال بالنسبة إلى الكعبة العظيمة فإنه قد أضيف إلى ارتفاعها تسعة أذرع في زمان بني أمية - كما ورد ذلك في مصادر الفريقين^(٣) - فلو أضيف على ارتفاعها مقدار آخر لم يمكن البناء على صحة الطواف حول ذلك المقدار، لاحتمال الخصوصية للزيادة الأولى^(٤).

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٣٣٤.

(٢) الكافي ج: ٣ ص: ٣٧٠.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٢٠٧. أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار ج: ١ ص: ٢٠٩.

(٤) لا يخفى أنه لا سبيل إلى التأكد من أن الزيادة الأولى كانت محلاً للطواف في عصرهم **هنيئاً**،

حكم ما إذا بني على أن الجمرات الثلاث أبنية أو نحوها ٤٣٣

وكذلك الحال بالنسبة إلى مكة المكرمة في ما يخص الإحرام منها لحج التمتع، فإن التوسعة التي حصلت في زمنهم هـ لم تكن في جانب الحل أي التمتع، بخلاف ما حصل من التوسعة في الأزمنة الأخيرة فلا يجوز الإحرام لحج التمتع من مكة المكرمة في الأحياء المستحدثة الواقعة في الحل، لاحتمال الخصوصية للزيادات التي حصلت للمدينة المقدسة من الأطراف الواقعة في الحرم.

والحاصل: أن الزيادة التي استحدثت بعد عصرهم هـ يمكن إلحاقها بالزيادة التي كانت في عصرهم مع عدم احتمال الخصوصية، وأما مع احتمالها فلا.

(القسم الثاني): ما يكون المسمى به مما لم يحصل له توسع وزيادة في عهد الأئمة هـ بل بقي على حاله وإن جدد بنيانه كما بالنسبة إلى حجر إسماعيل هـ، فإن جداره بقي في موضعه وإن تم تجديده مراراً وتكراراً، وفي هذا القسم لا سبيل إلى البناء على ترتب الحكم الخاص به إلا بالنسبة إلى ما كان في عصر المعصومين هـ دون الزيادة المستحدثة، وإن انطبق عليه عنوانه عرفاً في الزمن اللاحق، لأن العبرة بما يكون للألفاظ المستخدمة في الروايات من المعاني في عصر صدورهما، ولا أثر للتغيير الحاصل لاحقاً، فكما أن العبرة في ألفاظ المعاني الكلية كأسماء الأجناس بمعانيها في عصر صدور النصوص كذلك الحال بالنسبة إلى أسماء المعاني الجزئية كالأعلام الشخصية، واحتمال كون المراد بالاسم هو ما يطلق عليه عنوانه في كل زمان لا بالخصوصيات التي كان قائماً عليها في ذلك العصر على خلاف الظاهر، ولا يصار إليه إلا بقرينة، ولا إجمال لكي يرجع إلى البراءة على بعض المباني في حكم الزيادة المستحدثة.

هذا إذا أحرز عدم حصول الزيادة في عصر الأئمة هـ، وأما مع الشك

إذا شاهد على قيام بعض الحجاج بالطواف من أسطح الأواوين المحيطة بصحن المسجد الحرام في ذلك العصر.

ولكن يمكن استبعاد التضييق في ما للكعبة المعظمة من الأحكام بالنسبة إلى تلك الزيادة، بأن يحرم تنجيسها - مثلاً - ولا يجوز الطواف حولها، فليتأمل.

في ذلك كما هو الحال بالنسبة إلى الجمرات الثلاث - لو كانت بناءً في عصر النبي ﷺ - فإنه لا يدرى هل أضيف إلى ارتفاعها أو طولها أو عرضها شيء في زمن الأئمة عليهم السلام ولو بمقدار قليل أو أنه جدد بناؤها على ما كانت عليه من الخصوصيات قبل ذلك؟

فيمكن أن يقال: إنه بمقدار ما يشك فيه من الزيادة يكون من موارد دوران الأمر بين التعمين والتخيير^(١)، إذ على تقدير حصول الزيادة آنذاك يتخير

(١) قد يقال: إنه بعد البناء على عدم الموضوعية لشخص الجمرة التي كانت في عصر المعصومين عليهم السلام - وإلا لاقضى سقوط وجوب الرمي مع زوال شخصها وبناء غيرها محلها وإن كان بمقدارها عرضاً وطولاً وارتفاعاً - فلا بد من الالتزام بكون موضوع وجوب الرمي هو كلي البناء القائم في ذلك الموضع بعنوان الجمرة، وعلى ذلك فلا مجال للبناء على اعتبار المقدار الخاص الذي كانت عليه الجمرة في زمانهم عليهم السلام، لأن ظهور النص في ذلك المقدار إنما كان من جهة ظهور لفظ الجمرة في إرادة شخص الجمرة التي كانت في ذلك الزمان، ومع القطع بأنه لا موضوعية لشخصها في الحكم بوجوب الرمي لا يجرز موضوعية المقدار المعين الذي كانت عليه لتبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية، فإن ما يكون النص ظاهراً فيه هو شخص ذلك المقدار القائم بشخص تلك الجمرة، ولا إشكال في أنه لا موضوعية له وإنما الكلام في موضوعية كلي ذلك المقدار. وحينئذ لا بد من الرجوع إلى الأصل العملي.

ويمكن أن يقال: إن مرجع الشك في الاجتزاء برمي ما زاد على المقدار الذي كان في عهدهم عليهم السلام إلى الشك في تقييد الموضوع الكلي بقيد زائد، فلا يدرى أن الموضوع الواقعي هو البناء القائم في الموضع الخاص بعنوان الجمرة مطلقاً أو بمقدار ما كان موجوداً في عصرهم عليهم السلام، وحينئذ يكون المورد من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر لا التعمين والتخيير الشرعي ولا ما يشبهه، لأن الشبهة حينئذ ليست مفهومية بل في التقييد الزائد. وإذا صح هذا البيان وكان الأصل في الزيادة التي يجرز عدم حصولها في زمن المعصومين عليهم السلام هو البراءة كان الأصل في موارد الشك ذلك أيضاً كما هو واضح.

أقول: هذا البيان مبني على أن المدعى هو كون الموضوع له لفظ الجمرة ونحوه من أسماء الأبنية هو شخص البناء الذي تم إحداثه في البداية بحيث لو انهدم وأعيد بناؤه مع مراعاة خصوصياته لم يصدق عليه عنوانه حقيقة، وإنما يلتزم في الجمرة ببقاء الحكم بوجوب رميها من جهة القطع بعدم كون شخصها موضوعاً للحكم المذكور.

ولكن هذا الكلام ليس تاماً، فإن مقتضى المناسبات في ما يكون معرضاً للزوال ثم الإعادة - كالأبنية - أن يكون الموضوع له هو الأعم من شخص البناء الأول وما يحل مكانه مما يكون مماثلاً

بين رمي المقدار الأصلي ورمي المقدار الزائد بالبيان المتقدم آنفاً، وأما مع استحداث الزيادة فيتعين رمي المقدار الأصلي. فمن يقول بالبراءة في دوران الأمر بين التعمين والتخيير يلتزم هنا بالتخيير - وإن كان لا ينفع إلا من حيث الحكم التكليفي دون الآثار الوضعية للإحرام كما مرّ مراراً في نظائره - وأما من يقول بالاحتياط فيسني على تعين رمي المقدار الأصلي.

وأما المقدار الذي يتيقن أنه لم يكن في عصرهم **هَيْئَةً** كالزيادة الحاصلة باستحداث الطابق الثاني فمقتضى القاعدة عدم جواز الاكتفاء برمي، إذ لا دليل على كون العبرة بما يطلق عليه اسم الجمرة في كل زمان، بل ظاهر النصوص - بعد فرض كون الجمرة اسماً للبناء بالخصوصيات التي كان قائماً عليها في زمنهم **هَيْئَةً** - هو عدم الاكتفاء برمي المقدار الزائد.

وبما تقدم يظهر أن الاجتزاء برمي المقدار الزائد من الجمرة الذي يحرز أنه لم يكن في عصر المعصومين **هَيْئَةً** مما لا يمكن المساعدة عليه^(١)، ولا أقل من الإشكال في الاجتزاء به كما صنعه السيد الأستاذ **هَيْئَةً** في المسألة (٣٧٩).

وتجدر الإشارة إلى أن بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٢) ذكر: أنه (لوزيد على الجمرة في ارتفاعها فلا يحرز برمي المقدار الزائد تحقق رمي الجمرة المأمور به فعليه مقتضى قاعدة الاشتغال أن يرمي المقدار الذي كان سابقاً).

وهذا البيان لا يخلو من إشكال، فإنه إما أن يستظهر من النص الدال على لزوم رمي الجمرة أن العبرة بما كانت عليه في عصر صدور النص، وإما أن يبنى

له في المهم من الخصوصيات ومنها الطول والعرض والارتفاع. وعلى هذا فلا محل للقول بأن مرجع الشك في الاجتزاء برمي المقدار الزائد على ما كانت عليه الجمرة في عصر المعصومين **هَيْئَةً** إلى الشك في تقييد الموضوع الكلي لوجوب الرمي بقيد زائد، والأصل الجاري فيه هو البراءة، فليتدبر.

(١) تجدر الإشارة إلى أنه سيأتي في الصورة الرابعة وجه للاجتزاء برمي البناء وإن لم يكن بعينه في عصر المعصومين **هَيْئَةً** ولا مطابقاً معه في الخصوصيات، فإن تم ذلك الوجه اقتضى الاجتزاء برمي المقدار الزائد في محل الكلام، ولكن سيأتي أنه غير تام، فليلاحظ.

(٢) التهذيب في مناسك العمرة والحج ج: ٣ ص: ٢٠١ (بأدنى تصرف).

على أنه لا يستفاد منه سوى جواز رمي ذلك المقدار، ولا ظهور له في لزومه لكي لا يجوز رمي المقدار الزائد. فعلى الأول لا بد من الاقتصار على رمي المقدار الأصلي من جهة قيام الدليل على ذلك، ولا تصل التوبة إلى التمسك بقاعدة الاشتغال بإدراج المقام في مورد الشك في الامتثال لو اقتصر على رمي المقدار الزائد. وأما على الثاني فيكون المقام من قبيل الشبهات المفهومية التي يدور الأمر فيها بين الأقل والأكثر، حيث يشك في أن الجمرة التي يجب رميها هل هي خصوص المقدار الأصلي أو الأعم منه ومن المقدار الزائد. نظير ما إذا شك في أن الأرض التي يجب السجود عليها في الصلاة هل هي خصوص التراب ونحوه أو تعم بعض المعادن من قبيل العقيق والياقوت والدر، فإن الشك في مثله إنما هو من قبيل الشك في الجعل وليس من قبيل الشك في الامتثال، كما نبه على ذلك السيد الأستاذ رحمته في بعض كلماته ومرّ نقله عنه^(١).

ففي مثال السجود لا يصح القول بأننا نعلم بوجود السجود على الأرض ولا يحصل العلم بالفراغ إلا بالسجود على متيقن الأرضية، فلا يجزي على الفرد المشكوك كالمعدن، لأن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية عملاً بقاعدة الاشتغال. وفي المقام لا يصح القول بأننا نعلم بوجود رمي الجمرة ولا يحصل العلم بالفراغ إلا برمي المقدار الأصلي، ولا يجزي رمي المقدار الزائد لقاعدة الاشتغال.

وبالجملة: ليس المورد من موارد الشك في الامتثال ليكون مجرى لقاعدة الاشتغال بل هو من موارد الشك في الجعل، لأن المعلوم وجوبه ليس هو نفس المفهوم ليقال: إن متعلق الوجوب مبين وإنما الشك في انطباقه على ما في الخارج إذا تم رمي المقدار الزائد، فيكون ذلك من قبيل الشك في الامتثال ويكون مجرى لقاعدة الاشتغال، وإنما المعلوم وجوبه هو رمي ما أريد من الجمرة، وحيث إنه مردد بين الأقل والأكثر فلا محال يكون الشك في مقام الجعل.

نعم بنى السيد الأستاذ رحمته على أنه من قبيل دوران الأمر بين الأقل

حكم ما إذا بني على أن الجمرات الثلاث أبنية أو نحوها ٤٣٧

والأكثر الارتباطين، إذ لا علم بالوجوب إلا بالنسبة إلى الجامع، وأما تقييده بما يمنع انطباقه على المقدار الزائد فهو تكليف زائد يشك في حدوثه، والمرجع فيه البراءة.

ولكن تقدم في موضع آخر^(١) أن الأوجه كونه شبيهاً بدوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي الذي اختلف المحققون في كونه مجرى لأصالة البراءة عن التعيين أو مجرى لأصالة الاحتياط، ومرآن الأرجح هو الثاني.

(الصورة الثالثة): ما إذا أقيم بدل البناء الذي كان في عصر المعصومين ~~لهيكل~~ بناء في موضع أعلى من موضعه الأصلي، لأن موضعه دفن تحت التراب بأزيد من ارتفاعه، أي أنه قد غطت الأتربة الموضع الذي كان فيه ذلك البناء بمقدار قامة إنسان أو نحوها فأقيم بناء فوقه إما مماثلاً له من حيث الطول والعرض والارتفاع أو بزيادة عليها.

وهذه الصورة لم يتعرض لها السيد الأستاذ ~~نظراً~~، ولعله من جهة اعتقاد عدم تحققها خارجاً، ولكن أدعي^(٢) بأنها هي الصورة المطابقة للواقع الخارجي من جهة: (أن الجمرة التي كانت موجودة في زمن المعصومين ~~لهيكل~~ لم تبق جزءاً، بل الجمرة الموجودة قبل سنين غير باقية، لأنها دفنت تحت الأرض وبنيت عليها بناية حديثة بارتفاع عدة أمتار باسم الجمرة).

وربما تؤيد هذه الدعوى بما يتداوله بعض المواقع على الشبكة العنكبوتية من أنه في أثناء التوسعة الأخيرة في منطقة الجمرات تم استكشاف مسجد مدفون لا سقف له وقد تهالكت أجزاءه ودفن الكثير منها بسبب عوامل التعرية، فيقال: إن العثور على هذا المسجد يشهد بأن الموضع الأصلي للجمرة قد دفن تحت التراب.

ولكن الخبر المذكور لا يبدو صحيحاً، فإن المسجد المشار إليه يقع على بعد حوالي (٣٠٠) متر من جمرة العقبة ولم يدفن بل ظل باقياً منذ إنشائه سنة ١٤٤٤

(١) لاحظ ج: ١٠: ص: ٤٢٨: ط: ٢.

(٢) تعاليف مبسطة على مناسك الحج ج: ١٠: ص: ٤٩١.

على أنه لا يستفاد منه سوى جواز رمي ذلك المقدار، ولا ظهور له في لزومه لكي لا يجوز رمي المقدار الزائد. فعلى الأول لا بد من الاقتصار على رمي المقدار الأصلي من جهة قيام الدليل على ذلك، ولا تصل التوبة إلى التمسك بقاعدة الاشتغال بإدراج المقام في مورد الشك في الامتثال لو اقتصر على رمي المقدار الزائد. وأما على الثاني فيكون المقام من قبيل الشبهات المفهومية التي يدور الأمر فيها بين الأقل والأكثر، حيث يشك في أن الجمرة التي يجب رميها هل هي خصوص المقدار الأصلي أو الأعم منه ومن المقدار الزائد. نظير ما إذا شك في أن الأرض التي يجب السجود عليها في الصلاة هل هي خصوص التراب ونحوه أو تعم بعض المعادن من قبيل العقيق والياقوت والدر، فإن الشك في مثله إنما هو من قبيل الشك في الجعل وليس من قبيل الشك في الامتثال، كما نبه على ذلك السيد الأستاذ رحمته في بعض كلماته رحمته (١).

ففي مثال السجود لا يصح القول بأننا نعلم بوجود السجود على الأرض ولا يحصل العلم بالفراغ إلا بالسجود على متيقن الأرضية، فلا يجزي على الفرد المشكوك كالمعدن، لأن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية عملاً بقاعدة الاشتغال. وفي المقام لا يصح القول بأننا نعلم بوجود رمي الجمرة ولا يحصل العلم بالفراغ إلا برمي المقدار الأصلي، ولا يجزي رمي المقدار الزائد لقاعدة الاشتغال.

وبالجملة: ليس المورد من موارد الشك في الامتثال ليكون مجرى لقاعدة الاشتغال بل هو من موارد الشك في الجعل، لأن المعلوم وجوبه ليس هو نفس المفهوم ليقال: إن متعلق الوجوب مبين وإنما الشك في انطباقه على ما في الخارج إذا تم رمي المقدار الزائد، فيكون ذلك من قبيل الشك في الامتثال ويكون مجرى لقاعدة الاشتغال، وإنما المعلوم وجوبه هو رمي ما أريد من الجمرة، وحيث إنه مردد بين الأقل والأكثر فلا محال يكون الشك في مقام الجعل.

نعم بنى السيد الأستاذ رحمته على أنه من قبيل دوران الأمر بين الأقل

حكم ما إذا بني على أن الجمرات الثلاث أبنية أو نحوها ٤٣٧

والأكثر الارتباطين، إذ لا علم بالوجوب إلا بالنسبة إلى الجامع، وأما تقييده بما يمنع انطباقه على المقدار الزائد فهو تكليف زائد يشك في حدوثه، والمرجع فيه البراءة.

ولكن تقدم في موضع آخر^(١) أن الأوجه كونه شبيهاً بدوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي الذي اختلف المحققون في كونه مجرى لأصالة البراءة عن التعيين أو مجرى لأصالة الاحتياط، ومرآن الأرجح هو الثاني.

(الصورة الثالثة): ما إذا أقيم بدل البناء الذي كان في عصر المعصومين ~~هنا~~ بناء في موضع أعلى من موضعه الأصلي، لأن موضعه دفن تحت التراب بأزيد من ارتفاعه، أي أنه قد غطت الأتربة الموضع الذي كان فيه ذلك البناء بمقدار قامه إنسان أو نحوها فأقيم بناء فوقه إما مماثلاً له من حيث الطول والعرض والارتفاع أو بزيادة عليها.

وهذه الصورة لم يتعرض لها السيد الأستاذ ~~نقل~~، ولعله من جهة اعتقاد عدم تحققها خارجاً، ولكن أدعي^(٢) بأنها هي الصورة المطابقة للواقع الخارجي من جهة: (أن الجمرة التي كانت موجودة في زمن المعصومين ~~هنا~~ لم تبق جزءاً، بل الجمرة الموجودة قبل سنين غير باقية، لأنها دفنت تحت الأرض وبنيت عليها بناية حديثة بارتفاع عدة أمتار باسم الجمرة).

وربما تؤيد هذه الدعوى بما يتداوله بعض المواقع على الشبكة العنكبوتية من أنه في أثناء التوسعة الأخيرة في منطقة الجمرات تم استكشاف مسجد مدفون لا سقف له وقد تهالكت أجزاءه ودفن الكثير منها بسبب عوامل التعرية، فيقال: إن العثور على هذا المسجد يشهد بأن الموضع الأصلي للجمرة قد دفن تحت التراب.

ولكن الخبر المذكور لا يبدو صحيحاً، فإن المسجد المشار إليه يقع على بعد حوالي (٣٠٠) متر من جمرة العقبة ولم يدفن بل ظل باقياً منذ إنشائه سنة ١٤٤٤

(١) لاحظ ج: ١٠: ص: ٤٢٨: ط: ٢.

(٢) تعاليف مبسطة على مناسك الحج ج: ١٠: ص: ٤٩١.

هـ) على يد المنصور العباسي في مكان بيعة العقبة الأولى، ولذلك يسمى بمسجد البيعة، والعمارة الحالية ترجع إلى العصر العثماني وفيها قطعة تشير إلى أن الخليفة العباسي المستنصر بالله قد أمر بعمارته عام (٦٢٥ هـ).

وبالجملة: الدعوى المذكورة من أن موضع الجمرة الأصلي قد دفن تحت التراب لا شاهد لها، بل يمكن أن يقال: إن تغطية الأثرية ونحوها لمواضع الجمرات الثلاث بمقدار قامة إنسان - مثلاً - لا يخلو من بعد، لأن هذه المواضع لم تكن مهملة لا يمر عليها الناس حتى تتراكم عليها الأثرية على مر السنين فتدفن الجمرات وتقام الأبنية الجديدة فوق أماكنها الأصلية.

وأما ما يتراكم من الحصى في موسم الحج ويجتمع هناك من الأثرية من عام إلى عام لاحق فلا يكون من الكثرة بحيث يغطي المكان ويدفنه، ومن الطبيعي أن تقوم الجهة المنظمة للحج بإزالة الحصى الزائدة والأثرية ونحوها حتى تبقى الجمرات ماثلة للحجاج ويمكنهم رميها. بل حتى لو كانت الأعمدة مجرد شواخص في المكان فإنها لم تكن لتختفي في التراب ويبنى مكانها أبنية جديدة.

وبالجملة: لا ينبغي قياس الجمرات الثلاث بالآثار القديمة التي تستكشف من خلال الحفريات التي تعود إلى عصور سابقة لأن مواضع الجمرات لم تهمل خلال القرون الماضية بل كان يتم إعدادها سنوياً لاستقبال الحجاج، بخلاف تلك الآثار التي خربت فأهملت فدفنت تحت التراب بتراكم الأثرية والرمال عليها خلال سنوات طوال.

والحاصل: أن الصورة الثالثة المذكورة مما لم يظهر أن لها واقعاً خارجياً، بل لا يبعد خلاف ذلك. ولو فرض تحققها خارجاً فإن حكمها يظهر مما سيأتي في الصورة اللاحقة.

(الصورة الرابعة): ما إذا أقيم بدل البناء الذي كان في عصر المعصومين ~~هنا~~ بناءً في المكان نفسه مكانه ولكن مع ذلك لم يكن بالإمكان رميه مباشرة، لإحاطته من جميع جوانبه بجدار جعل هو المرمى، وهذا هو واقع الحال في العصر الحاضر.

وتوضيحه: أنه في التوسعة الأخيرة لموقع الجمرات الثلاث أقيم دور أرضي وأدوار فوقه ودور تحته بالإضافة إلى نفق للخدمات، والدور الأرضي وما فوقه مخصص لعموم الحجاج، ولكن كل دور متصل عبر مجسر بقسم معين من المخيمات في منى، والدور الذي يقع تحت الأرض مخصص للمسؤولين وكبار الشخصيات من الحجاج، وله طريق خاص من نفق تحت الأرض. والمرمى في جميع الأدوار المذكورة جدار مجوف بطول يزيد على (٢٠م) وبعرض (١م) وارتفاع كل دور يبلغ (١٢م)، ويقع الجدار وسط حوض بيضوي الشكل مرتفع عن موقف الحجاج تقع فيه الحصيات بعد إصابتها للجدار، وتنزل من خلال القسم المجوف من الجدار الذي في الطابق الأسفل إلى ممرات معينة توصلها إلى مخازن في النفق الخدمي الواقع في عمق (١٥م) تحت الأرض، تمهيداً لنقلها إلى مكبها في الخارج. وفي وسط كل جدار وبارتفاعه قد بني عمود مماثل لما كان يرمى من قبل إحداث هذا الجدار.

ويقوى في الظن^(١) أن يكون العمود الموجود في الطابق الأرضي قد لوحظ فيه أن يكون في نفس المكان الذي كان فيه المقدار الأصلي من عمود الجمرات قبل إحداث التغييرات الأخيرة، وربما يتسنى للبعض بمشقة بالغة أن يرمي بحصياته ما يظهر من العمود في أسفل الجدار، لوجود فاصل بين نهاية الجدار وبين صحن الحوض، ولكن المعظم ليس بإمكانهم إلا رمي الجدار إما في وسطه حيث يكون موازياً للعمود المذكور، أو في أحد جانبيه حيث لا يكون بموازاته في داخل الجدار شيء من العمود، وعلى ذلك فما هو تكليف الحاج؟

قيل^(٢): إن وجوب رمي الجمار ليس إلا من جهة أنه شعار إسلامي رمزاً للابتعاد عن أخطر عدو - أي الشيطان - ولا موضوعية للجمرة ولا لموضعها، ومن هنا إذا فرض عدم بناء جمرة جديدة بعد إزالة القديمة، أو فرض نصب شاخص مكانه من خشب أو حديد، فلا يحتمل أن لا يجب على الحجاج رمي

(١) هذا ما يؤكد بعض الصور التي التقطت للموقع حين تنفيذ التوسعة الأخيرة.

(٢) تعاليق مبسطة على مناسك الحج ج: ١٠ ص: ٤٩١-٤٩٢.

ذلك الموضوع أو الشاخص.

ويؤيد ذلك صحيحة معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((أول من رمى الجمار آدم عليه السلام وقال: أتى جبرئيل عليه السلام إبراهيم، فقال: إرم يا إبراهيم، فرمى جمرَةَ العقبة، وذلك أن الشيطان تمثل له عندها))، بتقريب أن الظاهر منها أن تشريع رمي الجمرَة في الحقيقة إنما هو من أجل رمي الشيطان عندها بالحصى رمزياً.

وأظهر منها رواية علي بن جعفر^(٢) عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألت عن رمي الجمار لم جعل؟ قال: ((لأن إبليس اللعين كان يتراءى لإبراهيم عليه السلام في موضع الجمار فرجعه إبراهيم فجرت السنة بذلك)).

أقول: مقتضى هذا الكلام هو الالتزام بجواز رمي الجدار في أي موضع منه في الطابق الأرضي المشار إليه، بل في أي من الطوابق الأخرى، سواء أكان الذي يتوسط الجدار المحجوف فيه عمود متصل بالعمود الذي جعل في مكان الجمرَة الأصلية في الطابق الأرضي أو عمود منفصل عنه أو لا عمود فيه أصلاً، إذ المفروض أن رمي الجمار لم يشرع إلا ليكون رمزاً لإظهار البراءة والابتعاد من الشيطان، ولا خصوصية للبناء الذي كان في عصر المعصومين عليهم السلام لا في أصله ولا في ارتفاعه وطوله وعرضه، بل كل شيء جعل مرمى في ذلك المكان يفي بالملوب ويتحقق برميهِ امثال الواجب.

ولكن هذا البيان لا يمكن المساعدة عليه ..

أما الروايتان فلأنه لا دلالة فيهما على عدم موضوعية رمي الجمرَة نفسها، بل غاية ما يستفاد منهما هو أن الأصل في تشريع رمي الجمار هو ما صنعه إبراهيم عليه السلام من رمي الشيطان الذي تراءى له في موضع الجمار، وكون الأصل فيه ذلك لا يعني بوجه الترخيص في رمي كل ما يجعل في تلك المواضع بدلاً عن الجمرات.

(١) علل الشرائع ج: ٢: ص: ٤٣٧.

(٢) علل الشرائع ج: ٢: ص: ٤٣٧.

والملاحظ أنه قد ورد نظير هذا في مورد السعي، ففي صحيحة معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إن إبراهيم عليه السلام لما خلف إسماعيل بمكة عطش الصبي وكان في ما بين الصفا والمروة شجر فخرجت أمه حتى قامت على الصفا، فقالت: هل بالوادي من أنيس؟ فلم يجبها أحد فمضت حتى انتهت إلى المروة. فقالت: هل بالوادي من أنيس؟ فلم يجبها أحد ثم رجعت إلى الصفا. فقالت كذلك، حتى صنعت ذلك سبعا فأجرى الله ذلك سنة)).

فإن هذه الرواية تدل على أن الأصل في السعي بين الصفا والمروة هو ما صنعته أم إسماعيل عليها السلام من التردد بينهما سبع مرات، فهل لأحد أن يستند إليها ويبنى على أنه لا خصوصية للجبلين فيجوز السعي وإن لم يكن بينهما كما لو تمت إزالتها؟! لا سبيل إلى ذلك بل لا بد عندئذ من التماس دليل آخر على الاكتفاء بطي المسافة بين مكانيهما، وإلا فإن مقتضى القاعدة سقوط السعي بذلك.

وأما ما ذكر من أن رمي الجمار إنما يرمز إلى الابتعاد عن الشيطان وإظهار البراءة منه فهو إن تم لا ينافي لزوم الإتيان به برمي ما حدده الشارع المقدس من الجمرات الثلاث، ولا مجال للتعدي عنها إلى غيرها بدعوى أنه لا خصوصية لها، حتى إنه في صورة عدم التمكن من ذلك فمقتضى القاعدة سقوط التكليف بالرمي، بل وسقوط التكليف بالحج، لأن رمي جمرة العقبة في يوم العيد جزء من مناسك الحج، والتكليف بالركب يسقط بتعذر بعض أجزائه، إلا بناء على تامة قاعدة الميسور أو الالتزام بتطبيق قاعدة (لا تنقض السنة الفريضة) في المورد، من جهة أن رمي الجمار سنة - كما ورد التنصيص على ذلك في بعض الروايات - فالإخلال به عن عذر وهو عدم التمكن منه لا يخل بأداء الفرائض من الطواف والسعي والوقوفين ونحوها من مناسك الحج، مما يقتضي تامة الحج وإن تعذر رمي جمرة العقبة يوم العيد.

هذا ويمكن أن يقال: إنه لا ريب في أن التكليف بالحج لا يسقط لمجرد عدم

التمكن من رمي جمره العقبة - بغض النظر عن إعمال القاعدتين المتقدمتين - بل يمكن الاطمئنان بأن التكليف بالرمي أيضاً لا يسقط بمجرد عدم إمكان رمي الجمره نفسها، فإن الرمي من شعائر الحج ومميزاته كالطواف والسعي والوقوفين، وإن لم تكن من فرائضه بل من سنته. ومن البعيد جداً سقوطه بالمره مع زوال الجمره أو عدم إمكان إصابتها بالحصىات، بل لا يبعد أن الشارع المقدس قد جعل لها بديلاً لا بد من رميه، كما نجد أنه جعل بديلاً لكل من عرفات والمزدلفة ومنى في حالات الزحام وضيق المشاعر المذكوره عن استيعاب جميع الحجاج، حيث تقدم دلالة بعض النصوص على أنه عند ضيق عرفات يقف الحجاج على الجبل، وعند ضيق المزدلفة يقفون في المازمين، وعند ضيق منى يذهبون إلى وادي محسر للمبيت وغيره، وقد ورد في صلاة الطواف التي لا بد من الإتيان بها قريباً من مقام إبراهيم عليه السلام أنه مع عدم تيسر ذلك يجوز أداؤها في أي موضع آخر من المسجد الحرام.

إذا ينبغي الاطمئنان بعدم سقوط التكليف بالرمي في الصورة المبحوث عنها، ولكن إذا دار الأمر في الرمي في الطابق الأرضي بين رمي وسط الجدار ليكون موضع الرمي موازياً لموضع العمود الأصلي وبين رمي أحد الجانبين حيث لا يكون كذلك، وكان من المحتمل أن الشارع المقدس قد جعل البديل عن رمي الجمره نفسها رمي وسط الجدار المذكور لا غير يكون ذلك من دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فإن بني فيه على البراءة عن التعيين كان مقتضاه جواز رمي أي موضع من ذلك الجدار، وإن بني على الاحتياط فلا بد من الاقتصار على رمي وسطه.

وأيضاً إذا دار الأمر بين رمي الجدار الذي يقع في الدور الأرضي المشتمل على العمود الذي أقيم في مكان الجمره السابقه - على ما سبق - وبين رمي الجدار في إحدى الأدوار الأخرى حيث يكون الجدار مشتملاً على مائل لذلك العمود، أو ما يكون امتداداً له زائداً على المقدار الأصلي في ارتفاعه، يندرج ذلك أيضاً في دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

وبما تقدم يظهر أن الأحوط هو رمي وسط الجدار في الطابق الأرضي، وهذا الاحتياط وإن لم يكن لازماً بناءً على جريان أصالة البراءة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ولكن ذلك - كما مر في نظائره - إنما هو بلحاظ براءة الذمة عن التكليف بالحج، وأما بلحاظ ترتب أحكام الإحرام فلا بد من الاحتياط، لأنه لا يجرز بتركه الإحلال منه بالذبح والحلق أو التقصير، بل مقتضى الاستصحاب بقاء أحكامه إلى انقضاء أشهر الحج، فلأجل إحراز الخروج من الإحرام بالأفعال المذكورة يتعين الاحتياط برمي وسط الجدار المذكور.

(الصورة الخامسة): ما إذا أزيل البناء الذي كان في عصر المعصومين عليه السلام ولم يعوض ببناء بل بقي الفضاء خالياً وصار الحجاج يرمون موضع البناء. وقد نص الفاضل الهندي رحمته على الاجتزاء برمي - كما سبق نقله عنه - وهو الذي يلوح من كلمات الشهيدين والسيد صاحب المدارك (قدس الله سرارهم)، وقد تقدم نقلها.

والظاهر أنه لا محيص من البناء عليه، لما تقدم بيانه آنفاً في ذيل الصورة السابقة، فليراجع.

(المورد الثاني): فيما إذا بني على أن الجمرات الثلاث كانت في عصر المعصومين عليه السلام أسماء للمواضع الخاصة التي أقيم فيها لاحقاً شواخص للدلالة عليها ثم أصبحت هي التي ترمى.

وهنا أمور ينبغي البحث عنها ..

(الأمر الأول): أنه وفق المبنى المذكور لا ريب في عدم الاجتزاء برمي الشاخص مع عدم وقوع الحصاة بعد إصابته في المرمى.

ولا يصغى إلى ما ورد في بعض كلمات فقهاء الجمهور من الحكم بالإجزاء من جهة أن الشاخص إنما هو في المرمى وحكم الفضاء حكم القرار، ولذلك تصح الصلاة مستقبلاً للكعبة المعظمة وإن لم يكن يستقبل عينها بل فضاءها، فإن هذا الكلام مردود، من جهة أن اللازم في الرمي إصابة المرمى - كما سيأتي - والمرمى ليس سوى موضع الشاخص وحواليه حسب الفرض،

وأما الفضاء فليس منه. ولا وجه لقياس المقام باستقبال الكعبة، فإن النص^(١) دل على أن القبلة هي الكعبة من موضعها إلى السماء، ولا يوجد مثله في المقام. وبالجملة: لا ينبغي الريب في عدم كفاية رمي الشاخص مع عدم وقوع الحصاة في الرمي، وأما مع وقوعها فيه فهل يجزي أو لا؟
يمكن أن يذكر وجهان للإجزاء ..

(الوجه الأول): أن الواجب هو رمي الجمرة للأمر به في النصوص، ويكفي في صدق هذا العنوان أن يلقي الحصاة فتقع في مجتمع الحصى - الذي هو الجمرة حسب الفرض - وإن كان وقوعها فيه بتوسط إصابتها للشاخص، فإن الرمي كما قال ابن فارس^(٢): (هو نبذ الشيء .. تقول: رميت الشيء أرميه). ويوافق ما ذكره الجوهري^(٣) بقوله: (رميت الشيء من يدي أي ألقيته). فالمحوظ في الرمي هو نبذ الشيء وإلقاؤه، أقصى الأمر أنه يلزم في رمي الجمرة وصول ما يرمى - أي الحصاة - إليها ووقوعها فيها، وهذا متحقق في مفروض البحث.

ولكن هذا الاستدلال ضعيف، فإن (رمى) فعل متعد، ومفعوله على نحوين: تارة تقول: (رميت الهرة بحجر) وأخرى تقول: (رميت الطعام للهرة)، فالهرة في القول الأول هي ما رمي والحجر أداة للرمي، وأما في القول الثاني فما رمي هو الطعام والهرة هي التي رمي لها به، ولا يكفي في صدق الرمي في الأول مطلق وصول الحجر إلى الهرة ولو كان بإصابته للجدار الذي جلست الهرة تحته فوقع عليها، بل لا بد من استهدافها به. ويكفي في الثاني مطلق إلقاء الطعام بحيث يكون في تناول الهرة.

ومن الواضح أن الواجب في محل الكلام ليس هو رمي الحصيات السبع في الجمرة بل رمي الجمرة بالحصيات السبع، كما دلت على ذلك النصوص المتقدمة كقوله **لُتِي** في صحيحة معاوية بن عمار: ((خذ حصى الجمار ثم ائت

(١) تهذيب الأحكام ج: ٢ ص: ٣٨٣.

(٢) معجم مقاييس اللغة ج: ٢ ص: ٤٣٥.

(٣) الصحاح ج: ٦ ص: ٢٣٦٢.

الجمرة القصوى التي عند العقبة فارمها من قبل وجهها))، وقوله **لَيْسَ** في صحيحة سعيد الأعرج: ((ثم أفض بهن حتى تأتي بهن الجمرة العظمى فيرمين الجمرة)). وقوله **لَيْسَ** في موثقة يونس بن يعقوب: ((ثم يرجع يرمي الجمرة)). وعلى ذلك لا يمكن الحكم بكفاية وصول الحصيات السبع إلى الجمرة ولو كان ذلك باستهداف الشاخص الذي عندها، بل لا بد من استهداف الجمرة نفسها بالحصيات وإصابتها لها بذلك.

(الوجه الثاني): صحيحة معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله **لَيْسَ** أنه قال في حديث: ((وإن رميت بحصاة فوقعت في محمل فأعد مكانها، فإن هي أصابت إنساناً أو جملاً ثم وقعت على الجمار أجزأك)).

وتقريب الاستدلال بها هو أنه وإن كان مقتضى القاعدة - كما مر في الجواب عن الوجه الأول - لزوم وصول الحصيات إلى الجمرة مباشرة ولكن مقتضى الصحيحة المذكورة كفاية وصولها إليها وإن أصابت أولاً إنساناً أو جملاً، ومن المؤكد أنه لا خصوصية لهما، فيكفي لو أصابت الشاخص ثم وقعت على الجمرة كما هو محل الكلام.

ولكن هذا الاستدلال ضعيف أيضاً، فإن مورد الصحيحة ما إذا استهدف الجمرة ولكن الحصاة لم تصبها مباشرة بل أصابت في طريقها إنساناً أو جملاً ثم وقعت على الجمرة، وأين هذا مما هو محل الكلام من استهداف شيء آخر غير الجمرة كالشاخص ثم وقوعها عليها، فهذا نظير أن يرمي إنساناً أو جملاً عند الجمرة فتقع الحصاة على الجمرة، فإنه لا يستفاد من الصحيحة المذكورة الاجتزاء به.

وبالجملة: ما يستفاد من الصحيحة - خلافاً لمقتضى القاعدة - هو أنه لو رمى الجمرة - وهي حسب الفرض الموضع الذي تجتمع فيه الحصى - فأصابت الحصاة الشاخص ثم وقعت في المرمى يجتزأ به، وهذا غير ما هو محل الكلام. فالنتيجة: أنه لا يوجد وجه صناعي لتصحيح الرمي والاجتزاء به إذا رمى

الشاخص وإن وقعت الحصاة في الرمي.

وبذلك يظهر أنه يصعب تصحيح حج من رمى الشاخص في جمرة العقبة في يوم العيد معتقداً - عن اجتهاد أو تقليد - أنه هو الجمرة وإن وقعت حصياته في الحوض المحيط به الذي هو الرمي حسب الفرض، إلا على ما هو المختار من تطبيق قاعدة لا تنقض السنة الفريضة في مثل المورد، إذ إن رمي الجمار سنة - كما مرّ مراراً - فالإخلال به عن عذر وهو الجهل القصورى لا يؤدي إلى الإخلال بالحج.

وبذلك يسهل الأمر على من حج في ما مضى وقد رمى الشاخص باعتقاد أنه هو الجمرة ثم بنى اجتهاداً أو تقليداً على أن الجمرة هو مجتمع الحصى، فإنه يمكن تصحيح حجه استناداً إلى القاعدة المذكورة.

لا يقال: لا حاجة إلى إعمال القاعدة المذكورة لتصحيح الحج في مفروض الكلام، لأن أقصى ما يترتب على انكشاف عدم كون الجمرة هي البناء هو تبين كونه تاركاً لرمي جمرة العقبة في يوم العيد عن جهل يعذر فيه، فإن الاجتهاد والتقليد الصحيحين إذا تبين خطأهما من مصاديق الجهل القصورى، وقد دلت النصوص على أن ترك الرمي عن عذر لا يستتبع سوى وجوب القضاء، فلا حاجة إذاً إلى قاعدة لا تنقض السنة الفريضة في المقام.

فإنه يقال في الجواب: إن في ترك الرمي مما يمكن دعوى شموله للجاهل روايتين ..

إحدهما: صحيحة عبد الله بن سنان^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أفاض من جمع حتى انتهى إلى منى، فعرض له عارض فلم يرم الجمرة حتى غابت الشمس. قال: ((يرمي إذا أصبح مرتين)).

الثانية: صحيحة معاوية بن عمار^(٢) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: ما تقول في امرأة جهلت أن ترمي الجمار حتى نفرت إلى مكة؟ قال: ((فلترجع ولترم

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٤.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٤.

الجمار كما كانت ترمى، والرجل كذلك)).

ولكن شمول الرواية الأولى للجاهل غير واضح، بل ممنوع، فإن الجهل ليس عارضاً بخلاف النسيان والغفلة والمرض ونحوها^(١).

وأما الرواية الثانية فهي وإن كانت واردة في الجهل إلا أنه لا يبعد أن يكون موردها هو ترك رمي الجمار في أيام التشريق، ولا سيما بملاحظة قوله: (كما كانت ترمى)، فإن الظاهر أنه ناظر إلى مراعاة الترتيب في رميها.

وعلى ذلك يشكل تصحيح حج تارك رمي جمرة العقبة يوم العيد جهلاً، إلا لقاعدة لا تنقض السنة الفريضة، فليتدبر.

(الأمر الثاني): أنه بناءً على كون الجمرة موضعاً من الأرض وكون البناء القائم شاخصاً عليه فما هو المقدار الذي يجتزأ برميها؟

تقدم^(٢) عن بعض الشافعية أنه قال: إنهم (لم يذكروا في الرمي حداً معلوماً، غير أن كل جمرة عليها علم، فينبغي أن يرمي تحته على الأرض ولا يبعد عنه احتياطاً. وقد قال الشافعي: الجمرة مجتمع الحصى لا ما سال من الحصى. وحده بعض المتأخرين بثلاثة أذرع من سائر الجوانب إلا في جمرة العقبة فليس لها إلا وجه واحد، وهو قريب مما تقدم).

وحكي^(٣) عن بعضهم أنه قال: (وهذا التحديد - أي ثلاثة أذرع - من تفقهه، وكأنه قرب به مجتمع الحصى غير السائل، والمشاهدة تؤيده، فإن مجتمعه غالباً لا ينقص عن ذلك).

ولكن الملاحظ أن المذكور في المصادر التاريخية أن الذين حجوا مع النبي ﷺ في حجة الوداع كانوا أعداداً كبيرة، قال المقرئ^(٤): إنه خرج معه (عامه المهاجرين والأنصار ومن شاء من قبائل العرب وأفناء الناس)، ونص أبو زرعة

(١) سيأتي في (ص: ٦٣١) تقريب الاستدلال بالرواية لتصحيح عمل الجاهل من وجهين، فلاحظ.

(٢) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ج: ١ ص: ٢٣٦.

(٣) حواشي الشرواني ج: ٤ ص: ١٣٤.

(٤) إمتاع الأسماع ج: ٢ ص: ١٠٢.

كما حكاها النووي^(١) بأنهم كانوا (مائة ألف وأربعة عشر ألفاً)، وكيف يتصور أن هذا العدد الكبير كلهم رموا جمره العقبة في يوم العيد وأيام التشريق في مساحة صغيرة تقدر بثلاثة أذرع!؟

ومن هنا يتعين أن يكون المرمى في الجمرات الثلاث أوسع مما ذكر بكثير، والعبارة بالصدق العرفي بعد عدم وجود محدد خارجي أو شرعي له، وربما يختلف صدقه بلحاظ كمية ما يوجد في المحل من الحصى، فإن كانت قليلة تعين الرمي قريباً من الشاخص ليصدق أنه رمى الجمره، بخلاف ما إذا كانت كثيرة، فإنه يكفي في صدقه رمي مجتمع الحصى عنده ولو كان بفاصل مترين أو أزيد حسب اختلاف الحالات، وإذا شك في مساحة المرمى يندرج ذلك في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ومرّ حكمه مراراً.

(الأمر الثالث): أنه تقدم في الصورة الرابعة من المورد الأول أن في التوسعة الأخيرة بموقع الجمرات الثلاث يوجد في كل دور حوض بيضوي الشكل أقيم في وسطه جدار يزيد طوله على عشرين متراً وهو مجوف وبوسطه شاخص الجمره، ومرّ أنه يقوى في الظن أن يكون العمود الموجود في الدور الأرضي قد لوحظ فيه أن يكون في المكان نفسه الذي كان فيه المقدار الأصلي من شاخص الجمرات قبل إحداث التغييرات الأخيرة.

وعلى ذلك يمكن البناء على الاجتزاء برمي صحن الحوض في وسطه قريباً من موضع العمود، وأما بعيداً عنه فيشكل الاجتزاء به، لأن الحصى لا تجتمع في الحوض بل تنزل إلى الأسفل - كما سبق شرحه - وفي مثل ذلك لا بد من الرمي قريباً من الشاخص ليصدق أنه رمى الجمره، وأما مع الابتعاد عنه عدة أمتار فيشكل صدقه.

علماً أن عدم اجتماع الحصى في موضع الرمي لا يضر، لأن من فسر الجمره بمجتمع الحصى لم يرد بذلك أن لوجودها دخلاً في جواز رمي الموضع،

حكم ما إذا تردد في كون الجمرات مواضع من الأرض أو أبنية أو نحوها ٤٤٩

بل الإشارة إلى أن الموضع من الأرض هو الجمرة، ولذلك صرح بعضهم^(١) بأنه لو كشف الحصى ورمى الموضع اجتزئ به، وإنما لا يجب كشف الموضع ويكفي الرمي ولو في مجتمع الحصى من جهة جريان السيرة على ذلك، كما هو الحال في المسح على شعر الرأس في الوضوء.

هذا كله في الدور الأرضي، وأما في الأدوار العليا فلا سبيل إلى البناء على الاجتزاء بالرمي فيها، لأن ما يتيسر رميه هو فضاء الجمرة، ولا دليل على الاجتزاء به - كما سبق - وهكذا الحال بالنسبة إلى الدور السفلي تحت الأرض، فإنه لا دليل على الاجتزاء برمي صحن الحوض قريباً من الشاخص الموجود فيه، فهو كما لو تم إحداث حفرة عميقة في موضع الجمرة ورمى قعرها بالحصىات.

(المورد الثالث): ما إذا بني على أنه لا سبيل إلى تشخيص حقيقة الجمرات الثلاث في عصر المعصومين عليهم السلام، هل أنها كانت مواضع معينة من الأرض وقد استحدثت فيها لاحقاً شاخص للدلالة عليها، أو أنها كانت أبنية أو نحوها مقامة في تلك المواضع؟ وعلى ذلك فما هي وظيفة الحاج في رمي الجمار؟

قد يقال: إنه يجزئه رمي البناء إذا كانت الحصاة تقع بعد إصابته في أطرافه كما هو الغالب، فإنه إن كانت الجمرة هي البناء فقد أصابه، وإن كانت هي الموضع والبناء مجرد شاخص فيه فقد وقعت الحصاة فيه ويكفي بذلك في الرمي. ولكن مرآفاً في المورد الثاني عدم توفر دليل على الاجتزاء بوقوع الحصاة في الموضع بعد استهداف البناء إذا بني على أن الجمرة كانت هي الموضع دون البناء.

وبذلك يظهر عدم تمامية ما ذكره السيد صاحب المدارك رحمته الله^(٢) من (اعتبار إصابة البناء مع وجوده لعدم تيقن الخروج من العهدة بدونه) إن كان مقصوده بهذا الكلام هو كفاية إصابة البناء لليقين بفراغ الذمة بإصابته، وأما إذا كان مقصوده به هو عدم جواز الاقتصار على رمي الموضع دون الجدار لعدم إحراز

(١) المجموع في شرح المهذب ج: ٨ ص: ١٧٦.

(٢) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٨ ص: ٩.

فراغ الذمة بذلك فهو تام بناءً على عدم إحراز كون أي منهما هو الجمرة.
ومهما يكن فمقتضى الصناعة هو لزوم الاحتياط برمي الموضع والبناء
جميعاً لتردد المراد بالجمرة بينهما حسب الفرض.
وقد يقال: باندرج المقام في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، لاحتمال
الاجتزاء برمي كل من البناء والموضع، أي كما يحتمل تعيين رمي البناء ويحتمل
تعيين رمي الموضع يحتمل التخيير بينهما، فإذا قيل بالبراءة عن التعيين في مثل
ذلك يكون مقتضاه كفاية رمي أي منهما، والأنسب رمي الجدار لأنه المتعارف في
هذا الزمان.

ولكن هذا الكلام بعيد عن الصواب، لأن المفروض أن لفظ الجمرة
المذكور في النصوص إما اسم للبناء أو للموضع^(١)، فهو مجمل لم تيسر معرفة
المقصود به، فيكون النص الدال على وجوب رمي الجمرة حجة إجمالية على
وجوب رمي البناء أو الموضع، ومقتضى القاعدة في مثله هو الاحتياط بالجمع
بينهما. وأما احتمال التخيير فلا يعتد به، لقيام الحجة على خلافه، وهو ظهور
النصوص في تعيين رمي الجمرة مع كون المراد بها إما البناء أو الموضع.

ولا يقاس المقام بما إذا بني على أن المراد بالجمرة في النصوص هو البناء
وشك في كونها اسماً لخصوص البناء الأصلي أو للأعم منه وما يضاف إليه
لاحقاً - كما ثبت مثله في بعض الأعلام الشخصية - فإنه إن استظهر كونها اسماً
لخصوص البناء الأصلي - كما مر اختياره - فلا يحيص من البناء على عدم
الاجتزاء برمي الزائد عليه، وإن لم يستظهر ذلك يندرج المورد في دوران الأمر
بين التعيين والتخيير، فللقائل فيه بالبراءة البناء على الاجتزاء برمي المقدار المزيد
أيضاً.

وأما هنا فمع التردد بين كون الجمرة اسماً للبناء أو للموضع يندرج

(١) وأما احتمال كونه اسماً للأعم من الموضع والبناء بحيث يصدق على كل منهما بمعزل عن
الآخر فهو غير وارد كما لا يخفى، نعم بناءً عليه يندرج المورد في دوران الأمر بين التعيين
والتخيير.

حكم ما إذا تردد في كون الجمرات مواضع من الأرض أو أبنية أو نحوها ٤٥١

المورد في دوران الأمر بين المتباينين فلا محيص من الاحتياط بتكرار الرمي، ولا مجال للاقتصار على رمي البناء وإن كانت الحصاة تقع في الموضع^(١).

هذا وفي ضوء ما تقدم كله يمكن القول بأن الاقتصار في رمي الجمار على رمي البناء خلاف مقتضى الصناعة، لأنه مبني على أحد أمور: إما ثبوت أن الجمرة كانت في عصر المعصومين هيئتاً بناءً، أو ثبوت كفاية رمي غير الموضع إذا كانت الحصاة تقع في الموضع بناءً على كونه - أي الموضع - هو الجمرة، أو اندراج المقام في دوران الأمر بين التعيين والتخيير مع البناء فيه على جريان أصالة البراءة عن التعيين.

والأمور الثلاثة غير تامة ..

أما الأمر الأول فهو غير واضح، إذ ليس عليه شاهد يعتد به، في مقابل بعض ما استشهد به للاحتتمال الآخر.

وأما الأمر الثاني فقد مرّ أنّاً أنه خالٍ من الدليل.

(١) قد يقال: إنه بناءً على التوقف في كون الجمرة اسماً للبناء أو الموضع في عصر المعصومين هيئتاً لا حاجة إلى تكرار الرمي تحقيقاً للاحتياط الموجب لفرغ الذمة، بل إذا علم أنه لو رمي البناء فإن الحصاة سترتد وتصيب في الأسفل موضعاً حوالية يمكنه أن ينوي برميها ما هو الواجب عليه في علم الله تعالى من إصابة البناء على تقدير كونه هو الجمرة، أو إصابة الموضع على تقدير أن يكون هو الجمرة، فيتيقن بفرغ الذمة من الرمي الواجب.

ولكن هذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه، فإن المستفاد من الأمر برمي الجمرة اعتبار استهدافها بنفسها بالحصاة، فلا يكفي استهداف شيء آخر من شاخص أو جمل أو إنسان أو غيرها وإن كان يعلم أنها ستصيب الجمرة بارتدادها إليها.

والوجه فيه: أن المساق من قولهم: (رمى كذا بالحجر أو النبل أو الرصاص أو غير ذلك) هو إطلاق الحجر - مثلاً - نحوه مباشرة، ولا يشمل ما إذا تم إطلاقه نحو شيء آخر وإن كان يصيبه في النهاية نتيجة لارتدادها عند إصابته لذلك الشيء، فإنه يقال عندئذ: (رمى الشجرة - مثلاً - بالحجر فوقع على فلان)، ولا يقال: (رمى فلاناً بالحجر) إلا بضرب من العناية حتى لو كان يعلم مسبقاً بوقوعه عليه وقصد ذلك، نعم يقال: (أصاب فلاناً حجر) ولكن العبرة هنا بصدق رمي الجمرة ولا تكفي إصابتها، وسيأتي أنه لا يضرب بصدق رميها أن يمر الحجر في طريقه إليها بشيء آخر إذا لم يكن وصوله إليها من جهة ارتدادها إليها بعد إصابته بذلك الشيء.

والحاصل: أن مقتضى الاحتياط هو تكرار الرمي برمي البناء مرة ورمي الموضع مرة أخرى.

ويعتبر فيه أمور .. الأول: نية القرية (١).

وأما الأمر الثالث فهو أيضاً غير صحيح، من جهة أن احتمال التخيير مبني على احتمال كون الجمرة اسماً لكل من البناء والموضع، وهو مستبعد تماماً، بالإضافة إلى أن الأوجه كون الأصل الجاري في دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو الاحتياط لا البراءة.

ومن هنا يدور الأمر بين الاقتصار على رمي الموضع وبين الجمع بين رميه ورمي البناء، والأول وإن كان لا يخلو من وجه إلا أنه خلاف الاحتياط ولا تطمأن به النفس، ولا سيما مع استمرار سيرة المؤمنين منذ قرون من الزمن على رمي البناء، فلا يحيص من الجمع بين الأمرين.

ولكن من يقلد من يقول بكفاية رمي البناء يصح حجه ولو بنى لاحقاً - لاجتهاد أو تقليد آخر - على عدم الاكتفاء به، لما تقدم من جريان قاعدة لا تنقض السنة الفريضة في المقام، بعد ثبوت كون رمي الجمار سنة لا فريضة، والله العالم بحقائق أحكامه.

(١) لا خلاف في كون رمي جمرة العقبة يوم العيد من مناسك الحج، وإنما وقع الخلاف في كون رمي الجمار في أيام التشريق منها أو لا - وسيأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى - ومن هنا فقد استدل لاعتبار قصد القرية في رمي جمرة العقبة بما استدل به على اعتبار قصد القرية في سائر مناسك الحج وأفعاله. وقد مرّ التعرض له مفصلاً في اعتبار قصد القرية في الوقوف بعرفات، ولا حاجة إلى إعادته في المقام.

وتقدم هناك أن النصوص الدالة على ترتب الثواب الجزيل على الوقوف بعرفات إنما تناسب كونه عملاً عبادياً لا مجرد الحضور فيها ولو من دون قصد القرية، ونظير هذا الكلام يأتي في المقام أيضاً، فإنه قد دلت نصوص عديدة على

أن لرمي الجمار ثواباً عظيماً وأثراً بالغاً في حطّ الذنوب^(١).

ففي صحيحة معاوية بن عمار^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام عن النبي ﷺ في حديث أنه قال: ((رمي الجمار ذكر يوم القيامة)).

وفي صحيحة جميل^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام عن النبي ﷺ في حديث أنه قال: ((وإذا رمى الجمار خرج من ذنوبه)). ونحوها صحيحة معاوية بن عمار^(٤).

وفي صحيحة محمد بن قيس^(٥) عن أبي جعفر عليه السلام قال: ((قال رسول الله ﷺ لرجل من الأنصار: إذا رميت الجمار كان لك بكل حصاة عشر حسنة تكسب لك لما تستقبل من عمرك)).

وفي صحيحة حريز^(٦) - على المشهور - عن أبي عبد الله عليه السلام في رمي الجمار قال: ((له بكل حصاة يرمي بها تحط عنه كبيرة موبقة)).

ويؤكد عبادة رمي جمرة العقبة ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار^(٧) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((خذ حصى الجمار ثم ائت الجمرة القصوى التي عند العقبة فارمها من قبل وجهها، ولا ترمها من أعلاها. وتقول والحصى في يدك: اللهم هؤلاء حصياتي فاحصهن لي وارفعهن في عملي. ثم ترمي وتقول مع كل حصاة: الله أكبر، اللهم ادحر عني الشيطان)).

فإن قوله عليه السلام: ((وارفعهن في عملي))، وكذلك التكبير مع رمي كل حصاة إنما يناسب كون رميهن عملاً قريباً يقصد به التخصع لله تعالى كما لا

(١) إذا بني على أن عنوان رمي الجمار يشمل رمي جمرة العقبة يوم العيد فوجه الاستشهاد بالروايات المذكورة واضح، وإن بني على انصرافه إلى رمي الجمرات الثلاث في أيام التشريق فيمكن أن يقال: إنه لا يحتمل أن يكون رمي جمرة العقبة في يوم العيد أقل شأنًا من رميها مع كونه مما يعتبر في ماهية الحج ذاته، فليتأمل.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٢٦١.

(٣) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال ص: ٤٧.

(٤) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٩-٢٠.

(٥) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٠.

(٦) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٠. المحاسن ص: ٦٧.

(٧) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٨-٤٧٩.

الثاني: أن يكون الرمي بسبع حصيات، ولا يجزئ الأقل من ذلك (١).

يخفى.

وبالجملة: اشتراط القرية في رمي جمرة العقبة مما لا إشكال فيه. وينبغي أن يضاف إليه اعتبار الإخلاص، فإن الرياء ونحوه مما يطلب به رضى الناس يظل العمل العبادي كما مرّ مراراً. ويأتي هنا ما تقدم نظيره في غيره من أفعال الحج من اعتبار قصد العنوان وقصد الجزئية، ومرّ البحث عنهما مفصلاً في الوقوف بعرفات، فليراجع. وتجدر الإشارة إلى أنه قد ذكر الشهيد الثاني رحمته (١) أن رمي الجمرة لما كان يقع على وجهين أداء وقضاء فالأولى قصد الأداء في الإتيان به في يوم النحر كما ينوي القضاء إذا فاته وأراد الإتيان به في اليوم اللاحق. ولكن مرّ في بحث سابق أن الأداء ليس من العناوين القصدية فلا حاجة إلى قصده في وقوع العمل أداء. نعم القضاء عنوان قصدي، فإنه بمعنى البدلية عن الفائت، فيحتاج إلى القصد.

(١) هذا مما لا خلاف فيه بين الفقهاء كما نص على ذلك العلامة رحمته (٢)، وعليه جرت السيرة القطعية المتصلة بزمان المعصومين رحمته، مضافاً إلى استفادته من عدد من النصوص عمدتها صحيحة معاوية بن عمار (٣) عن أبي عبد الله رحمته أنه قال في رجل أخذ إحدى وعشرين حصاة، فرمى بها فزاد واحدة، فلم يدر من أيتهن نقصت. قال: ((فليرجع فليرم كل واحدة بحصاة)) .. وقال في رجل رمى الجمار فرمى الأولى بأربع والأخيرتين بسبع سبع، قال: ((يعود فيرمي الأولى بثلاث وقد فرغ، وإن كان رمى الأولى بثلاث ورمى الأخيرتين بسبع سبع

(١) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ج: ٢ ص: ٢٩٣.

(٢) تذكرة الفقهاء ج: ٨ ص: ٢٢٠.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٣-٤٨٤.

كما لا يجزئ رمي غيرها من الأجسام (١).

فليعد وليرمهن جميعاً سبعاً سبعاً)).

فإنها وإن كانت قد وردت في رمي الجمرات الثلاث في أيام التشريق ولكن لا يحتمل أن يختلف رمي جمرة العقبة في يوم العيد عن رميها في أيام التشريق في عدد ما ترمى بها من الحصى، وإلا لتمثل في الروايات مع أنها خالية عن ذلك.

وورد في خبر عبد الأعلى^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: رجل رمى الجمرة بست حصيات ووقعت واحدة في الحصى. قال: ((يعيدها إن شاء من ساعته، وإن شاء من الغد إذا أراد الرمي، ولا يأخذ من حصى الجمار)). قال: وسألته عن رجل رمى جمرة العقبة بست حصيات ووقعت واحدة في المحمل. قال: ((يعيدها)).

وفي خبر أبي بصير^(٢) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ذهبت أرمي فإذا في يدي ست حصيات. فقال: ((خذ واحدة من تحت رجلك)).

وفي هاتين الروايتين دلالة واضحة على لزوم أن يكون الرمي بسبع حصيات^(٣)، ولكن في سند الأولى ضعف - كما مر - وكذلك الثانية لمكان علي بن أبي حمزة، فلا تصلحان إلا للتأييد.

(١) أي رمي غير الحصى من الأجسام.

ولكن قد يقال: إن مقتضى إطلاق بعض النصوص هو كفاية مطلق الرمي

(١) الكافي ج: ٤: ص: ٤٨٣.

(٢) الكافي ج: ٤: ص: ٤٨٣.

(٣) يمكن أن يقال: إن رواية عبد الأعلى مسوقة لبيان اعتبار إصابة الحصى للجمرة، وعدم كفاية قصد الرمي مع وقوعها في المحمل أو مجتمع الحصى، وكذلك رواية أبي بصير مسوقة لبيان جواز تكميل الرمي بأخذ حصى مما تحت الرجل من الحصى، فأقصى ما يستفاد منهما هو تعلق الأمر برمي سبع حصيات، وأما كون الأمر برميها وجوباً - كما هو المطلوب - لا أن يكون الأمر بأصل الرمي وجوباً وبرمي السبع استجبائياً فلا يكاد يستفاد من الروايتين.

وإن لم يكن بالحصاة كبعض الروايات التي مر ذكرها في الاستدلال لوجوب رمي جمرة العقبة يوم العيد، منها صحيحة سعيد الأعرج^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: ((ثم أفض بهن حتى تأتي بهن الجمرة العظمى فيرمين الجمرة)).

ولكن لو سلم إطلاقها من هذه الجهة فلا بد من رفع اليد عنه بالنصوص الدالة على لزوم كون الرمي بالحصاة وعدم رمي غيرها، ففي صحيحة زرارة^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((لا ترم الجمار إلا بالحصى))^(٣). وفي صحيحة معاوية بن عمار^(٤) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((خذ حصى الجمار ثم ائت الجمرة القصوى التي عند العقبة فارمها من قبل وجهها ولا ترمها من أعلاها)).

وفي صحيحة أخرى لمعاوية^(٥) عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في حديث: فإن سقطت من رجل حصاة فلم يدر أيتها هي؟ قال: ((يأخذ من تحت قدميه حصاة فيرمي بها)).

ويظهر من غير واحد من النصوص المفروغية عن كون ما ترمى به الجمار من نوع الحصى، مثل ما ورد في أن حصى الجمار لا تؤخذ إلا من الحرم، وما ورد في ما يستحب أن تكون عليه حصى الجمار من الصفات وما يكره من ذلك، كأن تكون من البرش ومثل الأتملة وتكون كحلية منقطة ولا تكون من الصم ولا سوداء ولا بيضاء ولا حمراء، وما ورد في استحباب أن تؤخذ الحصيات باليد اليسرى وترمى باليمنى وغير ذلك.

وبالجملة: النصوص مطبقة على اعتبار أن يكون رمي الجمار بالحصى

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٥.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٩٦.

(٣) لشمول إطلاقه لرمي جمرة العقبة يوم العيد أو للقطع بعدم الفرق بينه وبين رمي الجمار في أيام التشريق.

(٤) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٨-٤٧٩.

(٥) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٣.

دون غيرها.

والحصى كما قال الخليل^(١): (صغار الحجارة). ومثله ما ذكره ابن عباد^(٢). وقد حكاه الأزهري^(٣) عن الليث ولم يعقب عليه، ونص عليه الفيروزآبادي^(٤) أيضاً. وقال ابن شميل^(٥): (الحصى: ما حذفت به حذفاً، وهو ما كان مثل بعر الغنم).

ولكن قد يقال: إنه يظهر من كلمات غير واحد من اللغويين أن الحصاة أعم من أن تكون صغيرة.

قال ابن الأعرابي^(٦): (القض الحصى الكبار، والقضيض الحصى الصغار). وقال ابن دريد^(٧): (الحصباء الحصى الصغار). ومثله ما قاله الجوهري^(٨) في الزنابير، وما قاله الزمخشري^(٩) في الرضراض، وما ذكره ابن الأثير^(١٠) في البطحاء. وقال ابن فارس^(١١): (الحصل صغار الحصى أصغر ما يكون منه)، وقال أيضاً^(١٢): (الصيذاء الصحراء التي تكون فيها الحصى الصغار) إلى غير ذلك من التعابير التي يظهر منها أن الحصى منها ما تكون صغراً ومنها ما تكون كباراً، ولا اختصاص لها بالأول، وأن لفظ (الصغار) في قولهم: (الحصى الصغار) إنما هو للاحتراز وليس للتوضيح.

(١) العين ج: ٣: ص: ٢٦٧.

(٢) المحيط في اللغة ج: ٣: ص: ١٦٠.

(٣) تهذيب اللغة ج: ٥: ص: ١٠٦.

(٤) القاموس المحيط ج: ٤: ص: ٣١٨.

(٥) تاج العروس من جواهر القاموس ج: ١٩: ص: ٣٢٥.

(٦) الفائق في غريب الحديث ج: ٣: ص: ١٠٧.

(٧) جمهرة اللغة ج: ١: ص: ٢٧٩.

(٨) الصحاح ج: ٢: ص: ٦٧٢.

(٩) الفائق في غريب الحديث ج: ١: ص: ٢٨٨.

(١٠) النهاية في غريب الحديث ج: ١: ص: ١٣٤.

(١١) الجيم ج: ١: ص: ١٤٧.

(١٢) الجيم ج: ٢: ص: ١٧٠.

ولكن يمكن أن يقال: إن كون الحصى هي الصغار من الأحجار لا يتنافى أن تكون الحصى على قسمين صغار وكبار، فإن الصغر والكبر أمران نسيان، وعندما يقال: الحصى هي الأحجار الصغار فإنما يراد اعتبار الصغر بحد معين لا يصدق عنوان الحصى عرفاً على الأحجار التي تكون أكبر من ذلك الحد، وما لا يتجاوز في حجمها ذلك الحد يتفاوت في الصغر والكبر أيضاً، ولذلك يقال الحصى الصغار والحصى الكبار.

إذاً لا تنافي بين ما ذكره الخليل وغيره من تعريف الحصى بالأحجار الصغار وبين ما ورد في كلمات جمع من اللغويين من تقسيم الحصى إلى الصغار والكبار^(١).

ومهما يكن فإنه يعتبر في الحصى وفق ما تقدم أمران .. أولهما: أن تكون من جنس الحجر دون غيره من الأجسام. الثاني: أن تعد من صغار الأحجار دون كبارها. والأمر الأول مما لا خلاف فيه عند فقهاءنا، بل ادعى السيد المرتضى رحمته الإجماع عليه.

ولكن الملاحظ أن الشيخ رحمته ذكر أنه: (لا يجوز الرمي إلا بالحجر وما كان من جنسه من البرام والجواهر وأنواع الحجارة. ولا يجوز بغيره كالمدر والآجر والكحل والزرنخ والملح وغير ذلك من الذهب والفضة).

وهذا الكلام وقع مورداً للإشكال في كلمات جمع ممن تأخر عنه، منهم ابن إدريس رحمته^(٢)، فإنه بعد أن ذكر لزوم كون الرمي بالحصى أورد ما ذكره الشيخ ثم قال: (وما ذكرناه هو الصحيح، لأنه لا خلاف في إجزائه وبرائة الذمة معه، وما عدا الحصى فيه الخلاف).

(١) إلا ما قاله ابن شميل من أن الحصى ما كان مثل بحر الغنم، فليلاحظ.

(٢) الانتصار ص: ٢٥٩.

(٣) الخلاف ج: ٢ ص: ٣٤٢.

(٤) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج: ١ ص: ٥٩٠.

ومنهم العلامة **نظف** في عدد من كتبه^(١)، فإنه ذكر فيها ما يشبه كلام ابن إدريس **هـ**.

ومنهم الشهيد الأول **نظف**^(٢)، فإنه قال: (وجوز في الخلاف الرمي بالبرام والجوهر. وفيه بعد إن كان من الحرم، وأبعد إن كان من غيره).

أقول: البرام نوع من الحجر معروف بالحجاز واليمن تصنع منه القدور، والمبرم هو الذي يقتلع حجارة البرام من الجبل كما نص عليه ابن سيده^(٣).

والظاهر أن المراد بالجوهر في كلام الشيخ **نظف** هو ما فسره الخليل وابن سيده^(٤) من أنه كل حجر يستخرج منه شيء يتنفع به.

وعلى ذلك فلا يستفاد من كلامه **نظف** جواز الرمي بغير الحجارة كما قد يتوهم.

ولعل وجه استبعاد الشهيد الأول **نظف** جواز الرمي بالبرام والجوهر من الحرم هو أنه لا يوجدان في الحرم كما يظهر ذلك من الفاضل الهندي **نظف**^(٥).

وأما ابن إدريس والعلامة (قدس سرهما) فالظاهر أن منشأ مخالفتهما لكلام الشيخ (رضوان الله عليه) هو دعوى عدم صدق الحصى على مطلق

الأحجار الصغار، وهذا ما صرح به السيد صاحب الرياض **نظف**^(٦). ومن هنا رجح ما صنعه جمع من التصريح بتعين الرمي بما يسمى حصاة.

وهو متين إن أراد ما كان يسمى حصاة في زمن صدور النصوص، فإن العبرة به كما هو واضح ولكن تشخيصه ليس سهلاً، فإن الحصى تطلق في زماننا

الحاضر على نوع معين من الأحجار الصغار التي تمتاز بصلاية فائقة - ولذلك

(١) تذكرة الفقهاء ج: ٨ ص: ٢١٦. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج: ٤ ص: ٢٦٤. متهمي المطلب في تحقيق المذهب ج: ١١ ص: ١١٦.

(٢) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٢٨.

(٣) المحكم والمحيط الأعظم ج: ١٠ ص: ٢٧٢.

