



المبسوط

في فقه الشافعي

الحج والعمرة

الحج الثاني

قاله

حجة الإسلام والمسلمين

الشيخ محمد القاسمي

مركز فقه الأئمة الأعلام

المبسوط
في فقهاء المسائل المعاصرة

الحج والعمرة

(٢)



تأليف:

حجة الإسلام والمسلمين
الشيخ محمد بن محمد الحسين القائي

إصدار ونشر: مركز فقه الأئمة الأربعة الأظهر

سرشناسه: قائني، محمد، ١٣٤٤ - .

عنوان: المبسوط في فقه المسائل المعاصرة: كتاب الحج.

پديد آورنده: محمد بن محمد الحسين القائني؛ اعداد مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام.

محل نشر: قم.

ناشر: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام.

سال نشر: ١٤٣٠ ق = ١٣٨٧.

ISBN: 978-964-7709-81-1

مشخصات ظاهري: ٥٢٠ ص.

يادداشت: ١. فهرست نويسي براساس اطلاعات فيصيا. ٢. بهاء: ٥٠٠٠٠ ريال.

٣. فهرست نويسي براساس جلد چهارم. ٤. كتابنامه. ٥. چاپ اول.

موضوع: ١. حج. ٢. فقه جعفري - قرن ١٤.

شناسه افزوده: الف. مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام. ب. عنوان. ج. عنوان: كتاب الحج.

د. عنوان: الحج.

رده بندي كنگره: ١٣٨٧ م ٢ ق ١٨٨/٨ Bp



مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام

المبسوط في فقه المسائل المعاصرة

الحج والعمرة / ٢

تأليف: محمد بن محمد الحسين القائني

تحقيق و نشر: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام

الطبعة: الأولى = ١٤٣٠ ق

المطبعة: ياران - قم

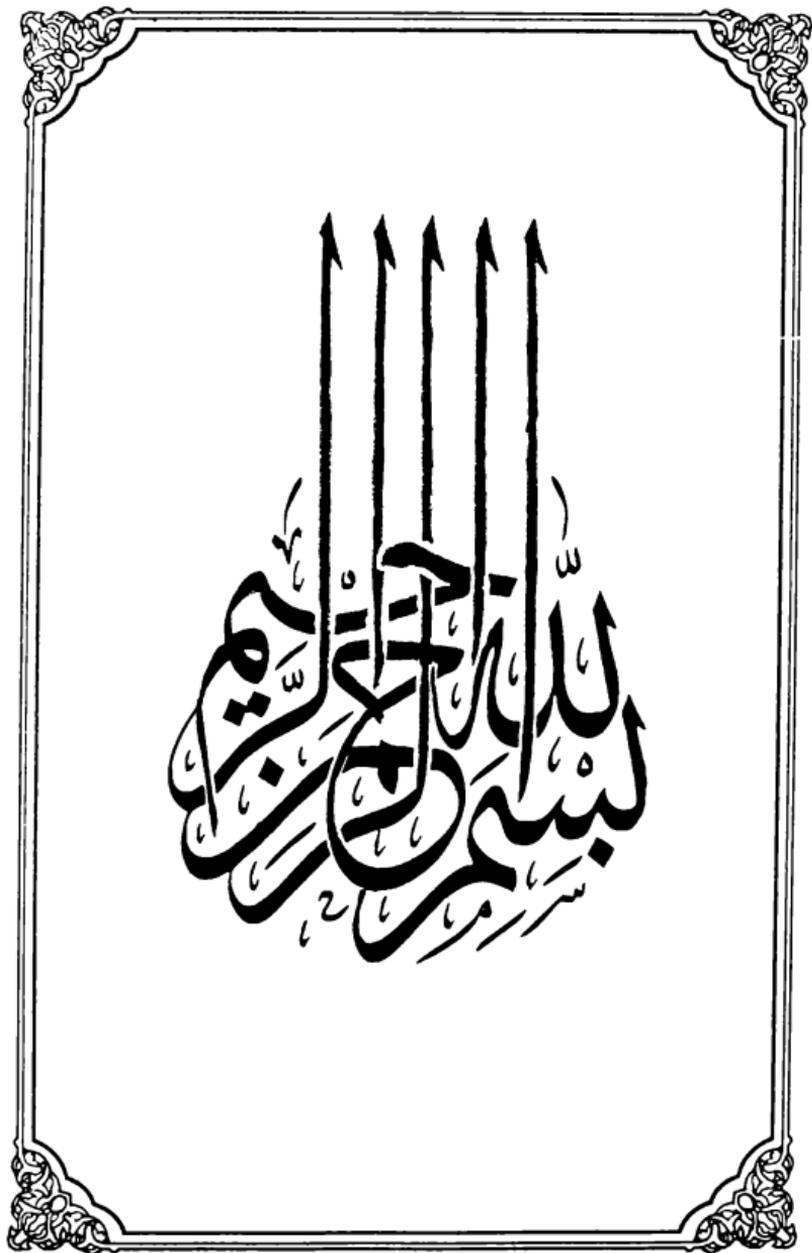
الكمية: ١٠٠٠

السعر: ٥٠٠٠ تومان

حق چاپ محفوظ

ISBN: 978-964-7709-81-1

شابك: ١-٨١-٧٧٠٩-٩٦٤-٩٧٨



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة على خير خلقه محمد وأهل بيته الطاهرين واللعن
على أعدائهم إلى يوم الدين، وبعد.

فهذه المجموعة هي القسم الثاني من مسائل الحج التي سبق إعداد
القسم الأول منها بفضل الله ويتلوه إن شاء الله تعالى أجزاء في المعاملات
الحديثة ومن جملتها أحكام البنوك ونحوها من الشخص الاعتباري
وأحكام جملة من العقود المستجدة كعقد التأمين والعقد المستقبلي أو
الآتي وعقد الإجارة بشرط التمليك وغيرها. وتجدر الإشارة إلى أن هذه
المسائل تطرح قبل طبعها على ثلثة من الأفاضل ممن حضروا عليّ
في المركز الفقهي الأئمة الأطهار عليهم السلام الذي أسس برعاية فقيد الطائفة
سماحة آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكراني رحمته الله وزيد في علو
درجاته.

وإني أبتهل إلى الله العليّ القدير أن يمنّ عليّ بتمام التوفيق وأن يتفضّل
عليّ بالمزيد وأن يتقبّل عملي ويثقل به حسناتي ويتجاوز عن خطاياي
إنه سميع قريب محسنٌ مجيب غفورٌ ودود قابلٌ كريم.

كتبته لائذاً بجوار مولاتي فاطمة بنت موسى بن جعفر عليه السلام

وأنا الأقلّ محمد بن محمد الحسين القائني

محرم الحرام / ١٤٣٠ هـ. ق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مسائل ثلاث تتعلق بمقام إبراهيم (على نبينا وآله وعليه وآله الصلاة والسلام):
المسألة الأولى: جواز نقل المقام الذي هو الصخرة المعهودة التي عليها آثار
أقدام إبراهيم عليه السلام من موضعه الفعلي إلى غيره؛ واحتمال وجوب ذلك؛ لكون
موضعه الفعلي على خلاف ما فعله رسول الله ﷺ.

المسألة الثانية: وظيفة المصلي للطواف على تقدير نقل الصخرة إلى موضع
غير الموضع الفعلي؛ وهذا فيه صورتان:

إحدهما: نقله إلى موضعه في زمن النبي ﷺ والذي صرح في النصوص بأن
المهدي عليه السلام يفعله إذا ظهر.

ثانيتها: نقله إلى موضع ثالث، فهل الوظيفة الصلاة في موضعه أينما كان، أو
أن العبرة بموضعه الفعلي والصلاة فيه وإن أزيل المقام عنه؟ أو تكون الصلاة عند
موضعه في عصر النبي ﷺ؟

المسألة الثالثة: حد المطاف إذا نقل المقام فهل العبرة بموضعه الفعلي أو
بموضعه أينما نُقل مادام في المسجد، أو أنه لا حد للمطاف غير صدق الطواف
بالبيت وإن كان الطائف خارجاً عن المسجد فضلاً عما إذا كان خارجاً عن حد

المسجد في زمن النبي ﷺ.

من جملة المسائل المطروحة - وإن كانت بعد غير داخلية في ابتلاء المكلفين - هي وظيفة المسلمين في صلاة الطواف إذا غيرَ المقام من موضعه الفعلي؛ فهل الواجب هو الصلاة خلف المقام حينما كان؟ أو أنّ الواجب هو الصلاة في الموضع الفعلي للمقام؛ حتى أنه لو أُزيل المقام من موضعه الفعلي وجبت الصلاة في موضعه لا حيث نقل إليه؟ وهناك احتمال ثالث يجمع بين الأمرين؛ وهو وجوب الصلاة في موضعه الفعلي مع اشتراط كون المقام فيه بنحو شرط الواجب لا شرط الوجوب؛ فلو أُزيل المقام من موضعه وجب ردّه إليه تحقيقاً لشرط الصلاة مع الإمكان. واحتمال رابع وهو وجوب الصلاة في موضعه الأصلي -الذي هو غير موضعه الفعلي - مع اشتراط ردّ المقام إلى ذلك الموضع بنحو شرط الواجب. وحيث يكون الاحتمال الثالث مساوياً لاحتمال عدم جواز تغيير المقام من موضعه -ولو يجعله في ناحية من نواحي المسجد بل وحتى مع ردّه إلى لصق البيت - فلا مناص من دراسة هذه المسألة أولاً - أعني حكم تغيير المقام من موضعه الفعلي - ثمّ البحث عن حكم الصلاة على تقدير التغيير. كما أنه بالغضّ عن حكم الصلاة هي في نفسها مسألة ينبغي البحث عنها. كما سنشير إن شاء الله إلى اشتراط الطواف بكونه بين البيت والمقام أو أنّ الشرط -على تقديره - هو الطواف بين البيت وموضع المقام. فنقول بعد التوكّل على الله: هنا مسائل ثلاث: أوالها: حكم تغيير المقام من موضعه. ثانيها: حكم الصلاة وموضعها إذا غيرَ المقام من موضعه الفعلي. ثالثها: حكم الطواف -بناءً على اشتراط الحد فيه - على تقدير تغيير المقام من محلّه.

تغيير موضع مقام إبراهيم ﷺ

أما المسألة الأولى أعني أصل تغيير المقام من موضعه الفعلي: إنَّ «المقام» الذي ورد في النصوص والروايات هو الصخرة التي عليها أثر قدمي إبراهيم «على نبينا وآله وعليه وآله الصلاة والسلام»؛ وعلى أساس هذا ورد في روايات أهل البيت ﷺ وجوب صلاة الطواف خلف المقام أو عنده؛ خلافاً لأهل السنّة أو بعضهم حيث لا يشترطون كون الصلاة عند المقام؛ بل يكتفون بالصلاة في أيّ موضع من المسجد؛ وكأنّهم يوسّعون المقام الذي قال تعالى: ﴿وَآتَخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ﴾ ويرون أنّ المسجد بتأمه مقام إبراهيم؛ لا خصوص الصخرة المشار إليها. وعلى هذا فلا موضوعيّة للصخرة عندهم في الصلاة، وإنّما الصخرة هي مجرد شعيرة شأنها للصلاة شأن الصفا والمروة.

الموضع الأصلي للمقام وشأن موضعه الفعلي

ثمّ إنّ هناك مسألة هامّة تصلح مبنى لهذه المسألة - أعني تغيير المقام من موضعه الفعلي - ألا وهي شأن الموضع الفعلي فهل هو موضعه الأصلي؟ أو إنّ موضعه الأصلي غير هذا الموضع؟ ولا مناص لاّ لتضاح حكم مسألتنا عن دراسة تلك المسألة؛

فبقول: إنّ الاستفادة من التواريخ والآثار أنّ الموضع الفعلي للصخرة - التي هي المقام - كان بفعل عمر وأنه حول الصخرة إليه بعد أن كانت الصخرة قبله ملاصقةً للبيت أو كان بينه وبين البيت بممرّ عزر أو كان مشدوداً بأستار

البيت حسب اختلاف النقل.

والظاهر اتفاق المؤرخين على ذلك؛ أعني كون الوضع الفعلي للمقام بفعل عمر بعد أن كان المقام قبله ملاصقاً للبيت. وفي شفاء الغرام نسبة إلى المشهور؛ وإنما اختلفوا في أنّ المقام أعني الصخرة حينما كان ملاصقاً للبيت هل كان ذلك موضعه الأصلي وأنّ النبي إبراهيم عليه السلام جعله هناك؛ وكذلك كان في عصر النبي محمد ﷺ وأبي بكر وشرط من خلافة عمر، ثمّ أمر عمر بتغيير موضع المقام؛ فوضعه الفعلي ليس موضعه الأصلي، بل هو موضعه في عصر الجاهلية، وقد ردّه النبي ﷺ ملاصقاً للبيت إلى أن حوّل عمر إلى موضعه الفعلي؟

أو إنّ الموضع الأصلي للمقام منذ عهد إبراهيم وحتى عصر النبي محمد ﷺ كان هو موضعه الفعلي، وإنما ذهب السيل بالمقام في عهد عمر فأخذ وألصق بالبيت حفاظاً عليه حتى ردّه عمر إلى موضعه الفعلي في بناء محكم؟
أو أنّ موضعه الفعلي هو محلّه منذ زمن إبراهيم إلا أنّ أهل الجاهلية ألصقوه بالبيت خوفاً من السيل حتى حوّل عمر إلى موضعه الفعلي.

وقد صرّح في جملة من التواريخ والنصوص من الفريقين بالأول؛ ولكن المتراءى من التيار السنيّ في التاريخ هو الانحياز إلى الثاني والإصرار على كون فعل عمر مطابقاً لجعل المقام في موضعه الأصلي وأنه موضعه فعلاً؛ حتى لا يؤخذ على عمر أنه خالف ما فعله رسول الله ﷺ من جعل المقام ملاصقاً للبيت؛ خلافاً لعدّة من محقّقهم - قديماً وحديثاً - حيث اختاروا ما تضمّنته نصوص الشيعة وإليه ذهب علماءهم من أنّ عمر هو الذي حوّل المقام من موضعه الأصلي - الذي كان وضعه إبراهيم عليه السلام - إلى موضعه الحالي.

كلمات العلماء في شأن الموضع الفعلي والموضع الأصلي للمقام

وقد صرح غير واحد من أئمة الخبرة بالتاريخ والسير من علماء الفريقين بكون الموضع الفعلي للمقام إبداعاً من عمر. وإليك نماذج من كلمات الفريقين شيعةً وسنةً:

قال الشهيد الثاني في المسالك: قد كان -يعني صخرة المقام- في زمن إبراهيم عليه السلام ملاصقاً بالبيت بجذء الموضع الذي هو فيه الآن ثم نقله الناس إلى موضعه الآن، فلما بعث النبي ﷺ رده إلى موضعه الذي وضعه فيه إبراهيم عليه السلام، فما زال فيه حتى قبض وفي زمن الأول وبعض زمن الثاني؛ ثم رده بعد ذلك إلى الموضع الذي هو فيه الآن^(١).

وقال العلامة المجلسي في البحار -في عداد ما يطعن به على عمر أنه أبدع في الدين بدعاً كثيرة- ثم ذكر أموراً - إلى أن قال: ومنها: تحويل المقام من موضعه كما ورد في كثير من أخبارنا.

وقال ابن أبي الحديد: قال المؤرخون: إنَّ عمر أوَّل من سنَّ قيام شهر رمضان في جماعة وكتب به إلى البلدان. وأوَّل من ضرب في الخمر ثمانين. وأحرق بيت رويشد الثقي -وكان نَبَاذاً- وأوَّل من عسَّ في عمله بنفسه. وأوَّل من حمل الدرَّة وأدب بها؛ وقيل بعده: كان درَّة عمر أهيب من سيف الحجاج. وأوَّل من قاسم العَمَّال وشاطرهم أموالهم. وهو الذي هدم مسجد رسول الله ﷺ وزاد فيه وأدخل دار العباس فيما زاد. وهو الذي أحرَّ المقام

إلى موضعه اليوم؛ وكان ملصقاً بالبيت... الخ^(١).
 وقد أشار إلى تحويل المقام صاحب الكشاف^(٢).
 وممن صرح بكون وضع المقام في المكان الفعلي هو من عمر مخالفاً لما فعله رسول الله ﷺ والد العلامة المجلسي في الروضة قال: لكن أتباع عمر ضبطوا بدعته وعلموا على الموضع الذي كان في عهد رسول الله ﷺ بأن جعلوا موضع المقام منخفضاً في الأرض؛ ويسمونه الجهلة الآن بمقام جبرئيل ﷺ. وروى في أخبار كثيرة أن صاحب الأمر صلوات الله عليه حين يخرج يجعله في المكان الذي وضعه رسول الله ﷺ وقبله إبراهيم ﷺ^(٣).
 ومن المصرّحين من كبار علماء أهل السنة بأن موضع المقام كان ملاصقاً بالبيت في عهد النبي ﷺ وأن موضعه الفعلي من صنع عمر هو ابن كثير في تفسيره؛ قال:

قد كان هذا المقام ملصقاً بجدار الكعبة قديماً؛ ومكانه معروف اليوم إلى جانب الباب ممّا يلي الحجر يمينه الداخل من الباب في البقعة المستقلة هناك؛ وكان الخليل ﷺ لما فرغ من بناء البيت وضعه إلى جدار الكعبة؛ أو أنه انتهى عنده البناء فتركه هناك؛ ولهذا - والله أعلم - أمر بالصلاة هناك عند الفراغ من الطواف؛ وناسب أن يكون عند مقام إبراهيم حيث انتهى بناء الكعبة فيه. وإنما أخره عن جدار الكعبة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب أحد الأئمة المهديين والخلفاء الراشدين الذين أمرنا باتباعهم... إلى أن قال: ولهذا

(١) بحار الأنوار ٣٦: ٣٢.

(٢) الكشاف ١: ١٨٥، ذيل آية المقام في سورة البقرة: ١٢٥.

(٣) روضة المتقين ٤: ١٣٣، كتاب الحج، فضل الكعبة والحرم.

لم ينكر أحد من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين^(١).
ثم استدللّ ابن كثير لما ذهب إليه بجملة من النصوص نتعرّض لها ضمن
الأدلة ثمّ قال: فهذه الآثار متعاضدة على ما ذكرناه، والله أعلم.
وقال ابن كثير في بيان وجه تأخير عمر للمقام: وقد كان المقام ملتصقاً
بجدار البيت حتّى أخره عمر بن الخطّاب في إمارته إلى ناحية الشرق بحيث
يتمكّن الطوّاف منه ولا يشوّشون على المصلّين عنده بعد الطواف؛ لأنّ الله
قد أمرنا بالصلاة عنده^(٢).

ومنّ ذهب إلى أنّ المقام كان ملتصقاً بالبيت في عهد رسول الله ﷺ وأنّ
عمر هو الذي أبدع في تحويله، ابن حجر في فتح الباري؛ قال: وكان المقام
من عهد إبراهيم لزق البيت إلى أن أخره عمر عنه إلى المكان الذي هو فيه
الآن؛ أخرجه عبد الرزّاق في مصنّفه بسند صحيح عن عطاء وغيره؛ وعن
مجاهد أيضاً. وأخرج البيهقي عن عائشة مثله بسند قوي؛ ثمّ ذكر الخبر.
ثمّ قال: وأخرج ابن مردويه بسند ضعيف عن مجاهد: أنّ النبي ﷺ هو
الذي حوّله. والأوّل أصحّ.

وقد أخرج ابن أبي حاتم بسند صحيح عن ابن عيينة قال: كان المقام في
سقع البيت في عهد رسول الله ﷺ فحوّله عمر فجاء سيل فذهب به فردّه
عمر إليه. وقال سفيان: لا أدري أكان لاصقاً بالبيت أم لا.
ثمّ قال ابن حجر: ولم تنكر الصحابة فعل عمر؛ ولا من جاء بعدهم؛

(١) تفسير ابن كثير ١: ١٧٠ ضمن قوله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ البقرة: ١٢٥.

(٢) المصدر السابق ١: ٣٨٤.

فصار إجماعاً. وكان عمر رأى أن إبقاءه يلزم منه التضييق على الطائفتين أو على المصلين فوضعه في مكان يرتفع به الحرج؛ وتهياً له ذلك لأنه الذي كان أشار باتخاذ مصلى؛ وأول من عمل عليه المقصورة الموجودة الآن^(١).

وممن صرح بتحويل عمر للمقام ابن سعد في الطبقات الكبرى في ترجمة عمر - على ما حكى - قال: وهو آخر المقام إلى موضعه اليوم وكان ملصقاً بالبيت^(٢).

وقال السيوطي في ترجمة عمر بن الخطاب - على ما حكى -: هو الذي آخر مقام إبراهيم إلى موضعه اليوم وكان ملصقاً بالبيت^(٣).
ومثله ذكر الدميري في محكي حياة الحيوان^(٤).

وقال الكردي في التاريخ القويم - بعد سرد الأقوال في موضع مقام إبراهيم -: رأينا أن نأتي هنا بأرجح الأقوال على رأينا وما نميل إليه فنقول - وبالله العون والتوفيق -: إذا لاحظت ما تقدّم عن حدّ المسجد الحرام قديماً وأنّ مكان البيت كان ربوة مرتفعة عن الأرض ذات الرمال والحصا وأنّ إبراهيم عليه السلام ما بنى الكعبة بالطين ولا بالجصّ؛ وإنما رضمها رضمًا ولم يسقفها؛ وتصوّرت أنّ أهل الجاهليّة كانوا يجلسون في ظلّ الكعبة ويقعدون حولها يتذكرون شؤونهم العامّة وأنه لم يكن حينئذٍ للمسجد الحرام على صغره سور ولا حائط حتى بنى عمر بن الخطاب جداراً قصيراً بعد أن زاد فيه

(١) فتح الباري ٨: ١٦٩، باب قوله تعالى: ﴿وَأَتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾.

(٢) الطبقات الكبرى ٣: ٢٨٤.

(٣) تاريخ الخلفاء: ١٣٧.

(٤) حياة الحيوان ١: ٣٣١، مادة ديك.

ووسَّعه، ظهر لك أنّ أرجح الأقوال المتقدّمة وأقربها إلى الصواب هو:
 ما رواه البيهقي في سننه، من أنّ المقام كان في زمن النبي ﷺ وزمن أبي
 بكر مَلصقاً بالبيت حتّى أخره عمر بن الخطاب؛

وما ذكره أيضاً ابن حجر العسقلاني في فتح الباري بأنّ المقام كان في
 عهد إبراهيم عليه السلام لُزق البيت إلى أن أخره عمر إلى المكان الذي هو فيه الآن؛
 وما قاله أيضاً ابن كثير في تفسيره بأنّ المقام كان مَلصقاً بجدار الكعبة
 قديماً، ومكانه معروف اليوم إلى جانب الباب ممّا يلي الحجر؛ وكان
 الخليل عليه السلام لما فرغ من بناء البيت وضعه إلى جدار الكعبة، أو أنّه انتهى عنده
 البناء فتركه هناك، وأنّه أخره عن جدار الكعبة أمير المؤمنين عمر بن
 الخطاب عليه السلام... إلى آخر كلامه المتقدّم وهو كلام حسن جيّد للغاية.

وما ذكره ابن كثير أيضاً في تفسيره من رواية ابن مردويه: أنّ مقام
 إبراهيم كان في الكعبة فأخرجه رسول الله ﷺ فألزقه في حائط الكعبة؛
 وذلك حينما دخل الكعبة يوم فتح مكّة.

ولقد رجّحنا هذه الأقوال الأربعة ممّا تقدّم؛ لأنّ المعقول أنّ إبراهيم عليه السلام
 لا بدّ أن يضع الحجر الذي قام عليه في بناء البيت الحرام بلزقه وجواره؛ لا
 أن يضعه بعيداً عن البيت حينما اتّفق وهو ياقوته من يواقيت الجنّة ومقامه
 الذي كان يقوم عليه؛

وأيضاً لا بدّ أنّ الله تعالى أمره بحفظه وعدم التفريط فيه حيث يأتي في
 آخر الزمان خاتم النبيين محمد ﷺ فيؤمر هو وأُمَّته بالصلاة عنده، وقبلتهم
 البيت المعظم.

ويؤيد كلامنا هذا ما جاء في الجزء الثاني من تاريخ الأزرقى: أن إبراهيم عليه السلام قام على المقام حينما أذن في الناس بالحج، فلما فرغ من التأذين أمر بالمقام فوضعه قبله فكان يصلي إليه مستقبل الباب ثم كان إسماعيل بعده يصلي إليه إلى باب الكعبة... الخ.

فلمدى التأمل في هذه النقطة يظهر جلياً أن إبراهيم عليه السلام جعل الحجر الذي قام عليه لبناء الكعبة بلبصقتها؛ ولا يبعده عنها بمسافة أذرع مخصوصة إلا لسبب؛ وأي سبب لذلك في أيامه؟!

وأيضاً أن أهل الجاهلية كانوا ألقوا المقام بالبيت خيفة السيل، بل وضعوه في جوف الكعبة حتى أخرجه رسول الله صلى الله عليه وسلم منها فألزه في حائطها - كما تقدم بيان ذلك - فما الذي يدعو أهل الجاهلية إلى إبعاد ذلك الحجر الأثري المحترم عن الكعبة ووضعه في هذا المحل الذي هو عليه الآن - كما في رواية السنجاري المتقدمة - ولا أحد منهم يتعبد عنده؟!

بل لو أبعده عن البيت لكان المعنى أنهم لم يعتبروه ولم يحترموه؛ حيث رموه في آخر ساحته عند أبواب بيوتهم المحيطة بالبيت؛ وكيف يقع ذلك منهم، وهم الذين يعتقدون أنه ذلك الحجر المقدس الذي عليه أثر قدمي إبراهيم الخليل عليه السلام؛ وقد قال أبو طالب فيه وفي الحجر الأسود:

وبالحجر المسود إذ يمسحونه إذا اكتنفوه بالضحي والأصائل
وموطئ إبراهيم في الصخر رطبة على قدميه حافياً غير ناعل

فلما جاء الإسلام أكد احترامها وجعل لها مغزى خاصاً ورمزاً تعبدياً؛

وإن كان الحجر الأسود أعظم حرمة من المقام^(١).

ومن الغريب أن الكردي بعدما انتهى من البحث وولج في بحث آخر من شؤون المقام، رجع مرّة إلى الأخرى إلى ما فرغ عنه، لما لم يرقه نتيجة بحثه الأوّل وما انتهى إليه من النظر فقال: التحقيق التامّ عن موضع المقام: لقد تقدّم من الكلام ما فيه الكفاية عن مقام خليل الله إبراهيم عليه الصلاة والسلام، غير أن الله سبحانه وتعالى فتح علينا فهم مسألة دقيقة عنه وهي: أن المشهور لدى المؤرّخين وجميع الناس أن أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب رضي الله عنه هو الذي وضع المقام في هذا المحلّ الآن الذي هو أمام باب الكعبة بجوار بئر زمزم؛ وذلك عندما ذهب سيل أمّ نهشل بالمقام. وهذا كلامٌ صحيح لا شكّ فيه؛

غير أن عمر رضي الله عنه ما وضع المقام إلّا في نفس المحلّ الذي كان فيه قبل أن يذهب به سيل أمّ نهشل؛ أي وضعه في الموضع الذي كان المقام فيه في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وفي عهد خليفته أبي بكر رضي الله عنه بدليل ما رواه الإمام الأزرقى^(٢). وقال بعيد ذلك وكأنه بنفسه غير راض بما قال: بقيت علينا مسألة دقيقة يجب أن نعرفها بصورة واضحة، وهذه المسألة تشتمل على ثلاث أحوال:

الحالة الأولى: أين كان المقام في عهد إبراهيم عليه الصلاة والسلام؟

الحالة الثانية: أين كان المقام في الجاهليّة؟

الحالة الثالثة: أين كان المقام في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله؟

(١) التاريخ القويم ٣: ٣١٥-٣١٧.

(٢) التاريخ القويم ٣: ٣٤٥.

أما في الحالة الأولى) فالذي نراه أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام بعد أن فرغ من بناء البيت وضعه إما داخل الكعبة - أي في الحفرة التي حفرها في بطنها على يمين الداخل وكان عمقها ثلاثة أذرع لتكون بمثابة الخزانة يوضع فيها ما يهدى للكعبة - وإما وضعه لزرق الكعبة عند بابها؛ فلا يعقل أنه وضعه في محلّه اليوم بقرب زمزم بعيداً عن الكعبة بمسافة أذرع بدون سبب؛ وأي سبب لذلك ولم يأمره الله تعالى بالتوجه إليه حين الصلاة كما أمر الأمة المحمّدية بذلك.

فإذا علمنا أن حجر المقام ياقوتة من يواقيت الجنة كالحجر الأسود، وأن خليل الله إبراهيم عليه الصلاة والسلام قام عليه حين بناء الكعبة، وقام عليه أيضاً حينما أذن في الناس بالحجّ كما أمره الله تعالى، وأن قدميه راسختان على هذا المقام وأنه من الآيات البيّنات كما في صريح الآية.