(٤) العين ج: ٣ ص: ٣٨٩. المحكم والمحيط الأعظم ج: ٤ ص: ١٦٣.

(٥) كشف اللثام عن قواعد الأحكام ج: ٦ ص: ١١٥.

(٦) رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل ج: ٦ ص: ٣٨٤.

تستخدم في صناعة الكتل الأسمنتية - وتسمى في الفارسية بـ(بريك)، والصور المعروضة للحصى في بعض المواقع العلمية في الشبكة العنكبوتية تتطابق مع هذا النوع، ويمكن أن يقال: إنه هو المناسب مع ما ورد في صحيحة هشام بن الحكم^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في حصى الجمار قال: ((كره الصم منها))، وقال: ((خذ البرش)). والبرش جمع الأبرش هو من الحجر ما فيه نكت صغار تخالف سائر لونه، وما ورد في صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر^(٢) عن الرضا عليه السلام أنه قال في الحصى: ((لا تأخذها سوداء ولا بيضاء ولا حمراء، خذها كحلية منقطة)).

فإن هذه الصفات تتوفر عادة في الأحجار من النوع المشار إليه لا في كل أنواع الأحجار الصغار.

ولكن في المقابل يمكن أن يقال: إن ما ورد في بعض الروايات من استحباب أن تكون الحصاة رخواً لا يساعد على إرادة النوع المذكور، مضافاً إلى ما يحكى من أن الحصى المتوفرة في الحرم لا تكون عادة من هذا النوع. ومع الشك في صدق الحصاة على بعض أنواع الحجر فمقتضى الأصل العملي كونه مورداً لأصالة البراءة على بعض المسالك، ومورداً لأصالة الاحتياط على بعض المسالك الأخرى، وقد مرّ التعرض لهما في بحث سابق، فليراجع^(٣).

ومهما يكن فلا ينبغي الريب في عدم الاجتزاء برمي ما لا يكون من جنس الحجر، ومن ذلك المدر والخزف والآجر والقطع المصنوعة من السمنت أو الجص أو نحوها.

هذا كله بشأن الأمر الأول وهو أن يكون من جنس الحجر. وأما الأمر الثاني وهو أن يكون من صغار الحجر لا كباره فهو مما لم يذكر

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٧.

(٢) قرب الإسناد ص: ٣٥٩.

(٣) لاحظ ج: ١٠ ص: ٤٢٦ وما بعدها ط: ٢.

في كلمات معظم الفقهاء (قدّس الله أسرارهم)، بل مقتضى إطلاق كلام بعضهم عدم اعتباره، منهم المحقق تقّي^(١) حيث اكتفى في ما ترمى به الجمار أن يكون مما يسمى حجراً. ومثله العلامة والشهيد الأول (قدّس سرهما) في القواعد واللمعة^(٢)، بل نص الشهيد تقّي في الدروس^(٣) على عدم اعتبار ذلك قائلاً: (ولو رمى بصخرة عظيمة فالأقرب الإجزاء).

وعلق الشهيد الثاني تقّي^(٤) على ما ذكره المحقق تقّي بقوله: (ويدخل فيه الحجر الكبير الذي لا يسمى حصاة عرفاً، ومن اختار الرمي به الشهيد في الدروس).

ويشكل بأن الأوامر الواردة إنما دلت على الحصاة. ولعل المصنف - أي المحقق تقّي - أراد بيان جنس الحصاة لا الاجتزاء بمطلق الجنس. ومثله القول في الصغيرة جداً بحيث لا يقع عليها اسم الحصاة، فإنها لا تجزي أيضاً وإن كانت من جنس الحجر).

وقد تبعه على ما أفاده سبطه السيد صاحب المدارك تقّي^(٥) وجمع من المتأخرين.

وقال الشيخ صاحب الجواهر تقّي^(٦) في توجيه ما ذكره الشهيد في الدروس ما لفظه: (لعله لعدم خروجها - أي الحجارة - بالعظم الذي يصدق معه الرمي عن كونها حصاة، فلا خلاف حينئذ).

ولكن هذا التوجيه غير تام، لصدق الرمي مهما عظمت الحجارة حتى مع عدم صدق الحصاة عليها كما إذا كان طول قطرها ثلاثين سنتيمتراً مثلاً. وكيف ما كان فإن مقتضى الصناعة كون العبرة بصدق عنوان الحصى

(١) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج: ١ ص: ٢٣٢.

(٢) قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ج: ١ ص: ٤٣٨. اللعة دمشقية ص: ٦٤.

(٣) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٣٥.

(٤) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ج: ٢ ص: ٢٨٩.

(٥) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٧ ص: ٤٤٠.

(٦) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩ ص: ٩٤.

الثالث: أن يكون رمي الحصيات واحدة بعد واحدة، فلا يجزي رمي اثنتين أو أكثر مرة واحدة (١).

على الأحجار التي ترمى بها الجمرة لأخذه في لسان الأدلة، فإذا كان الحجر كبيراً جداً أو صغيراً جداً بحيث لا يصدق عليه عنوان الحصاة لم يجتزأ بالرمي به، ولم يظهر الوجه في توقف بعض الأعلام^(١) في عدم الاجتزاء برمي ما كانت كبيرة جداً بحيث لا يصدق عليها ذلك.

هذا والملاحظ أن السيد الأستاذ رحمته قد اكفى في المتن باشتراط أن يكون الرمي بالحصاة ولم يبين ما يعتبر فيها من حيث النوع والحجم، ولعله من جهة وضوح أن العبرة بالصدق العرفي، ولا تصدق عرفاً إلا مع كون ما يرمى من جنس الحجر، وكونه صغيراً لا كبيراً، ولكن مع ذلك كان ينبغي التنبيه عليهما. بل تقدم أنه ربما يعتبر في الحصى أن يكون من بعض أنواع الحجر، ولا يصدق ما إذا كان من أي نوع، فكان ينبغي التعرض لذلك في الشرح.

(١) قال الشيخ رحمته: (إذا رمى سبع حصيات دفعة واحدة لم يعتد بأكثر من واحدة، سواء وقعت عليها مجتمعة أو متفرقة، وبه قال الشافعي. وقال أبو حنيفة: إذا وقعت متفرقة اعتد بهن كلهن).

أقول: يقع الكلام تارة في اعتبار التعاقب في إطلاق الحصى، وأخرى في اعتبار التعاقب في إصابتها للرمي.

أ - أما الأول فقد استدل له - مضافاً إلى الإجماع - بالتأسي، وبالسيرة العملية، وبما ورد في صحيحة معاوية بن عمار^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه قال: ((خذ حصى الجمار .. ثم ترمي وتقول مع كل حصاة: الله أكبر، اللهم ادرح عني الشيطان ..))، وما ورد في صحيحة يعقوب بن

(١) مناسك الحج ص: ٢٣١.

(٢) الخلاف ج: ٢ ص: ٣٥٢.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٩.

شعيب^(١) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام .. قلت: ما أقول إذا رميت؟ قال: ((كبر مع كل حصاة))، وما ورد في صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر^(٢) عن الرضا عليه السلام أنه قال في الحصى: ((خذها كحلية منقطة تخذهن خذفاً، تضعها على الإبهام وتدفعها بظهر السبابة))، ومبنى الاستدلال بهذه الروايات هو أن الإتيان بالتكبير مع كل حصاة يقتضي رمي الحصيات السبع على سبيل التعاقب، وكذلك رميها خذفاً بالطريقة المذكورة يقتضي ذلك.

ولكن ناقش بعض الأعلام رحمهم الله^(٣) في الاستدلال بالتأسي: بأنه (لم يقم شاهد من الروايات على أنه عليه السلام رمى بالتعاقب والتدرج، إذ ليس فيها أزيد من الرمي).

أقول: نعم، لم يرد ذلك في روايتنا في صفة حج النبي عليه السلام، فإن المذكور في صحيحة معاوية بن عمار المفصلة الحاكية لحجة الوداع مجرد إتيانه عليه السلام بالرمي من دون بيان كفيته، ولكنه مذكور في كثير من روايات الجمهور، ومن ذلك ما رووه بإسنادهم^(٤) عن جعفر بن محمد عن أبيه - أي الباقر عليه السلام - قال: (دخلنا على جابر بن عبد الله، فسأل عن القوم حتى انتهى إلي. فقلت: أنا محمد بن علي بن حسين .. فقلت اخبرني عن حجة رسول الله عليه السلام) فذكر كلاماً طويلاً في بيان حجته، وورد في أواخره قوله: (حتى أتى الجمرة التي عند الشجرة فرماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة منها مثل حصى الخذف رمى من بطن الوادي)).

وروى ابن حنبل^(٥) بإسناده عن جعفر عن أبيه عن علي بن الحسين - أي السجاد عليه السلام - عن ابن عباس عن الفضل بن عباس: (أن النبي عليه السلام لم يزل

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨١.

(٢) قرب الإسناد ص: ٣٥٩.

(٣) كتاب الحج (تقارير المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ١٥٨.

(٤) صحيح مسلم ج: ٤ ص: ٣٨-٤٢. سنن الدارمي ج: ٢ ص: ٤٥. سنن أبي داود ج: ١ ص: ٤٢٥-٤٢٧.

(٥) مسند أحمد بن حنبل ج: ١ ص: ٢١٢.

يلبي حتى رمى جمرة العقبة، فرماها بسبع حصيات، يكبر مع كل حصاة).
 وروى البخاري^(١) بإسناده عن الزهري عن سالم عن ابن عمر: أن النبي ﷺ كان (يأتي الجمرة التي عند العقبة فيرميها بسبع حصيات يكبر عند كل حصاة).

وروى الدارقطني^(٢) بإسناده عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة أن النبي ﷺ (مكث بمنى ليالي التشريق يرمي الجمرة إذا زالت الشمس كل جمرة بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة).

وروى ابن ماجة^(٣) عن عمرو بن الأحوص عن أمه قالت: (رأيت النبي ﷺ يوم النحر عند جمرة العقبة استبطن الوادي فرمى الجمرة بسبع حصيات، يكبر مع كل حصاة، ثم انصرف).

إلى غير ذلك مما ورد في مصادر الجمهور في حكاية أن النبي ﷺ كان يكبر مع رمي كل حصاة مما يدل على أنه رمى الحصيات واحدة بعد أخرى. فإن حصل الاطمئنان بصحة نقلهم - ولا سيما ما نقلوه عن الصادق عليه السلام - فلا إشكال من هذه الجهة، ولكن يبقى الإشكال في الاستدلال بالتأسي للوجوب فإنه غير تام، كما هو موضح في محله.

وأما السيرة العملية فقد نوقش فيها بأنها لا تقتضي الوجوب، ولكن قال السيد الأستاذ رحمته^(٤): أنه (لو ساغ غيره - أي غير الرمي متعاقباً - لشاع وذاع، ولصدر عن المعصوم عليه السلام أو غيره ولو مرة واحدة).

ومرجع هذا الاستدلال - الذي مرّ نظيره مراراً - إلى أن إطباق المسلمين خلفاً عن سلف إلى عصر المعصومين عليه السلام بالالتزام بالرمي متعاقباً مع أن الرمي مرة واحدة أخف مؤونة ولا سيما في حال الزحام يكشف عن تلقي لزوم ذلك عن المعصوم عليه السلام، فإنه لو كان أمراً مستحباً لما أطبق الكل على رعايته، كما هو

(١) صحيح البخاري ج: ٢ ص: ١٩٤.

(٢) سنن الدارقطني ج: ٢ ص: ٢٤١.

(٣) سنن ابن ماجة ج: ٢ ص: ١٠٠٨.

(٤) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١٣٩.

الحال في سائر المستحبات الشرعية حتى المؤكدة منها كالإتيان بالأذان والإقامة للصلوات اليومية، وهذا البيان وجيه.

وأما ما ورد من الأمر بالتكبير مع كل حصاة ورمي الحصيات بطريقة الخذف على النهج المتقدم فقد نوقش في الاستدلال به بأن التكبير والخذف مستحبان، فأقصى ما يستفاد من الروايات المشتملة عليهما هو استحباب رعاية التعاقب.

وبعبارة أخرى: إنه وإن كان المستفاد منها هو المفروغية عن اعتبار التعاقب في رمي الحصيات - كما ذكره السيد الأستاذ رحمته - ولكن لا في أصل الرمي الذي هو واجب بل في الإتيان به بالكيفية الخاصة التي هي مستحبة، إذ لولا التعاقب فلا محل للتكبير مع كل حصاة ولا لرميها خذفاً، ولكن المطلوب هو إثبات اعتبار التعاقب في أصل الرمي، ولا تفي بذلك الروايات المذكورة.

هذا ولكن يمكن أن يقرب الاستدلال بخصوص صحيح معاوية بن عمار منها بأن المذكور فيه قوله ﷺ: ((ثم ترمي وتقول مع كل حصاة: الله أكبر))، ولفظة (ترمي) وإن كانت في حد ذاتها أعم من حيث كون إطلاق الحصيات دفعة واحدة أو على التعاقب، ولكن بقرينة الذيل يستفاد أن المراد بها هو إطلاقها على سبيل التعاقب لا الأعم منه، وإلا لم يناسب الأمر بالتكبير عند رمي كل حصاة.

ويتعبير آخر: ليس محل الاستدلال من الصحيحة هو قوله: (وتقول مع كل حصاة: الله أكبر) ليقال: إنه لما كان محمولاً على الاستحباب لم يدل على لزوم التعاقب، بل محل الاستدلال منها هو قوله: (ترمي) بعد البناء على كون المراد به هو حصاة خاصة من الرمي، وهي ما كان متعاقباً بقرينة ما بعده، وقيام الدليل على كون الحكم في ما بعده استجبائياً لا يضر بقرينته على كون متعلق الأمر بالرمي هو الحصاة المذكورة لا الطبيعي على إطلاقه وسريانه، فليتأمل.

وهذا البيان لا يأتي في صحيحة يعقوب بن شعيب، إذ لم تشتمل إلا على قوله ﷺ: ((كبر مع كل حصاة))، ولا يقتضي مزيد من اعتبار التعاقب لتحقيق

المستحب المذكور.

نعم يمكن أن يقال: إنه لو لم يكن التعاقب معتبراً في الرمي لكان من المناسب أن يقول الإمام هـ: (كَبُرَ مع كل رمية)، ليشمل ما إذا رمى عدة حصيات دفعة واحدة وإلا لاقتضى عدم استحباب التكبير إلا عند رمي الحصيات على سبيل التعاقب، وهو بعيد، فليتأمل.

هذا وقد يقال^(١): إن المفاهيم العرفية من قوله هـ في صحيحة معاوية بن عمار^(٢): ((ليرمهن جميعاً بسبع حصيات)) لزوم رمي الجمار سبع مرات، وكذلك قوله في صحيحته الثانية^(٣): ((فزادت واحدة فلم يدر من أيهن نقص)) يدل على أن الواجب هو رمي كل حصاة برمي مستقل.

ولكن لم يظهر أي وجه لدلالة الصحيحتين على ما ادعي، فإن المذكور في الأولى رميهن بسبع سبع، أي رمي كل جمرة بسبع حصيات لا رميها سبعاً أي سبع مرات.

وكذلك المذكور في الثانية افتراض الراوي زيادة حصاة واحدة من الحصيات الإحدى والعشرين التي اعدّها لرمي الجمرات الثلاث، فأقصى ما يدل عليه أنه كان يرميها كلاً أو بعضاً على سبيل التعاقب، فأين هي من الدلالة على اعتبار ذلك في الرمي؟!

وكيف ما كان فقد ظهر بما تقدم أن الدليل على اعتبار التعاقب في الرمي لا ينحصر في الإجماع كما ذكره بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٤)، بل يمكن الاستدلال له أيضاً بالسيرة العملية القطعية، بل وكذلك ببعض الروايات ولا سيما صحيحة معاوية بن عمار.

هذا ثم إنه لو رمى حصاتين أو أزيد دفعة واحدة وأصاب في أن واحد وكان الجميع مستجمعاً للشروط المعتبرة في الحصاة فلا إشكال - في ضوء ما تقدم

(١) تعاليق مبسطة على مناسك الحج ج: ١٠ ص: ٤٨٦.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٤.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٦.

(٤) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ١٥٨.

- في أنه يعتبر بمنزلة رمي حصاة واحدة، ويلزم تكميله سبغاً، ولكن هل ينطبق الرمي الأول على رمي واحدة منها لا على التعيين أو على رمي جميعها؟ فيه وجهان ..

قال بعض الأعلام (طاب ثراه)^(١): (لو رمى أكثر من واحد دفعة تحسب بالنسبة إلى واحد فقط، لوجدانه الشرط، إذ لم يعتبر بنحو بشرط لا حتى لا يجزي أصلاً).

وظاهره اختيار الوجه الأول، ولكن يمكن أن يقال: إن الصحيح هو الوجه الثاني، نظير ما إذا قال: (أكرم هاشمياً) فأكرم هاشميين في وقت واحد، فإن الأمور به ينطبق على إكram الاثنين لا على إكram غير المعين منهما، فإنه لا واقع له ولا مانع من انطباق الطبيعي اللابشرط على كلا الفردين وتحقق صرف الوجود منه بوجودهما في آن واحد.

هذا كله في ما يتعلق بالأمر الأول من الأمرين المبحوث عنهما في المقام، وهو اعتبار التعاقب في أصل الرمي.

وأما الثاني - أي اعتبار التعاقب في الإصابة - فقد بنى غير واحد على عدمه، ومنهم العلامة **ثُمَّ**^(٢) حيث قال: (ولو اتبع أحدهما الآخر فرميتان وإن اتفقا في الإصابة). ونحوه ما ذكره صاحب الجواهر **ثُمَّ**^(٣) وغيره.

ولكن ناقش فيه بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٤) قائلاً: (إن الرمي يتقوم بأمرين: دفع الحصى بالنحو الخاص، وإصابة الجمرة. فإذا اعتبرنا التعاقب في رمي الجمرة كان من اللازم تحقق مجموع الأمرين بنحو التعاقب في كل حصاة، فلا تعد رميتين في الفرض).

إلا أن هذا الكلام مما لا يمكن المساعدة عليه، فإنه وإن كان يعتبر في رمي الجمرة إصابة الحصاة لها - على ما سيأتي - ولكن مع ذلك يمكن التفريق بين

(١) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ١٥٩ (بتصرف يسير).

(٢) قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ج: ١ ص: ٤٣٩.

(٣) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩ ص: ١٠٦.

(٤) المرتضى إلى الفقه الأرقى (كتاب الحج) ج: ٢ ص: ٣٢٨.

الرابع: أن تصل الحصيات إلى الجمرة (١).

اعتبار التعاقب في أصل إطلاق الحصاة وبين اعتباره في إصابتها للجمرة، وذلك لأن البيان المذكور إنما يتم لو كان الدليل على اعتبار التعاقب رواية تتضمن الأمر برمي الجمرة بسبع حصيات واحدة بعد واحدة^(١)، ولكن لا يوجد دليل عليه بهذا المضمون كما ظهر مما سبق، وإنما الدليل إما هو الإجماع أو التأسّي أو السيرة، وهي أدلة لينة، والقدر المتيقن مما يستفاد منها هو اعتبار التعاقب في إطلاق الحصيات. وإما هو ما دل على الأمر بالتكبير مع كل حصاة أو الأمر برميها خذفاً وهما أيضاً لا يقتضيان أزيد من التعاقب في الإطلاق، فلو بني على أن رمي الجمرة بالحصاة لا يصدق إلا بوصولها إليها لا يقتضي ذلك اعتبار التعاقب في الإطلاق والوصول جميعاً بل في الإطلاق فقط.

والحاصل: أنه لا ملازمة بين اعتبار التعاقب في إطلاق الحصيات واعتباره في الإصابة.

ويمكن فرض التعاقب في الإطلاق مع تحقق الإصابة دفعة واحدة فيما إذا رمى الحصاة الثانية بقوة أكبر من رمي الحصاة الأولى وبفاصل جزء من الثانية - مثلاً - فأصابت مع الأولى في وقت واحد.

وكذلك إذا أصابت الأولى شيئاً في طريقها فقلل ذلك من سرعتها ثم أصابت الجمرة، في حين أصابت الثانية الجمرة مباشرة، ولذلك أصابتها في وقت واحد.

(١) أي لا يكفي أن يستهدف الجمرة ويطلق الحصاة نحوها، بل لا بد من

(١) لو بني على أن إصابة الجمرة تعتبر في صدق الرمي على سبيل الشرط المتأخر كان مقتضاه صدق التعاقب في الرمي بالإطلاق متعاقباً وإن كانت الإصابة في وقت واحد، ولكن الظاهر أنه على تقدير اعتبار الإصابة في مفهوم الرمي فإنما هو على سبيل الجزئية أو الشرط المقارن. ولو بني على أن الرمي أعم من الإصابة ولكن الأمر به ينصرف إلى خصوص حصاة منه وهي الرمي مع الإصابة فالظاهر أن اعتبارها يكون على سبيل الشرط المقارن أيضاً، فلي تأمل.

إصابتها بها.

وهذا مما لا خلاف فيه بين فقهاءنا (قدّس الله أسرارهم) كما نص على ذلك غير واحد، منهم السيد صاحب المدارك رحمته (١).
وقد استدلل له بوجهين ..
الوجه الأول: اقتضاء رمي الجمرة - الذي تعلق الأمر به في النصوص - ذلك.

وله تقريران ..

التقريب الأول: عدم صدق الرمي إلا مع الإصابة.

قال السيد الأستاذ رحمته (٢): إن للإصابة دخلاً في (مفهوم الرمي بحسب الصدق العرفي، للفرق الواضح بين رمي الشيء وبين الرمي إلى الشيء، والأول - وهو المأمور به في المقام - متقوم بالوصول لكي يصدق عندئذ أنه رمى الجمرة، وأما الثاني فهو رمي إليها وليس برميها فلا يتحقق معه العنوان).

وهذا التقريب غير واضح، فقد مرّ قريباً أنه تارة تقول: (رميت الهرة بحجر)، وأخرى تقول: (رميت الطعام إلى الهرة)، ويعتبر في الأول استهداف الهرة بالحجر، ويعتبر في الثاني إلقاء الطعام بحيث يكون في متناولها. ولا يعتبر الوصول في الأول فإنه إنما يتقوم بأصل الاستهداف وإطلاق الحجر - مثلاً - نحو الشيء مباشرة، فيصدق عليه عنوان الرمي سواء أصابه أم لا.

ومن هنا لو قلت: (رميت الغزال بسهم ولم يصبه) لا تستشعر العناية في استعمال لفظة (رميت) في استهداف الغزال بالسهم بالرغم من عدم إصابته له، بل هو استعمال بلا عناية أصلاً. بخلاف ما لو قلت: (ضربت الهرة بالعصا ولكنها لم تصبها)، فإن الذيل يعدّ قرينة على أنه أراد بالضرب مجرد محاولة الضرب لا الضرب حقيقة.

وبالجملة: إن الرمي لا يتقوم بالإصابة بل هو أعم منها، ويشهد له بعض

(١) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٨ ص: ٩.

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١٤٠.

موارد الاستعمال مثل قول أمير المؤمنين عليه السلام ^(١): «ليس كل من رمى أصاب». نعم لا يبعد القول بأنه يعتبر فيه أن يكون مظنة للإصابة، فلا يقال: (رمى زيدا بحجر) إذا كان بعيداً عنه جداً بحيث لا يصيبه مطلقاً، بل يقال في مثله: (رمى حجراً باتجاه زيد) أو نحوه، فليتأمل.

التقريب الثاني: انصراف رمي الجمرة بالحصى إلى إصابتها بها، وهذا ما أشار إليه المحقق العراقي رحمته الله ^(٢).

والظاهر أنه تام، فإنه إذا قيل: (رميت صيداً بسهم) كان ظاهره إصابته به. ولا إطلاق له عند العرف ليعم صورة عدم الإصابة. ولو أراد أنه رمى ولم يصب يتعين عليه أن يلحقه بقوله: (ولم أصبه)، كما ورد ذلك في رواية عباد بن صهيب ^(٣): «(رمى صيداً فأخطأه وأصاب آخر)».

وبالجملية: ليس مقتضى كون الرمي في حد ذاته أعم من الإصابة وعدمها هو كون الأمر برمى الجمرة بالحصى مطلقاً يشمل ما إذا استهدف الجمرة بالحصى فأصابها وما إذا لم يصبها، بل هو منصرف إلى خصوص صورة الإصابة، فإن الطبيعي قد ينصرف إلى بعض أفراده كما قد ينصرف عن بعض أفراده. ومن الأول انصراف لفظ (الدينار) في كل بلد إلى ما هو شائع أو متداول من الدينار في ذلك البلد، ومن الثاني انصراف لفظ (العالم) عن النجار والحداد وأضرابهما، والانصراف المعتد به هو ما كان ناشئاً من كثرة الاستعمال في حصة معينة أو في ما عدا حصة معينة وإن لم يبلغ حدّ الوضع التعيني فينصرف إليها أو عنها اللفظ إن أطلق من دون تقييد، بحيث لو أريد الأعم فلا بد من إقامة القرينة على التعميم. والمقام من هذا القبيل، فإن الرمي بمعنى استهداف شيء معين بحجر أو سهم أو رصاص أو نحوها من وسائل الاستهداف يقلب استعماله في ما يصيب الهدف لا الأعم منه وما يخطؤه، ولذلك لو أريد الأعم فلا بد من إقامة

(١) نهج البلاغة ج: ٣ ص: ٥٦.

(٢) شرح تبصرة المتعلمين ج: ٤ ص: ٢١٧.

(٣) الكافي ج: ٦ ص: ٢١٥.

القرينة على التعميم كأن يقول: (يجزئك أن ترمي الجمرة وإن لم تصبها).
 الوجه الثاني: صحيحة معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في
 في حديث: ((وإن رميت بحصاة فوقعت في محمل فأعد مكانها)).
 فإن ظاهر الأمر بالإعادة هو الإرشاد إلى اشتراط الإصابة وعدم كفاية
 أصل الاستهداف، لوضوح أنه لا يحتمل الخصوصية لوقوع الحصاة في المحمل أو
 في أي مكان آخر^(٢)، بل كون العبرة في لزوم الإعادة بعدم وقوعها في المرمى، مما
 يعني لزوم إصابتها له، وهو المطلوب.
 وبذلك يظهر أنه لو بني على عدم اقتضاء الأمر برمي الجمرة وصول
 الحصاة إليها وكونه مطلقاً من هذه الجهة يتعين رفع اليد عن إطلاقه من جهة
 الصحيحة المذكورة.

ونحوها خبر عبد الأعلى^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل
 رمى جمرة العقبة بست حصيات ووقعت واحدة في المحمل. قال: ((يعيدها))،
 وقد رواه الشيخ^(٤) عن الكليني وفيه: (ووقعت واحدة في محمل). ومثله ما حكي
 في هامش طبعة دار الحديث^(٥) عن بعض النسخ المخطوطة، ولعله هو الأصح.
 وكيف ما كان فإن الظاهر أن مراد السائل بقوله: (رمى جمرة العقبة
 بست حصيات) هو أنه أصابها بالست، ومراده بقوله: (ووقعت واحدة في محمل)
 هو أنه رمى السابعة ولكنها لم تصب الجمرة بل وقعت في بعض المحامل، لا أنها
 وقعت من يده قبل أن يرميها، وإلا لما قال عليه السلام: ((يعيدها))، بل قال يرمي
 أخرى بدلها، فإن مورد الإعادة هو ما إذا أتى بالعمل ولكن لا على الوجه

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٣.

(٢) يمكن أن يقال: إنه إذا بني على أن الجمرة كانت بناءً لم يكن الحكم بعدم الإجزاء مع وقوع
 الحصاة في المحمل مقتضياً لعدم الإجزاء فيما لو وقع في مجتمع الحصى، لاحتمال الخصوصية لهذا
 الأخير، فليتأمل.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٣.

(٤) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٦.

(٥) الكافي (ط): دار الحديث، ج: ٩ ص: ٨٢.

الخامس: أن يكون وصولها الى الجمرة بسبب الرمي، فلا يجزي وضعها عليها (١).

المطلوب، وأما مع عدم الإتيان به أصلاً فلا محل للأمر بالإعادة. وعلى ذلك فالخبر يتعلق بما نحن فيه ويدل على اعتبار الإصابة، ولكن سنده ضعيف - كما مر من قبل - فلا يصلح إلا للتأييد.

(١) هذا في أصله واضح، فإن متعلق الأمر في النصوص هو عنوان الرمي، فلا عبرة بإيصال الحصاة إلى الجمرة بوجه آخر لا يصدق عليه هذا العنوان، ومن ذلك وضعها عليها وإمساسها بها وطرقها بها وهي في اليد ورفعها في الجولتسقط عليها ونحو ذلك.

ولكن ما هي الخصوصية المعتبرة في الرمي لتمييز بها عن غيره من أنحاء إيصال الحصاة إلى الجمرة؟

ذكر بعض الأعلام (طاب ثراه)^(١): (أن الرمي يستعمل في الطرح وكذا الإلقاء من فوق قسراً وشدة، أما الأول ففي قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ حيث كان ما فعله الرسول ﷺ طرْحاً، لا مثل رمي النبال يجعل الإصبعين أو الأصابع كالسهم. وأما الثاني ففي قوله تعالى: ﴿تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ﴾ حيث كان بنحو الإلقاء من فوق فقط). ثم قال: إن (المتبادر من الرمي هو ما يكون رمياً للنبل، إما بكونه وحده معناه الحقيقي، أو كون ظهوره فيه أقوى من ظهوره في غيره، ولذلك يقال في المثال المعروف: (رأيت أسداً يرمي) أن المراد هو الرجل الشجاع لا الحيوان المقترس، لظهور الرمي في رمي النبل المخصوص بالإنسان، بل ظهوره فيه أقوى من ظهور الأسد في المقترس، فلذلك يقدم ظهور القرينة على ظهور ذي القرينة، فيحمل على الشجاع. إذ لو كان معنى الرمي أعم ولم يقو ظهوره في رمي النبل مما عداه فلا وجه ليحمل الأسد على غير ما

(١) كتاب الحج (تقارير المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ١٥٥-١٥٦.

وضع له، إذ يصلح صدور الرمي بمعنى الطرح والإلقاء من الحيوان المقترس، كأن يطرح تراباً يظهر اليد أو يلقي حجراً به أو برجله مثلاً. فلم يحمل عرفاً على الشجاع مع صلوح صدور الرمي منه؟ وليس ذلك إلا لقوة ظهور الرمي في رمي النبل، ويستعمل في غيره مجازاً أو مع القرينة المعينة وحدها بناءً على أن يكون حقيقة في الجميع، ولكن كان ظهوره في ما ذكر أقوى).

ثم قال نقلاً: (فإذا لاح لك أن الظهور الأولي للرمي إنما هو في رمي النبل فلا بد من التجوز في مثل المقام، إذ ليس في رمي الجمرة رمي للنبل ضرورة، ولما لزم ارتكابه - أي التجوز - يلزم الاقتصار على أقرب المجاز، وهو غمض العين عن الرمي، حيث يكون في المقام حصى لا نبل، وأما كيفية الرمي فلا مجال لغمض العين عنها، فحينئذ يحكم بلزوم كون رمي الحصى على كيفية الرمي المتبادر وإن اختلف الرمي، فيلزم جعل اليد كالسهم^(١) وإخراج الحصى منه كإخراج النبل منه قسراً وشدة كما هناك. نعم لا يلزم كونه بإصبع دون إصبع، بل يجزي مطلق ما يكون كإخراج النبل عن السهم^(٢)).

ولكن هذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه بوجه، فإنه لا ينبغي الشك في عدم الفرق في صدق الرمي حقيقة بين كون أداته نبلاً وكونها أداة أخرى، ولا سيما الحجر الذي يمكن أن يدعى: أن استخدام الإنسان له أداة للرمي أسبق بكثير من استخدامه للنبل ونحوه.

وأما ما استشهد به (طاب ثراه) على كون الظهور الأولي للرمي في رمي النبل وهو قولهم: (رأيت أسداً يرمي) فليس بتمام، فإن الرمي كما ظهر مما تقدم يأتي تارة بمعنى استهداف شيء بإطلاق نبل أو حجر أو غيرها باتجاهه، وأخرى بمعنى إلقاء الشيء كالطعام أو الحجر أو غيرها، وهو الذي ذكره الجوهري^(٣) بقوله: (رميت الشيء من يدي، أي القيته)، ولفظ (يرمي) في قولهم:

(١) كذا في المصدر، والصحيح: (القوس)، فإن السهم واحد من النبل (يلاحظ العين ج: ٤ ص: ١١، والمحيط في اللغة ج: ٣ ص: ٤١٨، والمصباح المنير ج: ٢ ص: ٢٩٣).

(٢) الصحاح ج: ٦ ص: ٢٣٦٢.

(رأيت أسداً يرمي) إنما هو من الرمي بالمعنى الأول - الذي مرّ أنه أعم من أن تكون أداته نبلاً أو حجراً أو غيرهما - فيصلح أن يكون قرينة على أن المراد بالأسد هو الرجل الشجاع، لأن الرمي بذلك المعنى لا يقع - عادة - من الحيوان المفترس، وأما عدم كونه من الرمي بالمعنى الثاني فلأنه لو كان هو المقصود بالرمي لكان ينبغي أن يذكر متعلقه كأن يقال: (رأيت أسداً يرمي بشبهه من التل) أو نحو ذلك، وإلا تكون الجملة غير تامة المعنى.

وأما ما ذكره تكملة من أن الرمي في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ بمعنى الطرح فليس بذلك الوضوح، فإنه قد اختلف المفسرون في شأن نزول هذه الآية الكريمة.

قال الشيخ تكملة^(١): (ذكر جماعة من المفسرين كابن عباس وغيره: أن النبي ﷺ أخذ كفاً من الحصباء فرماها في وجوههم، وقال: ((شاهت الوجوه)) فقسمها الله تعالى على أبصارهم وشغلهم بأنفسهم حتى غلبهم المسلمون وقتلهم كل مقتل. وقال بعضهم: أراد بذلك رمي النبي ﷺ أبي أمية بن الخلف الجمحي يوم أحد فأصابه فقتله. وقال آخرون: أراد بذلك رمية سهمه يوم خيبر فأصاب ابن أبي الحقيق في فراشة رأسه فقتله. والأول أشهر الأقوال).
فيلاحظ أن هناك عدة أقوال في شأن نزول الآية المذكورة، وما ذكره تكملة ربما يناسب القول الأول، وهو وإن كان أشهر - كما قال الشيخ تكملة - ويؤيده بعض الروايات المرسلّة^(٢)، إلا أنه ليس متعيناً ولا يمكن البناء عليه.

وأما ذكره تكملة من أن الرمي في قوله تعالى: ﴿تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ﴾ كان بنحو الإلقاء من فوق فهو وإن كان صحيحاً ولكنه لا يتنافى أن يكون من الرمي بالمعنى الأول - فإن الرامي إذا كان فوق الهدف يصدق الرمي باستهدافه ولو بإلقاء الحجر عليه - بل يتعين أن يكون بذلك المعنى بقرينة قوله: (ترميمهم)، حيث جعل أبرهة وجيشه متعلقاً للرمي، ولو كان بمعنى الإلقاء لكان

(١) التبيان في تفسير القرآن ج: ٥ ص: ٩٣.

(٢) تفسير العياشي ج: ٢ ص: ٥٢.

والظاهر جواز الاجتزاء بما إذا رمى فلاقت الحصاة في طريقها شيئاً ثم أصابت الجمرة. نعم إذا كان ما لاقته الحصاة صلباً ففطرت منه فأصابت الجمرة لم يجزئ ذلك (١).

ينبغي أن تجمل الحجارة متعلقة له فيقول: (ترمي عليهم حجارة من سجليل). ومهما يكن فقد ظهر بما تقدم أنه لا يعتبر في رمي الجمار بالحصى أن يكون مشابهاً لرمي النبل كما اعتبره نكح، بل يكفي بأي نحو كان يصدق عليه رمي الجمرة عرفاً باستهدافها وإطلاق الحصاة باتجاهها.

وأما مجرد الطرح بأن يضع الحصاة في وسط كفه - مثلاً - ويلقيها على الجمرة فلا يكفي لعدم صدق أنه رماها بها. وأما ما سبق نقله عن السرخسي^(١) من (أنه وإن طرحها طرحاً أجزاءً .. لأن الطارح رام، إلا أن الرمي تارة يكون أمامه وتارة يكون عند قدميه بالطرح) ففيه خلط بين معني الرمي وتوهم صدقه بمعنى واحد على مثل استهداف شخص بحجر وإلقاء القمامة في الحاوية، وكون الفرق بينهما منحصراً في بُعد الشخص عن الرامي وقرب الحاوية منه، مع وضوح صدق الرمي بمعنى الاستهداف وإن كان المستهدف به قريباً من الرامي، وصدقه بمعنى الإلقاء وإن كان ما يلقي عليه بعيداً عنه.

(١) ينبغي أولاً - قبل التعرض لحكم الصورتين المذكورتين في المتن - الإشارة إلى أنه يعتبر في الرمي بالإضافة إلى ما ذكره نكح في الأمر الخامس - أي وصول الحصيات إلى الجمرة بسبب الرمي - أمران آخران ..

(أحدهما): كون كل من إطلاق الحصيات وإصابتها للجمرة بفعل الحاج فقط، فلو شاركه في أحدهما غيره من إنسان أو غيره لم يجتزأ به، وذلك لأن ظاهر الأمر برمى الجمرة بالحصيات هو اعتبار أن يكون إطلاقها باتجاهها فعلاً للحاج لا يشاركه فيه غيره، وأيضاً لما بني على أنه يعتبر في الرمي وصول

الحصيات إلى الجمرة لتقوم الرمي به أو لانصرافه إليه اقتضى ذلك أن يكون وصولها مستنداً إلى إطلاقه لها باتجاه الجمرة، ولا يكون لغيره دور في ذلك. والوجه في ما ذكر هو أنه لما كان ظاهر أمر شخص بالإتيان بفعل - كأمير الحاج بالرمي - هو كون نسبة المبدأ إلى الفاعل تحت دائرة الأمر لزم أن يتسبب صدور الفعل إليه، ولا تصدق النسبة الفعلية على الوجه المأخوذ في متعلق الأمر إذا كان تحقق الفعل بمشاركة الغير سواء من الأول أو في الأثناء، كما أنها لا تصدق إذا كانت من الغير ولو بتسبب من المكلف، ولذلك لا تجوز الاستتابة في الرمي للمختار.

وعلى ذلك فلو أخذ الحصاة بين إصبعيه ورماها باتجاه الجمرة بإصبع يده الأخرى ولكن مع مشاركة غيره له في ذلك - أي بوضع الغير إصبعه فوق إصبعه ودفع الاثنين للحصاة باتجاه الجمرة - لا يجتزأ بذلك. وكذلك لو رمى الحصاة فتلقاها أحد في طريقها إلى الجمرة ودفعها بيده أو بخشبة أو نحوها نحو الجمرة فأصابها فإنه لا يجتزأ به أيضاً.

(ثانيهما): كون وصول الحصيات إلى الجمرة من جهة استهدافها مباشرة، فلو استهدف شيئاً آخر غير الجمرة وأطلق الحصاة باتجاهه وكان بحيث لو أصابته لارتدت وأصابت الجمرة وقصد ذلك من الأول لم يجتزأ به، وذلك لعدم صدق أنه رمى الجمرة بالحصاة وإن صدق أنه أصابها بها، والمطلوب هو رمي الجمرة نفسها مع الإصابة لا الإصابة ولو برمي غير الجمرة.

ولا يقاس المقام بما إذا قصد جرح إنسان فرمى حجراً على جدار - مثلاً - وهو يعلم أنه سيرتد ويصيب ذلك الإنسان ويجرحه حيث يحكم بضمانه بلا إشكال، فإن الحكم بالضمان يترتب على الجرح المستند إليه سواء بالرمي أو بغيره، وهو حاصل في المورد، وأما في المقام فالأثر يترتب على إصابة الجمرة برميها نفسها وهي غير متحركة، لأن الذي تحقق هو أصل الإصابة بالحصاة لا بسبب رمي الجمرة.

وهل يعتبر - بالإضافة إلى استهداف الجمرة نفسها وإصابة الحصاة لها -

أن تكون الإصابة على نحو المباشرة؟

يمكن أن يقال: نعم، يعتبر ذلك ..

أما بناءً على إناطة صدق الرمي بوصول الحصاة إلى الجمرة فمن جهة أن العرف كما يعتبر في صدقه الوصول كذلك يعتبر أن يكون الوصول مباشراً لا بتوسط إصابة شيء آخر.

وأما بناءً على كون صدق الرمي منوطاً باستهداف الجمرة نفسها ولكن يعتبر وصول الحصاة إليها من جهة الانصراف - كما مر اختياره - فيمكن أن يقال: إن المنصرف إليه هو الوصول المباشري لا مطلقاً، أي ولو عبر إصابة شيء آخر.

هذا وفق ما تقتضيه القاعدة، ولكن المستفاد من صحيحة معاوية بن عمار الآتية عدم اعتبار ما ذكر في الرمي، فليلاحظ.

ثم إنه إذا ظهر ما تقدم فأقول:

هناك صور ينبغي التعرض لحكمها ..

(الصورة الأولى): ما إذا رمى الحصاة فمرت في طريقها على شيء واحتكت به ولكن لم يتغير اتجاهها بذلك، بل مضت في طريقها فأصابت الجمرة.

ولا ريب في الحكم بالإجزاء في هذه الصورة، لعدم الإخلال فيها بشيء من شروط الرمي المتقدمة، أقصى الأمر احتكاك الحصاة في طريقها بشيء، وهذا الاحتكاك غاية ما يوجبهُ هو الحد من قوة انطلاق الحصاة إلى الجمرة، ولا دليل على اعتبار عدمه، فمقتضى إطلاق الأدلة الاجتزاء به، كما لعله هو القدر المتيقن من مورد صحيحة معاوية بن عمار الآتية.

(الصورة الثانية): ما إذا رمى الحصاة فلم تصب الجمرة مباشرة بل أصابت موضعاً أعلى من الجمرة ثم انحدرت وتدحرجت حتى أصابت الجمرة. وفي هذه الصورة حكم جمع من الفقهاء بالإجزاء، منهم الشيخ والمحقق

والعلامة وصاحب الجواهر (قدس الله أسرارهم)^(١)، وعلله الأخير بصدق الرمي بعد أن كانت الإصابة على كل حال بفعله.

ولكن يمكن الخدش فيه بأن الواجب - كما تقدم - هو إصابة الحصاة للجمرة بفعل الحاج فقط، وهنا فرض وجود عامل آخر مساعد له، وهو كون موضع الإصابة أعلى من الجمرة ومسرحاً باتجاهها مما أدى إلى تدحرج الحصاة ووقوعها على الجمرة، ويضاف إلى ذلك عدم وصولها إليها مباشرة بل مع الوساطة، ومراً أن مقتضى القاعدة عدم الاكتفاء بما إذا أصابت الحصاة شيئاً آخر ثم أصابت الجمرة.

وبالجملة: ما ذكره الشيخ صاحب الجواهر **ثقل** في توجيه الحكم بالإجزاء في مفروض الكلام غير واضح.

وقد استدلل **ثقل** له أيضاً بصحيفة معاوية بن عمار^(٢) عن أبي عبد الله **عليه السلام** في حديث أنه قال: ((.. فإن هي أصابت إنساناً أو جملأ ثم وقعت على الجمار أجزأك...)).

وهذا الاستدلال مبني على إطلاق الرواية لما إذا وقعت الحصاة على إنسان أو جمل ثم انحدرت نحو الأسفل فوقعت على الجمرة، وهو غير بعيد بناءً على كون الجمرة هي الموضع، وأما بناءً على كونها هي البناء فلا يخلو من بُعد. (الصورة الثالثة): ما إذا رمى الحصاة فلم تصب الجمرة مباشرة بل أصابت شيئاً آخر وارتدت فوقعت على الجمرة.

وقد حكم صاحب الجواهر **ثقل** في هذه الصورة أيضاً بالإجزاء، وعلله بما تقدم في الصورة السابقة.

وناقشه السيد الأستاذ **ثقل**^(٣) بعدم تحقق الإصابة برمي الجمرة، بل بارتداد الحصاة إليها بعد رمي شيء آخر. ثم قال: (ولا أقل من الشك في صدق

(١) الخلاف ج: ٢: ص: ٣٤٤. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج: ١: ص: ٢٣٤. تذكرة الفقهاء ج: ٨: ص: ٢٢٢. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩: ص: ١٠٥.

(٢) الكافي ج: ٤: ص: ٤٨٣-٤٨٤.

(٣) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢: ص: ١٤١.

الرمي في محل الكلام، فإن مفهومه عنوان بسيط متتبع من الفعل الخارجي، فلا بد من إحرازه. ومع الشك في الصدق العرفي لا سبيل إلى الاجتزاء به).

أقول: ما أفاده نكث أولاً وجيه على وفق القاعدة، لما مر من اعتبار إصابة الحصاة للجمرة مباشرة في امثال الأمر برميها، فلو أصابت شيئاً آخر وارتدت عنه فأصابت الجمرة لم يكن مجزياً.

وأما ما أفاده ثانياً فيمكن أن يقال: إنه غير متجه وفق مبناه الذي سبق التعرض له^(١) من اندراج دوران الأمر في الشبهة المفهومية بين الأقل والأكثر في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين الذي بنى فيه المحققون على جريان أصالة البراءة عن الأكثر، والوجه فيه أن متعلق التكليف هنا ليس هو مفهوم الرمي كي يشك في تحققه في الخارج فينبى على لزوم الاحتياط، لأنه من الشك في مقام الامتثال، بل متعلقه هو ما أريد بلفظ الرمي، فإذا دار بين الأكثر وهو استهداف الجمرة مع وقوع الحصاة عليها مباشرة وبين الأقل وهو الأعم مما ذكر ومن استهداف الجمرة مع وقوع الحصاة على شيء آخر ثم ارتدادها إلى الجمرة يأتي ما ذكره نكث من أنه لا علم لنا بالوجوب إلا بالنسبة إلى الجامع، وأما تقييده بما يمنع من انطباقه على الثاني فهو تكليف زائد يشك في حدوثه من الأول، فالشك راجع إلى مقام الجعل والمرجع فيه البراءة، لا إلى مقام الامتثال كي يرجع إلى الاشتغال.

وهذا البيان وإن لم يكن تاماً على المختار - لأن الشك في أمثال المورد وإن كان راجعاً إلى مقام الجعل غير أنه شبيه بدوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي، والأرجح فيه هو القول بالاحتياط^(٢) - إلا أنه بناءً على تماميته يتعين الالتزام بإجراء أصالة البراءة في مفروض البحث، ولا محل للقول بأن الرمي عنوان بسيط فإذا شك في صدقه عرفاً لا سبيل إلى الاجتزاء به.

(١) لاحظ ج: ١٠ ص: ٤٢٦ ط: ٢.

(٢) هذا بناءً على بساطة عنوان الرمي وإن اعتبر فيه المباشرة في الإصابة، وأما إذا بني على كونه مركباً بحيث يكون عند التحليل مولفاً من أكثر من مفهوم أحدها هو المباشرة فالورد مندرج في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

هذا كله بناءً على تقوّم الرمي بوصول الحصاة إلى الجمرة - كما سبق منه **تُظَلُّ** - وأما بناءً على عدم تقوّمه به بل انصراف الأمر به إلى خصوص هذه الحصاة فقد عرفت أنه لا يبعد كون المنصرف إليه هو الوصول المباشري ولكن لو شك في تمامية الانصراف إليه فيمكن أن يقال: إن مرجعه إلى الشك في أنه هل يعتبر بالإضافة إلى لزوم وصول الحصاة إلى الجمرة أن يكون وصولها بالمباشرة لا عبر إصابة شيء آخر أو لا، فيكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، والأصل فيه البراءة عن اعتبار القيد الزائد.

ومهما يكن أي سواء بني على اقتضاء القاعدة عدم امتثال الأمر بالرمي إلا مع وصول الحصاة إلى الجمرة مباشرة أو بني على الشك في لزوم ذلك وكون مقتضى القاعدة فيه هو الاحتياط، فإنه لا بد من رفع اليد عما تقتضيه القاعدة في ذلك، من جهة إطلاق صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة، فإنه لا قصور فيه عن الشمول لمحل الكلام.

ولكن الملاحظ أن السيد الأستاذ **تُظَلُّ** لم يتمسك بها هنا، ويبدو أنه حملها على خصوص الصورة الأولى المتقدمة، إلا أنه لا وجه له، إذ هي شاملة للصورة المبحوث عنها أيضاً، فإن قوله **لِحُكِّ**: ((فإن هي أصابت إنساناً...)) يعم ما إذا كانت إصابة الحصاة للإنسان على سبيل الاحتكاك به في طريقها إلى الجمرة وما إذا كانت على سبيل الوقوع عليه والارتداد منه إلى الجمرة، فإنه تصدق إصابتها له في الحالتين. وتأمل بعض الأعلام (طاب ثراه)^(١) في ذلك في غير محله.

نعم إذا كان ما أصابته الحصاة صلباً جداً كحجر صلد أو سطح حديدي فبالإمكان التشكيك في إلحاقه بيدني الإنسان والجمل اللذين هما مورد الرواية، فإن الارتداد في الشيء الصلب جداً يكون أقوى بطبيعة الحال من الارتداد في الشيء غير الصلب كذلك كالإنسان والجمل، ويحتمل أن يكون ذلك فارقاً بينهما في الحكم ولو بلحاظ أن العرف يرى قوة الارتداد الناشئة من صلابة موضع الإصابة عاملاً مساعداً على وصول الحصاة إلى الجمرة وإن لم يكن

(١) التهذيب في مناسك العمرة والحج ج: ٣ ص: ١٩٣.

السادس: أن يكون الرمي بين طلوع الشمس وغروبها(١).

كذلك بحسب التدقيق العلمي.

(الصورة الرابعة): ما إذا رمى الحصى فلم تصب الجمرة مباشرة بل أصابت إنساناً أو حيواناً مثلاً فتحرك فوقعت على الجمرة بحركته.

وقد صرح غير واحد من الفقهاء بعدم الاجتزاء في هذه الصورة، منهم الشيخ والمحقق والعلامة وصاحب الجواهر (قدس الله أسرارهم)^(١).

والوجه فيه واضح مما تقدم من اشتراط أن يكون إطلاق الحصى وإصابتها للجمرة بفعل الحاج وحده، وهنا قد فرض وجود دور لغيره في وصول الحصى إليها، فمقتضى القاعدة عدم الاجتزاء به، ولا دليل بالخصوص فيه على الإجزاء، فلا يحيص من البناء على عدمه.

(١) هذا هو المشهور بين فقهاءنا (قدس الله أسرارهم)، وهو الصحيح. فإنه يدل على عدم جواز الإتيان بالرمي في ليلة العيد اختياراً بالنصوص الآتية الدالة على الترخيص فيه لطوائف من المعذورين ومن يحكمهم، فإنها تقتضي عدم جواز ذلك لغيرهم.

ويدل على عدم جواز الإتيان به في ما بين الطلوعين من يوم العيد صحيحة إسماعيل بن همام^(٢) قال: سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول: ((لا ترمي الجمرة يوم النحر حتى تطلع الشمس)).

ويدل على استمرار وقته إلى غروب الشمس من يوم العيد وانقضائه بذلك صحيحة عبد الله بن سنان^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أفاض من

(١) الخلاف ج: ٢: ص: ٣٤٤. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج: ١: ص: ٢٣٤. تذكرة الفقهاء ج: ٨: ص: ٢٢١. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ١٩: ص: ١٠٥.

(٢) الكافي ج: ٤: ص: ٤٨٢.

(٣) الكافي ج: ٤: ص: ٤٨٤. من لا يحضره الفقيه ج: ٢: ص: ٢٨٥. تهذيب الأحكام ج: ٥: ص: ٢٦٢.

جمع حتى انتهى إلى منى، فعرض له عارض، فلم يرم الجمرة حتى غابت الشمس. قال: ((يرمي إذا أصبح مرتين)).

حيث يستفاد منها المفروغية عن استمرار وقت الرمي إلى غروب الشمس، كما يستفاد منها انقضاؤه بغروبها، وإلا لما أمر الإمام عليه السلام بتداركه في صبيحة اليوم التالي.

هذا وقد استدل غير واحد من الفقهاء على كون وقت رمي جمرة العقبة يوم العيد في ما بين طلوع الشمس إلى غروبها بالنصوص الواردة في التحديد بذلك في رمي الجمار كصحيحة أبي بصير ومنصور بن حازم^(١) جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((رمي الجمار من طلوع الشمس إلى غروبها)).

وصحيحة صفوان بن مهران^(٢) قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ((رمي الجمار ما بين طلوع الشمس إلى غروبها)).

وصحيحة زرارة^(٣) عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال للحكم بن عتيبة: ما حدّ رمي الجمار؟ فقال الحكم: عند زوال الشمس. فقال أبو جعفر عليه السلام: ((أرأيت لو أنهما كانا رجلين فقال أحدهما لصاحبه: احفظ علينا متاعنا حتى أرجع، أكان يفوته الرمي؟! هو والله ما بين طلوع الشمس إلى غروبها)). وقد رواها الشيخ^(٤) عن زرارة وابن أذينة عن أبي جعفر عليه السلام.

قال السيد الحكيم رحمته الله^(٥): (إن إطلاقها شامل للمقام - أي رمي جمرة العقبة يوم العيد - ورمي الجمار الثلاث أيام التشريق، ولا يختص بالثاني)، ونحوه ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله^(٦).

ولكن لا يبعد أن يكون التعبير ب(رمي الجمار) ظاهراً في رمي الجمرات

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨١.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٢.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨١.

(٤) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٢.

(٥) دليل الناسك ص: ٣٦٢.

(٦) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١٣٨.

الثلاث في أيام التشريق، ويصعب البناء على إطلاقه لرمي جمرة العقبة يوم العيد، ولا سيما في النصوص المذكورة بقرينة ما ورد في صحيحة زرارة من دعوى الحكم بن عتيبة أن حدّ رمي الجمار عند زوال الشمس، ورد الإمام عليه السلام عليه بأنه ما بين طلوع الشمس إلى غروبها، فإنه لا خلاف بين فقهاء الفريقين^(١) في جواز الرمي يوم العيد بعد طلوع الشمس وقبل زوالها وإنما الخلاف بينهم في جواز الرمي قبل زوالها في أيام التشريق، فذهب معظم الجمهور إلى عدم الجواز وقال أكثر فقهائنا بالجواز.

والوجه في الاتفاق على الأول والاختلاف في الثاني هو أنه قد ثبت في سيرة النبي صلى الله عليه وآله أنه لما أفاض إلى المزدلفة بعد طلوع الشمس من يوم العيد بادر إلى رمي جمرة العقبة، وأما في أيام التشريق فقد رمى الجمرات بعد الزوال، فاعتقد أكثر الجمهور عدم جواز رميها قبل ذلك، ولكن ذهب معظم أصحابنا إلى جوازه.

وبالجملة: لا يبعد أن تكون الروايات المتقدمة مسوقة للرد على الجمهور القائلين بعدم جواز رمي الجمرات الثلاث في أيام التشريق قبل زوال الشمس، ولا تعلق لها بما هو محل البحث من رمي جمرة العقبة من يوم العيد، فالتمسك بإطلاقها في المقام محل إشكال^(٢).

نعم وردت صحيحة صفوان بن مهران المتقدمة في المتداول من نسخ الاستبصار^(٣) بلفظ: ((الرمي ما بين طلوع الشمس إلى غروبها))، وهذا اللفظ

(١) لاحظ: مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج: ٤ ص: ٣١٠، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج: ٢ ص: ١٣٧.

(٢) قد يقال: إن كونها مسوقة للرد على الجمهور لا يمنع من إطلاقها لرمي جمرة العقبة يوم العيد بعد فرض كونه مشمولاً لعنوان رمي الجمار المأخوذ موضوعاً للحكم فيها، وقد مرّ نظير هذا في (ص: ٣٦٤-٣٦٥) في قوله عليه السلام: ((من أدرك جمعاً فقد أدرك الحج))، فليلاحظ. نعم إذا بني على انصراف العنوان المذكور إلى رمي الجمرات الثلاث في أيام التشريق - كما تقدم آنفاً - لم تصلح الروايات المذكورة للتمسك بها في المقام.

(٣) الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ج: ٢ ص: ٢٩٦.

يعم بإطلاقه رمي جمرة العقبة يوم العيد، ولكن لا يمكن الاعتماد عليه بعد ورود الصحيحة نفسها في التهذيب بلفظ: ((رمي الجمار ما بين طلوع الشمس إلى غروبها)).

ومن الغريب أن صاحب الوسائل (طاب ثراه)^(١) عددهما روايتين مع وضوح كونهما رواية واحدة.

والمظنون قوياً وقوع السقط والتصحيح في النسخ الواصلة إلينا من الاستبصار، فإن المحقق الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني (قدس سرهما)^(٢) أورد الرواية باللفظ الموجود في التهذيب، ولم يشر إلى أنها وردت في الاستبصار بلفظ آخر، ولو كانت نسخته من الاستبصار لا تتطابق مع التهذيب لأشار إلى ذلك. وهكذا الحال بالنسبة إلى السيد العلوي العاملي^(٣) والمحدث الفيض الكاشاني^(٤) (رحمهما الله).

وبالجملـة: الأقرب كون صحيحة صفوان بن مهران باللفظ المذكور في التهذيب، وإن كان يكفي في عدم إمكان التمسك بإطلاقها عدم ثبوت كونها باللفظ الآخر.

والمتحصل مما سبق: أن عمدة ما يمكن أن يستدل به لكون وقت رمي جمرة العقبة في يوم العيد هو ما بين طلوع الشمس إلى غروبها ليس سوى صحيحتي إسماعيل بن همام وعبد الله بن سنان بضم إحداهما إلى الأخرى.

(١) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج: ١٤ ص: ٦٩.

(٢) متقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان ج: ٣ ص: ٤٢٦.

(٣) مناهج الأخيار في شرح الاستبصار ج: ٣ ص: ٦٢٢.

(٤) الوافي ج: ١٣ ص: ١٠٨٥.

ويجزى للنساء وسائر من رخص لهم الإفاضة من المشعر في الليل أن يرموا بالليل (ليلة العيد)(١).

(١) قال السيد المرتضى رحمته (١): يجوز عندنا أن ترمي النساء والخائف بالليل ثم حكى عن الشافعي: أنه يجوز رمي جمرة العقبة ليلة النحر بعد نصف الليل أي اختياراً، وحكى عن أبي حنيفة: أنه (لا يجوز قبل طلوع الشمس) أي حتى للنساء والخائف. ثم قال: (دلينا بعد الإجماع المتقدم ذكره على جواز الرمي بالليل - أي للنساء والخائف - ما روته عائشة من أنه ﷺ أرسل ليلة النحر أم سلمة فرمت قبل الفجر ثم أفاضت).

ويظهر من أبي الصلاح الحلبي رحمته (٢) أنه إنما يجوز تقديم الرمي ليلاً للمرأة التي تخاف الحيض، أي تخاف أن يمنحها طروه عن أداء طواف الحج، وقد صرح بذلك في موضع لاحق (٣) حيث قال: (ولا يجوز الرمي قبل طلوع الشمس ولا بعد غروبها إلا للمرأة الخائفة من مجيء الدم وفوت الطواف لمجيئه)، ونحوه ما ذكره السيد ابن زهرة والكيدي (قدس سرهما) (٤).

وقال الشيخ رحمته (٥): (للعليل ولصاحب الضرورة والنساء يجوز الرمي بالليل). ثم قال: (دلينا إجماع الفرقة وأخبارهم).

وقال العلامة رحمته (٦): (قد رخص للمعذور كالخائف والعاجز والمرأة والراعي والعبد في الرمي ليلاً من نصفه للعدو). ومقتضاه أنه إنما يجوز لهم الرمي في النصف الثاني من ليلة العيد لا مطلقاً.

(١) الناصريات ص: ٣١٠.

(٢) الكافي في الفقه ص: ١٩٧.

(٣) الكافي في الفقه ص: ١٩٩.

(٤) غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع ص: ١٨٥. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة ص: ١٥٩.

(٥) الخلاف ج: ٢ ص: ٣٤٥.

(٦) تذكرة الفقهاء ج: ٨ ص: ٢٢٨.

وينبغي البحث هنا في موردين ..

(المورد الأول): في حكم النساء وسائر الضعفاء كالصبيان والشيوخ

والمرضى.

والملاحظ أن الروايات الواردة في هذا المورد على أقسام ..

(القسم الأول): ما نص فيه على جواز رمي جمرة العقبة في ليلة العيد

للنساء وأمثالهن، وهو صحيحة أبي بصير^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((رخص رسول الله ﷺ للنساء والضعفاء أن يفيضوا من جمع بليل، وأن يرموا الجمرة بليل، فإن أرادوا أن يزوروا البيت وكلوا من يذبح عنهن)).

وقد روي بسند آخر معتبر عن أبي بصير^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

((رخص رسول الله ﷺ للنساء والصبيان أن يفيضوا بليل ويرموا الجمار بليل وأن يصلوا الغداة في منازلهم، فإن خفن الحيض مضين إلى مكة ووكلن من يضحى عنهن)).

وتقدم أنه يحتمل أن يكون الأصل في الرويتين واحداً، وأن لفظة

(الضعفاء) في الأولى مصحفة عن لفظة (الصبيان) في الثانية أو عكس ذلك، كما أن لفظة (الجمار) في الثانية خطأ، والصحيح (الجمرة) كما ورد في الأولى.

ونظير الصحيحة المذكورة في الدلالة على جواز رمي جمرة العقبة للنساء

ليلاً خبر علي بن أبي حمزة^(٣) عن أحدهما عليهما السلام قال: ((أي امرأة أو رجل خائف أفاض من المشعر الحرام ليلاً فلا بأس فليرم الجمرة ثم ليمضي، وليأمر من يذبح عنه...))، فإنه بقرينة ذكر الرجل الخائف يعلم أن المراد به هو الترخيص في رمي الجمرة ليلاً.

ومر في بحث سابق أن الأرجح سقوط اسم أبي بصير عن سند هذه

الرواية، لأن ابن أبي حمزة لا يروي عن أحدهما عليهما السلام مباشرة بل يروي

(١) الكافي ج:٤ ص:٤٧٥.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٤٧٤.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٤٧٤.

بواسطة أبي بصير غالباً، فهذا الخبر أيضاً لأبي بصير كالخبر السابق.

(القسم الثاني): ما يدل على جواز رمي النساء في ليلة العيد بالإطلاق، وهو صحيح سعيد الأعرج^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه قال: ((أفرض بهن بليل، ولا تقض بهن حتى تقف بهن بجمع، ثم أفرض بهن حتى تأتي بهن الجمرة العظمى فيرمين الجمرة، فإن لم يكن عليهن ذبح فليأخذن من شعورهن ويقصرن من أظفارهن ويمضين إلى مكة في وجوههن ويظفن بالبيت ويسعين بين الصفا والمروة...)).

فإنه يمكن أن يقال: إنه ليس في هذه الرواية تصريح بجواز الرمي للنساء ليلاً، بل جواز الإفاضة لهن من المشعر في الليل، وأما جواز أداء الرمي وبقية المناسك ليلاً فهو مقتضى إطلاقها، ولذلك فهي قابلة للتقييد بما بعد طلوع الشمس^(٢).

ونظيرها في ذلك خبر سعيد السمان^(٣) قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ((إن رسول الله صلى الله عليه وآله عجل النساء ليلاً من المزدلفة إلى منى، وأمر من كان منهن عليها هدي أن ترمي ولا تبرح حتى تذبح، ومن لم يكن عليها منهن هدي أن تمضي إلى مكة حتى تزور)).

وسعيد السمان هو سعيد الأعرج راوي الصحيح المتقدم. ولعل الأصل في الرويتين واحد.

(القسم الثالث): ما يدل على جواز رمي النساء في النصف الثاني من ليلة العيد بالإطلاق، وهو صحيح أبي بصير^(٤) قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٤-٤٧٥.

(٢) اللهم إلا أن يمنع من قابليتها لذلك، من جهة أن السؤال فيها كان عن حكم واقعة خارجية ابتلي بها سعيد الأعرج، حيث قال في صدر الرواية: (جعلت فداك معنا نساء فأفرض بهن بليل؟) وفي مثل ذلك لا يصح الاعتماد على القرينة المنفصلة في عدم كون الإطلاق مطابقاً للمراد الجدي إلا لضرب من التقييد أو نحوها، مما يضطر معه الإمام عليه السلام إلى كتمان القيد، فليتأمل.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٣-٤٧٤.

(٤) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٣. ونحوه في الكافي (ج: ٤ ص: ٤٧٤) بسند فيه محمد بن

((لا بأس بأن تقدم النساء إذا زال الليل فيقفن عند المشعر الحرام ساعة، ثم ينطلق بهن إلى منى فيرمين الجمرة، ثم يصبرن ساعة ثم يقصرن وينطلق بهن إلى مكة فيطفن، إلا أن يكن يردن أن يذبح عنهن فإنهن يوكلن من يذبح عنهن)).
فإنه يمكن أن يقال: إن هذه الصحيحة تدل بالإطلاق على جواز رمي النساء في النصف الثاني من الليل، ولكنها لا تأبى الحمل على لزوم كون ذلك في النهار.

(القسم الرابع): ما نص على عدم جواز تقديم الرمي على طلوع الشمس من يوم النحر حتى للضعفاء، وهو صحيحة معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام الحكاية لحج النبي ﷺ وفيها قول الإمام عليه السلام: ((وعجل ضعفاء بني هاشم بليل، وأمرهم أن لا يرموا الجمرة جمرة العقبة حتى تطلع الشمس)).
والظاهر شمول الضعفاء الذين عجل بهم النبي ﷺ للنساء والصبيان.
هذه هي الروايات الواردة بشأن وقت رمي جمرة العقبة بالنسبة إلى النساء وأمثالهن من الضعفاء.

ويمكن أن يقال: إن صحيحة أبي بصير في القسم الأول وصحيحة معاوية بن عمار في القسم الرابع متعارضتان، فإن الأولى نص في جواز رمي النساء ومن يحكمهن في الليل، في حين أن الثانية كالنص في لزوم تأخيره إلى طلوع الشمس، والمرجع بعد تساقطهما هو إطلاق ما مر من صحيحي سعيد الأعرج وأبي بصير في القسمين الثاني والثالث، وكذلك إطلاقات أدلة الأمر بالرمي^(٢)، لأن ما دل على عدم جواز الرمي في ليلة العيد ولزوم تأخيره إلى ما بعد طلوع الشمس لا إطلاق له ليشمل النساء والصبيان، فإن ما ورد في الترخيص للخائف ونحوه في الرمي ليلاً وإن دل على عدم الترخيص في ذلك لغيرهم، ولكن من

ستان.

(١) الكافي ج: ٤، ص: ٢٤٧.

(٢) وإن نوقش فيها فالرجع هو أصالة البراءة وإن كانت قليلة الجدوى، إذ إن إجراءها عن لزوم الرمي بعد طلوع الشمس لا ينفع في إحراز الخروج من الإحرام بالتقصير بعد الرمي ليلاً، كما مر في نظائره، على أنها لا تجري في حق الصبيان.

الواضح أنه لا إطلاق له ليتمكن الرجوع إليه عند الشك في جواز الرمي ليلاً للنساء ومن يحكمهن، وكذلك صحيح إسماعيل بن همام الدال على النهي عن الرمي قبل طلوع الشمس لما كان الخطاب فيه موجهاً إلى ابن همام نفسه لم يكن التعدي من مورده إلى النساء والصبيان إلا مع القطع بعدم الخصوصية، ولكنه غير حاصل، وقد مرّ مراراً أن ما يسمى بقاعدة الاشتراك بين الرجال والنساء في الأحكام ليست قاعدة ثابتة بدليل خاص عليها، بل الأساس لها هو اطمئنان الفقيه بعدم الخصوصية لمورد الرواية من الرجل أو المرأة، فمتى احتملت الخصوصية لم يمكن الحكم بالاشتراك، والمقام من هذا القبيل حيث يحتمل أن يكون الحكم بعدم جواز الرمي قبل طلوع الشمس مختصاً بالرجال ولا تشمل النساء والصبيان.

وبالجملة: لا يوجد ما يشمل بإطلاقه النساء والصبيان مما ورد في تحديد وقت الرمي^(١) إلا ما كان بعنوان (رمي الجمار) الذي تقدم الخدش في شموله لرمي جمرة العقبة يوم العيد.

وعلى ذلك فمقتضى الصناعة الأخذ بإطلاق صحبتي سعيد الأعرج وأبي بصير الواردتين في النساء والبناء على جواز الرمي لهما بعد منتصف الليل خاصة - كما مرّ عن العلامة رحمته - لأنه مقتضى الجمع بينهما بحمل الأولى على الثانية.

هذا ولكن هناك وجوه أخرى في التعامل مع روايات المسألة ..

(الوجه الأول): أنه لا تعارض بين صحيحة أبي بصير في القسم الأول وصحيحة معاوية بن عمار في القسم الرابع، بل الجمع العرفي بينهما متيسر، وذلك بحمل الأمر بعدم رمي الجمرة إلى طلوع الشمس الوارد في الأخيرة على الاستحباب.

(١) ولو سلم وجوده فإن النسبة بينه وبين صحيحي الأعرج وأبي بصير هي العموم والخصوص من وجه، لشموله حسب الفرض للرجال والنساء، واقتضائه لزوم الرمي بعد طلوع الشمس، واختصاص الصحيحين بالنساء واقتضاء إطلاقهما جواز الرمي ولو قبل طلوع الشمس، فيتعارضان في حكم رمي النساء قبل الطلوع، والمرجع بعد التساقط لإطلاقات الأمر بالرمي.

ولكن هذا الوجه ضعيف، فإن الأمر المذكور صدر من النبي ﷺ في مقام يقتضي التوسعة والتسهيل، ولذلك عجل بالضعفاء بالإفاضة من المزدلفة ليلاً ولم ينتظر بهم إلى ما بعد طلوع الفجر، فلو كان يجوز الرمي ليلاً لكان من المناسب جداً أن يرخص لهم فيه، لا أن يأمر بالانتظار إلى طلوع الشمس مع ما فيه من التضيق عليهم.

فهذا يشكل قرينة واضحة على أن الأمر المذكور إنما كان لإفادة الحكم الإلزامي لا الندبي، وقد اعتنى ﷺ ببيانه مخافة أن يتوهموا أنه كما جازت لهم الإفاضة ليلاً يجوز لهم الرمي قبل طلوع الشمس أيضاً.