علمنا أن إبراهيم لا يفرط في هذا المقام المكرّم ويبعده عن الكعبة إلى جهة زمزم؛ بل إنه بعد أن انتهى من غرضه منه حفظه في الحفرة التي في باطن الكعبة - أي في الجبّ - ليبقى دهنراً طويلاً حتى يأتي نبي آخر الزمان سيّدنا محمد ﷺ حيث يأمره الله تعالى بالصلاة عنده. هكذا أطلع الله تعالى خليله إبراهيم ﷺ بعد أن بنى البيت ما سيكون في شأن المقام في آخر الزمان؛ وهكذا حفظ لنا إبراهيم مقامه الكريم المقدّس الذي فيه أثره الخالد كما أمره الله تعالى؛ فإنّ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا يفعلون شيئاً في أمور الدّين إلّا بوحي وإهام من الله الملك العزيز العالَم.

ثم إن إسماعيل عليه الصلاة والسلام لم يحرك المقام ولم يخرج من جوف

الكعبة؛ لأنّه يعرفه حقّ المعرفة؛ فلماذا يخرج من موضعه وهو لم يؤمر بالصلاة خلفه، وإنما حافظ عليه محافظة تامّة وكذلك أولاده من بعده.

(أمّا في الحالة الثانية) فإنّه لما مرّ على بناء إبراهيم عليه السلام للبيت نحو ألفي سنة تقريباً واشتهر أمر المقام ووجود أثر القدمين فيه وكثر الناس بمكّة وأطرافها، صار أهل الجاهليّة في شوق عظيم لرؤية هذا المقام المقدّس كما أنّ المسلمين اليوم في شديد الشوق لرؤيته وهو محجوب تحت الصندوق والستارة الكثيفة، فكانوا أحياناً يخرجونه من جوف الكعبة فيضعونه بلزقها عند الباب، أي في محل الحفرة الموجودة بالجانب الأيمن من الباب، فيشاهدونه جميعاً ويحترمونه أشدّ الاحترام؛ كيف لا؟! وهو التراث العربي المقدّس الباقي لهم من باني الكعبة الأول إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام؛ وأحياناً يرجعونه إلى جوف الكعبة أيضاً بحسب ما تقتضيه المصلحة وخوفاً عليه من السيول.

ولا يعقل أنّهم إذا أخرجوا المقام من جوف الكعبة أن يضعوه في محله بقرب زمزم؛ أي في آخر حدود المسجد الحرام في ذلك العهد قبل الإسلام، وما الداعي لإبعاده عن الكعبة؟! وهم لا يصلّون عنده؛ بل إنّهم لا يعرفون الصلاة وكيفيّةها؛ فعبادتهم كانت للأصنام، والأصنام بكثرة عند الكعبة وما حولها.

ومن المعجزات الباهرات أنّ أهل الجاهليّة مع عبادتهم للأوثان والأصنام بمختلف أنواعها، لم يسمع قط أنّهم عبدوا حجر المقام أو الحجر الأسود أو الكعبة؛ وهذا سرّ من الأسرار الدقيقة لا يخفى على العلماء

العاملين وذوي الألباب.

(وأما الحالة الثالثة) فقد قيل: كان المقام في أوّل عهد رسول الله ﷺ - أي قبل فرض الصلوات الخمس - بلزق البيت عند الباب أي في محلّ الحفرة؛ وقيل: كان المقام في داخل الكعبة، فلما كان يوم فتح مكة أخرجه رسول الله ﷺ منها، فوضعه بلزق الكعبة أي في محلّ الحفرة أيضاً، فلما أنزل الله تعالى عليه: ﴿وَآتَخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّياً﴾ نقله ﷺ إلى الموضع الذي هو فيه الآن بقرب زمزم، لئلا ينقطع الطواف بالمصلين؛ وحتى لا يحصل ضيق على الطائفين والمصلين.

فبقي المقام في محلّه الذي هو فيه اليوم في عهد رسول الله ﷺ وفي عهد أبي بكر وفي عهد عمر رضي الله تعالى عنها، فلما جاء سيل أم نهشل في عهد عمر ذهب بالمقام إلى أسفل مكة، فأتوا به وربطوه بأستار الكعبة عند الحفرة المذكورة، وأرسلوا إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه يخبرونه بذلك، فركب من ساعته فزعا وأتى مكة فوضع المقام في محلّه هذا الذي هو فيه اليوم بعد أخذ رأي صحابة رسول الله ﷺ والتثبت التامّ عن محلّه وموضعه؛ ولم ينكر أحد منهم فعل عمر ولا من جاء بعدهم فصار ذلك إجماعاً.

فعلم من كلّ ما تقدّم أنّ محلّ المقام الذي هو فيه الآن عند زمزم، هو محلّه الأصلي الذي كان في عهد رسول الله ﷺ وفي عهد أبي بكر وفي عهد عمر رضي الله تعالى عنهم أجمعين، وجزاها الله تعالى عن الأمة المحمّدية خير الجزاء، إلى عهدنا هذا لم يتغيّر موضعه ولن يتغيّر إلى أن تقوم الساعة

إن شاء الله تعالى^(١).

ومَن صرَّح بتحويل عمر للمقام خلافاً لما كان عليه في عصر النبي ﷺ المحدث العلامة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني؛ وهو من متأخري أهل السنَّة ومن مقاربي عصرنا؛ وقد أقرّه على ذلك صاحب السماحة مفتي الديار السعودية الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ ودافع عنه حتَّى أنه كتب في الدفاع عن مقاله رسالة: قال المعلمي: أين كان موضعه -المقام- في عهد النبي ﷺ؟

في هذا ثلاثة أقوال:

الأوَّل: أنه كان في موضعه الذي هو به الآن؛ والأدلة الصحيحة الواضحة تردُّ هذا القول كما يأتي في القول الثالث.

الثاني: قال بعضهم: كان المقام لاصقاً بالكعبة في عهد النبي ﷺ حتَّى أخره هو ﷺ إلى موضعه الآن. ثمَّ ردَّ عليه بضعف المستند؛ والمعارضة بما قد صحَّ عن مجاهد أن عمر هو الذي حوَّل المقام كما سيأتي.

الثالث: قال آخرون: كان المقام في عهد النبي ﷺ وبعده لاصقاً بالكعبة حتَّى حوَّله عمر.

ثمَّ تعرَّض لبعض الوجوه التي ربما يستدلُّ بها لكلِّ من الأقوال الثلاثة، ثمَّ قال: قد أغنانا الله -وله الحمد- عن هذا الضرب من الاحتجاج بثبوت النقل عمَّن لا يمكن أن يظنَّ به التوهّم -يعني الدلالة على القول الثالث- ثمَّ استدلَّ لذلك بمحدث عائشة وغيرها؛ وذكر أن جملة من

السابقين ذهبوا إلى هذا القول وهم أئمة مكة عطاء ومجاهد وابن عيينة وقال: الإنصاف يقضي بأن قولهم مجتمعين يكفي وحده للحجة في هذا المطلب^(١).

أقول: ينبغي أن يضمّ إلى ما ذكره من الأقوال الثلاثة قول رابع - لا ينافي ما ذهب إليه - وهو الاستفادة من آثار الشيعة والتواريخ ومحصّله:

إنّ المقام في زمن إبراهيم عليه السلام كان بلصق البيت وقد جعله عليه السلام هناك ثم حوّل في الجاهلية إلى موضعه الفعلي حتّى فتح رسول الله صلى الله عليه وآله مكة فردّ المقام إلى موضعه الأصلي بلصق الكعبة وكان على هذا بقية حياة النبي صلى الله عليه وآله وبعده مدة خلافة أبي بكر وشطر من خلافة عمر حتّى حوّل عمر المقام إلى موضعه الجاهلي.

إذن لا يختلف مع المعلّمي في كون المقام في آخر حياة النبي صلى الله عليه وآله وبعده إلى زمان عمر كان لصق البيت وأنّ عمر هو الذي حوّل إلى موضعه الفعلي؛ وإنّما يختلف معه في أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله هو الذي كان باشر وضع المقام بلصق البيت بعدما كان في الجاهلية منفصلاً - وهذا ما نذهب إليه - أو أنّ المقام كان في حياته صلى الله عليه وآله وفي أيام الجاهلية لصق البيت - وهذا ما ذهب إليه المعلّمي.

وسياقني إن شاء الله تعالى ما يدلّ على ما اخترناه وهو القول الرابع. وعذر المعلّمي في اختلافه معنا في هذه النقطة هو مذهبه؛ حيث لا يسمح له بالأخذ بما ثبت من روايات أئمة أهل البيت - أو لا يراجعها على الأقل -

(١) رسالة مقام إبراهيم، الفصل الرابع: ٥٥ وما بعده.

كما يأخذ - أو يراجع - روايات سائر الناس من الصحابة وغيرهم؛ وهذا هو العدة في الاختلاف بين الشيعة وبين سائر المسلمين من أهل السنّة في كثير من المسائل؛ وإن كان هناك بعض الأسباب الأخرى أيضاً؛ ولا ينبئك مثل خبير. ومثل المعلّم في تصريحه بما تقدّم في أمر المقام وموضعه، هو آل الشيخ مفتي الحجاز الشيخ محمّد بن إبراهيم؛ قال في رسالته التي آلفها في مجال حكم تأخير المقام عن موضعه الفعلي ما نصّه:

ثبت عن السلف الصالح أنّ مقام إبراهيم عليه السلام كان في عهد النبي صلى الله عليه وآله وعهد أبي بكر في سقع البيت؛ وإنّ أوّل من أخره عن ذلك الموضع عمر بن الخطّاب.

وممن ثبت ذلك عنه من أعيانهم؛ المذكورون فيما يلي: ثمّ عدّهم:

١- أمّ المؤمنين عائشة بنت أبي بكر.

٢- عروة بن الزبير.

٣- عطاء وغيره من أصحاب ابن جريج.

٤- مجاهد.

٥- بعض مشايخ مالك. في المدوّنة: قال مالك: بلغني أنّ عمر بن الخطّاب لما وليّ وحجّ ودخل مكّة أخرّ المقام إلى موضعه الذي هو فيه اليوم؛ وكان ملصقاً بالبيت في عهد النبي صلى الله عليه وآله وعهد أبي بكر وقبل ذلك؛ وكان قدّمه في الجاهلية مخافة أن يذهب به السيل... إلى أن قال: فأخرجه - يعني عمر - إلى موضعه اليوم؛ فهذا موضعه الذي كان فيه في الجاهلية وعلى عهد إبراهيم عليه السلام.

٦- سفيان بن عيينة.

٧- الواقدي.

٨- مشايخ ابن سعد.

ثم قال: هذه جملة من أعيان السلف الذين صرّحوا بأنّ المقام كان في عهد النبي ﷺ في سقع البيت وإنّ أول من أخره عمر بن الخطاب. وقد جزم بما صرّحوا به غير واحد من أئمّة المتأخّرين:

منهم: المحافظ ابن الحجر في فتح الباري؛ والمحافظ ابن كثير في التفسير، والبداية والنهاية، والشوكاني في فتح القدير.

وقد جمع آل الشيخ بين كلماتهم المتنافية وما استقرّ عليه رأيهم أخيراً^(١). أقول: وينبغي أن يضمّ إلى من عدّه من أئمّة المتأخّرين موسى بن عقبة صاحب المغازي؛ حسبما تأتي من العبارة عنه؛ فإنّه مشعر إن لم يكن دالاً على أنّه لا يوافق على أنّ رسول الله ﷺ هو الذي أخر المقام عن الكعبة حيث قال: ومكان زعموا أنّ المقام لاصق في الكعبة فأخره رسول الله ﷺ في مكانه هذا^(٢).

فإنّ التعبير بالزعم يومئ إلى تريضه لهذا القول.

موضع المقام في الجاهليّة وعلة وضعه فيه

بقيت في البحث نقطة مبهمّة؛ وهي أنّه بحسب نصوص الشيعة كان المقام في عهد إبراهيم ملبصاً بالبيت وكذلك فعله رسول الله ﷺ؛ ولكن الجاهلية

(١) الجواب المستقيم في جواز نقل مقام إبراهيم: ٤ وما بعده.

(٢) شفاء الغرام ١: ٢٠٦.

فرقت بين البيت وبين المقام؛ بينما أن نصوص أهل السنة تضمنت أن المقام في الجاهلية كان ملصقاً بالبيت ولو خوفاً عليه من السيل. وطبع القضية يساعد على ذلك أيضاً؛ لأنه لم يكن في الجاهلية نسك الصلاة عند المقام ليكون وضع المقام ملصقاً بالبيت مزاحماً لنسك الطواف فيكون لهم داع لتأخير المقام عن لصق البيت؛ فكيف الحل؟ والحل أنه يحتمل أن يكون تأخير المقام عن البيت في الجاهلية لداع آخر غير مزاحمة الصلاة للطواف؛ ككون المقام في حدّ المسجد بعد عدم كون المقام من أجزاء الكعبة.

وربما كان لهم داع آخر لا نعلم به بعد طول الزمن وتقادم العهد؛ وقد أثير الثقة الصادق بوقوع الفعل؛ ولا يهّم بعد ذلك الجهل بالداعي على الفعل. وقد عثرت أخيراً على توجيه لفعل الجاهلية في موثق عمرو بن سعيد؛ وستأتي الرواية بتامها وموضع الشاهد منها قوله: «فلما كثر الناس وصاروا إلى الشرّ والبلاء ازدحموا عليه فأروا أن يضعوه في هذا الموضع الذي هو فيه اليوم ليخلو المطاف لمن يطوف بالبيت، فلما بعث الله عزّ وجلّ محمداً ﷺ رده إلى الموضع الذي وضعه فيه إبراهيم»؛ الحديث. فإن الرواية تدلّ على أن ما دعاهم إلى نقل المقام هو التراحم بين الإزدحام على المقام وبين الطائفين.

أدلة كون المقام بلصق البيت في عهد رسول الله ﷺ

وكيف كان فإنّ الاستفادة من النصوص والأثر أن المقام في عهد رسول الله ﷺ كان ملاصقاً بالبيت وأنّ النبي ﷺ هو الذي جعله كذلك بعدما

كان في الجاهلية في موضعه الفعلي؛ ولكن عمر غير المقام من موضعه الذي وضعه رسول الله ﷺ فيه وردّه إلى موضعه الجاهلي.

وإليك نصّ الروايات وفيها المعتبرة سنداً؛ فتكون سائر الروايات على تقدير ضعف السند مؤيدة:

١- في موقّ زرارة - الذي هو كالصحيح - المروي في الكافي قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: قد أدركت الحسين عليه السلام؟ قال: «نعم، أذكر وأنا معه في المسجد الحرام وقد دخل فيه السيل والناس يقومون على المقام يخرج الخارج يقول: قد ذهب به السيل ويخرج منه الخارج فيقول: هو مكانه؛ قال: فقال لي: يا فلان ما صنع هؤلاء؟ فقلت: أصلحك الله يخافون أن يكون السيل قد ذهب بالمقام؛ فقال: ناد إن الله تعالى قد جعله علماً لم يكن ليذهب به فاستقرّوا.

وكان موضع المقام الذي وضعه إبراهيم عليه السلام عند جدار البيت؛ فلم يزل هناك حتّى حوّلته أهل الجاهلية إلى المكان الذي هو فيه اليوم؛ فلما فتح النبي ﷺ مكة ردّه إلى الموضع الذي وضعه إبراهيم عليه السلام فلم يزل هناك إلى أن ولّى عمر بن الخطّاب فسأل الناس: من منكم يعرف المكان الذي كان فيه المقام؟ فقال رجل: أنا؛ قد كنت أخذت مقداره بنسج؛ فهو عندي؛ فقال: اتنتني به؛ فأتاه به فقاسه ثمّ ردّه إلى ذلك المكان»^(١).

ورواه الصدوق في الفقيه بإسناده عن زرارة في الصحيح^(٢)، وفيه:

(١) الكافي ٤: ٢٢٣، كتاب الحج، باب في قوله تعالى: ﴿فِيهِ ءَايَاتٌ بَيِّنَاتٌ﴾، الحديث ٢.

(٢) الفقيه ٢: ٢٤٣، كتاب الحج، باب ابتداء الكعبة، الحديث ١٣، ٢٣٠٨.

«والناس يتخوفون على المقام». وفيه: قال: «إن الله قد جعله علماً».
أقول: قوله: قال فقال لي: يا فلان، الظاهر أن فاعل القول الأول هو
زرارة وفاعل الثاني هو أبو جعفر عليه السلام.

فما عن التستري في الأخبار الدخيلة - أن في الخبر سقطاً أو تصحيفاً؛
لأن خطاب الإمام ابن ابنه وهو ابن أقل من أربع سنين بيا فلان وجوابه هو
أيضاً بأصلحك الله في غاية البعد. والظاهر أن الأصل، فقال الرجل يا فلان
الح، فصحف - في غير محله.

٢- وفي موقئ عمرو بن سعيد عن موسى بن قيس ابن أخي عمّار عن
مصدق عن عمّار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام؛ أو عن عمّار عن سليمان بن
خالد عن أبي عبدالله قال: «لما أوحى الله عزّ وجلّ إلى إبراهيم عليه السلام أن أذن
في الناس بالحجّ أخذ الحجر الذي فيه أثر قدميه وهو المقام فوضعه بحذاء
البيت لاصقاً بالبيت بحيال الموضع الذي هو فيه اليوم ثمّ قام عليه فنادى
بأعلى صوته بما أمره الله عزّ وجلّ به فلما تكلم بالكلام لم يحتمله الحجر
ففرقت رجلاه فيه فقلع إبراهيم عليه السلام رجله من الحجر قلعا. فلما كثر الناس
وصاروا إلى الشرّ والبلاء ازدحموا عليه فرأوا أن يضعوه في هذا الموضع
الذي هو فيه اليوم ليخلوا المطاف لمن يطوف بالبيت، فلما بعث الله عزّ وجلّ
محمدًا عليه السلام رده إلى الموضع الذي وضعه فيه إبراهيم فما زال فيه حتى قبض
رسول الله صلى الله عليه وآله وفي زمن أبي بكر وأول ولاية عمر، ثمّ قال عمر: قد ازدحم
الناس على هذا المقام فأيتكم يعرف موضعه في الجاهلية؟ فقال له رجل: أنا
أخذت قدره بقدر؛ قال: والتقدر عندك؟ قال: نعم، قال: فأت به؛ فجاء به؛

فأمر بالمقام فحمل وردّ إلى الموضع الذي هو فيه الساعة»^(١).

٣- وفي رواية عن أبي بصير عن الباقر عليه السلام: «كان المقام في موضعه الذي هو فيه اليوم، فلما لقي رسول الله صلى الله عليه وآله مكّة رأى أن يحوّله من موضعه فحوّله فوضعه ما بين الركن والباب وكان على ذلك حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وإمارة أبي بكر وبعض إمارة عمر، ثم إنَّ عمر حين كثر المسلمون قال: إنّه يشغل الناس عن طوافهم»، الحديث.

وفيه: «أنَّ الرجل الذي كان عنده قدر موضع المقام هو المطّلب بن أبي وداعة السهمي»^(٢).

٤- وقريب منه حديث آخر عن أبي القاسم الكوفي في كتاب الاستغاثة: «إلا أنّ فيه: «أنَّ الرجل الذي عيّن موضع المقام في الجاهلية هو المغيرة بن شعبة». وفيه: «فردّ عمر المقام إلى الموضع الذي كان في الجاهلية، فهو إلى اليوم هناك. وموضعه الذي وضعه رسول الله صلى الله عليه وآله فيه معروف لا يختلفون في ذلك»^(٣).

٥- وفي زيارة الجامعة لأئمة المؤمنين في عداد المطاعن والبدع بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله: «وعقّت (عنقّت- خ ل) سلمانها وطردت مقدادها ونفت جندها وفتقت بطن عمّارها وحرّفت القرآن وبدّلت الأحكام وغيّرت المقام وأباححت الخمس للطلاق وسلّطت أولاد اللعناء على الفروج والدّماء

(١) مستدرک الرسائل ٩: ٤٢٨، كتاب الحج، الباب ٦٣ من أبواب الطواف، النوادر، الحديث ٩.

(٢) المصدر السابق: الحديث ١٥.

(٣) المصدر السابق: الحديث ١٦.

وهدمت الكعبة وأغارت على دار الهجرة يوم الحرّة...» الخ^(١).
وفي بعض الروايات: أن المهدي عليه السلام إذا ظهر ردّ المقام إلى موضعه الأصلي.

٦- فعن أبي بصير قال أبو عبدالله عليه السلام: «إذا قام القائم هدم المسجد الحرام حتى يرده إلى أساسه؛ وحوّل المقام إلى الموضع الذي كان فيه...» الحديث^(٢).

وقد تقدّم عن والد شيخنا المجلسي عليه السلام أنه: «روى في أخبار كثيرة أن صاحب الأمر صلوات الله عليه حين يخرج يجعله في المكان الذي وضعه رسول الله ﷺ وقبله إبراهيم عليه السلام»^(٣).

وعلى أساس الروايات المتقدّمة لا يتعيّن الموضع الفعلي للمقام؛ ولئن كان هناك موضع يحتمل تعيّن كون المقام فيه فهو موضعه على عهد إبراهيم عليه السلام والنبي ﷺ.

كثرة الأخبار برّد المهدي عليه السلام المقام إلى لصق البيت

ثمّ إنّنا لم نعثر في موضوع ردّ المهدي عليه السلام للمقام إلى موضعه الأصلي على رواية سوى رواية أبي بصير المتقدّمة والتي رواها الشيخ المفيد عليه السلام في الإرشاد؛ والظاهر أنّ من عداه روى نفس هذه الرواية.

(١) مفاتيح الجنان: ١٠٦٦ عن مصباح الزائر للسيد ابن طاووس.

(٢) إرشاد المفيد ٢: ٢٨٣ عن البحار ٥٢: ٣٣٨، ح ٨٠.

(٣) روضة المتقين ٤: ١٣٣، كتاب الحج، فصل الكعبة والحرم.

فقد رواها الطبرسي في أعلام الوري والأربلي في كشف الغمّة والنيسابوري في روضة الواعظين والشيخ الطوسي في الغيبة^(١).

ولكن سمعت ما حكيناه عن والد العلامة المجلسي^(٢) من كثرة الأخبار بذلك؛ ومن البعيد أن يكون عنده أخبار لم تصل إلينا؛ فلا يبعد أن يكون مراده^(٣) من كثرة الأخبار هو الروايات المطلقة في شأن القائم^(٤) إذا ظهر من أنه يبطل البدع ويردّ الأشياء إلى السنن.

ففي رواية الشيخ في الغيبة بإسناده عن أبي هاشم الجعفري قال: كنت عند أبي محمد^(٥) فقال: «إذا قام القائم أمر بهدم المنابر والمقاصير التي في المسجد». فقلت في نفسي: لأيّ معنى هذا؟ فأقبل عليّ فقال: «معنى هذا أنّها محدثة مبتدعة لم يبينها نبي ولا حجة»^(٦).

وفي رواية الإرشاد قال: روى أبو بصير عن أبي جعفر^(٧) في حديث طويل أنه قال: «إذا قام القائم... إلى أن قال: لا يترك بدعة إلا أزالها ولا سنّة إلا أقامها»؛ الحديث^(٨).

٧- ومن الروايات المصرّحة بكون موضع المقام في عهد رسول الله مختلفاً عمّا صار إليه بعده صحيح إبراهيم بن أبي محمود قال: قلت للرضا^(٩): أصلي ركعتي طواف الفريضة خلف المقام حيث هو الساعة أو حيث كان على عهد رسول الله^(١٠)؟ قال: «حيث هو الساعة»^(١١).

(١) أعلام الوري: ٤٦١، الفصل الثالث؛ وكشف الغمّة ٢: ٤٦٥، باب ذكر علامات قيام القائم؛ روضة الواعظين

٢: ٢٦٥؛ الغيبة للطوسي: ٤٧٢؛ والبحار ٥٢: ٣٣٢، الحديث ٥٧.

(٢) البحار ٥٢: ٣٢٣، تاريخ الحجة.

(٣) البحار ٥٢: ٣٣٩، الحديث ٨٤.

(٤) الوسائل ٩: ٤٧٨، الباب ٧١ من أبواب الطواف، الحديث ١.

٨- ورواية محمد بن مسلم قال: سألته عن حدّ الطواف الذي من خرج منه لم يكن طائفاً بالبيت؟ قال ﷺ: «كان الناس على عهد رسول الله ﷺ يطوفون بالبيت والمقام وأنتم اليوم تطوفون ما بين المقام والبيت...» الحديث^(١).

٩- وصحيح الحسن بن علي عن جعفر بن محمد عن عبد الله بن ميمون عن جعفر عن أبيه ﷺ قال: «كان المقام لازقاً بالبيت فحوّله عمر»^(٢).

١٠- وما روي من مسائل داود الصرمي عن الإمام الرضا ﷺ قال: وسألته عن الصلاة بمكة في أيّ موضع أفضل؟ فقال: «عند مقام إبراهيم الأول؛ فإنه مقام إبراهيم وإسماعيل ومحمد ﷺ»^(٣).

١١- وصحيح حماد بن عيسى عن إبراهيم بن عثمان -والظاهر أنه أبو أيوب الخزاز- عن سليم بن قيس الهلالي قال: خطب أمير المؤمنين ﷺ وقال: «... قد عملت الولاية قبلي أعمالاً خالفوا فيها رسول الله ﷺ متعمدين لخلافه، ناقضين لعهد، مغيّرين لسنّته؛ ولو حملت الناس على تركها وحوّلتها إلى مواضعها وإلى ما كانت في عهد رسول الله ﷺ لتفرّق عني جندي حتى أبقى وحدي أو قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض إمامتي من كتاب الله عزّ وجلّ وسنّته رسول الله ﷺ، رأيتم لو أمرت بمقام إبراهيم ﷺ فرددته إلى الموضع الذي وضعه فيه رسول الله ﷺ... إذن لتفرّقوا

(١) المصدر السابق: الباب ٢٨، الحديث ١.

(٢) تهذيب الأحكام ٥: ٤٥٤، الحديث ١٥٨٦؛ وعنه الوافي ١٢: ٦٤، الحديث ١١٥١١.

(٣) نقلها في كتاب حجة الوداع: ١١٨ عن مستطرفات السرائر؛ والوسائل ٣: ٥٤٠، كتاب الصلاة، الباب ٥٣ من أحكام المساجد، الحديث ٨.

عني... الحديث^(١).
هذا كلّ من ناحية روايات الشيعة؛ والشواهد من روايات أهل السنّة
على ذلك أكثر.

دفع إشكال مزاحمة المصلّين للطائفتين إذا أُلصق المقام بالبيت

لكن يبقى: أنه إذا ردّ المقام إلى جنب البيت وكان هو موضع صلاة
الطواف، استلزم مزاحمة الطائفتين.

ولكن يردّه: أن الطواف إذا أمكن بين البيت وموضع المقام فعلاً فهو وإلا
فع الزحام - ولو بسبب المصلّين للطواف أو غيرهم - لا ينبغي الريب في
عدم اشتراط الحدّ - على تقدير اشتراطه اختياراً - بل يجوز الطواف خارج
الحدّ حسبما صرح به في معتبرة الحلبي.

فيكون حال المقام والمصلّين عند الزحام حال حجر إسماعيل وكذا حال
الحجر الأسود. والقياس في مذهب أهل السنّة كان يقتضي قلع الحجر
الأسود من موضعه وبنائه في موضع آخر كما حوّل عمر المقام.

ثمّ إنّه بالغمض من أنّ الاعتبار يساعد على كون المقام - بمعنى الصخرة -
ملاصقاً للبيت وأنه موضعه الأصلي حيث كانت البيوت مبنية حول الكعبة
ولم يكن المسجد على وضعه الفعلي ولا كان للمسجد حائط وجدار، بل
كانت الكعبة محاطة ببيوت الناس ودورهم.

(١) الكافي ٨: ٥٨، الحديث ٢١؛ وعنه البحار ٣٤: ١٧٢، الحديث ٩٧٨.

نصوص أهل السنة في تعيين موضع المقام

هناك شواهد تاريخية ونصوص من طرق أهل السنة تدل على كون المقام في عصر النبي ﷺ ملاصقاً للبيت. بالغض عن ما تقدّم في عدّة من روايات الشيعة وفيها المعتبرة كمتبررة زرارة وغيره:

١- منها: ما رواه في شفاء الغرام قال: ونقل المحب الطبري في القرى عن مالك في المدوّنة أنّه قال: كان المقام في عهد إبراهيم ﷺ في مكانه اليوم وكان أهل الجاهلية ألصقوه بالبيت خيفة السيل، فكان كذلك في عهد النبي ﷺ وعهد أبي بكر، فلمّا وليّ عمر رده بعد أن قاس موضعه بخيوط قديمة قيس بها حين آخره^(١).

أقول: نحن وإن لم نرتض أنّ المقام في عهد الخليل ﷺ كان في موضعه الفعلي؛ لما ثبت في النصوص أنّ موضعه في عهد الخليل كان لصق البيت، ولم نرتض أنّ موضعه في الجاهلية كان لصق البيت؛ لما ثبت في النصوص أنّ موضعه الجاهلي هو موضعه الفعلي.

ولكن هذا النصّ من المدوّنة يوافق ما اخترناه من أنّ المقام في حياة النبي ﷺ إلى وفاته وبعده إلى زمان خلافة عمر كان لصق البيت، وإنّما حوّله عمر خلافاً لما كان المقام عليه في عهد النبي ﷺ.