ويؤيد ذلك قول ابن عباس^(١) بعد نقل كلام النبي ﷺ: ((لا أخال أحداً يرمي حتى تطلع الشمس))، فإنه يدل على أنه فهم منه عدم الجواز بالنسبة إلى جميع الحجاج لأنه إذا كان الضعفاء الذين هم محل للتسهيل والتوسعة قد منعوا من الرمي قبل طلوع الشمس فما بال الآخرين؟!.

وبالجملة: الجمع المذكور مما لا يستساغ عرفاً، والتعارض مستقر بين الطرفين.

(الوجه الثاني): أن صحيحة أبي بصير في القسم الأول ساقطة عن الحجية، فيتعين الأخذ بمفاد صحيحة معاوية بن عمار في القسم الرابع، ورفع اليد بها عن إطلاق صحيحتي الأعرج وأبي بصير في القسمين الثاني والثالث. والوجه في عدم حجية صحيحة أبي بصير المذكورة هو مخالفتها للسنة القطعية، فإن صحيحة معاوية الحاكية لأمر النبي ﷺ وإن كانت لوحدها لا تورث القطع أو الاطمئنان ولكنها مؤيدة بما رواه الجمهور بطرق كثيرة - قال الطحاوي^(٢) إنها متواترة - عن ابن عباس^(٣) أنه قال: قدمنا رسول الله ﷺ أغيلمة بني عبد المطلب على حمرات لنا من جمع، فجعل يلطخ أفخاذنا - أي

(١) مسند أحمد بن حنبل ج: ١ ص: ٣٤٣.

(٢) شرح معاني الآثار ج: ٥ ص: ٢١٥.

(٣) مسند أحمد بن حنبل ج: ١ ص: ٢٣٤.

يحركها - ويقول: ((أبني لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس)).

وفي لفظ آخر عنه^(١): إن رسول الله ﷺ قدم ضعفة أهله في المزدلفة لبيل فجعل يوصيهم أن لا يرموا جمرة العقبة حتى تطلع الشمس. ونحو هذين ما رواه ابن ماجه وأبو داود والترمذي والنسائي وابن أبي شيبه وغيرهم^(٢).

نعم ورد في بعض رواياتهم قيام بعض النساء برمي جمرة العقبة ليلاً، ولكن قال الألباني^(٣): (لا يصح حديث مرفوع صريح عن النبي ﷺ في الترخيص بالرمي قبل طلوع الشمس للضعفة، وغاية ما ورد أن بعضهم رمى قبل الطلوع في حجته دون علمه أو إذنه. ومن ذلك حديث عائشة .. وأشار به إلى ما تقدم نقله في كلام السيد المرتضى رحمته).

وبالجملة: روايات الجمهور عن ابن عباس - الذي كان هو أحد الضعفة الذين عجل بإفاضتهم النبي ﷺ حيث كان غلاماً مراهقاً للاحتلام - مطابقة لصحيفة معاوية بن عمار المتقدمة في ما أمرهم به ﷺ من عدم رمي جمرة العقبة قبل طلوع الشمس.

وعلى ذلك يمكن دعوى حصول القطع أو الاطمئنان بأن النبي ﷺ لم يرخص في رمي الضعفاء ليلاً، فتكون صحيفة أبي بصير الحاكية لخلاف ذلك مخالفة للسنة النبوية فترد لا محالة، لأن كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة كما ورد في صحيفة أيوب بن الحر^(٤).

ولكن يمكن الخدش في هذا الوجه بأن دعوى حصول الاطمئنان فضلاً عن القطع بصحة ما ورد في صحيفة معاوية لمجرد مطابقتها مع روايات الجمهور عن ابن عباس مجازفة محضه، ولا سيما مع معارضتها بما ورد في صحيفة أبي

(١) مسند أحمد بن حنبل ج: ١ ص: ٣٢٦.

(٢) سنن ابن ماجه ج: ٢ ص: ١٠٠٧. سنن أبي داود ج: ١ ص: ٤٣٤. سنن الترمذي ج: ٢ ص: ١٨٩.

سنن النسائي ج: ٥ ص: ٢٧١. مصنف ابن أبي شيبة ج: ٤ ص: ٣١٥.

(٣) إرواء الغليل في تخریج أحاديث منار السبيل ج: ٤ ص: ٢٧٦.

(٤) الكافي ج: ١ ص: ٥٥.

بصير من نسبة الترخيص في رمي النساء والصبيان (الضعفاء) ليلاً إلى النبي ﷺ، فإن الظاهر أن المقصود صدوره منه ﷺ في حجة الوداع، فتكون معارضة لصحيحة معاوية في موردها.

وبالجملـة: لا قطع ولا اطمئنان بما صدر من النبي ﷺ في حجة الوداع، فلا يمكن الاعتماد على البيان المذكور.

(الوجه الثالث): أنه لا توجد قرينة قطعية على أن المراد بـ(الضعفاء) في صحيحة معاوية بن عمار هو الأعم من النساء، وعلى ذلك يتعين الأخذ بما دلت عليه صحيحة أبي بصير من الترخيص لهن في الرمي ليلاً، ويبقى التعارض بين الروايتين في حكم الصبيان، فإنه القدر المتيقن مما يراد بلفظ (الضعفاء) في صحيحة معاوية، وكذلك في صحيحة أبي بصير إن كانت بهذا اللفظ، ومراً أنها رويت بلفظ (الصبيان) أيضاً.

وعندئذ فإن حصل الاطمئنان بمفاد صحيحة معاوية ولو بقرينة ما تواتر من طرق الجمهور عن ابن عباس فهو، وإلا فالرجوع بعد التساقط هو إطلاق ما دل على تحديد وقت الرمي بما بعد طلوع الشمس.

والنتيجة: هي التفصيل بين النساء والصبيان، بالترخيص للنساء في الرمي ليلاً ولزوم انتظار الصبيان إلى حين طلوع الشمس.

وهذا التفصيل قد احتمله ابن كثير^(١) في الجمع بين ما روي عن ابن عباس مما تقدم نقله، وبين ما رووه عن أسماء أنها أفاضت من المزدلفة ليلاً حتى رمت الجمرة ثم رجعت فصلت الصبح في منزلها بمنى، وعندما اعترض عليها قالت: (إن رسول الله ﷺ أذن للظعن)، وفي خبر آخر أنها قالت: (إنا كنا نصنع هذا على عهد النبي ﷺ). ويطابقه حديث عائشة بشأن أم سلمة الذي تقدم ذكره.

قال ابن كثير: (اللهم إلا أن يقال: إن الغلمان أخف حالاً من النساء وأنشط، فلهذا أمر الغلمان بأن لا يرموا قبل طلوع الشمس، وأذن للظعن في الرمي قبل طلوع الشمس، لأنهم أثقل حالاً، وأبلغ في التستر).

ويلاحظ على هذا الوجه ..

أولاً: أن حمل لفظة (الضعفاء) في صحيحة معاوية على من عدا النساء لا يخلو من بعد، فإن مقتضاه أن الإمام عليه السلام الحاكي في هذه الرواية لكيفية حج النبي صلى الله عليه وآله وسلم ترك حكاية ترخيصه للنساء في الرمي ليلاً واكتفى بحكاية أمره لغيرهن من الضعفاء بعدم الرمي قبل طلوع الشمس. وهذا بعيد بعض الشيء. بل أصل التفريق بين النساء وسائر الضعفاء في الحكم المذكور بعيد، لمشاركتهم لهن في الضعف المتقضي للتسهيل والتوسعة، ولذلك رخص للجميع في الإفاضة من المشعر ليلاً.

ويؤيد ذلك أن بعض روايات الجمهور ظاهرة في الترخيص للضعفاء كالنساء في الرمي قبل طلوع الشمس، ومنها ما أخرجه الطحاوي^(١) بإسناده عن ابن عباس: أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال للعباس ليلة المزدلفة: ((أذهب بضعفائنا ونسائنا فليصلوا الصبح بمنى، وليرموا جمرَةَ العقبة قبل أن يصيهم دفعة الناس)).

وثانياً: أنه لو بني على اختصاص مورد التعارض بين صحيحتي أبي بصير ومعاوية بن عمار بغير النساء من الضعفاء فإن المرجع بعد تساوقهما هو إطلاقات أدلة الأمر بالرمي، لما تقدم من أن ما دل على لزوم تأخير رمي جمرَةَ العقبة عن طلوع الشمس لا إطلاق له ليشمل الصبيان.

فالتيجة: جواز الرمي ليلاً للنساء والصبيان جميعاً، وإن اختلف الدليل عليه بالنسبة إليهما.

(الوجه الرابع): أنه مع تسليم استقرار التعارض بين صحيحتي أبي بصير ومعاوية بن عمار سواء بالنسبة إلى النساء أو سائر الضعفاء، إلا أنه لا وجه للحكم بتساوقهما والرجوع إلى الإطلاقات، بل لا بد من ترجيح صحيحة أبي بصير بمخالفة العامة.

وتوضيح ذلك: أن مرجحات باب التعارض - على الصحيح - ثلاثة:

(١) شرح معاني الآثار ج: ٢، ص: ٢١٥.

الشهرة، وموافقة الكتاب، ومخالفة العامة، ولا دليل على تحقق الشهرة الروائية لما دل على الترخيص للنساء ومن يحكمهن في الرمي ليلاً، كما أن الرمي لم يذكر في الكتاب العزيز، فلا محل للترجيح بموافقته. وأما الترجيح بمخالفة العامة فممكن، فإن ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار من الأمر بعدم الرمي قبل طلوع الشمس موافق لما يعتمدون عليه من رواياتهم كما ظهر مما سبق، وما ورد في صحيحة أبي بصير من الترخيص للنساء ومن يحكمهن في الرمي ليلاً يخالف لما هو المشهور عندهم، وعلى ذلك يتعين ترجيح صحيحة أبي بصير على صحيحة معاوية.

ولكن يمكن الخدش في هذا الوجه بأنه لو كان المعتمد من أخبار الترجيح هو رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله^(١) المتضمنة لقوله ﷺ: ((فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه))، أمكن البناء في المقام على ترجيح صحيحة أبي بصير على صحيحة معاوية بن عمار.

ولكن تقدم في بحث سابق أن الرواية المذكورة غير معتبرة سنداً - وإن اعتمدها السيد الأستاذ تظّل وغيره - بل المعتمد هو مقبولة عمر بن حفظة، والمذكور فيها هو الترجيح بمخالفة العامة، والمنساق منه مخالفة فتاواهم. ويمكن أن يقال: إن كلتا الروايتين في المقام مخالفة لها، فإن معظمهم قالوا بالاجتزاء بالرمي بعد طلوع الفجر، وقليل منهم من قال بالاجتزاء به حتى ليلاً، كما أن قليلاً منهم - كالثوري - قال بعدم الاجتزاء إلا بعد طلوع الشمس^(٢). وعلى ذلك فلا محل للترجيح بمخالفة الجمهور في المقام.

وهكذا يتضح أن أيّاً من الوجوه الأربعة المذكورة في مقابل الوجه المتقدم أولاً في كيفية التعامل مع روايات المسألة لا يسلم من الإشكال.

(١) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج: ٢٧ ص: ١١٨.

(٢) لاحظ البسوط ج: ٤ ص: ٢٠، والمهلى ج: ٧ ص: ١٣٥، والأم ج: ٢ ص: ٢٣٤، وبدائع الصنائع

في ترتيب الشرائع ج: ٢ ص: ١٣٧، وعمدة القارئ في شرح صحيح البخاري ج: ١٠ ص: ١٨.

وعلى ذلك فالصحيح هو ما تقدم في ذلك الوجه من البناء على تساقط صحيحتي أبي بصير ومعاوية بن عمار والرجوع إلى غيرهما من الروايات. ومقتضى ذلك الالتزام بجواز الرمي للنساء بعد منتصف ليلة العيد، ولا يبعد إلحاق الصبيان وسائر الضعفاء بهن في ذلك^(١).

هذا والملاحظ أن هذه المسألة لم تنقح في كلمات الفقهاء (قدس الله أسرارهم) على الوجه المناسب لها، ومن الغريب أنني لم أجد - في ما تتبعته - أحداً منهم تعرض لمعارضة صحيحة معاوية بن عمار لما دل على جواز الرمي للنساء وأمثالهن ليلاً.

تبقى الإشارة إلى أنه لو بني على جواز الرمي للنساء وسائر الضعفة ليلاً فليس مقتضى ذلك جوازه لمرافقيهم أيضاً إلا إذا كانوا لا يستغنون عنهم بمقدار أداء الرمي نهاراً، فإنه في هذه الصورة يمكن البناء على جواز ذلك لهم أيضاً، تمسكاً بما ورد في ذيل صحيحة سعيد الأعرج من إرسال النبي ﷺ لأسماء مع النساء، بناءً على اقتضاء ذلك جواز الرمي معهن وإن كان في الليل، فلي تأمل.

(المورد الثاني): في حكم الخائف وأمثاله كالراعي والحطاب والمدين وغيرهم.

أما الخائف فيدل على أنه يجوز له رمي جمرة العقبة في ليلة العيد إطلاقاً صحيحة عبد الله بن سنان^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((لا بأس أن يرمي الخائف بالليل ويضحى ويفيض بالليل))، بل يمكن أن يقال: إن رميه لها هو القدر المتيقن مما يراد بالرمي في الليل في هذه الصحيحة، بقرينة الترتيب بينه وبين التضحية والإفاضة، بناءً على أن المراد بالأخير هو الإفاضة من منى لا من المزدلفة.

(١) وأما الاستدلال لذلك بالسيرة العملية، بدعوى أنها جرت متصلة بعصر المعصومين عليه السلام على قيام النساء وأمثالهن بالرمي ليلاً، وعدم الانتظار إلى طلوع الشمس، فهو متين لو أمكن التحقق من جريان السيرة على ذلك. ولعله بحاجة إلى مزيد من التبع والتدقيق.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٣.

ومنه يظهر الحال في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في الخائف: ((لا بأس بأن يرمي الجمار بالليل، ويضحي بالليل، ويفيض بالليل))، فإن (رمي الجمار) وإن أمكن الخدش في شموله في سائر الموارد لرمي جمرة العقبة من جهة انصرافه إلى خصوص رمي الجمرات الثلاث في أيام التشريق، إلا أنه يمكن البناء هنا على كون المراد به هو ما يعم رمي جمرة العقبة ليلة العيد بقرينة تعقبه بذكر التضحية ومن بعدها الإفاضة، بناءً على كون المقصود بها هو الإفاضة من منى.

هذا إذا لم يكن لفظ (الجمار) فيه حشواً أو مصحفاً عن (الجمرة) - كما مر بعض نظائره - وهو غير بعيد.

وأما موثقة سماعة بن مهران^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((رخص للعبد والخائف والراعي في الرمي ليلاً)) فالاستدلال بها للمطلوب مبني على انعقاد الإطلاق لها ليشمل رمي جمرة العقبة، إلا أنه قد يمنع منه لأنه يستلزم مؤونة إضافية، وهو جواز الإفاضة من المزدلفة ليلاً، وقد مرّ مراراً عدم شمول المطلق للفرد الذي يكون في شموله له مؤونة زائدة.

ولكن يمكن الجواب عنه بأن جواز الإفاضة من المشعر ليلاً قد ثبت للخائف بدليل آخر - كما مرّ في محله - فليس في ذلك مؤونة إضافية، فلا إشكال من هذه الجهة في التمسك بإطلاق الموثقة المذكورة للترخيص له في رمي جمرة العقبة في ليلة العيد.

نعم يبقى الإشكال من جهة أخرى، وهي أنه قد روي بطريق آخر عن سماعة^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام أنه ((رخص للعبد والراعي في رمي الجمار ليلاً))، وتقدم أنه لا يبعد كونهما رواية واحدة وسقوط لفظ الخائف من الثانية، وكون المراد بالرمي في الأولى هو رمي الجمار المصرح به في الثانية، وقد تقدم

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٥. من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٥.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٣.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٥.

الخدش في شموله لرمي جمرة العقبة من جهة انصرافه إلى رمي الجمرات الثلاث في أيام التشريق.

هذا كله بالنسبة إلى الخائف، وأما غيره ممن له مهنة نهائية كالراعي والحطاب أو من له عذر من الحضور في منى نهائراً كالمدين الذي يخشى أن يتعرف عليه الدائن فيلزمه بأداء الدين مع عدم استحقاقه له شرعاً، وكذلك العبد الذي أمره بئد مولاه ويكلفه بعمل نهاري، فهل يمكن إلحاقهم بالخائف والترخيص لهم في الرمي ليلاً؟

يمكن أن يقال: إن بني على تمامية الدليل على أن يجوز لهم الإفاضة من المشعر ليلاً فبالإمكان^(١) الاستدلال لجواز رميهم في الليل أيضاً بإطلاق رواية أبي بصير^(٢) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذي ينبغي له أن يرمي بالليل من هو؟ قال: ((الحاطبة والمملوك الذي لا يملك من أمره شيئاً والخائف والمدين))، لأن شمول الرمي ليلاً لرميهم جمرة العقبة في ليلة العيد لا يستلزم عندئذ مؤونة زائدة، بخلاف ما إذا بني - كما هو الصحيح - على أنه لا دليل على جواز الإفاضة لهم ليلاً، فإن شمولهم لرميها يستلزم الترخيص لهم في الإفاضة ليلاً، والمقروض أنه خال عن الدليل.

وبذلك يظهر الحال في التمسك بإطلاق موثقة سماعة بن مهران المتقدمة لتجوز الرمي ليلاً للراعي والعبد، فإنه لا مانع منه بناءً على جواز الإفاضة لهما من المشعر ليلاً، وإلا فلا محل له.

هذا بناءً على نسخة الشيخ، وأما وفق نسخة الكليني فقد مر أنه يمكن البناء على اختصاصها برمي الجمار الثلاث في أيام التشريق.

هذا وقد ورد في صحيحة هشام بن سالم وغيره^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في التقدم من المزدلفة إلى منى يرمون الجمار ويصلون الفجر في منازلهم

(١) هذا بناءً على تمامية سند رواية أبي بصير، وقد مر في (ص: ١٧٢) الخدش فيه، فليلاحظ.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٦.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٩٤.

بمى: ((لا بأس)).

ومرّ التعرض لهذه الصحيحة في بحث الوقوف في المزدلفة^(١)، وقلنا: إن الشيخ تكفل حملها على الخائف وصاحب الأعذار من النساء وغيرهن، ووافقه على ذلك العلامة تكفل وغيره^(٢).

وأن المحقق التستري تكفل^(٣) استظهر سقوط شيء منها يدل على اختصاصها بذوي الأعذار، وأما صاحب الحدائق تكفل^(٤) فقد حملها على التقية، لأن معظم الجمهور يجوزون الإفاضة بعد منتصف الليل.

ولكن الملاحظ أنها تتضمن أيضاً الترخيص في رمي جمرة العقبة^(٥) ليلاً، بقرينة قوله: (ويصلون الفجر في منازلهم بمى) أي بعد الرمي. وهذا مخالف للرأي المشهور عند العامة، فإن معظمهم لا يقول بجواز تقديم الرمي على طلوع الفجر حتى للمعدور فضلاً عن المختار، وعلى ذلك فلا مجال لحمل الرواية على التقية.

والأولى أن يقال: إنها بظاهرها مخالفة للسنة النبوية القطعية من عدم الإفاضة من المشعر ليلاً، وعدم رمي جمرة العقبة قبل طلوع الشمس، وأما حملها على خصوص المعدورين فهو خلاف الظاهر جداً، وليس بجمع عرفي يمكن التعويل عليه، فهذه الرواية مما لا يمكن العمل بها على كل حال.

وبذلك يظهر أنه لا مجال للقول بأن مقتضى إطلاقها هو جواز رمي جمرة العقبة ليلاً لكل حاج، خرج منه الرجل الذي ليس له عذر، ويبقى الباقي من النساء والشيوخ والصبيان والراعي والحطاب وأضرابهم، نظير ما ذكره بعض الأعلام في الإفاضة من المزدلفة ليلاً، ومرّ الخدش فيه بمثل ذلك.

(١) لاحظ ص: ٧٨.

(٢) منتهى المطلب في تحقيق المذهب ج: ١١ ص: ٩٤. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٧ ص: ٤٢٥.

(٣) النجعة في شرح اللمعة ج: ٥ ص: ٣٧٠.

(٤) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج: ١٦ ص: ٤٤٧.

(٥) المذكور في الرواية (رمي الجمار)، والصحيح (رمي الجمرة) كما لا يخفى.

لكن يجب عليهم تأخير الذبح والنحر إلى يومه، والأحوط تأخير التقصير أيضاً، ويأتون بعد ذلك بأعمال الحج. إلا الخائف على نفسه من العدو، فإنه يذبح ويقصر ليلاً كما سيأتي (١).

هذا وقد تحصل من جميع ما تقدم أن ما ثبت بالدليل الواضح هو جواز الرمي ليلة العيد للخائف وكذلك للنساء والصبيان في وجه قوي، دون غيرهم كالراعي والخطاب والمدين وأضرابهم، والله العالم.

(١) اختلف الأعلام (رضوان الله عليهم) في أن من يجوز له الرمي في ليلة العيد هل يجوز له أن يأتي فيها أيضاً بما بعد الرمي من الأعمال من الذبح أو النحر وكذلك الحلق أو التقصير، ثم طواف الحج وصلاته والسعي، أو لا بد من تأخير هذه المناسك إلى النهار أو أن فيه تفصيلاً؟

أ - أما الخائف فقد ذكر غير واحد منهم السيد الأستاذ رحمته أنه يجوز له الذبح في الليل، ومستنده هو صحيح عبد الله بن سنان^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((لا بأس أن يرمي الخائف بالليل ويضحي ويفيض بالليل))، وصحيح زرارة ومحمد بن مسلم^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في الخائف: ((لا بأس بأن يرمي الجمار بالليل ويضحي بالليل ويفيض بالليل))، فإنه يمكن أن يقال: إن مقتضى إطلاقهما جواز أن يذبح الخائف في ليلة العيد، بل لعله هو القدر المتيقن مما يراد بالتضحية في الليل في الصحيح الأول.

ولكن شكك بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٣) في تعلق الروایتين بما هو محل البحث أي ذبح الخائف لهديه في ليلة العيد، ويبدو أنه من جهتين ..

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٣.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٥. من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٥.

(٣) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ٢٢٧.

امراً أو رجل خائف أفاض من المشعر الحرام ليلاً فلا بأس، فليرم الجمرة ثم ليمص وليأمر من يذبح عنه، وتقصّر المرأة ويحلق الرجل، ثم ليطف بالبيت وبالصفا والمروة ثم ليرجع إلى منى، فإن أتى منى ولم يذبح عنه فلا بأس أن يذبح هو وليحمل الشعر إذا حلق بمكة إلى منى...)).

وقد يلوح من هذه الرواية أن الخائف ليس له أن يذبح في ليلة العيد، بل إن أراد أن يمضي - أي إلى مكة - فعليه أن يطلب من غيره أن يذبح عنه، ومقتضى المناسبات أن يكون المقصود هو أن يذبح عنه في النهار وإلا لما كانت حاجة إلى أن يكلف غيره بالذبح بل لذبح بنفسه قبل أن يتوجه إلى مكة.

وبالجملة: لعل المستفاد من الرواية ما ذكر، إلا أنها ضعيفة السند بعلي بن أبي حمزة وسهل بن زياد، وتقدم أن الظاهر سقوط اسم أبي بصير من سندها، فإن ابن أبي حمزة لا يروي عن الباقر عليه السلام مباشرة، فلا محل لروايته عن أحدهما - أي الباقر والصادق - عليهما السلام، والمتعارف في الأسانيد توسط أبي بصير بينه وبين أحدهما عليهما السلام.

ومهما يكن فالظاهر جواز أن يذبح الخائف في ليلة العيد، لما تقدم من الروایتين، وقد يلحق به غيره ممن له مهنة نهارية أو له عذر عن الحضور في منى في النهار كالراعي والعبد والمدين - إذا بني على أنه يجوز لهم الرمي ليلاً - بدعوى أن مناسبات الحكم والموضوع تقتضي ذلك.

ولكن هذا الإلحاق ليس بذلك الواضح، ولا سيما بملاحظة اقتصار النصوص على الترخيص للخائف في الذبح ليلاً، وكون الذبح مما لا يعتبر فيه المباشرة بل إمكان إيكاله إلى الغير ليأتي به في منى نهاراً.

هذا في ما يتعلق بحكم الخائف في ذبحه ليلاً، والملاحظ أنه لم يرد في النصوص التعرض لحكم تقصيره أو حلقه في الليل، وكذلك إتيانه فيه بالطواف والسعي. نعم ورد في خبر علي بن أبي حمزة المتقدم ذكره قوله عليه السلام: ((ويحلق الرجل)) أي الخائف، وعقبه عليه السلام بقوله: ((وليحمل الشعر إذا حلق بمكة إلى منى))، ويمكن أن يقال: إنه يدل على المفروغية عن جواز أن يحلق الخائف بمنى،

لزوم تأخير الذبح والتقصير إلى يوم العيد إلا للخائف ٥٠٣

وحيث إن المفروض كونه معذوراً عن الحضور فيها نهاراً يقتضي ذلك جواز الحلق له فيها ليلاً، فليتأمل.

ومع غض النظر عن هذه الرواية - التي هي غير تامة السند كما مر - يمكن أن يقال: إنه ليس هناك دليل على لزوم إيقاع الحلق أو التقصير في النهار سوى ما دل على لزوم تأخيرهما عن الرمي، فإذا جاز الرمي ليلاً جاز الحلق والتقصير ليلاً كذلك.

وأيضاً إنما قام الدليل على لزوم تأخير الطواف والسعي عن الحلق أو التقصير، فإذا جاز الإتيان به ليلاً جاز الإتيان فيه بالطواف والسعي أيضاً. وبهذا يظهر أنه كان ينبغي للسيد الأستاذ رحمته أن يعطف الطواف والسعي على الذبح والتقصير في ما أفاده في المتن من جواز أن يأتي بهما الخائف في الليل.

هذا كله بالنسبة إلى الخائف ومن يحكمه.

ب - وأما النساء فقد أفتى رحمته في المتن بأنه لا يجوز لهن الذبح ليلاً، واحتاط بتأخير التقصير أيضاً عن الليل، ولكن بعضهم أفتى بجواز الذبح ليلاً للتي تخاف طرو الحيض وعدم التمكن من أداء الطواف لو أخرت الذبح إلى النهار. وقال بعض آخر: إنه يجوز للمرأة مطلقاً أن توكل في الذبح فتقصر وتأتي بالطواف والسعي في الليل.

ولا بد من ملاحظة الروايات للتحقق مما يستفاد منها ..

(الرواية الأولى): صحيحة أبي بصير^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم للنساء والضعفاء أن يفيضوا من جمع بليل، وأن يرموا الجمرة بليل، فإن أرادوا أن يزوروا البيت وكلوا من يذبح عنهن)).

وقد تدعى دلالتها على جواز الذبح للنساء ومن يحكمهن في الليل، من جهة أن المراد بقوله عليه السلام: ((فإن أرادوا أن يزوروا البيت)) هو إرادة التوجه إلى مكة ليلاً لأداء طواف الحج قبل حلول النهار، ولا أقل من إطلاقه لذلك، وحيث

إنه يعتبر الإتيان بالطواف بعد التقصير والإتيان بالتقصير بعد الذبح أو النحر - كما سيأتي في محله - يكون مقتضى الصحيحة جواز الذبح ليلاً. وبعبارة أخرى: هي تدل على أنه يجوز لمن الإتيان بالطواف ليلاً، والطواف لا بد أن يكون بعد التقصير، والتقصير لا بد أن يكون بعد الذبح، فمقتضى ذلك جواز الذبح لمن في الليل.

وقد أجيّب عن هذا الاستدلال^(١) بأنه لو كان الذبح (جائزاً لهم في الليل لم تكن هناك حاجة إلى توكيل من يذبح عنهم، فإنهم إذا أرادوا أن يزوروا البيت ليلاً فيقومون بأنفسهم بالذبح أو النحر في الليل كما يقومون كذلك برمي الجمرة فيه ثم يزورون البيت، فالنتيجة: أن أمر الإمام **لنك** بالتوكيل إذا أرادوا زيارة البيت ليلاً يدل على أنه لا يجوز لهم الذبح أو النحر في الليل).

وهذا الجواب - كما يلاحظ - يتضمن دعوى دلالة الصحيحة على عدم جواز الذبح ليلاً، على عكس ما ورد في الكلام المتقدم من دعوى دلالتها على الجواز.

والصحيح عدم دلالتها على أي من الأمرين ..

أما عدم دلالتها على عدم جواز الذبح ليلاً فلأن الترخيص للنساء في التوكيل في الذبح قبل الانطلاق لزيارة البيت إنما هو من باب التسهيل عليهن لا للزوم الذبح في النهار.

وتوضيحه: أنه بالنظر إلى لزوم الإتيان بالطواف عقب التقصير ولزوم الإتيان بالتقصير عقب الذبح كان المتعين في الأزمنة السابقة - حيث لم يكن يتوفر الهاتف ونحوه من وسائل الاتصال الحديثة - أن لا يتوجه الحاج إلى مكة لأداء الطواف إلا بعد إحراز تحقق الذبح عنه في منى، إذ لو وكل آخر في الذبح عنه وتوجه إلى مكة لاحتمل بطبيعة الحال أن لا يتحقق الذبح من الوكيل قبل أدائه للطواف، ولو لعروض طارئ يمنع من القيام به.

ولكن الشارع المقدس رخص للنساء ومن بحكمهن تسهلاً عليهن أن

(١) تعاليق مبسطة على مناسك الحج ج: ١٠ ص: ٤٨٨.

يكفنين بالتوكيل في الذبح قبل التوجه إلى مكة لأداء الطواف، فإذا رجعن إلى منى وانكشف عدم قيام الوكيل بالذبح لم يضر ذلك بصحة طوافهن بل يذبحن ويجزي ذلك عنهن، كما يستفاد من خبر علي بن أبي حمزة المتقدم.

وبعبارة أخرى: إن من المعلوم أن النساء لا يشارن الذبح بأنفسهن عادة وإن بقين في منى بل يوكلن الغير في القيام به، فالأمر بالتوكيل في الذبح المذكور في صحيحة أبي بصير ليس من جهة أنهم - لما كن يغادرن منى في الليل ولا يجوز الذبح فيه - يتعين عليهن التوكيل في الذبح عنهن نهاراً، بل هو للإرشاد إلى أنه لا يجب عليهن الانتظار في منى إلى حين تحقق الذبح قبل التوجه إلى مكة لأداء الطواف - خلافاً لما ورد في رواية سعيد السمان الآتية - بل يجوز لهن مع التوكيل في الذبح أن يتوجهن إلى مكة ويؤدين الطواف وإن لم يُحرزن تحققه عند أدائه، فيختلفن بذلك عن الرجال الذين لا يجوز لهم أداء طواف الحج إلا مع إحراز تحقق الذبح عنهم قبل ذلك.

وعلى ذلك فلا دلالة في الصحيحة على عدم جواز الذبح للنساء في الليل.

وأما عدم دلالتها على جواز الذبح لهن فيه فهو من جهة أن دلالتها عليه تبثني على عدم كونها مسوقة لبيان الاكتفاء بالتوكيل في الذبح قبل التوجه إلى مكة لأداء الطواف، وأما مع كونها مسوقة لبيان ذلك - كما مر توضيحه - فإن أقصى ما يمكن ادعاؤه هو دلالتها بالإطلاق على جواز ذبح الوكيل في الليل، وإن كان وصول النساء إلى مكة وأداؤهن للطواف في النهار.

ولكن في هذا مؤونة زائدة، وهي رفع اليد عن اشتراط وقوع الذبح نهاراً، وقد مر مراراً أن شمول المطلق لبعض أفراده متى ما كان مستلزماً لمؤونة زائدة لم يمكن إثباتها بالإطلاق، ففي المقام لا يمكن إثبات جواز الذبح للنساء ليلاً بالإطلاق المذكور.

وبالجملة: أقصى ما يستفاد من الرواية هو أنه يجوز للنساء ومن يحكمهن الاكتفاء بالتوكيل في الذبح، وعدم لزوم إحراز تحققه خارجاً قبل الإتيان بطواف

الحج وما يسبقه من التقصير، وأما جواز الذبح في الليل أو عدم جوازه فلا يكاد يستفاد منها بوجه.

(الرواية الثانية): صحيحة أبي بصير^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((رخص رسول الله ﷺ للنساء والصبيان أن يفيضوا بليل ويرموا الجمار بليل وأن يصلوا الغداة في منازلهم، فإن خفن الحيض مضين إلى مكة ووكلن من يضحى عنهن)).

وتقدم قريباً أنه يحتمل أن يكون الأصل في هذه الرواية والرواية السابقة واحداً، وأن لفظة (الجمار) في هذه مصحفة عن (الجمرة) بقرينة الفقرتين السابقة واللاحقة فيها.

ولكن الملاحظ أن استفاد منها هو أن الترخيص في الاكتفاء بالتوكيل في الذبح قبل التوجه إلى مكة لأداء الطواف يختص بمورد خوف طرو الحيض، أي فيما إذا خافت المرأة أنها لو انتظرت حتى يذبح عنها في منى أن يطرقتها الحيض فلا يتأذى لها أداء طواف الحج، ففي هذه الصورة يجوز لها الاكتفاء بالتوكيل في الذبح ومغادرة منى للتعجيل في الإتيان بالطواف، وأما إذا لم تخف طرو الحيض فعليها أن تصبر حتى يذبح عنها، وليس لها الاكتفاء بالتوكيل في ذلك. ثم إن في قوله عليه السلام: ((وأن يصلوا الغداة في منازلهم، فإن خفن الحيض...)) وجهين ..

أحدهما: أن يكون المقصود أن المرأة يجوز لها أن تأتي بصلاة الفجر في منزلها في منى، وإن خشيت أن يطرقتها الحيض إذا هي انتظرت حتى يذبح عنها يجوز لها أن توكل في الذبح وتتوجه إلى مكة لأداء الطواف. ومقتضى هذا الوجه وقوع الذبح عنها في النهار.

ثانيهما: أن يكون المقصود أن المرأة يجوز لها أن تصلي الفجر في منزلها في منى إلا إذا خشيت أن يطرقتها الحيض إذا هي انتظرت إلى الصباح للذهاب إلى مكة، فعليها أن توكل من يذبح عنها وتتوجه في الليل نفسه إلى مكة للإتيان

لزوم تأخير الذبح والتقصير إلى يوم العيد إلا للخائف ٥٠٧
بالطواف.

وعلى هذا الوجه تكون هذه الرواية مماثلة لسابقتها في عدم الدلالة على جواز الذبح في الليل أو عدم جوازه.
وبما تقدم يعلم أنه لو كان الأصل في الروایتين واحداً كان مقتضى الثانية وقوع خلل في الأولى من جهة اختصاص الترخيص في التوجه إلى مكة قبل التأكد من تحقق الذبح والاقتصار فيه على التوكيل بالمرأة التي تخاف طرو الحيض وعدم شموله لجميع النساء.
وأيضاً من جهة اختصاص الترخيص في التوجه إلى مكة في الحالة المذكورة بما بعد أداء صلاة الفجر بمنى، مما يقتضي وقوع الذبح عن المرأة في النهار دون الليل.

ولكن وقوع الخلل من هذه الجهة يمتني على الوجه الأول من الوجهين المتقدمين في مفاد الرواية الثانية، ويمكن أن يقال: إنه ليس متعيناً، فليتأمل.
(الرواية الثالثة): صحيحة سعيد الأعرج^(١) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك معنا نساء فأبيض بهن بليل؟ قال: ((نعم تريد أن تصنع كما صنع رسول الله ﷺ)). قال: قلت: نعم. فقال: ((أفض بهن بليل، ولا تفض بهن حتى تقف بهن بجمع، ثم أفض بهن حتى تأتي بهن الجمرة العظمى، فيرمين الجمرة، فإن لم يكن عليهن ذبح فليأخذن من شعورهن ويقصرن من أظفارهن ويمضين إلى مكة في وجوههن ويظفن بالبيت ويسعين بين الصفا والمروة...)).

ولا يستفاد من هذه الرواية حكم من عليها الذبح - كالمتمتع - وإنما تعرضت لحكم غيرها. نعم يستفاد منها أن التي عليها الذبح لا يجوز لها أن تقصر وتتوجه إلى مكة لأداء الطواف قبل أن تقوم بواجبها تجاهه، وهل هو التأكد من تحققه خارجاً أو يمكنها الاكتفاء بالتوكيل في الإتيان به أيضاً؟ لا تعرض في الرواية لذلك.

نعم روى الكليني (رضوان الله عليه) بسند فيه المعلی بن محمد عن سعيد

السمان^(١) - وهو سعيد الأعرج نفسه - قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ((إن رسول الله صلى الله عليه وآله عجل النساء ليلاً من المزدلفة إلى منى، وأمر من كان منهن عليها هدي أن ترمي، ولا تبرح حتى تذبح. ومن لم يكن عليها منهن هدي أن تمضي إلى مكة حتى تزور)).

والمظنون قوياً أن الأصل في الروایتين واحد، والملاحظ اشتغال الثانية على ما لم تشتمل عليه الأولى من حكم من عليها ذبح، وهو أنه يلزمها الانتظار في منى حتى يذبح عنها، أي ليس لها أن توكل في الذبح ثم تتوجه إلى مكة لأداء طواف الزيارة، خلافاً لما ورد في صحيحة أبي بصير السابقة وما يأتي في صحيحة اللاحقة.

نعم هي أعم مطلقاً من صحيحة السابقة الدالة على جواز الاكتفاء بالتوكيل لمن تخشى طرو الحيض، فمقتضى الصناعة - بالنظر إليهما - هو البناء على عدم الاكتفاء بالتوكيل في الذبح قبل التوجه إلى مكة لأداء طواف الحج للتي لا تخشى طرو الحيض المانع من أدائه على تقدير الانتظار إلى حين التأكد من تحقق الذبح عنها.

ثم إنه لا يستفاد من رواية سعيد السمان المذكورة جواز الذبح للمرأة ليلاً، بل أقصى الأمر أن تكون مطلقة فتقيد بما دل على لزوم الذبح في النهار.

(الرواية الرابعة): معتبرة أبي بصير^(٢) قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ((لا بأس بأن تقدم النساء إذا زال الليل فيقفن عند المشعر الحرام ساعة، ثم ينطلق بهن إلى منى فيرمين الجمرة، ثم يصبرن ساعة، ثم يقصرن وينطلقن إلى مكة فيطفن، إلا أن يكن يردن أن يذبح عنهن، فإنهن يوكلن من يذبح عنهن)).

وهذه الرواية لا تدل أيضاً على جواز الذبح للمرأة ليلاً، بل أقصى ما يستفاد منها هو أنه يجوز لمن تريد أن تذبح الاكتفاء بالتوكيل فيه قبل التوجه إلى مكة للطواف. وأما متى يذبح الوكيل فلا تعرض له فيها، ومقتضى إطلاق سائر

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٣-٤٧٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٣.

النصوص كونه في نهار يوم العيد لا قبل ذلك. وأما زمان التقصير فيظهر منها أنه يكون قبل الانطلاق إلى مكة، ولا يبعد أن يكون الاستثناء في الذيل في قوله **هَيْئًا**: ((إلا أن يكن يردن أن يذبح عنهن)) متعلقاً بكل من التقصير والانطلاق إلى مكة، مما يقتضي لزوم كون التوكيل في الذبح قبل التقصير، فليتدبر.

ثم إنه هل يتيسر حمل هذه الرواية - في ما دلت عليه من جواز التقصير والتوجه إلى مكة ليلاً لأداء الطواف بعد التوكيل في الذبح - على خصوص من تخشى طرو الحيض بقرينة رواية أبي بصير السابقة؟

يمكن أن يقال: إنه غير متيسر، لأن خوف طرو الحيض بالانتظار عدة ساعات - أي إلى حلول النهار - لا يكون إلا بالنسبة إلى قلة من النساء، وقد مرّ مراراً أن حمل المطلق على القليل من أفرادها لا يستساغ عرفاً ولا يمكن البناء عليه، وعلى ذلك يستقر التعارض بين الرويتين في من لا تخشى طرو الحيض من حيث إنه هل يجوز لها التعجيل بالتوكيل في الذبح ثم الإتيان بالتقصير والتوجه إلى مكة لأداء الطواف أو لا؟ فمقتضى هذه الصحيحة جواز ذلك، ومقتضى تلك الصحيحة عدم الجواز، ومقتضى الصناعة بعد تساقطهما في مورد التعارض^(١) هو الرجوع إلى إطلاق ما دل على لزوم تأخير التقصير والطواف إلى ما بعد التأكد من تحقق الذبح وعدم الاكتفاء فيه بالتوكيل.

وهنا وجه آخر، وهو أن يقال: إن قوله **هَيْئًا** في الصحيحة السابقة: ((فإن خفن الحيض مضيئاً إلى مكة)) لا مفهوم له ليقضي عدم جواز المضي إلى مكة

(١) قد يقال بتيسر الجمع العرفي بينهما بحمل ما يستفاد من مفهوم صحيحة أبي بصير من المنع عن التعجيل - بالتوكيل في الذبح والمضي إلى مكة - مع عدم خوف الحيض على الكراهة، بقرينة معتبرة أبي بصير الأخيرة الدالة على الجواز التي لا سبيل إلى حملها على خصوص من تخشى طرو الحيض كما هو المقروض.

ولكن في كون هذا من الجمع العرفي نظر أو منع، فإنه لا يتيسر حمل عدم الجواز في المفهوم - الظاهر في المنع الوضعي - على الكراهة إلا مع حمل الجواز في المنطوق على الجواز التكليفي من غير كراهة، مع قوة ظهوره في إرادة الجواز وضعياً، أي الاجتزاء بالتوكيل في الذبح وأداء الأعمال في مكة ليلاً، فليتأمل.

إلا مع خوف طرو الحيض.

والوجه فيه: أنه وإن كانت جملة شرطية إلا أنها تشبه أن تكون مسوقة لبيان الموضوع، لأن التي لا تخشى الحيض لا تكون في عجلة من الذهاب إلى مكة لأداء الطواف، وإنما تبادر إلى ذلك خصوص التي تخشى طرو الحيض. وعلى ذلك فلا مفهوم للجملة الشرطية المذكورة ليعارض إطلاق الصحيحة الأخرى.

ولكن هذا الكلام غير تام، فإن الرغبة في التعجيل في أداء الطواف لا تختص بالنساء اللاتي يخشين طرو الحيض بل هي في عامة النساء، وذلك لتفادي الازدحام الذي يحصل صباحاً في الطريق من منى إلى مكة، وكذلك في المسجد الحرام حين أداء الطواف، وعند الإتيان بصلاته خلف المقام.

والمتحصل مما سبق: أن مقتضى روايات أبي بصير المتقدمة - وكذلك رواية ابن أبي حمزة التي مرّ أنه لا يبعد كونها لأبي بصير أيضاً - هو أنه يجوز للنساء مطلقاً أو لخصوص التي تخشى طرو الحيض منهن أن يوكفن في الذبح ثم يقصرن ويتوجهن ليلاً إلى مكة لأداء الطواف، ولكن مقتضى رواية سعيد السمان هو أنه لا بد لهن من البقاء في منى حتى يذبح عنهن ثم يتوجهن إلى مكة.

ومن الواضح أن البقاء في منى حتى تحقق الذبح ليس واجباً بعنوانه وإنما هو من حيث لزوم التأكد من حصول الذبح قبل الإتيان بطواف الحج.

فالاختلاف بين الروايات إنما هو في أنه هل يجوز للمرأة أن تكفي بالتوكيل في الذبح لكي تتوجه إلى مكة فتأتي بالطواف وإن لم تكن متأكدة في حينه من قيام التوكيل بالذبح عنها، أو أنه يلزمها أن تتأكد من تحقق الذبح قبل أن تتوجه لأداء الطواف كما هو مقتضى القاعدة لاشتراط الترتيب بين الذبح والتقصير والطواف، فلا بد من إحراز تحقق السابق قبل الإتيان باللاحق؟

فإذا بني على اعتبار خبر سعيد السمان من جهة قبول رواية المعلّى بن محمد^(١) لقول النجاشي: إن (كبه قرية)، أو حصل الاطمئنان بأن ما ورد في خبره

(١) لاحظ قبسات من علم الرجال ج: ١ ص: ٥٤٥.

المذكور من أن من عليها هدي يلزمها أن لا تبرح منى حتى تذبح وإنما هو تكملة لما ورد في خبره الآخر - الذي مر بعنوان صحيح سعيد الأعرج - من أن من ليس عليها ذبح يجوز لها أن تقصر وتتوجه إلى مكة للطواف تكون الروايات المعتبرة في المسألة متعارضة، فإن أمكن الجمع بينها بجمل ما دل على كفاية التوكيل على خصوص من تخشى الحيض كما ورد في إحدى روايات أبي بصير، وما دل على لزوم البقاء في منى حتى التأكد من حصول الذبح على غيرها بني عليه، وإن لم يمكن ذلك من جهة أن ما دل على كفاية التوكيل مما لا يختص بمن تخشى الحيض لا يمكن حمله عليها بالخصوص، لأنه من قبيل حمل المطلق على القليل من أفرادها، وهو غير مستساغ عرفاً، تكون النتيجة هي استقرار التعارض بين الطرفين ومورده الاكتفاء بالتوكيل لمن لا تخشى الحيض، والمرجع بعد تساقطهما هو ما دل على لزوم الإتيان بالطواف بعد إحراز حصول الذبح.

هذا إذا بني على اعتبار خبر سعيد السمان، وأما إذا بني على عدم اعتباره فالنتيجة لا تختلف عما ذكر، لأنه مع إمكان حمل ما ورد في كفاية التوكيل على ما دل على اختصاص الترخيص فيه بالتخياف الحيض فهو، وإلا تعارضاً بالنسبة إلى من لا تخشى الحيض فاللزام بعد تساقطهما الرجوع إلى دليل اعتبار الترتيب بين الذبح والطواف.

هذا وقد اتضح من جميع ما تقدم أن ما اختاره السيد الأستاذ تق في المتن من عدم جواز الذبح للنساء ومن يحكمهن في ليلة العيد تام بمقتضى الصناعة، نعم كان ينبغي له الالتزام بأنه يجوز لمن تخشى الحيض منهن أن تتوجه ليلاً إلى مكة لأداء طواف الحج بعد التوكيل في الذبح عنها نهاراً، إذ لا معارض لصحيفة أبي بصير الدالة على جواز ذلك، بخلاف التي لا تخشى الحيض، فإن عليها الانتظار إلى أن تتأكد من حصول الذبح عنها نهاراً^(١)، وذلك لخبر سعيد

(١) يمكن أن يقال: إن التفصيل بين من تخشى الحيض ومن لا تخشاه إنما يتم لو بني على تعدد صحبتي أبي بصير المتقدمين في الروايتين الأولى والثانية - كما عليه السيد الأستاذ تق وغيره - وأما بناء على احتمال كون الأصل فيهما واحداً - كما مر - فيدور الأمر فيها بين الزيادة والتقصير من حيث اشتغال كلام الإمام عليه السلام على تعليق جواز التوكيل في الذبح والمضي إلى

السمان - المعتبر عنده **كُتِلَ** سناً - بعد تقييد إطلاقه بصحيفة أبي بصير المشار إليها، أو لإطلاق أدلة اعتبار الترتيب بين الذبح والطواف إذا بني على معارضة خير السمان بمعتبرة أبي بصير، لعدم إمكان حمل الأخيرة على خصوص من تخشى الحيض كما مر.

هذا بالنسبة إلى الذبح، وأما التقصير فقد احتاط **كُتِلَ** بأن تؤخر المرأة الإتيان به إلى النهار، والظاهر أنه من جهة التعارض بين صحبتي سعيد الأعرج وأبي بصير، فإن الأولى تدل على أن من عليها ذبح ليس لها أن تقصر إلا بعد حصول الذبح المفروض لزوم وقوعها في النهار، في حين أن الثانية المشتملة على قوله **كُتِلَ**: ((فيرمين الجمرة ثم يصبرن ساعة ثم يقصرن وينطلقن إلى مكة فيظفن)) ظاهرة في جواز التقصير للنساء في الليل، فبنى **كُتِلَ** على الاحتياط في المسألة وإن كان مقتضى الصناعة هو الفتوى بلزوم تأخير التقصير إلى ما بعد حصول الذبح في النهار.

والصحيح أن من يكفى منها بالتوكيل في الذبح قبل التوجه ليلاً إلى مكة المكرمة لأداء الطواف - وهي التي تخشى طرو الحيض - يجوز لها الإتيان بالتقصير قبل الإتيان بالطواف، وأما غيرها فيلزمها تأخير التقصير إلى حين التأكد من حصول الذبح عنها نهائياً.

(تكميل)

تقدم أن السيد الأستاذ **كُتِلَ** قد اقتصر على ذكر أمور ستة مما يعتبر في الرمي، وتقدم ذكر أمرين آخرين في ذيل الأمر الخامس، وهناك أربعة أمور أخرى ذكرها جمع من الفقهاء ينبغي التعرض لها أيضاً ..
(الأمر الأول): أن يكون الرمي بيد الحاج، فلو رمى الحصىات بضمه أو

مكة للزيارة على خوف طرو الحيض وعدمه، فلا يحرز وجود معارض لمعتبرة أبي بصير - وهي الرواية الثالثة المتقدمة - الدالة على جواز توكيل النساء في الذبح وانطلاقهن إلى مكة لأداء الطواف من غير تفصيل، فليتأمل.

برجله أو بآلة كالمقلاع لم يجزه.

وهذا قد ذكره بعض فقهاء الفريقين ..

قال الشربيني^(١): (يشترط كون الرمي باليد .. فلا يكفي الرمي عن قوس،

والرمي بالرجل ولا بالمقلاع).

وقال الشهيد الأول تظّل في رسالة الحج^(٢): (والواجب يوم النحر في رمي

جمرة العقبة (بسبع حصيات .. بما يسمى رمياً مصيبة بفعله مباشرة بيده).

وقال المحقق النراقي تظّل^(٣): (يشترط أن يرميها - أي الحصيات - باليد، فلو

رماها بضمه أو رجله لم يجزه).

ومثله ما ذكره سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته)^(٤) وأضاف: (وكذا -

أي لا يجزيه - لو رماها بآلة كالمقلاع على الأحوط).

أقول: أما اشتراط أن يكون الرمي باليد وعدم الاجتزاء بما إذا كان

بالرجل أو الفم فقد استدل له المحقق النراقي تظّل بانصراف المطلق إلى الشائع

المتعارف، مضافاً إلى رواية أبي بصير^(٥): ((خذ حصى الجمار بيدك اليسرى وارم

باليمنى)).

ولكن المذكور في محله في علم الأصول أن الانصراف الناشئ من شيوع

بعض الأفراد وكثرتها بدوي لا يعتد به، وإنما يعتد بما يكون ناشئاً من كثرة

الاستعمال الموجبة لحصول أنس ذهني بين اللفظ والحصاة، ولم يتأكد تحقق هذا

في محل الكلام، ولا سيما في عصر صدور النصوص المتضمنة للأمر برمي

الجمرة.

وأما خبر أبي بصير فمن الظاهر أنه محمول على الاستحباب، وكذلك

(١) مغني المحتاج ج: ١ ص: ٥٠٧.

(٢) رسائل الشهيد الأول ص: ٢٣٤.

(٣) مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج: ١٢ ص: ٢٨٦.

(٤) مناسك الحج ص: ١٩٣.

(٥) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨١.

صحيح معاوية بن عمار^(١): ((وتقول والحصى في يدك: اللهم هؤلاء حصياتي فأحصهن لي وارفعهن في عملي، ثم ترمي)). وكذلك صحيح أحمد بن محمد بن أبي نصر^(٢) قال: ((تخذفهن خذفاً، تضعها على الإبهام وتدفعها بظهر السبابة)).

وأما جريان السيرة على الرمي باليد دون الرجل ونحوها فهو لا يقتضي وجوب ذلك، لأن الرمي باليد هو الأسلوب الطبيعي والطريقة الأسهل للرمي لمن يمكنه الرمي بها، وفي مثل ذلك لا يمكن استكشاف الوجوب وفق ما أطبقت عليه السيرة كما في نظائر المقام، ومر ذلك مراراً.

ولكن مع ذلك كله يصعب البناء على جواز الرمي بالرجل ونحوها اختياريًا، لأنه غير معهود من عمل المسلمين.

وأما أقطع اليدين إذا تمكن من الرمي بالرجل - مثلاً - ولم يكن في ذلك حرج عليه فمقتضى الصناعة لزومه في حقه وعدم وصول التوبة إلى النيابة عنه في الرمي، وإن كان الأحوط الجمع بينه وبين الاستنابة.

وأما اشتراط أن يكون الرمي باليد المجردة دون الآلة كالمقلاع فيشكل إثباته بدليل، وما ادعاه بعض فقهاء الجمهور^(٣) من عدم إطلاق الرمي على ما كان إطلاقه بالقوس ونحوه غريب ولا يصغى إليه.

ولكن حيث إنه أيضاً غير معهود في ما نعرفه من عمل المسلمين فمقتضى الاحتياط عدم الاستعانة بالآلة إلا لمن لا يتيسر له الرمي بغيرها، بل الأحوط لمثله الجمع بين الرمي بها والاستنابة في الرمي بدونها.

(الأمر الثاني): رمي جمرة العقبة من قبل وجهها لا من أعلاها.

والدليل عليه هو ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار^(٤) من قوله **لنبي**: ((ثم اتت الجمرة القصوى التي عند العقبة فارمها من قبل وجهها ولا ترمها من أعلاها)).

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٩.

(٢) قرب الإسناد ص: ٣٥٩.

(٣) المجموع شرح المذهب ج: ٨ ص: ١٧٥.

(٤) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٨-٤٧٩.

فإن ظاهره هو الإرشاد إلى الشرطية، أي أنه لا يصح رمي الجمرة القصوى - وهي جمرة العقبة - إلا من قبل وجهها في مقابل الرمي من أعلاها، ومقتضى الصناعة البناء عليه ما لم تقم قرينة على كونه أمراً مستحباً لا شرطاً في الرمي كما نبه على ذلك بعض الأعلام (طاب ثراه)^(١).

والملاحظ أنه قد ورد الأمر برمي الجمرة المذكورة من قبل وجهها لا من أعلاها في كلمات غير واحد من الفقهاء المتقدمين كصاحب كتاب التكليف - المعروف بالفقه الرضوي - وعلي بن بابويه - كما حكاه عنه الشهيد الأول **تقضى**^(٢) - وولده الصدوق والمفيد والمرتضى وأبي الصلاح الحلبي وسائر والشيخ وابن إدريس وابن زهرة (قدس الله أسرارهم)^(٣) وكذلك غيرهم من الأعلام. بل قد نسبة العلامة **تقضى** في المختلف^(٤) إلى المشهور، وحكى في مقابل ذلك عن ابن أبي عقيل **تقضى** أنه قال: (يرميها من قبل وجهها من أعلاها)، وتبعه في ذلك الشهيد الأول **تقضى** في الدروس^(٥).

ولكن لا يبعد كون ما حكاه **تقضى** من غلط نسخته من كتاب (التمسك بحبل آل الرسول) لابن أبي عقيل، أي أن العبارة كانت في الأصل: (من قبل وجهها لا من أعلاها) ولكن سقطت لفظة (لا) من النسخة فأوجب ذلك نسبة ما ذكر إليه.

توضيح ذلك: أن رمي جمرة العقبة من قبل وجهها إنما هو في مقابل

(١) كتاب الحج (تقريرات المحقق للاماماد) ج: ٣ ص: ١٧٢.

(٢) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٣٢.

(٣) الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا **عليه السلام** ص: ٢٢٥. المنقح ص: ٢٧٢. الهداية في الأصول والفروع ص: ٢٤٠. المتنعة ص: ٤١٧. جمل العلم والعمل ص: ١١٠. الكافي في الفقه ص: ٢١٥. المراسم العلوية في الأحكام النبوية ص: ١١٢. المبسوط في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٣٦٩. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص: ٢٥٤. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ج: ١ ص: ٥٩١. غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع ص: ١٨٨.

(٤) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج: ٤ ص: ٢٦٥.

(٥) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٣٢.

رميها من أعلاها كما ورد في صحيحة معاوية بن عمار وفي كلمات سائر الفقهاء، والوجه في اختصاصها بهذا الحكم هو ما مر في بحث سابق من أنها بخلاف الجمرتين الأخرين كانت تقع في ما مضى في حوض جبيل في الموضع وكان البعض يصعد على ذلك الجبيل فيرمي الجمرة من أعلاها، فورد النهي عن ذلك والأمر برميها من قبل وجهها، والمراد أن يقف الحاج في بطن الوادي فيرميها من هذه الجهة، وعلى ذلك فلا معنى للجمع بين رميها من قبل وجهها ورميها من أعلاها كما نسبة العلامة إلى ابن أبي عقيل، بل يتعين وقوع السقط في نسخة العلامة من كتابه، وكونه موافقاً لسائر الفقهاء في هذا الحكم.

وكيف ما كان فالملاحظ أن الأمر برمي جمره العقبة من قبل وجهها لا من أعلاها قد ورد في كلمات الفقهاء المتقدمة أسماؤهم وغيرهم في ضمن جملة من مستحبات الرمي وبعض واجباته، ويصعب التأكد من أنهم كانوا يرون ذلك شرطاً في الرمي أو مجرد أمر مستحب.

وهناك جمع آخر من الفقهاء استفادوا من صحيحة معاوية المذكورة استحباب استقبال جمره العقبة واستدبار القبلة عند رميها، لأن وجهها إنما هو باتجاه مكة المكرمة فمن يقف في بطن الوادي ليرميها من قبل وجهها يكون بطبيعة الحال مستقبلاً لها ومستدبراً للقبلة، بخلاف من يصعد على ذلك الجبيل ليرميها من أعلاها فإنه يكون بطبيعة الحال مستقبلاً للقبلة، ومن هنا استبدلوا التعبير الوارد في الصحيحة بتعبير آخر وهو (استقبال الجمره واستدبار القبلة)، ومن هؤلاء المحقق في الشرائع والعلامة في الإرشاد والقواعد والشهيد الأول في الدروس^(١)، والسيد الأستاذ رحمته في المتن، حيث ذكره في الخامس من آداب رمي الجمرات.

والوجه في عدّه له من آداب الرمي لا مما يعتبر شرطاً في صحته هو

(١) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج:١ ص:٢٣٤. إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان ج:١ ص:٣٣١. قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ج:١ ص:٤٣٩. الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج:١ ص:٤٣٢.

جريان السيرة على عدم الالتزام باستدبار القبلة حين الرمي - حيث يقوم البعض برمي الجمرة من يمينها أو يسارها - ولو كان أمراً لازماً لظهر وبان، ولالتزم الحجاج به كما يلتزمون بجعل الكعبة على يسارهم حين الطواف حولها. وبالجملة: لو كان ما ورد في صحيحة معاوية ناظراً إلى استقبال الجمار واستدبار القبلة لانتجته حمله على الاستحباب. ولكن الصحيح أنه ناظر إلى تحديد الجهة التي ترمى منها جمرة العقبة، كما تقدم توضيحه.

وعلى ذلك فإن بني على أنها كانت كغيرها من الجمار عموداً أو نحوه في عصر المعصومين عليهم السلام - كما ذهب إليه السيد الأستاذ رحمته الله ومعظم المتأخرين - أمكن القول بأن الاستفادة من الصحيحة هو عدم الاجتزاء برمي الجانب الخلفي منها الذي كان يقع من جهة ذلك الجبل، فإن رميها من جهة وجهها وعدم رميها من أعلاها يقتضي أن ترمى من أمامها أو من أحد جانبيها دون الجهة الخلفية، ومن هنا لوحظ أن السلطة الحاكمة لما أزال الجبل الخلفي توسعة للحجاج أقامت جداراً ليكون مانعاً من رمي تلك الجهة رعاية للسنة، وإن قامت بإزالته أيضاً في وقت لاحق ليمكن الحجاج - بعد تعاطم أعدادهم - من الرمي من جميع الجوانب، ثم عمدت إلى تغيير معالم المكان برمته قبل عدة أعوام.

والحاصل: أنه بناءً على كون الجمرة في زمن المعصومين عليهم السلام عموداً أو نحوه فمقتضى الصناعة عدم الاجتزاء برميها من الجهة الخلفية، ولهذا ذكر سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) في بعض أجوبة الاستفتاءات بأن (الأحوط لو لم يكن أقوى عدم الاجتزاء برمي الجانب الخلفي لجمرة العقبة بعد إزالة الجدار)، ولا يعرف وجه ظاهر لما ذكره بعض الأعلام^(١) من أنه يصح رميها من جهاتها الأربع.

وأما إذا بني على أن الجمرة كانت موضعاً من الأرض في حوض ذلك الجبل فلا موضوع للمنع من رميها من جهة خلفها، إذ ما يقابل الرمي من قبل وجهها بوقوف الرامي في الوادي هو الرمي من أعلاها بصعوده على الجبل،

وما يرمى في الحالتين هو ذلك الموضع، أقصى الأمر أنه إذا رماها من قبل وجهها يكون الرمي أفقياً أو ما يشبه ذلك، وأما إذا رماها من أعلاها فيكون عمودياً. وبالجملة: إن مقتضى القول بكون جمرة العقبة عموداً أو نحوه في زمن المعصومين ~~مستلزم~~ هو عدم الاجتزاء برمي الجانب الخلفي منها.

هذا قبل إحداث التغييرات الأخيرة حيث يحيط بالعمود جدار مجوف يرمى جانباه، والمحكي أنه بني بحيث إن من يريد أن يرمى أحد طرفيه لا يكون مستقبلاً للقبلة ولا مستديراً لها، بل تقع القبلة على يمينه أو شماله، مما يعني أن أيّاً من جانبي الجدار لا يقع خلف الجهة الخلفية للعمود، فلا إشكال في رمي الجدار من أي من الطرفين.

وأما على القول الآخر - أي كون الجمرة موضعاً من الأرض - فلا موضوع للرمي من أعلاها بعد إزالة ذلك الجليل، ولا مانع من رميها من أي من أطرافها على الأرض.

(الأمر الثالث): الموالاة في رمي الحصيات السبع، أي التابع العرفي في رميها.

وقد نص على اشتراطها عدد من فقهاء الفريقين، ولكن أنكره آخرون^(١). وما يمكن أن يستدل به للاشتراط والمنع من إطلاق أدلة الرمي هو ما ذكره السيد الأستاذ ~~تق~~^(٢) وجهاً لاعتبار الموالاة العرفية بين أشواط الطواف من أنه (يعتبر التابع العرفي في أجزاء العمل الواحد، ولما كان مجموع أشواط الطواف عملاً واحداً يعبر عنه بالطواف لا أعمالاً متفرقة فالتفريق بين الأجزاء على خلاف المتضاهم العرفي ولا ينسب على جوازه إلا مع قيام الدليل الخاص عليه كما في الغسل). فإن هذا الاستدلال لو تم يجري نظيره في المقام، ولم يظهر الوجه في عدم تعرضه ~~تق~~ له والتزامه بمقتضاه هنا كما صنعه بعض الأعلام من تلامذته

(١) لاحظ: المجموع في شرح المهذب ج: ٨ ص: ١٧٧، وجامع المقاصد في شرح القواعد ج: ٣ ص: ٢٦٦، ورسائل الشهيد الأول ص: ٢٤٦.

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ١ ص: ٣٤١.

(طاب ثراه)^(١).

ولكن مرّ في بحث الطواف الخدش في الاستدلال المذكور ..
أولاً: بمنع الصغرى، لأن كل شوط من الدوران حول الكعبة المعظمة
طواف وإن كان يعبر عن المجموع بالطواف أيضاً. ومثله يأتي في المقام، فإن رمي
كل حصاة رمي وإن كان يعبر عن الرميات السبع برمي الجمرة أيضاً.
وثانياً: بمنع الكبرى، وهو أنه لا يعتبر التابع العرفي في أجزاء العمل
الواحد إلا أن يقوم الدليل عليه كما ورد في الوضوء، وقد أقرّ بذلك في
كتاب الطهارة.

والحاصل: أن الاستدلال المذكور لا يمكن المساعدة عليه، ومرّ في مبثني
الطواف والسعي ما يمكن أن يبنى عليه في اشتراط الموالاة بين أشواطهما ولو في
الجملة، فليراجع.

والعمدة في المقام بعض النصوص الدالة على اعتبار الموالاة في رمي
الحصيات الأربع الأولى حتى بالنسبة إلى الناسي ونحوه.
وقد التزم بنظيره بعض الفقهاء كالقفيد والحلي وسلاّر (قدّس الله
أسرارهم) في السعي، واستدل له هناك ببعض الروايات وإن لم تتم دلالتها عليه
على المختار كما سبق توضيحه.

وأما في المقام فالروايات التي يمكن أن يستدل بها لاعتبار الموالاة في رمي
الحصيات الأربع الأولى هي كما يأتي ..

(الرواية الأولى): صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في
حديث أنه قال في رجل رمى الجمار فرمى الأولى بأربع والأخيرتين بسبع سبع،
قال: ((يعود فيرمي الأولى بثلاث وقد فرغ، وإن كان رمى الأولى بثلاث ورمى
الأخيرتين بسبع سبع فليعد وليرمهن جميعاً بسبع سبع، وإن كان رمى الوسطى
بثلاث ثم رمى الأخرى فليرم الوسطى بسبع، وإن كان رمى الوسطى بأربع
رجع فرمى بثلاث ...)). هذا لفظ الصحيحة بحسب ما رواه الكليني

(١) التهذيب في مناسك العمرة والحج ج: ٣ ص: ٢٠٤.

والصدوق^(١).

وأما الشيخ^(٢) فرواها هكذا: عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل رمى الجمرة الأولى بثلاث والثانية بسبع والثالثة بسبع. قال: ((يعيد يرميهن جميعاً بسبع سبع)). قلت: فإن رمى الأولى بأربع والثانية بثلاث والثالثة بسبع. قال: ((يرمي الجمرة الأولى بثلاث والثانية بسبع ويرمي جمرة العقبة بسبع)). قلت: فإنه رمى الجمرة الأولى بأربع والثانية بأربع والثالثة بسبع، قال: ((يعيد فيرمي الأولى بثلاث والثانية بثلاث ولا يعيد على الثالثة)).

والظاهر أن ما أورده عليه السلام هو النص المضبوط للرواية، مضافاً إلى ما في رواية الكليني والصدوق من نقص، وهو جملة ((ويرمي الأخيرة بسبع)) بعد قوله: ((فليرم الوسطى بسبع)).

ومهما يكن فإنه يمكن أن يقال: إن هذه الصحيحة كما هي واضحة الدلالة على اعتبار الترتيب في رمي الجمار الثلاث كذلك تدل على اعتبار الموالاة في رمي الحصيات الأربع الأولى في رمي كل جمرة^(٣)، إذ لولا ذلك لما لزم الاستئناف فيما إذا رمى الأولى بثلاث والأخيرتين بسبع سبع، بل كان يكفي أن يرمي الأولى بأربع ثم يرمي الأخيرتين بسبع سبع، وكذلك في ما لو رمى الثانية بثلاث والثالثة بسبع لم يكن ليجب أن يستأنف رمي الثانية، بل كان يكفي يرميها بأربع ثم رمي الثالثة بسبع.

ولكن يمكن أن يناقش في هذا الاستدلال بأنه لا يثبت تمام المطلوب، فإن ما يخل بالموالاة - كما مر في الطواف والسعي - أمران ..

الأول: الاشتغال بعمل آخر بين جزء وجزء آخر، كما لو صلى ركعتين أو أتى بأشواط مستحبة بين أشواط الطواف الواجب.

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٣-٤٨٤. من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٥.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٥-٢٦٦.

(٣) نعم هي مختصة برمي الجمرات الثلاث في أيام التشريق ولكن اعتبار الموالاة فيه بين رمي الحصيات الأربع الأولى في رمي كل جمرة يقتضي اعتبار مثله في رمي جمرة العقبة يوم العيد بالأولوية القطعية.

الثاني: التوقف عن الطواف لبعض الوقت.

ومر هناك أن الفرق بينهما يتمثل في أن الإخلال بالموالاة في الأول لا يحتاج إلى مضي وقت معتد به، فإذا اشتغل بعمل آخر ولو لدقيقتين - مثلاً - يخل بالتابع العرفي، وأما في الثاني فلا يتحقق الإخلال بالتابع عرفاً إلا مع التوقف بمقدار معتد به.

وفي ضوء ذلك يمكن أن يقال: إن أقصى ما يستفاد من صحيحة معاوية المذكورة هو اعتبار الموالاة في رمي الحصيات الأربع الأولى في مقابل الاشتغال بعمل آخر دون مجرد التوقف عن الرمي وقتاً معتداً به.

بل يمكن أن يقال: إن المستفاد منها كون تخلل رمي جمرة أخرى مغللاً بالموالاة لا مطلق الاشتغال بعمل آخر، كما لو رمى ثلاث حصيات ثم اشتغل بأكل طعامه ثم واصل رمي الباقي. وبذلك يعلم ..

أولاً: أنه لا محل لذكر شرط الموالاة على الوجه المذكور في عداد ما يشترط في رمي جمرة العقبة يوم العيد - الذي هو مورد الكلام هنا - إذ لا يرمى في هذا اليوم إلا هذه الجمرة دون الجمرتين الوسطى والصغرى، فلا يتصور الإخلال بالموالاة المعتبرة في رمي الحصيات الأربع الأولى عند رميها برمي جمرة أخرى.

وثانياً: أنه لو رمى جمرة العقبة يوم العيد بثلاث حصيات ونسي أن يرمي الباقي حتى مضى وقت معتد به يمكن إكمال رميها بأربع، ولا يلزمه الاستئناف. وأيضاً إذا رمى الجمرات الثلاث في أيام التشريق وتذكر بعد مضي وقت معتد به أنه رمى الثالثة بثلاث فقط يمكنه إكمال رميها بأربع، ولا يجب عليه الاستئناف.

وهذا ما بنى عليه الشيخ رحمته ^(١) قائلاً: (وإن رمى الأولتين على التمام ورمى الثالثة ناقصة تممها على كل حال) مخالفاً بذلك لما ذكره علي بن بابويه رحمته

(١) المبسوط في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٣٧٩.

- كما حكاه عنه في المختلف^(١) - حيث قال: (فإن جهلت ورميت إلى الأولى بسبع حصيات وإلى الثانية بست وإلى الثالثة بثلاث فارم على الثانية واحدة وأعد الثالثة)^(٢).