غاية الأمر إنّنا نقول: إنّ كون المقام في عهد النبي ﷺ بلصق البيت كان بفعله ﷺ؛ خلافاً لما كان عليه في الجاهلية؛ وهذا الأثر يتضمّن أنّ كون المقام

(١) شفاء الغرام ١: ٣٩٢؛ عن القرى: ٣٤٥ ونقله عن المدوّنة صاحب التهذيب مختصر المدوّنة وهو

في عهده ﷺ بلصق الكعبة كان استمراراً لما كان عليه في الجاهلية.

٢- وقال المحبّ فيما حكى عنه: قال الفقيه سند بن عنان المالكي في كتابه المترجم بـ«الطراز» وهو شرح للمدوّنة: وروى أشهب عن مالك قال: سمعت من يقول من أهل العلم: إن إبراهيم عليه السلام أقام هذا المقام وقد كان ملصقاً بالبيت في عهد النبي ﷺ وأبي بكر وقبل ذلك، وإنما ألصق إليه لمكان السيل مخافة أن يذهب به، فلما ولي عمر أخرج خيوطاً كانت في خزانة الكعبة وقد كانوا قاسوا بها ما بين موضعه وبين البيت في الجاهلية إذ قدّموه مخافة السيل فقاسه عمر وأخّره إلى موضعه إلى اليوم^(١).

٣- ومنها: ما رواه في شفاء الغرام عن أبي عروبة أنه قال: حدّثنا سلمة قال: حدّثنا عبد الرزاق قال: أنبأنا معمر عن حميد الأعرج عن مجاهد قال: كان المقام إلى جنب البيت وكانوا يخافون عليه من السيول وكان الناس يصلّون خلفه... إلى آخر ما ذكره باختصار لقصة ردّ عمر للمقام إلى موضعه الآن وما كان بينه وبين المطلب بن أبي وداعة السهمي في موضعه الذي حرّره المطلب^(٢).

٤- وفي شفاء الغرام قال أبو عروبة أيضاً: حدّثنا سلمة قال: حدّثنا عبد الرزاق قال: أنبأنا ابن جريح قال: سمعت عطاء وغيره من أصحابنا يزعمون أنّ عمر أوّل من رفع المقام فوضعه في موضعه الآن، وإنما كان في قبل الكعبة^(٣).

(١) القرى: ٣٠٩.

(٢) المصدر السابق: ٣٩٢.

(٣) المصدر السابق: ٣٦٣.

٥- وفيه: روى الفاكهي بسنده إلى عبدالله بن سلام خبراً فيه: أذان إبراهيم على المقام للناس بالحجّ؛ وفيه: فلما فرغ أمر بالمقام فوضعه قبلته فكان يصلي إليه مستقبل الباب^(١).

٦- وفيه: عن الفاكهي: أنّ النبي ﷺ قدم مكة من المدينة فكان يصلي إلى المقام وهو ملصق بالكعبة حتى توفي رسول الله ﷺ^(٢).

٧- وفيه: قال الفاكهي: حدّثنا الزبير بن أبي بكر قال: حدّثنا يحيى بن محمّد بن ثوبان عن سليم بن أبي جريح عن عثمان بن أبي سليمان عن سعيد بن جبير أنّه قال: كان المقام في وجه الكعبة، وإنما قام إبراهيم عليه حين ارتفع البنيان فأراد أن يشرف على البناء قال: فلما كثر الناس خشي عمر بن الخطّاب أن يطأوه بأقدامهم فأخرجه إلى موضعه الذي هو به اليوم حذاء موضعه الذي كان قدام الكعبة^(٣).

٨- وفيه: قال الفاكهي: حدّثنا يعقوب بن حميد بن كاسب قال: حدّثنا عبد العزيز بن محمّد عن هشام بن عروة عن أبيه قال عبد العزيز: أراه عن عائشة: أنّ المقام كان في زمن النبي ﷺ إلى سقع البيت^(٤).

٩- وفيه: قال الفاكهي: وقال بعض المكّيين: كان بين المقام وبين الكعبة ممراً العنز^(٥).

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق، وسقع البيت: ناحيته.

(٥) المصدر السابق.

١٠- وفيه: ذكر ابن جبیر في أخبار رحلته ما يقتضي أنّ الحفرة المرخمة التي في وجه الكعبة علامة موضع المقام في عهد الخليل عليه السلام.

١١- وروى عن الفاكهي والأزرقي عن نوفل بن معاوية الديلي قال: رأيت المقام في عهد عبد المطلب ملتصقاً بالبيت مثل المهابة. سئل أبو الوليد الأزرقي عن المهابة؛ قال: خرزة بيضاء^(١).

١٢- وروى ابن حجر في الفتح في روايات بناء البيت: وزاد في حديث عثمان: ونزل عليه الركن والمقام؛ فكان إبراهيم يقوم على المقام بيني عليه، ويرفعه له إسماعيل؛ فلما بلغ الموضع الذي فيه الركن وضعه يومئذ موضعه؛ وأخذ المقام فجعله لاصقاً بالبيت^(٢).

وبالرغم من الشواهد المتقدمة التي نقلها الفاسي في شفاء الغرام مما تدلّ على إبداع عمر في نقل المقام عن موضعه فتحيزه إلى تصويب فعل عمر وأنّ موضع المقام الفعلي مطابق لزمان النبي ﷺ أو لزمان إبراهيم عليه السلام، واضح. قال في شفاء الغرام بعد حكاية عبارة ابن جبیر الأخيرة راداً عليه: وفي هذا نظر؛ لأنّ موضع المقام الآن هو موضعه في عهد الخليل عليه السلام من غير خلاف علم في ذلك.

وأما الخلاف ففي موضعه اليوم، هل هو موضعه في زمن النبي ﷺ كما ذكر ابن أبي مليكة أو لا كما قال مالك، والله أعلم^(٣).

(١) كتاب فضل الحجر والمقام لسائر بكداشي: ١٣٢؛ عن الفاكهي ١: ٤٤٢؛ والأزرقي ٢: ٣٠.

(٢) فتح الباري ٦: ٤٠٦، باب يزفون النسلان في العشي.

(٣) شفاء الغرام ١: ٣٩٧.

وقال: روينا عن الأزرقى قال: حدّثني جدّي قال: حدّثنا عبد الجبار بن الورد قال: سمعت ابن أبي مليكة يقول: موضع المقام هو هذا الذي هو به اليوم؛ وهو موضعه في الجاهلية وفي عهد النبي ﷺ وأبي بكر وعمر إلا أنّ السيل ذهب به في خلافة عمر فجعل في وجه الكعبة حتى قدم عمر فردّه بمحضر من الناس.

وذكر الأزرقى ما يوافق قول ابن أبي مليكة في موضع المقام عن عمرو بن دينار وسفيان بن عيينة.

وروى الفاكهي عن عمرو بن دينار وسفيان بن عيينة مثل ما حكاه عنهما الأزرقى بالمعنى^(١).

أقول: ما ذكره الفاسي من عدم الخلاف في كون موضع المقام فعلاً هو موضعه في عهد الخليل عليه السلام ينافي ما ذهب إليه جمع من أهل السنة والشيعنة إلى خلاف ذلك، كما سبق التصريح بأسمائهم، فراجع.

١٣- ومن النصوص المصرّحة بأنّ عمر هو الذي نقل المقام من موقعه الأصلي ما رواه عبد الرزّاق عن ابن جريح حدّثني عطاء وغيره من أصحابنا قالوا: إنّ عمر أوّل من رفع المقام فوضعه موضعه الآن؛ وإنّما كان في قبل الكعبة^(٢). وقد صحّح ابن حجر هذه الرواية كما نقلناه ضمن كلامه.

١٤- ومن جملة النصوص رواية عبد الرزّاق الأخرى عن مجاهد قال: أوّل من أحرّ المقام إلى وضعه الآن عمر بن الخطّاب^(٣). وقد صحّحها أيضاً

(١) شفاء الغرام ١: ٣٩٦.

(٢) المصنف ٥: ٤٨.

(٣) المصدر السابق.

ابن حجر كما نقلناه في كلامه.

١٥- ومن جملة النصوص رواية عبد الرزاق عن معمر عن حميد عن مجاهد قال: كان المقام إلى جنب البيت وكانوا يخافون عليه غلبة السيول وكانوا يطوفون خلفه، فقال عمر للمطلب بن أبي وداعة السهمي: هل تدري أين كان موضعه الأول؟ قال: نعم؛ قدّرت ما بينه وبين الحجر الأسود وما بينه وبين الباب وما بينه وبين زمزم وما بينه وبين الركن عند الحجر، قال: فأين مقداره؟ قال: عندي، قال: تأتي بمقداره؛ فجاء بمقداره فوضعه موضعه الآن^(١).

١٦- ومن جملة النصوص رواية البيهقي عن عائشة: إنَّ المقام كان زمان رسول الله ﷺ وزمان أبي بكر ملتصقاً بالبيت؛ ثمَّ أخره عمر بن الخطاب^(٢). وصحّحه البيهقي وكذلك ابن حجر قال: إنَّ سنده قوي كما حكيناه.

وعن ابن كثير روايته لها في تفسيره بسند البيهقي؛ ورجاله ثقات وقال: هذا إسناد صحيح؛ وقد تقدّم الحديث عن شفاء الغرام بسنده عن عائشة.

١٧- ومن جملة النصوص رواية ابن أبي حاتم - وقد حكينا الإشارة إليها في كلام ابن حجر وقد صحّحه - عن سفيان بن عيينة إمام المكيين في زمانه قال: كان المقام من سقع البيت على عهد رسول الله ﷺ فحوّله عمر إلى مكانه بعد النبي ﷺ وبعد قوله تعالى: ﴿وَأَتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾. قال: ذهب به السيل بعد تحويل عمر إياه من موضعه هذا فردّه عمر إليه.

(١) المصنّف ٤٧: ٥، باب المقام. وفي تعليقه: أخرجه الأزرقى.

(٢) السنن الكبرى ٥: ٧٥ نقله بكداشي.

وقال سفيان: لا أدري كم بينه وبين البيت قبل تحويله.
وقال سفيان: لا أدري أكان لاصقاً بها أم لا^(١).

١٨- ومن جملة النصوص ما رواه عبد الرزاق عن معمر عن هشام بن عروة عن أبيه: إن رسول الله ﷺ وأبا بكر وعمر - بعض خلافته - كانوا يصلون صقع البيت حتى صلى عمر خلف المقام^(٢).

١٩- وفي رواية أخرى لعبد الرزاق عن ابن جريج عن محمد بن عباد بن جعفر وعمرو بن عبدالله بن صفوان وغيرهما: إن عمر أمر عبدالله بن السائب أن يجعل المقام في موضعه الآن^(٣).

٢٠- وفي رواية رواها ابن كثير عن ابن مردويه أنه روى من طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾^(٤): إن رسول الله ﷺ لما فتح مكة وأخذ من عثمان بن أبي طلحة مفتاح الكعبة وفتح بابها وغمس بالماء التماثيل التي كانت فيها أخرج مقام إبراهيم وكان في الكعبة فألزقه في حائط الكعبة ثم قال: يا أيها الناس هذه القبلة^(٥).

وكيف كان؛ فهذه الروايات والآثار المروية في كتب السنة تدل على:

(١) كتاب فضل الحجر الأسود ومقام إبراهيم: تأليف سائد بكداش؛ حكاه عن ابن كثير في تفسيره ضمن

قوله تعالى: ﴿وَأَتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ البقرة: ١٢٥.

(٢) المصنف ٥: ٤٨، باب المقام، الحديث ٨٩٥٤.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٨٩٥٦.

(٤) النساء: ٥٨.

(٥) نقلها عن تفسير ابن كثير ملخصة في التاريخ القويم لكردي ٣: ٣١٤.

أولاً: أنّ المقام كان في عهد الخليل إبراهيم عليه السلام بلسق الكعبة. وهذا موافق لروايات الشيعة.

ثانياً: أنّ المقام في عهد النبي صلى الله عليه وآله إلى وفاته وبعده مدّة خلافة أبي بكر وشطراً من خلافة عمر كان بلسق الكعبة وأنّ عمر هو الذي حوّل المقام إلى موضعه الفعلي. وهذا أيضاً موافق لروايات الشيعة.

وهناك نقطة ثالثة تختلف روايات الشيعة عن روايات أهل السنّة وهي: إنّ المقام في العهد الجاهلي كان في موضعه الفعلي وأنّ النبي صلى الله عليه وآله هو الذي ردّ المقام إلى جنب البيت ولصقه حتّى كان فعل عمر مخالفاً لفعل رسول الله صلى الله عليه وآله. وهذا ما تضمّنته روايات الشيعة.

أو أنّ المقام في العهد الجاهلي أيضاً كان في موضعه الأصلي الملاصق للبيت واستمرّ الأمر عليه إلى نهاية حياة النبي صلى الله عليه وآله وبعده إلى زمان خلافة عمر حتّى كان عمر هو الذي حوّل المقام إلى موضعه الفعلي فكان فعل عمر مخالفاً لما كان المقام عليه في حياة رسول الله، لا مخالفة لفعل رسول الله صلى الله عليه وآله. وهذا ما تضمّنته روايات أهل السنّة.

تحقيق لعالم سنّي في تعيين موضع المقام

وفي رسالة للمعلّم - عثرت عليها بعد تصنيفي الرسالة - استدلّ فيها لكون الموضع الفعلي للمقام مغايراً لموضعه في عهد النبي صلى الله عليه وآله بوجوه من النقل تقدّم منّا بعض ذلك؛ ومن جملة ما استدلّ به هو حديثان رواهما البخاري في شأن صلاة النبي صلى الله عليه وآله لطوافه بعدما فرغ منه:

أحدهما: حديث ابن عمر، وفيه: ثمَّ خرج فصلّى في وجه الكعبة ركعتين^(١).
وثانيهما: حديث ابن عباس وفيه: فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة
وقال: هذه القبلة^(٢).

قال: والمراد بوجه الكعبة في الأخبار - كما يقضي به سياقها - تارة:
جدارها المقابل لموضع المقام الآن؛ وتارة: ما يجانب هذا الجدار من المطاف؛
يعني جنب الجدار.

والأخبار التي أطلقت على هذا، تبين أنه ليس منه موضع المقام الآن؛ بل
هو الموضع الذي كان فيه المقام قبل أن يحوِّله عمر إلى موضعه الآن.

ولفظ قبل الكعبة في حديث ابن عباس هو أيضاً ذاك الموضع.
وابن عباس إنما سمع هذا الحديث من أسامة كما بيّنه ابن حجر في الفتح؛
والراوي عن ابن عباس عطاء كما أنّ عطاء يروي الخبر عن أسامة أيضاً بلا
واسطة؛ وكان ابن عمر لما لم يتحقق له أنّ النبي ﷺ إلى المقام صلى أم عن
يمينه أو عن يساره اقتصر على قوله: في وجه الكعبة.

وأما الوجه في تعبير حديث أسامة بـ«قبل الكعبة» فيظهر أنّ ذلك
مراعاة لقوله عقب ذلك: هذه القبلة. لئلا يتوهم أنّ الإشارة إلى المقام نفسه،
مع قوله تعالى: ﴿وَآتَخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾، فعدل إلى التعبير بقبل
الكعبة ليعلم أنّ الإشارة إلى الكعبة أو إلى ذلك الموضع منها.

(١) صحيح البخاري، أبواب القبلة، باب قوله تعالى: ﴿وَآتَخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾، فتح

الباري ١: ٤٩٩.

(٢) المصدر السابق.

ثم إنَّ المعلِّم في رسالته ذكر أنه يمكن الاستدلال لهذا القول - أعني كون المقام في عهد النبي ﷺ بلصق البيت وأنَّ عمر هو الذي حوِّله إلى موضعه الفعلي - بأنَّ ذهاب أئمَّة مكَّة عطاء ومجاهد وابن عيينة مجتمعين يكفي وحده للحجَّة في هذا المطلب.

أقول: وقد أجاد فيما أفاده من التذليل والحجَّة.

أدلة كون الموضع الأصلي للمقام موضعه اليوم

بقي الكلام فيما قد يعارض ما اخترناه، وربما يستدلُّ به على خلاف ما قوينا، وهو أمور:

الأمر الأول: إنَّه قد ورد في بعض الكلمات من أهل السنَّة أنَّ في بعض الروايات: أنَّ النبي ﷺ بعدما فرغ من الطواف جعل المقام بينه وبين البيت حين أراد الصلاة؛ قال وفي هذه دلالة على أنَّ موضع المقام حينذاك كان موضعه الفعلي؛ فإنَّه لا يصحُّ أن يقال ذلك القول إلا إذا أمكن الصلاة متقدِّماً على المقام؛ وإلا فلو كان المقام ملصقاً بالبيت كان جعل المقام بين البيت وبين المصلِّي متعيِّناً لا يمكن غيره؛ فيدلُّ هذا التعبير على عدم كون المقام ملصقاً بالبيت؛ وأنَّه كان بحيث يمكن التقدُّم عليه؛ ولازمه أنَّ موضعه آنذاك كان هو الموضع الفعلي.

ويردُّه - على تقدير صحَّة السند - أولاً؛ احتمال أن يكون ذلك قبل ردِّه المقام إلى موضعه الأصلي؛ حيث كان المقام في العهد الجاهلي في موضعه

الحالي حسب النصوص المشار إليها.

وثانياً: ما ذكره المعلّم في رسالته التي عثرنا عليها أخيراً قال: في صحيح مسلم عن جابر في حجة الوداع بعد ذكر الطواف: «ثم نفذ إلى مقام إبراهيم... فجعل المقام بينه وبين القبلة»^(١). هكذا في عدّة نسخ من الصحيح وكتب أخرى.

وذكره الطبري في القرى بلفظ: «ثم تقدّم»^(٢)؛ وكذا نقله الفاسي^(٣). وزعم الطبري: أنه يشعر بأنّ المقام لم يكن حينئذٍ ملصقاً بالكعبة. وأورد عليه بأنّ كلمة تقدّم - إن صحّت - فدلتها على الملاصقة أقرب؛ لأنه ﷺ أنهى الطواف عند الركن؛ فإذا واصل مشيه بعد ذلك إلى يمينه الباب - حيث المقام - فهذا تقدّم. ولو كان المقام في موضعه الآن لكان المشي إليه مشياً عن الكعبة وحقّه أن يقال: تأخر.

وأما قوله: فجعل المقام بينه وبين الكعبة، فلا يخفى أنّ المصلّي إلى المقام إذا كان بلصق الكعبة إمّا أن يكون عن يمينه أو يساره أو خلفه فإذا كان خلفه فقد جعله بينه وبين الكعبة.

الأمر الثاني: رواية رواها الأزرقى عن ابن أبي مليكة قال: موضع المقام هذا الذي هو به اليوم هو موضعه في الجاهلية وفي عهد النبي ﷺ وأبي بكر وعمر؛ إلا أنّ السيل ذهب به في خلافة عمر فجعل في وجه الكعبة حتى

(١) صحيح مسلم: ذكره برقم ١٢١٨.

(٢) القرى: ٣١٠.

(٣) شفاء الغرام: ١-٢١٧-٢٢٣.

قدم عمر فردهً بمحضر من الناس^(١).

أقول: يرد عليه أولاً: أن هذه الرواية - مع شذوذها - معارضة بالروايات الكثيرة المتقدمة والتي لا يبعد دعوى تواترها؛ ولا ريب أن الترجيح لتلك الروايات.

وثانياً: ما ذكره المعلّمى - فيما عثرنا عليه أخيراً - من أن الأزرقى لم يوثقه أحد من أئمة الجرح والتعديل؛ ولم يذكره البخاري ولا ابن أبي حاتم؛ بل قال الفاسي في ترجمته في العقد الثمين: لم أر من ترجمه؛ وقد تفرّد بهذه الحكاية.

وثالثاً: ما ذكره المعلّمى أيضاً حيث قال: ويريبني من الأزرقى حسن سياقه للحكايات وإشباعه القول فيها؛ ومثل ذلك قليل فيما يصحّ عن الصحابة والتابعين؛ وقد قيل لشعبة مالك لا تحدّث عن عبد الملك ابن أبي سليمان - وقد كان حسن الحديث -؟ قال: من حسنها فرت.

قال المعلّمى: ويريبني أيضاً من الأزرقى تحمّسه لهذا القول؛ حتّى أنه تصرف في النصوص بإسقاط ما ينافي مقالته وغيره. فقد روى عن ابن أبي عمر بسند وإي إلى أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ أنه صلّى إلى الميزاب وهو بالمدينة، ثمّ قدم مكّة فكان يصلّي إلى المقام ما كان بمكّة.

وقد روى الفاكهي هذا الخبر كما ذكره الفاسي في شفاء الغرام وفيه: أن النبي ﷺ قدم مكّة من المدينة فكان يصلّي إلى المقام وهو ملصق بالبيت أو بالكعبة حتّى توفي رسول الله ﷺ. فأسقط الأزرقى في روايته قوله: وهو

ملصق بالبيت حتى توفى رسول الله ﷺ؛ وجعل موضعها: ما كان بمكة. وروى الأزرقى رواية عن عبدالله بن سائب: فكنت أول من صلى خلف المقام حين حوّل إلى موضعه.

ولم ترق للأزرقى كلمة «حوّل» فعقبه برواية أخرى عن عبدالله بن سائب وفيها: أنا أول من صلى خلف المقام حين ردّ في موضعه هذا. ورابعاً: ما ذكره آل الشيخ في شأن بعض وسائط الرواية من أنه غير ضابط؛ حكاها عن البخاري وأنه لذا عدّه العقيلي في الضعفاء؛ وذكر أن ابن حجر أيضاً قدح فيه.

وخامساً: ما ذكره أيضاً من أن ابن أبي مليكة - على فرض ثبوته عنه - لم يأخذه عن الصحابة فيما يرى المحبّ الطبري صاحب (القرى) وإنما فهم من سياق رواية كثير عن أبيه في قصة احتمال سليل أم نهشل المقام؛ - وهو الحديث الثالث فيما ذكرناه هنا - ومعه فلا مجال للأخذ به بعد تصريح عائشة بأنّ المقام كان ملصقاً بالبيت في عهد النبيّ وبعد إلى زمان عمر وأنّ عمر هو الذي أخره.

وسادساً: ما ذكره أيضاً من أن فهم ابن أبي مليكة نشأ من سؤال عمر أين موضعه؟ - في الرواية الثالثة - ولكن يحتمل أن يكون ذلك إشارة إلى موضعه قبل احتمال السليل له، وأما أنّ موضعه قبل احتمال سليل أم نهشل هو موضعه في عهد رسول الله ﷺ؛ أو كان عمر حوّل قبل السليل فسأل عن ذلك الموضع؛ فكلّ محتمل؛ ويدلّ على الثاني رواية صحيحة لابن عيينة صرح فيه بذلك بعد التصريح بأنّ المقام كان في سقع البيت على عهد

النبي ﷺ^(١).

الأمر الثالث: رواية أخرى للأزرقي بسنده عن المطلّب بن أبي وداعة السهمي قال: كانت السيول تدخل المسجد الحرام... وربما دفعت المقام من موضعه وربما نحتّه إلى وجه الكعبة حتّى جاء سيل في خلافة عمر يقال له: سيل أمّ نهشل... فاحتمل المقام من موضعه فذهب به حتّى وجد في أسفل مكّة فأتي به فربط إلى أستار الكعبة في وجهها وكتب في ذلك إلى عمر فأقبل عمر فزعاً فدخل بعمرة في شهر رمضان وقد غمّي موضعه وعفاه السيل فدعا عمر بالناس فقال: أنشد الله عبداً عنده علم في هذا المقام؛ فقال المطلّب بن أبي وداعة السهمي: أنا يا أمير المؤمنين، عندي ذلك؛ فقد كنت أخشى عليه فأخذت قدره من موضعه إلى الركن ومن موضعه إلى باب الحجر ومن موضعه إلى زمزم بمقاط وهو عندي في البيت؛ فقال له عمر: فاجلس عندي وأرسل إليها فأتي بها فدّها فوجدها مستوية إلى موضعه هذا، فسأل الناس وشاورهم فقالوا: نعم هذا موضعه؛ فلما استثبت ذلك عمر وحق عنده، أمر به فأعلم ببناء ربضه تحت المقام ثمّ حوّله فهو في مكانه هذا إلى اليوم^(٢).

ويرد عليه:

أولاً: ما تقدّم في الخبر السابق من احتمال كون المراد بالموضع المذكور في هذا الخبر الموضع الذي وضعه فيه عمر أوّل مرّة؛ فسأل عنه ليجعله فيه

(١) الجواب المستقيم: ٢٦.

(٢) المصدر السابق.

مرة أخرى.

فقد روى ابن أبي حاتم بسند صحيح عن سفيان بن عيينة أنه قال: كان المقام في صقع البيت على عهد النبي ﷺ فحوّله عمر إلى مكانه بعد النبي ﷺ وبعد قوله تعالى: ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ الآية، قال: ذهب السيل به بعد تحويل عمر إياه من موضعه هذا فردّه عمر إليه^(١).

فيظهر من هذا أنّ جعل المقام في الموضع الفعلي صدر من عمر مرتين: إحداها قبل ذهاب السيل وذلك بنقله من لصق البيت إلى هذا الموضع، وأخرى بعدما ذهب به السيل وأخذه من موضعه الفعلي.

وثانياً: يرد عليه مثل ما تقدّم الإيراد به في الأمر الثاني من أدلة المخالف. وثالثاً: جهالة بعض وسائط الخبر؛ مثل كثير بن المطلّب - كما قيل - وقيل أيضاً باشتال الخبر على الإرسال^(٢).

الأمر الرابع: رواية أخرى للأزرقي بسنده عن حبيب بن أبي الأشرس قال: كان سيل أمّ نهشل قبل أن يعمل عمر الزدم بأعلى مكة فاحتمل المقام من مكانه فلم يدر أين موضعه! فلما قدم عمر سأل من يعلم موضعه؟ فقال المطلّب بن أبي وداعة: أنا يا أمير المؤمنين! قد قدرته بمقاط - وتخوّفت عليه هذا - من الحجر إليه، من وجه الكعبة إليه؛ فقال: ائت به فجاء به ووضع في موضعه هذا، وعمل عمر الردم عند ذلك.

قال سفيان: فذلك الذي حدّثنا هشام بن عروة عن أبيه: أنّ المقام كان

(١) رواه في الجواب المستقيم: ٣٦.

(٢) راجع رسالة مقام إبراهيم للمعلّم: ٥٨.

عند سقع البيت؛ فأما موضعه الذي هو موضعه: فوضعه الآن. وأما ما يقوله الناس: إنه كان هنالك موضعه فلا.

قال سفيان: وقد ذكر عمرو بن دينار نحواً من حديث ابن الأشرس هذا، لا أميز أحدهما عن صاحبه.

ويرد عليه: مضافاً إلى ما تقدّم في الأمر الثاني وأيضاً ما تقدّم من احتمال كون المراد رده إلى الموضع الذي كان عمر حوله إليه أولاً - على ما يستفاد من رواية سفيان - راجع ما ذكرناه في الجواب عن الحديث السابق.

يرد عليه مضافاً إلى ذلك كله: ما قيل من أن ابن أبي الأشرس لا يحتج بروايته وأنه متروك منكر الحديث جداً، وأنه ليس بشيء وليس بثقة^(١).

وما ذكره الأزرق في ذيل الخبر عن سفيان عن هشام عن أبيه، فمع ارتبائه في نفسه حيث ذكر أن المقام كان عند سقع البيت وظاهره أنه موضعه الأصلي، ثم ذكر أنه موضعه الآن، فعارض برواية عبد الرزاق في المصنف - كما سبق - بسند صحيح عن هشام عن أبيه بخلافه؛ وكذا رواية ابن أبي حاتم المتقدمة بسنده عن هشام عن أبيه؛ بل لا يعدل وثيقة الأزرق وثاقتها عند أهل السير^(٢).

الأمر الخامس: رواية ذكرها ابن كثير أن ابن مردويه روى بسنده عن مجاهد: كان المقام عند البيت فحوّله رسول الله ﷺ إلى هذا^(٣).

(١) راجع التاريخ الصغير للبخاري، والضعفاء والمتروكين للنسائي، والضعفاء للعقيلي، والجرح والتعديل لابن أبي حاتم، والمجروحين لابن حبان، ولسان الميزان لابن حجر وغيرها.

(٢) الجواب المستقيم: ٣٥.

(٣) تفسير ابن كثير ١: ٣١٥؛ عن المعلّم في رسالته: ٦٦؛ وآل الشيخ في رسالته: ٢٢.

قال مجاهد: وكان عمر يرى الرأي فينزل به القرآن. ويرد عليه: أولاً: معارضته بروايات متواترة دلت على خلافها كما تقدّم. وثانياً: إنَّها ضعيفة باعتراف أهل السنَّة؛ فقد أشار ابن كثير إلى ضعفه؛ وضعفه ابن حجر في الفتح^(١)؛ وأشار إلى ضعف بعض وسائطه المعلمي^(٢). وثالثاً: إنَّه روى عن مجاهد - راوي هذا الخبر - أنَّ عمر هو الذي حوّل المقام؛ وهو الذي رواه عبد الرزّاق في المصنّف. قال آل الشيخ: هذا أصحّ من طريق ابن مردويه.