وقد قال بما ذهب إليه الشيخ **نظّم** معظم المتأخرين ومنهم الشيخ صاحب الجواهر **نظّم**^(٣) حيث قال: إنه لو كان النقصان في رمي الجمرة الأخيرة بأن رمى ثلاثاً ثم بعد ذلك أراد أن يكمل .. لا مانع من الإكمال، لأنه خارج عن مورد صحيحة معاوية بن عمار.

(الرواية الثانية): خبر علي بن أسباط^(٤) قال: قال أبو الحسن **نظّم**: ((إذا رمى الرجل الجمار أقل من أربع لم يجزه أعاد عليها وأعاد على ما بعدها وإن كان قد أتم ما بعدها، وإذا رمى شيئاً منها أربعاً بنى عليها ولم يعد على ما بعدها إن كان قد أتم رميه)).

وسند هذه الرواية هكذا: محمد بن أحمد بن يحيى عن معروف عن أخيه عن علي بن أسباط.

قال المولى الأردبيلي **نظّم**^(٥): (الظاهر أن معروف هذا غير ابن خربوذ، لبعد المرتبة). وقال الدمستاني^(٦): (معروف صادقي - أي من أصحاب الصادق **نظّم** - فينافي القبلية والبعدية، فهو مهمل كأخيه). أي أن مقتضى طبقة الراوي

(١) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج:٤ ص:٣١٣.

(٢) يمكن أن يقال: إنه لا تخالف بين ما ذكره الشيخ **نظّم** وما حكى عن علي بن بابويه، لأن مورد كلام الأخير ما إذا نقص من رمي الجمرة الثانية حصاة واحدة فلزمه تداركها، وهو ما يوجب الإخلال برمي الحصيات الأربع في رمي الجمرة الثالثة، إذ المفروض أنه لم يرمها إلا بثلاث، فإذا رمى الثانية بحصاة قبل أن يرميها بالرابعة أضر ذلك بالموالة المعتبرة. ومن المعلوم أنه لا يسعه تأخير رمي الثانية إلى حين رمي الثالثة بالحصاة الرابعة، لاشتراط الترتيب في رمي الجمرات الثلاث.

(٣) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:٢٠ ص:٢٣.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٦٦.

(٥) جامع الرواة ج:٢ ص:٢٤٧.

(٦) انتخاب الجيد ج:٢ ص:٧٩.

والمروي عنه أن لا يكون المقصود بمعروف هو معروف بن خربوذ بل رجلاً آخر لا توثيق له كأخيه.

أقول: الظاهر وقوع سقط في السند المذكور، وفيه احتمالات ..

الأول: أن يكون الصحيح: (عن محمد بن معروف عن أخيه) بقرينة ما ورد في علل الشرائع^(١) من رواية محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن معروف عن أخيه عمر.

الثاني: أن يكون الصحيح: (عن العباس بن معروف) بقرينة إكثار محمد بن أحمد بن يحيى في الرواية عنه.

ولكن يبعد هذا الاحتمال أنه لم يذكر لعباس بن معروف أخ في شيء من الكتب والأسانيد، والواسطة بين العباس بن معروف وعلي بن أسباط في بعض المواضع^(٢) هو علي بن مهزيار.

الثالث: أن يكون الصحيح عن مموه بن معروف، بالنظر إلى ما ذكره النجاشي والشيخ^(٣) من كون مموه بن معروف أحد الرجال الذين استثنى ابن الوليد رواياتهم من كتاب نوادر الحكمة لمحمد بن أحمد بن يحيى.

ويحتمل قوياً أن يكون محمد بن معروف المذكور في سند علل الشرائع مصحف مموه بن معروف أو بالعكس، فإن اللفظين (محمد) و(مموه) متقاربان في رسم الخط، ويعد أن يكون لمحمد بن أحمد بن يحيى شيخان كلاهما ابن معروف، يسمى أحدهما بمحمد والآخر بمموه.

والأرجح وقوع التصحيف في النسخة الواصلة إلينا من علل الشرائع،

(١) علل الشرائع ج: ٢: ص: ٤٥٢.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ١: ص: ٤٨.

(٣) رجال النجاشي ص: ٣٤٨. فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص: ٤١٠.

ولكن فيه في المتن (معاوية بن معروف) إلا أنه اشتباه، والصحيح (مموه) المذكور في الهامش، بقرينة ما في رجال الطوسي (ص: ٤٣٨) من ذكر (مموه بن معروف) ممن روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى، وهو المذكور في مختلف المصادر نقلاً عن الفهرست. (يلاحظ مجمع الرجال ج: ٥ ص: ١٤٤: منتهى المقال ج: ٥ ص: ٣٤٣).

فإن مثله متداول فيها. وأما احتمال التصحيف في كتابي الشيخ والنجاشي فهو لا يخلو من بعد.

ومهما يكن فإن الرجل غير موثق وكذلك أخوه، فالرواية غير تامة السند، وأما مفادها فهو قريب من مفاد صحيح معاوية بن عمار، فهو يغني عنها.

نعم قد يقال: إن مقتضى إطلاق مفهوم قوله **لَيْسَ** في ذيلها: ((إن كان أتم رميه)) هو لزوم الاستثناف مع عدم الإتمام وإن كان المأتي به أربعاً، مما يقتضي اعتبار التابع في رمي جميع الحصيات السبع.

ولكن يمكن أن يقال: إنه لو كان هذا هو مقصوده **لَيْسَ** لما كان وجه لجعل موضوع الحكم بعدم الإجزاء في الفرض الأول هو خصوص ما إذا رمى أقل من أربع، بل كان ينبغي أن يجعل الموضوع هو ما إذا رمى أقل من سبع، فالأقرب أن يكون مقصوده **لَيْسَ** بقوله: ((ولم يعد على ما بعدها إن كان قد أتم رميه)) هو أنه لا يرمي بعدها بشيء إن كان قد أتم رميه، وأما إذا لم يكن قد أتم رميه ففيه تفصيل يعرف مما ذكر، وهو أنه إن كان قد رماه أربعاً أكمله بثلاث، وإن كان أقل من أربع استأنف رميه.

ومهما يكن فإن الرواية - كما تقدم - غير معتبرة السند، فلو فرض أنها تدل على اعتبار الموالاة بين الرميات السبع جميعاً لم يمكن الاستناد إليها في البناء على ذلك.

(الرواية الثالثة): خبر إسحاق بن عمار^(١) عن أبي الحسن **لَيْسَ** في رجل طاف طواف الفريضة ثم اعتل علة لا يقدر معها على تمام الطواف. فقال: ((إن كان طاف أربعة أشواط أمر من يطوف عنه ثلاثة أشواط فقد تم طوافه، وإن كان طاف ثلاثة أشواط ولا يقدر على الطواف فإن هذا مما غلب الله عليه فلا بأس بأن يؤخر الطواف يوماً ويومين، فإن خلت العلة عاد فطاف أسبوعاً، وإن طالت علته أمر من يطوف عنه أسبوعاً ويصلي هو ركعتين ويسعى عنه وقد خرج من

إحرامه، وكذلك يفعل في السعي وفي رمي الجمار)).

هكذا رواه الكليني، ورواه الشيخ^(١) بسند آخر عن إسحاق بن عمار، ولكن ورد ذيله هكذا: ((فإن طالت علته أمر من يطوف عنه أسبوعاً ويصلي عنه، وقد خرج من إحرامه. وفي رمي الجمار مثل ذلك)).

وقد مر في بحث الطواف أنه وإن كان كلا سندي هذا الخبر مخدوشاً؛ أحدهما بسهل والآخر باللؤلؤي، إلا أنه يمكن استحصال الاطمئنان بصدوره عن إسحاق بن عمار بضم أحدهما إلى الآخر.

وعلى ذلك يمكن عدّه دليلاً على اعتبار الموالاتة بين الرميات الأربع الأولى في رمي الجمار، لأن مقتضى ذيل الرواية كون رمي الجمار كالطواف في ما ذكر بشأنه من التفصيل، وهو أن المكلف إن أصابته علة في الأثناء فلم يعد قادراً على الإتمام فإن كان قد أتى بأربعة أشواط يكتفى بالتكميل، وإن كان قد أتى بثلاثة أشواط فلا بد من الاستئناف لاحقاً، ويأشبهه بنفسه إن طاب من علته وإلا استتاب. ومقتضى جريان هذا التفصيل في رمي الجمار هو اعتبار الموالاتة بين الرميات الأربع الأولى.

ولا يرد على هذا الاستدلال ما تقدم في صحيحة معاوية وخبر علي بن أسباط من دلالتهما على اعتبار الموالاتة في الجملة، أي أن تخلل رمي جمرة أخرى يخلل بالموالاتة في رمي الحصيات الأربع الأولى، دون التوقف عن الرمي مدة من الزمن أو الاشتغال بعمل آخر. لأن المفروض في هذه الرواية أنه إنما انقطع عن الطواف بسبب العلة، فإذا حصل له في الرمي مثله قبل إتمام رمي الحصيات الأربع يكون إخلاله بالموالاتة بينها من غير جهة الاشتغال برمي جمرة أخرى، فإن وجب عليه الاستئناف بعد زوال علته اقتضى ذلك اعتبار الموالاتة في رمي الحصيات الأربع مطلقاً، وهو المطلوب.

ولكن يمكن الحدش في هذا الاستدلال بأنه لم يتأكد أن مراد الإمام عليه السلام من قوله في الذيل: ((وكذلك يفعل في السعي وفي رمي الجمار)) أو قوله: ((وفي

رمي الجمار مثل ذلك)) - حسب اختلاف روايتي الكليني والشيخ - هو مجيء التفضيل المذكور في الطواف في مورد الرمي، بل لا يعد أن يكون مقصوده **هـ** هو أن من لم يكن قد أتى من طوافه إلا بثلاثة أشواط ثم اعتل وطالت علته يستتبع في أداء الطواف أسبوعاً، وكذلك يستتبع في السعي وفي رمي الجمار، لأن من لا يتمكن من أداء الطواف بنفسه لاستمرار علته لا يتمكن بطبيعة الحال من أداء السعي ومن رمي الجمار، فكان من المناسب أن ينبه الإمام **هـ** على أنه يستتبع فيهما أيضاً، أي كما يستتبع في أداء الطواف كذلك يستتبع في أداء السعي وفي رمي الجمار^(١).

وأما احتمال أن الإمام **هـ** تعرض لحكم فرض آخر غير ما كان محلاً لسؤال إسحاق بن عمار وهو ما إذ اعتل الحاج في أثناء سعيه أو في أثناء رميه للجمار فهو لا يخلو من بعد، ولا أقل من أنه لا شاهد عليه، فلا يتم الاستدلال بالرواية لما هو محل الكلام.

وبما تقدم يظهر أن عمدة الروايات الدالة على اعتبار الموالاة في الرمي - ولو في الجملة - هي صحيحة معاوية بن عمار.

وعلى ذلك فإن بني علي أن مقتضى القاعدة اعتبار الموالاة فيه مطلقاً أي في رمي الحصيات السبع كلها - كما ذهب إليه بعض الأعلام (طاب ثراه) - فلا بد من رفع اليد عن مقتضاها في رمي الحصيات الثلاث الأخيرة بالنسبة إلى الناسي والجاهل القاصر بل وحتى الجاهل المقصر غير المتردد، لصحيحة معاوية بن عمار المذكورة، فإنها تدل على عدم اعتبار الموالاة في رمي ما عدا الحصيات الأربع الأولى، ولا قصور في إطلاقها عن الشمول للناسي والجاهل غير المتردد بقسميه، وأما الجاهل المتردد والعالم العائد فمن الواضح أنه لا إطلاق لها بالنسبة إليهما.

(١) نعم هذا لا يناسب رواية الكليني نظر المشتعلة على قوله: ((ويسمى عنه)) قبل قوله: ((وكذلك يفعل في السعي وفي رمي الجمار)) - وإلا لزم وقوع تكرار لا مبرر له في كلام الإمام **هـ** - ولكن لا يعد كونه حشواً، ولذلك لا يوجد في رواية الشيخ نظر.

وأيضاً لو التزم بأن مقتضى بعض القواعد الثانوية هو أن الإخلال بالموالاة عن نسيان أو غفوه لا يضر بصحة الرمي يتعين رفع اليد عن مقتضاها بالنسبة إلى رعاية الموالاة في رمي الحصى الأربع الأولى بموجب هذه الصحيحة.

ولكن المختار أنه لا توجد قاعدة تقتضي ذلك، فإن حديث رفع النسيان وما لا يعلمون وغفوه لا يفي بإثبات ذلك كما مر في نظائر المقام.

وأما قاعدة لا تنقض السنة الفريضة فلا محل لها هنا، لأن موردها ما إذا كان العمل مشتملاً على فريضة وسنة، فتمتضي عندئذ أن الإخلال بالسنة عن عذر لا يضر بصحة الفريضة، وهنا أصل الرمي سنة، وما يعتبر فيه أيضاً كذلك، فالإخلال بالموالاة فيه عن عذر لا يمكن أن يبنى على عدم كونه مخللاً بصحة الرمي للقاعدة المذكورة، وهذا واضح.

تبقى الإشارة إلى أن بعض الأعلام^(١) التزم بأنه لا تعتبر الموالاة في الرمية السابعة مطلقاً، فيجوز الإتيان بها لاحقاً حتى متممداً.

ويبدو أنه استند في ذلك إلى رواية عبد الأعلى^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: رجل رمى الجمرة بست حصيات ووقعت واحدة في الحصى. قال: ((يعيدها إن شاء من ساعته، وإن شاء من الغد إذا أراد الرمي ولا يأخذ من حصى الجمار)).

ولكن هذه الرواية ضعيفة السند - كما مر - مضافاً إلى أن موردها من فقد الحصة السابعة بعد أن رمى ست حصيات، ومن المعلوم أن مثله إذا أراد تعويض السابعة في حينه لاحتاج ذلك منه إلى مؤونة زائدة، كأن يطلب من بعض أصحابه حصة إذا كانت لديه زيادة في عدد الحصيات، أو يذهب ويأتي بحصة غير مستعملة فيرمي بها.

ولا سبيل إلى القطع بعدم الخصوصية له ليلحق به من تعمد منذ البداية أن

(١) مناسك الحج ص: ٢٣٩.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٣.

لا يأتي إلا بست حصيات، أو من أتى بسبع ولكن تعدد عدم رمي السابعة بل تأخير رميها إلى وقت آخر.

مع أن مقتضى إلحاقهما بمورد الرواية هو جواز تفويت رمي السابعة إلى غروب الشمس لتصل النوبة إلى قضائه في اليوم اللاحق من دون عذر، ومن البعيد الالتزام به في غير مورد الرواية.

هذا كله إذا بني على أن مقتضى القاعدة هو اعتبار الموالة في رمي الحصيات السبع، وأما إذا بني على أنها تقتضي عدم اعتبارها فلا بد من الخروج عن مقتضاها في رمي الحصيات الأربع الأولى، ويلتزم بأن الإخلال بالموالة فيه ولو عن عذر كالنسيان والجهل القصورى يؤدي إلى البطلان، لصحيحة معاوية بن عمار المتقدمة، على كلام تقدم في حدود الموالة التي يستفاد اعتبارها منها. وأما بالنسبة إلى رمي الحصيات الثلاث الأخيرة فيبقى الحكم على وفق القاعدة من عدم اعتبار الموالة بين رمي بعضها وبين رمي البعض الآخر، ولا بين رميها وبين رمي الأربع الأولى.

ثم إنه لو بني على اعتبار الموالة في الرمي أمكن رفع اليد عنه في الأثناء وإبطال ما أتى به منه عن طريق الإخلال بالموالة، وأما إذا بني على عدم اعتبار الموالة فيه مطلقاً فلا يتصور إبطاله إلا بعدم إكماله إلى آخر النهار إذ يبطل عندئذ، بل يبطل أصل الحج إذا كان ذلك في رمي جمرة العقبة يوم العيد على كلام سيأتي في محله.

(الأمر الرابع): المباشرة في الرمي، أي تولي الحاج بنفسه إطلاق الحصيات السبع باتجاه الجمرة. فإن الرمي ليس كالذبح والنحر أو كالحلق والتقصير مما لا تعتبر فيه المباشرة حتى في حال الاختيار.

والدليل على اعتبار المباشرة فيه ..

أولاً: ظهور الأمر به في ذلك، فإن الأمر بفعل ظاهر في اعتبار أن يكون وقوعه في الخارج مستنداً إلى المكلف نفسه وصادراً منه، والفعل الصادر من الغير ولو بتسبيب المكلف لا ينسب إليه حقيقة إلا في الأمور الاعتبارية كالعقود

والإيقاعات وما هو من شؤونها كالقبض والإقباض.

وعلى ذلك فالأمر برمي جمرة العقبة ظاهر في لزوم المباشرة، حتى إنه لو أخذ الحصاة بأصابعه ورفع شخص آخر يده وحركها بحيث أدى ذلك إلى رمي الحصاة وإصابة الجمرة لم يجوز، لما مرّ مراراً من أن إسناد الفعل المشتمل على النسبة الصدورية إلى من يكون محلاً لذلك الفعل بمباشرة الغير لا يكون إسناداً حقيقياً، حتى لو كان الشخص بنفسه عاجزاً عن القيام به فضلاً عما كان متمكناً منه.

وثانياً: جملة وافرة من الروايات كصحيفة حريز^(١) - على المشهور - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يطف به ويرمى عنه. فقال: ((نعم، إذا كان لا يستطيع)). فإنها تدل بمقتضى مفهوم الشرط على عدم جواز النيابة في الرمي مع الاستطاعة على المباشرة.

وصحيفة معاوية بن عمار^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا كانت المرأة مريضة لا تعقل فليحرم عنها، ويتقى عليها ما يتقى على المحرم، ويطف بها أو يطف عنها ويرمى عنها)). وهي أيضاً تدل على المطلوب بمقتضى مفهوم الشرط. والملاحظ أن مورد صحيفة حريز هو الرجل ومورد صحيفة معاوية هو المرأة مما يقتضي عدم الفرق في هذا الحكم بين الرجل والمرأة، فكما لا تجوز النيابة في الرمي عن الرجل اختياراً كذلك لا يجوز ذلك بالنسبة إلى المرأة.

وأيضاً ورد في صحيفة أخرى لحريز^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((المرضى المغلوب والمغمى عليه يرمى عنه ويطف به)).

وفي صحيفة معاوية بن عمار وعبد الرحمن بن الحجاج^(٤) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((الكسير والمبطون يرمى عنهما))، قال: ((والصبيان يرمى عنهم)).

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٢٣.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٣٩٨.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٢٣.

(٤) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٥. من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٧.

فإنه يمكن أن يقال: إن هاتين الروایتين تدلان على المطلوب بمقتضى الحصر المستفاد منهما من جهة تقديم ما حقه التأخير، فليتأمل^(١).
وهناك روايات أخرى قريبة مما تقدم سيأتي التعرض لبعضها إن شاء الله تعالى.

والحاصل: أنه لا ريب في لزوم المباشرة في رمي جمرة العقبة مع التمكن منها.

وأما ما ورد من الاختلاف في الكسير من أنه يرمى عنه كما في الصحيحة المتقدمة أو يحمل إلى الجمرة ليرمي بنفسه كما في صحيحة أخرى لمعاوية^(٢) فمقتضى المناسبات أن يكون من جهة اختلاف حاله، أي إن أمكن حمله إلى الجمرة ليرمي بنفسه لزم، وإلا رمي عنه، ولا مجال للبناء على التخيير فيه بين المباشرة والاستتابة كما لا يخفى.

هذا وهنا جهات ينبغي البحث عنها ..

(الجهة الأولى): لا ريب في أن من لا يتمكن من الرمي بنفسه لا يسقط عنه التكليف به بالمرّة كما هو واضح من خلال الروايات المتقدمة، ولكن هل تصل النوبة إلى النيابة عنه في أدائه حتى إذا كان قادراً على أن يحضر عند الجمرة ويأخذ الحصاة بأنامله ويرفع يده آخر ويحركها بحيث تنطلق الحصاة نحو الجمرة ويصيبها، أو أنه يلزمه هذا مع التمكن منه من دون حرج مقدماً على النيابة في

(١) قد يمنع كون ما ورد في الروايتين من الباب المذكور، لأنه ليس كلما عاد ضمير على اسم متقدم اقتضى ذلك كون الاسم متأخراً في الأصل، ليكون تقديمه من باب تقديم ما حقه التأخير، فيستفاد منه الحصر. ومن هنا لم يدع أحد أن مثل (زيد ضربته) يفيد حصر الضرب في زيد.

وأما ما ذكره في الأطول (ج:١ ص:٣٥٩) من أن (حق مبتدأ الجملة الفعلية غير السببية أن لا يجعل مبتدأ، لأن الأصل في الإسناد أن لا يتكرر) فلا يتعلق بالمقام، لأنه من قبيل الجملة الفعلية السببية، فإن أصل الكلام (المریض يرمي عنه وليه) والفعل فيها سببي، لتغاير المبتدأ والفاعل، وحين بني الفعل للمجهول حذف الفاعل وأقيم الجار والمجرور مقامه كما هو الحال في سائر الأفعال اللازمة المبنية للمجهول، وحينئذ فليس حق المبتدأ هنا أن لا يكون مبتدأ ليتناول الكلام المتقدم ويكون من قبيل تقديم ما حقه التأخير من هذه الجهة.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٥٢.

الرمي؟

ونظيره ما ذكر في الطواف والسعي من أنه يجب أن يطاف بالحاج ويسعى به إذا لم يكن متمكناً من أن يطوف أو يسعى بنفسه، ولا تصل النوبة إلى الطواف أو السعي عنه إلا مع عدم تيسر الطواف أو السعي به.

لم يرد في كلمات فقهاءنا (قدس الله أسرارهم) ما يشير إلى وجوب ما ذكر في الرمي مقدماً على النيابة فيه.

نعم يظهر من بعضهم استحباب أن يمارس العاجز دوراً في الإتيان به حسب ما يمكنه، فقد ذكر المحقق النائيني رحمته^(١) - وفقاً لصاحب الجواهر رحمته^(٢) -: أن (الأولى حملة - أي العاجز - إلى الجمار مع الإمكان ووضع الحصى في يده والرمي بها مع الإمكان، وإلا رمى بها وهي في يده، وإلا أخذها منه ورماها). فيلاحظ أنه رحمته بنى على أولوية ثلاثة وجوه مرتبة ..

الأول: أن توضع الحصاة في يد العاجز ويتم الرمي بها، أي بيده بأن ترفع وتحرك بحيث تنطلق الحصاة نحو الجمرة.

الثاني: أن توضع الحصاة في كفه ومنها يرمي النائب بها إلى الجمرة، أي تكون كفه بمنزلة الإبهام في الرمي خذفاً.

الثالث: أن توضع الحصاة في كفه ثم يأخذها النائب منها ويرمي بها. وعلق السيد الحكيم رحمته^(٣) على ما أفاده بأن الوجه الأول مذكور في المنتهى والثاني في التذكرة والثالث في المبسوط، ولا بأس بالترتيب بينها على النحو المذكور.

أقول: وهناك وجه رابع حكاه الشهيد الأول رحمته^(٤) عن والد الصدوق قاتلاً: (قال علي بن بابويه: ومره أن يرمي من كفه إلى كفك وارم أنت من كفك إلى الجمرة).

(١) دليل الناسك ص: ٤٥١ (المتن).

(٢) نجاة العباد ص: ١٥٩.

(٣) دليل الناسك ص: ٤٥١.

(٤) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٣٣.

وقد ورد هذا الوجه في ما يعرف بالفقه الرضوي^(١)، ولكن في عبارته سقط، إذ المذكور فيها ما يأتي: (وإن كان معك مريض لا يستطيع أن يرمي الجمار، فاحمله إلى الجمرة، ومره أن يرمي من كفه إلى الجمرة)، والصحيح - كما يعرف مما ذكره علي بن بابويه -: (ومره أن يرمي من كفه إلى كفك وإرم أنت من كفك إلى الجمرة).

هذا وقد ذكر العلامة **نقذ** في التذكرة^(٢) بشأن رمي الصبي ما نصه: (إن أمكن - أي الولي - من وضع الحصى في كفه ورميها في الجمرة من يده فعل، وإن عجز الصبي عن ذلك أحضره الجمار ورمى الولي عنه)، وقد يحتمل أنه أراد بالفرض الأول أحد الوجهين الأولين المتقدمين في كلام المحقق الثاني **نقذ**، وعلى ذلك فمقتضى كلامه تقدم ذلك على النيابة عن الصبي في الرمي. ولكن الأقرب أن مراده هو أن يضع الولي الحصاة في كف الصبي ليرميها الصبي بنفسه، أي إذا كان الصبي متمكناً من الرمي بأن يناوله الولي الحصاة ويأمره بالرمي تعين ذلك، ولم تصل التوبة إلى النيابة عنه. وهذا أمر آخر غير ما هو محل البحث.

ومهما يكن فإنه ليس في النصوص الواردة في حج الصبي ما يشير إلى أن الصبي غير المتمكن من الرمي يلزم أن يضع الولي الحصاة في كفه ويقوم بالرمي بها أو منها، بل ظاهرها جميعاً كفاية النيابة عنه في الرمي عندئذ، ففي صحيحة معاوية وعبد الرحمن بن الحجاج ((والصبيان يرمى عنهم))، وفي صحيحة أخرى لعبد الرحمن بن الحجاج^(٣) تقللاً عن حميدة - التي أمره الإمام **عليه السلام** أن يسألها عما تصنعه بصبيانها - أنها قالت: ((فإذا كان يوم النحر فارموا عنه))، وفي صحيحة أخرى لمعاوية بن عمار^(٤): ((يطاف بهم - أي الصبيان - ويرمى عنهم)). وظاهر أكثر هذه الروايات وإن كان جواز الرمي عن الصبي مطلقاً، ولكن

(١) الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا **عليه السلام** ص: ٢٢٥.

(٢) تذكرة الفقهاء ج: ٧ ص: ٣٠.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٣٠١.

(٤) الكافي ج: ٤ ص: ٣٠٤. ونحوه في ج: ٤ ص: ٤٢٢.

مقتضى مناسبات الحكم والموضوع أن يراد به خصوص ما إذا لم يكن متمكناً من الرمي بنفسه ولو بأمر الولي إياه بذلك.

ويشهد له خبر أبي البخترى^(١) عن الصادق عليه السلام عن أبيه: ((أن علياً قال: المريض يرمى عنه والصبي يعطى الحصى فيرمي)).

هذا في الصبي الذي لا يتمكن من الرمي، وأما الكبير العاجز عن المباشرة له فمقتضى إطلاق النصوص المتقدمة كفاية الرمي عنه، بل يمكن أن يقال: إن ما ورد في بعضها من الأمر بالطواف بالمريض والرمي عنه يشهد بالفرق بين النسكين، أي أنه لا يلزم أن يصنع بالعاجز في الرمي نظير ما يصنع به في الطواف بأن توضع الحصاة في يده ليتم الرمي منها إلى الجمرة.

وكذلك ما ورد في معتبرة إسحاق بن عمار الآتية من الأمر بحمل المريض إلى الجمرة والرمي بمشهد منه يدل بوضوح على عدم لزوم ذلك، وإلا لكان من المناسب جداً أن ينبه عليه الإمام عليه السلام وقد أمر بحمله إلى الجمرة مع التمكن منه. ويؤيد عدم لزومه أيضاً ما ورد في مرسل المفيد عليه السلام^(٢) عن الصادق عليه السلام أنه قال: (العليل الذي لا يستطيع الطواف بنفسه يطاف به، وإذا لم يستطع الرمي رمي عنه، والفرق بينهما أن الطواف فريضة والرمي سنة) فإنه كالنص في أنه لا يجب في الرمي مقدماً على النيابة فيه نظير ما يجب في الطواف، أي الطواف بالعاجز مقدماً على الطواف عنه، بل يكفي أن يرمى عن العاجز ولا حاجة إلى أن توضع الحصاة في يده ليتم الرمي عنها.

والمتحصل مما سبق أن من لا يتمكن من الرمي بنفسه تصل التوبة إلى الرمي عنه، ولا واسطة بين الأمرين، وأما الوجوه الثلاثة التي تقدم إيرادها عن المحقق الثاني عليه السلام فلا دليل على أولويتها فضلاً عن لزومها.

(الجهة الثانية): أنه هل يلزم أن يكون الرمي عن العاجز بحضوره عند

الجمرة؟

(١) قرب الإسناد ص: ١٥٢.

(٢) المقنعة ص: ٤٤٧.

ظاهر معتبرة إسحاق بن عمار ذلك، فقد روى الكليني بإسناده عنه^(١) قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن المريض يرمى عنه الجمار. قال: ((نعم يحمل إلى الجمرة ويرمى عنه)).

ورواها الصدوق والشيخ بإسنادهما عنه^(٢) عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألت عن المريض يرمى عنه الجمار؟ قال: ((يحمل إلى الجمرة ويرمى عنه)). قلت: فإنه لا يطبق ذلك؟ قال: ((يترك في منزلة ويرمى عنه)).

ونحوها ما ورد في ذيل رواية أبي بصير^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((والمريض الذي لا يستطيع أن يرمي يحمل إلى الجمار، فإن قدر على أن يرمي، وإلا فارم عنه وهو حاضر)).

ولكن الملاحظ أن الفقهاء (قدس الله أسرارهم) حملوا الأمر بذلك على الاستحباب.

قال العلامة المجلسي رحمته الله^(٤): (المشهور وجوب الاستتابة مع العذر، وحملوا الحمل إلى الجمرة على الاستحباب جمعاً).

وقال المحقق النراقي رحمته الله^(٥): (هل يجب حمل المذخور مع الإمكان إلى الجمار ثم يرمى عنه أو يستحب؟ ظاهر الأصحاب الثاني - أي الاستحباب - وهو كذلك، لعدم ثبوت الأزيد منه - أي أزيد من الاستحباب - من الأخبار المتضمنة له) أي المتضمنة للأمر بحمل المريض إلى الجمرة.

ونظرة رحمته الله إلى اشتغال الروايتين على الجملة الخبرية، ومثله لا يدل عنده على الوجوب، ولكن هذا المبني غير صحيح كما هو موضح في الأصول. وذكر بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٦) أنه لا بد من أن يحمل الأمر بالحمل

(١) الكافي ج: ٤: ص: ٤٨٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج: ٢: ص: ٢٨٦. تهذيب الأحكام ج: ٥: ص: ٢٦٨-٢٦٩.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج: ٢: ص: ٢٨٦.

(٤) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ج: ١٨: ص: ١٥٥.

(٥) مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج: ١٣: ص: ٦٦.

(٦) التهذيب في مناسك العمرة والحج ج: ٣: ص: ٣٢٣-٣٢٤.

إلى الجمار على الاستحباب، لصحيحة حريز^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((المرضى المغلوب والمغمى عليه يرمى عنه ويطاق به))، حيث فصل الإمام عليه السلام بين الرمي والطواف، ولو كان الحمل في الرمي واجباً لقال: (يحمل فيرمى عنه ويطاق به).

أقول: الذي يشبه الطواف بالعاجز هو أن يؤتى به إلى الجمرة وتوضع الحصى في كفه وترفع يده وترمى منه إلى الجمرة، فالصحيحة المذكورة يمكن أن تجعل دليلاً على عدم لزوم ذلك حتى مع التمكن منه كما تقدم. وأما مجرد الحضور عند الجمرة عند النيابة عنه في الرمي فلا يمكن أن يستفاد من الصحة أنه غير لازم إلا بالإطلاق الذي يمكن تقييده بما دلت عليه معتبرة إسحاق بن عمار وخبر أبي بصير. مضافاً إلى أنها قد وردت في الفقيه^(٢) بلفظ: ((يرمى عنه ويطاق عنه))، فلا تصلح للاستشهاد بها في المقام.

ثم ذكر بعض كلاً كلاماً آخر أيضاً، وهو: (إن ترك التعرض للحمل إلى الجمار والاكتفاء بذكر الرمي عنه يعطي عدم لزومه، لأن الحمل كذلك أمر يفعل عنه أذهان العامة، ولو كان أمراً واجباً لوقع التأكيد به في كثير من الروايات ولم يقتصر على ذكره رواية واحدة. أضف إلى ذلك ما يظهر من التسالم من الأصحاب على عدم لزوم الحمل إلى الجمار في النيابة عن العاجز).

أقول: الأمر بالحمل إلى الجمار ورد في روايتين لا في رواية واحدة، والمطلقات ليست كثيرة لكي يقال: إن عدم اشتغالها على الأمر بالحمل قرينة على عدم لزومه، وأما التسالم على الاستحباب فيصعب التأكد منه ولا سيما مع ما تقدم من عبارة ما يسمى بالفقه الرضوي الظاهرة في لزوم الحمل.

هذا ولكن مع ذلك يمكن أن يقال: إنه لو كان حضور العاجز عند الجمرة حين النيابة عنه أمراً لازماً لظهر وبان، فإنه من المسائل التي يكثر الابتلاء بها على نطاق واسع، وبالرغم منه لم يرد التصريح بوجوده في كلام أي من الفقهاء،

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٢٣.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٥٢.

فلاستحباب هو الأقرب إلى النظر، ولا سيما أنه لم يرد مثله في النيابة عن العاجز في الطواف والسعي، فلي تأمل.

(الجهة الثالثة): أنه هل يعتبر في الرمي عن العاجز عن المباشرة أن يتم بإذنه إذا كان واعياً قادراً على الإذن أو تجزئ النيابة عنه وإن كانت تبرعية - أي من دون إذنه - بل ومن غير علمه؟

قال الشيخ رحمته (١): (ويجوز الرمي عن العليل والمبطون والمغمى عليه والصبي، ولا بد من إذنه إذا كان عقله ثابتاً).

ولكن قال العلامة رحمته (٢): (يستحب للنائب عن المريض والصبي وغيرهما أن يستأذنه في ذلك).

وقال الشهيد الأول رحمته (٣) في عداد ما يعتبر في الرمي: (سادسها: مباشرة الرمي، فلو استتاب غيره لم يجزئ إلا مع العذر كالمريض والغيبه والصبا .. ولو أغمى عليه قبل الاستتابة وخيف فوت الرمي فالأقرب رمي الولي عنه، فإن تعذر فبعض المؤمنين)، ويلوح من عبارته اعتبار الاستتابة مع التمكن منها.

وقال المحقق السبزواري رحمته (٤): (ظاهر النصوص عدم اعتبار الاستتابة عنه .. لكن لم أجد من الأصحاب من صرح بذلك، بل يفهم من كلام بعضهم اعتبار الاستتابة، والاحتياط فيه).

وقال الفاضل الهندي رحمته (٥): (إن المذخور يجب عليه الاستتابة، وهو واضح. لكن إن رمي عنه بدون إذنه فالظاهر الإجزاء، لإطلاق الأخبار والفتاوى، وعدم اعتباره في المغمى عليه، وإجزاء الحج عن الميت تبرعاً من غير استتابة. ويستحب الاستئذان إغناء عن الاستتابة الواجبة عليه، وإبراء لذمته عنها).

(١) المبسوط في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٣٧٩-٣٨٠.

(٢) منتهى المطلب في تحقيق المذهب ج: ١١ ص: ٤٠٣.

(٣) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٣٠.

(٤) ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ج: ٢ ص: ٦٩١.

(٥) كشف اللثام عن قواعد الأحكام ج: ٦ ص: ٢٥٧.

وحكى السيد صاحب الرياض رحمته (١) ما ذكره الفاضل الهندي واستحسنه، كما أورده الشيخ صاحب الجواهر رحمته (٢)، وظهره الموافقة عليه. وقال المحقق النائيني رحمته (٣): (يقوى إجزاء التبرع عنه من دون الاستنابة منه، وإن وجبت مع قابليته لها).

وقال السيد الحكيم رحمته في وجه كفاية النيابة التبرعية: (إن النصوص ظاهرة في جواز النيابة فيه، وإن لم يكن بإذنه)، وذكر أن الوجه في وجوب الاستنابة هو (الخروج عن عهدة التكليف بالرمي).

وقال بعض الأعلام في مناسكه (٤): (لو رمى عنهم أحد بلا طلب منهم كفى على الأظهر، وإن كان الأحوط استحباباً مؤكداً عدم الاكتفاء به).

أقول: لو سلم أن قوله رحمته: ((يرمى عنه)) ونحوه يقتضي بإطلاقه كفاية النيابة التبرعية أمكن أن يقال: إنه لا بد من رفع اليد عنه بما ورد في ذيل خبر إسحاق بن عمار المتقدم الوارد في من اعتل في أثناء الطواف وطالت علته حيث قال رحمته: ((أمر من يطوف عنه أسبوعاً .. وكذلك يفعل في السعي وفي رمي الجمار)) وفي لفظ آخر: ((أمر من يطوف عنه أسبوعاً .. وفي رمي الجمار مثل ذلك))، فإن مقتضاه (٥) لزوم أن يكون رمي الجمار عن العاجز بأمر منه كما في الطواف، الذي لا إشكال في اعتبار ذلك فيه بموجب النصوص المتعددة كمتبرعة الحسن بن عطية: ((يأمر أن يطوف عنه))، وصحيحة علي بن جعفر: ((ووكل من يطوف عنه)).

ويشهد للمطلوب أيضاً صحيح معاوية بن عمار وعبد الرحمن بن

(١) رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل ج: ٧ ص: ١٥٩.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ٢٠ ص: ٣١.

(٣) دليل الناسك ص: ٤٥٠.

(٤) مناسك الحج ص: ٢٣٧.

(٥) قد يدعى أن الأمر بالأمر ظاهر في كون المقصود بالثاني مجرد التسيب في تحقق المأمور به لا لخصوصية فيه. ولكن هذه الدعوى ممنوعة، ولا يبنى على عدم الخصوصية له إلا مع القرينة، وهي مفقودة في المقام وأمثاله.

الحجاج^(١): ((المبطون والكسير يطاف عنهما ويرمى عنهما الجمعان))، وصحيح معاوية بن عمار^(٢): ((المبطون يرمى ويطاف عنه ويصلى عنه))، فإن الأمر بالرمي عن العاجز وبالطواف والصلاة عنه في سياق واحد يشير إلى كونه على نسقهما في ما يتعلق بالنيابة عنه، فليتأمل.

والحاصل: أنه لو بني على انعقاد الإطلاق لقوله ﷺ: ((يرمى عنه)) ليشمل النيابة التبرعية فالمتعين رفع اليد عنه بمقتضى رواية إسحاق بن عمار، المؤيدة بما تقدم.

مع أنه يمكن الخدش في انعقاد الإطلاق له، لأن المناق من هو كونه مسوقاً لبيان أصل مشروعية النيابة عن العاجز، ولا سيما مع ارتكاز أنه لا تجوز النيابة التبرعية عن الحي في الأفعال العبادية الواجبة.

ويؤكد ذلك ورود ما يماثل التعبير المذكور في الطواف كما في صحيحة حبيب الخثعمي^(٣) عن أبي عبد الله ﷺ قال: ((أمر رسول الله ﷺ أن يطاف عن المبطن والكسير)) مع وضوح أنه لا تصح النيابة فيه إلا بإذن من المنوب عنه. وبالجملة: الالتزام بكفاية النيابة التبرعية في الرمي في غاية البعد.

وأما ما ذكره الفاضل الهندي رحمته من قياس المقام بالنيابة عن الميت في الحج أو في النيابة عن المغمى عليه في الرمي فهو في غير محله، لأنه قياس مع الفارق الواضح، وكان الأولى به أن يقيسه بالنيابة عن العاجز في الطواف والسعي حيث لا إشكال في لزوم كونها بإذن منه.

هذا ثم إنه لو بني على كفاية النيابة التبرعية في الرمي فلا وجه لوجوب الاستتابة على المريض المتمكن منها إلا من حيث لزوم التسيب في أداء هذا الواجب عنه، فلو علم بأن أحداً سيقوم بذلك من تلقاء نفسه لم يجب أن يستنيه فيه، ولو علم أنه لو وصل خبر عجزه عن الرمي إلى زيد مثلاً لقام بأدائه عنه

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٢٢.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٢٥.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٢٤.

كفاه أن يوصل إليه خبر حاله من دون ضرورة لطلب النيابة منه بل ولا الإذن له فيها.

(الجهة الرابعة): قد تقدم في مسائل الطواف البحث عن حكم من كان عاجزاً عن الإتيان به في أوائل الوقت هل يجوز له أن ييادر إلى الاستنابة فيه وإن علم أو احتمل زوال عذره لاحقاً قبل انقضاء الوقت، أو أنه لا يجوز له ذلك إلا مع اليأس من زوال العذر، أو أنه لا يجوز له إلا في ضيق الوقت؟ وإذا جاز أن يستتبع في أول الوقت مطلقاً أو مشروطاً باليأس من زوال العذر لاحقاً فإن صادف أن زال عذره فهل تجب عليه الإعادة أو لا؟

ونظير هذا البحث يأتي في المقام، ومقتضى القاعدة فيه هو أن الحاج إنما يجب عليه الرمي بنفسه في ما بين طلوع الشمس إلى غروبها على نحو صرف الوجود، فإن كان عاجزاً عنه وجب أن يستتبع فيه غيره، فلاستنابة إنما هي وظيفة العاجز عن المباشرة في تمام الوقت.

فإذا كان عاجزاً في أول الوقت وعلم أنه سيرتفع عجزه ويصير مستطيعاً على الرمي بنفسه في أواخر الوقت لم يجز له أن يستتبع شخصاً آخر في أدائه في أول الوقت لعدم الدليل على مشروعيته.

وإذا كان عاجزاً في أول الوقت واحتمل بقاء عجزه إلى آخره أمكنه التعويل على الاستصحاب الاستقبالي - على القول بحجته كما هو الصحيح - والبناء على بقاء العجز مستمراً إلى آخر الوقت^(١)، فيستتبع غيره ليرمي عنه ثم يأتي ببقية الأعمال ويخرج عن الإحرام.

ولكن هذا حكم ظاهري، وحيث إن المحقق في محله أن المأمور به بالأمر الظاهري لا يكون مجزياً عن المأمور به بالأمر الواقعي إلا في ما قام عليه دليل بالخصوص وليس منه المقام، فالمتعين فيما إذا صادف ارتفاع عجزه قبل مضي

(١) وهل له الانتظار ولو إلى أواخر الوقت ليرمي بنفسه إن تمكن وإلا بالاستنابة، أو يلزمه أن يستتبع مع العجز في أول الوقت اعتماداً على الاستصحاب المذكور؟
الظاهر أنه يجوز له الانتظار، لعدم الدليل على فورية وجوب الاستنابة مع العجز الفعلي، كعدم فورية أصل وجوب الرمي.

وقت الرمي - أي قبل غروب الشمس - أن يعيده ولا يعتد بما أتى به النائب. نعم ليس عليه إعادة الأعمال اللاحقة من الذبح والتقصير ونحوهما، لما دل على اغتفار الإخلال بالترتيب بينها عن عذر.

وإذا كان عاجزاً في أول الوقت ومأيوساً عن زوال عجزه إلى آخره فاستتاب آخر ولكن صادف أن زال عجزه قبل انقضائه فلا إشكال في أن عليه أن يأتي بالرمي بنفسه، إذ لم يكن له أمر ظاهري بالاستتابة - ليحتمل الاجتزاء به على القول بإجزاء الأمور به بالأمر الظاهري عن الأمور به بالأمر الواقعي - وإنما كان أمراً تخيلياً من جهة القطع بعدم زوال العذر وانكشاف الخلاف لاحقاً، نعم ليس عليه إعادة الأعمال اللاحقة لما سبق في الحالة المتقدمة.

هذا هو مقتضى القاعدة في المقام، ولا يوجد ما يقتضي الخروج عنها فيتعين العمل بها.

وبذلك يظهر أنه لو كان عاجزاً أول الوقت عن الرمي لشدة الزحام ولكنه كان يطمئن بتمكّنه منه في أواخر الوقت قبيل الغروب لم تجز له المبادرة إلى الاستتابة في أدائه ثم الإتيان بالذبح والحلق والخروج عن الإحرام، ولو كان شاكاً في زوال عذره يجوز له ذلك، ولكن إذا زال عذره قبل الغروب تلزمه الإعادة، ولكن يقع ذبحه وحلقه صحيحاً بموجب النص الدال على أن الإخلال بالترتيب في مناسك منى يوم النحر عن عذر لا يضر بالصحة.

ثم إنه هل يجوز التلفيق بين الرمي بنفسه والنيابة عنه فيه، وذلك فيما إذا رمى عدة حصيات ولم يتمكن من التكميل فيجوز أن يرمي الباقي عنه غيره، أو لا بد أن يستأنف النائب من الأول؟

يمكن أن يقال: إنه لا دليل على جواز التلفيق^(١) إلا إذا بني على أن ذيل رواية إسحاق بن عمار المتقدمة - الدالة على أن من أتى بأربعة أشواط ثم اعتل

(١) ولو بني على قصور أدلة مشروعية الاستتابة عن اقتضاء جوازها في المقدار الذي يستطيع أن يباشره بنفسه فلا بد من الاحتياط بالجمع بين الإتيان بما يتمكن منه ثم الاستتابة في الكل بقصد الأعم من التمام والإتمام.

يستتبع آخر في تكميل طوافه - يقتضي تأتي التفصيل المذكور في مورد الرمي أيضاً، فإنه بناءً عليه ينبغي الالتزام بأن من رمى أربع حصيات ثم عجز عن التكميل تكفيه الاستتابة في رمي الباقي، ولا حاجة إلى الاستئناف فيه.

ولكن تقدم أنه يمكن الخدش في تعلق ذيل تلك الرواية بتأتي التفصيل المذكور في مورد الرمي، واحتمال أن يكون المقصود به هو أن من اعتل في أثناء طوافه وطالت به علته ولم يتمكن من أن يطوف بنفسه فكما يستتبع في أدائه عنه كذلك يستتبع في أداء السعي والرمي.

وتجدر الإشارة إلى أمر آخر، وهو أنه إذا شك في تمكنه من الرمي وعدمه يلزمه أن يتصدى للإتيان به ليجد أنه قادر عليه أو لا، ولا يجوز له ترك التصدي لمجرد احتمال عدم التمكن، فإن أصالة القدرة أصل عقلائي جار في المقام ونظائره كما مر توضيحه مفصلاً في أوائل هذا الشرح^(١).

نعم إذا خشي الضرر من التصدي للرمي بسبب شدة الزحام أو غيرها لم يجب عليه ذلك، لأن الخوف طريق شرعي أو عقلائي إلى الضرر أو أنه بمنزلة الطريق إليه - كما مر مراراً - وهكذا إذا كان واثقاً من أنه سيقع في حرج شديد لا يتحمل عادة إذا ذهب إلى المرمى وحاول أن يرمي، فإنه يسقط عنه وجوبه عندئذ.

(الجهة الخامسة): من رخص له في الرمي ليلاً - كالحائض والمرأة - إذا لم يتمكن من الرمي في الليل لطارئ، فإن كان متمكناً منه نهاراً تعين عليه ذلك ولا تجوز له الاستتابة لا في الليل ولا في النهار ..

أما عدم جواز الاستتابة في الليل فلعدم الدليل على مشروعيتها عندئذ، فإن النص دل على جواز أن يرمي بنفسه في الليل استثناء من تحديد وقت الرمي بما بين طلوع الشمس وغروبها، ولا دليل على توسعة الوقت للنائب عنه في أدائه.

وأما عدم جواز الاستتابة في النهار فلأنه لا تصل التوبة إلى الاستتابة مع

(١) لاحظ ج: ١ ص: ٣٧٢ وما بعدها.

التمكن من المباشرة كما هو واضح.

وبذلك يعرف أنه إذا لم يتمكن من الرمي ليلاً ولا نهاراً يلزمه أن يستتيب من يرمي عنه في النهار دون الليل، لما تقدم من أنه لا دليل على استثناء من ينوب عن الخائف - مثلاً - من لزوم الإتيان بالرمي في ما بين طلوع الشمس وغروبها، فهو ليس كالخائف نفسه في جواز الرمي له في الليل، فيتعين أن يرمي في النهار.

هذا كله بالنسبة إلى من رخص له في الرمي ليلاً، وأما من لم يرخص له في ذلك بأن لم يكن من الأصناف الخاصة - كالخائف والنساء والصبيان - فإن لم يتيسر له الرمي في النهار ولا في الليلة السابقة فلا إشكال في أنه تجزئه الاستتابة نهاراً، وأما مع تمكنه من الرمي ليلاً فهل يجزئه الرمي فيه عن الاستتابة في النهار أو لا؟ وعلى تقدير الإجزاء فهل يتعين في حقه أو يتخير بين الوجهين؟ ذكر بعض الأعلام^(١) أنه (يكفي مباشرة الرمي ليلة العيد لمن تصح منه الاستتابة في الرمي نهاراً).

ومقتضاه هو تخيير من ليس من الطوائف الخاصة ولا يتمكن من الرمي نهاراً بين الرمي ليلاً مع التمكن منه وبين الاستتابة فيه نهاراً. ولعل الوجه في الترخيص له في الرمي ليلاً هو أن مقتضى مناسبات الحكم والموضوع أن لا تكون خصوصية لتلك الطوائف في الترخيص لهم بذلك، بل العبرة بوجود عذر للحاج إما عن الحضور في منى في نهار يوم العيد كما بالنسبة إلى الخائف، أو عن مباشرة الرمي فيه لزحام ونحوه كما بالنسبة إلى النساء والصبيان فإذا اتفق لغيرهم عذر عن الرمي نهاراً على أحد الوجهين جاز له أيضاً أن يرمي في الليل بنفسه.

وبعبارة أخرى: إن الترخيص للطوائف المذكورة في الرمي ليلاً يشير إلى أنه متى دار الأمر بين مباشرة الرمي في الليل وبين الاستتابة له في النهار فإن الشارع المقدس يرفع اليد عن تحديد وقت الرمي بما بين طلوع الشمس وغروبها،

ويجعله من الليل لتمكين الحاج من الرمي بنفسه.

ومقتضى ذلك في مفروض الكلام هو الترخيص لمن حصل له طارئ يمنعه من الرمي نهاراً أن يرمي بنفسه في الليل، وهذا هو المطلوب.

ويلاحظ على هذا البيان أنه إن تم فإن مقتضاه تعين الرمي ليلاً في مفروض البحث لا مجرد الاجتزاء به فيه، فإنه مع فرض توسعه الوقت ليشمل الليل بالنسبة إلى من له عذر عن الرمي نهاراً يلزمه القيام بالرمي ليلاً وعدم تأخيره إلى النهار، ليضطر إلى الاستنابة فيه، كما هو الحال بالنسبة إلى الطوائف التي رخص لهم في الرمي ليلاً، فإنه لا يجوز لمن لا يتمكن منهم من الرمي نهاراً إلا بالاستنابة أن يترك الرمي ليلاً.

وبالجملة: البيان المذكور لا يفي بإثبات التخيير بين الرمي ليلاً والاستنابة فيه نهاراً، كما يظهر القول به من بعض الأعلام.

ومع الغض عما ذكر فإنه يمكن الخدش فيه من جهتين ..

أولاً: إن مقتضى الترخيص لمن لا يتمكن من الرمي بنفسه نهاراً في أن يقوم به ليلاً هو الترخيص له في الإفاضة من المزدلفة قبل نهاية وقت الوقوف فيها، ولا دليل عليه بوجه.

أي أن قياس من حصل له طارئ لا يتمكن بسببه من الرمي في نهار يوم العيد بالخائف والنساء والصبيان في جواز الرمي ليلاً إنما هو قياس مع الفارق، إذ إن هؤلاء قد ثبت بدليل آخر جواز إفاضتهم من المزدلفة ليلاً، وأما من عداهم ممن لا يتمكن من الرمي نهاراً فلم يقدّم دليل على جواز ذلك له، فكيف يصح إلحاقه بهم في الترخيص لهم في الرمي ليلاً؟!

وثانياً: إنه لو غض النظر عما تقدم من عدم الدليل على الترخيص له في الإفاضة من المشعر ليلاً، إلا أن أصل ما ذكر من استظهار عدم الخصوصية للنساء وأضرابهن في جواز الرمي في الليل، وكون ذلك من جهة تقديم المباشرة في الرمي على إتيان النائب به نهاراً عند دوران الأمر بينهما غير واضح، بل مقتضى الجمود على ظاهر النصوص هو ثبوت الخصوصية لهم في ذلك.

ومن هنا بنى الفقهاء على التفريق في الخائف بين ما إذا كان يخشى من عدوه إن حضر عند المرمى نهاراً وما إذا كان يخشى الضرر من شدة الزحام هناك، فرخصوا للأول في الرمي ليلاً ولم يرد في كلماتهم الترخيص فيه للثاني، بل صرح بعضهم كالسيد الأستاذ رحمه الله بخلافه، فليتأمل.

(مسألة ٣٧٧): إذا شك في الإصابة وعدمها بنى على

العدم (١).

(١) هذا ما ورد في كلمات غير واحد من فقهاءنا كالشيخ والمحقق والعلامة والشهيدين الأول والثاني (قدس الله أسرارهم)^(١).

ولكن ورد في النسخة المطبوعة من الخلاف^(٢) قوله: (إذا رمى ولم يعلم أصاب أم لا يجزيه. وللشافعي فيه وجهان).

ومقتضاه عدم لزوم إحراز إصابة الحصاة للجمرة، بل كفاية عدم إحراز عدمها، وهو بناء على اشتراط الإصابة في الرمي - إما لتقوم صدقه بها أو لانصراف الأمر به إلى خصوص هذه الحصاة - مما لا وجه له أصلاً، للزوم إحراز الإصابة عندئذ كما سيأتي.

نعم إذا بنى على كفاية استهداف الجمرة وإطلاق الحصاة باتجاهها في امتثال الأمر برميها فبالإمكان توجيهه بأن مقتضى القاعدة هو عدم لزوم إصابة الحصاة للجمرة، ولكن ورد في صحيحة معاوية بن عمار^(٣) قوله **لَيْسَ**: ((وإن رميت بحصاة فوقعت في محمل فأعد مكانها))، ومقتضى الجمود على ظاهر ألفاظها هو البناء على كونها مسوقة للإرشاد إلى مانعية الوقوع في محمل أو نحوه لا الإرشاد إلى شرطية الإصابة وإلا لكان ينبغي أن يقول **لَيْسَ**: (وإن رميت بحصاة فلم تصب الجمرة فأعد مكانها). وعلى ذلك فإذا شك في الإصابة وعدمها فبالإمكان إحراز عدم تحقق المانع بالأصل، فإن العنوان المأخوذ مانعاً لما كان وجودياً يمكن استصحاب عدمه، بخلاف ما لو كان الشرط هو عنوان

(١) المبسوط في الفقه الإمامية ج: ١ ص: ٣٦٩. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج: ١ ص: ٢٣٤. تذكرة الفقهاء ج: ٨ ص: ٢٢٢. الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٢٨-٤٢٩. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ج: ١ ص: ١٩٣.

(٢) الخلاف ج: ٢ ص: ٣٤٤.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٣.

الإصابة.

ولكن يمكن أن يناقش في هذا البيان بأن مقتضى مناسبات الحكم والموضوع عدم الخصوصية لوقوع الحصة في محمل أو نحوه في لزوم الإعادة، وإنما ورد التعبير به في كلام الإمام عليه السلام من حيث إنه لازم عدم الإصابة بعد تحقق الرمي، وعلى ذلك فالمتفاهم العرفي من الرواية كونها مسوقة للإرشاد إلى شرطية الإصابة لا مانعية الوقوع في محمل أو نحوه، فإذا شك في تحقق الإصابة تلزم الإعادة لا محالة.

ومهما يكن فإن ما ورد في المطبوع من الخلاف مما ليس له توجيه مقبول إن صحت النسخة، ولكن الظاهر وقوع السقط فيها، والصحيح (لا يجزئه) بدل (يجزئه) - ولعل الناسخ توهم أن لفظة (لا) مكررة فأسقط واحدة وأبقى الأخرى - وعلى هذا قرنتان ..

(القرينة الأولى): أن العبارة المذكورة قد وردت في ضمن المسألة (١٦٥) من مسائل كتاب الحج من الخلاف، وتام المسألة هكذا: (إذا رمى الحصة فوقعت على عنق بعير فتحرك البعير فوقعت في المرمى، أو على ثوب رجل فتحرك فوقعت في المرمى لا يجوز، وللشافعي فيه وجهان. وإذا رمى فلم يعلم أصاب أم لا يجزئه، وللشافعي فيه وجهان. وإذا وقعت على مكان عال وتدحرجت فوقعت عليه أجزاء، وللشافعي فيه وجهان. دليلنا طريقة الاحتياط، فإنه إذا أعاد مكانها برئت ذمته بلا خلاف، وإذا لم يفعل ففيه الخلاف).

ولكن الملاحظ أن الشيخ الفضل بن الحسن الطبرسي رحمته الله - الذي لخص كتاب الخلاف وسماه (المؤتلف من المختلف بين أئمة السلف) - قد أورد^(١) الفروع الثلاثة المذكورة في عبارة الشيخ مع التصريح في الأولين بعدم الإجزاء وفي الثالث بالإجزاء، مشيراً في الثلاثة إلى ما ذكره الشيخ من أن للشافعي فيها وجهين، ولكنه لم يصرح باسم الشافعي، بل رمز إليه بدش) قائلاً: (وللشافعي فيه وجهان).

(١) المؤلف من المختلف بين أئمة السلف ج: ١ ص: ٣٩٠.

وما ذكره رحمه الله من عدم الإجزاء في الفرع الثاني المبحوث عنه مع كون كتابه اختصاراً لخلاف الشيخ قرينة واضحة على وقوع سقط في نسخنا من كتاب الخلاف.

وأما الشيخ مفلح بن الحسن الصيمري - الذي هو الآخر لخص كتاب الخلاف وسماه بـ(تلخيص الخلاف) - فقد أورد^(١) العبارة المتقدمة عن الشيخ خالية عن أي اختيار، هكذا: (وإذا رمى فلا يعلم أصاب أم لا فللشافعي وجهان).

والظاهر وقوع سقط فيها، ولا سيما أنه ذكر بعد الفروع الثلاثة قوله: (والمعتمد قول الشيخ)، فإنه لو كان الشيخ رحمه الله قد اكتفى في الفرع الثاني بذكر وجهي الشافعي لم يكن محل لهذا الكلام بالنسبة إلى هذا الفرع. مع أنه ليس من دأب الشيخ رحمه الله في كتاب الخلاف أن يقتصر على ذكر آراء الآخرين من دون بيان ما يختاره في مقابلها.

علماً أن النسخة المطبوعة من تلخيص الخلاف كثيرة الغلط كما لا يخفى على من راجعها، ولذلك لا يمكن الاعتماد عليها في المقام على كل حال.

(القرينة الثانية): أن مقتضى الدليل الذي ساقه الشيخ رحمه الله في العبارة المتقدمة على مراده هو أن يكون اختياره في الفروع الثلاثة هو عدم الإجزاء ولزوم الإعادة، لفرض وقوع الخلاف فيها بين الفقهاء ومع الإعادة لا خلاف في براءة الذمة. ولكن حيث لا اختلاف في النقل عن الخلاف في الحكم بالإجزاء في الفرع الثالث - وهو المطابق لما اختاره في المبسوط^(٢) - يتعين أن يكون الوجه الذي استدل به ناظراً إلى خصوص ما اختاره في الفرعين الأولين، إذ لا يناسب أن يتعلق بالفرع الأول فقط كما لا يخفى.

ويؤيده أن الفروع الثلاثة المذكورة في المبسوط على نسق ورودها في الخلاف وقد حكم في الأولين بعدم الإجزاء، مضافاً إلى أن الشيخ رحمه الله أجل شأناً

(١) تلخيص الخلاف و خلاصة الاختلاف ج: ١ ص: ٤٠٤.

(٢) المبسوط في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٣٦٩.

من أن يحكم بالإجزاء في مورد الشك في الإصابة، فإن بطلانه لا يخفى على مثله. والغرض مما تقدم كله هو أن ما قد ينسب إليه **نكث** في كتاب الخلاف من اختيار عدم الاعتداد بالشك في الإصابة ليس صحيحاً، بل هو من غلط النسخة الواصلة إلينا من هذا الكتاب.

ثم إن السيد الأستاذ (رضوان الله عليه) ذكر - كما في تقرير المستند^(١) - في وجه الحكم بالبناء على عدم الإصابة عند الشك فيها: (أن الإصابة بعد أن كانت دخيلة في تحقق الرمي - كما مر - فالشك فيها شك في تحقق الامتثال، والمرجع في مثله قاعدة الاشتغال، بل استصحاب العدم، فلا مناص من الإعادة خروجاً عن عهدة التكليف المعلوم).

ولكن ورد عنه في التقرير الآخر^(٢) تعليل الحكم بقوله: (لقاعدة الاشتغال أو الاستصحاب).

ولذلك اعترض عليه بعض الأعلام من تلامذته (طاب ثراه)^(٣) قائلاً: إن (من الغريب التردد بين الأمرين - أي بين قاعدة الاشتغال والاستصحاب - إذ مع جريان الاستصحاب - كما يجري - لا تصل النوبة إلى الاشتغال، فإن الاشتغال فرع الشك، ومع الاستصحاب لا يبقى الشك، فإنه أصل محرز بل أمارة حيث لا أمارة).

ولكن هذا الاعتراض في غير محله، فإن مورد قاعدة الاشتغال هو مطلق الشك الوجداني في الامتثال سواء أكان مقروناً بحجة تعبدية على عدمه أو لا، فلا وجه للمنع من جريان قاعدة الاشتغال - التي هي قاعدة عقلية يحدد مواردها العقل - مع جريان استصحاب عدم الإصابة.

بل يمكن أن يقال: إن الأمر معكوس وأنه لا محل لجريان الاستصحاب المذكور مع كون المورد من موارد قاعدة الاشتغال، إذ أي أثر للتعبد الشرعي

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢: ص: ١٤٢.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ج: ٥: ص: ١٩١ ط: نجف.

(٣) مصباح الناسك في شرح المناسك ج: ٢: ص: ٢٨٣.

إلا أن يدخل في واجب آخر مترتب عليه (١) أو كان الشك بعد دخول الليل (٢).

بعدم الإصابة وبالتالي بعدم الامتثال مع حكم العقل بلزوم التصدي له؟! ولكنه غير تام، فإن للاستصحاب من الأثر ما لا يترتب على قاعدة الاشتغال، وهو أنه يمكن استناداً إليه الإتيان بالعمل بنية كونه مطلوباً شرعاً، ولولاه لا بد من الإتيان به بنية الاحتياط ورجاء المطلوبة لا غير. مضافاً إلى أنه يمكن أن يقال: إنه مع جريان الاستصحاب تكون الحججة أتم على العبد فيما إذا لم يتصد للإعادة ولم يكن قد أصاب برمييه الأول في استحقاقه للعقوبة على المخالفة، فليتدبر.

ومهما يكن فلا إشكال في لزوم الإعادة مع الشك في الإصابة، ولا يختلف الحال بين البناء على تقوم الرمي بالإصابة كما اختاره السيد الأستاذ تقضى أو البناء على لزومها من باب انصراف الأمر بالرمي إلى خصوص هذه الحصاة أو استفادة ذلك من صحيحة معاوية بن عمار. ولا اختصاص له بالبناء على الوجه الأول كما ربما يوهمه ما حكى عن السيد الأستاذ تقضى في تقرير مستند الناسك. (١) أي على الرمي.

(٢) استثنى تقضى من الحكم بلزوم الاعتناء بالشك في الإصابة موردين .. (المورد الأول): ما إذا كان الشك بعد الدخول في واجب آخر مترتب على الرمي كالذبح والحلق.

ويقع البحث هنا في جهات ..

(الجهة الأولى): أن مبنى حكمه تقضى في هذا المورد بعدم الاعتناء بالشك والبناء على تمامية الرمي وإصابة الحصاة للجمرة هو جريان قاعدة التجاوز فيه، وهي القاعدة التي استفيدت من ذيل صحيحة زرارة^(١) قال: قلت لأبي عبد الله

الشيء: رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة. قال: ((بمضي)). قلت: رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر. قال: ((بمضي)). قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ. قال: ((بمضي)). قلت: شك في القراءة وقد ركع. قال: ((بمضي)). قلت: شك في الركوع وقد سجد. قال: ((بمضي على صلاته)). ثم قال: ((يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء)).

ومن ذيل معتبرة إسماعيل بن جابر^(١) قال أبو جعفر **الشيء**: ((إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض، كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه)).

ولكن ذكر بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٢) أن قاعدة التجاوز لا دليل عليها، ومقصوده أنه لا دليل عليها كقاعدة كلية جارية في مختلف الأبواب، وإلا فقد أفر بتامية الدليل على عدم الاعتناء بالشك في أصل الوجود بعد تجاوز المحل والدخول في الغير في بعض الموارد كالشك في الركوع بعد الدخول في السجود. وحاصل ما ذكره بشأن المناقشة في دلالة الروايتين في بعض كلماته^(٣) هو..

أما بخصوص صحيحة زرارة فقد ذكر أن الخروج من الشيء يتوقف على تحققه، وحمله على الخروج من محله غلط، كما لو قال: (خرجت من دار زيد) وأراد الخروج من أرض كانت في زمان سابق أرض داره فإنه غير صحيح، مع أن الإمام **الشيء** قد فرض الخروج من الشيء ثم الدخول في غيره والحال أن التجاوز عن محل الشيء عند الشك في أصل وجوده لا يكون إلا بالدخول في الغير، وبدونه لا يعقل التجاوز، فلا يحصى من تعلق كلامه **الشيء** بقاعدة الفراغ أي الشك في صحة الوجود، فإنه عندئذ يعقل أن بعد الخروج من الشيء إما أن يكون مع الدخول في الغير أو لا، وأما مع كون المراد الشك في أصل الوجود والخروج من المحل فلا يعقل إلا مع الدخول في الغير، فلا محل لقوله **الشيء**: (ثم

(١) الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ج: ١ ص: ٣٥٨.

(٢) مصباح الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ٢٨٣.

(٣) الأنوار البهية ص: ٢٠ وما بعدها.

دخلت في غيره).

وأما بخصوص معتبرة إسماعيل بن جابر فقد قال: إن التجاوز عن محل الشيء - كما تقدم - لا يتحقق إلا بالدخول في الغير والحال أن الاستفادة الحديث أنه تارة يكون مع الدخول في الغير وأخرى بدونه، وهذا لا يتصور إلا في مورد الشك في صحة الموجود، فلا بد من حمل المعتبرة على قاعدة الفراغ.

ويلاحظ على ما ذكره بأن كون المراد بالخروج من الشيء الخروج من محله ليس غلطاً بل هذا مجاز مقبول، لاندرجه في ذكر الحال وإرادة المحل الذي ذكره في البلاغة في أنواع العلاقة المصححة للاستعمال المجازي، أقصى الأمر أن يحتاج إلى القرينة، والقرينة عليه في المقام أن بعض الأمثلة المذكورة في الروايتين بما لا مجال لحملها على مورد الشك في الصحة كالشك في الركوع وقد سجد والشك في السجود بعد ما قام.

والوجه في ذلك: أنه لا شك في أن المصلي إذا ركع ثم لما رفع رأسه من الركوع ييقن أنه لم يأت بالذكر أو أنه لم يراع الاستقرار والطمأنينة في حال الركوع أو أنه لم يصل في انحنائه إلى حد تصل أطراف الأصابع إلى الركبتين أو أنه لم يرفع رأسه من الركوع وإنما هوى إلى السجود مباشرة، كل ذلك عن سهو أو نسيان، لم يضر ذلك بصحة صلاته ولا بد من المضي فيها. وكذلك إذا رفع رأسه من السجود ويقن أنه لم يأت بالذكر أو أنه أخل بالطمأنينة والاستقرار أو أنه لم يضع بقية المساجد في مواضعها ونحو ذلك، كل ذلك عن سهو أو نسيان، فإنه لا يضر بصحة سجوده ولزوم المضي في الصلاة.

ومن هنا يمكن القول أن الشك في الركوع الذي يمكن أن يؤمر بعدم الاعتداد به من حيث كونه شكاً هو الشك في أصل الإتيان بالركوع وكذلك الحال في السجود، وأما إذا كان الشك في الإخلال بشيء من واجبات الركوع أو السجود عن سهو أو عن نسيان ونحو ذلك فعدم الاعتناء به ليس من جهة عدم الاعتداد بالشك، بل من حيث إن الإخلال بواجباتهما عن سهو مثلاً ولو كان متيقناً لا يوجب شيئاً بل لا بد من المضي في الصلاة.

وبعبارة أخرى: لا ريب في أن المستفاد من الروایتين أن حكم الإمام عليه السلام بالمضي في الصلاة في الموارد التي ذكرها زرارة في سؤاله أو ذكرها الإمام عليه السلام في معتبرة إسماعيل بن جابر إنما هو من جهة كون المصلي شاكاً في الخلل، ولو كان متيقناً به لوجب عليه الاعتناء به وتدارك المشكوك، ولا محل لهذا في الشك في الركوع والسجود إلا إذا كان الشك في أصل الإتيان بهما. فهذا يشكل قرينة على أن المراد بالخروج من الشيء ومجاوزته في الروایتين هو الخروج من محل الشيء، مما يقتضي تعلقهما بقاعدة التجاوز دون الفراغ.

وأما ما ذكره (طاب ثراه) من أن التجاوز عن محل الشيء عند الشك في أصل وجوده لا يكون إلا بالدخول في الغير فلا معنى للعطف ب(ثم) في صحيحة زرارة، وكذلك التقييد بقوله: (ودخل في غيره) في معتبرة إسماعيل بن جابر، فيلاحظ عليه ..

أولاً: بأن ما ذكر ممنوع على إطلاقه، فإن التجاوز عن محل الشيء قد يكون بالدخول في الغير وقد لا يكون، ومن الثاني ما إذا شك في الإتيان بالسلام وقد أتى ببعض المنافيات من قبيل الحدث أو التوقف المخل بالموالاة العرفية فإنه لا يصدق في مثله أنه دخل في غيره، مع صدق أنه خرج عن محل السلام وتجاوزه، لأن محله إنما هو قبل الإتيان بالمنافي.

وهكذا إذا كان للمشكوك زمان خاص وحصل الشك في الإتيان به بعد مضي ذلك الزمان فإنه يصدق أنه خرج عن محله وإن لم يدخل في الغير كما إذا شك في أصل الرمي بعد غروب الشمس. بل ذكر السيد الأستاذ رحمته الله أن الحال كذلك فيما إذا كان للمشكوك مكان خاص وقد حصل الشك بعد تجاوز ذلك المكان والخروج منه فيمكن إجراء قاعدة التجاوز، كما إذا شك في الإتيان بالتلبية وقد تجاوز الميقات.

وبالجملة: التجاوز عن محل الشيء مع الشك في أصل وجوده أعم من أن يكون بعد الدخول في الغير وأن يكون قبل ذلك.

وبناءً عليه يمكن الالتزام بما هو ظاهر الروایتين من أنه لا يكفي في عدم

الاعتناء بالشك في أصل الوجود الخروج عن محل المشكوك وتجاوزه، بل لا بد زيادة على ذلك من الدخول في الغير، فإن أقصى ما يلزم منه هو اختصاص قاعدة التجاوز بموارد الدخول في الغير وعدم جريانها في سائر موارد الخروج عن محل المشكوك، ولا ضير في البناء على ذلك.

وثانياً: أن صحيحة زرارة وإن رويت في النسخ المتداولة من التهذيب باللفظ المذكور، أي ((ثم دخلت في غيره))، ولكنها مروية في بعض المصادر القديمة نسبياً بلفظ: (ودخلت في غيره) كما في المعبر والتذكرة^(١)، وعلى ذلك تكون مماثلة لمعتبرة إسماعيل بن جابر، ويمكن أن يقال فيهما جميعاً: إن ذكر الدخول في الغير إنما هو للتوضيح لا للاحتراز، فإن حمل القيد عليه وإن كان خلاف الظاهر في حد ذاته ولا يبنى عليه إلا مع القرينة حتى إذا كان وارداً مورد الغالب - كما حقق في محله - إلا أن المتضاهم العرفي في المقام بمقتضى مناسبات الحكم والموضوع هو كون العبرة في عدم الاعتناء بالشك بأصل الخروج من محل المشكوك وتجاوز الموضوع الذي يفترض أن يؤتى به فيه، ولا خصوصية للدخول في الغير، وإنما ذكر لمجرد التوضيح من حيث إن الغالب عدم الخروج عن المحل إلا بالدخول في الغير كما سبق.

والحاصل: أن الكلام المتقدم في مناقشة دلالة الروايتين على قاعدة التجاوز غير تام.

ومر في شرح المسألة (١٨٧) التعرض لما بنى عليه جمع منهم المحقق الهمداني والمحقق صاحب الكفاية (قدس سرهما) من اختصاص قاعدة التجاوز بباب الصلاة، وعدم جريانها في سائر الأبواب الفقهية، ومنها باب الحج - الذي هو محل الكلام هنا - ولكن تقدم الخدش فيه، فليراجع.

(الجهة الثانية): أن مقتضى تقييد الحكم بعدم الاعتناء بالشك في كلامه (رضوان الله عليه) في المتن بما إذا كان بعد الدخول في الغير، هو أنه مع عدم الدخول فيه يتعين الاعتناء بالشك مطلقاً - إلا مع انقضاء وقت الرمي الآتي في

(١) المعبر في شرح المختصر ج: ٢ ص: ٣٨٩. تذكرة الفقهاء ج: ٣ ص: ٣١٧.

المورد الثاني - وهذا مبني على عدم جريان قاعدة الفراغ في المقام ولو في الجملة. وتوضيحه: أنه إذا بني على إناطة صدق الرمي بوصول الحصاة إلى الجمرة - كما عليه السيد الأستاذ عظم - فإن شك الحاج في إصابة حصياته السبع يكون الشك في ذلك راجعاً إلى الشك في أصل تحقق الرمي لا في صحته وفساده، فلا محل لجرى قاعدة الفراغ فيه.

وإن شك في إصابة بعض حصياته السبع فيمكن أن يقال: إنه لما كان رميها بمجموعها متعلقاً للتكليف به يكون مرجع الشك المذكور إلى الشك في صحة ما أتى به من الرمي المأمور به فيكون مجرى لقاعدة الفراغ ولكن على تفصيل فيه، فإنه قد مر في شرح المسألة (٣١٥) من مسائل الطواف أن في الفراغ الذي يناط به جريان قاعدته وجوهاً ثلاثة ..

الأول: الفراغ الحقيقي، أي الفراغ عن المسمى - الأعم من الصحيح والفاقد - وهذا هو اختيار السيد الأستاذ عظم.

الثاني: الفراغ العرفي، أي إذا صدق عرفاً أنه فرغ من العمل كفى ذلك وإن لم يتيقن الفراغ الحقيقي، وهذا اختيار سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته).

الثالث: الفراغ البنائي، أي اعتقاد الفراغ، وهذا هو اختيار السيد الحكيم (رضوان الله عليه).

فإذا رمى الحاج الجمرة ورجع إلى خيمته في منى ينتظر أن يذبح عنه لكي يخلق رأسه ولكنه شك عندئذ في أن بعض حصياته هل أصابت الجمرة، وبالتالي هل أن رميه لها تام أو لا، فإن بني على أحد الوجهين الثاني أو الثالث أمكن جريان قاعدة الفراغ والبناء على تمامية الرمي، لتحقق الفراغ العرفي عنه، وكذلك الفراغ البنائي، فإنه لولا اعتقاده بالفراغ منه في حينه لما رجع إلى خيمته ليقوم بالذبح والخلق. وأما على الوجه الأول فيمكن التفصيل بين ما إذا كان الشك بعد فوات ما يعتبر من الموالات بين رمي الحصيات السبع وما إذا كان قبل ذلك، ففي الصورة الأولى لا مانع من جريان قاعدة الفراغ، لأنه لا يراد بالفراغ

الحقيقي المعترف في جريانها الإتيان بالجزء الأخير ليقال: إنه غير محرز في مفروض الكلام بل الأعم منه ومن فوات الموالة المانع من إمكان التدارك كما صرح به السيد الأستاذ ^{تق} في غير موضع^(١).

وأما في الصورة الثانية فلا بد من الاعتناء بالشك، لعدم جريان القاعدة بعد عدم إحراز تحقق الفراغ الحقيقي أو ما يحكمه.

هذا كله فيما إذا بني على إناطة صدق الرمي بوصول الحصاة إلى الجمرة، وأما إذا بني على اعتبارها فيه زائداً على أصل تحققه بإطلاق الحصاة نحو الجمرة فيمكن أن يقال: إنه لا مانع من جريان قاعدة الفراغ في مفروض الكلام حتى لو شك في إصابة جميع الحصيات السبع وبني على إناطة جريان قاعدة الفراغ بإحراز الفراغ الحقيقي أو ما يحكمه من عدم إمكان التدارك، لفرض صدق الفراغ الحقيقي عن مسمى الرمي الأعم من الصحيح والفاقد، بل هو محقق بالنسبة إلى كل رميه بعد لحظات من استهداف الجمرة بالحصاة، لعدم إمكان تدارك ذلك فيها مع عدم وصول الحصاة إلى الجمرة.

والحاصل أن لزوم الاعتناء بالشك في إصابة الحصاة للجمرة قبل الدخول في الغير لا يتم على إطلاقه إلا إذا كان الشك في إصابة جميع الحصيات السبع وبني على إناطة صدق الرمي بوصول الحصاة إلى الجمرة.

وأما في غير ذلك فقد يتجه التفصيل بين كون العبرة في جريان قاعدة الفراغ بالفراغ الحقيقي أو الفراغ العرفي أو الفراغ البنائي.

وقد مر في البحث المشار إليه أن عمدة ما يدل على قاعدة الفراغ هو قوله ^{عليه} في موثقة محمد بن مسلم^(٢): ((كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو)) وأوضحت هناك أن مضي العمل إنما هو في مقابل عدم الخروج عن حال الاشتغال بأدائه، فيصدق في محل البحث فيما إذا كان الشك في الإصابة بعد الرجوع إلى الخيمة - مثلاً - فإنه لا يكون من الشك في حال الاشتغال بالرمي

(١) التتقيح في شرح العروة الوثقى (كتاب الطهارة) ج: ٥، ص: ١٥٠ (ط: النجف الأشرف).

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٢، ص: ٣٤٤.

حتى لو كان قبل فوات الموالاة المعتبرة في رمي الحصيات السابع.
وبذلك يظهر أن المختار إطلاق جريان قاعدة الفراغ في المورد المذكور
ونظائره بالرغم من عدم الدخول في الغير.

وهل يختص جريانه بمورد احتمال الغفلة والنسيان عن رعاية بعض
الشرائط أو الأجزاء، أو أنها تجري في سائر الموارد أيضاً، كما لو لم يكن يعلم
باستراط الاصابة في رمي الحصيات ثم بعد الفراغ والرجوع إلى الخيمة علم بأنه
لا بد فيها من الإصابة واحتمل عدم تحققها في بعض حصياته؟

تقدم البحث عن هذا مفصلاً في شرح المسألة (١٠٤)^(١)، وكان المختار وفاقاً
للمشهور هو جريان القاعدة حتى في المورد المذكور وما يماثله، فليراجع.

تبقى الإشارة إلى أن بعض الفقهاء (رضوان الله عليهم) بنى على
اختصاص قاعدة الفراغ بباب الصلاة، وعلى ذلك فلا مسرح لها في محل الكلام
- أي الحج - ولكن مرّ في موضع آخر^(٢) أن الأوجه كونها قاعدة كلية تعم جميع
الأبواب الفقهية، فليلاحظ.

(الجهة الثالثة): أن عدم الاعتداد بالشك في الإصابة في ما تعرض له نظر
في المتن يمتني - كما مرّ - على كونه مجرى لقاعدة التجاوز، والمعروف بينهم أن
جريان هذه القاعدة منوط بطرو الشك بعد الدخول في الغير، ولكن هل يلزم أن
يكون ذلك الغير واجباً آخر وأن يكون مترتباً على الواجب المشكوك أو لا؟

ظاهر عبارة المتن هو اعتبار كلا الأمرين، ومقتضى الأمر الأول أنه لا
يكفي الدخول في المستحب أو في ما هو مقدمة لواجب آخر وإن كان مترتباً على
المشكوك، ومقتضى الأمر الثاني هو أن يكون ما دخل فيه مشروطاً بالمسبوقة
بالمشكوك فيه، بأن لا تكون له مشروعية إذا لم يكن مسبوقاً به، إذ عندئذ فقط
يصدق أنه مترتب عليه كأجزاء الصلاة الواجبة، فإن كل لاحق منها مشروط
بكونه مسبوقاً بالذي قبله كاشتراط أن تكون القراءة مسبوقاً بتكبيرة الإحرام

(١) لاحظ ج: ٨ ص: ٢٧٢ ط: ٢.

(٢) لاحظ ج: ٨ ص: ٢٧٢ ط: ٢.

واشترط أن يكون الركوع مسبقاً بالقراءة، فلا مشروعية للقراءة إذا لم تكن قبلها تكبيرة الإحرام، ولا مشروعية للركوع إذا لم تكن قبله القراءة، وهكذا في سائر الأجزاء.

ولكن قد صرح **تث** في كتاب الصلاة^(١) بأن هذا لا يعتبر في جريان قاعدة التجاوز، قائلاً: (ليست العبرة باعتبار التأخر في اللاحق ولحاظ الترتب فيه، بل باعتبار التقدم في السابق وكونه ذا محل خاص قد خرج عنه بالدخول في الغير) وعلى هذا الأساس منع **تث** من جريان قاعدة التجاوز عند الشك في أداء صلاة الظهر إذا كان شكه بعد الدخول في صلاة العصر، معللاً ذلك بأن الظهر ليست مشروطة بالتعقب بالعصر، بل العصر مشروطة بالمسبوقية بالظهر وإن كان ذلك شرطاً ذكرياً لا واقعياً.

ولأجله أيضاً منع **تث** من جريان قاعدة التجاوز عند الشك في القراءة بعد الدخول في ما يسمى بالجزء الاستجابي كالقنوت، لأن القراءة ليست مشروطة بالتقدم على القنوت فتصح القراءة وإن ترك القنوت بل القنوت مشروط بأن يكون بعد القراءة، حيث لا مشروعية للقنوت إلا بعد الإتيان بالقراءة في الصلاة.

وهكذا الحال في الجزء العقلي كالهوي، فإذا شك في الركوع بعد الدخول في الهوي إلى السجود لم يكن ذلك مجرى لقاعدة التجاوز عنده **تث**، لأن الهوي ليس من أجزاء الصلاة بل يلزم من باب استحالة الطفرة، فالركوع ليس مشروطاً بالتقدم عليه ليكون الدخول في الهوي تجاوزاً عن محل الركوع بل هو مشروط بالتقدم على السجود نفسه.

وبذلك يظهر الوجه في اشتراطه **تث** كون الشك بعد الدخول في واجب آخر - كما في المتن - إذ المستحب وما يلزم الإتيان به عقلاً لا يكون المشكوك مشروطاً بالتقدم عليه، فلا يكون له محل شرعي بالقياس إليه. وبالجملة: الذي بنى عليه **تث** خلافاً لظاهر عبارته في المقام هو أنه يعتبر في

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الصلاة) ج: ٦، ص: ١٤١ (ط: نجف).

جريان قاعدة التجاوز أن يطرأ الشك بعد الدخول في الغير الذي يكون المشكوك مشروطاً بأن يكون قبله، حتى يصدق بالدخول فيه أنه تجاوز محله، كالاشرط في القراءة أن تكون قبل الركوع وفي الرمي أن يكون قبل الذبح.

ولكن يظهر من ذيل كلامه نكّل^(١) أنه يكفي في جريان قاعدة التجاوز أن يكون المشكوك مشروطاً بعدم المسبوقية بذلك الغير الذي دخل فيه ولا يعتبر أن يكون مشروطاً بالسابقة عليه، وبين الأمرين فرق واضح، ولذلك بنى على جريان قاعدة التجاوز عند الشك في الإتيان بالسلام بعد الدخول في المنافي - إن بني على بطلان الصلاة بنسيان السلام حتى الإتيان بالمنافي - فإن السلام الصلوتي لما كان مشروطاً بأن لا يكون مسبقاً بالمنافي وإن لم يكن مشروطاً بالسابقة عليه - لوضوح أنه لا يعتبر في السلام أن يلحقه المنافي بعده وإنما يعتبر فيه أن يؤتى به قبل المنافي - بنى نكّل على جريان قاعدة التجاوز عند الشك في الإتيان بالسلام إذا كان قد أتى بالمنافي، من جهة أن العبرة بصدق التجاوز عن المحل وهو يصدق في مثل ذلك.

أقول: إذا كانت العبرة بصدق التجاوز عن الشيء عند الشك في الإتيان به - كما هو المستفاد من النص حسب الفرض - ولا خصوصية لكون الشك بعد الدخول في الغير إلا من حيث كونه محققاً لعنوان التجاوز في ما يتوقف عليه صدق هذا العنوان فينبغي الالتزام بعدم اعتبار كون الغير واجباً فضلاً عن أن يكون واجباً مترتباً على المشكوك، فإن التجاوز يصدق عرفاً مع الدخول في ما لا يبغي الدخول فيه شرعاً مع الإخلال بالمشكوك عمداً، فيصدق أنه تجاوز القراءة إذا تركها ودخل في القنوت، ويصدق أنه تجاوز الركوع إذا تركه وهوى إلى السجود، ويصدق التجاوز إذا ترك التسليم ودخل في التعقيب.

وبذلك يظهر أن الحاج المفرد الذي لا يجب عليه الهدى وإنما يستحب له أن يضحي بعد رمي جمرة العقبة إذا شك في إصابة بعض الحصيات بعد الذبح يمكنه إجراء قاعدة التجاوز والبناء على أنه أصاب الجمرة بحصياته جميعاً، لأنه

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الصلاة) ج: ٦ ص: ١٤٢ (ط: نجف).

لا ينبغي للحاج أن يذبح قبل أن يرمي وإن كان ذبحه مستحباً، وهكذا إذا رمى ووجد نفسه مشغولاً بالدعاء المأثور بعد الإتيان بالرمي والرجوع إلى الرحل - وهو الدعاء المذكور في صحيحة معاوية بن عمار^(١) - فإنه وإن كان مستحباً ولكنه يصدق بالدخول فيه أنه قد تجاوز محل الرمي، أي أنه دخل في ما لا ينبغي أن يدخل فيه مع الإخلال بالرمي عمداً.

وقد تحصل من جميع ما تقدم أن مجرى قاعدة التجاوز أوسع مما تقتضيه عبارته نظر في المتن.

(المورد الثاني): ما إذا كان الشك في الإصابة بعد دخول الليل، أي أنه بعد انقضاء وقت الرمي وهو ما بين طلوع الشمس وغروبها شك في أن ما رماه هل أصاب الجمرة أو لا؟

وقد استدل نظر لعدم الاعتبار بالشك عندئذ بقاعدة الحيلولة قائلاً^(٢): إن الرمي مؤقت بنهاية يوم النحر فإذا انقضى اليوم وشك في تحقق الرمي من حيث تحقق إصابة الحصيات بالجمرة حينئذ يكون مجرى لقاعدة الحيلولة.

أقول: مستند قاعدة الحيلولة وجهان ..

(الوجه الأول): صحيح زرارة وفضيل^(٣) عن أبي جعفر عليه السلام في حديث أنه قال: ((متى استيقنت أو شككت في وقتها أنك لم تصلها أو في وقت فوتها أنك لم تصلها صليتها، فإن شككت بعد ما خرج وقت الفوت فقد دخل حائل فلا إعادة عليك من شك حتى تستيقن، فإن استيقنت فعليك أن تصلها في أي حال كنت)).

ولكن هذه الصحيحة واردة في مورد الصلاة، فأقصى ما يستفاد منها هو اعتبار قاعدة الحيلولة في مورد الشك في الإتيان بها دون الشك في الإتيان بسائر الموقنات.

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٨.

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١٤٢.

(٣) الكافي ج: ٣ ص: ٢٩٤-٢٩٥.

ومن الغريب ما ادعاه بعض الأعلام **تَكْثُرُ**^(١) من (أن الإنصاف عدم اختصاص قاعدة الحيلولة بالصلاة بل جريانها في جميع الموقنات، لأن قوله **لَيْسَ**): ((وإن شككت بعد ما خرج وقت الفوت فقد دخل حائل)) يدل على إعطاء الميزان الكلي. وبناءً عليه التزم في المقام^(٢) بجريان قاعدة الحيلولة عند الشك في الإصابة بعد دخول الليل.

ووجه الغرابة: أن قوله **لَيْسَ**: ((وإن شككت...)) ناظر بقريئة ما قبله إلى الشك في أداء الصلاة، فكيف يمكن أن يستفاد منه جريان قاعدة الحيلولة في جميع الموقنات؟!

وبالجملة: إن الاستدلال بصحيفة زرارة وفضيل على هذه القاعدة في غير باب الصلاة غير تام، ولعله لذلك ذكر السيد الأستاذ **تَكْثُرُ** في بعض كلماته^(٣) اختصاص قاعدة الحيلولة بباب الصلاة وعدم جريانها في غيره.

(الوجه الثاني): ما دل على قاعدة التجاوز بإدراج قاعدة الحيلولة فيها. وهو ما بنى عليه السيد الأستاذ **تَكْثُرُ** في جملة من كلماته، وبذلك يعرف أن استدلاله بقاعدة الحيلولة في المقام في مقابل الاستدلال بقاعدة التجاوز في المورد الأول - الموهوم لكونهما قاعدتين مستقلتين - مما لا وجه له.

ومهما يكن فقد أفاد **تَكْثُرُ**^(٤) في توضيح مرامه قائلاً: (إن قاعدة الحيلولة داخلية في قاعدة التجاوز حقيقة، لا أنها قاعدة أخرى .. إذ التجاوز عن الشيء تارة يكون حقيقياً وأخرى مجازياً بعناية التجاوز عن محله، وبذلك يفرق التجاوز عن الفراغ، فالمضي في قاعدة الفراغ حقيقي لتعلق الشك بوصف الصحة لا بذات المشكوك، بخلافه في قاعدة التجاوز، لتعلق الشك حينئذ بأصل الوجود، فلا يجمع مع المضي عن نفس المشكوك، بل باعتبار التجاوز عن محله .. وعلى ذلك يكون الشك بعد الوقت داخلاً في قاعدة التجاوز، لأنه شك في وجود

(١) الغاية القصوى ص: ٢٤٠ (بتصرف يسير).

(٢) مصباح الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ٢٨٣.

(٣) مستند العروة الوثقى (كتاب الصوم) ج: ١ ص: ٣٢٣ (ط: نجف).

(٤) مستند العروة الوثقى (كتاب الصلاة) ج: ٨ ص: ٣٣٢-٣٣٣ (ط: نجف) بأدنى تصرف.

الشيء بعد مضي محله، ضرورة أن محله قبل خروج الوقت فيصدق أنه خرج من شيء ودخل في غيره باعتبار ما بينهما من الترتب المحقق للخروج عن المحل، وهو الوقت).

ولم يكتف بظن بإدراج الشك في الشيء بعد مضي وقته في قاعدة التجاوز، بل أدرج الشك في الشيء بعد الخروج من المكان المخصص له في هذه القاعدة أيضاً، قائلاً فيما إذا شك في الإتيان بالتلبية بعد الخروج من الميقات^(١): (إنه لا يبعد البناء على الإتيان بالتلبية استناداً إلى قاعدة التجاوز، من جهة أن التجاوز عن المحل في جملة من الموارد يتوقف صدقه على الدخول في الجزء المترتب، ولا يصدق الخروج عن المحل إلا بذلك كما في أجزاء الصلاة، وأما إذا تحقق الصدق من غير إناطة بالدخول المزبور كما في المقام، حيث إنه لو خرج من الميقات المقرر فيه التلبية والإحرام وانتقل إلى مكان آخر يصح عرفاً إسناد المضي والتجاوز عن محل التلبية المشكوك فيها، فلا مانع حينئذٍ من البناء على الإتيان بها استناداً إلى قاعدة التجاوز فإنها غير قاصرة الشمول للمقام).

ولكن مقتضى الالتزام بذلك هو أنه إذا شك في الذبح بعد الخروج من منى، أو شك في الطواف بعد الخروج من المطاف، أو شك في السعي بعد الخروج من المسعى أو شك في الرمي بعد ترك الجمرة هو أن لا يعتد بشكه، ولا أظن أن يلتزم بظن بذلك، بل مقتضى ما ذكره في المسألة (٣٨٨) الآتية من أنه (إذا شك في أصل الذبح فإن كان بعد الحلق أو التقصير لم يعتن بشكه وإلا لزم الإتيان به) هو عدم كفاية الخروج من منى في عدم الاعتناء بالشك في الذبح، وكذلك مقتضى ما ذكره في بحث السعي من لزوم الاعتناء بالشك في عدد أشواطه وإن كان بعد الانصراف منه وقبل التقصير هو عدم الاكتفاء بالخروج من المسعى في عدم الاعتناء بالشك فيه.

وهكذا ما ذكره في المقام من لزوم الاعتناء بالشك في الإصابة إلا مع الدخول في واجب آخر أو انقضاء النهار يقتضي عدم كفاية ترك الجمرة في عدم

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج: ٢ ص: ٥٧٣.

الاعتناء بالشك في الرمي.

والحاصل: أنه يصعب جداً الالتزام بجريان قاعدة التجاوز عند الشك في الإتيان بما له مكان خاص إذا كان الشك بعد مغادرة ذلك المكان، وأما جريانها عند الشك في الإتيان بما له وقت خاص بعد انقضاء ذلك الوقت فهو غير بعيد، ولا سيما مع ورود الدليل عليه بالخصوص في مورد الصلاة.

نعم إذا بني على إناطة جريان هذه القاعدة بالدخول في الغير كما هو مقتضى الجمود على ظاهر صحيحة زرارة ومعتبرة إسماعيل بن جابر فلا مجال للبناء على جريانها في مفروض الكلام، ولا يمكن المساعدة على ما ذكره السيد الأستاذ رحمته - على ما في الكلام المتقدم نقله عنه - من صدق الخروج من شيء والدخول في غيره مع مضي الوقت وانقضائه، لوضوح عدم صدق الدخول في الغير بمجرد ذلك، فإن المراد بالغير في الروايتين هو غير المشكوك لا محلاً غير محله ليدعى صدق الدخول في محل آخر غير محل المشكوك بعد انقضاء الوقت، فليتدبر.

ثم إنه إذا بني على عدم جريان قاعدة التجاوز عند الشك في الإصابة بعد انقضاء الوقت فإن هناك ما يغني عنها، وهو أصالة البراءة عن وجوب القضاء، إذ يفوت الرمي ويسقط الأمر بأدائه مع تركه إلى آخر الوقت ويتوجه أمر جديد بقضائه في اليوم التالي، وموضوع الأمر القضائي هو عنوان (الفوت) كما يستفاد من صحيحة عبد الله بن سنان^(١): «يرمي إذا أصبح مرتين: مرة لما فاته، والأخرى ليومه». وخبر بريد بن معاوية^(٢): «لما فاته ولما يجب عليه».

ومن الواضح أنه لا يمكن إثبات فوت الرمي باستصحاب عدم الإصابة، لأنه من الأصل المثبت الذي لا حجية له، فإن (الفوت) عنوان انتزاعي، ومن المقرر في محله أنه لا سبيل إلى إحراز العناوين الانتزاعية بإجراء الأصل في مناشئ انتزاعها، لابتنائها على حجية الأصل المثبت، وعلى ذلك تصل التوبة في المقام إلى

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٢.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٣.

أصالة البراءة عن وجوب قضاء الرمي في اليوم اللاحق.

لا يقال: هذا تام من حيث نفي وجوب قضاء الرمي، ولكن حيث إن الذبح مشروط بكونه بعد الرمي، والحلق أو التقصير مشروط بكونه بعد الذبح، فلو لم يأت بالرمي قضاءً لم يحرز تحقق شرط الإتيان بالذبح ثم الحلق أو التقصير، فكيف يجوز له الإتيان بهما ويحرز الخروج عن الإحرام بذلك؟

فإنه يقال: إن أقصى ما ثبت بالنصوص هو لزوم رعاية الترتيب بين الرمي أداءً وبين الذبح والحلق أو التقصير، ففي صحيحة معاوية بن عمار^(١) قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ((إذا رميت الجمرة فاشتر هديك))، فإن قوله عليه السلام: ((إذا رميت الجمرة)) إنما أراد به الرمي في يوم النحر، فتكون قوله عليه السلام: ((فاشتر هديك)) إرشاداً إلى أن محل الهدي يكون بعد أداء الرمي، ولا يستفاد منه لزوم تأخيره حتى عن قضائه.

وكذلك ورد في صحيحة جميل بن دراج^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه 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 لهم أن يؤخروه إلا قدموه، فقال: لا حرج)).

وهذه الصحيحة إنما تدل على لزوم رعاية الترتيب بين الرمي وبين الذبح والحلق، والمراد بالرمي فيها هو رمي جمرة العقبة أداءً، بقريئة تصريح الإمام عليه السلام بأن أولئك الناس قد أتوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم في يوم النحر، فلم يكن قد انقضى بعد وقت الرمي.

وبالجملة: يمكن أن يقال: إنه لا دليل على اشتراط الذبح والحلق أو التقصير بكونهما بعد الرمي القضائي، فالمرجع إطلاق دليلهما المقتضي لنفي اشتراط ذلك، وبناءً عليه إذا شك في إتيانه بالرمي بعد دخول الليل فله الرجوع إلى أصالة البراءة عن لزوم قضائه في النهار اللاحق، ويجوز له أن يذبح ويحلق

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٩١.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٥٠٤.

عندئذ، لأنه إن كان قد رمى في وقته فقد تحقق الترتيب بينه وبين الذبح والحلق، وإن كان قد فاته الإتيان به ووجب عليه قضاؤه في علم الله تعالى لم يكن ذلك شرطاً في صحة الذبح والحلق المأتي بهما قبل القضاء، فيحترز أداء واجبه بشأنهما وخروجه عن الإحرام بذلك، فليتأمل.

هذا وتجدد الإشارة إلى أن جريان قاعدة التجاوز لا يختص بالشك في تحقق الرمي من جهة الشك في الإصابة، بل إذا شك فيه من جهة الشك في كون الحصاة من الحرم - وهو مما يعتبر فيه كما سيأتي - أو من جهة الشك في أنه رمى قبل طلوع الشمس أو بعد طلوعها، أو من جهة الشك في أنه رمى المقدار الأصلي أو المزيد عليه ونحو ذلك، وبني على إرجاع الشك فيه إلى الشك في الوجود، كان جميع ذلك مجرى لقاعدة التجاوز في الحالتين المذكورتين في كلامه
تتأمل.

ومن هنا كان ينبغي تأخير هذه المسألة عن المسألتين الآتيتين والإشارة إلى جريان قاعدة التجاوز في مطلق موارد الشك في تحقق الرمي - كلاً أو بعضاً - سواء من جهة الإصابة أم من سائر الجهات.

(مسألة ٣٧٨): يعتبر في الحصيات أمران .. الأول: أن تكون من الحرم (١).

(١) الظاهر أنه لا خلاف بين فقهاءنا (قدس الله أسرارهم) في اشتراط أن تكون الحصيات التي ترمى بها الجمرة من حصى الحرم - أي حرم مكة المكرمة - فلا يجزي الرمي بما لا يصدق أنها من حصى الحرم، كما لو جلب معه حصيات من بلده الخارج عن الحرم فأراد أن يرمي بها.
ويدل على هذا الحكم صحيح زرارة^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((حصى الجمار إن أخذته من الحرم أجزأك، وإن أخذته من غير الحرم لم يجزئك)).

ويؤيده خبر حريز^(٢) عن أخيره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته من أين ينبغي أخذ حصى الجمار؟ قال: ((لا تأخذه من موضعين: من خارج الحرم، ومن حصى الجمار. ولا بأس بأخذه من سائر الحرم)).

وهذا الخبر غير معتبر سنداً، لا من جهة الإرسال ليقال: إنه ربما يمكن استحصال الاطمئنان وفقاً لحساب الاحتمالات بكون الوسطة المبهمة من الثقات - على ما مر الكلام فيه في موضع آخر - بل من جهة ياسين الضرير الذي تقدم أنه ممن لم تثبت وثاقته، فلا يصلح الخبر المذكور إلا للتأييد. والعمدة صحيح زرارة المتقدم.

هذا وكان ينبغي للسيد الأستاذ تظن أن يشير في المتن إلى أنه يستثنى من الحرم الذي تؤخذ منه حصى الجمار مكانان، هما المسجد الحرام ومسجد الخيف، فإنه لا يجزي الرمي بالحصى المأخوذ منهما، لمعتبرة حنان^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((يجوز أخذ حصى الجمار من جميع الحرم إلا من المسجد الحرام

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٧.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٨.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٨. ونحوه ما في من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٤.

ومسجد الخيف)).

واستثنى بعض الفقهاء كالمحقق في الشرائع والعلامة في التبصرة والشهيد الأول في الدروس والشهيد الثاني في المسالك^(١) المساجد كلها، وهو مبني على تحريم إخراج الحصى من المساجد كافة.

وعلى ذلك يكون الوجه في تخصيص المسجد الحرام ومسجد الخيف بالذكر في معتبرة حنان وفي كلمات جملة من الفقهاء هو أنهما الفردان المعروفان من المساجد في الحرم، لا لانحصار الحكم فيهما كما أشار إلى ذلك السيد صاحب المدارك تقريباً^(٢).

وينبغي هنا البحث في موردين ..

(المورد الأول): أنه هل ثبت عدم جواز إخراج الحصى من المساجد أو أنه يكره ذلك كما ذهب إليه جمع من الفقهاء (رضوان الله عليهم)؟

وقد استدلل لعدم الجواز بوجهين ..

(الوجه الأول): أن الحصى جزء من الوقف فلا يجوز إخراجه لمنافاته للوقفية.

وأجاب عن ذلك السيد الأستاذ تقريباً في كتاب الصلاة^(٣) (بأن هذا إنما يتجه فيما إذا كان المأخوذ مقداراً معتداً به بحيث يستوجب نقصاً في المسجد، أما دون هذا الحد مما لا يستوجه كحصاة أو حصاتين فلا منافاة).

ومن ثم لا ينبغي الاستشكال في جواز إخراج ما يعد من شؤون الانتفاع من المسجد واللوازم العادية له، وكذا من سائر الأوقاف، بل الأملاك المأذون في الدخول فيها، كما لو تعلق بشيابه أو ردائه شيء من ترايبها، أو التصق بنعله شيء من حصاها، فإنه لا يجب ردها قطعاً، ولم يقل به أحد. فلو كان مطلق الإخراج منافياً للوقفية للزم القول به في هذا المقدار أيضاً، لعدم الفرق بين المتعارف وغيره

(١) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج: ١ ص: ٢٣٢. تبصرة المتعلمين ص: ٨٢. الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٢٨. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ج: ٢ ص: ٢٨٩.

(٢) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٧ ص: ٤٤٠.

(٣) مستند العروة الوثقى (كتاب الصلاة) ج: ٢ ص: ٢٤٥ (ط: نجف).

في مناط المنع كما لا يخفى).

وذكر المحقق الهمداني رحمته (١) كلاماً آخر في المقام، فإنه نبه أولاً على أن مورد البحث فيه هو ما يؤخذ من الحصى ونحوها من المسجد استقلالاً، كأخذ مقدار يسير من التراب للتعيم أو لاستعماله في غسل الأواني أو غير ذلك من المقاصد العقلانية بل وحتى العبيثية، لا ما إذا أخذ تبعاً لسائر الانتفاعات السائفة التي هي مورد للسيرة العملية القطعية كما في الطين الملتصق بباطن النعل في أرض المسجد في أيام المطر أو التراب والرمل والحصاة التي تدخل في ثياب من يصلي فيها ونحو ذلك.

ثم قال رحمته: الذي يقوى في النظر أن أخذ ما ذكر غير مناف لما قصده الواقف بتحسيسها، فإن المتبادر من قول القائل: (وقفت هذه الدار على أن يصلي فيها المسلمون) ليس إلا إرادة حبس مسماه الذي لا يقدر فيه الاختلافات اليسيرة العارضة له، فكل جزء جزء من أجزاء الوقف مما لا يعتد به عرفاً ولا يؤثر نقصه إخلالاً بما تعلق به غرض الواقف، وإن اندرج في ما تعلق به الوقفية على سبيل الإجمال لكنه غير ملحوظ بالوقفية.

أقول: من المعلوم - كما يظهر بمراجعة المصادر من الروايات وغيرها - أن المساجد كانت في الصدر الأول تفرش بالحصى دون البلاط ونحوه، ولذلك كانت الحصى المفروشة تعدّ من متعلقات المسجد، وهي محل الكلام هنا دون الحصى الزائدة التي ترمى في القمامة.

والحصى التي يفرش بها المسجد يتصور فيها وجوه ..

أحدها: أن تكون جزءاً من الأرض حين وقفها مسجداً.

وهذه قد يقال: إن وقفها يكون وقف كوقف الأرض نفسها، فتخرج

من ملك الواقف وتصبح بلا مالك.

وفيها وجه آخر، وهو أن يكون وقفها وقف تمليك إما للمسجد نفسه أو

لرواده من المصلين وغيرهم.

ثانيها: أن تكون مملوكة لمن أتى بها لفرش المسجد بها، وقد جعلها وقفاً إما على المسجد أو على رواده، أو أنه قد ملكها للمسجد تملكاً طلقاً. وعلى جميع هذه التقادير تخرج عن ملكه وتصير إما ملكاً للمسجد طلقاً أو غير طلق، وإما ملكاً غير لرواده.

ثالثها: أن تكون من المباحات الأصلية فأتى بها شخص إلى المسجد لفرشه بها ولم يقصد تملكها حتى يجعلها وقفاً، وإنما خصصها للمسجد أو لرواده فأصبح للمسجد أو لرواده حق الاختصاص فيها.

وعلى جميع هذه الوجوه فإن مقتضى القاعدة عدم جواز أخذ شيء منها إلى خارج المسجد والتصرف فيها بغير الانتفاعات المعهودة في المساجد ..

أما على الوجه الأول فلأنه إن بني على كونها وقف تحرير فهي وإن أصبحت بلا مالك إلا أن ذلك لا يقتضي جواز التصرف فيها لمن شاء وكيف ما شاء، بل لما كانت وقفاً بعنوان المسجد فلا يجوز التصرف فيها بغير ما هو من شؤون الانتفاع من المسجد، لأنه على خلاف وقفيتها، والوقوف على حسب ما يوقفه أهلها.

وإن بني على كونها وقف تملك فالأمر فيها أوضح مما سبق كما لا يخفى. وأما على الوجه الثاني فلأنها إن جعلت وقفاً على المسجد أو على رواده فقد ظهر الحال فيها مما تقدم، وإن جعلت ملكاً طلقاً للمسجد فإن جواز التصرف فيها منوط بإذن المتولي وفقاً لما يجده من مصلحة المسجد، ولا مصلحة في إخراجها من المسجد، واستخدامها في الرمي ونحوه.

وأما على الوجه الثالث فلأن مقتضى حق الاختصاص المذكور هو عدم جواز التصرف فيها بغير ما خصصت لأجله وهو الانتفاعات المتعارفة في المسجد، نعم إذا فرض أن من أتى بها إلى المسجد لم يخصصها له أو لرواده بل اقتصر على فرش المسجد بها من دون نية تخصيصها على أحد الوجهين جاز الأخذ منها واستخدامها في غير ما هو من أنحاء الانتفاع بها في المسجد، ولكن هذا على خلاف ظاهر الحال، أي أن ظاهر الإتيان بها للمسجد وفرشه بها هو

في الحد الأدنى تخصيصها للمسجد أو لرواده من المصلين وغيرهم.

والحاصل: أن مقتضى القاعدة في الحصى التي يفرش بها المسجد على أحد الوجوه الثلاثة هو عدم جواز إخراجها من المسجد واستخدامها في أغراض أخرى مطلقاً.

وأما ما ذكره السيد الأستاذ رحمته من جواز الأخذ منها بمقدار ما لا يستوجب نقصاً فيها فهو غريب، فإن المناط في عدم الجواز ليس هو إحداث النقص قطعاً ولا سيما فيما إذا فرض كونها ملكاً طلقاً للمسجد أو كان لرواده حق الاختصاص فيها، ولذلك لا يجوز أخذ حبة من حنطة الغير بدون إذنه وإن كانت تبلغ أطناناً، ولا تنقص بذلك بما يعتد به عرفاً، وكذلك الحال في ما ثبت له حق الاختصاص فيه.

وأما ما ذكره المحقق الهمداني رحمته من أن (كل جزء جزء من أجزاء الوقف بما لا يعتد به عرفاً ولا يؤثر نقضه إخلالاً بما تعلق به غرض الواقف) فهو غير تام أيضاً، فإنه وإن كان التغيير والتبدل في أجزاء العين الموقوفة مما لا يخل بالوقفية ويجوز وفق ما تقتضيه المصلحة بإذن من المتولي، ولكن هذا أجنبي عما هو محل البحث من التصرف في جزء من أجزاء العين الموقوفة على خلاف ما حدد في صيغة الوقف، فإنه غير جائز حتى للواقف نفسه، سواء أكان مما يعتد به عرفاً ويوجب نقضه إخلالاً بغرضه أم لا، لأنه على كل حال يكون تصرفاً مخالفاً للوقفية، وهو غير جائز.

وأما قياس السيد الأستاذ رحمته ما يلزم من الانتفاعات المتعارفة من المسجد - كالتصاق التراب بالثوب أو الطين بالنعل أو دخول الحصاة في الخف ونحو ذلك - بما هو محل الكلام من إخراج شيء من حصاه استقلالاً فقد أشار المحقق الهمداني رحمته إلى أنه قياس في غير محله، لجريان السيرة العملية القطعية على عدم لزوم الرد في الحالات المذكورة ونظائرها، ولا توجد سيرة مماثلة في أخذ حصيات المسجد لاستخدامها في الرمي أو نحوه، وهذا هو الفارق بين الموردين، لا ما ذكره رحمته من حديث التعارف وعدمه، ليمنع من كونه مناطاً للحكم في المقام.

هذا ومن الغريب ما ذكره بعض الأعلام (طاب ثراه)^(١) بقوله: (قد قيل بجرمة التصرف في ما هو من أجزاء المسجد إلا في ما يرجع لشؤون المسجد من الصلاة ونحوها وليس الرمي منها. ولكن لا دليل على ذلك، إذ لا دليل على حرمة التصرف في الحصى بالرمي ونحوه).

فإن حرمة التصرف في ما هو من أجزاء المسجد بغير ما يعد من وجوه الانتفاع من المسجد لا تحتاج إلى دليل خاص بل هو مقتضى دليل وقفية المسجد. وبعبارة أخرى: إن أقصى ما ثبت بالأدلة ومنها السيرة العملية هو جواز الانتفاع من المسجد بجميع الانتفاعات المباحة إلا ما لا تناسبه، وليس مقتضى ذلك جواز الانتفاع بأجزائه في كل ما هو متاح شرعاً وإن كان في خارج المسجد كإخراج حصاته للرمي بها، وظاهر الوقفية عدم كونه من المنفعة المسبلة للعين الموقوفة فلا دليل على جوازه.

(الوجه الثاني): عدد من الروايات ..

(الرواية الأولى): صحيحة محمد بن مسلم^(٢) قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ((لا ينبغي لأحد أن يأخذ من تربة ما حول الكعبة، وإن أخذ من ذلك شيئاً رده)).

(الرواية الثانية): صحيحة معاوية بن عمار^(٣) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخذت سكاً من سك المقام وتراباً من تراب البيت وسبع حصيات. فقال: ((بئس ما صنعت، أما التراب والحصى فرده)). هكذا رواها الصدوق، وروى الكليني^(٤) نحوها بسند ضعيف.

قال السيد الأستاذ رحمته^(٥): (المراد بالسك المسمار، ولعل عدم الأمر برده لسقوطه غالباً عن النفع بعد قلعه فيكون زائداً في المسجد كالقمامة والكناسة).

(١) المرتقى إلى الفقه الأرقى (كتاب الحج) ج: ٢: ص: ٣١٩ (بتصرف).

(٢) الكافي ج: ٤: ص: ٢٢٩. تهذيب الأحكام ج: ٥: ص: ٤٢٠.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج: ٢: ص: ٢٥٣.

(٤) الكافي ج: ٤: ص: ٢٢٩.

(٥) مستند العروة الوثقى (كتاب الصلاة) ج: ٢: ص: ٢٤٦ (ط: نجف).

أقول: إن السك وإن كان بالفتح بمعنى المسمار كما ذكره الجوهري^(١) إلا أن الظاهر كونه هنا بالضم وهو نوع من الطيب كما ذكره الجوهري أيضاً^(٢)، ولعل عدم الأمر بإرجاعه من جهة أنه ليس شيئاً قابلاً للإرجاع بعد الأخذ، بخلاف التراب والحصى، فلي تأمل.

وكيف ما كان فقد ذكر السيد الاستاذ **تتكل** أن الصحيحين المذكورتين تدلان بوضوح على المنع عن أخذ الحصى وعلى وجوب الرد على تقدير الأخذ. ولكن يمكن أن يقال: إن موردهما هو الكعبة المعظمة وما حولها، ويحتمل وجود خصوصية في هذا المورد، إذ لو سمح بالأخذ من تراب وحصى البيت الشريف وما حوله لتهاقت الناس إلى الأخذ منها للبركة، وهو كان موجباً للإضرار بالمكان في ذلك العصر، حيث لم يكن مفروشاً بالرخام ونحوه، ومثل هذا الوجه لا يجري بالنسبة إلى بقية المسجد الحرام فضلاً عن غيره من المساجد، فالتعدي إليها محل إشكال.

هذا مضافاً إلى أنه قد يناقش في دلالة كل من الروایتين بوجه يخصه ..

١ - أما صحيحة محمد بن مسلم فيما أفاده المحقق الهمداني **تتكل**^(٣) من (أن لفظه (لا ينبغي) إنما يستفاد منها الكراهة، والأمر برد الحصى ليس صالحاً لصرفها عن الظهور في الكراهة، لأن الظاهر كونه بمنزلة التفرغ عليها).

ولكن يلاحظ عليه بأن (لا ينبغي) ليس ظاهراً في الكراهة المصطلحة، وإن لم يكن ظاهراً في المنع اللزومي أيضاً - كما مرّ مراراً - وعلى ذلك يمكن أن يقال: إن ظهور الأمر بالرد في اللزوم ربما يصلح أن يكون قرينة لحمل (لا ينبغي) على الحرمة، فلي تأمل.

٢ - وأما صحيحة معاوية بن عمار فيمكن أن يناقش في دلالتها بأنها تبتني على كون قوله **لئلا**: «(بش ما صنعت)» ناظراً إلى أخذ السك والتراب

(١) الصحاح ج: ٤: ص: ١٥٩٠.

(٢) الصحاح ج: ٤: ص: ١٥٩١.

(٣) مصباح الفقيه ج: ٢: ق: ٢: ص: ٧٠٦.

والحصى جميعاً، وأن الأمر برد التراب والحصى خاصة وعدم التعرض لرد السك إنما هو من جهة عدم كونه شيئاً قابلاً للإرجاع.

ولكن هذا غير واضح، فإن السك خصوصاً إذا كان على شكل قرص متماسك - كما ذكره الفيروز آبادي^(١) وهو المناسب للتعبير الوارد في الصحيحة بقوله: (أخذت سكاً من سك المقام) - مما يتأتى فيه الإرجاع. وحيث يستبعد أن يجب رد التراب والحصى ولا يجب رد السك، كما يستبعد أن يكون أصل الأخذ حراماً ولا يكون الرد مع التمكن منه لازماً، فالأقرب في مفاد الصحيحة أن لا يكون المراد بقوله **السك**: ((بش ما صنعت)) هو حرمة الأخذ بل كونه أمراً مبغوضاً - كما ثبت بجيبه بهذا المعنى في بعض الموارد الأخرى^(٢) - وأن يكون الأمر بالرد في قوله **السك**: ((أما التراب والحصى فردّه)) للاستحباب، كما هو الحال في الأمر برد تراب كنس الكعبة، فقد ورد في خير حذيفة بن منصور^(٣) قال: قلت لأبي عبد الله **السك**: إن عمي كنس الكعبة وأخذ من ترابها فنحن نتداوى به؟ فقال: ((رده إليها)). وقد حمل على الاستحباب، لأنه لا إشكال ولا خلاف في عدم وجوب رد تراب الكنس.

والحاصل: أنه يصعب البناء على كون الأمر برد التراب والحصى في مورد صحيحة معاوية للوجوب، فلا يتم الاستدلال بها للمطلوب، فليتأمل.
 (الرواية الثالثة): معتبرة زيد الشحام^(٤) قال: قلت لأبي عبد الله **السك**: أخرج من المسجد وفي ثوبي حصة. قال: ((فردّها أو اطرحتها في مسجد)).

(١) القاموس المحيط ج: ٣ ص: ٣٠٦. ولفظه هكذا: (السك طيب يتخذ من الرامك مدقوقاً منخولاً معجوناً بالماء، ويعرك شديداً، ويمسح بدهن الخيري لثلا يلقق بالإناء، ويترك ليلة ثم يسحق المسك ويلقمه، ويعرك شديداً ويقرص ويترك يومين، ثم يقب بمسلة وينظم في خيط قنب ويترك سنة، وكلما عتق طابت رائحته).

(٢) لاحظ الكافي ج: ٤ ص: ٥٨٠، ج: ٥ ص: ٤٠٤، وتهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٤٨.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٢٢٩.

(٤) الكافي ج: ٤ ص: ٢٢٩. من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ١٦٥.

هكذا أوردتها الكليني^(١)، وأما الصدوق فقد ذكرها بلفظ: (أخرج من المسجد حصاة. قال: فردها أو اطرحها في مسجد).

وسند الصدوق ضعيف بأبي جميلة، وأما سند الكليني فمرسل، إذ فيه (ابن سماعة عن غير واحد)، ولكن مرّ في موضع آخر^(٢) أن مثله لا يضر بصحة السند، فليراجع.

وكيف ما كان فإن هذه الرواية تدل بظاهرها على عدم جواز إخراج الحصى من المساجد، إذ المتفاهم العربي من الأمر بالرد أو الطرح في مسجد آخر هو عدم جواز الإخراج كما لا يخفى، وعلى ذلك فهي تامة الدلالة على المطلوب.

ولكن ناقش المحقق الهمداني^(٣) في الاستدلال بها قائلاً: (إن مقتضى السيرة العملية القطعية عدم لزوم الردّ في موردها، فليس الأمر بالردّ فيها إلا للاستحباب. ويؤيده التخيير بين الرد وبين الطرح في مسجد آخر، مع أن العادة قاضية بأن الحصاة التي تطرح في مسجد تلحق بقمامته التي يجوز إزالتها بالكنس).

ولكن هذه المناقشة غير واضحة، إذ لم يظهر جريان السيرة على عدم رد الحصاة التي تدخل الثياب أو الخف إذا كانت جزءاً من المسجد ولم تعد بمثابة القمامة التي تطرح بالكنس.

كما أن التخيير بين الرد والطرح في مسجد آخر - بناءً على دلالة الرواية عليه - لا يؤيد ما ذكره^(٤)، إذ المراد من الطرح هو طرح الحصاة في مسجد تكون مفروشة بالحصى بحيث إذا طرحت فيه أصبحت جزءاً منه، لا طرحها في أي مسجد ولو كانت تصبح جزءاً من قمامته. والحاصل: أن الاستدلال بالرواية تام لا غبار عليه.

(١) وأوردتها في تهذيب الأحكام (ج: ٥، ص: ٤٤٩) عن الكليني بلفظ (أخرج من المسجد في ثوبي حصاة)، ولا يبعد سقوط (الواو) فيه عن قلم الناسخ.

(٢) قبسات من علم الرجال ج: ٢، ص: ٤٨.

(٣) مصباح الفقيه ج: ٢، ق: ٢، ص: ٧٠٦ (بتصرف).

نعم يمكن أن يقال: إن ما ورد فيها من التخيير بين رد الحصاة إلى المسجد الذي أخذت منه وبين طرحها في مسجد آخر إنما هو على خلاف القاعدة، إلا إذا فرض كونها موقوفة على المساجد بشكل عام لا على خصوص ذلك المسجد، كما هو الحال بالنسبة إلى التربة الحسينية التي يؤتى بها إلى المشاهد المشرفة أو المساجد ونحوها من الأماكن العامة، فإنه قد لا يقصد واقفها كونها وقفاً على خصوص المكان الذي وضعت فيه بل وقفاً عاماً، ولذلك يجوز لمن أخذ شيئاً منها جهلاً أو نسياناً أن يضعه في مشهد أو مسجد آخر.

ولكن هذا على خلاف الظاهر، ولا يبنى عليه إلا مع قيام قرينة عليه، وهي مفقودة في الغالب. ولذلك يتعين إرجاع التربة إلى نفس المكان الذي أخذت منه، ولا يكفي بوضعها في مكان مماثل له.

والحاصل: أنه لو كان حرف العطف (أو) في الرواية لإفادة التخيير كما فهمه المعظم فلا بد من الاقتصار فيه على ما إذا كان إخراج الحصاة من المسجد عن نسيان أو نحوه، لوضوح أنه لا إطلاق للرواية للمتعمد^(١)، فهو ملزم بالرد إلى نفس المسجد الذي أخرج الحصاة منه، ولا يميزه طرحه في مسجد آخر.

ويحتمل في وجه غير بعيد أن تكون (أو) في الرواية للتنويع، كما مرّ نظيره في قوله **ﷺ**: ((إذا كانت المرأة مريضة لا تعقل يطاف بها أو يطاف عنها))، والقرينة عليه في الموردين هو بُعد التخيير فيهما عن المرتكزات، أي كما أن المرتكز في الأذهان كون الطواف بالشخص مع التمكن منه مقدماً على الطواف عنه كذلك المرتكز فيها كون إرجاع الحصاة إلى المسجد الذي أخذت منه مقدماً مع التمكن منه على طرحها في مسجد آخر، فليتأمل.

(الرواية الرابعة): خبر وهب بن وهب^(٢) عن جعفر عن أبيه **ﷺ** قال: ((إذا أخرج أحدكم الحصاة من المسجد فليردها مكانها أو في مسجد آخر، فإنها تسبح)).

(١) هذا على وفق لفظ الكليني، وأما على وفق لفظ الصدوق فرمى يقال: إنها مطلقة، فليتأمل.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٣، ص: ٢٥٦. علل الشرائع ج: ٢، ص: ٣٢٠.

وهي تماثل معتبرة زيد الشحام المتقدمة في المعنى، إلا في ما ورد في ذيلها من التعليل الذي قد يجعل قرينة على كون الحكم المذكور فيها استجابياً. ولكن حيث إنها ضعيفة السند جداً بوهب بن وهب الذي هو أبو البخري المعروف بالكذب والوضع فلا اعتماد بها.

هذا ويمكن أن يقال: إن مقتضى إطلاق معتبرة زيد الشحام - التي هي عمدة ما ذكر في الوجه الثاني - هو ثبوت الحكم بلزوم الرد أو الطرح في مسجد آخر ولو لم يجرز كون الحصاة جزءاً من المسجد، في حين أن ما تقدم من الوجه الأول إنما يقتضي لزوم ردها إلى المسجد فيما إذا أحرز كونها جزءاً منه.

ولكن هذا الفرق بين الوجهين إن تم فهو قليل الجدوى، لأن ما يوجد في المسجد إذا كان من جنس ما يجعل وقفاً عليه أو ملكاً طلقاً له أو مخصصاً لرواده فلا بد أن يبنى على كونه على بعض هذه الوجوه، لأن وجوده في المسجد يعدّ أمانة على ذلك، فليتدبر.

(المورد الثاني): أنه بناءً على عدم جواز إخراج الحصى من المساجد وحرمة التصرف فيها بغير ما يعدّ من الانتفاعات المتعارفة في المسجد فهل يجزي الرمي بها - بالرغم من حرمة تكليفاً - أو لا؟
يمكن أن يقال: إن فيه تفصيلاً ..

فإنه إن بني على أن ذكر المسجدين (المسجد الحرام ومسجد الخيف) في معتبرة حنان إنما هو من باب أنهما أبرزتا المساجد التي كان الحجاج يدخلونها في ذلك العصر لا لخصوصية لهما فلا بد من البناء على عدم الاجتزاء بالرمي بحصى سائر المساجد أيضاً، لأن ظاهر المعتبرة هو الإرشاد إلى الحكم الوضعي، أي أنه لا يصح الرمي بحصى المسجدين ولو كان ذلك عن غفلة أو جهل قصوري ونحوهما من الأعذار، فإذا لم يختص الحكم بحصاهما كان مقتضى ذلك هو عدم الاجتزاء بالرمي بحصى سائر المساجد أيضاً.

وأما إذا بني على عدم التعدي عن المسجدين المذكورين إلى سائر المساجد، لعدم القطع بعدم ثبوت الخصوصية لهما، فإن بني على جواز اجتماع

والأفضل أخذها من المشعر (١).

الأمر والنهي - كما هو المختار - فلا مانع من الالتزام بصحة الرمي مطلقاً، وإن بني على امتناع الاجتماع وتقديم جانب النهي - كما هو مختار السيد الأستاذ تق - فلا بد من الالتزام بعدم الصحة.

نعم إذا كان ناسياً لحرمة الرمي بحصى المسجد أو غافلاً عنها أو قاطعاً بعدمها فحيث إنه تق يبيّن على عدم ثبوت التكليف بالنسبة إليه في هذه الحالات حتى في صقع الواقع لا يكون ذلك من موارد اجتماع الأمر والنهي ولا مانع فيها من الحكم بصحة الرمي.

(١) في المقام ثلاث روايات ..

الأولى: صحيحة ربيعي^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((خذ حصى الجمار من جمع، وإن أخذته من رحلك بمنى أجزأك)).

الثانية: صحيحة معاوية بن عمار، وهي مطابقة لصحيحة ربيعي في اللفظ، إلا أنها غير مسندة إلى المعصوم عليه السلام، ولذلك قد يعبر عنها بالمقطوعة.

ولكن مرّ ترجيح أن يكون عدم ذكر اسم الإمام عليه السلام في عدد محدود جداً من روايات معاوية بن عمار المذكورة في الكافي وغيره من جهة الغفلة أو نحوها، فإن معاوية لم تعهد منه الرواية عن غير الإمام عليه السلام، كما لم يعرف بالفقاهة ولم يعهد منه التصدي للفتوى.

الثالثة: خبر زرارة^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الحصى التي يرمى بها الجمار. فقال: ((تؤخذ من جمع، وتؤخذ بعد ذلك من منى)).

وفي سنده سهل بن زياد الذي مرّ عدم ثبوت وثاقته. ولا يتبغي الإشكال في أن الأمر بأخذ الحصى من المشعر في هذه الروايات محمول على الاستحباب، إذ مضافاً إلى عدم القائل بوجوبه فإنه هو مقتضى

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٧.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٧.

الجمع بين الروايات المذكورة وما ورد في معتبرة حنان المتقدمة من التصريح بجواز أخذ الحصى من جميع الحرم.

بل هو أيضاً مقتضى المقابلة في صحيحة زرارة: ((إن أخذته من الحرم أجزاء، وإن أخذته من غير الحرم لم يجزئك))، فإن الاستفادة منها أن المناط في الأجزاء هو كون الحصى مأخوذة من الحرم دون خارجه، بلا فرق بين الأماكن والمواضع على التقديرين.

والحاصل: أن أفضلية أخذ الحصى من المشعر ثابتة بلا إشكال. ولكن الملاحظ أن بعض الفقهاء قالوا: (إن دون ذلك في الفضل الأخذ من منى).

وهذا الكلام إن أريد به تميز منى عن بقية الحرم عدا المشعر، بأن يكون الأفضل هو الأخذ من المشعر ثم من منى ثم من سائر الحرم فالظاهر أنه خالٍ من الدليل، فإن أقصى ما يستفاد من التعبير بـ(أجزاء) في صحيحتي ربيعي ومعاوية هو أن الأخذ من منى دون الأخذ من المشعر في الفضل، حيث أمر ﷺ أولاً بالأخذ من المشعر ثم قال: ((وإن أخذته من رحلك بمنى أجزاء)).

وينسجم هذا مع كون منى وسائر الحرم عدا المشعر في درجة واحدة، وإنما خصت منى بالذكر لأن المتعارف الأخذ منها إذا لم يؤخذ من المشعر. وأما أن الأخذ من منى يأتي في المرتبة اللاحقة للأخذ من المشعر ويتقدم على الأخذ من بقية الحرم فلا يستفاد من التعبير المذكور.

وأما خبر زرارة فمضافاً إلى الخدش فيه سنداً - كما مر - يمكن أن يناقش في دلالة على ما ذكر من جهة احتمال أن تكون البعدية فيه زمانية لا رتيبة، أي أن المقصود بقوله ﷺ: ((ويؤخذ بعد ذلك من منى)) هو أن من لم يأخذ الحصى من المشعر يأخذها بعد ذلك من منى، لأنها المكان الذي ينزل فيه الحاج بعد المشعر وإن كان بينهما وادي محسر إلا أنه لا ينزل فيه عادة ليجمع فيه الحصى، وإنما ينزل في منى والحاج يجمع الحصى في مكان نزوله^(١).

(١) ولكن يمكن أن يقال: إن هذا ليس من شؤون التشريع ليعتدى الإمام ﷺ لبيانه.

ومع الغض عن هذا والبناء على كون البعدية في الخبر رتبة فإن أقصى ما يستفاد منه هو الإشعار بكون الأخذ من منى متقدماً على الأخذ مما عدا المشعر من سائر الحرم، من جهة أن تخصيص منى بالاسم يؤول إلى ذلك، وإلا لكان ينبغي أن يقول **هَيْئَلُ**: (ويؤخذ بعد ذلك من سائر الحرم).

ولكن هذا ليس بمستوى الدلالة التي يمكن الاعتماد عليها في إثبات الحكم الشرعي نظير ما ذكر في مفهوم اللقب، اللهم إلا أن يقال: إنه يبلغ مستواها من جهة ظهور الكلام في كون الإمام **هَيْئَلُ** في مقام التحديد بلحاظ مراتب الفضل، فليتأمل.

وكيف ما كان فإن كون منى مقدمة على سائر الحرم بعد المشعر في أخذ الحصى منها غير واضح، فما صنعه السيد الأستاذ **هَيْئَلُ** في المتن من عدم ذكر ما يلي المشعر في الفضل أوجه وأولى.

ثم إنه ذكر بعض الأعلام^(١) أنه يكفي أن تلتقط الحصى من الحرم وإن أتى بها من خارج الحرم سابقاً. ومقتضاه أنه لو جاءت السلطات بكميات من الحصى من خارج الحرم وطرحتها في الحرم ليأخذ منها الحجاج في رمي الجمرات جاز الأخذ منها والرمي بها.

والظاهر أن الوجه فيه هو أن العنوان المذكور في صحيحة زرارة ومعتبرة حنان ومرسل حريز هو (أخذ حصى الجمار من الحرم) وليس (الأخذ من حصى الحرم لرمي الجمار) لكي يقال بأنه لا يصدق على ما جيء به من الخارج وطرح في أرض الحرم أنه من حصى الحرم وإن مضى على كونها فيه وقت طويل.

وعلى ذلك فإذا التقط الحاج بنفسه الحصى من أرض الحرم فلا معنى للشك في كونها منه، وإنما يتصور ذلك فيما إذا أخذها من غيره وقال له دافعها بأنه أخذها من أرض الحرم إلا أنه شك في صدقه، ففي مثل ذلك يتجه السؤال

هذا وهناك احتمال آخر في مفاد الخبر، وهو أن يكون المراد أن حصى رمي جمرة العقبة يوم العيد تؤخذ من المشعر، وحصى رمي الجمار في أيام التشريق تؤخذ من منى.

(١) مناسك الحج ص: ٢٣٢.

بأنه هل يجوز الرمي بها أو لا؟

ومن موارد ما توفره الهيئات المسؤولة عن الحج في السنين الأخيرة من حصى الرمي للحجاج، حيث تقول: إنها تأتي بالحصيات إلى المشعر وتقوم بغسلها وتعقيمها وتنظيفها وتجفيفها بعد الغسل ووضعها في أكياس خاصة ثم توزعها عن طريق أكشاك معينة في المزدلفة وفي الطريق إلى رمي الجمار، فإذا شك الحاج في أنها هل نقلت بالفعل إلى المشعر ثم وضعت في الأكياس ليصدق أنها أخذت من الحرم أو أنه قد جيء بها من خارج الحرم في أكياسها ووضعت في هذه الأماكن للتوزيع على الحجاج، كانت مورداً للسؤال عن حكم الاجتزاء بالرمي بها.

والجواب: أنه لا يجتزأ برمي مثلها مما لم يجرز كونه مأخوذاً من الحرم، فلا بد إما من الاطمئنان بذلك أو كون من أخبر بأخذه من الحرم ثقة بناءً على حجية خبر الثقة في الموضوعات، أو كونه ذا يد عليه على القول بحجية خبر صاحب اليد في الخصوصيات التي يكون مقتضى الطبع أخيرية صاحب اليد - بما هو صاحب اليد - بها من غيره كما ذهب إليه بعض الأعلام (طاب ثراه)^(١) مع البناء على كون المقام من هذا القبيل.

هذا بناءً على ما ذكر من أن الاستفادة من النصوص هو اشتراط أن تؤخذ الحصيات من أرض الحرم لا أن تكون من حصى الحرم.

وهو مقتضى الجمود على ظاهر التعبير بالأخذ من الحرم والأخذ من غيره المذكور في النص، فإن ظاهره كون العبرة - في الإجزاء وعدمه - بمكان الأخذ لا بنوع المأخوذ، فإن تم الأخذ من الحرم - ولو بواسطة الغير - أجزأ وإن كان المأخوذ من حصى غير الحرم، وإن تم الأخذ من غير الحرم لم يجزئ وإن كان المأخوذ من حصى الحرم.

ولكن لا يبعد أن يكون المتفاهم العرفي من التعبير المذكور - بمقتضى مناسبات الحكم والموضوع - هو كون العبرة بنوع المأخوذ، أي أن المراد الجدي

(١) بحث في شرح العروة الوثقى ج: ٢ ص: ١٠٦.

منه هو إناطة الإجزاء بكون المأخوذ من حصى الحرم وإناطة عدمه بكونه من حصى غير الحرم، فذكر الأخذ من الحرم وأريد كون المأخوذ منه، وذكر الأخذ من غير الحرم وأريد كون المأخوذ من غيره - بملاحظة أن الغالب في المأخوذ من الحرم كونه من حصاه، كما أن الغالب في المأخوذ من غيره عدم كونه منها - وهذا هو ما فهمه سائر الفقهاء، ولذلك اشترطوا في حصى الرمي أن تكون من حصى الحرم أو تكون من الحرم حسب اختلاف عباراتهم.

ونظير هذا ما لو ورد: (خذ التراب من عند قبر الحسين عليه السلام واسجد عليه في صلاتك)، فإن المتفاهم العرفي منه أنه مثل ما لو قال: (خذ من تراب قبر الحسين عليه السلام واسجد عليه في صلاتك) في كون المطلوب هو السجود على تراب قبره الشريف ولا عبارة بمكان الأخذ، فلو نقل مقدار من التراب من مكان آخر وطرح عند القبر الشريف فأخذ منه للسجود لم يتحقق بذلك المستحب المذكور، بخلاف ما لو أطارت الرياح أو أزاح السيل - مثلاً - مقداراً من تراب قبره الشريف إلى مكان آخر فأخذ منه وسجد عليه.

وبناءً على ذلك - أي أن العبارة في الإجزاء بكون الرمي بحصى الحرم - فالظاهر - كما بنى عليه بعض الأعلام (طاب ثراه)^(١) - عدم صدق العنوان المذكور إلا مع تكون الحصى في الحرم، فلو تم نقل كمية من الحصى من خارج الحرم وألقيت في الحرم لا يصدق عليها أنها من حصى الحرم حتى لو مضى على ذلك وقت طويل، نعم من لا يعلم بحالها ولا يميزها عن الحصى الأصلية في المكان قد يعدّها من حصى الحرم، ولكن هذا أمر آخر.

وبذلك يظهر أنه إذا شك في الحصى التي توجد في الحرم أنها مما تكونت فيه أو أنها نقلت إليه من مكان آخر يكون مقتضى استصحاب عدم كونها من حصى الحرم على سبيل استصحاب العدم الأزلي وكذلك قاعدة الاشتغال عدم الاجتزاء بالرمي بها إلا أن يثبت ما ادّعاه بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٢) من

(١) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ١٣٧.

(٢) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ١٣٧.

الثاني: أن تكون أبقاراً على الأحوط، بمعنى أنها لم تكن مستعملة في الرمي قبل ذلك (١).

جريان السيرة القطعية على التعامل مع المشكوك معاملة كونه من حصى الحرم، أو يبنى على أن وجود الحصى في مكان يعدّ أمانة عرفية على كونها من حصى ذلك المكان، فليتأمل.

هذا وقد ظهر بما مرّ أن المقصود بما تقدم من استحباب أخذ حصى الرمي من المشعر هو استحباب كونها من حصى المشعر، لا استحباب كون مكان الأخذ هو المشعر وإن كانت الحصى مما جيء بها من مكان آخر، فليتدبر.

(١) هذا ما ادعى عدم الخلاف فيه بل الإجماع عليه في كلمات غير واحد من الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) (١).

ولكن قيل: إن الدليل عليه من الروايات ينحصر في ثلاث غير معتبرات سنداً، وهي ..

الأولى: مرسله حريز^(٢) عن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته من أين ينبغي أخذ حصى الجمار؟ قال: ((لا تأخذه من موضعين: من خارج الحرم، ومن حصى الجمار. ولا بأس بأخذه من سائر الحرم)).

الثانية: خبر عبد الأعلى^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له رجل رمى الجمره بست حصيات، ووقعت واحدة في الحصى. قال: ((يعيدها إن شاء من ساعته، وإن شاء من الغد إذا أراد الرمي، ولا يأخذ من حصى الجمار)).

الثالثة: مرسله الصدوق^(٤): ((ولا تأخذ من حصى الجمار التي قد رمى

بها).

(١) مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج: ١٢ ص: ٢٧٥.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٨.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٣.

(٤) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٣٢٨.

والملاحظ أن الفقهاء (قدس الله أسرارهم) بين من عمل بهذه الروايات ولو من جهة انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور، وبين من احتاط في المسألة احتياطاً لزومياً، لتخرجه من مخالفة الإجماع المدعى بعد عدم العثور على مخالف في المسألة أصلاً، ومن هؤلاء السيد الأستاذ رحمته في المتن. وهناك من تجرأ فأفتى بعدم اشتراط كون الحصيات أبكاراً وإنما احتاط في ذلك احتياطاً استجبايياً. ثم إنهم اختلفوا في ما يراد بحصى الجمار المذكور في الروايات المقدمة، وهنا وجهان ..

الوجه الأول: أن المراد بها هي الحصى المستخدمة في الرمي مما أصابت الجمرة - مطلقاً أو برمي صحيح كما ذكره بعضهم - أي أن إضافة الحصى إلى الجمار إنما هي بعناية كونها مستخدمة في رميها.

الوجه الثاني: أن المراد بها هي الحصى التي تتراكم عند الجمار، أي أن إضافة الحصى إلى الجمار إنما هي بعناية كونها مجتمعة عندها.

نعم هي منصرفه عما وقعت في تلك الحصى من يد بعض الحجاج من دون أن تستخدم في الرمي، فهذه إن أمكن تمييزها واسترجاعها يجوز الرمي بها. ومقتضى الوجه الأول أن ما يتم الرمي بها من قبل الشخص نفسه أو من قبل شخص آخر لا يصح الرمي بها مجدداً وإن تم نقلها إلى مكان آخر، لأن عنوان حصى الجمار لا ينسلخ عنها بذلك.

ومقتضى الوجه الثاني أنه إذا تم نقل الحصى المجتمعة عند الجمار إلى مكان آخر يجوز الأخذ منها والرمي بها مجدداً، لانسلاخ هذا العنوان عنها بالنقل.

والمشهور هو استظهار الوجه الأول، ولذلك اشترطوا أن تكون الحصى أبكاراً.

نعم قال بعض الأعلام (طاب ثراه)^(١): الظاهر أن المراد بكونها بكاراً أنها لم يرم بها في ذلك العام لا مطلقاً، للعلم ظاهراً بأن الحصى ينتشر في أرض منى

(١) المرتقى إلى الفقه الأرقى (كتاب الحج) ج: ٢ ص: ٣٢١.

وغيرها، ولم تقم السيرة وغيرها على الثبوت من عدم تحقق الرمي بهذه الحصاة في العام الماضي.

ولكن هذا البيان لا يتم، فإن جريان السيرة على التقاط الحصى من الأماكن القريبة من الجمار التي يعلم إجمالاً على سبيل الشبهة المحصورة يكون بعضها مما استخدم في الرمي من قبل غير ثابت. وأما ما يشك في كونها مستخدمة في الرمي على سبيل الشبهة البدوية أو الشبهة غير المحصورة فهي مجرى لأصالة العدم فيجوز الرمي بها، بل سيأتي إمكان أن يستفاد من بعض الروايات جواز الرمي بالمشكوك حتى في أطراف الشبهة المحصورة، فليلاحظ.