وحكى مثل ذلك عن ابن حجر في الفتح؛ وأنَّه صرّح بضعف سند ابن مردويه؛ وتعرّض آل الشيخ لتفصيل الوسائط الضعاف^(٣). الأمر السادس: عن شفاء الغرام للفاسي أنَّه ذكر موسى بن عقبة في مغازيه: وكان زعموا أنَّ المقام لاصق في الكعبة فأخّره رسول الله ﷺ في مكانه هذا^(٤).

ويرد عليه: مضافاً إلى المعارضة التي قدّمتها، ما ذكره المعلمي من أنَّهم ذكروا أنَّ موسى بن عقبة تتبّع المغازي بعد كبر سنِّه فربما يسمع ممَّن هو دونه وقد قال: زعموا.

وإنَّ تعبير ابن عقبة في النسبة إلى القائل بزعمهم مشعر إن لم يكن دالّاً على أنَّه لا يرتضيه هو.

(١) فتح الباري ٨: ٢٩.

(٢) مقام إبراهيم: ٦٧.

(٣) الجواب المستقيم: ٢٢.

(٤) شفاء الغرام ١: ٢٠٦.

الأمر السابع: ما رواه الأزرقى في تاريخ مكة بسنده عن عبدالله بن السائب - وكان يصلي بأهل مكة - قال: أنا أول من صلى خلف المقام حين ردّ في موضعه هذا.

وجه الاستدلال أنّ قول عبدالله بن السائب: «حين ردّ في موضعه» يفهم منه أنّ ذلك الموضع كان موضعاً للمقام سابقاً أيضاً، إلاّ أنّه فصل عنه برهنة فكان جعله فيه ردّاً إليه.

ويرد عليه أولاً: أنّ عبد الرزاق في مصنّفه نقل القضية هكذا: كنت أول من صلى وراءه حين وضع؛ فكلمة «حين وضع» في رواية عبد الرزاق هو الذي غيرها راوي النقل المتقدّم؛ وهو سليم بن مسلم الذي روى عنه الأزرقى؛ وهذا الراوي قدحوا فيه بأنّه غير مأمون لا على عقيدته ولا على الحديث؛ وعدّوه واهياً متروك الحديث؛ بل قيل: لا يساوي حديثه شيئاً^(١).

وثانياً: إنّ هذه الرواية لو تمّت سنداً ومنتأ فهي معارضة بالروايات المنافية لها؛ وهي أصحّ سنداً وأوضح متناً ودلالة وأقوى مضموناً من هذه الرواية.

الأمر الثامن: رواية الأزرقى بسنده عن ابن جريح، يشير إلى الموضع الملاصق للبيت وأنّه الذي صلى فيه النبي ﷺ وأنّه الموضع الذي جعل فيه المقام حين ذهب به سيل أمّ نهشل إلى أن قدم عمر فردّه إلى موضعه الذي

(١) راجع الضعفاء للعقيلي والضعفاء والمتروكين للنسائي ولسان الميزان لابن حجر والذهبي في المشتبه وغيرها.

كان فيه في الجاهلية وفي عهد النبي ﷺ وأبي بكر وبعض خلافة عمر إلى أن ذهب به السيل^(١).

أقول: يرد عليه - مع الغض عن سنده ومعارضته - أن ظاهره أن النبي ﷺ صلى بجانب الكعبة والمقام غير موجود هناك؛ بل كان متأخراً عنه وفي موضعه الفعلي؛ وهذا القول غريب لم يعهد من أحد.

شأن الموضع الفعلي للمقام وجواز نقل المقام منه

ثم إن الذي يقتضيه ملاحظة النصوص والأدلة المتقدمة أن الموضع الفعلي للمقام ليس متعيناً؛ سواء قلنا بجواز كون الصخرة فعلاً في موضعها الفعلي أم لا.

والوجه في عدم التعيين أن هذا الموضع لم يكن الموضع الأصلي للحجر المقام ولم يضعه رسول الله ﷺ هنا، بل وضعه ملاصقاً للبيت.

ثم جعل عمر لصخرة المقام هنا اجتهاد منه، لو كان سائفاً لكنه غير متعين حسب اجتهاده؛ بل ربما كان مقتضى اجتهاد الحاكم نقله إلى موضع أبعد من الموضع الفعلي.

فإنه يحكى أن نقل الحجر إلى موضعه الفعلي كان لمصلحة الطائفتين أو المصلين بسبب الزحام؛ وكلما كان الزحام أكثر اقتضت المصلحة تباعد المقام أكثر.

بل ربما اقتضت المصلحة تثبيت المقام خارج المسجد ليفرغ البيت للطائفتين حيث لا يمكن تحويل البيت إلى موضع آخر ليفرغ المقام للمصلين. وقد صرح بعض بعدم تعيين المكان الفعلي للمقام وأنه يجوز نقله إلى موضع ثالث غير الموضع الأصلي وغير الموضع الفعلي^(١) كالنقل إلى داخل الحجر حيث يكون الحجر محاطاً بجدار لا يتزاحم بسببه المصلي والطائف؛ نعم لا يجوز التصرف ظلماً وعدواناً في المقام.

جواز نقل المقام من موضعه الفعلي

ولكن الذي يقتضيه التحقيق أنّ نقل المقام إلى موضعه الأصلي بلصق البيت جائز؛ وأما نقله إلى موضع ثالث فلا يبعد منعه وحرمته. فلنا دعويان، بل ثلاث: إحداها: جواز نقل المقام إلى موضعه الأصلي الملاصق للكعبة؛ بل لا يبعد وجوبه؛ وهذه الدعوى الثانية. والثالثة: المنع من نقل المقام إلى موضع ثالث.

أما الدعوى الأولى: فالوجه فيه عدم المانع؛ بل قد تضمن النصوص أنه المكان الأصلي وأن المهدي عليه السلام إذا ظهر يرد المقام إلى هناك وأن علياً عليه السلام اعتذر من عدم ردّ المقام إلى موضعه الأصلي بالعجز بسبب مخالفة الناس. إن قلت: إن ما تضمن أن المهدي عليه السلام هو الذي يباشر ردّ المقام ينافي جواز نقل المقام لغيره.

قلت: لا منافاة له مع جواز النقل لغيره؛ وإنما غاية مدلول الرواية -ولو

(١) آية الله التبريزي في مجلس.

بالالتزام - هو عدم تحقّق النقل من غيره - إخباراً عن أمر تكويني - لا عدم جواز النقل تشريعاً.

مع أنّه ربما كان المراد بالخبر أنّ المهدي عليه السلام يباشر الردّ لو كان المقام باقياً في موضعه الفعلي عند ظهوره.

مع أنّه ربما كان المراد أنّ الموضوع الفعلي لو كان المهدي عليه السلام ظاهراً في ذلك العصر لغيره ولردّ المقام منه إلى موضعه الأصلي؛ وهذا تعبير عن النقمة على الوضع الموجود وتدلّيل على وجوب الردّ تكليفاً.

وكيف كان فلا ينبغي الشكّ في دلالة النصوص المشار إليها - والتي ذكرنا تفصيلها - على جواز مباشرة نقل المقام من موضعه الفعلي إلى موضعه الأصلي، بل دعوى دلالتها على الوجوب غير بعيدة كما تقدّمت.

ولا أقلّ من كون أصالة البراءة قاضية بجواز ذلك بعد أن لم يكن صخرة المقام ملكاً لأحد فعلاً كالصفا والمروة.

وأما الدعوى الثالثة - أعني تعيّن النقل إلى الموضوع الأصلي وعدم جواز غيره - فلنفس النصوص المشار إليها المتضمّنة للأخذ على عمر في فعله وعدّه بدعة.

فإنّ نقل المقام إلى موضع ثالث مصداق للبدعة؛ كنقله إلى موضعه الفعلي؛ فإنّ ملاك عدّ فعل عمر أمراً غير مرغوب فيه - حسب المتفاهم من النصّ - ليس إلاّ مخالفته لما فعله رسول الله ﷺ؛ وهذا موجود في نقل الصخرة إلى موضع ثالث كداخل حجر إسماعيل.

هذا كلّه بالغضّ عن حكم صلاة الطواف من حيث اشتراط كونها في

المسجد الحرام مع كون الصخرة في قبلة المصلّي كما سنبينه إن شاء الله تعالى في مسألة الصلاة على تقدير نقل المقام. وبالجملة فقتضى ما تقدّم من الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام من إظهار عدم التمكن من ردّ المقام إلى موضعه الأصلي وما تقدّم من النصوص المشار إليها في أنّ المهدي عليه السلام إذا ظهر ردّ المقام إلى موضعه وما تقدّم من الأخذ على عمر في فعله ومحافظته لما فعله رسول الله صلى الله عليه وآله، مقتضى كلّ ذلك وجوب ردّ المقام إلى موضعه الأصلي، والله العالم بحقيقة الحال.

الاستدلال لجواز نقل المقام حتّى عن موضعه الأصلي

ويمكن أن يستدلّ لجواز نقل صخرة المقام حتّى عن موضعه الأصلي فضلاً عن موقعه الفعلي بما تضمّن اشتراط كون صلاة الطواف عند المقام وخلفه.

تقريب ذلك: أنّه كما لا تجوز الصلاة في موضع آخر اختياراً كالصلاة في حجر إسماعيل، لكونه إخلالاً بشرط الصلاة ولا يجوز الإخلال بهذه الشروط كسائر الشروط من الطهور والقبلة وغيرها، كذلك يجب تحقيق شرط الصلاة من حيث مجاورتها للمقام ولو بنقل المقام حيث لا يتيسّر الشرط إلاّ بذلك.

فيكون الدليل على جواز نقل المقام تكليفاً هو الدليل على اشتراط الصلاة بمجاورة المقام؛ فإنّ المجاورة إذا وجبت وجبت مقدّمتها أو حلّت على الأقل. والمراد بالمقدّمة نقل المقام حيث يتوقّف تحقيق الشرط عليه.

هذا غاية ما يمكن أن يقرب به جواز نقل المقام على هذا الأساس، بعد تسليم كون الشرط للصلاة هو الصخرة - لا موضعها - بحيث لو نقلت الصخرة انتقلت الصلاة؛ وهذا بحث يأتي مفصلاً إن شاء الله تعالى في مسألة حكم الصلاة.

مناقشة الاستدلال لجواز نقل المقام

ولكن يردّ عليه أولاً: أنّ النصوص الدالة على تخصيص المقام بموضعه الأصلي يقتضي الردع عن ما تقتضيه القاعدة من جواز نقل المقام فضلاً عن وجوبه.

وثانياً: أنّ وجوب تحصيل هذا الشرط فيما إذا توقّف تحقيقه على نقل المقام أول الكلام؛ فهو من قبيل وجوب تحصيل وقت الصلاة كالزوال والغروب والفجر إذا لم يكن تحقيق هذه الأوقات إلا بمغادرة المكلف موطنه، والتحوّل إلى بلد آخر؛ لكون موقعه الفعلي ممّا يطول ليله ستّة أشهر ونهاره كذلك. وإن شئت قلت: إنّ ما يقتضي وجوب تحصيل الشرط في شرط الواجب - لا شرط الوجوب - لا يستدعي وجوب تحصيل الشرط بمثل ذلك؛ ففي الحقيقة تحقّق مثل هذه الأمور من شرط الوجوب؛ وإنّما شرط الواجب هو الإتيان بالفعل مقرّوناً بهذه الأمور إذا كان ذلك الأمر متحققاً اتفاقاً. فالواجب هو الصلاة مجاوراً للمقام إذا كان المقام بوضعه الخاصّ ممّا يمكن الصلاة عنده؛ وأمّا قلع المقام ونصبه في محلّ آخر تمكيناً من مجاورة الصلاة له فغير لازم.

فإذا قال: صلَّ عند المقام فهم منه وجوب تحصيل الشرط أعني مجاورة الصلاة للمقام بحسب الوضع الفعلي للمقام وموضعه الخاص وأنه لا يجوز فعل الصلاة في جانب آخر من المسجد كحجر إسماعيل؛ وأمّا أنه إذا توقّفت مجاورة الصلاة للمقام على تحويل المقام إلى موضع آخر فهذا غير مفهوم من الدليل. ونظير ذلك ما إذا قال: صلَّ في مسجد القبيلة فإنّه يفهم منه أنه إذا كان هناك مسجد القبيلة تجب الصلاة فيها؛ وأمّا إذا فرض عدم التمكن من ذاك المسجد للزحام الشديد فوجوب توسعة المسجد فضلاً عن إيجاد مسجد آخر فهو غير مفهوم من الدليل؛ فاشتراط الصلاة بالمسجد الخاص وإن كان من شرط الواجب لا شرط الوجوب - ولذا لا يجوز الاكتفاء بالصلاة في الدار مع التمكن من المسجد بلا حرج وشدة ضيق تحصيلاً للشرط كالطهارة وغيرها - ولكنّه شرط الواجب على هذا التقدير - أعني التمكن منه من غير جهة إحداث مسجد أو توسيعه - وأمّا بلحاظ عدم التمكن من فعله إلا بتوسيع المسجد ونحوه فهو شرط الوجوب؛ ومعناه أنه لا يجب تحقيق الشرط بتوسيع المسجد وإن كان على تقدير التوسيع يجب الكون في المسجد والصلاة فيه ولو في التوسيع الحديث.

والغرض أنّ المتفاهم من إطلاق دليل الوجوب ليس أكثر من ذلك؛ وإلا فإطلاق وجوب الشيء بنحو يستتبع وجوب تحصيل المكنة بمثل المقدمات المتقدمة كتوسيع محلّ الواجب وما شاكلها - فيما لو صرح بالإطلاق - معقول ولا محذور فيه. وإمّا المقصود أنّه لا يفهم من الإطلاق وجوب ذلك. ويظهر ذلك بملاحظة سائر الأمثلة العرفيّة، فإذا قيل: «يجب على الناس

عيادة المريض أو يستحبّ» فلا يفهم منه مطلوبيّة العيادة فيما إذا توقّفت على توسيع دار المريض أو إخراج المريض من مسكنه إلى مكان وسيع يتيسّر عيادته لعامة الناس؛ وكأنّ سرّه: حصول الغرض من العيادة المطلوبة بعيادة من يتيسّر له ذلك حسب الوضع الفعلي للمريض.

وهكذا إذا قيل: «يجب على كلّ متمكّن الحضور في مجلس» وكان يتوقّف حضور الزائد عن عدد على بناء مكان أو توسعة المكان الموجود؛ وهكذا. ومن هذا القبيل أمر الشارع بالحجّ المشتمل على الطواف والسعي والوقوفات؛ فإنّ الحجّ مشروط وجوبه بالاستطاعة، وأمّا شرط كون الطواف في المسجد والسعي بين الجبلين والوقوف في المشاعر فكلّ ذلك من شرط الواجب لا شرط الوجوب فيجب تحصيلها؛ ولكن على حسب الوضع الموجود، بمعنى أنّه إنّما يجب الطواف إذا أمكن بحسب سعة المسجد فعلاً؛ وأمّا إذا توقّف الطواف على توسيع المسجد الحرام فوجوب الحجّ والطواف بوجوب مقدّمته - أعني توسيع المسجد - فغير معلوم.

ومن هذا القبيل بناء طابق فوق المسعى يتحقّق معه التمكن من السعي بين الجبلين لعدد أكثر من الحجّاج؛ لو فرض تحقّق مصداق الواجب بالسعي في الطابق العلوي.

ومن هذا القبيل بناء طوابق في المواقع أعني عرفة ومزدلفة ومنى يتحقّق معه التمكن من نسك الحجّ والعمرة لعدد أكثر، فإنّ كلّ ذلك غير معلوم الوجوب؛ وإن كان على تقدير تحقّقها - أعني تحقّق التوسعة والبنائات - يجب على عدد أكبر من المسلمين الحجّ.

وبالجملة: جواز البناءات والتوسعات من باب تحصيل شرط الوجوب، هذا أمر، ووجوبها من باب تحصيل شرط الواجب مسألة أخرى.

والقول بوجوب نقل المقام إلى موضع يمكن الصلاة خلفه بدون مزاحمة الطائفتين - تحصيلاً لشرط الصلاة - يستلزم وجوب توسيع المسجد الحرام عرضاً وارتفاعاً ولو ببناء طوابق عليها بمقدار لا يخرج عن صدق الطواف بالبيت. وكذا المسعى.

ويستلزم وجوب توسيع المواقف أعني عرفة ومنى ومزدلفة ارتفاعاً ببناء طوابق فيها، بل عرضاً فيما أمكن كتعريض منى بنحت الجبال فيها بمقدار لا يخرج عن صدق الوادي.

وهذا كله غير واضح؛ ولذا لم ترد الإشارة إليه في شيء من النصوص، مع ترقب زيادة عدد الحجّاج في عصر الأئمة عليهم السلام ولما بعدهم، بل ربما تدلّ جملة من النصوص على المنع من ذلك كله.

وربما تكون المصلحة في اجتماع عدد خاصّ في المشاعر لا أكثر؛ وذلك لحصول الغرض من ذلك الاجتماع كنشر المعارف والإطّلاع على مآسي الأمة ونحو ذلك مباشرة من الحجّاج وبواسطتهم للآخرين ممّن تحلّف عن الحجّ، لعدم التمكن بسبب ضيق المشاعر، والله العالم.

توجيه لردّ المهدي المسجد الحرام إلى سعته الأصلية

ومنه يتّضح عدم غرابة ما ورد من أنّ المهدي عليه السلام إذا ظهر ردّ المسجد الحرام إلى سعته الأصلي؛ فإنّ الزيادات ربما توجب زحمة الناس ومفاسد ممّا

لا موجب لها؛ فإنّ الزيادات تستتبع وجوب الحجّ على عدد أكبر، لحصول المكنة لهم بسبب بناء الزيادات والتوسعات؛ وهذا مستلزم لمشقّات لا داعي لها؛ فإنّ الداعي على الحجّ قد يحصل الغرض منه بوجود الحجّ على العدد الذي يستوعبهم المسجد الحرام حسب بنائه الأصلي، فلا داعي لتمكين عدد أكبر وأكثر ليسبّب مشاكل لا داعي لها كالزحام الموجب لقتل النفوس وغيره.

هذا بالغضّ عمّا يأتي إن شاء الله تعالى في مسألة توسعة المسعى من تفسير الحديث بما لا ينافي عدم حذف الزيادات، بل لا ينافي إضافة مساحات جديدة إلى المسجد الحرام، فانتظر.

ثمّ إنّّه لو قيل بوجود توسيع المسجد والمواقف تمكيناً للمكلّفين من أداء نسك الحجّ والعمرة فالظاهر توظيف الحاكم والمتولّي للأمر بذلك.

والسرّ في ذلك أنّ التكاليف التي لا يمكن لعامة الناس التصدّي لها -لاستلزام تصدّي العامة لها اختلال النظم والتشاجر وعدم الانضباط - فالمكلّف بها في الحقيقة هو إمام المسلمين ومتولّي أمرهم؛ وذلك جمعاً بين وجوب الشيء وبين عدم إمكان تصدّي الأفراد لها؛ فيكون الدليل الدال على وجوب مثل هذه الأمور دليلاً على وجوبها على الحكّام؛ وإن كان المتصدّي للأمر يأخذ مؤونة تلك الأعمال من أفراد المكلّفين؛ ولكن المتصدّي للواجب هو الحاكم لا أفراد المكلّفين؛ دفعاً للهرج واختلال النظم وغير ذلك من المفاسد.

ومن هذا القبيل توسيع المشاعر للحجّ لو قيل بوجوبها.

ولكن تقدّم أنّه لا موجب لوجوب ذلك إذا لم يعلم ثبوت غرض للشارع في تمكين عدد أكبر ممّن تسعهم المشاعر بوضعها الفعلي؛ ولا أنّه يساعد على الدلالة على وجوب ذلك إطلاق أدلّة وجوب الحجّ بعد كونه مقيداً بتمكّن المكلف ومشروطاً بذلك؛ كاشتراط كلّ واجب سواه بالتمكّن من العمل.

هذا بالغض عمّا دلّ على أنّ المهديّ عليه السلام إذا ظهر يردّ المسجد إلى وضعه الأصلي ممّا يدلّ أو يشعر بعدم جواز توسيع المشاعر فضلاً عن وجوبها. ولا أقلّ من دلالته على عدم وجوب هذا التوسيع. إلّا أنّه سيأتي إن شاء الله تعالى في بحث «المسعى قديماً وحديثاً» بيان لحديث ما يفعله المهديّ عليه السلام، فانتظر.

وقد ظهر ممّا ذكرنا الوجه في اختصاص بعض التكاليف بالحكّام بعد إطلاق الأدلّة لو كان كالحدود؛ فإنّها لو كانت مسوقة لبيان إطلاق الوجوب - لا أصل الوجوب خاصّة - فلا بدّ أن تحمل ولو تقييداً على خصوص الحكّام؛ دفعاً لمحدور اختلال النظم ووقوع المفساد العظيمة بالمشاجرات وغيرها لو كان المباشر لتلك التكاليف عامّة الناس.

الإشكال في وجوب هجر البقاع التي لا تتحقّق فيها الأوقات المعهودة للصلاة

وبما ذكرنا من البيان يتّضح أنّه لا مجال لما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ رحمته الله من وجوب الهجرة على ساكني القطبين وأمثالهما - من الأمكنة التي ليس لها الأوقات الخاصّة في كلّ أربع وعشرين ساعة من الزوال والغروب والفجر - كعدم جواز السفر إليها وإلى نحوها من بقاع الجوّ والكرات السماويّة،

للمكلفين^(١).

(١) أما الوجه في هذه الفتوى فهو: أن الأوقات الخاصة كالزوال والغروب والفجر وإن كانت شرطاً لوجوب الصلوات على المكلفين - لا شرطاً للواجب - ولكنها شرط للوجوب في حق المكلفين الذين يقطنون الأقطار المشتملة على هذه الأوقات؛ فلا يجب على المكلف أن يغادر بلده قبل الزوال ليصل إلى مكان نزول الشمس فيه قبل بلده؛ فإن الزوال شرط وجوب الصلاة لا شرط صحتها ليجب تحصيله؛ ولو كان شرطاً للصحة فليس ممّا يجب تقديمه على زمان تحقّقه في بلد سكنى المكلف بالسفر.

ولكن كون هذه الأوقات شرطاً في الوجوب لا يشمل مثل سكنة القطب؛ فإن اشتراط الوجوب في حقهم بهذه الأوقات يستلزم سقوط الصلاة عنهم رأساً؛ أو وجوب خمس صلوات في مدة سنة واحدة؛ وهذا غير محتمل بضرورة الدين؛ وأنه لا تسقط الصلاة عن أحد من المكلفين غير النائم ونحوه؛ ولازم ذلك عدم اشتراط وجوب الصلوات الخمس في حق مثل أهل القطبين بالأوقات الخاصة؛ فإذا وجبت عليهم الصلوات الخمس في كل أربع وعشرين ساعة - لا في السنة مرة - فتجب عليهم مغادرة سكناتهم والتوطن في مكان يتمكنون فيه من فعل الصلوات في الأوقات الخاصة؛ وإلا فلا تصح الصلاة بدون ذلك؛ لأن الأوقات الخاصة هي شرط للصحة؛ وإنما كانت الأوقات شرطاً للوجوب - زانداً على الصحة في حق غير القطبي، وإنما نقول بكون الأوقات الخاصة شرطاً للصحة؛ لأن الواجب هو صلاة الفجر لا مطلق ركعتين؛ والواجب صلاة الزوال والعصر لا مطلق ثمان ركعات أو أربع والواجب صلاة المغرب والليل لا مطلق سبع أو خمس ركعات؛ فلا يمكن امتثال الأمر الصلواتي في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْءَانَ الْقُرْءَانَ الْقُبْرِيَّ إِنَّ قُرْءَانَ الْقُبْرِيَّ كَانَ مَشْهُودًا﴾ الإسراء: ٧٨. إلا بالتحوّل إلى بلد يشتمل على الأوقات الخاصة.

وبهذا البيان يتدفع احتمال: كون الواجب هو فعل خمس صلوات في القطب. وكذا احتمال كون العبرة بأفق مكة وأوقاتها. أو كون العبرة بأخر بلد مشتمل على الأوقات يتحوّل منه المكلف إلى القطب ونحوه من البلاد التي ليس لها في كل أربع وعشرين ساعة الأوقات الخاصة. وجه الاندفاع: أما الأول: فلما تقدّم من أن الواجب ليس هو مطلق خمس صلوات؛ وإنما الواجب هو صلوات خمس عند أوقات خاصة.

وأما الثاني: فلأن العبرة في الأوقات التي تضاف للصلوات إليها إنما هو موقع المكلف وبلده، لا سائر الأماكن؛ فكما لا يجوز لغير المكّي كالصيني من البلاد المشتملة على الأوقات الخاصة أن يراعي أوقات مكة فكذا لا وجه لوجوب مراعاة أوقات مكة على القطبي؛ لعدم كون صلاته مضافة إلى بلدة مكة؛ كعدم إضافة صلاة الصيني إليها.

→ وبما ذكرنا في الثاني يندفع الاحتمال الثالث - أعني كون العبدة بأخر بلد ارتحل المكلف منه مكاناً مشتملاً على الأوقات الخاصة. وجه الاندفاع: أن الواجب هو إضافة الصلاة إلى الأوقات الخاصة بلحاظ موقع المكلف حين الصلاة؛ لا إضافة الصلاة إلى موقع المكلف سابقاً. فكما أنه لا يجوز للمسافر أن يصلّي بأوقات بلده ووطنه، ولا أنه يجوز للمكلف أن يصلّي في وطنه بأوقات بلد سافر منه إلى وطنه فكذا شأن المسافر إلى القطب.

والتمسك لذلك بالاستصحاب غريب مردود: أولاً: بأنه تمسك بالأصل مع وجود الدليل الاجتهادي. وثانياً: إنه من الاستصحاب بعد اختلال الموضوع؛ لكون الوقت من مقومات المتعلق. وثالثاً: إنه من الاستصحاب التعليقي.

هذا، ولكن بما ذكرنا سابقاً يظهر أنه لا تصل النوبة إلى ما صار إليه سيدنا الأستاذ؛ وذلك لانصراف أدلة اشتراط صحة الصلاة بالأوقات الخاصة إلى خصوص من تمرّ عليه هذه الأوقات بصورة طبيعية؛ لا من كان مرور هذه الأوقات عليه بحاجة إلى تكلف سفر وارتحال عن بلد.

ومعه فالدليل إنما يقتضي وجوب صلاة ما على المكلف في مثل القطب في كل أربع وعشرين ساعة؛ بعد القطع بوجوب الصلوات الخمس وضرورته، على عامة المكلفين؛ وأما اشتراط صحة الصلاة بالأوقات الخاصة فلا إطلاق له في شأن هذا المكلف؛ وإنما يحتمل وجوب الصلاة عليه حسب أوقات مكة أو غيرها أو كونه مختيراً في فعل الصلوات الخمس كيف كان؛ والأصل يقتضي الثاني.

حكم السفر إذا توقّف فعل الصلاة أداءً عليه

ومن هذا القبيل ما إذا توقّف فعل الصلاة في الأوقات الخاصة أداءً على السفر من البلاد المتعارفة عندنا المشتملة على الأوقات الخاصة؛ كما لو ضاق الوقت عن صلاة ثماني ركعات وأمكن فعل أربع ركعات في الوقت ولكن يتوقّف انقلاب التكليف من ثماني ركعات إلى أربع على السفر.

فإنه لا موجب لذلك؛ إذ التكليف بثمان ركعات أدائية موقوف على تمكن المكلف من ذلك؛ فإذا لم يتمكن سقط التكليف بالأداء؛ لا أن التكليف بالأداء يبقى متبدلاً من ثماني ركعات إلى أربع ركعات يفعلها في السفر، ليكون السفر واجباً مقدّمياً لفعل الصلاة أداءً.

وإن شئت قلت: إن السفر من قبيل شرط الوجوب للصلاة القصر؛ لا شرط الواجب؛ فيجب على الحاضر ثمان ركعات ويجب على المسافر أربع ركعات؛ فالحاضر والمسافر كالمستطيع وفائد الاستطاعة في الحج؛ فكما أن الاستطاعة شرط للوجوب فكذا الحضر شرط لوجوب التمام والسفر شرط

بحث اصولي هام

فقد تحقّق ممّا حرّرناه وقرّرناه في هذا المقام الأمر في بحث أصولي عام لم يعنون في محلّه المناسب من مباحث الأصول، وإن كان ربما يظهر من بعض الكلمات في مجالات تطبيقية لهذا البحث من الفقه بعض الإشارات.

وحصيلة هذا البحث ومحلّه المناسب من الأصول هو: أنّ الواجب ينقسم إلى مطلق ومشروط؛ وواضح أنّ الواجب المطلق هو ما لا يكون الوجوب فيه منوطاً بسبق أو تحقّق ما فرض إطلاق الوجوب بالنسبة إليه؛ بل إطلاق الوجوب يدفع المكلف نحو إيجاد الواجب ولو بتحقيق ذاك الأمر المقدّمي إذا لم يكن متحقّقاً.

ويقابله الواجب المشروط وهو ما يكون الوجوب معلقاً على فرض تحقّق الشرط والأمر الذي فرض الوجوب مشروطاً بالنسبة إليه؛ من دون أن يكون للوجوب دعوة أو دفع نحو إيجاد ذاك الأمر والشرط.

وواضح أنّ الإطلاق والاشتراط أمران نسبيان؛ فربّ واجب مطلق يكون مشروطاً في نفس الوقت بالنسبة إلى أمر غير ما فرض الواجب

→ لوجوب القصر.

نعم لو فوّت المكلف الحاضر على نفسه اختياراً حتى ضاق الوقت عن ثماني ركعات فلا يبعد وجوب السفر عليه عقلاً - لا شرعاً - تحصيلاً للصلاة الأتية الاختيارية؛ وإلا فقد فوّتها فيعاقب عليه؛ فلدفع العقاب يجب السفر؛ وهذا بخلاف من فاته الوقت عن ثماني ركعات بلا اختيار.

كما أنّه لو كان الجامع بين القصر في السفر والتمام في الحضر واجباً على المكلفين وجب السفر إذا توفّر عليه الأداء في الصلاة؛ وذلك لعدم كون السفر والحضر من شرط الوجوب على هذا التقدير؛ بل هما قيد الواجب. وتفصيل البحث عمّا هو التحقيق من كون السفر والحضر قيد الوجوب أو الواجب محوّل إلى غير المقام.

مطلقاً بالنسبة إليه؛ وكذا العكس؛ وهذا واضح جداً، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى: إذا شكَّ في اشتراط وجوب الواجب بشرط وبأمر ولم يكن أخذ ذلك الشرط قيداً في القضية المطلقة المتضمنة لوجوب الواجب فلا محالة يكون إطلاق القضية نافياً للشرطيّة ودالاً على إطلاق الواجب. وعلى أساس هاتين الناحيتين يفتتح المجال للبحث عن الناحية الثالثة: -والتي أشرنا إليها- والبحث مرتبط بمجال الإثبات وهو أن اقتضاء إطلاق القضية لكون الواجب مطلقاً هل يعمّ مثل هذه الموارد، ليكون الواجب بلحاظ هذه المقدمات أيضاً مطلقاً؛ فيجب على المكلف تحصيل المقدّمة التي هي من هذا القبيل، كتوسعة المطاف والمسجد وبناء طوابق في المشاعر وما شاكل ذلك كالذي أشرنا إليه من السفر في ضيق الوقت للتمكين من الصلاة الأدائي وهكذا، أو لا يشمل الإطلاق ما كان من هذا القبيل؟

ذكرنا أنّ الظاهر هو عدم الشمول، ولا أقلّ من الإجمال.

ثمّ لا أخفيك أنّه ربما تكون بعض المقدمات مشكوك كونها من أيّ القبيلين؛ فبعض المقدمات واضح أنّها من قبيل ما يجب تحصيله كالوضوء للصلاة والسير إلى الحجّ وما شاكل. كما أنّ بعضها ممّا لا يجب تحصيله.

وظني أنّ بعض المقدمات واضح أنّه لا يجب تحصيلها وبالتالي يكون الواجب مشروطاً بالنسبة إليها؛ وذلك من قبيل توسعة المسجد الحرام وبناء الطوابق فوق المشاعر وشراء ماء للوضوء بمليارات. هذا بالفضّ عن أدلّة الحرج والضرر.

وهناك بعض المقدمات يشكّ في كونها من أيّ القبيلين؛ ولذا يقع الخلاف

أو وقع فيها؛ وذلك مثل الحجّ الدوراني، وذلك فيما إذا توقّف التمكن من الحضور في المشاعر لأداء مناسك الحجّ على الدوران في البلاد. والمسألة مطروحة في العروة الوثقى؛ وقد اختلف فيها؛ وربما كان المعروف من المعلّقين عدم الوجوب؛ وببالي أنّ سيّدنا الأستاذ أفقّى بالوجوب إن لم يستلزم الحرج. ويخطر ببالي أنّه لا تصل النوبة في نفي الوجوب إلى الحرج؛ بل مقتضى الأدلّة -بالغضّ عن الحرج- عدم الوجوب؛ وذلك لكون وجوب الحجّ مشروطاً بالاستطاعة، المفسّرة بخلوّ السرب؛ والسرب الدوراني لا يعدّ سرب الحجّ؛ وإنّما هو ذهاب إلى الحجّ من غير سرّبه؛ فلذا لا يكون الحجّ واجباً.

بل لو لم تكن الاستطاعة مفسّرة بخلوّ السرب فإطلاق وجوب الحجّ بالنسبة إلى مثل هذا الفرض ممّا يعدّ عرفاً غير ممكن، ويعدّ الدوران من قبيل تحصيل المكنة، مبني على البحث المشار إليه في المقام من أنّ إطلاق الوجوب بالنسبة إلى مقدّمات من هذا القبيل هل هو شامل أو أنّه منصرف عن مثل ذلك. وهذا ما يجعل المثال مندرجاً في المقام، وإلا فبحسب العمل ذكرنا أنّ النصّ المفسّر للاستطاعة بخلوّ السرب مانع من وجوب الحجّ في الفرض المشار إليه.

وهناك في الفقه مسائل عدّة مناسبة لهذا البحث الذي أشرنا إليه؛ كوجوب الجماعة في الصلاة على الأعجمي والملحن بالقراءة ومن يضيق وقته عن القراءة؛ ويكفيينا في المقام الإشارة إلى هذا المقدار؛ وتفصيل الكلام زائداً عنه محوّل إلى الأصول.

كما اتضح بما ذكرنا: الأمر في بحث أصولي آخر غير معنون في محله المناسب من الأصول وهو حكم الواجبات التي لا يمكن مباشرة عامة الناس لها لاستلزامه اختلال النظم ونحوه؛ وأنها محوّلَة - حسب الفهم العربي من دليل الوجوب أو الاستلزام العقلي بضمّ امتناع توظيف العموم بها لمحذور اختلال النظم ونحوه - إلى الحكام.

فظهر بما ذكرنا حكم وجوب نقل المقام عن موقعه إلى موضع آخر يتمكّن فيه المصلّون من الصلاة خلفه بلا تراحم بينهم وبين الطائفين وأنه لا موجب لذلك.

هذا كلّه بالغيض عن أنه لو سلّم اقتضاء إطلاق الوجوب لوجوب تحصيل مقدّمات من هذا القبيل واقتضاء إطلاق وجوب مجاورة الصلاة للمقام لوجوب نقل المقام، فهو إنّما يتمّ حيث لا دليل على عدم جواز النقل؛ ومعه - كما تقدّم بيانه وتفصيله - فيعلم بسقوط الشرطيّة؛ أعني شرطيّة المجاورة لا محالة.

ثمّ إنّّه يبقى في المقام شيء؛ وهو أنه ربما كان وجوب نقل المقام إلى محله الأصلي المجاور للكعبة - حسبما يستفاد من النصوص - هو في غضون سائر الأحكام المفروضة في فقه أهل البيت عليهم السلام التي منها وجوب إرجاع المسجد الحرام إلى حده الأصلي بمحذف التوسعات - بناءً على كون التوسعات خارجة عن الحدّ الأصلي وإن كان فيه إشكال بل منع كما يأتي في بحث المسعى إن شاء الله تعالى - فلا يمكن استفادة وجوب نقل المقام إلى الموضع الأصلي في فرض وسعة المسجد.

والسرّ في ذلك أنّ الدليل على وجوب ردّ المقام إذا كان هو مباشرة المهدي عليه السلام له إذا ظهر فيكون سراية الحكم إلى غيره عليه السلام بملاك إلغاء الخصوصية لا محالة، والمتيقّن من إلغاء الخصوصية هو مورد فعله عليه السلام. وفعله عليه السلام إنّما هو في فرض سائر أفعاله التي ربما يكون لها مدخل ولو احتمالاً حسب الفهم العرفي.

وأما إلغاء الخصوصية عن فعله عليه السلام لنقل المقام بإلغاء ظروف فعله عليه السلام أيضاً فهذا ممّا لا يجوز؛ بعدما لم يجرز عدم دخل ما يقارن ذاك الفعل - من فعل ردّ المسجد إلى الحالة القديمة - في الحكم.

نعم، لو كان المدرك لوجوب ردّ المقام إلى مكانه الأصلي ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام فلا يبعد دلالته على كون ردّ المقام واجباً مستقلاً غير مرتبط بأمر آخر كردّ المسجد إلى حالته السابقة؛ إلا أن يقال إنّ تلك الرواية أيضاً كانت في ظرف عدم توسيع المسجد؛ فلاحظ وتأمل في المقام فإنّه حقيق به.

وبما تقدّم يتّضح الشأن في التعدي عمّا تضمّن أفعالاً للمهدي عليه السلام للحكم بوجودها على سائر الناس أو الحكّام؛ فإنّه منوط بإحراز عدم كون فعل آخر مرتبطاً بما يراد الحكم بوجوده على أساس مباشرة المهدي عليه السلام له إذا ظهر.

وبالجملّة: إلغاء خصوصيّة المهدي عليه السلام في لزوم ما يباشره عليه السلام من الأفعال، شيء؛ وإلغاء خصوصيّة ما يكتنف فعله من فعل آخر، والحكم بعدم دخله في حكم الفعل الآخر شيء آخر.

نعم، حيث يكون فعل المهدي مروياً في كلام سائر الأئمة عليهم السلام وكأنهم عليهم السلام بصدد النقمة على الوضع الموجود المعاصر لهم والاعتراض على ذلك فلا يبعد دلالة إطلاق كلامهم عليهم السلام على كون الفعل المحكي مطلوباً على الإطلاق بلا دخل لفعل آخر في مطلوبيته. وهذا البحث بحاجة إلى مزيد تحقيق.

دليل آخر لوجوب ردّ المقام إلى لصق البيت

ثمّ إنّ ممّا يمكن الاستدلال به لوجوب ردّ المقام إلى موضعه الأصلي هو ما تضمّن أنّ المهدي عليه السلام إذا ظهر ردّ المقام إلى ذلك الموضوع.

وظيفة الناس قبل ظهور المهدي تجاه ما ورد من أفعال يباشرها إذا ظهر

ولكن قد يقال: إنّ النصوص المتضمّنة لفعال المهدي عليه السلام إذا ظهر لا تخصّ بما يكون واجباً؛ بل هي مشتملة على ما لا يجب، كتوسعة الطرق وهدم المنائر والمنابر في المساجد وإن كان فيها ما هو واجب كإحياء السنن وإبطال البدع.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ عامّة ما ورد من فعال القائم المهدي عليه السلام إذا ظهر هي واجبات وأمور لازمة إمّا أصالة من الشرع أو ولاية من الحاكم والمتوّلي للأمر بعنوان كونه مسؤولاً عن الوضع العام والنظم الاجتماعي، ولم يعلم أن يكون شيء منها أمراً مطلوباً وراجحاً فحسب؛ فإنّ توسيع الشوارع وما شاكلة أمور لا بدّ منها في الحياة الاجتماعية المبتنية على الحاجة

إلى تسهيل أمر الطرق بل هي ضرورة لا مناص منها؛ وهذا واضح لما مارس التردّد في البلاد المبتلاة بزحمة الشوارع بالوسائط النقلية وغيرها من أسباب ضيق المسالك والطرق؛ وعلى هذا الأساس فلا نستبعد أن يكون مثل هذه الأمور في النصّ إشارة إلى الجهة لا تحديداً لمقدار الحاجة؛ فتوسيع الشارع ثلاثين ذراعاً ونحوها لا يعني هذا العدد بالتحديد بل هي نقص للوضع الموجود حال صدور النصّ من ضيق الشوارع وأنه لا ينبغي الاقتصار في الطرق على ذلك المقدار وأنّ للحاكم هدم الدور والمساجد لغرض توسيع الطرقات حسبما تقتضيه المصلحة؛ ولو مع التعويض عنها للملاك وغيرهم. هذا في جملة من الأمور. وبما ذكر يفتح الباب في حكم وظائف الحكّام في جملة من الموارد التي منها التصرف في أملاك الناس لغرض المصالح العامّة التي فتح الشوارع وتوسيعها من جملتها.

ثمّ جملة منها أمور لازمة بأصل الشرع؛ فإنّ هدم منائر المساجد إذا كانت المنائر مبنية في المساجد - لا على جانبها - أمر غير جائز على القاعدة؛ لكون المسجد محرّراً شرعاً للمصلّين؛ فكلّ ما زاحم الصلاة في المسجد لم يجز؛ ومن جملة المزاحمات إشغال شطر من المسجد بما لا يمكن معه الصلاة في ذلك الشطر كبناء حوض للماء أو بنية المنارة؛ وأمّا الجدار المبني حول المسجد للإحاطة به ولبناء السقف عليه فهو لمصلحة المصلّي؛ ولا بدّ أن يكون ما يشغله الجدار والأساس للسقف بمقدار الحاجة والضرورة لا أزيد.

وكذا ما ورد من هدم المهدي عليه السلام المنابر؛ وكأنّه يشير إلى المنابر التي كانت مبنية حتّى زمان متأخّر في المسجد الحرام وكذا هي مبنية في سائر المساجد؛

فإنها تشغل شطراً من المسجد، ولا يجوز ذلك.

وقد هدمت الحكومة الحجازية هذه المنابر في المسجد الحرام في العمارة الأخيرة وكذا المقاصير التي ورد أنّ المهدي يهدمها؛ وهذا يؤكد ما ذكرناه سابقاً من أنّ مدلول هذه الروايات ليس هو الإخبار بهذه الأفعال بنحو تصدر فعلاً من المهدي؛ وإنما هي من قبيل المعلق، وإرشاداً إلى أنه ليس الوضع الموجود أمراً مقبولاً شرعاً، وأنّ المهدي إذا ظهر وكانت هذه الأمور باقية وموجودة أزالها لأنّها منكرات.

ثمّ ذكر المهدي لأنه ﷺ لا يتّقي أحداً إذا ظهر؛ وأمّا باقي الأئمة ﷺ فلم يكن لهم القدرة على مقابلة تلك الأوضاع، بل كانوا في شرائط التقية؛ وعلى هذا الأساس لا تنافي هذه النصوص وجوب إبطال هذه الأمور على غير المهدي ﷺ حيث يمكن ويقدر عليه.

كما أنّ هذه النصوص لا تستلزم بقاء هذه المنكرات إلى زمان ظهوره ﷺ ليكون لها مصداقية وبيّان المهدي ﷺ إبطاها وإزالتها؛ بعد أن كانت مشيرة وإرشاداً إلى الإنكار على الوضع القائم آنذاك.

على أنّه ربّما تعود هذه المنكرات مرّة أخرى بعد مرّ الزمان بحيث يكون الإمام ﷺ إذا ظهر هو المباشر لإزالتها أيضاً.

وما تضمّن أنّ ظهور المهدي ﷺ يكون بعد امتلاء الأرض ظلماً وجوراً فهو ظاهر في تحقّق هذه الحالة قبل الظهور؛ كما أنّ ذلك لا يستدعي عدم وجوب إقامة المعروف ودفع المنكرات قبل ظهوره ﷺ لمن يتمكّن، وهذا ظاهر.

إذن فما تضمّن أنّ المهدي عليه السلام يردّ المقام إلى موضعه الأصلي ظاهر بوضوح في عدم كون وضعه الفعلي أمراً مقبولاً؛ إمّا بأصل الشرع، أو باعتبار مصلحة الحجّاج حسبما أشرنا إليه من أنّ شأن المقام شأن الحجر الأسود.

أو باعتبار أنّه سبق وأنّ النبي عليه السلام جعل المقام في موضع خاصّ؛ ولو لم يكن النبي عليه السلام هو الذي باشر ذلك لم يكن في تغيير المقام عن موضعه الأوّل أيّ محذور.

وعلى أيّ تقدير فلا يجوز لأحد أن يخالف الحالة التي كانت عليها الصخرة قبل أن يباشر عمر بنقلها.

وربما كان المنشأ في مقابلة المهدي عليه السلام لبعض الأمور أنّ المباشر لفعليها كان شخصاً ضالاً وإمام سوء يكون في إمضاء عمله مفسدة، وفي تقرير سنّته كراهة؛ لا بملاحظة خصوص عمله ذلك، بل بملاحظة سائر أعماله.

هذا كلّه بالغضّ عن دلالة ما عدا هذه الطائفة من النصّ على ذلك؛ كالذي تضمّن أنّ عليّاً عليه السلام قال: «إنّ الولاية قد عملوا قبله بأعمال خالفوا السنّة» وعدّها منها نقل المقام.

تلخيص لرسالة في تعيين موضع المقام وحكم نقله فعلاً

ثمّ إنّي بعدما انتهيت من البحث في حكم نقل المقام وقفت على بعض الرسائل من أهل السنّة في هذا المجال كما أقمنا الإشارة إليه في بعض ما تقدّم؛ وقد كانت مشتملة على جملة من النقاط التي بحثناها تفصيلاً كما أنّها

تخالفاً في نقاط أخرى؛ أحببت أن أورها هنا باختصار وأنبّه على ما يمكن الإيراد به عليه على أساس القواعد والمباني المقبولة عندنا. وقد توصل مؤلفها على أساس ما نقّحه في هذه الرسالة إلى جواز نقل المقام من موضعه الفعلي إلى أبعد من ذلك؛ ولكن بشروط عبّر عنها بحقوق المقام؛ وهي: القرب من الكعبة، والبقاء في المسجد الذي حولها؛ والبقاء على سمت الموضع الذي هو عليه.

ومراده من القرب من الكعبة ليس هو القرب بلحاظ الموضع الفعلي، بل يعني أن لا يُبعد من الكعبة بُعداً مفرطاً؛ كجعله قريباً من المسعى في المسجد؛ واستنتاجه لهذه الحصيصة كان عبر مقدّمة وفصول نلخصها فيما يلي:

ذكر في المقدّمة قوله تعالى: ﴿وَأَتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهَّرْ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾^(٢).

ثمّ ذكر أنّه فسّر التطهير في الآيتين بالتطهير من الشرك والأوثان وأنّ هذا من باب ذكر الأهمّ، وإلاّ فالمأمور به أعمّ من ذلك؛ مستشهداً ببعض الاستظهارات من السلف.

ثمّ ذكر أنّ ذكر العلة والغاية من الأمر بالتطهير يبيّن أنّ التطهير المأمور به لا يخصّ الكعبة بل يعمّ ما حولها؛ حيث تؤدّى هذه العبادات من

(١) البقرة: ١٢٥.

(٢) الحج: ٢٦.

الطواف وغيره هناك.

ثم ذكر أنّ في معنى التطهير إزالة كلّ ما يمنع من هذه العبادات أو يعسرها أو يخلّ بها؛ كأن يكون في موضع الطواف ما يعوق عنه من حجارة أو شوك أو حفر. فالمأمور به تهيئة المسجد لما يتسع لهذه العبادات مع اليسر. ثمّ لما كان المسلمون قليلين في عهد النبي ﷺ كان يكفيهم المسجد القديم؛ وكثرتهم في حجة الوداع لم تكن منتظرة؛ ولا متوقّعة استمرارها في السنوات التي تليها؛ فلذا لم يوسع المسجد في زمانه ﷺ بعد حجة الوداع. مع ما كانت بيوت قريش ملاصقة للمسجد لا يمكن توسعته إلاّ بهدمها؛ وهدمها ينفرهم، وعهدهم بالشرك قريب؛ ولما زال المانع في عهد عمر وسّع المسجد؛ وهكذا من بعده من الخلفاء بحسب كثرة المسلمين في أزمته؛ وكذا استمرّ إلى زمن ملك الحجاز.

ثمّ استظهر من تقديم الطائفين في الآيتين المتقدّمتين أنّ حقّ الطائف مقدّم عند التعارض على غيره من العاكفين والمصلّين.

ثمّ ذكر كثرة الطائفين في هذه الأزمنة وأنّه ينتظر استمرار الزيادة على مرّ الزمن بأسباب طبيعيّة، فلا محيص من توسعة المطاف؛ وأنّ أضيق موضع من المطاف هو ما بين المقام والبيت؛ وإن صحّ الطواف في غير هذا الموضع لكون شرطه المسجد لا هذا الحدّ. فإذا كانت توسعة المطاف مشروعة فتوسعة ذلك الموضع -يعني ما بين البيت والمقام- مشروعة؛ وما لا يتمّ المشروع إلاّ به ولا مانع منه فهو مشروع -يعني بما لا يتمّ إلاّ به تأخير المقام- لأنّ ما عدا ذلك من وجوه توسعة المقام مبتلاة بمحاذير.

ومن جملة تلك الوجوه تحديد موضع للمصلين خلف المقام في موضعه الفعلي وتوسعة المطاف وراء ذلك؛ فإنّ مثل هذا محتلّ من وجوه: منها: أنّها مخالفة لعمر؛ الذي عمله حجة؛ فإنّ موضع المقام في الأصل كان بصلق الكعبة - وقد أثبت ذلك كما أثبتناه - وأقرّه الصحابة فكان إجماعاً وهو حجة. ولو كان النبي ﷺ هو الذي أحرّ المقام إلى موضعه الفعلي لعلّته الزحام المذكورة في فعل عمر فهو أيضاً حجة. وكان ممكناً أن يبقى المقام بجانب الكعبة ويحجز موضع للصلاة خلفه، فإذا ساغ لعلّته الزحام تأخير المقام من موضعه الأصلي فتأخيره عن موضعه الثاني أولى.

ثمّ أشار إلى وجوه أخرى من المحاذير.

ثمّ تعرّض صاحب الرسالة لتفصيل في مجال أنّه لا مانع أيضاً من تحويل المقام بعد وجود المقتضى له؛ فما تقدّم كان بيان المقتضى؛ وأمّا عدم المانع فلأنّ ما يتصوّر مانعاً أمور لا تصلح مانعاً: منها: ما ذكره جمع من المفسرين من أنّ المقام ليس هو الحجر فقط، بل المقام هو الحجر والبقعة التي هو فيها الآن وتأخير البقعة غير ممكن.

ثمّ ذكر أنّ تحقيق هذا الأمر يستدعي تفصيلاً من المقال في فصول:

الفصل الأول: تعرّض فيه لمعنى المقام وأنّه الحجر؛ أو المشاعر كالحرم؛ أو غير ذلك، واختار أنّه الحجر. وذكر خلافه عن الزمخشري وقال: الزمخشري - على حسن معرفته بالعربية - قليل الحظ من السنّة؛ ورأى أنّه لا يكون الحجر مصليّ على الحقيقة إلّا إذا كانت الصلاة عليه؛ وذلك غير مشروع ولا يمكن لصغره؛ ولو وفقّ الزمخشري للصواب لجعل هذا قرينة على أنّ المراد

بكلمة (مصلّى) قبلة كما قاله السلف؛ أي يصلّي إليه - لا عليه - إمّا بعلاقة المجاورة أو أنّه اسم مفعول. فقول الزمخشري مقام إبراهيم الحجر والموضع الذي كان فيه الحجر، يرده أيضاً أنّ المذكور في الآية مقام واحد لا مقامان. الفصل الثاني: نكتة إطلاق مقام إبراهيم على الحجر حسبما ذكر أمور؛ واختار أنّ الثابت في وجه تسمية الحجر بالمقام هو القيام الحقيقي لإبراهيم على الحجر، الذي يناسب مزية له؛ وهو ما وقع من إبراهيم من قيامه عليه لبناء الكعبة، ثمّ للأذان بالحج؛ لا ما يحكى - ولو ثبت - من وضعه رجله على الحجر وهو على دابّته.

الفصل الثالث: وضع إبراهيم ﷺ الحجر أخيراً لاصقاً بالبيت عند جدار الكعبة في الموضع المسامت الآن وإقرار النبي ﷺ له هناك وصلاته هو وأصحابه خلفه هناك. قال: ولم أجد ما يخالف هذا من السنّة والآثار الثابتة عن الصحابة. ولا ما هو صريح في خلافه من أقوال التابعين.

الفصل الرابع: حَقَّق فيه أنّ موضع حجر المقام في عهد النبي ﷺ لم يكن هو موضعه الفعلي، وذكر فيه أقوالاً ثلاثة:

الأوّل: أنّ موضعه في عهد النبي ﷺ هو موضعه الفعلي قال: والأدلة الصحيحة الواضحة تردّ هذا القول؛ وقد ذكر في وجه هذا القول روايات عن الأزرقي في تاريخ مكّة.

وأورد على ذلك بأمر:

منها: أنّ الأزرقي لم يوثقه أحد من أئمّة الجرح والتعديل؛ لا البخاري ولا ابن أبي حاتم؛ بل قال الفاسي في العقد الثمين: لم أر من ترجمه، فهو مجهول

الحال، وقد تفرّد ببعض الحكايات. ثم ذكر ضعف عدّة من وسائط روايات الأزرقى بالتدليس وغيره^(١).

ثمّ ذكر عن الفاسي أنّ الفاكهي روى بعض الروايات التي رواها الأزرقى ثمّ قال: ليته ساق خبر الفاكهي؛ فإنّ الفاكهي وإن كان كالأزرقى في أنّه لم يوثقه أحد من المتقدّمين ولا ذكره ولكنّه أثنى عليه الفاسي في العقد الثمين ونزّهه عن الجرح وفضّل كتابه على الأزرقى تفضيلاً بالغا، ثمّ قال:

أحسب أنّ الذي يحمل الفاسي -وإن قبله المحبّ الطبري- على نقل رواية الأزرقى دون الفاكهي -إلاّ بإشارة- هو حسن سياق الأزرقى؛ قال: ويريني من الأزرقى حسن سياقه للحكايات وإشباعه القول فيها؛ ومثل ذلك قليل فيما يصحّ عن الصحابة والتابعين. ويريني أيضاً منه تحمّسه لهذا

(١) وقال آل الشيخ في رسالة الجواب المستقيم: أبو الوليد الأزرقى مؤرّخ مكّة، فلم نرّ شهادة أيّ معاصر له، ولم يرها قبلنا الفاسي على سعة اطلاعه، وأنا الذين لم يعاصروه فأقدم من رأينا تعرّض له منهم ابن النديم صاحب الفهرست، قال فيه بعد ذكر نسبه: أحد الأخباريين وأصحاب السير. وله من الكتب كتاب مكّة وأخبارها وجبالها وأوديتها، كتاب كبير، إلى أن قال: ثمّ بعد ابن النديم الحافظ عبد الكريم السمعاني صاحب الأنساب ذكر فيه: الأزرقى صاحب كتاب أخبار مكّة أحسن في تصنيف ذلك الكتاب غاية الإحسان.

ثمّ بعد السمعاني الإمام النووي. وقد بحثنا عن قول النووي في الأزرقى فوجدناه يعتقد في مؤرّخ مكّة أنّه هو جدّه أحمد بن محمّد بن الوليد الأزرقى؛ حيث عدّه في المجموع ٧: ٤٦٤، من أصحاب الشافعي؛ وثبّه الفاسي في العقد الثمين على وهمه.

والدليل عليه وأنّ السبب لوهم أنّ أحمد الأزرقى جدّ أبي الوليد صاحب التاريخ أيضاً يكتنّى بأبي الوليد، فظنّه النووي هو.

أقول: هذه الشهادات التي نقلها آل الشيخ في شأن الأزرقى لا تدلّ على وثاقته فضلاً عن أن تدلّ على جلالته بما يعادل أو يكون أدنى من جلاله عبد الرزاق وابن أبي حاتم وأمثالهما من أصحاب الروايات المعارضة لنقل الأزرقى.

القول - يعني للقول بأنّ الموضوع الفعلي للمقام هو الموضوع الأصلي - حتى أنّه أبدل بعض التعابير في الأحاديث بما يناسب مقالته.

القول الثاني: ما قاله بعضهم: كان المقام لاصقاً بالكعبة في عهد النبي ﷺ حتى آخره هو ﷺ إلى موضعه الآن. واستشهد له ببعض الروايات وردّ عليها بضعف السند.

القول الثالث: كان المقام في عهد النبي ﷺ وبعده لاصقاً بالكعبة حتى حوّل عمر. واستشهد له بنصوص.

ثمّ قال: وقد ينتصر للقول الأوّل بأنّ عمر لم يكن ليخالف النبي ﷺ؛ وما معنى تقدير المطلب لموضع المقام - في الجاهليّة - وتحزّي عمر؟ وينتصر للقول الثاني بأنّ أولئك الأئمّة لم يكونوا ليتوهّموا بدون أصل؛ ففعل النبي ﷺ حوّل المقام أخيراً، ولم يبلغهم ذلك.

وينتصر للثالث بأنّه قد يقع من عمر ما هو في الصورة مخالفة للنبي ﷺ وهو في الحقيقة موافقة؛ بالنظر إلى مقاصد الشرع واختلاف الأحوال؛ وقد يخفى علينا وجه ذلك، ولكن الصحابة لا يجمعون إلا على الحق.

ثمّ قال: قد أغنانا الله عن هذا الضرب من الاحتجاج بثبوت النقل عمّن لا يمكن أن يظنّ به التوهّم.

ثمّ ذكر الروايات التي تدلّ على القول الثالث، وقال: فقد ثبت بما تقدّم - لا سيما حديث عائشة - صحّة القول الثالث الذي عليه أئمّة مكّة - عطاء ومجاهد وابن عيينة - مع أنّ الإنصاف يقضي بأنّ قولهم مجتمعين يكفي وحده للحجّة في هذا المطلب.