ومهما يكن فإن في مفاد التعبير بحصى الجمار الوارد في الروايات المتقدمة وجهين، والمشهور - كما مر - هو الوجه الأول.

ولكن ذهب جمع إلى الوجه الثاني، قال بعض الأعلام^(١): (لا يكفي الرمي بالحصى الرمي بها المجتمعة في الجمرات وأطرافها وإن لم يتم بها الرمي الصحيح، ولا بأس بها إذا ألقيت في مواضع أخرى من الحرم ثم التقطت منها، فيصح الرمي بها حينئذ وإن كان قد رمي بها).

وقال آخر^(٢): (لا يجزي الرمي بالحصى المجتمعة على الجمار بعد رميها به وإن كان الرمي باطلاً، لعدم إيمان الرامي أو لزيادة الرمي عن المقدار الواجب احتياطاً أو تشريعاً أو خطأً. وأما لو رفع عن الجمرة وأبعد عنها بحيث لا يصدق عليها أنها من حصى الجمار بل مأخوذ من غيرها فالظاهر جواز الرمي به).

ويمكن تأييد الوجه الثاني بأمرين ..

الأمر الأول: أنه ورد في مرسل حريز أن الإمام عليه السلام قد عدّ (حصى الجمار أحد الموضوعين اللذين نهى عن أخذ الحصى منهما، وهذا يناسب أن يكون الملحوظ في النهي مكان وجودها لا مجرد كونها مستخدمة في الرمي.

الأمر الثاني: أن المذكور في مرسل الصدوق النهي عن الأخذ من حصى

(١) مناسك الحج ص: ٣٢٣.

(٢) مناسك الحج والعمرة ص: ١٨٥.

الجمار التي قد رمي بها، وظاهر قوله **هَيْئَةً**: (التي قد رمي بها) أنه للاحتراز، مما يقتضي أن يكون المراد بقوله **هَيْئَةً**: (حصى الجمار) هي الحصى المجمععة عند الجمار، لا التي رمي بها الجمار.

ولكن الأقرب - مع ذلك - هو ما فهمه المشهور من الوجه الأول، بقرينة أنه يظهر بمراجعة كلمات الجمهور أن الذي كان محلاً للبحث في عصر صدور الروايات هو حكم الرمي بما استخدم فيه من قبل ذلك، فقد ذكر النووي^(١): أنه يكره الرمي بالحجر الذي رمى به هو أو غيره مرة أخرى. ثم حكى مثل ذلك^(٢) عن مالك وأبي حنيفة وداود. وحكى عن المزني أنه قال: (يجوز بما رمى به غيره، ولا يجوز بما رمى هو به)، وحكى عن ابن المنذر: أنه (كره ذلك عطاء والأسود بن يزيد وسعيد بن أبي عروبة والشافعي وأحمد، ورخص فيه الشعبي. وقال إسحاق: يجوز)، ثم نسب إليه أنه قال: (يكره ويجزئه، إذ لا أعلم أحداً أوجب على من فعل ذلك الإعادة).

فيلاحظ أن الجمهور وإن قالوا بالكراهة - غير شاذ منهم - إلا أن مورد حكمهم بها هو ما استخدم في الرمي بفض النظر عن كونه باقياً في المكان أو أنه قد تم نقله عنه، فالمناسب أن يكون ما ورد في نصوصنا من النهي عن الرمي بحصى الجمار ناظراً أيضاً إلى مثل ذلك.

وأما ما مر من أن عدّ (حصى الجمار) في مرسل حريز أحد الموضعين اللذين لا يؤخذ منهما الحصى يناسب أن يكون الملحوظ مكان وجودها لا مجرد كونها مستخدمة في الرمي فهو وإن كان تاماً في حد ذاته، ولكن الملاحظ أن الموضع الآخر الذي ورد في المرسل أنه لا تؤخذ منهما الحصى هو (خارج الحرم)، وقد مر أن المقصود بالنهي عن الأخذ منه هو عدم الأخذ مما يوجد فيه غالباً، وهو حصى غير الحرم، أي أن الإمام **هَيْئَةً** نهى عن الأخذ من المكان، وأراد النهي عن الأخذ مما يوجد فيه، ولا يبعد أن يكون الحال كذلك في (حصى

(١) المجموع في شرح المهذب ج: ٨ ص: ١٧٢.

(٢) المجموع في شرح المهذب ج: ٨ ص: ١٨٥.

اشتراط أن تكون الحصيات أبكاراً
 الجمار، أي أن الإمام عليه السلام عدّها أحد الموضوعين اللذين لا تؤخذ منها الحصى وأراد النهي عن الأخذ مما يوجد فيها من الحصى المستخدمة في الرمي من قبل. والقرينة على إرادة هذا المعنى هو ما سبق آنفاً من أن ما كان محطاً للبحث في عصر صدور الروايات هو حكم الرمي بالحصى المستعملة بلا فرق بين وجودها عند الجمار ونقلها إلى مكان آخر.

وأما ما ورد في مرسل الصدوق من إضافة قوله: (التي قد رمى بها) فلا يبعد - بقرينة ما تقدم - كونه للتوضيح سواء أكان من الإمام عليه السلام أو من بعض الناظرين، فإن التعبير بـ(حصى الجمار) يستخدم تارة ويقصد به الحصى التي يراد أن ترمى بها الجمار كقوله عليه السلام: ((حصى الجمار إن أخذته من الحرم أجزأك))، وأخرى يستخدم ويقصد به الحصى المستعملة في الرمي كما في مرسلة حريز المتقدم، وهو في مرسل الصدوق وإن كان بالمعنى الأخير بقرينة النهي عن الأخذ، إلا أنه أضيف إليه قوله: (التي قد رمى بها) لمزيد التوضيح لا للاحتراز، ليقضي كون المراد بـ(حصى الجمار) فيه هو الحصى المجتمعة عند الجمار لا المستعملة في الرمي، فليتأمل.

والحاصل: أن الأقرب في مفاد النصوص المتقدمة هو الوجه الأول كما عليه المشهور، دون الوجه الثاني الذي ذهب إليه بعض المتأخرين.
 وتجدر الإشارة إلى أنه يكفي القائل بالوجه الثاني عدم استظهار الوجه الأول، فإنه إذا دار الأمر بينهما فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن من مفاد الروايات المتقدمة، وهو النهي عن الرمي بالحصى المجتمعة عند الجمار مما تم الرمي بها، وأما التي نقلت إلى مكان آخر فلا سبيل إلى الاستناد إلى تلك الروايات في المنع من استخدامها في الرمي، والمرجع عندئذ هو إطلاق ما دل على جواز الرمي بـ(حصى الحرم)، ومع الغض عنه فالمرجع هو أصالة البراءة^(١) إلا

(١) ولكنها لا تجدي إلا من حيث الحكم التكليفي في رمي جمرة العقبة يوم العيد، للشك في الإحلال من الإحرام بعد الرمي بها والإتيان بالذبح والحلق أو التقصير، ومقتضى الاستصحاب بقاؤه كما مر في نظائره مراراً.

أن يستصحب عدم جواز الرمي بها الذي كان ثابتاً حينما كانت عند الجمار، فليتأمل.

هذا كله إذا بني على انحصار روايات المسألة المبحوث عنها في ما تقدم من الأخبار الثلاثة، سواء في أصل الحكم بعدم جواز الرمي بحصى الجمار أو في ما يراد منها.

ولكن يظهر من بعض الأعلام (طاب ثراه) ورود روايتين أخريين في المسألة أيضاً ..

الرواية الأولى: صحيحة ربيعي^(١): ((خذ حصى الجمار من جمع، وإن أخذته من رحلك بمنى أجزاك)).

فقد قال تقي^(٢): إن فيها إشعاراً باعتبار أن لا تكون الحصى مما استخدم في الرمي من قبل، وذلك من جهة التقييد بقوله **هَيْكَلٌ**: ((من رحلك)).

أقول: يمكن أن يقال: إن مقتضى مفهوم الجملة الشرطية ((إن أخذته من رحلك بمنى أجزاك)) هو عدم ثبوت الإجزاء فيما إذا لم يأخذ الحصى من رحله بمنى سواء أخذها من مكان آخر فيها أو من خارجها.

ولكن لما كان من المؤكد أنه لا خصوصية لمكان الرحل بمنى فلا يبعد - بقرينة ورود النهي عن الرمي بحصى الجمار في النصوص السابقة - أن يكون ذكره للإشارة إلى لزوم التحرز عن أخذ الحصى من أطراف الجمار بمنى التي هي مجمع حصاها، وأما احتمال أن يكون ذكره من جهة أن الغالب في من لم يجمع الحصى في المشعر حتى وصل إلى منى أن يجمعها في موضع نزوله فيها لكي لا يكون للجملة الشرطية مفهوم بلحاظ أخذ الحصى من غير موضع الرحل فهو على خلاف الظاهر ولا يصار إليه من دون قرينة.

وبالجملة: إن ما يستفاد من الصحيحة المذكورة يفوق مستوى الإشعار بل يبلغ حدّ الدلالة على عدم جواز أخذ حصى الرمي من غير موضع الرحل،

(١) الكافي ج:٤ ص:٤٧٧.

(٢) التهذيب في مناسك العمرة والحج ج:٣ ص:١٩٦.

وحيث إنه لا إشكال في أن بقية مواضع منى عدا أطراف الجمار تتساوى مع موضع الرحل في جواز أخذ الحصى منها يتعين البناء على أن الذي لا يجوز أن يؤخذ منها حصى الرمي هو أطراف الجمار خاصة.

لا يقال: إن مقتضى هذا البيان هو كون العبرة في المنع بالأخذ من أطراف الجمار لا بالأخذ مما استعمل في الرمي قبل ذلك.

فإنه يقال: قد تقدم آنفاً أن الجوف الفقهي الذي صدرت فيه روايات المسألة قرينة على كون نظر الإمام عليه السلام إلى المنع من استخدام الحصى المستعملة في الرمي، وعدم الخصوصية لموضع الأخذ أي أطراف الجمار في الحكم المذكور.

الرواية الثانية: صحيحة معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في حديث: فإن سقطت من رجل حصاة فلم يدر أيتها هي؟ قال: ((يأخذ من تحت قدميه حصاة فيرمي بها)).

قال بعض الأعلام رحمته الله^(٢): إن مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين كون ما يأخذها من تحت قدميه مستعملة في الرمي من قبل وعنده.

وكأن مراده (طاب ثراه): أنه لا سبيل إلى تقييد إطلاقها بما إذا لم تكن الحصاة مستعملة في الرمي، إذ قلما تكون الحصى الواقعة تحت قدمي الواقف للرمي على بعد عدة أمتار من الجمرة غير مستعملة فيه من قبل، وعلى ذلك فمقتضاها عدم اعتبار كون الحصاة بكرة، وتكون معارضة لما سبق من الروايات. ولكن يلاحظ على هذا الاستدلال ..

أولاً: بأن أقصى ما يستفاد من هذه الصحيحة هو أن من سقطت منه إحدى حصياته التي أعدها للرمي يجوز له أن يأخذ من تحت قدميه واحدة ويرمي بها، فلا يشترط في هذه أن تكون بكرة. وأما التعدي إلى غير هذا المورد فلا وجه له، لعدم القطع بعدم الخصوصية.

وثانياً: أن ما يكون تحت قدمي الرامي إنما يعد من أطراف العلم

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٣.

(٢) التهذيب في مناسك العمرة والحج ج: ٣ ص: ١٩٦.

الإجمالي في الشبهة المحصورة، إذ الغالب عدم حصول القطع ولا الاطمئنان بكونه مما استعمله آخر في الرمي - ولا سيما في مورد الرواية حيث يحتمل كونه هو الساقط من يده - وعلى ذلك فغاية ما تدل عليه الصحيحة هو جواز الرمي بما يكون من هذا القبيل، والمذكور في محله من علم الاصول أنه لا مانع وفق القول بالاعتناء في منجزية العلم الإجمالي من الترخيص في ارتكاب بعض الأطراف في الشبهة المحصورة، ولا ينافي ذلك ثبوت أصل الحكم.

وبعبارة أخرى: إن الصحيحة إنما تدل على أنه لا يعتبر في الحصاة إحراز كونها بكرة بل يكفي احتمال ذلك حتى لو كانت من أطراف العلم الإجمالي بسبق استعمالها في الرمي، ولا مانع من البناء على هذا الحكم في مورد الرواية بل مطلقاً إن حصل الاطمئنان بعدم ثبوت الخصوصية له.

ولعله لهذا فسر بعض الأعلام (طاب ثراه)^(١) الحصاة البكر بما لم يعلم أنها كانت مستعملة في الرمي قبل ذلك، ولم يقيد ذلك بأن لا تكون من أطراف العلم الإجمالي، خلافاً لما نص عليه السيد الأستاذ رحمه الله في بعض أجوبة استفتاءاته^(٢) من (أن الحصاة التي تكون بجانب الجمرة مرددة بين ما أصابت وبين ما لم تصب لا يجوز الرمي بها للعلم الإجمالي، فالجواز إنما هو لغير مورد العلم المذكور).

والمتحصل مما سبق: أن العمدة في ما يدل على لزوم كون الحصاة بكرة لم تستعمل من قبل في الرمي هي صحيحة ربيعية، وليس في صحيحة معاوية بن عمار ما يقتضي خلاف ذلك، أقصى الأمر دلالتها على أن الذي تسقط منه إحدى حصياته التي أعدها للرمي يجوز له أن يأخذ واحدة من تحت قدميه ليرمي بها، ولا مانع من العمل بها في موردها.

(١) موجز أحكام الحج ص: ٥٠.

(٢) صراط النجاة ج: ٢ ص: ٢٥٤.

(تكميل)

يمكن أن يضاف إلى ما ذكره (رضوان الله عليه) في المتن من الأمرين المعترين في الحصيات - أي كونها من الحرم وكونها أكاراً - أمران آخران .. أحدهما: الإباحة.

ولم يظهر لماذا لم يشترطها نكح في المقام مع أنه اشترطها في بعض الموارد الأخرى كساتر العورة في الطواف؟ وقد ذكر في وجه اعتبار الإباحة فيه^(١) أن الستر المأمور به لا يمكن أن يشمل بإطلاقه الفرد المحرم، فإذا كان التصرف في المفضوب بشئ أخائه التي منها الستر حراماً فلا جرم يخرج ذلك عن إطلاق دليل الستر، لامتناع كون الحرام مصداقاً للمأمور به، وهو مساوق للبطلان.

ويأتي نظير هذا البيان في الرمي بالحصى المغصوبة، فإن الرمي بنفسه تصرف في المفضوب، فإذا كان الأمر به لا يشمل بإطلاقه الفرد المحرم فلا محالة يخرج الرمي بالمفضوب عن إطلاق الأمر به، لامتناع كون الحرام مصداقاً للمأمور به، ومقتضى ذلك هو البطلان وعدم تحقق المأمور به بالرمي بالحصاة المغصوبة، نعم إذا كان ناسياً للحرمة أو غافلاً عنها أو قاطعاً بعدمها لم يضر ذلك بصحة رميه بناءً على عدم ثبوت الحرمة في هذه الحالات حتى في صقع الواقع كما هو مختاره نكح.

هذا وقد مرّ التعرض لاشتراط الإباحة في حصيات الرمي في شرح المسألة (٣٠)^(٢)، وأوضحت هناك أن عدم الاجتزاء برمي الحصاة المغصوبة مبني على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي مع تقديم جانب النهي، ولكنه ليس هو القول المختار، فليراجع.

ثانيهما: طهارة الحصيات.

فقد ذكر الشهيد الثاني نكح^(٣) أن بعض الفقهاء قال باشتراطها وإن كان

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ١ ص: ٣٣٤.

(٢) لاحظ ج: ٣ ص: ٣٦٢ ط: ٢.

(٣) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ج: ١ ص: ١٩٤.

المشهور هو الاستحباب، وقال السيد صاحب المدارك رحمته (١): إن في اعتبار طهارة الحصى قولين.

وقال الفاضل الهندي رحمته (٢): (لو كانت الأحجار نجسة أجزأت كما في المبسوط والسرائر للأصل، والأفضل تطهيرها كما فيهما. وفي التذكرة .. استحباب غسلها مطلقاً، وأمر الصدوق في المقتع والهداية بغسلها إن التقطها من رحله بمنى. وعدّ ابن حمزة من الأفعال الرمي بالطهارة، ومن التروك الرمي بالنجسة. وأرسل عن الصادق عليه السلام في بعض الكتب: «اغسلها، فإن لم تغسلها وكانت نقية لم يضرك»، وعن الرضا عليه السلام في بعض الكتب: «واغسلها غسلًا نظيفاً».

وقال صاحب الحدائق رحمته (٣): (لم أقف في شيء من الأخبار التي وقفت عليها على ما يدل على اشتراط الطهارة إلا في كتاب الفقه الرضوي من قوله عليه السلام: «واغسلها غسلًا نظيفاً»). ثم قال: (الظاهر حمله على الاستحباب والمبالغة في الطهارة، وبذلك صرح في الدروس، فعدّ من جملة المستحبات أن تكون طاهرة مفسولة، ولا ريب أن الأحوط الطهارة، والأفضل الغسل أيضاً).

أقول: من الظاهر أنه لا دليل على اشتراط الطهارة في الحصيات، فإن ما حكاه الفاضل الهندي رحمته من قول الصادق عليه السلام: «اغسلها، وإن لم تغسلها وكانت نقية لم تضرك» إنما ورد مرسلًا في الدعائم (٤)، ولا عبرة به سنداً. وأما ما حكاه من قول الرضا عليه السلام: «واغسلها غسلًا نظيفاً» فهو كما نبه عليه صاحب الحدائق إنما ورد في ما يعرف بالفقه الرضوي (٥)، ولا تصح نسبته إلى الإمام الرضا عليه السلام، بل هو كتاب التكليف للشلمغاني، كما مرّ مراراً.

فالنتيجة: أنه لا يوجد وجه معتدّ به لاعتبار طهارة الحصيات في مقابل

(١) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٧ ص: ٤٤١.

(٢) كشف اللثام عن قواعد الأحكام ج: ٦ ص: ١٢٥.

(٣) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج: ١٦ ص: ٤٧٥.

(٤) دعائم الإسلام ج: ١ ص: ٣٢٣.

(٥) الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام ص: ٢٢٥.

ويستحب فيها أن تكون ملونة ومنقطة ورخوة، وأن يكون حجمها بمقدار أمثلة، وأن يكون الرامي راجلاً وعلى طهارة (١).

الإطلاقات، ولذلك كان الصحيح ما ذهب إليه المشهور من عدم اعتبارها، بل ما نسب إليهم من استحبابها مما لا سبيل إلى إثباته بدليل.

(١) بعد أن تعرض نكح لما يشترط في الحصيات التي ترمى بها الجمار تطرق إلى ما يستحب فيها، ثم لما يستحب رعايته للرامي، والملاحظ أنه نكح قد ذكر في مقدمة هذه الرسالة (مناسك الحج): أنه أفرد (فيها المستحبات عن الواجبات ثلثا يلتبس الأمر على المؤمنين). وقد التزم بذلك في ما تقدم من المسائل، إذ لم يذكر فيها شيئاً من الأحكام غير الإلزامية إلا نادراً كأفضلية الإحرام من الحديدية والجمرانة والتنعيم من سائر المواضع في أدنى الحل، وأفضلية تأخير التلبية إلى البيداء لمن حج عن طريق المدينة المنورة وكاستحباب إحجاج من لا استطاعة له.

وأما أفعال عمرة التمتع وحجه من الإحرام والطواف وصلاته والسعي والوقوفين فقد اقتصر على ذكر واجباتها، وتعرض لأدائها من المستحبات والمكروهات في القسم الثاني من الرسالة، وقد أورد في هذا القسم آداب رمي الجمرات أيضاً، وعد منها أن يكون الرامي على طهارة وهو ما تعرض له هنا كذلك، ولم يظهر وجه هذا التكرار، ولا وجه تعرضه لجملة من مستحبات الرمي هنا وجملة أخرى منها هناك، مخالفًا بذلك منهجه في إفراد الواجبات عن المستحبات من جهة، وتوزيع آداب الرمي على الموضوعين والتفريق بينها من جهة أخرى.

ومهما يكن فينبغي التعرض لما هو المستند لاستحباب الأمور المذكورة

(الأمر الأول): أن تكون الحصيات ملونة.

وهذا التعبير لم يرد في شيء من الروايات، نعم ورد في صحيحة هشام بن الحكم^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام في حصى الجمار قال: «كره الصم منها» وقال: «خذ البرش».

وقد فسر الطريحي^(٢) البرش بما تشتمل على ألوان مختلفة، ولعله هو مستند ما ذكره السيد الأستاذ رحمته في المتن من التعبير بـ(الملونة) بدلاً عن (البرش) الذي هو تعبير غير متداول في هذا الزمان.

والملاحظ أن اشتغال الحصاة على ألوان مختلفة يصدق فيما إذا كان بعضها من لون وبعضها الآخر من لونين أو ألوان أخرى، إلا أن الذي يستفاد من كلمات اللغويين كون (البرش) بمعنى وجود نقاط ملونة في الشيء تخالف سائر لونه وليس هو مطلق الملون. قال الخليل^(٣): (البرش والبرشة لون مختلط بنقطة حمراء وأخرى سوداء أو غبراء أو نحو ذلك). وقال الجوهري^(٤): (البرش في شعر الفرس نكت صغار تخالف سائر لونه). وذكر ابن سيده^(٥) مثل ما ذكره الخليل وأضاف: (البرش لمع يبيض في لون الفرس من أي لون كان إلا الشبهة) والمقصود بالشبهة هو أن يغلب البياض السواد.

وعلى ذلك فالمراد بالبرش في صحيحة هشام المذكورة هو المراد بالنقطة في صحيحة أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر^(٦) عن الرضا عليه السلام قال في الحصى: «(لا تأخذها سوداء ولا يبيضاء ولا حمراء، خذها كحلية منقطة)».

وتزويد هذه الصحيحة على ما ورد في صحيحة هشام بأن يكون لون الحصاة كحلياً لا أسود ولا أبيض ولا أحمر، أي أن مقتضاها استجاب أن

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٧.

(٢) مجمع البحرين ج: ٤ ص: ١٢٩.

(٣) العين ج: ٦ ص: ٢٦٠.

(٤) الصحاح ج: ٣ ص: ٩٩٥.

(٥) المحكم والمحيط الأعظم ج: ٨ ص: ٦١.

(٦) قرب الإسناد ص: ٣٥٩.

تكون الحصاة كحلية اللون وفيها نقاط من ألوان أخرى.
وعلى ذلك فينبغي الجمع بين الرويتين بالالتزام بأن المستحب أن تكون
الحصاة كحلية منقطة لا مطلق الحصاة التي تكون برشاً.

اللهم إلا أن يقال: إن المذكور في محله من علم الأصول أنه لا موجب
لحمل المطلق على الحصاة في موارد المستحبات، بل يبنى فيها على اختلاف
مراتب الاستحباب والمطلوبية، ومقتضى ذلك في مفروض الكلام هو استحباب
أن تكون الحصاة برشاً، والأكيد استحباباً أن يكون برشها على النحو المذكور في
صحيفة ابن أبي نصر، فليتدبر.

ومهما يكن فقد كان الأجدد أن يذكر السيد الأستاذ رحمه الله مكان الملونة
البرش - كما ورد في كلمات سائر الفقهاء - ثم يفسره بما تقدم من كون الحصاة
منقطة على خلاف لون سائرها.

اللهم إلا أن يقال: إن الجمع بين الملونة والمنقطة يفيد هذا المعنى ويعني
عن ذكر البرش وتفسيره.

ولكنه ليس بتام، فإنه لو كان بعض الحصاة بلون وبعضه بلون آخر وفي
كل منهما نقاط من ألوان أخرى يصدق أنها ملونة منقطة، في حين أنه لا يصدق
أنها برش، لما تقدم من أنه يعتبر فيه أن يكون بلون واحد ولكن مع نقاط من لون
آخر أو من ألوان أخرى.

(الأمر الثاني): أن تكون الحصيات منقطة.

وقد ظهر بما سبق أن مستنده هو ما ورد في صحيفة ابن أبي نصر
المتقدمة، ولكن المستفاد منها - كما مر - هو استحباب كون الحصاة كحلية منقطة
لا سوداء ولا بيضاء ولا حمراء، فكان ينبغي له رحمه الله ذكر ذلك وعدم الاقتصار
على استحباب كونها منقطة.

اللهم إلا إذا كان قوله: (ملونة منقطة) لإفادة معنى البرش ولم يكن ذكر
المنقطة من جهة ورود هذا التعبير في صحيفة ابن أبي نصر.

ولكن مرَّ الخدش في هذا الوجه أنفأ، مضافاً إلى أن مقتضاه الأخذ بما ورد في صحيحة هشام خاصة، وعدم الاعتماد على ما تضمنته صحيحة بن أبي نصر، ولا وجه له، لكونها رواية معتبرة مثلها.
(الأمر الثالث): أن تكون رخوة.

ومستند هذا هو ما ورد في صحيحة هشام بن الحكم المتقدمة من قوله **هشام**: ((كره الصم منها)).

قال الجوهري^(١): (الصماء من الأرض الغليظة)، وقال ابن الأثير^(٢): (الصخرة الصماء التي ليس فيها خرق ولا صدع).

ولكن ليس مقتضى ذلك استحباب أن تكون الحصاة رخوة، بل كراهة أن تكون صماء، والفرق بينهما ملاكاً وخطاباً واضح.
(الأمر الرابع): أن يكون حجم كل حصاة بمقدار أمثلة.

وهذا ما ورد في صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر^(٣) عن الرضا **عليه السلام** قال في رمي الجمار: ((وليكن الحصى مثل أمثلة)).

وهل التحديد بذلك من جانب الصغر والكبير جميعاً أو من جانب الصغر فقط أو من جانب الكبير فقط؟

مقتضى الجمود على ظاهر الرواية هو الأول، ولا قرينة لحملها على أحد الوجهين الآخرين.

هذا وذكر جمع من الفقهاء منهم ابن أبي المجد والمحقق والعلامة (قدس الله أسرارهم)^(٤) أنه يكره أن تكون الحصاة مكسرة.

ومستند هذا الحكم - في ما يبدو - هو خبر أبي بصير^(٥) قال: سمعت أبا

(١) الصحاح ج: ٥ ص: ١٩٦٨.

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر ج: ٣ ص: ٥٤.

(٣) قرب الإسناد ص: ٣٥٩.

(٤) إشارة السبق إلى معرفة الحق ص: ١٣٥. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج: ١

ص: ٢٣٣. تذكرة الفقهاء ج: ٨ ص: ٢١٨.

(٥) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٧.

عبد الله رضي الله عنه يقول: ((التقط الحصى، ولا تكسرن منهن شيئاً)).

ولكن يمكن أن يقال: إنه بغض النظر عن ضعف سنده بعلي بن أبي حمزة، فإنه إنما يدل على كراهة الكسر لا على كراهة الرمي بالمكسور، كما نبه على ذلك جمع منهم السيد صاحب المدارك رحمته الله (١).

وأما ما أفاده بعض الأعلام (طاب ثراه) (٢) من (أن الرواية وإن نهت عن التكسير أو الكسر إلا أنه يستفاد منه أن مصب الحكم هو المكسور بما هو مكسور وإن لم يكسره المحرم، إذ ليست الرواية بصدد بيان كراهة صدور هذا الفعل - أي الكسر - من المحرم بل ظاهرها ناظر إلى قيود المرمي) فلا يمكن المساعدة عليه، إذ لم يشتمل إلا على دعوى ظهور الرواية في كونها بصدد بيان ما يعتبر في الحصاة من القيود من دون ذكر قرينة على ذلك، في حين أن مقتضى الجمود على ظاهرها هو كونها بصدد بيان كراهة تصدي الحاج لكسر الحجر الكبير للرمي بأبعاضه (٣)، ولا ضير في الالتزام بذلك.

وبالجملة: ما تدل عليه الرواية هو النهي عن الكسر لا عن الرمي بالمكسور، خلافاً لما استفاده منها جمع من الفقهاء (قدس الله أسرارهم).

وقد وقع نظير ذلك في موارد أخرى، ومنها أنه ورد في بعض الروايات النهي عن قتل الخطاف (٤)، وفهم منها بعض الفقهاء النهي عن أكل لحمه (٥). ولكن نبه آخرون على أنه لا وجه له وإنما المنهي هو قتله وإيذاؤه، وأما أكل لحمه

(١) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٧ ص: ٤٤٣.

(٢) كتاب الحج (تقارير المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ١٤٢ (بتصرف يسير).

(٣) قد يقال: إن النهي عن التكسير لما كان وارداً بشأن مركب ارتباطي هو الرمي فالظاهر منه هو الإرشاد إلى ما يعتبر عدمه فيه ولو تنزيهاً، وهو عدم كون ما يرمى به مكسوراً.

ولكن هذا الكلام غير واضح بل ممنوع، فإن المناسب لإفادة المعنى المذكور هو النهي عن الرمي بالمكسور، لا نهى الحاج عن الكسر، ولا سيما مع ملاحظة أنه كثيراً ما يكون الكسر بفعل الغير ويعثر الحاج على بعض الأحجار التي قام شخص آخر بكسرها فيلتقطها ليرمي بها.

(٤) الكافي ج: ٦ ص: ٢٢٤.

(٥) لاحظ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ٣٦ ص: ٣١١.

فلا بأس به.

والحاصل: أنه لا دلالة في الرواية المذكورة على كراهة الرمي بالمكسور من الحصى، مع أنه لو سلّم دلالتها عليه فإنما هو في الرمي بما يكسره الحاج نفسه، لا مطلق الرمي بالمكسور وإن كان قد كسره غيره، ولا سيما إذا كان محلاً.
(الأمر الخامس): أن يكون الرامي راجلاً.

والمقصود به هو أن يمشي الحاج من منزله إلى المرمى على قدميه في مقابل أن يركب دابة أو نحوها لطى المسافة، وليس المقصود أن يكون في حال الرمي راجلاً لا راكباً، خلافاً لما يوهمه هذا التعبير.

قال العلامة رحمته (١): (للشيخ قولان في استحباب الرمي راكباً، قال في النهاية: لا بأس أن يرمي الإنسان راكباً، وإن رمى ماشياً كان أفضل. وقال في المبسوط - لما ذكر رمي جمرة العقبة -: يجوز أن يرميها راكباً وماشياً، والركوب أفضل لأن النبي ﷺ رماها راكباً، وهو اختيار ابن إدريس)، ثم اختار هو الوجه الأول مستنداً ببعض الروايات الآتية.

ونفى بعض الأعلام (٢) استحباب الرمي راجلاً قائلاً: إنه غير ثابت.

أقول: يمكن الاستدلال لاستحبابه بعدد من روايات ..

(الرواية الأولى): صحيحة علي بن جعفر (٣) عن أخيه عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال: ((كان رسول الله ﷺ يرمي الجمار ماشياً))، ونحوها مرسل مثنى (٤) وخبر الجعفرات (٥) ومرسل الدعائم (٦).

ويعمونها ما رواه الجمهور (٧) عن حفص بن غياث عن جعفر - أي

(١) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج: ٤ ص: ٢٦٢.

(٢) مناسك الحج ص: ٢٣٥.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٧.

(٤) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٦.

(٥) الجعفرات ص: ٦٤.

(٦) دعائم الإسلام ج: ١ ص: ٣٢٤.

(٧) مصنف ابن أبي شيبة ج: ٤ ص: ٣١٤.

الإمام الصادق عليه السلام - عن أبيه عليه السلام: أن النبي صلى الله عليه وآله كان يمشي إلى الجمار. والظاهر أن حكاية الإمام عليه السلام لفعل النبي صلى الله عليه وآله إنما كانت بهدف الحث على متابعته والتأسي به، مما يقتضي استحباب المشي لرمي الجمار، وأما وجوب ذلك فمن الظاهر أنه لا يستفاد منها.

ولذلك لا وجه لما حكى عن السيد الأستاذ رحمته الله ^(١) من أن صحيحة علي بن جعفر محمولة على الاستحباب بقريئة صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل رمى الجمار وهو راكب. فقال: ((لا بأس به))، فإنه لا ظهور للصحيحة الأولى في الوجوب لتحمل بقريئة الصحيحة الثانية على الاستحباب.

(الرواية الثانية): رواية عنبة بن مصعب ^(٢) قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام بمنى يمشي ويركب، فحدثت نفسي أن أسأله حين أدخل عليه، فابتدأني هو بالحديث فقال: ((إن علي بن الحسين عليهما السلام كان يخرج من منزله ماشياً إذا رمى الجمار، ومنزلي اليوم أنفس - أي أبعد - من منزله فأركب حتى آتي منزله، فإذا انتهيت إلى منزله مشيت حتى أرمي الجمرة [الجمار. يب])).

وهذه الرواية غير معتبرة السند، فإن عنبة بن مصعب لا توثق له. نعم ظن بعضهم ^(٣) أنه من مشايخ الثلاثة ابن أبي عمير وصفوان والبنزطي.

ولكنه ليس بصحيح، فإن الرجل - كما ذكر الشيخ رحمته الله في رجاله ^(٤) - كان من أصحاب الإمام الباقر عليه السلام، وله بعض الروايات عنه في جوامع الحديث ^(٥)، ومثله يعد من الطبقة الرابعة، وعامة من رواوا عنه هم من الطبقة الخامسة كأبان بن عثمان وابن بكير ومنصور بن حازم وابن مسكان وإسحاق بن عمار وعلي

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١٤٤.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٥. تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٧.

(٣) مشايخ الثقات ص: ١٧٤.

(٤) رجال الطوسي ص: ١٤١.

(٥) الكافي ج: ٢ ص: ١٦٢.

بن رثاب وجميل بن دراج ومحمد بن مسعود الطائي وأبي المغرا - وهو ابن اخته - وأما الطبقة السادسة فيروون عنه مع الوساطة.

نعم وردت رواية جعفر بن بشير - وهو من السادسة - عنه في موضع من الكافي^(١)، ولكن لا يبعد أن تكون لفظه (مصعب) فيه حشواً، والمقصود به هو عنبسة بن بجاد العابد الذي يعدّ من الخامسة، ويروي عنه جعفر بن بشير^(٢) وصفوان وغيرهما من السادسة.

ونظير هذا الحشو وقع في مواضع أخرى، ففي بعض الأسانيد^(٣) رواية ابن بكير عن عنبسة بن مصعب العابد، مع أن الملقب بالعابد هو عنبسة بن بجاد لا عنبسة بن مصعب، مما يقتضي زيادة لفظ (العابد) في السند المذكور - كما نبه على ذلك غير واحد^(٤) - ويشهد لها أيضاً أن الصدوق^(٥) أورد الخبر المشار إليه عن عنبسة بن مصعب من دون لفظه (العابد).

وأيضاً أورد القهائي^(٦) عن الكشي رواية عن علي بن حديد عن عنبسة بن مصعب العابد، ولكن الرواية موجودة في رجال الكشي^(٧) عن عنبسة العابد من دون لفظه مصعب، وهو الصحيح فإن المراد به هو عنبسة بن بجاد.

وأيضاً ورد في الكافي^(٨) خبر عن صفوان عن عنبسة بن مصعب عن سماعة، وصحيحه: صفوان عن عنبسة عن سماعة، فإن عنبسة الذي يروي عن سماعة هو عنبسة بن بجاد، وصفوان هو راوي كتابه كما نص عليه الشيخ في

(١) الكافي ج: ٢ ص: ٦٤٦.

(٢) الكافي ج: ٢ ص: ٣٤٧.

(٣) الكافي ج: ٧ ص: ٢٣٥.

(٤) معجم رجال الحديث ج: ١٣ ص: ١٨٠ (ط: نجف). قاموس الرجال ج: ٨ ص: ٢٧١.

(٥) من لا يحضره الفقيه ج: ٤ ص: ٣٢.

(٦) مجمع الرجال ج: ١ ص: ٢٥٨.

(٧) اختيار معرفة الرجال ج: ٢ ص: ٥١٣-٥١٤.

(٨) الكافي ج: ٦ ص: ١٤٣.

الفهرست^(١).

وبالجملة: إن المشايخ الثلاثة ابن أبي عمير وصفوان والبنزطي لا يسمعون الرواية عن عنبسة بن مصعب مباشرة وإنما يروون عنه مع الواسطة، كما يلاحظ ذلك في رواية ابن أبي عمير عنه بواسطة أبي المغرا^(٢)، ورواية صفوان عنه بواسطة كل من منصور بن حازم^(٣) وابن مسكان^(٤) وإسحاق بن عمار^(٥).

وبذلك يعرف أن ما ورد في موضع من الفقيه من رواية ابن أبي عمير^(٦) عن عنبسة بن مصعب بلا واسطة، وكذلك ما ورد في موضع من الكافي^(٧) وآخر من رجال الكشي^(٨) من رواية صفوان عنه بلا واسطة إنما هو من غلط النسخ ووقوع السقط فيها.

وأما ما ورد في السرائر^(٩) نقلاً عن نوادر أحمد بن محمد بن أبي نصر البنزطي من روايته عن عنبسة بن مصعب فإنما هي بواسطة جميل، فإن الضمير في قوله: (وعنه عن مصعب) إنما يرجع إلى جميل الذي هو مذكور قبل ذلك، ولا يرجع إلى ابن أبي نصر صاحب النوادر كما توهمه بعضهم، ومن أجل ذلك عدّ عنبسة من مشايخ البنزطي.

وبما تقدم يظهر الحال في ما ورد في بعض الأسانيد من رواية علي بن النعمان^(١٠) وابن سنان^(١١) - وهما من الطبقة السادسة - عن عنبسة بن مصعب،

(١) فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص: ٣٤٦.

(٢) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال ص: ٢٧٦.

(٣) الكافي ج: ٣ ص: ٦٥.

(٤) الكافي ج: ٤ ص: ٤٦٩.

(٥) تهذيب الأحكام ج: ٨ ص: ٣١٣.

(٦) من لا يحضره الفقيه ج: ٣ ص: ٢٦٦.

(٧) الكافي ج: ٦ ص: ١٤٣.

(٨) اختيار معرفة الرجال ج: ٢ ص: ٥٧٩.

(٩) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج: ٣ ص: ٥٦٠.

(١٠) الكافي ج: ٦ ص: ١٤٣.

(١١) الكافي ج: ٣ ص: ٦٥.

فإن فيها سقطاً، والظاهر أن الساقط هو اسم ابن مسكان الذي توسط بينهما وبين عنبة بن مصعب في بعض الموارد الأخرى^(١).

والحاصل: أنه لا سبيل إلى البناء على رواية من هم من رجال الطبقة السادسة عن عنبة بن مصعب الذي هو من الطبقة الرابعة.

وبقاؤه إلى ما بعد شهادة الصادق عليه السلام - كما هو مقتضى ما حكاه الكشي^(٢) عن حمدويه أنه كان ناووسياً وقف على أبي عبد الله عليه السلام - لا يقتضي تمكن رجال الطبقة السادسة من الرواية عنه بلا واسطة، فهناك من بقي بعض الوقت بعد شهادة الصادق عليه السلام ومع ذلك لم يدركه رجال الطبقة المذكورة. هذا في ما يتعلق بسند رواية عنبة بن مصعب المبحوث عنها.

وأما دلالتها على رجحان المشي إلى الجمار لرميها فالظاهر أنها تامة، فإن المتفاهم العرفي من اعتذار الإمام عليه السلام عن ركوبه بعض الطريق إلى الجمار واقتضاره على المشي من منزل جده الإمام زين العابدين عليه السلام إلى موضع الرمي بقوله: ((متزلي اليوم أنفس من منزله)) إنما يناسب رجحان مشي الحاج من منزله إلى الجمار، وكون ما صنعه عليه السلام من جهة ضعف بدنه عن سلوك تمام الطريق من منزله إليها، كما ورد في بعض الروايات^(٣) من أنه عليه السلام ترك التمتع وحج مفرداً في بعض السنين، من جهة اشتغال التمتع على سعيين، حيث كان عليه السلام لكبر سنه أو لغير ذلك يضعف عن السعي مرتين: مرة في عمرة التمتع وأخرى في حجه.

(الرواية الثالثة): صحيحة علي بن مهزيار^(٤) قال: رأيت أبا جعفر عليه السلام - أي الإمام الجواد عليه السلام - يمشي بعد يوم النحر حتى يرمي الجمرة ثم ينصرف ركباً وكتت أراه ماشياً بعد ما يحاذي المسجد بمنى.

ووجه دلالتها على رجحان المشي حين التوجه إلى المرمى هو أن عناية الإمام عليه السلام بطي بعض المسافة مشياً لا ما قبله ولا عند الرجوع إنما يناسب أن

(١) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال ص: ٢٧٦.

(٢) اختيار معرفة الرجال ج: ٢ ص: ٦٥٩.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٨.

(٤) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٦.

يكون أمراً مطلوباً شرعاً.

ولكن هذا ليس بواضح، إذ يجوز أن ذلك منه **هَيْكَلٌ** كان لجهة أخرى، وهي ما ورد في ذيل الصحيحة نفسها عن الحسن بن صالح عن بعض أصحابه قال: نزل أبو جعفر **هَيْكَلٌ** فوق المسجد بمنى قليلاً عن دابته حتى توجه لرمي الجمرة عند مضرب علي بن الحسين **هَيْكَلٌ**. فقلت له: جعلت فداك لم نزلت هاهنا؟ فقال: ((إن هاهنا مضرب علي بن الحسين **هَيْكَلٌ** ومضرب بني هاشم، وأنا أحب أن أمشي في منازل بني هاشم)).

فإن هذه الرواية تشهد بأن اختيار الإمام **هَيْكَلٌ** للمشي في تلك المسافة لم يكن إلا من حيث كون ذلك المكان من مضارب أسلافه من بني هاشم لا لطلوية المشي فيه بعنوانه.

هذا وهناك بعض الروايات الحاكية عن رمي الإمامين الرضا والجواد **هَيْكَلًا** راكبين، ففي صحيحة عبد الرحمن بن أبي نجران^(١) أنه رأى أبا الحسن الثاني **هَيْكَلٌ** يرمي الجمار وهو راكب حتى رماها كلها. وفي صحيحة أحمد بن محمد بن عيسى^(٢) أنه رأى أبا جعفر الثاني **هَيْكَلٌ** رمى الجمار راكباً.

ومن الواضح أنه لا دلالة فيهما على عدم استحباب المشي لرمي الجمار، إذ يجوز أنهما **هَيْكَلًا** ركبا من تعب أو ضعف أو غير ذلك من الأعذار.

والمتحصل مما تقدم أن عمدة ما يمكن الاستدلال به لاستحباب المشي حين التوجه للرمي هو ما تقدم من صحيحة علي بن جعفر الحاكية لفعل النبي **ﷺ**.

ولكن الملاحظ أن موردها هو رمي الجمار، ولا يبعد أن تكون ناظرة إلى رمي الجمرات الثلاث في أيام التشريق دون رمي جمره العقبة يوم العيد، ولا سيما أن المحكي في كتب الجمهور أنه **ﷺ** رمى جمره العقبة يوم العيد راكباً.

فقد روى ابن أبي شيبة^(٣) بإسناده عن قدامة بن عبد الله قال: رأيت النبي

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٧.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٧.

(٣) مصنف ابن أبي شيبة ج: ٤ ص: ٣١٤.

رمى جمرة العقبة يوم النحر على ناقة صهباء، لا ضرب ولا طرد ولا إليك إليك.

وروى بإسناده عن ابن عباس أن النبي ﷺ رمى جمرة العقبة على راحلته.

وروى مسلم^(١) بإسناده عن يحيى بن الحصين عن جدته أم الحصين قال: سمعتها تقول: حججت مع رسول الله ﷺ حجة الوداع فرأيت حين رمى جمرة العقبة وانصرف وهو على راحلته ومعه بلال وأسامة ..

وقد أورد القطب الراوندي في كتابه لب الألباب^(٢) مرسلأ عن النبي ﷺ نظير ما تقدم عن قدامة بن عبد الله.

ولكن هذه الرواية عامية أيضاً، لأن الكتاب المذكور إنما هو مختصر كتاب الفصول لعبد الوهاب الشعراني من علماء الجمهور، وإن اعتمد عليه المحدث النوري رحمته^(٣) قائلاً: إن اعتباره يعرف من اعتبار مؤلفه!!

والحاصل: أنه لا دليل على استحباب المشي إلى جمرة العقبة لرميها في يوم النحر، بل لعل المطمأن به أن النبي ﷺ قد توجه إليها ركباً في ذلك اليوم، إذ لو كان قد نزل من راحلته عند وصوله إلى منى بعد إفاضته من المزدلفة لطي بعض الطريق إلى جمرة العقبة ماشياً لكان ينبغي أن يشار إلى ذلك في كتب السيرة، مع خلوها عنه بالمرّة، بل المذكور في بعضها خلافاً^(٤)، فليراجع.

هذا والملاحظ أن علي بن مهزيار قد نص في روايته المتقدمة الحاكية لمشي الإمام الجواد عليه السلام للقيام بالرمي على أن ذلك منه عليه السلام كان بعد يوم النحر أي في أيام التشريق، وكأنه كان ملتفتاً إلى أن الخلاف في استحباب المشي لرمي الجمرة إنما هو في غير يوم النحر.

وهذا مما يؤيد التفصيل في استحباب المشي للإتيان بالرمي بين يوم العيد

(١) صحيح مسلم ج: ٤ ص: ٧٩-٨٠.

(٢) مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل ج: ١٠ ص: ٧٢.

(٣) مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل (الخاتمة) ج: ١ ص: ١٨١.

(٤) السيرة النبوية لابن كثير ج: ٤ ص: ٣٧٣-٣٧٤.

وأيام التشريق.

وبذلك يعرف أنه لا اختلاف في كلمات الشيخ رحمته في المقام - خلافاً لما ظنه العلامة (طاب ثراه) كما سبق النقل عنه - فإن ما ورد في النهاية^(١) من أفضلية الرمي ماشياً إنما ذكر بشأن رمي الجمار في أيام التشريق، وأما ما ورد في المبسوط^(٢) من أنه يجوز أن يرميها راكباً وماشياً والركوب أفضل فمورده هو رمي جمرة العقبة في يوم العيد.

والحاصل: أن الثابت هو استحباب المشي من المنزل في منى إلى الجمرات الثلاث في أيام التشريق لأداء الرمي، وأما في يوم النحر فلا دليل على استحباب المشي إلى جمرة العقبة للرمي، كما أنه لا دليل على استحباب الركوب.

واستدلال الشيخ رحمته لاستحبابه بفعل النبي ﷺ غير تام، إذ لعله لما أفاض من المزدلفة إلى منى راكباً توجه إلى جمرة العقبة للرمي كذلك، ولم يكن ذلك منه من جهة استحباب الركوب حين التوجه إليها، ومن هنا لا يستحب لمن يكون راجلاً أن يركب عند ذهابه إلى جمرة العقبة لرميها في يوم العيد.

(الأمر السادس): أن يكون الرامي على ظهر.

قال العلامة في المختلف^(٣): (المشهور استحباب الطهارة في الرمي وليس واجباً، ذهب إليه الشيخ وأبو الصلاح. وقال المفيد: فإن قدر على الوضوء فليتوضأ، وإن لم يقدر أجزاء عنه غسله، ولا يجوز له رمي الجمار إلا وهو على طهر. وقال السيد المرتضى: ولا يرم الجمار إلا وهو على طهر. وقال ابن الجنيد: ولا يرمي إلا وهو طاهر ولو اغتسل لذلك كان حسناً، وكان قصد المفيد والسيد تأكيد الاستحباب).

أقول: عمدة ما يمكن الاستدلال به لاشتراط الطهارة في رمي الجمار هي صحيحة محمد بن مسلم^(٤) قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجمار، قال: ((لا ترم

(١) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص: ٢٦٨.

(٢) المبسوط في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٣٦٩.

(٣) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج: ٤ ص: ٢٦٢.

(٤) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٢.

الجمار إلا وأنت على طهر)).

ويؤيدها ما رواه الحميري عن علي بن الفضل الواسطي^(١) قال: قال أبو الحسن **عليه السلام**: ((لا ترم الجمار إلا وأنت طاهر))، فإنه غير نقي السند لعدم ثبوت وثاقة الواسطي كما مر في بحث سابق^(٢)، فلا تصلح روايته إلا للتأييد.

وفي مقابل هاتين الروایتين طائفتان من الروايات ..

(الطائفة الأولى): ما تدل على عدم اشتراط الطهارة في شيء من مناسك

الحج إلا الطواف وصلاته ..

ومنها: صحيحة معاوية بن أبي عمار^(٣) عن أبي عبد الله **عليه السلام** قال: ((لا بأس أن يقضي المناسك كلها على غير وضوء، إلا الطواف فإن فيه صلاة، والوضوء أفضل)). ونحوها صحيحة رفاعة بن موسى وخبر أبي حمزة^(٤).

قال بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٥): إن هذه العمومات صالحة للتخصيص ولا يوجب لحوق الاستثناء إبانها عنه كما لا يخفى.

ولكن تقدم من السيد الأستاذ (رضوان الله عليه)^(٦) في مبحث السعي ما يظهر منه بناؤه على إبقاء العمومات المذكورة عن التخصيص، ولذلك جعلها قرينة لحمل ما دل بظاهرها على اشتراط الطهارة في السعي على الاستحباب، ولو كان يراها قابلة للتخصيص لكان مقتضى الصناعة أن يخصها به، لتقدم الجمع الموضوعي على الجمع الحكمي كما هو ظاهر.

وذكر بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٧) أن التعليل الوارد في تلكم العمومات

(١) قرب الإسناد ص: ٣٩٣. وفيه: (الفضل الواسطي)، والصحيح ما أثبتناه كما ورد في وسائل الشيعة ج: ١٤ ص: ٥٧.

(٢) لاحظ ج: ١٥ (مخطوط)، ويوجد في قيسات من علم الرجال ج: ١ ص: ٣٣، ٣٨٠.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٥٤.

(٤) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٥٤-١٥٥. الكافي ج: ٤ ص: ٤٢٠.

(٥) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ١٦٢.

(٦) لاحظ مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١٠.

(٧) التهذيب في مناسك العمرة والحج ج: ٣ ص: ١٩٩.

لاعتبار الطهارة في الطواف، وهو قوله **هُنَّكَ**: ((فإن فيه صلاة)) قرينة على حمل مثل صحيحة محمد بن مسلم على الاستحباب.

ولكن يلاحظ عليه بأن التعليل المذكور لا يقتضي أزيد من التأكيد على عدم اشتراط الطهارة في ما لا يشتمل على الصلاة من المناسك، من حيث ظهوره في كون الاشتمال عليها هو العلة المنحصرة الموجبة لاعتبار الطهارة.

ولكن هذا المقدار لا يجعل العمومات المذكورة آية عن التخصيص، ولذلك لو كانت صحيحة محمد بن مسلم بلفظ (لا ترم الجمار إلا وأنت على طهر وإن لم تكن فيه صلاة) لم يشك أحد في لزوم رفع اليد عن عموم صحيحة معاوية بن عمار وما بمعناها في مورد رمي الجمار والبناء على عدم كون العلة المذكورة فيها من قبيل العلة المنحصرة.

نعم هذا مع اشتمال ما دل على اعتبار الطهارة في رمي الجمار على التصريح باعتبارها فيه بالرغم من عدم اشتماله على الصلاة، وأما مع خلوه عن التصريح بذلك - كما هو الملاحظ في صحيحة محمد بن مسلم - فيصعب التأكيد من أن التخصيص يمثل في المقام جمعاً مقبولاً لدى العرف، فليتأمل.

(الطائفة الثانية): ما دل على استحباب الطهر في رمي الجمار.

وعمدتها صحيحة معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله **هُنَّكَ** قال: ((ويستحب أن يرمى الجمار على طهر)).

ويؤيدها خبر أبي غسان حميد بن مسعود^(٢) قال: سألت أبا عبد الله **هُنَّكَ** عن رمي الجمار على غير طهور. قال: ((الجمار عندنا مثل الصفا والمروة حيطان إن طفت بينهما على غير طهور لم يضرك، والطهر أحب إلي فلا تدعه وانت قادر عليه)).

ولكن الملاحظ أن صحيحة معاوية تشتمل على التعبير بـ(يستحب)،

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٧٩.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٩٨.

ولذلك ناقش بعض الأعلام (طاب ثراه)^(١) في دلالتها على عدم لزوم الطهارة في رمي الجمار قائلاً: إنها غير ظاهرة في الاستحباب الاصطلاحي حتى يرفع بها عن ظاهر صحيحة محمد بن مسلم.

أقول: إن من يلاحظ موارد استخدام التعبير المذكور في النصوص لا يشك في أنه لا يستخدم إلا في موارد عدم كون الحكم إلزامياً سواء أريد به الاستحباب الشرعي في مقابل بقية الأحكام الخمسة أو مطلق المحبوبة ولو من جهة عنوان ثانوي.

وعلى ذلك لا ينبغي الخدش في دلالة الصحيحة المذكورة على عدم شرطية الطهارة في رمي الجمار، فلا يحيص من حمل صحيحة محمد بن مسلم على الاستحباب ورفع اليد عن ظهورها في الإرشاد إلى الشرطية.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن بعض الفقهاء (قدس الله أسرارهم) قد اقتصروا في بعض كتبهم على ذكر رواية حميد بن مسعود دليلاً على عدم اشتراط الطهارة في رمي الجمار، وجعلوها قرينة لحمل صحيحة محمد بن مسلم على الاستحباب، ومن هؤلاء العلامة **تقّي** في المختلف^(٢)، والشهيد الأول **تقّي** في الدروس^(٣).

وقد اعترض عليهم الشهيد الثاني **تقّي**^(٤) قائلاً بأن الخبر المذكور ضعيف سنداً، فلا يصلح أن يكون قرينة لحمل صحيحة محمد بن مسلم على الاستحباب.

وهذا الاعتراض وإن كان في محله، ولكن يبدو أنه **تقّي** لم يلتفت إلى أن صحيحة معاوية بن عمار تدل أيضاً على استحباب الطهارة، وإلا لاستغنى بها عن رواية حميد بن مسعود.

(١) التهذيب في مناسك العمرة والحج ج: ٣ ص: ١٩٩.

(٢) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج: ٤ ص: ٢٦١.

(٣) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج: ١ ص: ٤٣١.

(٤) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ج: ٢ ص: ٢٩٣.

وقد تنبه لها من قبله العلامة رحمته في التذكرة^(١)، ومن بعده سبطه السيد صاحب المدارك رحمته^(٢).

ومهما يكن فلا إشكال في أن صحيحة محمد بن مسلم وخير علي بن الفضل الواسطي محمولان على الاستحباب بقرينة صحيحة معاوية بن عمار المؤيدة بخير حميد بن مسعود.

وذكر السيد الأستاذ رحمته^(٣) وجهاً ثانياً لحمل الروایتين على الاستحباب، وهو أن هذه المسألة كثيرة الدوران ومحل ابتلاء عامة الحجاج فلو كانت الطهارة معتبرة لشاع وذاع، بل كان من الواضحات ولم يختلف فيه اثنان، فكيف لم يقل به أحد بل قام التسالم على خلافه.

ولكن تقدم أن ظاهر كلمات ابن الجنيد والمفيد والمرضى هو اعتبار الطهارة في رمي الجمار، نعم لم يعثر على قائل بذلك من فقهاء الجمهور ولا غير الأعلام الثلاثة من فقهاءنا (قدس الله أسرارهم).

غير أنه يكفي ما ذكر في عدم تحقق التسالم على خلاف ذلك، نعم يمكن أن يقال: إن هذه المسألة لما كانت من المسائل الابتلائية على نطاق واسع، فلو كان الحكم فيها إلزامياً لما اختص القول به بعدد قليل من فقهاءنا بل لا أقل من ذهاب المشهور إليه، ولكنهم ذهبوا إلى خلافه، ولذلك يتجه عدّه شاهداً واضحاً على الاستحباب.

هذا ثم إن ظاهر النصوص أن المقصود بكون الرامي على طهر هو كونه متطهراً من كلا الحدثين الأكبر والأصغر، وعلى ذلك فإن كان محدثاً بهما جميعاً فأتى بما يوجب ارتفاعهما معاً كغسل الجنابة فهو، وإن أتى بما يوجب ارتفاع الأكبر فقط كغسل الحيض - على الرأي المشهور فيه بين الفقهاء - فلا بد أن يضم إليه الوضوء لرفع الأصغر، وإن كان محدثاً بالأكبر فقط فيكفيه الغسل، وإن كان

(١) تذكرة الفقهاء ج: ٨، ص: ٢٢٦.

(٢) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج: ٨، ص: ١١.

(٣) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢، ص: ١٤٥.

محدثاً بالأصفر فقط فيكفيه الوضوء، ويفني عنه غسل الجمعة ونحوه من الأغسال التي ثبتت مشروعيتها بناءً على ما هو الصحيح من إغناء كل غسل مشروع عن الوضوء.

وهنا بحثان ..

(البحث الأول): أن الغسل هل هو مستحب نفسي فيشرع الإتيان به في أي وقت ولو من دون تحقق أي من موجباته المذكورة في النصوص أو لا؟ إذ بناءً على ثبوت استحبابه النفسي يمكن للمحدث بالأصفر هنا - وكذلك في سائر الموارد - أن يأتي بالغسل فيكون مغنياً عن الوضوء، بناءً على إغناء كل غسل مشروع عنه.

وهذا البحث قد طرح في كتاب الطهارة، وحكى السيد صاحب العروة ^(١) عن جماعة كالمفيد والمحقق وغيرهما (استحباب الغسل نفساً ولو لم يكن هناك غاية مستحبة أو مكان أو زمان)، أي مما ورد في النصوص.

ثم أورد ^(٢) بعض ما يمكن الاستدلال به لهذا القول، وعقبه بقوله: (لكن إثبات المطلب بمثلها مشكل). وقد وافقه على ذلك عامة المعلقين عدا العالم الفقيه الشيخ علي بن الشيخ باقر الجواهري ^(٣) حيث علق عليه قائلاً^(٤): (ثبوته - أي ثبوت الاستحباب للغسل - لا يخلو من قوة).

وعمدة ما استدل به للقول المذكور وجوه ..

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾، بدعوى أنه لا إشكال في كون الغسل تطهراً، ومقتضى إطلاق الآية الكريمة محبوبيته في حد ذاته من غير إناطة ذلك بسبب معين. ولكن يمكن الجواب عنه ..

أولاً: بأن هذا المقطع قد ورد في ذيل الآية الكريمة التي تعرضت لحكم إتيان النساء في الحيض، ولأجل ذلك يقرب أن يكون ناظراً إلى التطهر من

(١) العروة الوثقى ج: ٢ ص: ١٦١.

(٢) العروة الوثقى ج: ٢ ص: ١٦١ التعليق: ١.

الخبث.

ومع الغض عن ذلك فقد ورد في صحيحة جميل بن دراج^(١) عن أبي عبد الله **هُنِكَ** قال في قول الله عز وجل: **﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾**: ((كان الناس يستنجون بالكرسف والأحجار، ثم أحدث الوضوء وهو خلق كريم، فأمر به رسول الله **ﷺ** وصنعه، وأنزل الله في كتابه: **﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾**)).

والمراد بالوضوء فيها - كما نبه عليه غير واحد - هو الاستنجاء بالماء، فهذه الصحيحة تقتضي أيضاً تعلق الآية الكريمة بالطهارة من الخبث لا الحدث.

وثانياً: أنه لو سلم تعلقها بالطهارة من الحدث إلا أنه يمكن أن يقال: إن الطهارة منه أمر اعتباري، سواء أبنى على أن الأفعال الخاصة من الغسل والوضوء والتيمم محصلات لها، أم بني على كونها هي الطهارة بالتعبد الشرعي، فعلى كلا التقديرين فإن صب الماء على البدن وغسله به لا يكون محصلاً للطهارة أو مصداقاً لها إلا بقيام الدليل على ذلك، وكون غسل البدن موجباً للطهارة من الخبث لا تعلق له بمحل الكلام.

وبما تقدم يظهر الحال في قوله تعالى في ذيل آية الوضوء والغسل والتيمم: **﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ﴾**، فإنه وإن كانت هذه الآية الكريمة تتعلق بالطهارة من الحدث إلا أنه لا يستفاد منها كون ما ذكر محصلاً للطهارة مطلقاً.

وأما قوله تعالى: **﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ﴾** فلم يظهر تعلقه بالطهارة من الحدث، بل إما أنه يتعلق بالطهارة من الخبث - كما حكاها الشيخ **رحمته**^(٢) عن أبي جعفر وأبي عبد الله **عليهما السلام** - أو بطهارة النفس من الذنوب والمعاصي.

والحاصل: أنه لا يستفاد من شيء من الآيات الثلاث كون الغسل موجباً

(١) الكافي ج: ٣ ص: ١٨.

(٢) التبيان في تفسير القرآن ج: ٥ ص: ٣٠٠.

للطهارة مطلقاً.

الوجه الثاني: قوله **هَيْئَتُهُ** في صحيحة محمد بن مسلم^(١): ((أي وضوء أطهر من الغسل))، بدعوى أنه يدل على المفروغية عن كون الغسل محققاً للطهارة، أي الطهارة من الحدث التي هي محل البحث هنا.

ولكن يرد على هذا الاستدلال أن أقصى ما يستفاد من التعبير المذكور هو أن الطهارة الحاصلة بالغسل في مورد مشروعيته لا تبلغها الطهارة الحاصلة بالوضوء، وأما أن الغسل مشروع بلا سبب خاص فهذا مما لا يستفاد من النص المذكور بوجه.

الوجه الثالث: خبر حنان بن سدير^(٢) قال: كنت عند أبي جعفر **هَيْئَتُهُ** فدخل عليه رجل فسلم عليه وجلس. فقال أبو جعفر **هَيْئَتُهُ**: ((من أي البلاد أنت؟)) قال: فقال الرجل: أنا من أهل الكوفة، وأنا لك محب موال. قال: فقال له أبو جعفر **هَيْئَتُهُ**: ((أتصلي في مسجد الكوفة كل صلواتك؟)) قال: فقال الرجل: لا. فقال أبو جعفر **هَيْئَتُهُ**: ((إنك محروم من الخير)). قال: ثم قال أبو جعفر **هَيْئَتُهُ**: ((أنتنسل من فراتكم في كل يوم مرة؟)) قال: لا. قال: ((ففي كل جمعة؟)) فقال: لا. قال: ((ففي كل شهر؟)) قال: لا. قال: ((ففي كل سنة؟)) قال: لا. فقال له أبو جعفر **هَيْئَتُهُ**: ((إنك محروم من الخير)). قال: ثم قال: ((أتزور قبر الحسين **هَيْئَتُهُ** في كل جمعة؟)) قال: لا. قال: ((ففي كل شهر؟)) قال: لا. قال: ((ففي كل سنة؟)) قال: لا. فقال أبو جعفر **هَيْئَتُهُ**: ((إنك محروم من الخير)).

وهذه الرواية قد أوردها ابن قولويه في موضع من الكامل عن محمد بن الحسن بن علي بن مهزيار عن أبيه عن جده عن الحسن بن محبوب عن حنان بن سدير.

وأورد ذيلها في موضع آخر^(٣) عن الحسن بن عبد الله بن محمد بن عيسى

(١) تهذيب الأحكام ج:١ ص:١٣٩.

(٢) كامل الزيارات ص:٧٧.

(٣) كامل الزيارات ص:٤٨٧.

عن أبيه^(١) عن الحسن بن محبوب عن حنان بن سدير.

وكلا السندين لا يخلو من إشكال، فإن محمد بن الحسن بن علي بن مهزيار ووالده الحسن لم يوثقا، كما لم يوثق الحسن بن عبد الله بن محمد بن عيسى ووالده عبد الله الملقب بـ(بنان).

نعم لو بني على وثاقة رجال كامل الزيارات فلا إشكال في أي من السندين. ولو بني على وثاقة مشايخ ابن قولويه خاصة ينحصر الإشكال فيهما من جهة الحسن بن علي بن مهزيار وعبد الله بن محمد بن عيسى، ولكن كلا المبنيين غير تام على المختار، كما مر مفصلاً في موضع آخر.

نعم يمكن أن يقال: إن اجتماع السندين المذكورين ربما يوجب الوثوق بصحة النقل عن الحسن بن محبوب، فلا إشكال من هذه الجهة.

ولكن يبقى الإشكال من جهة أخرى، وهي في رواية حنان بن سدير عن أبي جعفر عليه السلام مباشرة، فإن الظاهر أنه لم يكن من أصحابه كما مر توضيح ذلك في بحث سابق^(٢)، ولا يبعد سقوط لفظه (عن أبيه) من هذا السند كما وقع مثله في موارد أخرى ذكرت نماذج منها في البحث المشار إليه.

وعلى ذلك فالسند مخدوش من جهة عدم ثبوت وثاقة سدير والد حنان. هذا في ما يتعلق بسند الرواية، وأما دلالتها على المطلوب فيمكن أن تقرّب بدعوى أن المستفاد منها استحباب الغسل بماء الفرات من دون وجود سبب من أسبابه المعروفة، إذ من الظاهر أنه لا يتحقق للمرء عادة سبب للغسل في كل يوم لكي يكون هو المقصود بقوله عليه السلام: ((أغتسل في كل يوم مرة))، فلا محص من القبول بدلالة الرواية على استحباب الغسل بماء الفرات ولو من دون تحقق أي من أسبابه المنصوص عليها.

وبناءً على ذلك يمكن أن يقال: إنه حيث لا يحتمل أن يكون ماء الفرات

(١) تجدر الإشارة إلى أن لفظه (أبيه) قد سقطت من المطبوع من كامل الزيارات وهي موجودة في

وسائل الشيعة (ج: ١٤، ص: ٤٣٤).

(٢) لاحظ ج: ١٠، ص: ٦٠٣ وما بعدها.

خصوصية في مشروعية الغسل بلا سبب، فلا بد أن يكون الغسل مستحباً في حد ذاته ويكون الإتيان به بماء الفرات أفضل، كما أن الصلاة مستحبة والإتيان بها في مسجد الكوفة أفضل.

ولكن يمكن الخدش في هذا التقريب بأن من القريب جداً أن يكون المراد بالاعتسال في هذه الرواية هو معناه الأصلي أي الاستحمام - الذي قال بعض اللغويين^(١): إنه هو الاعتسال بالماء الحار، وقال بعض آخر^(٢): إنه الاعتسال بأي ماء كان - ويأتي نظيره في صحيحة محمد الحلبي.

ومجرد استعمال الاعتسال في كثير من النصوص بمعنى الغسل لا يقتضي أن يكون بهذا المعنى في هذه الرواية أيضاً، ولا سيما مع ملاحظة بقية ما ورد في فضل ماء الفرات في الروايات كقوله **عليه السلام**^(٣): «(ما أظن أحداً يحنك بماء الفرات إلا أحبنا أهل البيت .. ولو كنت عنده لأحببت أن آتبه طرفي النهار)»، وقوله **عليه السلام**: «(لو علم الناس ما فيه من البركة لضربوا الأخية على حافتيه، ولولا ما يدخله من الخاطئين ما اغتمس فيه ذو عاهة إلا برأ)».

كما أن حكم الإمام **عليه السلام** على تارك الاعتسال في ماء الفرات بأنه محروم من الخير لا يقتضي كونه مطلوباً شرعاً بعنوان الغسل، بل يكفي فيه ما يترتب عليه من بعض الآثار المشار إليها في ما تقدم من الروايات وغيرها، فليتأمل. والمتحصل مما سبق: أنه لا يوجد دليل تام على استحباب الغسل بعنوانه من دون أي سبب.

وأما ما ذكره بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٤) من أن استحبابه (هو المطابق لكثرة ترغيب الشارع إلى النظافة والطهارة بأي مرتبة من مراتبها ولو كانت ضعيفة، وموافق للاعتبار العرفي خصوصاً في هذه الأعصار) فمن الظاهر أنه لا يصلح مستنداً للحكم الشرعي.

(١) معجم مقاييس اللغة ج: ٢ ص: ٢٣.

(٢) المحكم والمحيط الأعظم ج: ٢ ص: ٥٥٢.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٦ ص: ٣٩.

(٤) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام ج: ٤ ص: ٣١٩.

(البحث الثاني): هل أن رمي الجمار في حكم جملة أخرى من أفعال

الحج مما يستحب لها الغسل أو لا؟

فإنه قد ورد في مضمره زرارة^(١) قال: ((إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة))، وقد استفاد الفقهاء (قدس الله أسرارهم) منها استحباب الغسل للنحر والذبح والحلق كاستحبابه للوقوف في عرفات ولزيارة البيت، فهل رمي الجمار كذلك مما يستحب له الغسل أو لا؟

تقدم أن العلامة رحمته حكى عن ابن الجنيد أنه قال: (ولا يرمي إلا وهو طاهر، ولو اغتسل لذلك كان حسناً)، وظاهره استحباب الغسل لرمي الجمار، وهو الذي حكاه الشهيد الأول رحمته عن المفيد (رضوان الله عليه) في رسالة العزية.

ولكن الملاحظ أنه لم يرد فيه نص بخصوصه^(٢)، بل ورد النص على خلافه^(٣)، فقد روى الكليني^(٤) بإسناده الصحيح عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الغسل إذا رمى الجمار. فقال: ((ربما فعلت، وأما من السنة فلا، ولكن من الحر والعرق)). وقد أورده الشيخ^(٥) بإسناده عن الكليني بلفظ: ((.. فأما السنة فلا...)).

(١) الكافي ج: ٣ ص: ٤١.

(٢) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ج: ١ ص: ٢٠٠.

(٣) في دعائم الإسلام (ج: ١ ص: ٣٢٣) عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه استحباب الغسل لرمي الجمار، ولكن من الواضح أنه لا يمكن التعويل عليه.

(٤) ربما يقال: إنه لو بني على انصراف (رمي الجمار) إلى رمي الجمرات الثلاث في أيام التشريق لم تصلح صحيحة الحلبي دليلاً على نفي استحباب الغسل له في جمرة العقبة يوم العيد، نعم معتبرة محمد الحلبي تعمه بإطلاقها ولكن إذا بني على وحدة الواقعة المحكية فيهما - كما سيأتي - فلا وثوق بأن السؤال فيها كان عن مطلق الرمي ليتمكن التمسك هنا بإطلاق جواب الإمام عليه السلام، فليتدبر.

(٥) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٢.

(٦) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٩٧.