الفصل الخامس: علّة تحويل عمر المقام من موضعه الأصلي هو علم عمر بأنّ أئمة المسلمين مأمورون بتهيئة ما حول البيت للطائفين والعاكفين والمصلّين، ليتمكّنوا من أداء عبادتهم على الوجه المطلوب بدون خلل ولا حرج؛ وعلم أنّ المسلمين كثروا وينتظر أن يزدادوا كثرة، فلم تبق التهيئة التي كانت كافية قبل ذلك كافية في عهده؛ ورأى عمر أنّ عليه أن يجعلها كافية؛ فإن كان ذلك لا يتمّ إلا بتغيير يتمّ به المقصود الشرعي ولا يفوت به مقصود شرعي آخر فقد علم أنّ الشريعة تقتضي مثل هذا التغيير؛ فليس ذلك بمخالفة للنبي ﷺ، بل هو عين الموافقة؛ وشواهد هذا كثيرة، وأمثلته من عمل عمر وغيره من أئمة الصحابة معروفة.

ثمّ ذكر من جملة الموانع لتغيير المقام: أنّ ذلك ممّا تنكره قلوب الناس، فينبغي اجتنابه؛ كما روي أنّ النبي ﷺ قال لعائشة: إنّ قومها أو قريشاً اقتصروا في بناء الكعبة عن قواعدها التي بنى عليها إبراهيم - يعني أنّ الكعبة قواعدها أوسع ممّا بنتها قريش - فقالت له: ألا تردّها على قواعده إبراهيم؟ قال: لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت.

وفي أخرى: لولا أنّ قومك حديث عهدهم بجاهلية فأخاف أن تنكر قلوبهم.

ثمّ ردّ على هذا المانع بأنّه لم يكن على عهد النبي ﷺ حاجة في تأخير المقام كما لم يكن ضرورة في ردّ بناء الكعبة إلى قواعدها الأصلية، بخلاف وضع المقام في هذا اليوم.

مضافاً إلى أنّه إذا ظهرت مصلحة تغيير المقام؛ انقلب الإنكار

رضا وشكراً.

مع أنّ المقام نفسه أحرّ في صدر الإسلام عن موضعه الأصلي - يعني بفعل عمر كما اختاره أو بفعل غيره - ولم يلتفت إلى احتمال إنكار القلوب له. ثمّ ذكر من جملة الموانع لتغيير المقام؛ أنه استقرّ المقام في هذا الموضع قرابة أربعة عشر قرناً، ولا شك أنّ الحجاج كثروا في بعض السنين وازدهموا في المطاف، ومع ذلك لم يخطر ببال أحد تأخير المقام؛ ولو كان جائزاً لما غفل عنه الناس طول هذه المدّة مع وجود الكثرة والزحام في كثير من الأعوام. ولا أقلّ من استحباب اختصاص المقام بموضعه الفعلي.

وردّ عليه بأنه: بعد تحقّق علّة تأخير الصحابة للمقام عن موضعه الأصلي - وأنه لتهيئة المسجد للطائفتين والمصلّين خلف المقام الذي هو مأمور به - فإعراض من بيننا وبين الصحابة عن تأخير المقام مرّة ثانية محمول على أنه لعدم تحقّق العلّة؛ كما أنّ إعراض النبي ﷺ عن تأخير المقام في زمانه، لعدم تحقّق العلّة في عهده، لم يمنع الصحابة من التأخير عند تحقّق العلّة بعده، فكذلك هذا.

مع أنّه لم يكن عدم تأخير المقام بعد الصحابة على مرّ القرون إجماعاً صحيحاً يمنع من العمل بما يأمر به القرآن أو أجمع عليه الصحابة.

ثمّ لمخصّ رسالته بأنّ: الآيتين المصدّرتين في رسالته - وغيرهما من الأدلّة - تأمر بتهيئة ما حول البيت للطائفتين مبدواً بهم وللعاكفين والمصلّين؛ وأنّ المراد من التهيئة لهذه الفِرَق تمكينها من أداء تلك العبادات على وجهها بدون خلل ولا حرج؛ وأنّ هذه التهيئة تختلف باختلاف قلّة تلك الفرق

وكثرتها؛ وقد كثرت الحجاج والعمار في عصرنا كثرة لا عهد بها؛ وينتظر استمرارها؛ وأصبح المطاف - يعني ما بين البيت والمقام بموضعه الفعلي - يضيق بالطائفتين في موسم الحج ضيقاً شديداً يؤدي إلى الحرج والخلل؛ إذن لا تتمّ التهيئة المأمور بها إلا بتأخير المقام.

وإنّ الحكم المتعلق بالمقام - وهو الصلاة إليه - لو كان يختصّ بموضع لكان هو موضعه الأصلي الذي انتهى إليه إبراهيم في قيامه عليه لبناء الكعبة وقام عليه فيه للأذان بالحجّ ونزلت الآية: ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾، ومع ذلك فلمّا أجمع الصحابة على تأخيره وانتقال الحكم - وهو الصلاة إليه - معه، ثبت قطعاً أنّ الحكم يتعلّق به لا بالموضع. هذا بالنسبة إلى الموضع الأصلي، فكيف بالموضع الفعلي؟!

فتأخير المقام هذا اليوم أيضاً قطعاً عمل بكتاب الله تعالى، الأمر بالتهيئة للطائفتين أولاً وللعاكفين والمصلّين بعدهم؛ واتباع لسنة رسول الله ﷺ حقّ الاتباع؛ بالنظر إلى المقصود الشرعي الحقيقي؛ وأنه لا يחדش في ذلك أنّ فيه مخالفة صوريّة.

وكذلك هو اتباع لسنة الخلفاء الراشدين المهديين وإجماع المسلمين؛ لأنّ الحكم يدور مع علته؛ ولكن لا بدّ أن يكون تأخير المقام بمثل عمل الصحابة مع ما راعوه؛ يعني بالشروط الثلاثة؛ عدم إخراجهم عن المسجد، وعن المحاذاة للموضع الأصلي، وعدم البعد المفرط عن البيت إلا بمقدار الحاجة. هذا آخر ما لحصناه من رسالة كتب عن مؤلفها أنّه محدث العلامة عبد الرحمان بن يحيى المعلمي اليماني المتوفى سنة ١٣٨٦ والتي قرّظها

واستحسنها ووافق على مضامينها مفتي الديار السعودية العلامة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ.

موقفنا من رسالة المعلّمي في شأن موضع المقام

أقول: بالرغم من أنّ النتيجة التي انتهى إليها المعلّمي - في رسالته - لا نرتضيها - حسبها تقدّم منّا أيضاً - ولكن الرسالة هذه حاكية عن فضل مؤلفها وقوة قريحته وحسن فهمه؛ فهو على مباني أهل السنة جيّد المشي قوي الاستدلال؛ فلذا كانت رسالته أهلاً للإيراد.

ونحن إنّما لا نقول بالنتيجة التي توصل إليها من جواز نقل المقام إلى موضع ثالث - غير الموضع الأصلي والموضع الفعلي - لأنّ جواز كون المقام في الموضع الفعلي أيضاً لا نقول به حسب مبانينا ونصوصنا؛ ولو كان الموضع الفعلي أمراً جائزاً فالنقل الثاني بما ذكر له من الشروط لم يكن أمراً بعيداً.

فعمدة الخلاف بيننا وبين المعلّمي ومن هو على مذهبه هو هذه النقطة؛ وهو إنّ كون المقام في الموضع الفعلي الذي كان بفعل عمر - حسبها اعترف به هو وغيره من مناصبي أهل السنة - هل كان جائزاً ويجوز إبقاؤه الآن أيضاً أو لا؟

وقد سبق أنّ نصوصنا صرّحت بأنّ نقل المقام كان بدعة مخالفة لسنة رسول الله ﷺ حسبها تقدّمت الرواية عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام وأنّه لولا العجز لردّ المقام إلى الموضع الأصلي وأنّ المهدي إذا ظهر وكان المقام يومذاك

في الموضوع الفعلي لردّه؛ لتمكّنه وزوال التقيّة.

والمعلّمي لما كان في فعل عمر حجّة عنده فمّشيه على أساس ذلك المبني في الحكم بجواز النقل ثانياً في محلّه؛ ولكن نحن لا نرى حجّة في ذلك الفعل لوجوه:

الوجه الأول: أنّ شأن الصحابة على جلالتهم وفضلهم - لصحبتهم لرسول الله ﷺ - شأن سائر الناس في حجّية اجتهادهم؛ وربما كان اجتهاد غير الصحابي أقوى وأكثر اعتباراً من اجتهاد صحابي.

وأما حكمنا في شأن عليّ عليه السلام وسائر أهل بيت رسول الله ﷺ فليس بملاك الصحبة خاصّة، ليكون الأمر في قضائهم كسائر الناس؛ وإنما نقول باعتبار حديثهم وحكمهم لحديث الثقلين وغيره ممّا تضمّن حجّية قولهم على المسلمين قاطبة؛ وأنّ الحقّ معهم كما أنّهم مع الحقّ، وأنّهم باب علم رسول الله ﷺ، إلى غير ذلك من المضامين التي تواترت في كتب أهل السنّة فضلاً عن كتب الشيعة، واعترف به أفاضل علماء السنّة فضلاً عن علماء الشيعة.

الوجه الثاني: أنّ اجتهاد الصحابي لو كان حجّة فإنّما هو حيث لا يكون هناك نصّ بخلافه؛ فالاجتهاد في قبال النصّ لا عبرة به من صحابي كغيره؛ هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: أنّ النصّ الذي يرويه أئمّة أهل البيت لا يقلّ اعتباراً عن ما يرويه غيرهم من الصحابة - لو ثبت وثاقه الصحابي - فإنّ شأن أهل البيت في روايتهم لا ينبغي أن يقلّ عن شأن سائر المسلمين بل أدناهم؛ فكيف يكون خبر أدنى المسلمين - إذا كان ثقة - حجّة ولا يكون خبر

آل محمد ﷺ حجة، وهم سادات المسلمين وأئمتهم وعدل القرآن وأهل بيت الوحي؟! فأَيُّ ظلمٍ أفحش من أن لا يُرى لآل محمد ﷺ ما يرى لأدنى المسلمين من حقٍّ وحكم؛ أعني حجة الخبر.

ومن جهة ثالثة: إنَّ أهل البيت صرَّحوا بأنَّ كلَّ ما لهم من حديث وحكم فهو رواية عن رسول الله ﷺ بسند متصل ينتهي إلى عليِّ أمير المؤمنين عن رسول الله ﷺ.

فيا ترى أنَّ وسائل النقل بين النبيِّ ﷺ وبيننا لو كان أمثال أبي هريرة كان الخبر حجة، وأمَّا إذا كان واسطة النقل عليٌّ وبنوه فلا يكون الخبر حجة؟! حجة؟! حجة؟! حجة! حجة!

إن هذا الأمر لعجيب!

وعلى هذا الأساس نقول: حيث روي عن عليٍّ أمير المؤمنين ﷺ أنَّ نقل المقام بدعة مخالفة لسنة رسول الله ﷺ، فلا مناص من مراعاة ذلك.

الوجه الثالث: هب أنَّ اجتهاد الصحابة حجة - كما عليه أهل السنة - ولكن اجتهاد عليٍّ وسائر أهل بيت النبيِّ ﷺ - من الصحابة على الأقل - لا ينبغي أن يقلَّ عن اجتهاد سائر الصحابة؛ فما بال اجتهاد سائر الصحابة يكون حجة مقدَّماً على اجتهاد الصحابي من أهل بيت رسول الله ﷺ كعليٍّ؟! ثمَّ ما أَرادَه المعلمي من تجويز نقل المقام إلى موضع أبعد إن كان لقضية صلاة الطواف كما هو مقصوده فهو مبني على اشتراط صلاة الطواف بمجاورة المقام على الإطلاق؛ لم لا تكون الشرطيَّة مخصوصة بفرض التمكن وعدم المخرج والزحمة؛ وأمَّا مع المخرج فتسقط الشرطيَّة وتجب الصلاة

بمحاذاة المقام ولو بعيداً عنه، كما روي عن أئمة أهل البيت عليهم السلام أنهم صلّوا صلاة طواف الفريضة في الزحام بمجاء المقام قريباً من الضلال.

وبالجملة: إذا كان اشتراط مجاورة الصلاة للمقام باقياً في تمام الظروف والحالات، فحيث لا يمكن عادةً التحقّظ على الشرط إلّا بنقل المقام كان النقل جائزاً بل واجباً؛ كوجوب تحصيل سائر شروط الواجب مثل الوضوء وغيره من شروط الصلاة.

ولكن لم لا يكون اشتراط مجاورة الصلاة للمقام في الزحام من قبيل شرط الوجوب؛ بمعنى أنه تجب المجاورة مع التمكن لعدم الزحام؛ وأمّا إذا كانت المجاورة لا تتحقّق إلّا بنقل المقام فهذا الشرط ليس ممّا يجب؛ بل الشرط هو ما تيسّر للناس من محاذاة المقام بدل المجاورة.

هذا، وكان على المعلّمي على أساس استدلاله لجواز نقل المقام بآيتي الأمر بتهيئة ما حول البيت للطائفين والمصلّين أن يقول بجواز نقل الحجر الأسود من موضعه؛ لنفس النكته التي على أساسها حوّل المقام في عهد عمر وأراد المعلّمي تحويله ثانياً إلى أبعد؛ ويجري الكلام في ذلك طابق النعل بالنعل والقذّة بالقذّة.

وإذا رجع المعلّمي فقال: إنّ الحجر لم ينقل في عهد الصحابة ولكن المقام نقل.
قلنا له:

أولاً: ربما كان عدم نقل الحجر في عهد الصحابة كعدم نقل المقام في عصر الرسالة وحياة النبي صلى الله عليه وآله؛ فكما أنّ الثاني لم يمنع الصحابة من نقل المقام بعد

النبي ﷺ فما المانع من نقلنا نحن الحجر بعد عصر الصحابة؟

وثانياً: ربما كانت العلة في عدم نقل الصحابة للحجر عدم الحاجة والضرورة آنذاك؛ وكانت ضرورتهم تتأدى بنقل المقام خاصّة بخلاف هذا العصر.

وبالجملة: لا مناص للمعلّم وغيره من أهل السنّة إذا جوّزوا نقل المقام الذي صنعه عمر بل وجوّز بعضهم أيضاً نقله ثانياً فعلاً أن يرخصوا في نقل الحجر الأسود. ولو كان رسول الله ﷺ واضعاً الحجر الأسود في موضعه الفعلي فقد وضع رسول الله ﷺ المقام في موضعه الأصلي غير الفعلي؛ فما بال مخالفة رسول الله ﷺ في الأوّل ممنوعة وفي الثاني جائزة؟

ثمّ إنّ ما ذكره من أنّ الأمر في الآيتين مرده إلى الأمر بتهيئة البيت للطائفتين والمصلّين، فالأمر كما ذكره؛ ولذا يستفاد من الآيتين عدم جواز فعل ما ينافي ذلك كبناء منابر في المسجد الحرام وكذا بناء مقصورات حسبما ينقل أنّه كان سابقاً وكذا التكلّم على المنابر بما ينافي تمكّن الطائف والمصلّي من العبادتين بحضور قلب. ولذا ورد في روايات الشيعة أنّ المهدي إذا ظهر يهدم المنابر في المسجد الحرام؛ وقلنا إنّ المراد هو هدمه لها لو كانت موجودة؛ كلّ هذا صحيح؛ ولكن لا ينبغي أن يفهم من ذلك تقديم الطواف على الصلاة حسبما رآه المعلّم سيما صلاة الطواف الذي هو من تبعات الطواف؛ فإنّه ليس في تقديم الطائفين في الآية دلالة - لو كان فيها إشعار - على كون الطائف أحقّ بالبيت من المصلّي.

بل لم يعلم كون الطائف أحقّ من المصلّي لغير الطواف؛ كالمشتغل بصلاة اليومية بل حتّى من المشتغل بالنافلة؛ فإنّه ليس في ذكر الطائف أولاً دلالة

على أحقيته من المصلي المذكور ثانياً؛ فإنه لو كانا في عرض واحد لم يكن مناص من ذكرهما متعاقبين. والمعمول في عصرنا تعطيل الطواف في أوقات الفرائض اليومية الخمس ومنع الطائفين من الاستمرار ويستفاد من الروايات أن هذا كان أمراً قديماً؛ ولذا وقع السؤال عن حكم قطع الطواف بسبب إقامة صلاة الفريضة؛

لا أقول: إن الصلاة والطواف متساويان في الحق.

بل أقول: إن تقديم الطائف في الذكر واللفظ لا ينافي تساويه مع المصلي في الحق؛ وإطلاق المصلي في الآية يشمل المصلي نافلة فضلاً عن مصلي الفريضة لغير الطواف أو للطواف.

كما أن إطلاق الطواف في الآية يشمل الطائف ندباً وغيره؛ ولم يفرض في الآية أن المشتغل بطواف الواجب أحق من غيره.

نعم يستفاد من النصوص - غير الآيتين - أن المشتغل بطواف الفريضة في الموسم أحق من المتفعل بالمطاف؛ وذلك أن المهدي عليه السلام إذا ظهر يخص المطاف بالطائف للفريضة في الموسم - على ما بيالي -.

وكان على المعلّمي - إذ كان تقديم الطائفين عنده دليلاً على تقدّمهم على المصلين في الحق - أن يعتبر ذكر الطواف من دون ذكر الحجر الأسود في الآيتين أوضح دلالة على تقدّم الطواف على استلام الحجر وتقبيله؛ وعلى أساسه فتدلّ الآية على وجوب تهيئة البيت للطائفين بتحويل الحجر للاستلام والتقبيل إلى خارج المطاف ليتمخض البيت للطائفين ويسهل الطواف لهم كما دلّت الآية - حسب فهم المعلّمي - على جواز بل وجوب نقل

المقام إلى موضع أبعد من البيت.

وأما نحن فلا نقول بذا ولا بذاك؛ فلا أن الآية - بسبب تقديم الطائف على المصلي - تدلّ على جواز تأخير المقام إلى موضع بعيد من البيت فضلاً عن دلالتها على الوجوب.

ولا أن الآية تدلّ - بسبب ذكر الطواف والصلاة دون استلام الحجر وتقبيله - على جواز تأخير الحجر الأسود من موضعه إلى مكان منفصل عن الكعبة المشرفة.

بل مكان الحجر الأسود والمقام هو لصق البيت حسبها تضمّنته روايات أهل البيت عليهم السلام، فمن شاء آمن ومن شاء كفر وأنكر؛ ومن لم يؤمن فإن الله غنيٌّ عن العالمين.

هذا ما يخظر ببالي القاصر من الإيراد على ما دونه المعلّم وأقره عليه مفتي الديار السعودية الشيخ محمد إبراهيم آل الشيخ.

رسائل ومناقشات في شأن موضع مقام إبراهيم عليه السلام

وقد عثرت على رسالة لآل الشيخ تضمّنت الردّ على رسالة لمن يسمّى بابن حمدان؛ وقد تضمّنت رسالة ابن حمدان تحاملاً على المعلّم ورداً عليه بأمر تنبئ عن قصور الفهم وتعصب في الاعتقاد وحمية لرأي؛ حتى بلغ حدّاً جاوز الأدب مرّات وتجاسر على عدّة من العظماء والعلماء من أهل مذهبه بل من هو من ساداتهم أمثال عطاء وغيره من سادات التابعين وغيرهم؛ فاتهم جمعاً منهم كعطاء بالكذب؛ واتهم مالك بن أنس بأنّه ما تكلم به فهو

على سبيل الظنّ، وقد أخطأ فيه؛ وصرّح بأنّ عبد الرزّاق صاحب المصنّف تصرّف تصرّفًا محرّمًا محيلاً للمعنى في بعض نصوص المقام؛ وبأنّ النسائي متساهل؛ وطعن في ابن كثير بأنه مقلّد للمؤرّخين الذين لا يعرفون الصحيح من السقيم؛ وفي ابن حجر - صاحب الفتح - بأنه مقلّد لابن كثير تقليدًا أعمى؛ وغير ذلك من القدح والتحامل على أجلة أرباب السّير.

وقد ردّ عليه آل الشيخ في رسالة مستقلة بأسلوب متين، ودافع عن المعلّمي ومن قبله - كعطاء ومالك وعبد الرزّاق - بطريقة علميّة.

وقد غاب عن ابن حمدان أنّه لو صحّ القدح فيمن قدح فيهم - وغيرهم أمثالهم - لم يبق لمذهبه عماد، ولا سلم له حديث في باب؛ ولعلّ الذي حمّله على هذا التطرّف والإفراط هو تعصّبه لإمام مذهبه عمر، فأراد بذلك أن يزيل الشين عنه حيث إنّ مخالفة رسول الله ﷺ في صنعه وفعله ليس ممّا يهون؛ والجرأة على نقص ما عمله ﷺ ليس بسهل ولا يسير؛ وقد رأى أنّ ما ذكره المعلّمي في توجيه عمل عمر في مخالفته لما فعله رسول الله ليس أمراً مقبولاً، فاضطرّ إلى أن يحفظ كرامة سيّده عمر بالقدح في سائر ساداته ممّن هم دونه في الفضل عند أهل السنّة.

ولكنّه غفل عن أنّ فتح هذا الباب من القدح، والموافقة على هذا النمط من الجرح، لا يُبقي للمذهب من باقية ولا يذر للأحاديث والنصوص المروية في كتب أهل السنّة من سالمّة.

فكان توجيه فعل عمر بعد مخالفته لرسول الله ﷺ - ولو كان التوجيه بعيداً - ضرورة لا مناص منها، وهو أولى من القضاء على أصول المذهب وأساسه.

فإنه لا مناص من ارتكاب أحد المخذورين: إما القضاء على كل المذهب وأصله أو الالتزام بتوجيهه -ولو بعيد مردود- حفاظاً على أصل المذهب؛ ولا ريب أن الثاني أهون.

وياليت ابن حمدان حيث تعصّب لما فعله عمر علم أن ما ثبت عن عمر في مخالفة رسول الله ﷺ -ولو في الصورة كما ذكره المعلّم وغيره- ليس محصوراً في هذا المورد ليردّ عليه بالإنكار، فلا محيص من قبول وقوع المخالفة لرسول الله ﷺ من عمر؛ ثمّ التكلّم في توجيه ذلك وكونه مخالفة في الصورة أو في الباطن والحقيقة، وإلا فلو فتح لابن حمدان وأمثاله المجال في قدح من نقل من الرواة عن عمر مخالفاته لرسول الله ﷺ وسيرته وأقواله -أمثال تحريمه المتعتين خلافاً لرسول الله ﷺ وغير ذلك- لقضوا على كلّ سادات أهل السنّة وعظمائهم ولأتوا على جذور المذهب وأصوله وأساسه؛ والحكم إليك!

إن قلت: ألم يقدح المعلّم في الأزرق بل الفاكهي ممّن رووا روايات تنافي مقالته؛ فابن حمدان أيضاً إنما قدح في رواية ما ينافي مقالته؛ فهذه واحدة بواحدة.

قلت: فرق بين القدحين فإنّ القدح في مثل الأزرق لا يبطل أصل المذهب وأساسه؛ وهذا بخلاف القدح فيمن قدح فيه ابن حمدان.

ثمّ إنّي لا أظنّ أنّ المعلّم وآل الشيخ وغيرهما من علماء السنّة لا يهتمّ الحفاظ على كرامة الخليفة عمر؛ وصونه من أن يناله شبهة مخالفة الرسول؛ ولكن الذي حدا بهم إلى الالتزام بأنّ عمر هو الذي حوّل المقام إلى موضعه

الفعلي خلافاً لما فعله رسول الله ﷺ أمران؛ والعمدة منها واحد.

والأمران هما: ثبوت الشواهد القطعية من التاريخ والنصوص على ذلك؛ بحيث لا يبقى للمنصف شك في هذا المجال. وهذا الأمر وإن كان ثابتاً، ولكنه لا يستدعي الاعتراف به، فكم له من نظير لا يعترف به.

والأمر الثاني: - وهو الذي حمل المعلمي وآل الشيخ ويحمل غيرهما أيضاً على الاعتراف بأن تحويل المقام هو فعل عمر خلافاً لما كان المقام عليه في عهد النبي ﷺ - هو: ما يبتغونه من وراء ذلك، وهو تجويز التحويل في المقام مرة أخرى؛ تسهياً للأمر على الحكام المتولين لأمر بيت الله؛ وتعبيداً للطريق لهم وأنه ليس تحويل المقام أمراً بدعاً بعدما فعله عمر، ولا شيئاً جديداً بعدما باشره الخليفة.

ولما لم يكن الأمر في ذلك يتم إلا بالاعتراف بكون المقام في عهد رسول الله ﷺ على غير موضعه الحالي الذي صار بفعل عمر لم يكن لهم مناص من الاعتراف بكلا الأمرين؛ فإنه لو كان المقام في عهد رسول الله ﷺ في موضعه الفعلي وكان عمر ردّ المقام إلى ذلك الموضع لم يكن في فعل عمر تأييد لجواز نقل المقام فعلاً إلى مكان أبعد من البيت عمّا هو عليه فعلاً.

فلا أظنّ أنّ اعتراف المعلمي وأضرابه في هذا العصر بمخالفة رسول الله ﷺ من عمر ثمّ توجيه ذلك بأنه مخالفة في الصورة لا في اللب والحقيقة، بل فعل عمر في الحقيقة عين الموافقة لرسول الله باعتبار الغرض، ليس لأجل الاعتراف بالحقيقة؛ وإنما هو لأجل التوصل به إلى غرض آخر كما ألحنا إليه. والله العالم بحقيقة الحال.

مسألة: في وظيفة المصلي للطواف على تقدير انتقال الصخرة من موضعه الحالي فهل هي الصلاة خلف المقام حيث كان؟

موضع صلاة الطواف على تقدير نقل مقام إبراهيم

الذي يظهر من النصوص أنّ المقام هو نفس الحجر المشتمل على أثر قدم إبراهيم؛ وقد يقال إنّ لازم ذلك هو أنّ الصلاة لا بدّ أن تكون عنده وخلفه حيث كان.

نعم يمكن أن يقال: إنّ لا تجوز الصلاة خارج المسجد؛ حيث إنّ الفرق بين صلاة الطواف المستحبّ والواجب هو أنّ الأوّل يجوز فعلها في أيّ موضع من المسجد والثاني يتعيّن فعلها عند المقام. نعم، في بعض النصوص جواز فعلها في مكّة لا خارجاً منها، والظاهر أنّه في الطواف المندوب^(١). وكيف كان فالنصّ دلّ على وجوب فعل صلاة الطواف الواجب عند المقام أو خلفه؛

- ١- في معتبرة معاوية بن عمّار قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إذا فرغت من طوافك فانت مقام إبراهيم عليه السلام فصلّ ركعتين واجعله إماماً». الحديث^(٢).
- ٢- وفي معتبرة صفوان عمّن حدّثه عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «ليس لأحد أن يصلي ركعتي طواف الفريضة إلّا خلف المقام؛ لقول الله

(١) المصدر السابق: الباب ٧٣، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: الباب ٧١، الحديث ٣.

عز وجل: ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾، فإن صَلَّيْتَهَا في غيره فعليك إعادة الصلاة»^(١).

٣- ومضمون معتبرة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال فيمن نسي صلاة الطواف حتى سعى وذكر في الأبطح قال: «يرجع إلى المقام فيصلِّي»^(٢).

٤- وفي معتبرة عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام نحوه^(٣) وإن اختلف عنه في الأمر بصلاة ركعتين أو أربع لمن ترك صلاة طواف الفريضة والنساء. إلى غير ذلك من النصوص في الباب وغيره.

وستأتي معتبرة إبراهيم ابن أبي محمد المتضمنة للأمر بالصلاة عند المقام في موضعها الفعلي لا في موضعها في عصر النبي صلى الله عليه وآله. فيتحصّل من النصوص -بعد كون المقام هو الصخرة مؤيداً بمعتبرة إبراهيم في الصلاة- لزوم فعل الصلاة عند الصخرة على تقدير نقلها إلى موضع جديد.

واحتال كون المقام هو موضع الصخرة ملاصقاً للبيت كما كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، وجواز الصلاة في موضعه الحديث لكونه محاذياً لموضعه الأصلي، فلا تدلّ النصوص على جواز فعل الصلاة عند الصخرة إذا حوّلت إلى موضع آخر من المسجد.

(١) المصدر السابق: الباب ٧٢، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الباب ٧٤، الحديث ٥.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٦ و ٧.

فقد يقال إنّه خلاف ظاهر النصوص المتقدّمة، بعدما تقدّم من أنّ المقام أطلق على نفس الصخرة؛ وسيأتي في بعض النصوص أنّ المقام هو الحجر^(١).

تفسير مقام إبراهيم ﷺ وأنه الصخرة أو غيرها

ثمّ إنّه قد وقع الاختلاف بين المفسّرين - الشيعيّة والسنة منهم - في تفسير مقام إبراهيم في قوله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ فمنهم من ينسب إليه أنّه الحرم.

وربّما كان المعروف كما هو الظاهر لعامة الناس: أنّ المقام هو الحجر الذي عليه آثار أقدام إبراهيم ﷺ، على ما في النصوص والأثر.

قال الطبرسي: قال ابن عباس: الحجّ كلّ مقام إبراهيم. وقال عطاء: مقام إبراهيم: عرفة والمزدلفة والجمار. وقال مجاهد: الحرم كلّ مقام إبراهيم. وقال الحسن وقتادة والسدي: هو الصلاة عند مقام إبراهيم؛ أمرنا بالصلاة عنده بعد الطواف؛ وهو المروي عن الصادق ﷺ... إلى أن قال: وهذا هو الظاهر؛ لأنّ مقام إبراهيم إذا أطلق لا يفهم منه إلّا المقام المعروف الذي هو في المسجد الحرام^(٢).

وقال الفخر الرازي: ذكروا أقوالاً في أنّ مقام إبراهيم ﷺ أي شيء هو: القول الأوّل: إنّه موضع الحجر الذي قام عليه إبراهيم ﷺ. ثمّ ذكر وجهين

(١) المصدر السابق: الحديث ٦ و ٧.

(٢) مجمع البيان ١: ٢٠٢، ذيل آية: ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ البقرة: ١٢٥.

في شأن الحجر: أحدهما: أنه الحجر الذي وضع إبراهيم قدمه عليه حين غسلت رأسه زوجة إسماعيل. وثانيهما: أنه الحجر الذي قام عليه إبراهيم حين بناء البيت وارتفاع بنيانه.

القول الثاني: أن مقام إبراهيم، الحرم كله. وهو قول مجاهد.

الثالث: إنه عرفة والمزدلفة والجمار. وهو قول عطاء.

الرابع: الحج كله مقام إبراهيم؛ وهو قول ابن عباس.

وأتفق المحققون على أن القول الأول أولى. ويدل عليه وجوه:

الأول: ما روي عن جابر أنه ﷺ لما فرغ من الطواف أتى المقام وتلا قوله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾. فقراءة هذه اللفظة عند ذلك الموضوع تدل على أن المراد من هذه اللفظة هو ذلك الموضوع ظاهر^(١).

ثانيهما: أن هذا الاسم في العرف مختص بذلك الموضوع... إلى أن قال: سادسها: أن مقام إبراهيم هو موضع قيامه؛ وثبت بالأخبار أنه قام على هذا الحجر عند المغتسل ولم يثبت قيامه على غيره فحمل هذا اللفظ على الحجر يكون أولى^(٢).

وقال الطبري في تفسيره بعد ذكر الاختلاف في كون المقام هو مكة أو الحرم أو الحج أو الصخرة وغيرها؛ وأولى هذه الأقوال بالصواب عندنا ما قاله القائلون: إن مقام إبراهيم هو المقام المعروف بهذا الإسم الذي هو في المسجد الحرام؛ لما رويناه آنفاً عن عمر بن الخطاب؛ ولما حدثنا يوسف بن

(١) كذا في المصدر.

(٢) التفسير الكبير ٤: ٥٣-٥٤، ذيل قوله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾.

سليمان قال: حَدَّثَنَا حَاتِمُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ: اسْتَلِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الركن فرمل ثلاثاً ومشى أربعاً ثم تقدم إلى مقام إبراهيم فقرأ ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ فجعل المقام بينه وبين البيت فصلى ركعتين، إلى أن قال:

ولو لم يكن على صحّة ما اخترناه في تأويل ذلك خبر عن رسول الله ﷺ لكان الواجب فيه من القول ما قلنا؛ وذلك أنّ الكلام محمول معناه على ظاهره المعروف دون باطنه المجهول؛ حتّى يأتي ما يدلّ على خلاف ذلك بما يجب التسليم له؛ ولا شك أنّ المعروف في الناس بمقام إبراهيم هو المصلّى الذي قال الله تعالى: ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾. إلى أن قال: وهذا القول هو أولى بالصواب^(١).

وقال الزمخشري: حتّى إذا فرغ -يعني النبي ﷺ من الطواف - عمد إلى مقام إبراهيم ﷺ فصلى خلفه ركعتين، وقرأ ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾. وقيل: مصلّى، مدعى.

ومقام إبراهيم الحجر الذي فيه أثر قدميه؛ والموضع الذي كان فيه الحجر حين وضع عليه قدميه؛ وهو الموضع الذي يسمّى مقام إبراهيم. وعن عمر أنّه سأل المطلب بن أبي وداعة هل تدري أين كان موضعه الأوّل؟ قال: نعم؛ فأراه موضعه اليوم.

وعن عطاء: مقام إبراهيم عرفة والمزدلفة والجسار؛ لأنّه قام في هذه

(١) تفسير جامع البيان ٤٢٢: ١، ذيل آية ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾. ورواية جابر رواه مسلم في

المواضع ودعا فيها.

وعن النخعي: الحرم كلّه مقام إبراهيم.
وقرئ: وأتخذوا - بلفظ الماضي - عطفاً على جعلنا؛ أي وأتخذ الناس من
مكان إبراهيم - الذي وسم به لاهتمامه به وإسكان ذريته عنده - قبله يصلّون
إليها^(١).

وقال في الموسوعة الفقهية الكويتية: قد اختلف الفقهاء والمفسرون في
مقام إبراهيم؛ فقال بعضهم: إنّه الحجر الذي تعرفه الناس اليوم؛ الذي
يصلّون عنده ركعتي الطواف....

وقال القرطبي: والصحيح في تعيين المقام القول الأوّل^(٢).

دعوى وجود مقامين لإبراهيم ﷺ

ولبعض السادة ممن عاصرناه كلام في مقام إبراهيم؛ حيث استظهر أن
يكون لإبراهيم ﷺ مقامان: مقام صلاة وعبادة، ومقام قدميه - أي الصخرة -
وكان هذا الثاني ملصقاً بجدار البيت، قال: والظاهر أنّ المقام الفعلي - يعني
موضع الصخرة فعلاً - كان مقام صلاته وعبادته؛ وفرّق رسول الله ﷺ بينهما
لمصالح - يعني ألصق المقام القدمي بالبيت - ثمّ جمع بينهما وقرّره
المعصومون ﷺ لمصالح كثيرة؛ فيكون منتهى الطواف ومحلّ صلاته مقامه
العبادي لا مقامه القدمي؛ ويقتضيه الاعتبار. ولعلّ اهتمام الرسول ﷺ على

(١) الكشاف ١: ٢٣٣.

(٢) الموسوعة ٣٨: ٣٤٠، مقام إبراهيم.

التفريق بينهما - يعني بين الصخرة وبين مقام إبراهيم العبادي - لئلا يخضع العوام وضعفة العقول لقدميه ﷺ، في مقابل التخضع لله تعالى وبسيته؛ ولئلا يكون له استقلال في قبال البيت الشريف؛ بل يكون ملصقاً به ومن تبعاته تبعية آلات البناء وأدواتها لنفس البناء^(١).

وقال أيضاً: مقام إبراهيم ﷺ يطلق على الصخرة القابلة للنقل والانتقال التي فيها أثر قدمي خليل الرحمان؛ وهي محترمة مقدّسة بعد الحجر الأسود؛ ويطلق أيضاً على محلّ تلك الصخرة من باب إطلاق الحال على المحلّ. وهذا هو المناط في تحديد البُعد بين البيت والمقام في الطواف. وهو موضع صلاة الطواف - كما يأتي - سواء كانت الصخرة فيه أو لا.

ثمّ استشهد على كون المناط في التحديد محلّ المقام لا نفسه بصحيح إبراهيم بن أبي محمود المتضمّن لكون صلاة الطواف خلف المقام حيث هو الساعة لا ما كان على عهد النبيّ ﷺ؛ وخبر محمّد بن مسلم كان الناس على عهد رسول الله ﷺ يطوفون بالبيت والمقام؛

قال في المهذب: المراد بالمقام نفس الصخرة حيث كانت ملتصقة بالبيت في عهد رسول الله ﷺ. وقوله ﷺ: وأنتم اليوم تطوفون ما بين المقام وبين البيت؛ المراد بالمقام هنا محلّه كما يدلّ عليه قوله ﷺ بعده: فكان الحدّ موضع المقام اليوم^(٢).

وقال الشعرائي في تعليقه على الوافي: في كتاب الرحلة الحجازية لبعض

(١) مهذب الأحكام للسيد السيزواري ١٤: ٦٤.

(٢) المصدر السابق.

أفاضل مصر: إنَّ المقام كان لاصقاً بالكعبة الشريفة في الجاهلية ثمَّ أبعد عنها بعد الفتح حتَّى لا يكون هناك أثر للوثنية بالمرَّة ودفن لمكانه الحالي. وذكر بعض الناس، الأمر بخلاف ذلك؛ وأنَّه كان منفصلاً في الجاهلية ثمَّ جعل لاصقاً بالبيت بعد الفتح وجعله عمر بعد ذلك منفصلاً موافقاً لما كان في الجاهلية، والله العالم^(١).

أقول: ما أفاده صاحب مهذَّب الأحكام من استظهار أنَّ موضع صخرة المقام فعلاً هو المقام العبادي للخليل ﷺ، في مقابل موضع المقام القدمي، فليس له أيُّ شاهد في نصوصنا ورواياتنا ولا في نصوص أهل السنَّة. نعم، ورد في بعض آثار أهل السنَّة وتواريخهم: أنَّ الموضع الفعلي هو موضع نصب الحجر -الذي هو المقام القدمي في اصطلاح هذا القائل- منذ زمان إبراهيم ﷺ؛ وأمَّا أنَّ هذا الموضع كان مقام عبادة لإبراهيم ﷺ فلم يدلَّ عليه شيء حتَّى من آثار أهل السنَّة.

ولعلَّ الذي حدا به ﷺ إلى الاستظهار المتقدِّم بمجرد استحسان، وتنظير لمقامات الأئمَّة والأنبياء في بعض المساجد وأنَّه كيف لا يكون لإبراهيم مقام عبادة في المسجد الحرام مع اشتغال المساجد على مقامات عبادات للأنبياء والأولياء كما في مسجد الكوفة ومسجد النبي ﷺ وغيرهما.

ولكنَّه كما ترى؛ لمْ لا يكون المسجد الحرام كلَّه مقام إبراهيم العبادي؛ وأنَّه لم يكن يصلي في موضع خاص بل كان يفرِّق صلواته في مواضع شتَّى من المسجد.

وربما يستأنس لما استظهره برواية إبراهيم بن أبي محمود التي عيّنت الصلاة في الموضع الجديد للصخرة.

ويردّه: أنه ربما كان تعيّن الموضع الفعلي، لكون المقام -الذي هو موضع الصلاة- بمعنى محلّ الصخرة القديم ومقداره يشمل الموضع الفعلي؛ وإنما يتعيّن التأخّر عن الموضع الفعلي للصخرة لأنّه يشترط في الصلاة زائداً على وقوعها في المقام استقبال الصخرة وجعلها أماماً -بكسر الهمزة أو فتحها-.

فروض نقل المقام عن موضعه الفعلي ووظيفة الصلاة على تقاديرها

والذي ينبغي أن يقال هو أنّ: البحث عن وظيفة صلاة الطائف يقع تارةً على فرض نقل المقام إلى موضعه الأصلي أعني ملاصقاً للبيت؛ حسبما تقدّم تعيينه في النصوص والأثر في بحث مفصل.

وأخرى يكون على تقدير النقل إلى موضع ثالث كالمستجار أو داخل حجر إسماعيل وما شاكل ذلك.

وعلى التقدير الثاني فقد يكون موضعه محاذياً لموضعه الأصلي والفعلي وإن كان أبعد من موضعه الآن.

وقد يكون المنقول إليه غير محاذٍ لموضعه الفعلي.

وعلى التقديرين فقد تجعل الصخرة في المسجد، وقد تجعل خارجاً عن المسجد كنهاية المسمى وما شاكلها.

تمهيد:

البحث عن حكم الصلاة على تقدير تغيير محلّ صخرة المقام إنّما يكون على مسلك الشيعة من كون صلاة الطواف مشروطاً بمكان أخصّ من الحرم ومن مكّة ومن المسجد الحرام؛ وأمّا على مسلك أهل السنّة -أو المعروف بينهم- من عدم تعيين مكان خاصّ لصلاة الطواف -وأنته يجوز فعلها في كلّ المسجد أو خارجاً منه - فلا أثر لنقل المقام أعني الصخرة في هذا الحكم كما هو واضح. إلّا أن يكون عند أهل السنّة حكم استحبابي بمراعاة المقام في صلاة الطواف.

ثمّ إنّ رواياتنا هي كالنصّ في تعيين موضع خاصّ لصلاة الطواف، وأنّ مقام الصلاة ليس هو الحرم كلّ بل ولا مكّة ولا كلّ المسجد؛ فإنّها أمرت بإتيان المقام بعد الفراغ من الطواف للصلاة؛ ولو كان مقام الصلاة كلّ المسجد -فضلاً عبّاً لو كان هو مكّة والحرم- لم يكن معنى لإتيان المقام للصلاة، والصلاة خلفه أو عنده.

إنّما الكلام في معنى المقام الذي أمرنا بالصلاة عنده أو خلفه؛ فهل هو الصخرة بعينها أو أنّه محلّ الصخرة في عهد رسول الله ﷺ أو أنّه محلّ الصخرة فعلاً؟

قال في الكشف ذيل آية المقام: ومقام إبراهيم الحجر الذي فيه أثر قدميه؛ والموضع الذي كان فيه الحجر حين وضع عليه قدميه؛ وهو الموضع الذي يسمّى مقام إبراهيم^(١).

ثم إنّه على تقدير تعيين معنى المقام وكونه محلّ الصخرة لا نفسها فهل يجب - بعنوان شرط الواجب - استقبال المقام بحيث تكون الصخرة في قبلة المصلّي واتّخاذها أمامه - بفتح الهمزة أو كسرهما - .
فالبحت عن وظيفة المصلّي على تقدير نقل المقام يكون في مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: أن الصلاة مشروطة بمحلّ أخصّ من الحرم ومكّة والمسجد.

المرحلة الثانية: معنى المقام الذي أمرنا بالصلاة عنده أو خلفه - بحسب المدلول الاستعمالي - وأنه الصخرة أو محلّها قديماً أو فعلاً.

المرحلة الثالثة: اشتراط الصلاة على تقدير تعيين معنى المقام، بشرط زائد هو: استقبال صخرة المقام. كما إذا قيل: إنّ المدلول الاستعمالي للمقام هو محلّ الصخرة فهل يجب أمر زائد على ذلك في الصلاة؟

أما المرحلة الأولى: فهي التي ذكرنا وضوحها على أساس نصوص أهل البيت عليهم السلام، بل روايات أهل السنّة أيضاً واضحة الدلالة عليها.

وأما المرحلة الثانية: فالذي ينبغي أن يُقال فيها أنه لا إشكال في إطلاق المقام على الصخرة التي فيها آثار الأقدام.

وهذا لا يعني في كون محلّ الصلاة هي الصخرة إلّا بضمّ أمرين:

أحدهما: لا وضع للفظ المقام إلّا لهذا المعنى.

وثانيهما: أن عنوان المقام بمعنى الصخرة أصيل لا مشير.

بيان ذلك: أن بعض المعاني للمقام حتّى على تقدير كونها معاني حقيقية

ليست موضوعاً للحكم كالحرم أو مكة أو عرفات. ولكن ربما كان المقام بمعنى محلّ وضع الصخرة أيضاً معنىً حقيقياً له. والمراد بمحلّ وضع الصخرة ليس محلّ وضعها حيث جعلت؛ بل المراد المحلّ الخاص الذي وضعت الصخرة فيها على عهد الخليل عليه السلام والنبي صلى الله عليه وآله وسلم؛ فلا مناص من تعيين ما هو شرط صلاة الطواف من معنى المقام المراد بين الصخرة وبين موضعها وإن كانت سائر الاحتمالات والمعاني - على تقدير ثبوت الوضع فيها - غير محتملة في المقام.

ثم إن الأمر في الروايات بالصلاة عند المقام - على تقدير كون المقام فيها بمعنى الصخرة - أيضاً لا يكفي لوجوب الصلاة عند الصخرة على تقدير النقل إلى موضع آخر إذا كانت الروايات تشير إلى المكان الخاص الذي هو موضع الصخرة فعلاً أو على عهد الخليل عليه السلام.

وبالجملة: إذا فرضنا إطلاق المقام في رواياتنا على الصخرة فهذا لا يكفي في الحكم بوجوب الصلاة عند الصخرة إذا نقلت إلى محلّ غير ما كانت عليه في عصر الروايات.

والسرّ في ذلك: أنّه ربّما كان موضوع الحكم هو الأمر المقارن لما أُطلق عليه اللفظ؛ بمعنى أنّ محلّ الصلاة هو موضع الصخرة الخاص لا نفسها؛ وحيث كانت الصخرة في فرض الروايات تلازم موضع الصلاة أمر الأئمة عليهم السلام بالصلاة عندها وخلفها. وهذا لا يستلزم كون محلّ الصلاة هو الصخرة حيثما كانت، فهو كما لو أمر بإكرام لابس الثوب الأخضر الذي هو مشير إلى شخص بعينه.

والمراد بموضع الصخرة الخاص هو موضعه على عهد النبي ﷺ بل وبعده حسب وضعه الجديد بعد أمر الأئمة عليهم السلام بالصلاة عند المقام في موقعه الجديد.

ومن هنا ظهر أنه لا ينحصر الدليل على مشروعية الصلاة عند صخرة المقام حينما كانت وحيث نقلت في معتبرة إبراهيم بن أبي محمود لو تمت دلالتها على ذلك - مع أنه لا دلالة لها - بل يمكن الاستدلال بالآية الآمرة بأتخاذ مقام إبراهيم مصلىً وبعامة الروايات الآمرة بالصلاة عند المقام وخلفه بعد نبي احتمال كونها مشيرة إلى موضع خاص وإثبات الموضوعية للمقام وأنه تمام الموضوع.

ولمزيد من التوضيح أقول:

لا شك في كون بعض العناوين المتعلقة للأحكام الشرعية هي غير أصيلة؛ بل مشيرة إلى حقيقة تقارن العنوان المأخوذ في ظاهر الدليل؛ ويكون الحكم مترتباً على ذلك الواقع وتلك الحقيقة؛ بلا دخل للعنوان في ملاك الحكم سوى الإشارة والمعرفية، كما إذا أمر بإكرام لابس الثوب الأصفر الذي هو عالم هاشمي؛ فإن لبس الثوب الخاص لا أثر له في الحكم إلا مجرد التعريف بالموضوع الواقعي وهو العالم الهاشمي.

كما أن بعض العناوين أصيلة غير مشيرة إلى سواها، بل يكون العنوان بنفسه هو الواقع المستدعي للحكم؛ لا ما يقارنه أو يلزمه، كما لو أمر بتأديب ابنه وتعليمه أو بالإنفاق عليه.

فمن الأوّل: ما ورد في حدّ الترخّص من أنّ المسافر إذا توارى عن

البيوت أو لم يسمع الأذان قصراً؛ فإنَّ عنوان التواري عن البيوت وعدم سماع الأذان لا دخل لهما في الحكم بالتقصير؛ وإنما المستدعي لذلك هو العنوان المقارن للأمرين وهو الابتعاد لمسافة معيّنة كفرسخ عن البلد؛ حيث إنَّ التقصير من شؤون السفر، وما دام الإنسان في بلده لا يقصّر؛ وهذه النكته ربّما تقتضي عدم التقصير ما دام قريباً من بلده ولم يتعد عنه بمقدار حدّ الترخّص. ولا موضوعيّة للتواري عن البلد، بل الموضوعيّة الأصليّة للبعد الخاص الملازم للتواري.

ومن الثاني: - وهو كثير في الشرع - تحديد الصلوات بالأوقات الخاصّة كالفجر والزوال والغروب؛ وكالحكم بجرمة شرب المسكر؛ فإنَّ متعلّق الحكم هو المسكر وهو ملاك الحرمة؛ لا شيء يقارنه أحياناً أو دائماً. ومن هذا القبيل وجوب النفقة المتعارفة، فإنّه يجب على الزوج بذلها، وهي مختلفة باختلاف الأزمان، فربّما تكون النفقة المتعارفة مركباً كالفرس، وربّما تكون مركباً بخاريّاً.

ومن جملة موارد هذا القسم الاستطاعة للحجّ المفسّرة بالمركب والزاد المناسبين.

فربّما لا يجب الحجّ مع تمكّن المكلف فعلاً من أرقى المراكب القديمة؛ لصيرورتها منسوخة لا يليق بشأنه السفر بها فعلاً؛ مع أنّه كان يجب الحجّ سابقاً لو ملك المسافر أدنى من ذلك المركب وأرخص.

كلّ ذلك لأنّ الراحلة والمركب المناسب الذي هو موضوع الحكم ليس عنواناً مشيراً إلى الواقع المتعيّن في عصر التشريع؛ بل له موضوعيّة وأصالة؛

ولذلك يختلف مصداقه باختلاف الأعصار بحيث لا يكون المصداق القديم مصداقاً فعلاً.

وبالجملة: قد يكون العنوان المذكور موضوعاً للحكم هو المستدعي للحكم ويقوم بشخصه الملاك.

وقد يكون العنوان مجرد مشير إلى الواقع المقوم للملاك؛ مثل الأمر بإكرام لابس الثوب الأصفر مشيراً إلى عالم أو رجم أو ما شاكل ذلك من الأمور المستدعية للأمر بالإكرام، وليس للثوب الخاص أي مدخلية في ملك الحكم؛ وإنما هو مشير ومعرف لما به الملاك.

ولا كلام في أنه قد يتحدد العنوان المتعلق للحكم بأحد الوجهين ولو على أساس المناسبات بين الأحكام وموضوعاتها الخاصة ومتعلقاتها. إنما الكلام فيما إذا لم يعلم كون العنوان من قبيل الأوّل أو الثاني، فهل هناك أصل عام وظهور في التراكيب والاستعمالات يستدعي أحد الأمرين حتى يكون صرف الكلام إلى الوجه الآخر بحاجة إلى قرينة خاصة؛ وبدونها يحمل الكلام على غيره، فيكون عدم القرينة كافياً في حمل الكلام عليه.

نظير حمل اللفظ على المعنى الوضعي الذي يكفي له عدم القرينة على المجاز؛ ولا يحتاج إلى قرينة على إرادة المعنى الوضعي.

وهذا بحث أصولي هام لم أره منقحاً في كلمات الأعلام. ولعلّ الذي أوجب ترك التعرّض له في الكلمات هو الاعتماد على تعيين كون الموضوعات في الموارد على أحد الوجهين حسب المناسبات؛ ولكن إجمال

القضايا في جملة الموارد يستدعي التعرّض للبحث. وقد جعلنا البحث هذا ملحقاً بالكتاب.

ثمّ إنّه بناءً على ما ذكرنا من البحث العام الأصولي - أعني أصالة الموضوع المذكور في النصّ وعدمها - نقول في مجال تطبيقه على مسألتنا الفقهيّة وهي حكم الصلاة إذا نقلت المقام إلى موضع آخر:

لا يهتّمنا فعلاً ما ذكر للمقام من بعض المعاني بعد أن كان معناه في كلّ مجال مرتبط به متعيّناً، فالمقام الذي يجب فعل صلاة الطواف عنده حسب نصوص أهل البيت عليهم السلام مشخّص وأنّه ليس بمعنى الحرم أو عرفة أو مزدلفة؛ فإنّ الروايات أمرت الطائف بعد الفراغ أن يأتي مقام إبراهيم ويصليّ عنده أو خلفه؛ وواضح أنّ هذا المعنى لا ينطبق على المقام بمعنى الحرم لو كان الحرم معنى للمقام، ولا على مكّة، ولا أنّ المراد هو عرفات ولا مزدلفة ولا منى.

نعم يهتّمنا من معنى المقام تعيين أنّه الصخرة التي عليها أثر أقدام إبراهيم عليه السلام أو أنّه محلّ وضع الصخرة من أرض المسجد؛ وعلى الثاني فحلّه هذا اليوم هو المقام أو محلّه الملاصق للبيت حسبما ورد في النصوص أنّه كان محلّه في بعض العصور؟

وقد عرفت أنّه لا بدّ في إثبات حكم الصلاة على تقدير نقل الصخرة ووجوب الصلاة عندها في الموضع المنقول إليه من إثبات أمرين:

أحدهما: أنّ المعنى الحقيقي للمقام هو الصخرة، بمعنى انحصار المعنى فيه؛ وفي الحقيقة هذا يتضمّن شيئين هما: كون الصخرة معنى حقيقياً، وكون

المعنى الحقيقي منحصراً في ذلك.

وثانيهما: كون المقام الذي هو بمعنى الصخرة عنواناً أصيلاً - بحسب الظهور - بمعنى أنه الموضوع الحقيقي لا ما يلازمه في عصر النصوص من المكان الذي لا يتغيّر بتغيّر موضع الصخرة.

وإلا فلو صلح المقام للإشارة إلى الموضع الخاصّ الثابت بحيث لم يصادمه الظهور فلا يصلح ذلك دليلاً على وجوب الصلاة عند الصخرة على تقدير نقلها إلى موضع ثالث، حتّى لو كان المقام بمعنى الصخرة وانحصر المعنى الحقيقي فيها.

ثمّ إنّه ربّما يستدلّ لكون الموضوع الأصيل في شرط صلاة الطواف هو نفس الصخرة، حتّى أنّها لو نقلت إلى مكان ثالث تعيّن الصلاة عندها، بمعتبرة إبراهيم بن أبي محمود قال: قلت للرضا عليه السلام: أصلي ركعتي طواف الفريضة خلف المقام حيث هو الساعة أو حيث كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: «حيث هو الساعة»^(١).

والوجه في الدلالة ليس هو استعمال المقام في الصخرة حتى يقال إنّ الاستعمال يجامع كون الصخرة مشيرة إلى الموضوع الحقيقي، من دون أن تكون هي الموضوع الحقيقي؛ بل الوجه هو أنّ الصخرة بعد نقلها إلى موضع آخر - غير المكان الذي كانت مثبتة فيه - حكم بانتقال الصلاة إلى الموضوع الجديد؛ ومن الواضح أنّ الموضوع الأصيل إمّا هو الصخرة أو محلّها الذي كان ملاصقاً للبيت، فالموضع الجديد - في عصر النصّ - لا يكون مصداقاً

(١) الوسائل ٩: ٤٧٨، الباب ٤ من أبواب الطواف.

.....

للمقام إلا بلحاظ نفس الصخرة، لا بلحاظ محلها الجديد بالغض عن الصخرة؛ فإذا كان محل الصلاة الموضع الجديد يظهر أن المحل القديم لم يكن عنواناً أصيلاً وقيداً في الصلاة؛ وإنما كانت الصلاة مقيدة بالمحل القديم باعتبار كون الصخرة فيه.

وهذا الكلام في الجملة صحيح لا بالجملة، وبيان ذلك: أنه إن أريد بدلالة المعتبرة أن الصخرة إذا انتقلت إلى موضع ثالث تنتقل الصلاة إليه أيضاً فالدلالة ممنوعة.

وإن أريد أنه بانتقال الصخرة لا يدل النص على تعيين الموضع الجديد؛ وإنما غايته القصور عن إثبات جواز الصلاة في الموضع القديم فهو كذلك. والوجه في عدم الدلالة على الأول هو: أن مدلول المعتبرة هو وجوب الصلاة عند الصخرة في موضعها الجديد الخاص، لا في مطلق الموضع وإن كان محلاً ثالثاً كالحجر.

وربما كانت خصوصية الموضع الجديد الخاص هو كونه بجزاء الموضع الأصلي؛ وهذا الموضع الجديد ربما كان مصداقاً للمقام على أساس أن المقام الذي تجب الصلاة فيه وإن كان بمعنى المحل المثبت فيه الصخرة لا نفسها ولكن ربما كان المقام وموضع الصلاة وسيعاً بمقدار يشمل المحل الفعلي؛ حتى أن الصخرة إذا كانت في الموضع الأصلي جازت الصلاة في الموضع الفعلي؛ ولذا ورد في بعض النصوص أن الإمام عليه السلام صلى صلاة الطواف في الزحام بعيداً عن المقام ومحاذياً له.

وهذا لا يستلزم جواز الصلاة -فضلاً عن تعيينها- خلف الصخرة إذا

نقلت إلى خلف الكعبة أو إلى حجر إسماعيل.

بل لا يستلزم جواز الصلاة خلف الصخرة إذا نقلت إلى موضع محاذٍ

للموضع الفعلي بعيداً عن الكعبة؛

وإنما عيّن الموضع الفعلي حتى في قبال الموضع القديم والملاصق للبيت

بحيث لا تجوز الصلاة متقدماً على الصخرة إلى الكعبة لاشتراط الصلاة

زائداً على المقام باستقبال الصخرة وجعلها أماماً - بفتح الهمزة وكسرهما -

للمصلي.

وبما ذكرنا يظهر الإشكال في الاستدلال لتعيّن موضع الصخرة للصلاة

حيث كانت الصخرة بما تقدّم من رواية عمّار التي صرّح فيها بأنّ الصخرة

هي المقام؛ فإنّ غاية مدلول هذه الرواية أنّ المقام ليس هو مكّة أو الحرم أو

ما شاكل ذلك؛ وأمّا كون الموضع الأصيل للصلاة هو نفس الصخرة أو ما

يلازم الصخرة في عصر صدور الروايات - حتّى بعد انتقال الصخرة من

موضعها الأصلي - فهو مبنيّ على البحث المتقدّم من ظهور تعليق الحكم على

الوصف في كون الوصف هو الذي به الملاك، أو يجامع ذلك أن يكون

الوصف مشيراً إلى ما هو المقوم الحقيقي للملاك.