وروى الكليني أيضاً^(١) بإسناده الصحيح عن أبان عن محمد الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغسل إذا أراد أن يرمي. فقال: ((ربما اغتسلت، فأما من السنة فلا)).

وربما يبنى على اتحاد الروایتين من حيث تقارب مضمونهما وكون الراوي لهما هو الحلبي بظن أن المراد به في الأولى هو محمد الحلبي المذكور في الثانية. ولكن مرت الإشارة في موضع آخر إلى أن المراد بالحلبي الذي يروي عنه حماد هو عبيد الله بن علي الحلبي، وأن للأخوين محمد وعبيد الله روايات مشتركة عن الصادق عليه السلام، وفي بعضها اشتراكا في السؤال منه، ومن ذلك ما رواه الشيخ^(٢) بإسناده عن ابن مسكان عن محمد الحلبي وإسناده عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: ((إنهما سألاه عن رجل اشترى جارية ..))، ولا يبعد أن يكون ما ورد في الروایتين المبحوث عنهما هنا من هذا القبيل، أي أن عبيد الله ومحمداً سألا الصادق عليه السلام عن الغسل لرمي الجمار، وسمعا معاً جوابه عليه السلام، ولكن نقله أحدهما أو كلاهما بالمعنى، ولذلك يلاحظ بعض الاختلاف بينهما.

ومهما يكن فلا ينبغي الإشكال في ظهور الروایتين في عدم استحباب الغسل في رمي الجمار.

ومن الغريب ما صنعه بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٣) من الاستناد إليهما في الحكم بالاستحباب، قائلاً بشأن صحیحة الحلبي: ((إن المراد بالغسل المسؤول عنه هو الغسل المصطلح لا الغسل للنظافة، فأجاب عليه السلام بأنه ربما يأتي به ولكنه ليس من السنة بمعنى ما فرضه الرسول ﷺ في قبال ما فرضه الله تعالى، أو ليس من السنة بمعنى ما ندب إليه الرسول استحباباً. ولا بعد في ثبوت استحباب أمر بقول الإمام أو بفعله وإن لم يكن الرسول ﷺ قاله أو فعله، وكم له من نظير.

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٢.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٧ ص: ٦٨.

(٣) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج: ٣ ص: ١٦٣.

وأما التعبير بقوله **هَيْئَةً**: ((من الحر والعرق)) فلعله للتخلص عن هجوم القوم الذين جعل الرشد في خلافهم، إذ يتحاشون عن استحباب شيء لم يفعله الرسول **ﷺ** ولم يقله الرسول **ﷺ** ولم يأت به كما سيلوح بشاهد أقوى).
وقال **نَهْضًا** بشأن معتبرة محمد الحلبي: إن (ظهورها في الغسل المصطلح لا ينكر، للتعبير بالاعتسال، فعليه تدل على استحبابه، فيكون قوله **هَيْئَةً**: ((فأما من السنة فلا)) محمولاً على أحد الوجهين - أي المتقدمين في الجواب عن صحة الحلبي - إذ لا تنافي بين استحبابه وبين عدم ثبوت حكمه في زمن النبي **ﷺ** لأكثر الناس عدا الإمام **هَيْئَةً** قولاً ولا فعلاً، حيث لم ينقل من سيرته **ﷺ** في حجة الوداع الغسل للرمي، فالأقوى هو استحباب الغسل المصطلح بنفسه للرمي عدا استحباب الطهارة حال الرمي).

هذا كلامه (طاب ثراه)، وهو غريب كما تقدم، فإن من يتبع موارد استعمال السنة في الروايات سواء على لسان الأئمة **هَيْئَةً** أو على ألسنة الرواة يجد بوضوح أن المراد بالسنة فيها هو ما يكون متعلقاً للأمر وجوبياً أو نديباً، أي مورداً للمطلوبية الشرعية، فلا معنى لنفي كون فعل ما سنة سوى أنه ليس مطلوباً شرعاً بعنوانه بل يؤتى به بدواعٍ أخرى، وقد صرح الإمام **هَيْئَةً** في صحیحته الحلبي بأنه ربما غسل بدنه الشريف من جهة الحر والعرق لا لكونه سنة، ومع ذلك كيف يمكن دعوى دلالة كلامه على استحباب الغسل؟!.

وأما حمل قوله **هَيْئَةً**: ((ولكن من الحر والعرق)) على التقية - كما بنى عليه **نَهْضًا** - فهو أيضاً غير متجه، فإن مورد الحمل عليها هو الخبر الموافق للعامة إذا عارضه خبر مخالف لهم أو وجدت قرينة خاصة على صدوره تقية.

والذي يظهر من كلمات بعض فقهاء الجمهور^(١) هو بناؤهم على استحباب الغسل لرمي الجمار - دون رمي جمرة العقبة يوم العيد - فلا يكون قول الإمام **هَيْئَةً**: ((ربما فعلت)) على تقدير دلالاته على استحباب الاعتسال

(١) لاحظ المجموع في شرح المهذب ج: ٧ ص: ٢١١، وإعانة الطالبين ج: ٢ ص: ٨٥، والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ج: ١ ص: ٦٥.

لرمي الجمار مخالفاً للقوم، ليجتاج إلى توجيهه تقيّة بقوله **لَيْسَ**: ((ولكن من الحر والعرق)).

علماً أن ما تكرر في كلامه **نَهَى** من التعبير عن العامة بـ(القوم الذين جعل الرشد بخلافهم) مما لم يعثر على مستند له سوى ما ورد في مقدمة الكافي مرسلأ عنه **لَيْسَ**^(١): ((دعوا ما وافق القوم، فإن الرشد في خلافهم))، ولكن مورده هو الأخبار المتعارضة. ولعل الأصل فيه هو ما ورد في معتبرة عمر بن حنظلة^(٢) من قوله **لَيْسَ** في الخبرين المتعارضين: ((ما خالف العامة ففيه الرشاد))، وعلى ذلك فليس هو قاعدة كلية جارية في جميع الموارد، كيف ولا إشكال في اشتراكنا مع القوم في كثير من الأحكام، فلا سبيل إلى رد ما ورد النص الصحيح فيه من غير معارض لمجرد موافقته لهم، بزعم أن الرشد في خلافهم.

ومهما يكن فقد ظهر بما تقدم أن دلالة الصحيحتين المتقدمتين على عدم استحباب الغسل لرمي الجمار تامة، ولا معارض لهما في ذلك، فلا محيص من البناء عليه، والله العالم.

(١) الكافي ج:١ ص:٨.

(٢) الكافي ج:١ ص:٦٨.

(مسألة ٣٧٩): إذا زيد على الجمرة في ارتفاعها ففي الاجتزاء برمي المقدار الزائد إشكال، فالأحوط أن يرمي المقدار الذي كان سابقاً، فإن لم يتمكن من ذلك رمى المقدار الزائد بنفسه واستتاب شخصاً آخر لرمي المقدار المزيد عليه. ولا فرق في ذلك بين العالم والجاهل والناسي(١).

(١) تقدم الكلام في ما يتعلق بحكم رمي ما زيد على الجمرات من حيث الارتفاع في العصر الأخير في بداية البحث حول رمي جمرة العقبة^(١).

ومرّ أنه إن بني على أن الجمرات الثلاث كانت في عصر المعصومين عليهم السلام أعمدة أو نحوها - كما هو المشهور بين المتأخرين، وهو اختيار السيد الأستاذ عليه السلام كما يظهر من المتن - فإن مقتضى الصناعة هو عدم الاجتزاء برمي المقدار الزائد، ولا أقل من عدم البناء على الاجتزاء برميّه، مما يتعين معه الاحتياط برمي المقدار الأصلي مع التمكن منه، وأما مع العجز عنه فلا بد من الاحتياط بالجمع بين رمي المقدار الزائد مباشرة والاستتابة في رمي المقدار الأصلي.

ولا فرق في الحكم المذكور بين العالم والجاهل والناسي - كما ذكره عليه السلام في المتن - بمعنى أنه إذا رمى المقدار الزائد جهلاً منه بالحكم أو نسياناً له يكون بحكم التارك للرمي، لفرض أن رميه لا يعدّ رمياً للجمرة - جزماً أو احتياطاً - فيجري عليه ما يأتي في المسألة اللاحقة.

هذا بناء على كون الجمرات الثلاث أعمدة أو نحوها في عصر المعصومين عليهم السلام، وأما بناء على كونها مواضع من الأرض وكون الأعمدة المستحدثة لاحقاً مجرد شواخص عليها فلا فرق بين المقدار الأصلي من العمود والمقدار الزائد في

عدم الاجتزاء برميّه، بل يتعين رمي ما يقرب منه من أطرافه، على ما مرّ شرحه
مفصلاً، فليراجع.

(مسألة ٣٨٠): إذا لم يرم يوم العيد نسياناً أو جهلاً منه بالحكم لزمه التدارك إلى اليوم الثالث عشر حسب ما تذكر أو علم، فإن علم أو تذكر في الليل لزمه الرمي في نهاره إذا لم يكن ممن قد رخص له الرمي في الليل، وسيجيء ذلك في رمي الجمار. ولو علم أو تذكر بعد اليوم الثالث عشر فالأحوط أن يرجع إلى منى ويرمي، ويعيد الرمي في السنة القادمة بنفسه أو بنائبه. وإذا علم أو تذكر بعد الخروج من مكة لم يجب عليه الرجوع، بل يرمي في السنة القادمة بنفسه أو بنائبه على الأحوط (١).

(١) يقع البحث هاهنا في عدة موارد ..

(المورد الأول): في حكم من ترك رمي جمرة العقبة يوم العيد عالماً عامداً. والملاحظ أنه تثقل لم يتعرض له في المتن ولا في الشرح، وكان ينبغي له ذلك، مثلما تعرض لحكم من ترك الطواف أو السعي أو الوقوفين متعمداً. نعم ذكر في المسألة الآتية أنه (إذا لم يرم يوم العيد نسياناً أو جهلاً فعلم أو تذكر بعد الطواف فتداركه لم تجب عليه إعادة الطواف، وإن كانت الإعادة أحوط. وأما إذا كان الترك مع العلم والعمد فالظاهر بطلان طوافه، فيجب عليه أن يعيده بعد تدارك الرمي)، وربما يتوهم أن هذه العبارة تدل على أن ترك رمي جمرة العقبة يوم العيد عن علم وعمد لا يوجب إلا بطلان الطواف المأتي به في هذا اليوم أو بعده من دون أن يضر ذلك بصحة الحج، وأن المراد بتدارك الرمي المذكور في ذيل كلامه هو الإتيان به ولو بعد يوم العيد، أي الأعم من الأداء والقضاء، فعلى هذا تكون العبارة المذكورة دالة على أن ترك رمي جمرة العقبة

يوم العيد عن علم وعمد لا يضر بصحة الحج.

ولكن الظاهر أن نظره الشريف في تلك العبارة إنما هو إلى حكم الإخلال بالترتيب بين الرمي والطواف فقط، والتفصيل فيه بين الناسي والجاهل وبين العامد العالم بالحكم بعدم بطلان الطواف في الأولين وبطلانه في الأخير، ولا إطلاق لكلامه تقضى ليشمل ما إذا كان ذلك مع الإخلال بالوقت الخاص بالرمي بأن طاف بعد أن ترك الرمي في تمام النهار.

ويؤكد ذلك ما ورد عنه تقضى في شرح هذه المسألة^(١) من تعليل الحكم ببطلان الطواف مع تعمد ترك الرمي قبله باعتبار الترتيب بينهما وعدم اغتزار الإخلال به إلا بالنسبة إلى غير المتعمد، فإنه لو كان لكلامه تقضى إطلاق يشمل ما إذا ترك الرمي إلى آخر النهار، وكان تقضى بانياً على عدم كون ذلك مضراً بصحة الحج وإنما يجب عليه القضاء، لم يكن وجه للحكم ببطلان الطواف إذا كان قد أتى به بعد انقضاء وقت الرمي، إذ لا يجب الترتيب بين الرمي قضاءً وبين الطواف، فإن أقصى ما دل عليه النص هو لزوم تأخير الطواف عن الحلق، والحلق عن تحصيل الهدى بمنى، وأنه لا بد من تأخير الذبح عن الرمي أداءً، وأما تأخيره عن الرمي ولو كان قضاءً فهو خالٍ من الدليل كما مر في بحث سابق.

وبالجملّة: ليس في ما ذكره تقضى في المسألة اللاحقة دلالة على عدم بطلان الحج بترك الرمي في يوم العيد عالمًا عامداً، بل الذي حكى عنه تقضى في أجوبة استفتاءاته^(٢) هو التصريح بالبطلان قاتلاً: (إذا ترك رمي جمرّة العقبة في يوم العيد عمداً فسد حجه).

وهذا أيضاً هو ما صرح به سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) بقوله^(٣): (إذا تركه - أي رمي جمرّة العقبة - إلى آخر النهار عالمًا عامداً بطل

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١٥٠.

(٢) صراط النجاة ج: ٢ ص: ٢٤٥.

(٣) مناسك الحج وملحقاتها ص: ٢٣٦.

حجه)، ومثله ما ذكره عدد آخر من الأعلام (قدس الله أسرارهم)^(١).

أقول: ظاهر النصوص الآمرة برمي جمرة العقبة يوم العيد هو الإرشاد إلى جزئيته لماهية الحج، مما يقتضى بطلانه بتركه وفقاً للقاعدة الأولية، وهي قاعدة (انتفاء المركب بانتفاء بعض أجزائه)، وحيث إن المفروض هنا كون تركه عن علم وعمد لا عن عذر فمن الظاهر أنه لا مجال لإعمال قاعدة (لا تنقض السنة الفريضة) الثانوية لتصحيح الحج، من حيث كون الرمي سنة وما قبله من الوقوفين ونحوهما فريضة.

ولكن صرح بعض الأعلام^(٢) بأن (من ترك رمي جمرة العقبة يوم العاشر عالماً عامداً - مختاراً كان أو مضطراً - يجب عليه قضاءه يوم الحادي عشر) ومقتضاه هو صحة حجه وأنه ليس عليه - بالإضافة إلى الإثم - سوى القضاء. وما يمكن أن يستدل به لهذا القول خروجاً عن مقتضى القاعدة عدد من الروايات ..

(الرواية الأولى): صحيحة عبد الله بن سنان^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أفاض من جمع حتى انتهى إلى منى، فعرض له عارض فلم يرم الجمرة حتى غابت الشمس. قال: ((يرمي إذا أصبح مرتين)). هكذا رواها الكليني والشيخ وأوردها الصدوق^(٤) بلفظ (فعرض له شيء).

ومبنى الاستدلال بها هو أن قول السائل: (فعرض له عارض) أو (فعرض له شيء) أعم من أن يكون مما يعدّ عذراً شرعاً أو لا، وحيث لم يفصل الإمام عليه السلام في مقام الجواب اقتضى ذلك صحة الحج على كلا التقديرين، ولما لم يكن يحتمل الفرق بين ترك الرمي لعارض لا يعدّ عذراً شرعاً وبين تركه لا لعارض لاستوائهما في ترك الواجب من دون عذر تتم دلالة الصحيحة على أن ترك

(١) موجز أحكام الحج ص: ٥١. صراط النجاة ج: ١٠ ص: ١٦٣.

(٢) مناسك الحج ص: ٢٤٠.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٤. تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٢.

(٤) من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٥.

الرمي في يوم العيد متعمداً لا يوجب بطلان الحج، وهو المطلوب.
 أقول: المساق من قول السائل: (فعرض له عارض) أو (فعرض له شيء) - حسب اختلاف الثقلين - هو أنه عرض له ما منعه وعاقه عن أداء الرمي، والحد الأدنى المعتبر في صدق هذا العنوان هو أن يكون عذراً مقبولاً لدى العرف وإن لم يبلغ حد الضرر المعتد به أو الحرج الشديد الذي لا يتحمل عادة ونحو ذلك مما يعد عذراً شرعياً، ولا إطلاق له ليشمل مطلق العارض ولو عد صاحبه لو ترك الرمي بسببه متساعماً أو غير مبال عرفاً بأدائه لهذا الواجب.
 ولا يمكن المساعدة على ما أفاده السيد الأستاذ رحمته (١) من شمول الصحيحة للمتسامح في أداء الرمي. مع أنه لو بني على شموله له فلا سبيل إلى إلحاق المتعمد به، إذ لا قطع بعدم التفريق بينهما، فإن المقطوع به هو تساويهما في استحقاق العقوبة دون صحة الحج.

ونظيره ما ذكر في محله من صحة صلاة من ترك الجهر في القراءة في مورد وجوبه عن جهل تقصيري، وبطلانها مع تركه عن تعمد، مع استحقاقه للعقوبة على التقديرين، فليتأمل.

(الرواية الثانية): خبر عمر بن يزيد (٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من أغفل رمي الجمار أو بعضها حتى تمضي أيام التشريق فعليه أن يرميها من قابل، فإن لم يحج رمى عنه وليه، فإن لم يكن له ولي استعان برجل من المسلمين يرمي عنه، فإنه لا يكون رمي الجمار إلا أيام التشريق)).

ومبنى الاستدلال به هو أن الإغفال المذكور فيه إنما هو بمعنى ترك الشيء مع التنبه له.

قال الخليل (٣): (أغفلت الشيء تركته غفلاً وأنت له ذاك)، ومثله ما ذكره الجوهري وابن فارس (٤).

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١٤٧.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٤.

(٣) العين ج: ٤ ص: ٤١٩.

(٤) الصحاح ج: ٥ ص: ١٧٨٣. معجم مقاييس اللغة ج: ٤ ص: ٣٨٦.

وقال الفيومي^(١): (أغفلت الشيء إغفالاً تركته إهمالاً من غير نسيان). وعلى ذلك فمورد الرواية هو من تعمد ترك رمي الجمار أو بعضها، ومقتضى إطلاقها الشمول لما إذا ترك رمي جمرة العقبة يوم العيد، وحيث إن الإمام عليه السلام إنما حكم بلزوم تدارك المتروك ولم يوجب إعادة الحج اقتضى ذلك ما هو المطلوب من أن تعمد ترك الرمي يوم العيد لا يوجب بطلان الحج. ولكن هذا الاستدلال مخدوش من جهات ..

أولاً: اشتمال سند الرواية على محمد بن عمر بن يزيد، وهو ممن لم يوثق - كما بنى عليه القائل بالصحة نفسه^(٢) - نعم هناك وجوه استدلل بها لإثبات وثاقته أو قبول روايته ولكنها مخدوشة، كما سيأتي قريباً^(٣).

وثانياً: الظاهر أن الإغفال يأتي تارة بالمعنى المذكور، وأخرى بمعنى (غفل)، ومن الثاني ما ورد في الدعاء المأثور^(٤): ((اللهم ما قدمت وما أخرت وما أغفلت وما تعمدت وما توانيت .. فاغفره لي يا أرحم الراحمين)).

ومنه أيضاً قوله عليه السلام^(٥): ((ينبغي للرجل إذا طلق امرأته فأراد أن يراجعها أن يشهد على الرجعة كما أشهد على الطلاق، فإن أغفل ذلك وجهله وراجعها ولم يشهد فلا إثم عليه)).

ومنه قوله عليه السلام في مرسلته يونس الطويلة^(٦): ((وأما سنة التي قد كانت لها أيام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم فزادت ونقصت حتى أغفلت عددها وموضعها من الشهر فإن سنتها غير ذلك ..))، فإن الظاهر أن (أغفل) في هذه الموارد إنما هو بمعنى (غفل)، ولا يختلف عنه إلا في كونه متعمداً بلا حاجة إلى استخدام حرف الجر (عن)، فإن صيغة المزيد من باب الأفعال قد لا تختلف عن

(١) المصباح المنير ج: ٢ ص: ٤٥٠.

(٢) كتاب النكاح ج: ٤ ص: ١٢٦٤.

(٣) لاحظ ص: ٦٤١.

(٤) الكافي ج: ٢ ص: ٥٨٩.

(٥) دعائم الإسلام ج: ٢ ص: ٢٩٥.

(٦) الكافي ج: ٣ ص: ٨٥.

الثلاثي المجرد إلا من هذه الجهة، فقوله **هَيْئَةً**: ((حتى أغفلت عددها)) إنما هو بمعنى (حتى غفلت عن عددها) لا غير.

ومقتضى مناسبات الحكم والموضوع أن يكون (اغفل) في رواية عمر بن يزيد المبحوث عنها بهذا المعنى أيضاً، إذ لا إشكال في أن الرمي من واجبات الحج، فلو كان المراد بإغفاله هو تركه على ذكر منه لكان ينبغي أن يشير الإمام **هَيْئَةً** إلى حرمة الإقدام على ذلك واستحقاق العقوبة عليه، ولا يقتصر على مجرد الأمر بقضاء الرمي المتروك.

وبالجملـة: الأرجح كون المقصود بـ(اغفل) في الرواية هو الترك عن غفلة، فهي تماثل الروايات الأخرى المتعرضة لحكم ناسي الرمي كصحيحة معاوية بن عمار وخبر بريد العجلي^(١)، ولا تعلق لها بترك الرمي متعمداً.

وثالثاً: أنه لو سلم تعلقها بترك الرمي متعمداً إلا أنه لا إطلاق لها لترك رمي جمرة العقبة يوم العيد، فإن قول الإمام **هَيْئَةً** في الذيل: ((فإنه لا يكون رمي الجمار إلا أيام التشريق)) قرينة على كون نظره **هَيْئَةً** إلى خصوص ترك رمي الجمار في هذه الأيام، وإلا لكان من المناسب أن يقول **هَيْئَةً**: ((فإنه لا يكون رمي جمرة العقبة إلا في يوم العيد ورمي الجمار إلا في أيام التشريق)).

ومع الغض عن ذلك يمكن أن يقال: إن إطلاق الرواية لترك رمي يوم العيد مما يقتضي مؤونة زائدة، وهو عدم بطلان الحج بتعمد تركه، خلافاً لما هو مقتضى القاعدة - كما مر - وقد تقدم مراراً أنه متى ما كان شمول المطلق لبعض أفراده مستلزماً لمؤونة إضافية فلا سبيل إلى إثبات تلك المؤونة بالإطلاق، فليتدبر. والحاصل: أن هذه الرواية لا تصلح دليلاً على صحة حج من ترك معتمداً رمي جمرة العقبة في يوم العيد.

(الرواية الثالثة): صحيحة معاوية بن عمار^(٢) عن أبي عبد الله **هَيْئَةً** قال: قلت له: رجل نسي السعي بين الصفا والمروة. قال: ((يعيد السعي)). قلت: فإنه

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٤. تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٣.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٥٠.

خرج. قال: ((يرجع فعيد السعي. إن هذا ليس كرمي الجمار، إن الرمي سنة والسعي بين الصفا والمروة فريضة)). وقال في رجل ترك السعي متعمداً قال: ((لا حج له)).

وتقريب الاستدلال بها هو أن الإمام عليه السلام قد فرّق في صدر الرواية بين السعي ورمي الجمار من حيث كون الأول فريضة والثاني سنة، والمراد بالفريضة والسنة في كلامه عليه السلام هو ما فرضه الله في كتابه الكريم في مقابل ما سنه النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وليس المراد بهما هو الواجب في مقابل المستحب كما هو ظاهر.

وهذا المقدار وإن كان لا يستفاد منه عدم بطلان الحج بترك الرمي متعمداً، ولكن حكمه عليه السلام في الذيل ببطلان حج من تعمد ترك السعي يشير إلى أن الرمي ليس كذلك، ومقتضى إطلاقه عدم الفرق بين رمي جمرة العقبة يوم العيد ورمي سائر الجمار في أيام التشريق.

ويرد على هذا التقريب ..

أولاً: أن ما ورد في ذيل الصحيحة إنما هو كلام مستقل، وليس تكملة لما ورد في الصدر، فإنه لو كان بلفظ: (ومن تركه متعمداً لا حج له) متصلاً بقوله عليه السلام: (والسعي بين الصفا والمروة فريضة) لكان ظاهره أنه تكملة لما قبله. ولكنه باللفظ المذكور ظاهر في كونه جواباً عن سؤال مستقل.

ويؤيد ذلك أن الكليني رحمته الله قد أورده مستقلاً^(١)، كما أورد ما قبله مع إضافة في أوله في موضع آخر^(٢).

وثانياً: أن عنوان (رمي الجمار) المذكور في هذه الصحيحة لو سلم شموله في حد ذاته لرمي جمرة العقبة في يوم العيد فإنه لا يجدي في إثبات المطلوب، لأن أقصى ما يستفاد من الحكم ببطلان الحج بترك السعي متعمداً هو عدم كون رمي الجمار كذلك في الجملة، لا إطلاق الحكم فيه بعدم البطلان، اللهم إلا أن يقال: إن المتفاهم العرفي من الرواية كون المناط في البطلان وعدمه كون الواجب فريضة

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٣٦.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٤.

أو سنة، وحيث إن رمي جمرة العقبة في يوم العيد سنة كرمي الجمرات الثلاث في أيام التشريق يعمهما الحكم بعدم البطلان، فليتأمل.

وكيف كان فقد اتضح مما مر أنه لا يوجد دليل على صحة الحج مع تعمد ترك رمي جمرة العقبة في يوم العيد.

علماً أن هناك رواية قد يستدل بها للبطلان، وهي ما رواه الشيخ بإسناده عن عبد الله بن جبلة^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من ترك رمي الجمار متعمداً لم تحل له النساء وعليه الحج من قابل)).

ووجه الاستدلال بها: أن موردها هو من ترك رمي الجمار متعمداً، وظاهره كون المراد به من ترك رميها مطلقاً مما يقتضي أنه لم يرم حتى جمرة العقبة يوم العيد، إذ لو كان قد رماها ولم يرم الجمرات الثلاث في أيام التشريق لم يصدق أنه ترك رمي الجمار بقول مطلق.

ويبدو أن هذا هو ما فهمه ابن الجنييد رحمته الله من هذه الرواية، حيث حكي عنه العلامة رحمته الله^(٢) أنه قال: (من ترك رمي الجمار كلها متعمداً فقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه لم يتم حجه، وعليه الحج من قابل، ولم تحل له النساء أيضاً) فإن الظاهر أنه رحمته الله كان ناظراً في ما ذكره إلى هذه الرواية، وقد استفاد منها ترك الرمي بالمرة، ولذلك أضاف كلمة (كلها) لإفادة هذا المعنى.

وعلى ذلك فلا غرابة في ما ورد فيها من عدم حلية النساء مع ترك الرمي متعمداً، بخلاف ما لو كان المراد بترك الرمي فيها هو ترك رمي الجمرات الثلاث في أيام التشريق خاصة، فإن الحاج يخرج من إحرامه تماماً بأدائه لطواف النساء، فلا معنى لكون تعمد ترك رمي الجمرات في أيام التشريق موجبا لعدم حلية النساء له.

وبالجملة: لا بد أن يكون المراد بما ورد في الرواية هو ترك الرمي بالمرة ويكون الحكم ببطلان الحج وعدم حلية النساء من جهة ترك رمي جمرة العقبة

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٤-٢٦٥.

(٢) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج: ٤ ص: ٢٥٨.

يوم العيد تعمداً، فإنه لا تصح معه الأعمال اللاحقة، والنتيجة هي بطلان حجه ويقاؤه على حالة الإحرام.

هذا أقصى ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بالرواية.

ولكن يرد عليه ..

أولاً: أن سندها مخدوش ليس من جهة اشتماله على يحيى بن المبارك فقط - الذي لا توثيق له سوى كونه من رجال تفسير القمي وقد مرّ مراراً أنه لا يجدي في إثبات الوثاقة - بل من جهة أخرى أيضاً وهي الإرسال بجذب الوساطة فإن عبد الله بن جبلة من الطبقة السادسة ولا يروي عن أبي عبد الله عليه السلام مباشرة. اللهم إلا أن يقال: إنه يمكن استحصال الاطمئنان بكون الوساطة المحذوفة بينه وبين الإمام عليه السلام هو إسحاق بن عمار الذي أكثر الرواية عنه عن الصادق عليه السلام. وعلى ذلك ينحصر الإشكال السندي في عدم ثبوت وثاقة يحيى بن المبارك، فليتأمل.

وثانياً: أنه لو كان ما يؤدي الى بطلان الحج هو تعمد ترك الرمي في يوم النحر لكان من المناسب أن يذكره الإمام عليه السلام بهذا العنوان، لا بعنوان من ترك رمي الجمار، إذ المفروض أن ترك رمي الجمرات في أيام التشريق مما لا اثر له في البطلان على كل حال، فأى وجه لاستخدامه عليه السلام التعبير الدال على اقتضائه للبطلان^(١)!

هذا مضافاً إلى أن ظاهر التعبير (لم تحل له النساء) هو أن ما يبقى من محرمات الإحرام بالنسبة إلى تارك الرمي هو ما يتعلق بالنساء خاصة، وهذا لا يناسب كون بطلان الحج من جهة ترك رمي جمرة العقبة يوم العيد، فإنه إما أن يحكم معه ببطلان الإحرام أيضاً أو يحكم ببقائه على حاله إلى حين الإتيان بالعمرة المفردة مثلاً، وأما أن يفصل فيه بين محرماته فيبقى بالنسبة إلى البعض

(١) يحتمل أن يكون لفظ (الجمار) محرف (الجمرة)، كما لوحظ مثله في بعض الموارد الأخرى. ولكن لا شاهد عليه هنا إلا عدم إمكان الالتزام بمضمون الرواية على تقدير عدم التحريف.

منها خاصة فهو مستبعد جداً^(١).

والحاصل: أن الرواية المذكورة مضافاً إلى عدم تماميتها سنداً مما لا يمكن الالتزام بمفادها، ولا تصلح دليلاً على الحكم ببطلان الحج في ما نحن فيه، فلا دليل على البطلان إلا ما تقدم من اقتضاء القاعدة ذلك.

وهكذا يتضح أن ما ذكره السيد الأستاذ (رضوان الله عليه) في أجوبة استفتاءاته وقال به أيضاً جمع آخر من الأعلام من بطلان الحج بترك رمي جمرة العقبة يوم العيد عن علم وعمد هو الأخرى بالقبول.

(المورد الثاني): في حكم من ترك الرمي يوم العيد لعذر من نسيان أو جهل قصوري أو غيرهما. ومن ذلك ما إذا نسي لزوم الرمي في هذا اليوم ولم يتذكر إلا بعد انقضائه، أو نسي أن جمرة العقبة هي التي تقع من جهة مكة المكرمة فرمى الجمرة الأولى بتوهم أنها جمرة العقبة، وكذلك إذا لم يعلم بوجود الرمي في هذا اليوم أو لم يعلم ببعض خصوصياته من غير تقصير منه في التعلم، كأن رمى قبل طلوع الشمس، أو رمى بأحجار من غير الحرم، أو بأحجار مستعملة في الرمي قبل ذلك، ونحو هذا ولم يرتفع جهله إلا بعد غروب الشمس.

والمشهور بين الفقهاء (قدس الله أسرارهم) هو صحة الحج في مثل ما ذكر من الحالات، ويمكن الاستدلال لها بوجهين^(٢)..

(١) قد يقال: إن نظير هذا قد ثبت في المحصور، فإنه يُحل بالذبح والحلق أو التقصير عن جميع ما أحرم منه إلا النساء، حيث لا يتحلل منها إلا بعد الإتيان بالطواف والسعي في حج أو عمرة، فأى وجه لاستبعاد كون المقام مثله؟

والجواب عنه: أن بين الموردين فرقاً، فإن المحصور لا يحكم ببطلان إحرامه ولذلك وجب أن يذبح ثم يخلق أو يقصر حتى يخل منه، وأما تارك رمي جمرة العقبة فإن حكم ببطلان إحرامه فلا وجه لبقاء حرمة النساء في حقه، وإن حكم بعدم بطلانه فاللازم أن يكلف بأداء العمرة المفردة مثلاً للخروج منه ولو مما عدا النساء، مع أنه لم يوجب عليه، فليتأمل.

(٢) وقد يستدل لها أيضاً بصحاح معاوية بن عمار الآتية في (ص: ٦٤٠) بناءً على عدم اختصاص عنوان (رمي الجمار) المذكور فيها برمي الجمرات الثلاث في أيام التشريق. ولكنه غير واضح أو ممنوع.

(الوجه الأول): قاعدة لا تنقض السنة الفريضة، بناءً على ما هو المختار من كونها قاعدة كلية غير مختصة بباب الصلاة بل جارية في كل ما هو مركب من فريضة وسنة، سواء أكان من متعلقات الأحكام كالصوم والحج أو موضوعاتها كالتذكية، فإنه وفق ذلك يمكن أن يقال: حيث إن رمي جمرة العقبة ليس من فرائض الحج بل من سنته فإن الإخلال به عن عذر كالنسيان والجهل القصورى لا يوجب إبطال ما أتى به قبل ذلك من فرائض الحج كالوقوفين.

وكون رمي جمرة العقبة من السنن إما من جهة إطلاق ما دل على أن رمي الجمار سنة، وإما من جهة ما تكرر منا من أن المراد بالفريضة في مقابل السنة في القاعدة المذكورة هو ما ذكر في الكتاب المجيد في مقابل ما ورد في السنة النبوية الشريفة، وحيث إن رمي الجمرة لم يرد ذكره في الكتاب العزيز وإنما ورد في سنة النبي ﷺ فهو من السنن لا الفرائض.

وبذلك يظهر أنه لا يختص الحكم بالصحة بما إذا كان الترك عن نسيان أو جهل قصورى المذكورين في المتن، بل ولو كان عن إغماغ غير اختياري أو نوم غالب، أو عن إكراه أو اضطرار ونحو ذلك من الأعذار، لم يكن مضراً بصحة الحج.

(الوجه الثاني): صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة في المورد الأول، وهي مستند الحكم بالصحة عند معظم الفقهاء (قدس الله أسرارهم)، إذ تدل على أن من عرض له عارض (شيء) فلم يرم جمرة العقبة في يوم النحر إلى غروب الشمس يرمي إذا أصبح مرتين، أي يرمي في اليوم الحادي عشر قضاءً وأداءً، وظاهرها أن ترك الرمي في ذلك اليوم لعارض لا يضر بصحة الحج وإنما أقصى ما يوجبه هو القضاء.

والقدر المتيقن من العارض هو ما يعدّ عذراً حقيقياً كالنسيان والجهل القصورى، فيثبت ما هو المطلوب من عدم بطلان الحج بترك رمي جمرة العقبة يوم العيد لمثل ذلك.

أقول: يمكن أن يناقش في شمول الصحيحة لكل من النسيان والجهل ..

١ - أما النسيان فلأنه وإن كان يصدق أنه مما يعرض الإنسان ولكن من يتبع موارد استعمال التعبير بـ(العارض) في الروايات يجد أن المراد به هو ما يكون من قبيل الحصر والصد، ولم يلاحظ استعماله في السهو والنسيان ونحوهما، بل لعله منصرف عنها، ولذلك يشكل البناء على شمول الصحيحة المبحوث عنها للناسي.

ولو بني على شمولها له فقد ذكر بعض الأعلام (طاب ثراه)^(١) أنها إنما تشمل من كان عروض النسيان عليه بعد الوصول إلى منى دون من كان عروضه عليه قبل ذلك، لمكان قوله: (رجل أفاض من جمع حتى انتهى إلى منى فعرض له عارض ..).

ولكن هذا الكلام ضعيف، فإن المفاهيم العرفي من الصحيحة كون العبرة بترك الرمي لعروض عارض، ولا خصوصية لزمان العروض وكونه قبل الوصول إلى منى.

٢ - وأما الجهل فلوضوح أنه بالمعنى المقابل للنسيان ليس مما يعرض على الإنسان، أي لا يكون مسبوقاً بالعلم ليصدق أنه عرض على الشخص، فلا يندرج تحت العنوان المذكور في الصحيحة.

ولم يظهر الوجه في ما ذكره السيد الأستاذ رحمه الله^(٢) من صدق عروض العارض في مورد الجهل كالنسيان.

كما أن من الغريب ما ذكره غيره^(٣) من إلحاق الجاهل بالناسي، بدعوى أنه لا يحتمل أن يجب القضاء على الناسي ولا يجب على الجاهل مع أنه مكلف بالواقع.

وجه الغرابة: أن محل الكلام هو في أصل إلحاق الجاهل بالناسي في صحة الحج خلافاً لمقتضى القاعدة، ومن الواضح أنه لا تساوي بينهما في ذلك فضلاً

(١) مصباح الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ٢٨٥.

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١٤٧.

(٣) تعاليف مبسوطة على مناسك الحج ج: ١٠ ص: ٤٩٣.

عن الأولوية، ولا سيما على قول من يرى سقوط التكليف عن الناسي واقعاً، فإن الحكم بصحة حججه وقد ترك رمي الجمره في يوم العيد لا يقتضي الحكم بصحة حج الجاهل التارك للرمي الذي لا يسقط عنه التكليف به في الواقع وإنما لم ينتج في حقه.

نعم بعد البناء على الإلحاق والحكم بالصحة في الجاهل كالناسي فلنقاتل أن يدعي وجوب القضاء على الجاهل كما وجب على الناسي لمكان الأولوية وفق القول المذكور، وهذا ما ذكره السيد الأستاذ رحمته ^(١) قائلاً: إنه إذا وجب القضاء في الناسي بمقتضى صحیحة عبد الله بن سنان مع سقوط التكليف عنه حتى واقعاً ففي الجاهل بطريق أولى، كما لا يخفى. ولكن هذا البيان غير تام ..

أولاً: من جهة عدم تمامية القول المذكور لما مرّ في محله من أنه لا فرق بين الناسي والجاهل في شمول التكليف العامة لهما، وإنما يفرقان في أن الناسي لا يمكن توجيه الخطاب الشخصي إليه.

وثانياً: أن الأولوية المذكورة غير قطعية، فإن النسيان يكون عادة من جهة قلة الاهتمام وعدم المبالاة، بخلاف الجهل القصورى الذي هو محل الكلام، فلا غرو أن يحكم على الناسي بلزوم القضاء دون الجاهل، ومن هنا التزم بعض الفقهاء بوجوب قضاء السجدة الواحدة المنسية بعد الصلاة، لدلالة النص على ذلك، ولم يلحق به تارك السجدة الواحدة جهلاً، لخروجه عن مورد النص وعدم القطع بالأولوية، فليتأمل.

هذا ويمكن أن يقرب الحكم بالصحة في الجاهل - أي تارك الرمي في يوم النحر جهلاً - استناداً إلى صحیحة عبد الله بن سنان المذكورة بأحد تفریين ..

(الأول): أن من يعرض له عارض يمنعه من مباشرة الرمي في يوم العيد يلزمه أن يستتيب في أدائه، ويجزیه ذلك، فإن لم يفعل حتى فات عنه الرمي فلا يكون ذلك غالباً إلا عن جهل بالحكم أو بالموضوع. وذلك لأنه إذا عرض له

العارض المانع من المباشرة في أوائل الوقت - مثلاً - فلا يخلو إما أن يعتقد زواله لاحقاً قبل نهاية الوقت وتمكنه من الرمي بنفسه أو أنه لا يعتقد ذلك، كأن يتوقع استمراره إلى آخر الوقت، وفي الأول إذا لم يستتب في الإتيان بالرمي باعتماد أنه سيتمكن من المباشرة فيه قبيل الغروب ولكن لم يتمكن منه ولم يتيسر له الاستتابة عندئذ يكون فواته عليه من جهة الجهل بالموضوع.

وفي الثاني يكون تركه للاستتابة من جهة الجهل بالحكم غالباً، ويندر أن يكون لعدم التمكن منها مع العلم بالحكم من جهة عدم العثور على من يقوم بالنيابة عنه ولو بأجرة، أو كون العارض من قبيل النوم والإغماء مما لا يقدر معه على الاستتابة، ونحو ذلك من الحالات النادرة التي لا يمكن حمل النص عليها.

وبالجملة: إن ترك الرمي ولو بالاستتابة لمن عرض له عارض منعه من المباشرة في أدائه يكون مستنداً غالباً إلى الجهل بالحكم أو بالموضوع، وحيث لا يحتمل التفريق بين الجهل بأصل الرمي وبين الجهل بالاستتابة مع عدم التمكن من المباشرة يتم الحكم بصحة حج من ترك الرمي عن جهل قصوري كما هو محل الكلام. بل لو بني على التشكيك في إطلاق الصحيحة للناسي فإن إلحاقه بالجاهل هو الذي يحتاج إلى الدليل لا العكس.

(الثاني): أن عدم شمول قوله: (فعرض له عارض) للجاهل وكذلك للناسي - على ما سبق - مبني على كون المراد بالتعبير المذكور هو معناه الحقيقي، إذ بناء عليه يمكن أن يقال: إن الجهل ليس مما يعرض للشخص فلا يندرج تحت العنوان المذكور، وكذلك النسيان مما قد ينصرف عنه لفظ (العارض) المذكور في النصوص.

ولكن لعل المتفاهم العرفي هو كون قوله: (فعرض له عارض) أو (عرض له شيء) كناية عن تحقق العذر المانع عن الإتيان بالرمي، ولا عناية بكونه أمراً طارئاً ليقال: إنه لا يشمل الجاهل ويشكك في شموله للناسي أيضاً.

وعلى ذلك فالصحيحة تشمل مطلق الأعذار الواقعية، بل تقدم أنه لا يعد شمولها حتى للأعذار العرفية أيضاً.

وأما ترك الرمي المستند إلى الإهمال والتسامح في أداء الواجب فلا سبيل إلى البناء على شمولها له، خلافاً لما تقدم عن السيد الأستاذ (طاب ثراه).

ثم إن من الغريب ما ذكره تكملة^(١) من أنه يمكن الاستدلال للحكم بالصحة في الجاهل بصحيفة جميل بن دراج^(٢) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يزور البيت قبل أن يخلق. قال: ((لا ينبغي إلا أن يكون ناسياً)). ثم قال: ((إن رسول الله ﷺ 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 لهم أن يؤخروه إلا قدموه، فقال: لا حرج)).

بدعوى: (إن صدرها وإن كان خاصاً بالناسي إلا أن ذيلها يشمل الجاهل أيضاً، ضرورة عدم احتمال أن تكون الموارد التي وقع السؤال فيها عن النبي ﷺ كلها واردة في الناسي، بل يشمل الجاهل أيضاً لو لم يكن الغالب فيها ذلك كما لا يخفى).

إذا فتدلتنا هذه الصحيحة على كبرى كلية، وهي أن من أخل بالترتيب جهلاً أو نسياناً بأن قدم ما حقه التأخير أو بالعكس - ومنه تأخير الرمي عن يوم العيد في المقام - لا حرج عليه، أي لا يضر بمحجه).

وجه الغرابة: أن صحيفة جميل المذكورة - ونحوها صحيفة محمد بن حمران^(٣) وخبر ابن أبي نصر^(٤) - إنما هي ناظرة إلى الإخلال بالترتيب بين مناسك الحج في يوم النحر بتقديم ما حقه التأخير أو تأخير ما حقه التقديم، أي التقديم والتأخير في ما بين المناسك، ولا تشمل ما إذا كان الإخلال بالوقت المخصص لبعضها بتأخيره عن وقته أو تقديمه عليه.

ومن هنا أقر تكملة في موضع آخر^(٥) بأنه لا يمكن الاستناد إلى هذه الصحيحة

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١٤٧.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٥٠٤.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٤٠.

(٤) الكافي ج: ٤ ص: ٥٠٤.

(٥) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١٥٣ (التعليقة).

في تصحيح الذبح إذا وقع في ليلة العيد عن جهل أو نسيان قائلًا: (إن الصحيحة المذكورة ناظرة إلى الإخلال بالترتيب فقط، لا حتى من حيث التوقيت أيضاً كما لا يخفى).

وهذا الكلام في محله، ومقتضاه أن صحيحة جميل وما بمعناها لا تفي بتصحيح ما يؤتى به من مناسك الحج في يوم النحر قبل وقته أو بعد وقته جهلاً أو نسياناً، ومن الأول ذبح الهدى في ليلة العيد، ومن الثاني رمي جمرة العقبة بعد غروب الشمس من يوم العيد، فالوردان على نسق واحد من الجهة المذكورة، ولا وجه للتفريق بينهما بالالتزام باقتضاء الروايات المذكورة صحة العمل في المورد الثاني دون المورد الأول، بل هي لا تقتضي ذلك في شيء منهما.

هذا مضافاً إلى أن المذكور فيها هو أن مجيء أولئك الناس إلى النبي ﷺ كان في يوم النحر، فلم يكن مورد لما هو محل البحث من تأخير رمي جمرة العقبة عن وقته في هذا اليوم والإتيان به في اليوم التالي.

تبقى الإشارة إلى أنه لم يظهر وجه لما ذكره السيد الأستاذ تق في المتن من تقييد الجهل بكونه جهلاً بالحكم، وكان الجهل بالموضوع لا يشمل ما حكم به من صحة الحج ولزوم تدارك الرمي المتروك لاحقاً، في حين أنه لا توجد قرينة في صحيحة ابن سنان على تقدير شمولها للجاهل لتختص بمن يكون جاهلاً بالحكم، وكذلك الحال بالنسبة إلى صحيحة جميل لو تم الاستدلال بها للحكم بالصحة في مورد الجاهل، وهذا لعله واضح.

(المورد الثالث): لا إشكال - في الجملة - في أن من ترك رمي جمرة العقبة في يوم العيد عن عذر يلزمه قضاؤه لاحقاً، بمقتضى دلالة صحيحة عبد الله بن سنان المقدمة على ذلك.

وتفصيل القول في المقام: أن هاهنا عدة صور ..

(الصورة الأولى): أن يزول عذره عند غروب الشمس من يوم العيد.

ولا إشكال في أنه ليس له قضاؤه في تلك الليلة إذا لم يكن ممن رخص له

وجوب قضاء رمي جمرة العقبة لمن تركه يوم العيد عن عذر ٦٣٥

في الرمي ليلاً، لظاهر صحيحة ابن سنان المتضمنة لقوله **لهيئة**: ((يرمي إذا أصبح مرتين)).

وأما من رخص له في الرمي ليلاً فهل يجوز له أن يقضي رمي يوم العيد في ليلة الحادي عشر أو لا؟

ذكر السيد الأستاذ **بطل** في المتن أنه يجوز له ذلك، والظاهر أنه تام، فإن المتفاهم العرفي من الأمر بالقضاء عند الصباح المذكور في صحيحة ابن سنان كونه من جهة أن موردها هو من كانت وظيفته الرمي نهاراً إلا أنه عاقه عنه عارض، ومقتضى مناسبات الحكم والموضوع أن لا يجب على المعذور من الرمي نهاراً أن ينتظر إلى صباح اليوم اللاحق بل قد لا يتيسر له الرمي إذا انتظر إلى الصباح، كما هو الحال بالنسبة إلى الخائف.

وبالجملة: لما كان الليل كالنهار وقتاً للرمي بالنسبة إلى من رخص لهم في الرمي ليلاً فلا بأس بأن يقضي رمي يوم العيد في ليلة الحادي عشر. نعم لا بد من مراعاة الترتيب والتفريق كما سيأتي.

(الصورة الثانية): أن يزول عذره في نهار اليوم الحادي عشر.

ومقتضى صحيحة ابن سنان أن يقضي في هذا اليوم ما فاته من رمي اليوم السابق حيث قال **لهيئة**: ((يرمي إذا أصبح مرتين: إحداهما بكرة وهي للأمس، والأخرى عند زوال الشمس وهي ليومه)). هكذا أورده الكليني والصدوق^(١). ولكن أورده الشيخ^(٢) بزيادة، هكذا: ((يرمي إذا أصبح مرتين: مرة لما فاته، والأخرى ليومه الذي يصبح فيه، ويفرق بينهما يكون إحداهما بكرة وهي للأمس، والأخرى عند زوال الشمس)).

ويبدو أنه قد حذف جزء من كلام الإمام **لهيئة** في نقله الكليني والصدوق اختصاراً، أو أنه سقط عن قلم بعض الناسخين.

وكيف ما كان فمقتضى الصناعة هو الالتزام بوجوب قضاء رمي اليوم

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٤. من لا يحضره الفقيه ج: ٢ ص: ٢٨٥.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٢.

العاشر في اليوم الحادي عشر وعدم جواز تأخيره عنه. ولكن لو أخره عنه لعذر أو بدونه فهل يضر ذلك بصحة حجه أو أنه يلزمه قضاؤه في بقية أيام التشريق فقط؟

قد يقال: إن ظاهر قوله **هنا**: ((يرمي إذا أصبح مرتين)) هو كون الرمي في اليوم الثاني بدلاً عن الرمي في يوم العيد على سبيل الجزئية للحج، لأن الأمر الوارد في المركبات الارتباطية ظاهر في الإرشاد إلى الجزئية، وعلى ذلك فإذا لم يتدارك الرمي الفائت في اليوم الحادي عشر يجري عليه حكم من ترك رمي جمرة العقبة في يوم العيد، فإن كان متعمداً بطل حجه بمقتضى القاعدة، وإلا حكم بصحته بمقتضى قاعدة (لا تنقض السنة الفريضة)، أقصى الأمر أنه يجب عليه القضاء في بقية أيام التشريق، إذ من المستبعد سقوطه عنه.

أقول: كون الأمر بتدارك بعض ما فات من أجزاء المركب الارتباطي في غير وقته ظاهراً في الإرشاد إلى الجزئية غير واضح بل ممنوع، إلا مع قيام القرينة على عدم سقوط الأمر الأول، بل كون ظرف متعلقه بالنسبة إلى المدور مختلفاً عما هو ظرفه بالنسبة إلى غيره، ولا قرينة على ذلك في المقام. ومقتضى الصناعة البناء على كونه أمراً تكليفاً محضاً لا يضر عدم امثاله بصحة الحج، فليأمل.

هذا ثم إنه هل يجب مراعاة الترتيب بين القضاء والأداء، ومراعاة التفريق بينهما أيضاً؟

قد يستظهر ذلك من صحيحة عبد الله بن سنان، ولكن ناقش فيه السيد الأستاذ **نظر** قائلاً^(١): ((إن قوله **هنا**): ((ليفرق بينهما...)) حكم واحد قد تضمن إيجاب التفريق وإنشائه على نهج خاص وكيفية مخصوصة، وحيث إن هذه الكيفية غير واجبة بالضرورة لجواز إيقاع الرمي طول النهار متى شاء فهي طبعاً محمولة على الاستحباب، فإن كانت الكيفية مستحبة كان أصل التفريق أيضاً مستحباً، لما عرفت من أن المجموع حكم واحد، ومن البديهي عدم قبول الإنشاء الواحد للتبعض بأن يكون أصل التفريق واجباً وخصوصيته مستحبة. فلا دليل

(١) مستند المناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ٣٥٦.

إذا على وجوب التفريق، ولا على وجوب التقديم).

ولكن يلاحظ على ما أفاده **نكح** بأنه لو كان قد ثبت بدليل آخر استحباب تقديم القضاء على الأداء أو استحباب التفريق بينهما بالإتيان بالقضاء في الصباح وبالأداء عند زوال الشمس صح ما ذكره **نكح** من أن الأمر بالترتيب والتفريق على النحو المذكور مما لا بد من حمله على الاستحباب، وعندئذ لا يبقى دليل على وجوب أصل التفريق والترتيب بين القضاء والأداء. إلا أنه لا دليل على استحباب شيء مما ذكر، أقصى الأمر القطع الخارجي بعدم وجوب الإتيان بالقضاء في الصباح الباكر وبالأداء عند زوال الشمس.

وهذا لا يقتضي رفع اليد عن ظهور الأمر بالتفريق والترتيب على الوجه المذكور في الوجوب، بل الأقرب أن يبنى على أن التحديد بالوقتين المذكورين إنما هو لبيان الحد الأدنى من الفاصل المعتبر بين القضاء والأداء.

وبعبارة أخرى: إن رفع اليد عن ظهور البكرة والزوال في الموضوعية وحملهما على الطريقية إلى ما بينهما من الفاصل الزمني يعد أقل مؤونة في نظر العرف من حمل الأمر بالتفريق مع تقديم القضاء على الأداء على الاستحباب، فليتأمل.

وبالجملة: مقتضى صحيحة ابن سنان هو لزوم رعاية الترتيب بين القضاء والأداء ولزوم التفريق بينهما بمقدار ما بين الصباح الباكر وبين زوال الشمس من الفاصل الزمني، ومقتضى الصناعة الالتزام بوجود ذلك.

نعم ورد في صحيحة معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله **عليه السلام** قال: قلت له: رجل نسي أن يرمي الجمار حتى أتى مكة. قال: ((يرجع فيرميها، يفصل بين كل رميتين بساعة)).

فربما يقال^(٢): إن هذه الصحيحة نص في كفاية التفريق بين الأداء والقضاء بمقدار ساعة، فلا بد من رفع اليد بها عن ظاهر صحيحة بن سنان من عدم كفاية

(١) الكافي ج: ٤ ص: ٤٨٤. ونحوه في تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٤.

(٢) تعاليف مبسوطه على مناسك الحج ج: ١٠ ص: ٤٩٧.

التفريق بأقل مما بين البكرة والزوال، تطبيقاً لقاعدة تقديم النص على الظاهر. ولكن هذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه ..
 أولاً: لأن مورد صحيحة معاوية هو التفريق بين قضاءين لا بين أداء وقضاء كما هو مورد صحيحة ابن سنان، ولا قطع بكونهما من وادٍ واحد^(١).
 وثانياً: أن مورد صحيحة معاوية هو نسيان رمي الجمار، وظاهره إرادة نسيان رمي الجمرات الثلاث في أيام التشريق، فلا تعلق لها بما هو مورد صحيحة ابن سنان من ترك رمي جمرة العقبة في يوم العيد لعارض.
 ولو سلم كونها شاملة لما هو مورد صحيحة ابن سنان إلا أن ذلك إنما هو بالإطلاق القابل للتقييد، فمقتضى الصناعة هو رفع اليد عن إطلاقها والبناء على لزوم الفصل بين قضاء رمي جمرة العقبة يوم العيد وأداء الرمي في اليوم الحادي عشر بمقدار ما بين الصباح الباكر وزوال الشمس من الفاصل الزمني، وعدم الاكتفاء في ذلك بمقدار ساعة، فليتدبر.

(الصورة الثالثة): أن يزول عذره بعد اليوم الحادي عشر وقبل انقضاء اليوم الثالث عشر الذي هو آخر أيام التشريق، كأن تذكر ترك رمي جمرة العقبة في اليوم الثاني عشر أو في ليلته.

وهذه الصورة خارجة عن مورد صحيحة عبد الله بن سنان كما هو واضح، ولكن هل تلحق به وينبى على لزوم قضاء الرمي المتروك قبل مضي أيام التشريق أو لا دليل على ذلك؟

ذكر السيد الأستاذ رحمته^(٢): (أن مورد صحيحة ابن سنان وإن كان هو القضاء في صبيحة اليوم الآتي بعد العيد إلا أن هذه الخصوصية ملغاة جزماً بحسب الفهم العربي، حيث إن الاستفادة منها تدارك ما فات والجمع بين القضاء

(١) ربما يقال: إن إطلاق صحيحة معاوية يشمل ما إذا نسي رمي الجمار في اليومين الحادي عشر والثاني عشر وغادر إلى مكة بعد ظهر اليوم الثاني عشر ثم تذكره وتمكن من الرجوع إلى منى والرمي قبل غروب الشمس، فإن رميه لليوم الحادي عشر يكون قضاءً لليوم الثاني عشر أداءً، فليتأمل.

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١٤٦ (بتصرف يسير).

والأداء مع نوع تفريق بينهما - على ما ستتكلم فيه إن شاء الله تعالى - من غير أن يفهم خصوصية لوقت القضاء من كونه في أول أيام التشريق أو ما بعده، أجل تختص الصحيحة بالقضاء في يوم يكون مخاطباً فيه بالأداء أيضاً ..).

أقول: ما أفاده نكّظ من أن المتفاهم العرفي من الصحيحة المذكورة عدم الخصوصية لليوم الحادي عشر، وكون بقية أيام التشريق مثله في لزوم تدارك الرمي المتروك فيهما تام، ولكن ما ذكره نكّظ من اختصاص ذلك بالقضاء في يوم يكون الحاج مخاطباً فيه بالأداء أيضاً مما لا يمكن المساعدة عليه، فإن المنساق عرفاً من الصحيحة أنه لا خصوصية لذلك، وإنما يجب مراعاة الترتيب والتفريق بين القضاء والأداء إذا كان مخاطباً بالرمي في ذلك اليوم. ومن هنا لو فرض أنه لم يكن مأموراً بالرمي في اليوم الثالث عشر - كما إذا كان قد نذر من منى بعد زوال الشمس من اليوم الثاني عشر ثم عاد إليها في اليوم الثالث عشر - يجوز له قضاء ما فاته من الرمي في يوم العيد.

وبالجملة: المنساق من الصحيحة أن الأمر بالقضاء في اليوم الحادي عشر ليس إلا من حيث كونه من أيام التشريق من جهة، وكونه أول يوم ارتفع فيه العارض المانع عن القيام بالرمي في يوم العيد من جهة أخرى.

وبذلك يعرف أنه إذا تذكر ما فاته من الرمي في اليوم الثاني عشر فليس له تأخير قضائه إلى اليوم الثالث عشر من غير عذر، وأيضاً لا بد أن يراعي الترتيب والتفريق بين القضاء والأداء إذا كان مخاطباً بالرمي أداءً في ذلك اليوم، إذ لا يحتمل أن يكون ذلك من خصوصيات القضاء في اليوم الحادي عشر.

(الصورة الرابعة): أن يزول عذره بعد انقضاء اليوم الثالث عشر وهو بعد في مكة ولم يغادرها إلى بلده.

وفي هذه الصورة احتاط السيد الأستاذ نكّظ بالجمع بين الرجوع إلى منى وقضاء الرمي وبين قضائه في السنة القادمة بنفسه أو بناثبه، وأفاد في وجهه ما حاصله^(١): أن هناك ثلاث صحاح لمعاوية بن عمار تدل بإطلاقها على جواز

قضاء الرمي ولو بعد أيام التشريق ..

ففي الصحيحة الأولى^(١): قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: ما تقول في امرأة جهلت أن ترمي الجمار حتى نفرت إلى مكة؟ قال: ((فلترجع، ولترم الجمار كما كانت ترمي، والرجل كذلك)).

وفي الصحيحة الثانية^(٢): عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: رجل نسي أن يرمي الجمار حتى أتى مكة. قال: ((يرجع فيرميها، يفصل بين كل رميتين بساعة)). قلت: فاته ذلك وخرج. قال: ((ليس عليه شيء)). قال: قلت: فرجل نسي السعي بين الصفا والمروة. فقال: ((يعيد السعي)). قلت: فاته ذلك حتى خرج. قال: ((يرجع فيعيد السعي، إن هذا ليس كرمي الجمار، إن الرمي سنة، والسعي بين الصفا والمروة فريضة)).

وفي الصحيحة الثالثة^(٣): قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل نسي رمي الجمار. قال: ((يرجع فيرميها)). قلت: فإن نسيها حتى أتى مكة. قال: ((يرجع فيرمي متفرقاً، يفصل بين كل رميتين بساعة. قلت: فإنه نسي أو جهل حتى فاته وخرج. قال: ((ليس عليه أن يعيده)).

إذ الملاحظ أنه ليس في هذه الصحاح تقييد وجوب الرجوع لتدارك الرمي المنسي لمن كان في مكة ولم يخرج منها بعد بأن يكون قبل مضي أيام التشريق، فمقتضى إطلاقها وجوب الرجوع للتدارك ولو كان بعد انقضاء تلك الأيام.

نعم موردها هو قضاء رمي الجمار الثلاث الذي هو من أعمال منى بعد العود من مكة - أي في يوم العيد - إلا أنها تشمل رمي جمرة العقبة التي هي من أعمال يوم العيد بالأولوية القطعية، بداهة أن رمي تلك الجمار واجب مستقل وخارج عن أعمال الحج، فإذا ثبت القضاء فيها ثبت في رمي جمرة العقبة الذي هو من أجزاء الحج بطريق أولى.

(١) الكافي ج: ٤: ص: ٤٨٤-٤٨٥. من لا يحضره الفقيه ج: ٢: ص: ٢٨٥.

(٢) الكافي ج: ٤: ص: ٤٨٤.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥: ص: ٢٦٤. والظاهر أنها متحدة مع سابقتها، وإنما الاختلاف بينهما بالتفصيل والاختصار، فلا ينبغي عدّها رواية أخرى في مقابلتها.

ولكن المشهور لم يعملوا بإطلاق النصوص المذكورة المقتضي لوجوب قضاء الرمي المتروك ولو بعد أيام التشريق، بل رفعوا اليد عن إطلاقها برواية عمر بن يزيد^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «(من أغفل رمي الجمار أو بعضها حتى تمضي أيام التشريق فعليه أن يرميها من قابل، فإن لم يحج رمى عنه وليه، فإن لم يكن له ولي استعان برجل من المسلمين يرمي عنه، فإنه لا يكون رمي الجمار إلا أيام التشريق)».

إلا أن في سند هذه الرواية (محمد بن عمر بن يزيد) ولم يوثق، فلا يمكن التعويل عليها، ولكن لما أفتى المشهور بمضمونها بل كان ذلك كالمسالمة عليه بينهم حتى إن الشيخ تق حمل الإطلاق في صحاح معاوية على أيام التشريق بقرينة هذه الرواية كان مقتضى الاحتياط الجمع بين الأمرين من الرجوع إلى منى والرمي في هذه السنة وإعادته في السنة القادمة ما لم يخرج من مكة، وإلا فلا يجب عليه العود جزماً بصريح صحيحتي معاوية، بل يقتصر على القضاء في السنة القادمة احتياطاً رعاية للرواية المزبورة.

أقول: يمكن التعقيب على ما أفاده تق بأمور ..

(الأمر الأول): أن ما ذكره (طاب ثراه) من عدم اعتبار رواية عمر بن يزيد لعدم ثبوت وثاقة محمد ابنه تام، وقد مرّت الإشارة إلى ذلك، ولكن ينبغي التعرض هنا لبعض الوجوه التي ذكرت في كلمات الأعلام في الاعتماد على روايته ..

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الأردبيلي تق من أنه (لا يضر عدم التصريح بتوثيق محمد بن عمر بن يزيد مع ذكره في كتاب ابن داود في القسم الأول فقط).

ومقصوده تق أن القسم الأول من رجال ابن داود مخصص لذكر الموثقين من الرواة، فأيراده اسم محمد بن عمر بن يزيد بياع السابري في هذا القسم يشير

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٦٤.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ج: ٧ ص: ٣٥٧.

إلى أنه كان عنده من الثقات، وهذا كافٍ في قبول روايته.
ولكن السيد الأستاذ رحمته (١) لم يكتب به قائلًا: إن إيراد ابن داود لاسم هذا الرجل في القسم الأول لعله مبني على أصالة العدالة.

أقول: أساس ما يتبنى عليه الكلام المذكور من اختصاص القسم الأول من كتاب ابن داود بالموثقين ليس بصحيح، فإن الأصل في توهم ذلك هو قول ابن داود في مقدمة كتابه (٢): (وبدأت بالموثقين وأخرت المجروحين). ولكنه بنفسه عنون الجزء الأول (٣) بقوله: (الجزء الأول في ذكر المدوحين ومن لم يضعفهم الأصحاب في ما علمته)، وقال في عنوان الجزء الثاني (٤): (لما أنهيت الجزء الأول من كتاب الرجال المختص بالموثقين والمهملين وجب أن أتبعه بالجزء الثاني المختص بالمجروحين والمجهولين)، وهذا صريح في أن القسم الأول من كتابه لم يكن مختصاً بالموثقين، بل قد أورد فيه أيضاً من أهملوا في مصادره من كتب الرجال، ولم يذكروا فيها بجرح أو تعديل، فلا ينبغي أن يعد إيراد اسم راوٍ في القسم المذكور دليلاً على كون ذلك الراوي ثقة عند ابن داود حتى يبحث عن إمكان الاعتماد على توثيقه، لاحتمال كونه مستنداً إلى الحسن بنقل كابر عن كابر أو عدم إمكان ذلك لاستناده إلى أصالة العدالة أو نحوها.

وتجدر الإشارة إلى أن بعض الكتاب من الجمهور ألف كتاباً ضخماً سماه (دفاع عن أبي هريرة)، وعد (٥) إيراد اسم أبي هريرة في القسم الأول من كتاب ابن داود دليلاً على أن الشيعة لم تكن تطعن في الرجل إلى عصر ابن داود، وبنى ذلك على أن القسم الأول من الكتاب المذكور مختص بذكر المدوحين، ولم يتنبه إلى أن ابن داود بنى على إيراد اسم من ذكر من غير طعن في مصادره الرجالية - التي سماها في مقدمة كتابه - في القسم الأول من الكتاب، وحيث إنه

(١) معجم رجال الحديث ج: ١٧ ص: ٧٨ ط: نجف.

(٢) رجال ابن داود ص: ٢٥.

(٣) رجال ابن داود ص: ٢٩.

(٤) رجال ابن داود ص: ٢٢٥.

(٥) دفاع عن أبي هريرة ص: ٢٠٧.

وجد اسم أبي هريرة في رجال الشيخ من غير إشارة إلى الطعن فيه - لأنه مؤلف في بيان طبقات الرواة ولا يتضمن الجرح والتوثيق إلا في موارد محدودة جداً - فقد أورد اسمه في القسم الأول من كتابه، فلا دلالة في ذلك على عدم كون أبي هريرة مطعوناً فيه عند الشيعة الإمامية إلى عصر ابن داود.

ومهما يكن فإنه ليس في إيراد ابن داود اسم محمد بن عمر بن يزيد في القسم الأول من كتابه أي دلالة على كونه موثقاً عنده، مع أنه لو دل على ذلك لم يمكن التعويل عليه، لأن المظنون قوياً كونه اجتهاداً منه لا مستنداً إلى بعض المصادر القديمة المعتبرة مما لم تصل إلى أيدي المتأخرين.

الوجه الثاني: ما أفاده المحقق السبزواري رحمته (١) من أن لمحمد بن عمر بن يزيد كتاباً يرويه ابن الوليد عن الصفار عن محمد بن عبد الحميد عنه، وفيه إشعار بحسن حاله.

ويبدو أن ذلك من جهة أن ابن الوليد استثنى من كتاب نوادير الحكمة لمحمد بن أحمد بن يحيى روايات عدد من الضعفاء فلم يروها، حيث إن مقتضاه فيما إذا روى كتاب شخص أن لا يكون ذلك الشخص من الضعفاء بل يكون مقبول الرواية.

ولكن هذا الوجه غير تام أيضاً، فإن ابن الوليد إنما استثنى روايات جمع من المعروفين بالضعف والغلو، وعدم نقله لرواياتهم الواردة في كتاب نوادير الحكمة لا يقتضي أنه كان يقتصر في ما يرويه وينقله على كتب الثقات ورواياتهم.

الوجه الثالث: ما أشار إليه المحدث النوري رحمته (٢) من أنه قد روى عن محمد بن عمر بن يزيد جمع من الأجلاء كموسى بن القاسم ويعقوب بن يزيد ومحمد بن عبد الجبار، قائلًا: (لو ظن أحد بوثاقته لرواية هؤلاء عنه لم يكن مجازفاً).

(١) ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ج: ٢ ص: ١٩٤.

(٢) مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل (الخاتمة) ج: ٥ ص: ٤٨.

ولكنه غير صحيح أيضاً، فإن رواية الثقات عن غير المشهورين بالضعف فضلاً عن لم تثبت وثاقهم متداولة، ولو فرض حصول الظن من رواية جمع من الأجلء عن شخص بكونه ثقة لم يعتد به، لأنه لا عبرة بما دون الاطمئنان من الظنون.

الوجه الرابع: ما ذكره بعض الباحثين^(١) من أن محمد بن عمر بن يزيد ممن روى عنه ابن أبي عمير كما ورد في سند رواية أوردها الحر العاملي عن كتاب ثواب الأعمال للصدوق، وقد مرّ مراراً أن محمد بن أبي عمير ممن ثبت أنه لا يروي إلا عن ثقة.

ويلاحظ عليه بأن السند المشار إليه قد ورد هكذا^(٢): (يعقوب بن يزيد عن محمد بن أبي عمير عن محمد بن عمر عن أخيه الحسين بن عمر). ولا يعد وقوع الخلل فيه بأحد وجهين ..

١ - أن يكون ذكر (محمد بن أبي عمير) في هذا الموضع حشواً^(٣)، بالنظر إلى أن المتداول في الأسانيد رواية يعقوب بن يزيد عن محمد بن عمر بلا واسطة^(٤). مضافاً إلى أنه لم يعثر على رواية ابن أبي عمير عن محمد بن عمر في غير هذا الموضع، علماً أنهما جميعاً من الطبقة السادسة، ولا يتعارف رواية المتحدين في الطبقة أحدهما عن الآخر كما لا يخفى على الممارس.

٢ - أن يكون حرف الجر (عن) مصحف الواو، والصحيح هكذا:

(١) مشايخ الثقات ص: ١٨٢.

(٢) تجدر الإشارة إلى أنه ورد في ثواب الأعمال المطبوع (ص: ٩) مغلوطاً بهذا النحو: (محمد بن أبي عمير عن محمد بن عثمان عن يزيد عن أخيه الحسين بن عمر بن يزيد)، فيلاحظ أن (عثمان) مصحف (عمر)، و(عن يزيد) مصحف (بن يزيد)، و(بن يزيد) مصحف (بن يزيد)، وفي البحار (ج: ٨٤ ص: ٢٠) ورد أيضاً مصحفاً هكذا: (ابن أبي عمير عن محمد بن عثمان بن يزيد عن أخيه الحسين بن عمر بن يزيد).

(٣) لا يعد أن يكون سببه هو أن (محمد بن أبي عمير) قد ذكر في بعض النسخ بدلاً عن (محمد بن عمر) فجمع بينهما بعض النساخ.

(٤) لاحظ الكافي ج: ٢ ص: ٣١١. تهذيب الأحكام ج: ٢ ص: ١٢٦، ج: ٤ ص: ٥٣، ج: ٨ ص: ٢٩٩.

(يعقوب بن يزيد عن محمد بن أبي عمير ومحمد بن عمر عن أخيه الحسين بن عمر).

ولكن هذا لا يخلو من بعد، لعدم ورود رواية محمد بن أبي عمير عن الحسين بن عمر بن يزيد، مضافاً إلى أن إرجاع الضمير في قوله: (أخيه) إلى محمد بن عمر مع كونه معطوفاً على محمد بن أبي عمير لا يخلو من حذارة.

ومهما يكن فإن السند المذكور مما لا يوثق بسلامته من الخلل فلا يمكن الاعتماد عليه في إثبات رواية محمد بن أبي عمير عن محمد بن عمر بن يزيد. إذاً أصل ما ذكره السيد الأستاذ رحمته من عدم ثبوت وثاقة محمد بن عمر بن يزيد وكون رواية عمر بن يزيد المبحوث عنها غير معتبرة السند تام لا غبار عليه.

(الأمر الثاني): أنه بالرغم من عدم اعتبار رواية عمر بن يزيد سنداً إلا أنه يمكن استحصال الوثوق بما ورد في ذيلها من أنه لا يكون رمي الجمار إلا في أيام التشريق، بالنظر إلى كون هذه المسألة من المسائل التي تعم بها البلوى، أي أن ينسى الحاج أو يجهل فلا يرمي بعض الجمار أو يخطئ في رمي بعضها من حيث العدد أو من حيث الشروط المعتبرة في الحصيات ونحو ذلك ولا يتذكر أو يعلم أو يتنبه إلا بعد مضي أيام التشريق مما يكثر وقوعه من الحجاج، فلو كان يجوز بل يجب القضاء حتى بعد انقضائها لكان ينبغي أن يكون ذلك أمراً معروفاً مشهوراً بين الفقهاء، مع أنه ليس كذلك.

أما فقهاء الجمهور فقد أطبقوا على أنه لا رمي بعد أيام التشريق. قال القرطبي^(١): (لا سبيل عند الجميع إلى رمي ما فاته من الجمار في أيام التشريق حتى غابت الشمس من آخرها).

ونظير هذا ما يستفاد مما ذكره الشافعي والنووي والسرخسي والكاشاني والبهوتي^(٢).

(١) الجامع لأحكام القرآن ج: ٣ ص: ٦.

(٢) الأم ج: ٢ ص: ٢٣٥. المجموع شرح المهذب ج: ٨ ص: ٢٣٦-٢٣٥. المبسوط ج: ٤ ص: ٦٥.

وأما فقهاء أصحابنا (قدّس الله أسرارهم) فقد ذكر الشيخ رحمته (١): أنه (إذا) أحرّم الرمي حتى تمضي أيام الرمي وجب عليه أن يرميها في العام المقبل، إما بنفسه أو يأمر من يرمي عنه) ثم حكى خلاف بعض الجمهور في وجوب الهدي عليه، ثم قال: (دليلنا إجماع الفرقة على ما قلناه وأخبارهم، وإلزام الهدي يحتاج إلى دلالة، وليس عليه دلالة).

وقال السيد ابن زهرة رحمته (٢): (ومن فاته الرمي بخروج أيام التشريق قضاء من قابل، أو استتاب من يرمي عنه) ثم استدل على ذلك بالإجماع. وحقى الفاضل الهندي رحمته (٣) عن جملة من كتب فقهائنا التصريح بأنه مع فوت زمان الرمي وهو أيام التشريق فلا قضاء عليه في عامه، وحقى عن جملة أخرى عدم التعرض لفوت الزمان.

وأما النص على جواز القضاء بعد أيام التشريق فلم يرد في شيء من كلماتهم، بل ادعى غير واحد منهم المحقق الأردبيلي والشيخ صاحب الجواهر (قدّس سرهما) (٤) عدم الخلاف في عدم مشروعية الرمي بعد مضي أيام التشريق. وبالجملّة: عدم الخلاف بين فقهاء الفريقين في هذه المسألة يصلح أن يؤيد رواية عمر بن يزيد ويساعد على تحقّق الوثوق بمضمونها، ولا سيما مع وثاقة عامة رواها عدا محمد بن يزيد الذي وإن لم يوثق - كما مر - إلا أنه لم يرد فيه جرح، ليكون ذلك مضعفاً لروايته.

والحاصل: أن الأقرب في النظر عدم مشروعية الرمي بعد أيام التشريق. وبذلك يعرف أنه لا سبيل إلى الأخذ بإطلاق صحاح معاوية، بل يمكن أن يقال: إن معروفة انقضاء أيام الرمي بانتهاء أيام التشريق في عصر المعصومين عليهم السلام

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج: ٢ ص: ١٣٩. كشف القناع ج: ٢ ص: ٥٩٢.

(١) الخلاف ج: ٢ ص: ٣٥٢-٣٥٣.

(٢) غنية النزوع في علمي الأصول والفروع ص: ١٨٨.

(٣) كشف اللثام عن قواعد الأحكام ج: ٦ ص: ٢٥٤.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ج: ٧ ص: ٣٥٧. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج: ٢٠ ص: ٢٨.

كانت بمثابة القرينة الحالية المانعة من انعقاد الإطلاق لها، فليتدبر.

(الأمر الثالث): أنه لو غرض النظر عن خبر عمر بن يزيد المؤيد بما تقدم فإن استفادة حكم المقام - أي ترك رمي جمره العقبة يوم العيد - من صحاح معاوية محل نظر، بل منع.

فإن الأولوية التي ادعاها السيد الأستاذ رحمه الله إنما تتم بلحاظ أصل وجوب قضاء الرمي المتروك، أي أنه إذا وجب على من ترك رمي الجمار في أيام التشريق نسياناً أو جهلاً وتذكر أو علم وهو في مكة أن يقضي ذلك الرمي، فإن من ترك رمي جمره العقبة في يوم العيد كذلك يكون أولى منه بوجوب القضاء، إذ إن رمي جمره العقبة في يوم العيد من أجزاء الحج الواجبة، وأما رمي الجمار في أيام التشريق فليس كذلك، فلا يحتل وجوب قضاء ما ليس جزءاً وعدم وجوب قضاء ما هو جزء، فأصل وجوب قضاء رمي جمره العقبة لمن تذكر أو علم وهو في مكة مما يمكن إثباته بالأولوية القطعية من جهة صحاح معاوية بن عمار.

وأما جواز قضاء هذا بعد أيام التشريق كما يجوز قضاء ذلك فلا سبيل إلى إثباته بالأولوية، إذ يحتل أن يكون الشارع المقدس قد رخص في قضاء ما تركه من رمي أيام التشريق بعد مضي هذه الأيام، لأن هذا الرمي ليس من أجزاء الحج، وأما رمي جمره العقبة الذي هو من أجزاء الحج فلم يرخص في قضائه إلا في أيام التشريق بحيث لو تذكر أو علم بعد مضيها وجب القضاء في العام اللاحق، وهذا الاحتمال لا دافع له.

وعلى ذلك فحيث إن أصل وجوب قضاء رمي جمره العقبة إذا زال العذر بعد مضي أيام التشريق وقبل خروج الحاج من مكة محرز بموجب الأولوية المذكورة، يدور الأمر بين أن يجب القضاء في هذه السنة بعد أيام التشريق وبين أن يجب في السنة القادمة في أيام الرمي فمقتضى القاعدة عندئذ هو الاحتياط بالجمع بينهما، أي أن الاحتياط المذكور لازم بمقتضى الصناعة، وليس لمجرد رعاية القول المشهور كما ذكره رحمه الله.

لا يقال: هذا - أي وجوب الاحتياط بالجمع بين الأمرين - إنما يتم على

تقدير حصول العلم الإجمالي بلزوم القضاء في أحد الوقتين، إما خارج أيام التشريق في هذا العام أو في خصوص تلك الأيام في العام اللاحق، ولكن هناك احتمال ثالث وهو أن لا يكون للقضاء وقت خاص، فيجوز لمن فاته الرمي ولم يعلم أو يتذكر إلا بعد أيام التشريق أن يقضيه متى شاء، وعلى ذلك يكون الشك في التقيد بهذه السنة أو بالسنة القادمة مجرى لأصالة البراءة، وإن كان الاحتياط بالجمع حسناً.

فإنه يقال: إن احتمال وجوب القضاء غير محدد بوقت معين ضعيف، فإنه إن كان الشارع المقدس قد شرع قضاء الرمي حتى بعد أيام التشريق فالمناسب أن يوجب القضاء في هذا العام - لأنه من توابع أداء الحج فيه - ولا يسمح بتأخيره إلى العام اللاحق ولا سيما إذا كان لا يحج بنفسه فتصل التوبة إلى الاستتابة. وإن كان لم يشرعه إلا في أيام التشريق فلا محيص من تأخير القضاء إلى العام اللاحق، فيدور الأمر بين أن يقضى في هذا العام معيناً أو في العام القادم كذلك، ويعد احتمال أن يكون مطلقاً من حيث الوقت حتى تجرى أصالة البراءة عن التقيد بالوقت.

وبالجملة: لو بني على عدم الأخذ برواية عمر بن يزيد فمقتضى الصناعة هو الاحتياط بالجمع بين الأمرين، وليس مقتضاها هو الاكتفاء بالرمي في هذه السنة وإنما يحتاط بضم الرمي في السنة القادمة رعاية للقول المشهور كما أفاده السيد الأستاذ رحمته.

هذا ولكن يمكن أن يقال: إن التعبير بقوله: (رجل نسي رمي الجمار) ونحوه المذكور في صحاح معاوية يشمل بإطلاقه ما إذا كان الحاج قد نسي الرمي بالمرة فلم يرم لا في يوم العيد ولا في أيام التشريق، وأقصى ما يستفاد من قوله **هـ**: «(يفصل بين كل رميتين بساعة)» هو كون الفائت رمي أكثر من يوم واحد، فأمر بالفصل بين القضاءين بساعة.

وعلى ذلك فإن مقتضى الصحاح المذكورة هو لزوم قضاء رمي جمرة العقبة في يوم العيد مع قضاء رمي الجمار الثلاث ولو بعد أيام التشريق، وحيث

لا يحتل الفرق بين أن يكون الفاتح هو رمي جمرة العقبة في يوم العيد مع رمي الجمار في بعض أيام التشريق وبين أن يكون الفاتح هو رمي جمرة العقبة في يوم العيد فقط - أي من حيث مشروعية قضاءه بعد مضي أيام التشريق - يثبت ما هو المطلوب من لزوم قضاء رمي جمرة العقبة يوم العيد حتى بعد مضي أيام التشريق لمن زال عذره وهو بمكة.

فهذا وجه آخر من الاستدلال بصحاح معاوية في ما نحن فيه، غير ما تقدم من السيد الأستاذ رحمته من التمسك بالأولوية القطعية، الذي مر أنه لا يفي بإثبات مقصوده.

ولكن يمكن أن يناقش في هذا الوجه أيضاً بأن شمول عنوان (رمي الجمار) لرمي جمرة العقبة في يوم العيد غير واضح، بل لعله ينصرف إلى رمي الجمرات الثلاث في أيام التشريق، وفي صحيحة معاوية الأولى قرينة على ذلك، وهو قوله عليه السلام: ((كما كانت ترمي))، فإن الظاهر كون المراد به هو لزوم رعاية الترتيب في قضاء رمي الجمرات الثلاث كما تجب رعايته في أدائه مما يشير إلى كون النظر في الصحيحة - سؤلاً وجواباً - إلى من فاته رمي الجمرات في أيام التشريق، فليأمل.

تبقى الإشارة إلى أنه لو بني على الاعتماد على خبر عمر بن يزيد، وبني أيضاً على إطلاق صحاح معاوية لمحل الكلام، يقع التعارض بينهما بالعموم من وجه، فإن مقتضى خبر عمر بن يزيد عدم مشروعية الرمي بعد أيام التشريق سواء بالنسبة لمن زال عذره وهو بمكة أو زال بعد خروجه منها، ومقتضى صحيح معاوية مشروعية الرمي لمن زال عذره وهو بمكة سواء أكان بعد انقضاء أيام التشريق أم قبل ذلك، فمورد الاجتماع هو من زال عذره وهو بعد بمكة بعد انقضاء أيام التشريق، ولكن لا بد من تقديم خبر عمر بن يزيد في مورد الاجتماع لما ذكر في محله من علم الأصول - ومر في بعض المباحث السابقة - من أنه متى ما كان تقييد أحد العامين من وجه بالآخر موجباً لإلغاء العنوان المأخوذ فيه بالمرّة ولا عكس فلا بد من إعمال العكس، ومثاله المعروف ما ورد من قوله

الحج: ((كل شيء يطير فلا بأس بيوله وخرثه)) وقوله **الحج:** ((اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه)) فإن الطائر غير مأكول اللحم إذا بني على إلحاقه بالدليل الثاني استلزم ذلك إلغاء عنوان الطائر في الدليل الأول عن الموضوعية تماماً، حيث يصبح المعنى هكذا: (كل شيء يطير مما هو مأكول اللحم فلا بأس بيوله وخرثه) ولكن لا خصوصية عندئذ لكون الشيء مما يطير، لفرض أن كل ما هو مأكول اللحم يحكم بطهارة بوله وخرثه طائراً كان أو لا، وفي المقام إذا لحق مورد الاجتماع بصحاح معاوية وبني على أن من زال عذره وهو في مكة يرمي قضاءً وإن كان بعد أيام التشريق، فلا تبقى لأيام التشريق خصوصية أصلاً، بل العبرة تكون بزوال العذر قبل الخروج من مكة أو بعد ذلك، فإن كان قبله فعليه القضاء سواء قبل انقضاء أيام التشريق أو بعد انقضائها، وإن كان بعده فلا قضاء سواء كان قبل انقضاء أيام التشريق أو بعد انقضائها، وعلى ذلك يتعين إلحاق مورد الاجتماع بنجر عمر بن يزيد، وتكون النتيجة عدم مشروعية قضاء الرمي بعد مضي أيام التشريق مطلقاً.

(الصورة الخامسة): أن يزول عذره بعد انقضاء اليوم الثالث عشر وخروجه من مكة وتوجهه إلى بلده.

وفي هذه الصورة التزم السيد الأستاذ **نظر**^(١) بعدم وجوب الرجوع وسقوط القضاء استناداً إلى صحیحتي معاوية بن عمار الثانية والثالثة، ولكن مع ذلك احتاط بأن يرمي بنفسه أو بنائبه في السنة القادمة من جهة عمل المشهور برواية عمر بن يزيد.

ويلاحظ عليه بأنه بعد البناء على كون المراد بترك رمي الجمار في الصحیحتين هو ترك رميها في أيام التشريق، ومن ثم الاستدلال على وجوب قضاء رمي جمرة العقبة في يوم العيد بالأولوية القطعية لا بإطلاق الصحیحتين لا وجه للتمسك بهما، لعدم وجوب القضاء في ما هو محل البحث، لوضوح أن سقوطه عن ناسي رمي الجمار إذا كان تذكره بعد مضي أيام التشريق والخروج

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ١٤٩.

من مكة لا يقتضي بالأولوية سقوطه عن ناسي رمي جمره العقبة يوم العيد إذا لم يتذكر إلا بعد انقضاء أيام التشريق والخروج من مكة، إذ يجوز أن الشارع المقدس قد حكم بسقوط القضاء عن نسي رمي الجمار في أيام التشريق ولم يتذكره إلا بعد أن خرج من مكة، وأما من نسي رمي جمره العقبة يوم العيد وتذكره بعد خروجه من مكة فألزمه بالرجوع وقضاء الرمي أو ألزمه بقضائه في العام اللاحق بنفسه أو بنائبه، لكون هذا من أجزاء الحج دون رمي الجمار.

اللهم إلا أن يقال: إن العلة المذكورة في صحيحة معاوية الثانية وهي قوله **الحديث**: ((إن الرمي سنة)) - أي رمي الجمار - لما كان يجري مثلها في رمي جمره العقبة يوم العيد فإنه سنة أيضاً لا فريضة يمكن البناء على عدم وجوب قضاء الرمي المنسي إذا كان التذكر بعد الخروج من مكة، سواء في ذلك رمي أيام التشريق ورمي يوم العيد، ولا اختصاص له بالأول، فيتم مرام السيد الأستاذ **تقلاً**.

نعم إذا بني على اعتبار رواية عمر بن يزيد في ما تضمنته من وجوب قضاء الرمي المنسي في العام القادم إذا كان تذكره بعد مضي أيام التشريق، يقع التعارض بينها وبين صحيحة معاوية المذكورة، ولا سبيل إلى الجمع بينهما برفع اليد عن إطلاق الرواية، وحملها على خصوص من تذكر نسيان الرمي وهو بعد في مكة، لأن التفصيل بين التذكر في مكة والتذكر بعد الخروج منها إنما هو بلحاظ التسهيل على الحاج بعدم إلزامه بالرجوع إذا كان التذكر بعد الخروج من مكة وتوجهه إلى بلده، ولا يناسب أن يكون بلحاظ وجوب القضاء في العام القادم، ليكون مقتضاه أنه إذا كان التذكر بعد مضي أيام التشريق قبل الخروج من مكة يلزم الرمي في العام القادم دون ما إذا كان التذكر بعد الخروج منها!

وبالجملته: لا سبيل إلى الجمع الموضوعي بين الروایتين، وأما الجمع الحكمي بحمل رواية عمر بن يزيد على استحباب القضاء، فلعله لا يناسب لسانها، فليلاحظ.

وعلى ذلك يتجه البناء على استقرار التعارض بين الجانبين والرجوع بعد

تساقطهما إلى أصالة البراءة المقتضية لعدم وجوب قضاء الرمي المنسي في العام
اللاحق إذا كان التذکر بعد الخروج من مكة.

(مسألة ٣٨١): إذا لم يرم يوم العيد نسياناً أو جهلاً فعلم أو تذكر بعد الطواف فتداركه لم تجب عليه إعادة الطواف، وإن كانت الإعادة أحوط. وأما إذا كان الترك مع العلم والعمد فالظاهر بطلان طوافه، فيجب عليه أن يعيده بعد تدارك الرمي (١).

(١) ينبغي الإشارة أولاً إلى أن ما ذكره نفل في هذه المسألة ليس من مسائل رمي جمرة العقبة، بل من مسائل طواف الحج، فلم يكن من المناسب منهجياً إيرادها هنا، إذ لما كان يعتبر الترتيب بين مناسك يوم النحر والأيام التي بعده بالابتداء بالرمي ثم الإتيان بالذبح أو النحر ثم الحلق أو التقصير ثم الطواف وصلاته ثم السعي ثم طواف النساء وصلاته - على ما سيأتي بيان الوجه في ذلك في محله - كان البحث عن حكم الإتيان بأي واحد منها قبل الإتيان بما قبله بحسب الترتيب المذكور من مسائل ما أتى به على خلاف الترتيب، لا من مسائل ما لم يؤت به.

ومن هنا كان البحث عن حكم الذبح قبل الرمي من مسائل الذبح دون الرمي، وقد تعرض له نفل فيها قائلاً: (ولو قدمه على الرمي جهلاً أو نسياناً صح ولم يحتاج إلى الإعادة)، وكذلك البحث عن حكم الحلق قبل الرمي أو الذبح من مسائل الحلق، ولذلك ذكر نفل فيها: أنه (لو قدمه - أي الحلق - عليها - أي على الذبح والرمي - أو على الذبح نسياناً أو جهلاً منه بالحكم أجزاء ولم يحتاج إلى الإعادة).

ونظير هذين تعرضه نفل لحكم تقديم الطواف على الحلق أو التقصير في أحكام طواف الحج وصلاته، وحكم تقديم طواف النساء وصلاته على السعي في أحكام طواف النساء.

هذا مع أنه لم يظهر الوجه في تعرضه نفل لخصوص حكم الإتيان

بالطواف مع ترك الرمي بالرغم من أنه لم يرد فيه نص خاص، في حين أنه لا بد من الإتيان بالذبح أو النحر وبالخلق أو التقصير في ما بين الرمي وطواف الحج، فكان ينبغي ذكر الثلاثة كأن يقول: (لو لم يرم يوم العيد نسياناً أو جهلاً فعلم أو تذكر بعد الذبح أو التقصير أو الطواف فتداركه لم تجب عليه إعادة المذكورات).

ومهما يكن فقد تقدم قريباً أن الظاهر أن هذه المسألة مسوقة لبيان حكم الإخلال بالترتيب بين الرمي والطواف من دون الإخلال بوقت الرمي، وهو ما بين طلوع الشمس وغروبها من يوم العيد.

والشاهد على ذلك ما ورد في ذيلها من الحكم ببطان الطواف مع ترك الرمي عن علم وعمد، فإنه لو كان مورد كلامه نكّظ هو الأعم من تركه إلى آخر الوقت لكان المتعين الحكم ببطان الحج عندئذ، لا ببطان الطواف فقط، كما صرح به في بعض أجوبة استفتاءاته ومرّقله عنه.

ولو فرض أنه نكّظ لم يكن يرى أنذاك بطلان الحج بترك رمي يوم العيد متعمداً فأى موجب لحكمه ببطان الطواف إذا كان قد أتى به بعد غروب الشمس من يوم العيد؟ إذ لا دليل على اعتبار الترتيب بين الرمي قضاءً وبين الطواف كما مرّت الإشارة إلى ذلك.

وبالجملة: الذيل المذكور قرينة على أن مورد كلامه نكّظ في هذه المسألة هو الإخلال بالترتيب خاصة، نعم لولا ذلك الذيل - الذي ورد في الطبعة السادسة وما بعدها من رسالة المناسك ولم يرد في الطبعات السابقة - لكان بالإمكان البناء على إطلاق الصدر، وكون المقصود به هو الحكم بصحة الطواف سواء تذكر ترك الرمي أو علم بوجوبه في أثناء النهار بعد الإتيان بالطواف أو كان ذلك منه بعد انقضاء النهار والإتيان بالطواف نهراً أو ليلاً.

ومهما يكن فإن البحث عن اشتراط الترتيب بين الرمي وطواف الحج مما سيأتي في محل آخر، والكلام هنا في حكم الإخلال به بعد البناء على اعتباره. وقد فصل نكّظ بين أن يكون ذلك عن نسيان أو جهل فحكم بصحة

الطواف وعدم وجوب إعادته بعد تدارك الرمي، وبين أن يكون عن علم وعمد فحكم بطلان الطواف ووجوب إعادته بعد الإتيان بالرمي.

واستند في هذا التفصيل^(١) إلى الروايات الدالة على عدم لزوم الإعادة عند الإخلال بالترتيب بين مناسك يوم النحر، بدعوى شمولها للمورد من جهة واختصاصها بالمعذور كالتاسي والجاهل دون العالم العائد من جهة أخرى. والروايات ثلاث ..

الأولى: صحيحة جميل بن دراج^(٢) 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 ﷺ 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 لهم أن يؤخروه إلا قدموه، فقال: لا حرج)).

هكذا وردت في الكافي، ولكن في الفقيه^(٣): ((فلم يتركوا شيئاً كان ينبغي لهم أن يقدموه إلا أخروه، ولا شيئاً كان ينبغي لهم أن يؤخروه إلا قدموه))، وهذا هو الصحيح.

الثانية: صحيحة محمد بن حمران^(٤) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل زار البيت قبل أن يحلق. قال: ((لا ينبغي إلا أن يكون ناسياً)). ثم قال: ((إن رسول الله ﷺ أتاه الناس يوم النحر، فقال بعضهم: يا رسول الله ذبحت قبل أن أرمي. وقال بعضهم: ذبحت قبل أن أحلق. فلم يتركوا شيئاً أخروه كان ينبغي لهم أن يقدموه، ولا شيئاً قدموه كان ينبغي لهم أن يؤخروه إلا قال: لا

(١) يمكن الاستناد فيه أيضاً إلى قاعدة (لا تنقض السنة الفريضة)، من حيث كون الطواف فريضة، وكون الترتيب بين الرمي وبينه سنة، فالإخلال به عن عذر لا يوجب بطلان الطواف. وقد مر الكلام حول جريان القاعدة المذكورة في الإخلال بالترتيب بين المناسك في مبحث السعي، فليراجع.

(٢) الكافي ج: ٤، ص: ٥٠٤.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج: ٢، ص: ٣٠١.

(٤) تهذيب الأحكام ج: ٥، ص: ٢٤٠.

حرج)).

وتجدر الإشارة إلى أن لجميل بن دراج راوي الرواية الأولى، ومحمد بن حمران راوي الثانية كتاباً مشتركاً ذكره النجاشي^(١)، ولهما روايات مشتركة في جوامع الحديث، يبدو أنها مقتبسة منه، وفي بعضها التصريح بأنهما سألا الإمام عليه السلام مشتركين^(٢)، ولا يبعد أن تكون الروايتان المذكورتان من هذا القبيل، ولعل عمدة الفرق بينهما ناش من السقط والاشتباه في النقل، ففي صحيحة جميل بنقل الكليني سقط قوله: ((ولا شيئاً كان ينبغي لهم أن يقدموه إلا أخروه))، وفي صحيحة محمد بن حمران قلب قوله: (ذبحت قبل أن أحلق)، وصحيحه: (حلقت قبل أن أذبح) كما ورد في صحيحة جميل.

الثالثة: خبر أحمد بن محمد بن أبي نصر^(٣) - وفي سنده سهل بن زياد - قال: قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: جعلت فداك إن رجلاً من أصحابنا رمى الجمرة يوم النحر وحلق قبل أن يذبح. فقال: ((إن رسول الله ﷺ لما كان يوم النحر أتاه طوائف من المسلمين، فقالوا: يا رسول الله ذبحنا من قبل أن نرمي، وحلقنا من قبل أن نذبح. ولم يبق شيء مما ينبغي لهم أن يقدموه إلا أخروه، ولا شيء مما ينبغي لهم أن يؤخروه إلا قدموه. فقال رسول الله ﷺ: لا حرج لا حرج)).

هذه هي الروايات التي يستدل بها لعدم وجوب إعادة الطواف مع الإخلال بالرمي عن نسيان أو جهل دون ما إذا كان عن علم وعمد. ولكن قد نوقش في الاستدلال بها من وجوه ..

الوجه الأول: ما ذكره بعض الأعلام (طاب ثراه)^(٤)، وحاصله: أن المستفاد من صحيحة جميل ونحوها هو اغتفار الإخلال بالترتيب فيما إذا قدم ما حقه التأخير وأخر ما حقه التقديم، أي أتى بالعملين معاً ثم التفت إلى إخلاله

(١) رجال النجاشي ص: ١٢٧.

(٢) الكافي ج: ٣ ص: ٦٦، ج: ٥ ص: ٣٨٩، ج: ٧ ص: ٣٩٠. تهذيب الأحكام ج: ٩ ص: ٦٨.

(٣) الكافي ج: ٤ ص: ٥٠٤.

(٤) مصباح الناسك في شرح المناسك ج: ٢ ص: ٢٩١.

بالترتيب بينهما، فلا يشمل ما إذا أتى بالطواف مثلاً وتذكر أو علم اعتبار الترتيب بين الرمي وبينه قبل الإتيان بالرمي كما هو محل البحث، بل يختص بما إذا كان تذكره أو علمه بذلك بعد الإتيان بالرمي.

ويلاحظ عليه بأن المذكور في صحيحة جميل بنقل الكليني - الذي اعتمد عليه نكل - هو مجرد قوله **هـ**: ((فلم يتركوا شيئاً كان ينبغي لهم أن يؤخروه إلا قدموه))، وهذا العنوان يصدق فيما إذا أتى بالطواف قبل الرمي أي يصدق أنه قدم ما كان ينبغي أن يؤخر، وليس صدقه منوطاً بالإتيان بالرمي بعد الطواف، لكي يقال: إنه إذا كان تذكره أو التفاته قبل الإتيان بالرمي لم يكن مشمولاً بالعنوان المذكور في الصحيحة.

وأما صحيحة محمد بن حمران - ونحوها صحيحة جميل بنقل الصدوق -

ففيها مقطعان ..

الأول: قوله **هـ**: ((فلم يتركوا شيئاً أخروه كان ينبغي لهم أن يقدموه)).
والآخر قوله **هـ**: ((ولا شيئاً قدموه كان ينبغي أن يؤخروه))، والمقطع الثاني هو بمعنى قوله **هـ**: ((لم يتركوا شيئاً كان ينبغي لهم أن يؤخروه إلا قدموه))، وقد مر أنه يصدق فيما إذا أتى بطواف الحج قبل الرمي والتفت إلى خطئه قبل أن يأتي بالرمي بعده، وأما المقطع الأول فربما يقال: إنه لا يصدق في مثل ذلك، أي أنه لا يصدق تأخير ما ينبغي تقديمه وهو الرمي في المثال المذكور إلا مع الإتيان به بعد الطواف.

ولكن هذا غير واضح بل ممنوع، ولو سلم فهو لا يمنع من الأخذ بإطلاق المقطع الآخر، إذ لا قرينة في الرواية على كونهما ناظرين إلى عمل شخص واحد، بل ظاهراً كون كل منهما ناظراً إلى عمل جماعة ممن أتوا النبي **ﷺ**، كما أن قولهم له **ﷺ**: (حلقت قبل أن أذبح) أو (حلقت قبل أن أرمي) أو (ذبحت قبل أن أرمي) ينسجم مع كون المأتي به عملاً واحداً على خلاف الترتيب لا عملين كذلك.

هذا مع أن مورد السؤال من الإمام **هـ** في الروايات الثلاث هو الإتيان

بزيارة البيت قبل الحلق أو بالحلق قبل الذبح من دون الإشارة إلى الإتيان بالنسك الآخر بعدئذ، وبالرغم من ذلك لم يحكم فيه الإمام عليه السلام بلزوم إعادة إذا كان الحاج ناسياً من دون أن يستفصل بين ما إذا كان قد أتى بالنسك الآخر أم لا، مستشهداً له بما ذكره النبي صلى الله عليه وآله في جواب من أتوه يوم النحر، مما يشكل قرينة على أن قوله صلى الله عليه وآله: ((لا حرج)) لم يكن مختصاً بما إذا أتى بالنسكين جميعاً قبل أن يلتفت إلى الإخلال بالترتيب بينهما.

والحاصل: أن الخدش في شمول الروايات الثلاث لمورد الالتفات إلى الإخلال بالترتيب قبل الإتيان بالنسك الثاني في غير محله.

الوجه الثاني^(١): أن الروايات المذكورة إنما تتعلق بالإخلال بالترتيب بين مناسك منى يوم النحر - أي الرمي والذبح والحلق - ولا تشمل ما هو من مناسك مكة من طواف الحج والسعي وطواف النساء، فلا تصلح للاستناد إليها في تصحيح الطواف عند الإتيان به قبل الرمي عن جهل أو نسيان كما هو محل البحث.

وهذا الوجه ضعيف أيضاً، فإنه ليس في تلك الروايات ما يقتضي اختصاصها بالإخلال بالترتيب بين مناسك منى، فإن قوله صلى الله عليه وآله: ((أتاه أناس يوم النحر)) لا يشير إلى ذلك، إذ يجوز أن بعض أولئك الأشخاص قد جاؤوا إلى النبي صلى الله عليه وآله في مكة عند زيارته للبيت أو في منى بعد رجوعه إليها في يوم النحر^(٢).

بل يمكن أن يقال: إن هناك قرينتين على شمول الروايات الثلاث للإخلال بالترتيب بين مناسك يوم النحر الأعم مما يؤتى بها في منى وما يؤتى بها في مكة.. الأولى: أن مورد السؤال في صحيحتي جميل ومحمد بن حمران هو زيارة البيت قبل الحلق، وحكم الإمام عليه السلام فيه بعدم لزوم إعادة الطواف إذا كان ذلك عن نسيان، ثم استشهد له بقول النبي صلى الله عليه وآله: ((لا حرج)) للذين أتوه يوم النحر

(١) تعاليف مبسطة على مناسك الحج ج: ١٠٠ ص: ٤٩٦.

(٢) لاحظ الكافي ج: ٤ ص: ٢٤٥، وسنن أبي داود ج: ١ ص: ٤٤٠.

وأخبروا عن إخلالهم بالترتيب بين المناسك، فلولا أن بعض أسئلتهم كان يتعلق بالإخلال بالترتيب بين مناسك منى ومناسك مكة لكان كلام النبي ﷺ أجنبياً عن مورد سؤال جميل ومحمد بن حمران، ولا يناسب الاستشهاد به للحكم بالصحة فيه.

الثانية - وهي الأهم :- أن مناسك منى يوم النحر ثلاثة: الرمي والذبح والحلق، والإخلال بالترتيب بينها يكون إما بالإتيان بالذبح قبل الرمي، أو بالحلق قبل الرمي، أو بالذبح والحلق قبل الرمي، أو بالحلق قبل الذبح. وقد ذكر موردان من ذلك في صحيحتي جميل ومحمد بن حمران، ومثله في خبر البنزطي، فلو كان الإمام عليه السلام ناظراً إلى خصوص الإخلال بالترتيب بين مناسك منى يوم النحر لما بقي من موارد الإخلال بالترتيب بينها ما يقتضي التعبير عنه بقوله: (فلم يتركوا شيئاً آخره كان ينبغي لهم أن يقدموه، ولا شيئاً قدموه كان ينبغي لهم أن يؤخروه).

فالتعبير المذكور شاهد واضح على كون نظره عليه السلام إلى الإخلال بالترتيب بين مناسك يوم النحر، الأعم مما يؤتى به في منى وما يؤتى به في مكة. والحاصل: أن دعوى اختصاص النصوص المتقدمة بالإخلال بالترتيب بين مناسك منى في يوم النحر غير تامة.

الوجه الثالث^(١): أن ما اشتملت عليه الروايات المذكورة من قول النبي ﷺ: ((لا حرج)) للذين أتوه مخبرين عن إخلالهم بالترتيب بين مناسك يوم النحر لا يختص بما إذا كان الإخلال به عن جهل أو نسيان، بل يعم ما إذا كان عن علم وعمد، ومقتضاه أنه لو بني على كون مورد أسئلتهم الأعم من مناسك يوم النحر في منى وفي مكة هو عدم وجوب إعادة الطواف مع الإتيان به قبل الرمي ولو متممداً، وعدم اختصاص ذلك بما إذا كان عن جهل أو نسيان. والوجه في عدم اختصاص قوله ﷺ: ((لا حرج)) بالجاهل والناسي بل شموله للعالم العامد هو - كما قيل - عدة قرائن داخلية وخارجية ..

(١) لاحظ تعاليق مبسطة على مناسك الحج ج: ١٠ ص: ٤٩٤.

(القرينة الأولى)^(١): أن مجيء أولئك الصحابة إلى رسول الله ﷺ وسؤالهم عن صحة ما صنعوه يدل على أنهم لم يكونوا واثقين بصحته بل مترددين فيها، إذ لو كانوا واثقين بها لم يقوموا بالسؤال^(٢)، مما يقتضي عدم اختصاص نفي الحرج في ما صدر منهم من الإخلال بالترتيب بموردي الجهل والنسيان.

أقول: يجوز أنهم كانوا ناسين للترتيب أو جاهلين به من غير تردد حين العمل ثم تذكروا أو علموا فسألوا عن حكم ما أتوا به من حيث الصحة والفساد، بل هذا هو المتعين، فلا دلالة في نفي الحرج عنهم على صحة عمل الجاهل المتردد، مع أن إلحاق ما هو محل الكلام من العالم العامد به غير مؤكد.

(القرينة الثانية)^(٣): (أن في نفس صيغة السؤال في تلك الروايات إشارة إلى أنهم كانوا ملتفتين إلى مواضع هذه الأعمال من الناحية التسلسلية زماناً ومكاناً وموضعاً).

أقول: إن أقصى ما يمكن أن يدعى هو أنهم حين السؤال كانوا ملتفتين إلى اشتراط الترتيب بين المناسك، وإنما كانوا يسألون عن حكم ما أتوا به منها خلافاً للترتيب هل تجب إعادته أو لا، وليس مقتضى ذلك التفاتهم حين العمل إلى اشتراط الترتيب ليستفاد من جواب النبي ﷺ صحة أعمالهم حتى مع الإخلال بالترتيب بينها عن علم وعمد.

وبالجملة: إن ما ذكر من القريتين الداخليتين على شمول كلام النبي ﷺ للعالم العامد غير تام.

بل على العكس من ذلك توجد قرينة واضحة على عدم شموله إياه، وهي ما ورد في صحيحتي جميل ومحمد بن حمران، من قول الإمام عليه السلام: ((لا ينبغي إلا أن يكون ناسياً)) عند السؤال عن حكم من زار البيت قبل أن يخلق،

(١) لاحظ تعاليق مبسطة على مناسك الحج ج: ١٠ ص: ٤٩٤.

(٢) مقتضى هذا البيان أنهم كلهم كانوا مترددين في صحة عملهم حين الإتيان به، وهو غير محتمل.

(٣) لاحظ تعاليق مبسطة على مناسك الحج ج: ١٠ ص: ٤٩٤.

فإنه لو كان ما استشهد به **عليه السلام** من كلام النبي **ﷺ** مطلقاً يشمل العالم العامد فأبي وجه لقوله **عليه السلام** في الجواب: ((لا ينبغي)) مع استثناء الناسي؟! بل كان ينبغي أن يقول **عليه السلام**: ((لا حرج عليه)) أو نحو ذلك.

وبعبارة أخرى: إن التعبير بـ(لا ينبغي) إما ظاهر في المنع اللزومي أو أعم منه ومن المنع غير اللزومي، وعلى كلا التقديرين لم يكن من المناسب أن يجيب به الإمام **عليه السلام** لو كان ما استشهد به من قول النبي **ﷺ**: ((لا حرج)) مطلقاً يشمل حتى من أخل بالترتيب بين المناسك عن علم وعمد كما لا يخفى.

(القرينة الثالثة^(١)): موثقة عمار الساباطي^(٢) عن أبي عبد الله **عليه السلام** في حديث أنه قال: سألته .. وعن رجل حلق قبل أن يذبح. قال: ((يذبح ويعيد موسى، لأن الله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾)).
(بتقريب: أن الأمر بإعادة موسى مع أنها ليست حلقاً يدل على أن الحلق قد سقط عنه، وإلا لأمر بالتقصير بدلاً عنه بناءً على التخيير بينه وبين الحلق. وعلى تقدير تعين الحلق عليه فيؤخر إلى أن ينبت الشعر على رأسه ثم يحلق حيث إن وقت الحلق يمتد إلى آخر ذي الحجة فإذا صبر إلى أسبوعين أو أقل يتمكن بعد ذلك من الحلق، فعدم أمر الإمام **عليه السلام** بالتأخير وأمره بإعادة موسى رغم أنها ليست حلقاً فلا محالة يكون للمشاكلة والمشابهة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الأمر بها وجوبياً أو استحبابياً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أن إطلاق الجواب فيها وعدم التفصيل فيه يشمل ما إذا كان الحلق قبل الذبح عامداً وملتفتاً).

أقول: لا ينبغي الريب في أن المتضاهم العربي من الرواية هو أن أمر الإمام **عليه السلام** بإمرار موسى على رأس من حلق قبل أن يذبح إنما هو من حيث كونه بدلاً عن الحلق الواجب، الذي لم يعد يتيسر الإتيان به بعد الذبح إلا مع الانتظار

(١) تعاليق مبسطة على مناسك الحج ج: ١٠ ص: ٤٩٥ (بتصرف يسير).

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٤٨٥.

مدة من الزمن. فالإمام عليه السلام أجرى عليه حكم الأقرع^(١)، لا أنه اكتفى بما صدر منه من الحلق قبل الذبح.

ونحوه ما روي في من حلق في عمرة التمتع اشتباهاً، حيث ورد^(٢) أنه ((إذا كان يوم النحر أمر موسى على رأسه حين يريد أن يحلق)).

وبالجملـة: ليس إمرار موسى مجرد أمر شكلي بحث، بل هو بدل اضطراري للحلق بعد تعذر الإتيان به.

وأما القول بأن للحلق عدلاً هو التقصير - لغير الصرورة أو مطلقاً - ومن الواضح أنه لا تصل النوبة إلى البدل الاضطراري للواجب التخيري مع تسر عدله، فلماذا لم يأمر الإمام عليه السلام بالتقصير إذا كان الحلق المأتي به قبل الذبح مما لا يجتزأ به؟

فالجواب عنه: أن هذا الكلام مبني على الاجتزاء في التقصير بالأخذ من شعر اللحية أو الشارب أو تقليم الأظافر.

ولكن مرّ في محله أن كليهما خالٍ من الدليل، بل ينبغي أن تجعل رواية عمار وما مثلها شاهداً على عدم تحقق التقصير إلا بالأخذ من شعر الرأس، فليتأمل.

وأما القول بأنه إذا كان الحلق المأتي به قبل الذبح مما لا يجتزأ به فلماذا لم يأمر الإمام عليه السلام بالانتظار عدة أيام حتى ينبت الشعر من جديد ويتيسر حلقه، أليس الحلق واجباً موسعاً يمكن القيام به إلى آخر ذي الحجة؟

فالجواب عنه: أن جواز تأخير الحلق عن يوم العيد ليس أمراً مسلماً بل فيه خلاف بين الفقهاء كما سيأتي في محله، فيمكن جعل رواية عمار وما بمعناها قرينة على تمامية القول بكونه من واجبات يوم النحر.

على أنه لو بني على كونه واجباً موسعاً فإن أقصى ما تقتضيه الرواية هو الترخيص لمن حلق قبل الذبح أن يأتي بعد الذبح بما هو بديل عنه - أي إمرار

(١) لاحظ الكافي ج: ٤ ص: ٥٠٤. الجعفریات ص: ٧٠.

(٢) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ١٥٨.

الموسى على الرأس - وعدم إزمائه بالانتظار عدة أيام لينبت شعره من جديد حتى يتيسر له الحلق، لما في الانتظار على حالة الإحرام من صعوبة ومشقة، كما لا يخفى.

هذا كله مع أن مبنى الاستدلال بالرواية في محل الكلام هو كونها مطلقة شاملة حتى لمن تعمد تقديم الحلق على الذبح، ولكنه ممنوع^(١)، لأن مقتضاه حمل ما دل على لزوم الترتيب بين الذبح والحلق على كونه تكليفاً محضاً، وفي هذا مؤونة زائدة^(٢) لا يمكن إثباتها بالإطلاق، كما مر في نظائره.

ثم إن التعبير عن الرواية بالموثقة لا يتم على مسالك الأعلام، لأن الشيخ رحمته قد ابتدأها باسم عمرو بن سعيد، وليس له سند إليه في المشيخة، والسند المذكور إلى كتابه في الفهرست^(٣) يشتمل على موسى بن جعفر البغدادي، وهو ممن لم يوثق.

نعم تقدم في شرح المسألة (٣٢٣) في رواية مماثلة لها أن الظاهر أن كتاب

(١) سيأتي إن شاء الله تعالى في موضع لاحق أنه لما كان مقتضى الرواية عدم الاجتزاء بالحلق المقدم على الذبح، ولم يمكن حملها على العالم العائد لأن من يكون في مقام الامتثال لا تعمد الإخلال بما هو شرط في الصحة أي الترتيب، كما لا يمكن حملها على من هو بحكم العالم ممن قام عنده الدليل - كفتوى الفقيه الجامع للشرائط - على لزوم الترتيب وإن لم يقطع بمقتضاه فإن وقوع المخالفة من مثله نادر ولا يحمل المطلق على الفرد النادر، فالمتعين حمل الأمر فيها بإمرار الموسى بدلاً عن الحلق على الاستحباب، لأن الإخلال بالترتيب بين الذبح والحلق عن جهل أو نسيان لا يضر بالصحة بلا إشكال. وإن لم يمكن حمله على الاستحباب لمكان الاستشهاد فيها بالآية الكريمة فلا بد من رد علمها إلى أهله، لمخالفتها للسنة النبوية القطعية المذكورة في صحيحتي جميل ومحمد بن حمران المتقدمتين.

(٢) فإنه مع اختصاص الرواية بالناسي والجاهل ونحوهما يتطابق مفادها - على تقدير دلالتها على الاجتزاء بالحلق - مع ما دل من النصوص - كصحيحتي جميل ومحمد بن حمران - على الاجتزاء بالحلق المقدم على الذبح في مثل ذلك، وبها ترفع اليد عن إطلاق دليل شرطية الترتيب، وهذا أخف مؤونة من حمل ما هو ظاهر في شرطية الترتيب على الوجوب التكليفي كما هو مقتضى شمول الرواية للعالم العائد.

(٣) فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص: ٣١٧.

عمرو بن سعيد لم يكن من مصادر الشيخ عند تأليف التهذيب، وإلا لم يقتصر على اقتباس روايتين منه فقط، فالظنون قوياً أنه اعتمد في إيرادهما على بعض المصادر الأخرى التي كانت بمتناول يده. والملاحظ أن سنده إلى الرجل في عشرات الروايات الأخرى التي أوردها في التهذيب سليم عن الإشكال، ولا خدش إلا في النادر منها، فرمما يتيسر بحساب الاحتمالات الوثوق بصحة سنده إلى الروايتين المذكورتين أيضاً، فليأمل.

(القرينة الرابعة): صحيحة عبد الله بن سنان^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن رجل حلق رأسه قبل أن يضحى. قال: ((لا بأس، وليس عليه شيء، ولا يعودن)).

فقد قيل^(٢): ((إنها تدل بوضوح على عدم البأس بالحلق قبل الذبح، ولكن لا بد من حمله على عدم البأس الوضعي، لا الأعم منه ومن التكليفي. وأما أن إطلاقها يشمل العالم بالحكم أيضاً فإنه - مضافاً إلى كونها في مقام البيان ولم تقيد الرجل الذي حلق رأسه قبل أن يضحى بالناسي أو الجاهل - يكفي فيه قوله عليه السلام في ذيلها: ((ولا يعودن))، لأنه ظاهر عرفاً في أن ما فعله أولاً كان عن عمد والنضات، إذ لو كان عن نسيان أو جهل مركب فلا معنى لنهي عن العود، فيكون النهي عنه حينئذ قرينة على أن تقديم الحلق على الذبح كان عن عمد). أقول: أما التمسك بإطلاق الصحيحة للعالم العامد فقد ظهر الجواب عنه مما مر في رواية عمار المتقدمة.

وأما دعوى أن قوله عليه السلام: ((لا يعودن)) قرينة على كون مورد السؤال من قبيل تقديم الحلق على الذبح متعمداً، لأن الناسي والجاهل القاطع بالخلاف لا معنى لتوجيه النهي إليهما فيه .. أولاً: أنه قد ورد النهي عن العود في موردَي الناسي والجاهل في بعض

(١) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٢٣٧.

(٢) تعاليف مبسطة على مناسك الحج ج: ١٠ ص: ٤٩٥-٤٩٦.

الروايات، ففي خبر أبي بصير^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل نسي أن يقيم الصلاة حتى انصرف، يعيد صلاته؟ قال: ((لا يعيدها، ولا يعود لمثلها)). وفي خبر زرارة^(٢) قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل وقع على أهله وهو محرم؟ قال: ((أجاهل أو عالم؟)) قال: قلت: جاهل، قال: ((يستغفر الله، ولا يعود، ولا شيء عليه)).

وثانياً: أن ما ذكر من أن الناسي والجاهل المركب لا معنى لنهيهما عن العود إن كان مبنياً على امتناع كونهما مشمولين للخطابات التكليفية - كما يشهد له تقييد الجاهل بالمركب - فهو - مضافاً إلى عدم تماميته في أصله كما مر في موضع آخر - مما لا علاقة له بمحل البحث إلا إذا بني على كون النهي عن العود تكليفاً - وهو أول الكلام - فإن النهي المسوق للإرشاد إلى الحكم الوضعي مما لا مانع من شموله للناسي والجاهل المركب كما هو واضح.

وإن كان مبنياً على أمر آخر وهو أن المكلف إذا صدر منه الإخلال بالترتيب عن علم وعمد فإنه سيكون مظنة لتكرار ذلك مرة أخرى ومعه يكون نهى الإمام عليه السلام عن العود وجيهاً، وأما إذا صدر منه عن جهل أو نسيان فلا يكون مظنة للإقدام على ارتكاب مثله عن علم وعمد بعد ذلك حتى ينهى الإمام عليه السلام عن العود إليه، فيمكن الجواب عنه بأن السائل لما لم يشر إلى كون الرجل الذي حلق رأسه قبل أن يضحى ناسياً أو جاهلاً، والإمام عليه السلام أجابه بقوله: ((لا بأس، وليس عليه شيء))، أي أنه يجزئى بخلقه ولا كفارة عليه، عقبه بقوله: ((ولا يعودن))، تأكيداً على ما ورد في الأدلة الأخرى من اشتراط الترتيب بين الذبح والحلق لئلا يتوهم إطلاق جوابه عليه السلام للعالم العامد وبالتالي كون الترتيب واجباً تكليفاً، ولو كان السائل قد صرح باختصاص مورد سؤاله بالناسي أو الجاهل لاستغنى الإمام عليه السلام عن النهي عن العود، وهذا المعنى إن لم يكن هو ظاهر الرواية فلا أقل من عدم ظهورها في الوجه الآخر، أي كون النهي

(١) تهذيب الأحكام ج: ٢ ص: ٢٧٩.

(٢) الكافي ج: ٤ ص: ٣٧٤.

عن العود تكليفاً، فلا تصلح قرينة على ما ادعي من أن لزوم الترتيب بين الذبح والحلق تكليفي صرف، فليتدبر.

وهكذا يتضح أنه لا قرينة داخلية ولا خارجية على شمول قوله ﷺ: ((لا حرج)) في صحبتي جميل ومحمد بن حمران لمن أدخل بالترتيب بين مناسك يوم النحر عن علم وعمد.

ثم إنه لو بني على أن مورد الواقعة المحكية في صحيحة جميل وغيرها إنما كان هو الإخلال بالترتيب بين مناسك منى في يوم النحر، لا الأعم منها ومن مناسك مكة في ذلك اليوم لم يكن في قوله ﷺ: ((لا حرج)) دلالة على صحة الطواف مع الإتيان به قبل الرمي نسياناً أو جهلاً.

ولكن قد قيل^(١): إنه يمكن التمسك بصدر صحبتي جميل وابن حمران للحكم بصحة الطواف في مثله، بدعوى أن مورده وإن كان هو الناسي غير أنه لا يحتمل أن تكون له خصوصية إلا من جهة أنه غير مكلف في الواقع، والجاهل المركب يشترك معه في هذه الخصوصية، فإذا هو ملحق به في الحكم دون العالم العامد، وكذلك الجاهل بالحكم الملتفت إلى جهله وإن كان معذوراً. ويلاحظ عليه ..

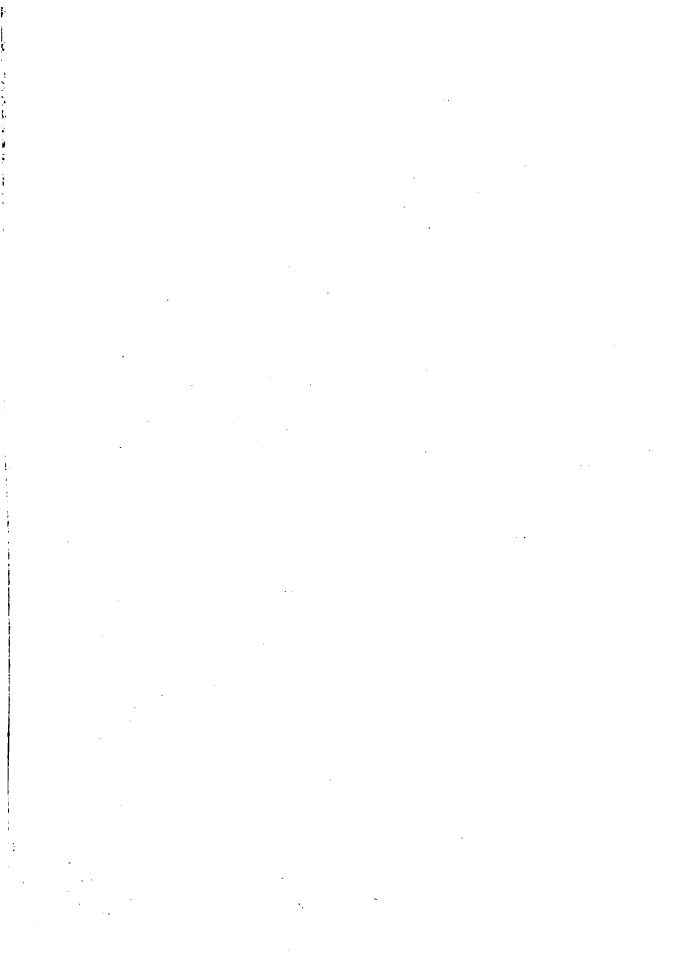
أولاً: بأن مورد السؤال في الصحبتيين هو من زار قبل أن يحلق، وإلحاق من زار قبل أن يرمي به في الحكم بالصحة يحتاج إلى القطع بعدم الخصوصية، وهو غير حاصل.

وثانياً: أن إلحاق الجاهل القاطع بالخلاف بالناسي في الحكم بالصحة من جهة اشتراكهما في سقوط التكليف عنهما في صقع الواقع غير واضح - فإنه مضافاً إلى الخدش في أصل المبنى كما مرّ مراراً - يمكن أن يقال: إنه إنما يتم الإلحاق في نفي الآثار المترتبة على ثبوت الحكم التكليفي كالكفارة المترتبة على ارتكاب الحرام دون ما يترتب على ثبوت الحكم الوضعي وما هو بمنزلة كالشرطية والجزئية والمانعية، وقد مرّ شرح هذا في موضع سابق، فليراجع.

(١) تعاليق مبسطة على مناسك الحج ج: ١٠ ص: ٤٩٦.

هذا مضافاً إلى أن فرض كون الجاهل بالحكم الملتفت إلى جهله معذوراً في مخالفة الواقع مما لا مورد له إلا نادراً، فإن واجبه السؤال أو الاحتياط، ولا عذر له في تركهما مع التمكن من أحدهما إذا وقع في مخالفة الواقع، إلا إذا فرض عدم تمكنه من السؤال واعتقاده عن قصور عدم تعين الاحتياط على مثله. ومهما يكن فقد تحصل مما سبق أن ما أفاده السيد الأستاذ رحمته في المتن من التفصيل بين الناسي والجاهل وبين العالم العامد فيما إذا أتى بطواف الحج قبل الرمي من جهة صحيحة جميل وما بمعناها تام لا غبار عليه.

هذا آخر الكلام في شرح مسائل (رمي جمرة العقبة)، وبه ينتهي الجزء التاسع عشر من (بحوث في شرح مناسك الحج)، وكان الفراغ منه في جوار المرقد المقدس العلوي على صاحبه آلاف التحية والثناء في اليوم السادس عشر من شهر شعبان المعظم عام ألف وأربعمائة وثمانية وثلاثين للهجرة النبوية المباركة، على مهاجرها وآله الأطهار أفضل الصلاة والسلام.



فهرس المحتويات

٧ الوقوف في المزدلفة
٨ أدلة وجوب الوقوف بالمزدلفة
٩ هل تجب الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة مباشرة؟
	هل إن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ يتعلق بالإفاضة من عرفات أو بالإفاضة من المزدلفة؟
١٠ الوجوه التي يستدل بها لوجوب الإفاضة إلى المزدلفة مباشرة
١٩ هل يجب زيادة على أصل الوقوف في المزدلفة ذكر الله تعالى فيها؟
٢٢ الوقوف بالمزدلفة من فرائض الحج لا من سنته
٣٣ ما المراد بالوقوف في المزدلفة؟
٣٤ هل المشعر الحرام هو المزدلفة؟
٣٦ حدود المزدلفة
٤٣ حكم ما إذا ضاقت المزدلفة عن استيعاب جميع الحجاج
٤٦ اشتراط قصد القرية في الوقوف بالمزدلفة
٥٨ هل يجب المبيت بالمزدلفة ليلة العيد؟
٦٠ (مسألة ٣٧٣): وجوب الوقوف في المزدلفة من طلوع فجر يوم العيد إلى طلوع الشمس
٧٨ مبدأ وقت الوقوف الواجب في المزدلفة
٨٢ منتهى وقت الوقوف الواجب في المزدلفة
٩٥ ما هو الركن من الوقوف في المزدلفة؟
١١٧ حكم من أفاض من عرفات ولم يدخل المزدلفة من غير عذر
١٢٠ حكم من أفاض من عرفات واجتاز المزدلفة من دون أن يقصد الوقوف فيها
١٢١ متممداً
 حكم من أفاض من عرفات ووقف بالمزدلفة ليلاً ثم أفاض قبل طلوع الفجر

- ١٢٤ متعمداً
- حكم من أفاض من عرفات ووقف بالمزدلفة بمقدار المسمى فيها بين الطلوعين
- ١٣٧ في الوقت الواجب
- حكم من أفاض من عرفات ووقف بالمزدلفة بمقدار المسمى فيما بين الطلوعين
- ١٤٩ في خارج الوقت الواجب
- ١٥٢ (مسألة ٣٧٤): جواز الإفاضة من المزدلفة للنساء وأضربهن قبل طلوع الفجر
- العناوين المستثناة في الروايات عن وجوب الوقوف في المزدلفة في ما بين
- ١٥٧ الطلوعين
- ١٥٧ الأول: الخائف
- ١٦٠ الثاني: النساء
- ١٦٨ الثالث: الصبيان
- ١٦٩ الرابع: الضعفاء
- ١٧٠ عناوين أخرى وردت في كلمات الفقهاء
- ١٧٠ الأول: الراعي
- ١٧٧ الثاني: مرافق المرأة
- ١٨١ الثالث: من يلزمه المبادرة إلى منى لإعداد ما يحتاج إليه للحجاج
- ١٨١ الرابع: من يكون الوقوف بين الطلوعين حرجياً عليه
- (مسألة ٣٧٥): من وقف في المزدلفة ليلاً وأفاض قبل طلوع الفجر جهلاً منه
- ١٨٥ بالحكم صح حجه وعليه كفارة شاة
- (مسألة ٣٧٦): من لم يتمكن من الوقوف الاختياري في المزدلفة أجزاء الوقوف
- ١٩٧ الاضطراري فيها
- هل يختص الاكتفاء بالوقوف الاضطراري في المزدلفة بمن كان معذوراً عن
- ٢٠٥ إدراك الوقوف الاختياري فيها؟
- ٢٠٨ إدراك الوقوفين أو أحدهما
- ٢٠٨ حكم من فاته أحد الوقوفين من غير عذر
- ٢٠٩ هل يبطل إحرام من فاته الحج من دون عذر؟
- صور إدراك الوقوفين أو أحدهما
- ٢١٣ الأولى: أن لا يدرك شيئاً من الوقوفين الاختياري والاضطراري

٦٧١ الفهرس
٢١٣	الكلام حول الرواية الدالة على أن من أدرك شيئاً من أيام منى أدرك الحج ...
٢٢٢	وجوب الإتيان بمناسك العمرة المفردة على من فاته الحج بنفس إحرامه
٢٢٧	عدم جواز توزيع أعمال الحج بين عامين
	هل الإتيان بالعمرة المفردة ممن فاته الحج لمجرد الخروج من إحرامه أو لانتقال
٢٢٩	الوظيفة إليها؟
	هل يجب العدول بالنية من إحرام الحج إلى إحرام العمرة لمن فاته الحج أو أنه
٢٣١	يصبح جزءاً منها قهراً؟
	من فاته الحج يلزمه أن يحج في عام لاحق إذا بقيت استطاعته أو كان الحج
٢٤٠	مستقراً في ذمته
	بحث حول معتبرة ضريس بن أعين الدالة على عدم وجوب تدارك الحج
٢٥١	الفائت على من اشترط على ربه في إحرامه
	بحث حول رواية داود الرقي الدالة على عدم وجوب تدارك الحج الفائت
٢٦١	على من بقي إلى ما بعد أيام التشريق وأتى بالعمرة المفردة
	هل يتعين على من فاته الحج وأراد تداركه في العام اللاحق أن يحرم له من
٢٦٥	حيث أحرم في العام الأول؟
٢٦٦	الثانية: أن يدرك الوقوف الاختياري في عرفات والاضطراري في المزدلفة
٢٧٤	الثالثة: أن يدرك الوقوف الاضطراري في عرفات والاختياري في المزدلفة
٢٧٦	الرابعة: أن يدرك الوقوف الاضطراري في كل من عرفات والمزدلفة
٢٨١	الخامسة: أن يدرك الوقوف الاختياري في المزدلفة فقط
٢٨٦	السادسة: أن يدرك الوقوف الاضطراري في المزدلفة فقط
	استعراض الروايات التي استدلت بها للإجزاء في الصورة المذكورة والبحث
٢٩١	عنها سنداً ودلالة
	استعراض الروايات التي استدلت بها لعدم الإجزاء في الصورة المذكورة
٢٩٩	والبحث عنها سنداً ودلالة
٣٠٧	وجوه الجمع بين الطائفتين المتقدمتين والمناقشة فيهما
٣٢٥	كيفية التعامل مع الطائفتين المذكورتين على تقدير استقرار التعارض بينهما ...
٣٣٢	السابعة: أن يدرك الوقوف الاختياري في عرفات فقط
٣٣٨	هل هناك ما يدل على الإجزاء في الصورة المذكورة؟

- ٣٦٢ الروايات التي يستدل بها على عدم الإجزاء في الصورة المتقدمة
- ٣٦٦ كيفية التعامل مع ما دل على الإجزاء وما دل على عدمه
- ٣٧١ ما يستثنى من الحكم بعدم الإجزاء في الصورة المذكورة
- ٣٧٥ الثامنة: أن يدرك الوقوف الاضطراري في عرفات فقط
- ٣٧٨ منى وواجباتها
- ٣٧٩ الأول: رمي جمرة العقبة
- ٣٨٢ أدلة وجوب رمي جمرة العقبة يوم العيد
- ٣٩٣ الجمرات الثلاث مواضع من الأرض أو أبنية في تلك المواضع؟
- ٣٩٤ ما يمكن الاستشهاد به على كون الجمرات هي المواضع دون الأبنية
- ٣٩٤ الأول: جملة من كلمات اللغويين
- ٣٩٦ الثاني: بعض كلمات المؤرخين
- ٣٩٩ الثالث: كلمات جمع من فقهاثنا
- ٤٠٣ الرابع: جملة من كلمات فقهاء الجمهور
- ٤٠٧ الخامس: بعض الروايات
- ما يمكن الاستشهاد به على كون الجمرات أبنية أو نحوها لا مواضع من الأرض
- ٤١١ الأول: ما دل على أنه كان للجمرة رأس وساق
- ٤١٣ الثاني: كلام الفاكهي في أخبار مكة
- ٤١٤ الثالث: كون الأصل في رمي الجمار هو تراهي الشيطان لأدم أو إبراهيم عليهما السلام
- الرابع: إذا كانت الجمرات مواضع من الأرض ثم تحولت إلى أبنية أو نحوها فكيف سكت الفقهاء عن ذلك؟
- ٤١٤ الخامس: عدد من الروايات
- إذا بني على عدم تمامية الشواهد المتقدمة على كون الجمرات الثلاث أبنية ولا كونها مواضع من الأرض في عصر المعصومين فهل يمكن البناء على كونها في الزمان الحاضر هي الشواخص القائمة بالفعل؟
- ٤٢٢ إذا بني على كون الجمرات الثلاث أبنية أو ما يحكمها في عصر المعصومين
- ٤٢٥ عليهما السلام فهل يمكن البناء على بقائها بأعيانها إلى اليوم؟
- ٤٢٧ صور المسألة مع القطع بعدم بقاء البناء السابق

- ٤٩٥ هل يجوز للخائف والراعي والخطاب والمدين الرمي في ليلة العيد؟
- هل لمن يرخص لهم الرمي في ليلة العيد الإتيان بالذبح والحلق أو التقصير فيها
- ٤٩٩ أيضاً؟
- ٥١٢ أمور أخرى تعتبر في رمي الجمرة
- ٥١٢ الأول: أن يكون الرمي بيد الحاج
- ٥١٤ الثاني: رمي جمره العقبة من قبل وجهها لا من أعلاها
- ٥١٨ الثالث: الموالة في رمي الحصيات السبع
- ٥٢٨ الرابع: المباشرة في الرمي مع التمكن منها
- إذا كان قادراً على الحضور عند الجمره ل يتم الرمي من يده ولو بإعانة الغير
- ٥٣٠ فهل يلزمه ذلك؟
- ٥٣٣ هل يلزم أن يكون الرمي عن العاجز بحضوره عند الجمره؟
- ٥٣٦ هل يلزم أن يكون الرمي عن العاجز بإذنه؟
- ٥٣٩ هل يجوز للعاجز عن المباشرة المبادرة إلى الاستنابة؟
- من رخص له الرمي ليلاً إذا لم يتمكن من الرمي في الليل وتمكن منه نهاراً تعين
- ٥٤١ عليه
- من لم يرخص له الرمي ليلاً إذا لم يتمكن من الرمي نهاراً فهل يجب عليه
- ٥٤٢ الرمي ليلاً مقدماً على الاستنابة في النهار؟
- ٥٤٥ (مسألة ٣٧٧): إذا شك في الإصابة وعدمها بنى على العدم
- ٥٤٩ عدم الاعتناء بالشك في الإصابة إذا حصل بعد الدخول في واجب آخر
- ٥٥٣ الكلام في جريان قاعدة الفراغ عند الشك في الإصابة مع عدم الدخول في الغير
- هل جريان قاعدة التجاوز منوط بكون الشك في الإصابة بعد الدخول في
- ٥٥٦ واجب آخر؟
- ٥٥٩ عدم الاعتناء بالشك في الإصابة إذا حصل بعد دخول الليل
- ٥٦٥ (مسألة ٣٧٨): يعتبر في الحصيات أن تكون من الحرم
- ٥٦٦ استثناء المسجد الحرام ومسجد الخيف من الحرم الذي تؤخذ منه حصى الجمار
- ٥٧٥ إذا لم يجز إخراج الحصى من المساجد فهل يجزي الرمي بها؟
- ٥٧٦ الأفضل أخذ حصى الجمار من المشعر
- هل يكفي أن تؤخذ الحصى من أرض الحرم وإن أتى بها من خارج الحرم

٦٧٥ الفهرس
٥٧٨ سابقاً؟
٥٨١ اشتراط أن تكون حصى الرمي أبكاراً لم تستعمل فيه قبل ذلك
	هل المراد بالنهي عن الرمي بحصى الجمار منع الرمي بالحصى المستخدمة في
٥٨٢ الرمي أو الحصى المتراكمة عند الجمار؟
٥٨٩ هل تشترط الإباحة في الحصى التي ترمى بها الجمرات؟
٥٨٩ هل تعتبر الطهارة في الحصيات التي تستخدم في الرمي؟
٥٩١ استحباب كون الحصيات ملونة
٥٩٣ استحباب كون الحصيات منقطة
٥٩٤ استحباب كون الحصيات رخوة
٥٩٤ استحباب كون حجم كل حصاة بمقدار أنملة
٥٩٦ استحباب أن يكون الرامي راجلاً حين الرمي
٦٠٣ استحباب أن يكون الرامي على طهر
٦١٧ (مسألة ٣٧٩): حكم ما إذا زيد على الجمرة في ارتفاعها
٦١٩ (مسألة ٣٨٠): إذا لم يرم يوم العيد نسياناً أو جهلاً
٦١٩ حكم من ترك رمي جمره العقبة يوم العيد عالماً عامداً
٦٢٩ حكم من ترك الرمي يوم العيد لعذر من نسيان أو جهل أو غيرهما
٦٣٤ متى يجب قضاء رمي يوم العيد لمن تركه عن عذر
٦٣٤ صور المسألة
٦٣٤ الأولى: إذا زال عذره عند غروب الشمس من يوم العيد
٦٣٥ الثانية: إذا زال عذره في نهار اليوم الحادي عشر
٦٣٨ الثالثة: إذا زال عذره بعد اليوم الحادي عشر وقبل انقضاء أيام التشريق
٦٣٩ الرابعة: إذا زال عذره بعد انقضاء اليوم الثالث عشر وهو بعد في مكة
	الخامسة: إذا زال عذره بعد انقضاء اليوم الثالث عشر وخروجه من مكة
٦٥٠ وتوجهه إلى بلده
٦٥٣ (مسألة ٣٨١): إذا لم يرم يوم العيد نسياناً أو جهلاً فعلم أو تذكر بعد الطواف
٦٥٣ عدم كون هذه المسألة من مسائل رمي جمره العقبة
٦٥٥ الحكم بصحة الطواف في مفروض المسألة لصحاحتي جميل ومحمد بن حمران
٦٥٦ ما نوقش به في الاستدلال بالصحيحين والجواب عنه

٦٥٩	عدم اختصاص الصحيحين بالإخلال بالترتيب بين مناسك منى بل شمولهما لمناسك يوم النحر كافة حتى ما يكون في مكة
٦٥٩	ما استشهد به على عدم اختصاص الصحيحين بالناسي والجاهل بل شمولهما للعالم العائد والجواب عنه
٦٦٩	فهرس المحتويات

فهرس الفوائد العلمية العامة

الفوائد الأصولية والفقهية

٩١	كلام حول قرنية السياق
٢١٥	بحث حول حجية ما يتفرد به الثمة
٢٣٥	كلام حول جريان أصالة البراءة في الأحكام الوضعية
٣٦٨	هل الإطلاق اللفظي يتقدم على الإطلاق المقامي؟
٤٢٣	بحث في حدود جريان أصالة الثبات في اللغة على القول بها
٥٥٠	هل تجري قاعدة التجاوز في غير مورد الشك في الركوع ونحوه؟
٥٦٦	هل يجوز إخراج الحصى من المساجد؟
٦٠٨	هل الغسل مستحب نفسي يمكن أن يؤتى به من دون أي من موجباته المذكورة في الروايات؟

الفوائد الرجالية ونحوها

١٤	كلمة (حيث) هل تأتي زمانية؟
٦٨	الخلط بين متن الرواية وكلام الصدوق
٩١	المراد بد(الساعة) في الروايات
١٠٨	الدمج بين سنيين في بعض روايات التهذيب
١١٣	كلام حول مرسله علي بن مهزيار عن حماد بن عثمان
١٣٠	بحث حول الاحتباك في علم البدع

٦٧٧ الفهرس
١٤٣ محمد بن الفضيل الذي يروي عنه الحسين بن سعيد هو الأزدي
١٤٥ هل محمد بن الفضيل الأزدي من الطبقة الخامسة أو السادسة؟
١٧٢ حول سند الصدوق إلى وهيب بن حفص في مشيخة الفقيه
	هل إن محمد بن علي الهمداني هو وكيل الناحية أو القرشي الكوفي أو
١٧٢ غيرهما؟
٢١٦ ما المراد بالنوادير في عناوين الكتب؟
٢٩٨ التطابق بين خبرين سؤالاً وجواباً لا يعدّ دليلاً على كون الأصل فيهما واحداً
٣٤٠ محمد بن يحيى الخثعمي إمامي أو عامي؟
٣٤٥ مغايرة محمد بن يحيى الخثعمي لمحمد بن يحيى الخزاز
٣٥٠ متى يبنى على كون الرواية المروية بواسطة تارة ويدونها أخرى رواية واحدة؟
٥٩٧ عدم ثبوت وثاقة عنبسة بن مصعب
٦٤١ عدم ثبوت وثاقة محمد بن عمر بن يزيد