فإنّ ما تدلّ عليه الرواية إنّما هو وجوب الصلاة خلف موضع الصخرة

حسب وضعه المعاصر للرواية، الذي كان مختلفاً عن موضعه في زمن

النبيّ ﷺ؛ فمدلول الرواية تعيّن موضع معيّن بحسب الخارج؛ ثمّ التعدي عن

ذاك الموضع المعيّن بانتقال الصخرة لتكون العبرة بموضع الصخرة حيث

وجدت، فهذا مبنيّ على أن يكون محلّ الصلاة موضع الصخرة حيث

وجدت؛ فيكون للصخرة موضوعية أصيلة وأنه بها الملاك. وأما إذا لم يفهم ذلك وأمكن - بحسب الفهم العرفي من النصّ هذا - أن يكون ملاك الصلاة قائماً بما كان يلزم الموضوع الخاص للصخرة في عصر النصوص ككونه محاذياً للموضع الأصلي في عصر النبي ﷺ - ولو كجزء مما يقوم الملاك - فلا يمكن الحكم بوجوب الصلاة خلف الصخرة إذا نقلت إلى موضع ثالث.

إذا تمهد ما قدّمناه فيقع الكلام في مدلول النصوص المتعددة الدالة على الأمر بالصلاة عند المقام؛ فهل إنّ مدلولها وجوب الصلاة عند الصخرة حيث نقلت إلى مكان ثالث؟ أو إنّها تدلّ على وجوب الصلاة في الموضع الفعلي للصخرة لا محلّه الذي انتقلت إليه؟ أو لا تدلّ على شيء من الأمرين؟

فإذا قلنا بظهور القضايا في كون موضوعاتها أصيلة وبنحو تمام الموضوع وما به الملاك، فتدلّ النصوص هذه لا محالة على وجوب الصلاة عند الصخرة حيث كانت.

وإذا كان ظهور القضية في المشيرية فيكون مدلول هذه النصوص وجوب الصلاة في الموضع الفعلي للصخرة لا في الموضع الذي نقلت إليه. والظاهر أنّ دعوى ظهور القضية في المشيرية لا مجال لها.

وإذا فرضنا أنّ القضايا لا ظهور لها في كون موضوعاتها كلّ الموضوع الأصيل - سواء كان لها ظهور في أصالة الموضوع فيها ولو كجزء من الموضوع الذي به الملاك أو لم يكن لها ظهور حتى في ذلك - بل تلاءمت

القضايا مع كون الموضوع فيها مشيراً،

فربما يقال بأنه لا مانع من إطلاق الحكم فيها لفرض تغيير الموضوع بقاءً، وعلى هذا الأساس فتجب الصلاة في الموضوع الفعلي للمقام -الذي يصير موضعاً سابقاً بسبب الانتقال- حتى بعد انتقال الصخرة، فيكون معنى صلاة عند المقام هو وجوب الصلاة في محلّ المقام عند صدور النصّ. وهذا مطلق بالنسبة إلى فرض انتقال الصخرة عن ذلك الموضوع.

ولكن الإنصاف أنه مبني على عدم ظهور القضايا في أصالة الموضوع ولا احتماها ذلك على وجه القرينة الصالحة؛ بل هو مبني على ظهور القضية في المشيرية. فإنه ولم يكن ظهور للقضية في وجوب الصلاة عند الصخرة بعد انتقالها، ولكن لا ظهور لها في إطلاق الحكم لموضع الصخرة الذي انتقلت منه؛ وذلك لإشعار القضية بأصالة الموضوع فيها -وإن لم يكن على حدّ الظهور- ولا أقلّ من احتمال ذلك؛ ومعه فلا ينعقد له ظهور فيما ينافي ذلك الإشعار والاحتمال؛ فإنّ الإشعار وإن لم يكن حجة في نفسه ولكنه لا بأس أن يكون مانعاً من انعقاد الظهور لغيره؛ فإنّ مانع الظهور ليس خصوص ما هو حجة فعلاً. نعم، لو كان المانع منفصلاً اشترط في مانعيته أن يكون حجة في نفسه؛ وأما في المتصل فلا يشترط حجّيته في نفسه.

ولذا اشتهر -وهو حقّ- أن اتصال الكلام بما يصلح للقرينية موجب للإجمال؛ ولا يشترط أن يكون الصالح للقرينية حجة في نفسه.

وعلى هذا فلا ظهور للقضية في وجوب الصلاة عند الموضوع الفعلي -أعني الموضوع قبل الانتقال إلى موضع ثالث- حتى بناءً على عدم ظهور

القضايا في أصالة الموضوع؛ بل تكون النصوص مجملة حينئذٍ. وحيث إنّ مبنى أصالة الموضوع -بمعنى كون الموضوع المذكور في القضايا تمام الموضوع الأصلي الذي به الملاك- ليس واضحاً؛ فالحكم بوجود الصلاة عند الصخرة إذا نقلت إلى موضع ثالث لا يكون واضحاً. وحيث يتردّد موضع الصلاة بحسب ظهور الأدلّة فينتهي الأمر إلى الأصول العمليّة؛ فتتردّد الوظيفة بين لزوم الصلاة في الموضع الثالث وبين الصلاة في الموضع الأوّل الملاصق للبيت.

أمّا الموضع الفعلي المعاصر للنصوص الذي هو الموضع الثاني فالظاهر أنّه لا يحتمل تعيّنهُ؛ إلّا على الاحتمال الذي حكيناه عن بعض السادة على أساس استظهار كون الموضع الفعلي للصخرة هو المقامي العبادي للخليل ﷺ؛ في قبال المقام القدمي الذي هو الصخرة بعينها. وقد ذكرنا أنّ هذا الاحتمال لا شاهد له أصلاً.

ثمّ إذا تردّد أمر الصلاة بين موضعين متباينين وجبت الصلاة عندهما؛ بمعنى تكرار الصلاة كما في سائر الموارد.

هذا كلّهُ إذا نقل المقام إلى موضع غير محاذٍ للموضع الفعلي الذي هو محاذٍ للموضع الأصلي.

موضع صلاة الطواف إذا نقل المقام إلى موضعٍ محاذٍ

وأما إذا نقل إلى موضعٍ محاذٍ للموضع الفعلي فلا يبعد كفاية صلاة واحدة في موضعه الجديد، لا لمعتبرة إبراهيم بن أبي محمود؛ فإنّ الاستدلال بها

موقوف على إلغاء الخصوصية عن موردها.

بل للعلم بأنه لا يعتبر وقوع الصلاة - بل لا تجوز - في الموضع الأصلي للمقام الملاصق للكعبة حتى قبل النقل إلى الموضع الثالث؛ وهذا مما يقتضي كفاية المحاذاة للموضع الأصلي؛ غاية الأمر أنه يحتمل وجوب استقبال الصخرة؛ وهذا يحصل بالصلاة في الموضع الثالث كما يحصل بالصلاة في الموضع الفعلي قبل نقل الصخرة.

إلا أن فيه إشكالاً، بل منع نشير إلى وجهه قريباً إن شاء الله تعالى. فقد علم بالذي قدّمناه أنه لا دلالة لمعتبرة إبراهيم بن أبي محمود على حكم المسألة، أعني محلّ صلاة الطواف إذا نقلت صخرة المقام إلى موضع ثالث؛ لأنّ مدلوها وجوب الصلاة عند الصخرة حال وجودها في الموضع الخاص، لا وجوب الصلاة حيث جعلت الصخرة؛ فإنّ المراد من المقام حيث الساعة هو ساعة الرواية - في قبال ما كان المقام عليه في عهد النبي ﷺ - ولا تدلّ على لزوم الصلاة عند المقام حيث جعلت الصخرة في موضع ثالث. بل لو قلنا بأصالة الموضوع - بالمعنى الذي بحثناه مفصلاً - فنتيجة تطبيقها على رواية ابن أبي محمود هو كون الأصيل مجموع أمرين: الصخرة وموضعها الفعلي؛ لا الموضع الثالث.

فينحصر الوجه في الاستدلال برواية ابن أبي محمود؛ لوجوب الصلاة إلى الموضع الجديد في إلغاء الخصوصية عن موردها، وهو غير معلوم؛ إذ ربما كان محاذاة الموضع الفعلي للموضع الأصلي خصوصية.

بل ربّما كان للمحاذاة الخاصّة المشتملة على حدّ خاص من البُعد عن

الموضع الأصلي خصوصية؛ فلا يمكن التعدي حتى إلى المحاذي الأبعد، فضلاً عن غير المحاذي.

فعمدة ما يمكن أن يستدل به لحكم المسألة هي: الروايات المطلقة الآمرة بالصلاة عند المقام، لا مقيدة بموضعه حيث الساعة كما في رواية ابن أبي محمود؛ فقد وردت في عدة من النصوص الأمر بالصلاة عند المقام مطلقاً؛ فبناءً على أصالة الموضوع - حسباً تقدّم تقريرها في البحوث السابقة - يمكن الاستدلال بها لوجوب الصلاة عند الصخرة في موضعها الجديد حيث جعلت؛ وذلك إذا كان الموضوع أصيلاً وبنحو تمام الموضوع.

ولكن المبني ضعيف؛ سيما دعوى أصالة كون الموضوع المذكور في النص هو تمام الموضوع؛ فإنّ الحق هو أنّ الموضوع الأصلي قد يكون ملازماً للموضوع المعنون في النص، فضلاً عن احتمال كون الموضوع المذكور جزءاً من الموضوع الأصلي.

وعلى هذا الوجه المختار فتكون النصوص الآمرة بالصلاة عند المقام مجتمعة بلحاظ فرض انتقال الصخرة إلى موضع جديد؛ فلا بدّ من الرجوع إلى الأصول العمليّة.

ثمّ لو تردّد موضع الصلاة بين الموضوع الأصلي والموضع الجديد للصخرة وجبت صلاتان كما تقدّم أيضاً قضاءً لحقّ العلم الإجمالي المستدعي للاحتياط. ولو دار الأمر بين الموضوع الجديد وبين الموضوع الأصلي وباقي المسجد كفت صلاتان إحداهما في الموضوع الجديد إن كان خارج المسجد، والأخرى في أيّ موضع من المسجد؛ لأصالة البراءة في دوران الأمر بين

الأقل والأكثر.

وإن كان الموضع الجديد داخل المسجد كفت صلاة واحدة في أي موضع من المسجد؛ حيث يحتمل التخيير واقعاً بين مواضع المسجد؛ ولا يعلم بتعيين موضع الصخرة حيث وضعت أو تعيّن غيرها.

وبالجملة: فلأصل البراءة في الارتباطيات ودوران الأمر بين التعيين والتخيير مساس كثير بهذه المسألة. والضابط أنه متى تردّد الواجب بين متباينين أو متباينات وجب تكرار الصلاة احتياطاً.

وإذا تردّد بين التعيين والتخيير كفي فعل واحد.

وإذا تردّد الأمر بين تعيّن شيء وتعيّن غيره مع كون الأمر في الغير مردّداً بين تعيّن أو التخيير بينه وبين ثالث كفي الفعل مرّتين. هذا تمام الكلام في حكم صلاة الطواف.

مسألة: في حكم الطواف من حيث اشتراط كونه بين البيت والمقام وعدمه وفيه خلاف؛ والمنسوب إلى المشهور هو الأول؛ وفي النسبة تأمل بل منع والتحقيق عدم الاشتراط.

حدّ المطاف على تقدير نقل المقام من الموضع الحالي

وأما حكم الطواف -بناءً على اشتراط الطواف بالحدّ مع التمكن- فالظاهر أنه لا ينبغي الريب في كون الشرط هو موضع المقام لا نفسه؛ وقد صرح به في الجواهر أيضاً مستنداً إلى الأخبار وخصوص صريح خبر زرارة^(١)؛ ولذا ورد في النصّ أنّ المقام على عهد رسول الله ﷺ كان يطاف به لكونه ملاصقاً للبيت.

ففي رواية محمد بن مسلم -وليس في سنده من يتوقف فيه عدا ياسين الضرير والراوي عنه محمد بن عيسى^(٢)- قال: سألته عن حدّ الطواف

(١) الجواهر ١٩: ٢٩٨.

(٢) إنّ الموجود في نسختنا من التهذيب في سند رواية محمد بن مسلم -وقد أشار إليه في تعليقه الوسائل

أيضاً -محمد بن يحيى عن غير واحد عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ياسين.

ولكن الذي ذكره في الوسائل عن التهذيب وعن الكافي هو: محمد بن يحيى وغيره عن محمد بن أحمد عن محمد بن عيسى عن ياسين. وهو الموجود في نسختنا من الكافي وكذا الوافي ١٣: ٨٤١، باب حدّ الطواف، التهذيب ٥: ١٠٨، الحديث ٣٥١؛ والكافي ٤: ١٣، الحديث ١، عن الكافي.

وذكر سيّدنا الأستاذ في المعجم أنّه روى الشيخ هذه الرواية بسنده عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ياسين، ولكن رواها الكليني في الكافي إلا أنّ فيه: محمد بن عيسى لا أحمد بن محمد بن عيسى؛ وهو الصحيح الموافق للوافي والوسائل. المعجم ٢١: ١٥ في ياسين الضرير.

بالبیت الذي من خرج عنه لم يكن طائفاً بالبیت؟ قال: «كان الناس على عهد رسول الله ﷺ يطوفون بالبیت والمقام، وأنتم اليوم تطوفون ما بين المقام والبیت؛ فكان الحدّ موضع المقام اليوم؛ فمن جازه فليس بطائف. والحدّ قبل اليوم واليوم واحد، قدر ما بين المقام وبين البیت من نواحي البیت كلّها. فمن طاف فتباعد من نواحيه أبعد من مقدار ذلك كان طائفاً بغير البیت؛ بمنزلة من طاف بالمسجد؛ لأنّه طاف في غير حدّ؛ ولا طواف له»^(١).

وقد سبق منّا وثيقة من يروي عنه الأجلّاء بل الثقات ولو رواية واحدة؛ فضلاً عمّا لو أكثروا الرواية عن شخص ببيانات عدّة.

ويمكن أن يزداد في المقام لإثبات وثيقة ياسين: أنّ الاستفادة من رواية

→ أقول: ظاهره اتّحاد السندين في بقية الوسائط، وقد عرفت اختلافهما في موضعين غير ما ذكره؛ بل مواضع؛ فمواضع الاختلاف هي:

أحدها: بداية السند؛ فإنّ محمّد بن يحيى يروي مع الغير أو عن الغير حسب اختلاف السندين. ثانيها: رواية ابن يحيى والغير أو عن الغير عن محمّد بن أحمد عن محمّد بن عيسى كما في الكافي والوسائل عنه وعن التهذيب. وفي المطبوع من التهذيب رواية ابن يحيى عن غير واحد عن أحمد بن محمّد بن عيسى.

ثالثها: في التهذيب: محمّد بن يحيى عن غير واحد، وفي الكافي والوسائل: عنه، وعن التهذيب: وغيره. والذي أظنّه عاجلاً - والله العالم - أنّ الصحيح من السند هكذا: محمّد بن يحيى وغيره عن محمّد بن أحمد كما في الوسائل؛ أو أحمد بن محمّد عن محمّد بن عيسى عن ياسين؛ فإنّ ابن يحيى يروي عن أحمد بن محمّد - الذي هو الأشعري ابن عيسى أو البرقي ابن خالد - بلا واسطة.

ولو كان مكان أحمد هو محمّد بن أحمد فأيضاً يروي عنه ابن يحيى بلا واسطة؛ فإنّه محمّد بن أحمد بن يحيى الأشعري؛ كما ويروي هذا عن محمّد بن عيسى.

وفي المعجم: روى عنه في ثمانية وسبعين مورداً. كما أنّ الراوي كتاب ياسين هو محمّد بن عيسى على ما أشار إليه في المعجم.

(١) الوسائل ٩: ٤٢٧، الباب ٢٨ من أبواب الطواف، الحديث ١.

الكليبي - مع بنائه على ذكر أصح الأخبار في الكافي إلا لنكتة كقرب السند وما شاكل ذلك - اعتماده على خبر محمد بن مسلم؛ ولم يكن ذلك إلا لوثاقة الوسائط والرواة له؛ حيث لا يحتمل أن تكون هناك نكتة لصحة هذه الرواية عند الكليبي من غير جهة وثاقة رواته ووسائطه؛ وإن كانت الصحة عند أمثال الكليبي أعم من وثاقة الرواة والوسائط؛ ولكن في خصوص هذه الرواية لا يحتمل أن تكون هناك نكتة لصحة الرواية عند الكليبي غير وثاقة وسائطها.

ولكن يردّه: أنه ربما كانت صحة الرواية عند الكليبي ناشئة من شهرة العمل بضمونها.

الجمع العرفي بين روايات حدّ المطاف

هذا مع أنه لا موجب لاشتراط الطواف بأصل الحدّ فضلاً عن اشتراطه بكونه بين البيت والمقام نفسه، بعد صراحة معتبرة محمد بن عليّ الحلبي في ذلك قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الطواف خلف المقام؟ قال: «ما أحبّ ذلك؛ وما أرى به بأساً. فلا تفعله إلا أن تجد منه بدءاً»^(١).

وبين الروایتين جمع عرفي؛ فإن نفي الطواف خارج الحدّ كني الصلاة لجار المسجد في غيره. وكذا غير ذلك مما ورد فيه نفي الماهية كناية عن نفي الكمال - لا الصحة - فيكون الحدّ محمولاً على الفضل والاستحباب. أو كراهة

التجاوز عنه بقرينة رواية الحلبي.

ومن الغريب غفلة الأصحاب عن هذا الجمع العرفي مع أنّهم يقولون
بمثله في أمثال المقام.

وقد ذكر بعض مشايخنا دام بقاءه^(١): أنّ اشتراط الطواف بالحدّ ليس عليه
شهرة القدماء؛ وإن اشتهر بين المتأخرين، فلا محذور في الأخذ بما تقتضيه
القواعد والعمل بالنصوص.

ثم إنّ الذي كنّا ذكرناه سابقاً هو أنّه: لا منافاة محكمة بين رواية محمد بن
مسلم المتضمنة لعدم جواز الطواف خارج حدّ المقام، وبين معتبرة الحلبي
المتضمنة لجواز ذلك - على كراهة - في حال الاختيار فضلاً عن حال
الاضطرار؛ والوجه في ذلك هو ما ذكره الفقهاء قدّس الله أسرارهم في
مشابهات المقام من الجمع بين أمثال هذه المتعارضات، وعدم تحكيم
التعارض بينها؛ فالمقام مثل ما ورد في الصلاة من أنّه لا صلاة لجار المسجد
إلا في المسجد المحمول على نفي الكمال بعد قيام القرينة القطعية على صحّة
الصلاة وجوازها لجار المسجد في غير المسجد.

وفيما نحن فيه قد تضمّنت رواية محمد بن مسلم أنّه لا طواف خارج
الحدّ، وتضمّنت معتبرة الحلبي جواز ذلك وصحّته صريحاً؛ فيحمل نفي
الطواف على الكراهة وعدم الكمال طابق النعل بالنعل.

ودعوى الفرق بين المقام وغيره بأنّه: فيما نحن فيه تضمّنت رواية محمد

(١) آية الله المنتظري دام عزّة.

ابن مسلم التعبير عن الحكم بالحدّ، وأنّ مَنْ طاف في غير المحدودة فقد طاف في غير حدّ وكأنّما طاف بالمسجد فلا طواف له، ودلالة هذا تختلف عن مثل «لا صلاة لجار المسجد».

يردها:

أولاً: أنّه ليس هذا الفرق فارقاً؛ فإنّ الموجب لحمل «لا طواف» الدالّ على ما هو الحدّ - بالحمل الشائع - بالظهور على الاستحباب هو بعينه موجب لحمل لفظ الحدّ على المرتبة المستحبّة من المراتب.

وثانياً: قد ورد نظير ذلك في غير المقام أيضاً؛ كالذي تضمّن أنّ للصلاة أربعة آلاف حدّ؛ وعلى أساس ذلك ألف الشهيد الأوّل رحمته الألفية والنقلية؛ فإنّ جملة من تلك الحدود الأربعة آلاف بل جلّها وأكثرها هي من حدود الكمال لا الصحّة^(١).

(١) ثمّ إنّ ينبغي بيان معنى تركيب نفي الماهيات والحقائق - المتكزّر في النصوص والعرف - حيث إنّه ينطبق على المقام أيضاً.

ومحصل التحقيق فيه: أنّ نفي الماهية ظاهر في نفي صدق الحقيقة، فمعنى لا صلاة إلا بطهور ولجار المسجد في غيره: أنّ الصلاة الفاقدة للطهور وللكون في المسجد من قبل جاره ليست مصداقاً للصلاة؛ وحيث أنّ الألفاظ هذه موضوعة للأعمّ من الصحيح فلا محالة يعلم أنّ المراد بنفي الصلاة ليس هو نفي الصدق، بل المراد نفي الصحّة أو نفي الكمال؛ ولكن لا بمعنى أنّ الاستعمال في ذلك؛ فإنّ المستعمل فيه هو المعنى الوضعي لا غير؛ فمعنى لا صلاة هو نفي صدقها، ولكن الداعي على استعمال اللفظ في نفي الصدق ليس هو إفهام ذلك؛ بل المقصود هو العبور والجواز عن ذلك المعنى الاستعمالي وإفادة نفي الصحّة مجازاً أو كنايةً؛ نظير ما ذكره السكاكي في مجاز الاستعارة والسيد البروجردي في مطلق المجاز؛ من كون المجازات مستعملة في المعاني الحقيقيّة، ولكن بواسطة ادعاء وتوسيط دعوى غير حقيقيّة مع القرينة.

وجه لطيف في تفسير الطواف خارج الحدّ

والذي لاح لي أخيراً أنّ ما ذكرنا وإن كان هو مقتضى الموازين المعمولة عند الفقهاء في الجمع - وإن كان ربما يتوهم الفرق بين المقام وسائر الموارد؛ وعلى أساسه لا عبرة بالشهرة في هذه المسألة على خلاف ما هو المعمول في غير المقام؛ لاحتمال كون شهرتهم على أساس المدرك وتوهم الفرق إن لم ندع الوثوق - ولكن ربما لا تصل النوبة إلى هذا الجمع المعمول؛ والسّر في ذلك: ما ظهر لي أخيراً عبر ملاحظة الصور الفوتوغرافية القديمة للمسجد الحرام والصور البيدوية والنصوص والتاريخ والآثار: من أنّ المسجد الحرام كان مشتملاً في الأعصار السابقة على عصرنا - منذ أعصار الأئمة عليهم السلام وحتى ما يقارب عصرنا أخيراً - على عمارات وبنائيات داخل المسجد؛ كقبة العباس وقبة مبنية على مقام إبراهيم عليه السلام وقبب أخرى كلّها كانت مبنية خارج حدّ المطاف - أعني ما بين البيت ومقام إبراهيم عليه السلام - فمن طاف خارج الحدّ هذا فلكونه سائراً في بعض طوافه من وراء الجدر والبنائيات المبنية حول الكعبة المشرفة، فلا يكون بحسب الصدق العرفي - ولو المساحي - طائفاً بالكعبة؛ لكون الجدر حائثة بين الطائف وبين البيت - وبعضها

→ فهـ لا صلاة إلا بطهوره استعمل في نفي الصدق لإفهام نفي الصخّة، على أنّه المراد الجذّي. ثمّ في مثل «لا صلاة لجار المسجد...» أيضاً استعمل التركيب في نفي الصدق للدلالة على نفي الصخّة، ولكن لا على أنّه المراد الجذّي؛ بل أريد توسط دعوى أخرى وهي إطلاق نفي الصخّة على نفي الكمال؛ نظير إطلاق الألفاظ على المعاني المجازية؛ فإفهام المراد الجذّي في مثل ذلك يكون عبر دعويين: إحداهما: دعوى أنّ غير الصحيح ليس مصداقاً للماهية؛ والأخرى: أنّ غير الكامل غير صحيح؛ فهو نظير إطلاق كثير الرماد على البخيل، فلاحظ جيّداً.

يتجاوز ارتفاعها القامتين؛ فهو كما لو فرض بناء سور في حدّ مقام إبراهيم يحيط بالكعبة فن طاف خارج السور لا يصدق أنه طائف بالبيت بل يكون طائفاً بذلك السور المحيط بالمسجد، وكما يشترط عدم وقوع كلّ الطواف بغير الكعبة كذلك يشترط عدم وقوع بعض الطواف أيضاً بغير الكعبة.

فعدم جواز الطواف أو كراهته خارج حدّ مقام إبراهيم ﷺ ليس لكون المقام حدّاً شرعياً مطلقاً؛ وإنما هو لكون الخارج من هذا الحدّ - لاشتماله على النيات الحائلة بين الطائف وبين الكعبة - لا يصدق في مورده الطواف بالكعبة والبيت المشرف.

وبما ذكرنا يتّضح فقه حديث محمد بن مسلم ومفهوم العبارات الواردة فيه؛ وأنّ الرواية ربما لا تكون بصدد الحكومة التعبدية وأنّ الطواف بعد المقام ليس طوافاً شرعاً وإن كان طوافاً عرفياً ليكون من قبيل لا صلاة لجار المسجد.

بل الرواية بصدد بيان الواقع الخارجي بغضّ النظر عن التعبد بملاحظة ما كان المسجد مشتملاً عليه من النيات والقبب.

ولم يكن على محمد بن مسلم نقل تلك الخصوصيات من اشتغال المسجد على بنايات بعد كون تلك الخصوصيات من قبيل الارتكازات العامة التي لا تعهد للثقات بنقلها، فلاحظ.

كما أنّ هذا المقام يؤكّد ما تقدّم البحث فيه من عدم انقذاح الإطلاق في القضايا بالنسبة إلى الأوصاف والحالات الفارقة وإن لم تكن ملازمة - عقلاً - للموضوعات؛ فإنّ اشتغال المسجد الحرام على القبب والبنايات كان من قبيل

الوصف القارّ؛ فلم يكن النهي عن الطواف خارج حدّ المقام نهياً مطلقاً بلحاظ وصف بقاء البنايات والقصب وفرض زوالها، كما زالت في هذه الأعصار.

ثم إن رواية محمد بن مسلم المعتبرة حسبها فسرناها أخيراً من كونها ناظرة إلى المنع من جواز الطواف خلف المقام للمنع من صدق الطواف - عرفاً - بالبيت بعد حيلولة البنايات والقصب حول الكعبة لو لم يكن لها معارض أمكن القول بتعيين الطواف في الحدّ؛ لكون الطواف خارج الحدّ ممّا لا يصدق عليه الطواف حقيقة وعرفاً؛ لا أنه لا يصدق عليه الطواف تعبداً وشرعاً كما هو الشأن في موارد الحكومة والتعبد.

ولكن لما صرّحت معتبرة الحلبي بجواز الطواف خلف المقام - مع ما هو المفروض في ظرف تلك الرواية من وجود القصب والبنايات - وعدم احتمال زوالها في ظرف صدور معتبرة الحلبي، خلافاً لما كانت البنايات في ظرف صدور رواية ابن مسلم - حيث إن هذه البنايات كانت باقية حتى الأعصار المتأخّرة حسب الصور والوثائق الموجودة وأخبار الثقات الذين ذكروا لنا بعض مشاهداتهم من البنايات - لم يكن مناص من الحكم بجواز الطواف لو كانت هناك مثل تلك البنايات موجودة فضلاً عمّا عليه الآن من زوال تلك البنايات وهدمها وزوالها، فيكون مفاد رواية محمد بن مسلم أن تلك البنايات هي موهم عدم صدق الطواف بالبيت؛ وهي توهم كون الطواف بالبنايات كالطواف حول المسجد؛ فلذا ينبغي التجنّب عن الطواف خارج الحدّ وبعد المقام؛ وإن كان لو طاف اختياراً صحّ وأجزأ؛ لصدق الطواف

بالبیت عرفاً وحقیقةً؛ وكون خلافه مجرد وهم أو مساحمة.

وبذلك يفترق عن الطواف خارج المسجد؛ فإنّ البنایات والقبب لكونها غير متواصلة حول الكعبة بل هي في جزء مما حول الكعبة لا تنافي صدق الطواف بالبیت؛ بخلاف ما لو كان هناك جدار متواصل ممتدّ محیط بالكعبة المشرفة؛ فإنّ الطواف حول ذلك لا يكون مصداقاً للطواف حول البیت حقيقةً وجزماً، والله العالم.

ومما ذكرنا من الكلام يظهر أنه لا بأس بالطواف خارج المسجد أيضاً؛ إذا لم يكن هناك حاجز من جدار متواصل ونحوه، يمنع من صدق الطواف بالبیت؛ وأنّ ما تضمّنه خبر ابن مسلم من تشبيه الطواف خارج الحدّ بالطواف حول المسجد وخارجه ليس بمعنى أنّ الطواف مشروط بكونه في المسجد الحرام أو في المسجد ليكون هذا شرطاً زائداً في الطواف.

وإنّما لا يجوز الطواف خارج المسجد حسب الوضع الموجود آنذاك لكون الحواجز والبنایات مانعة من صدق الطواف العرفي والحقيقي؛ فهو كالطواف حول الأرض أو حول مكة.

فلو فرض أنه لم يكن بين الطائف وبين البيت حاجز فلا بأس بالطواف ولو في المسعى؛ حيث إنّه يصدق معه الطواف حول الكعبة؛ سيما إذا اتّصل الطائفون إلى ذاك الحدّ لشدة الزحام وكثرة الطائف، بل وكذا لا بأس بالطواف خارج المسعى والمسجد.

فإنّ هذه الرواية بصدد بيان ما هو معتبر بحسب المعنى العرفي للطواف، لا ما هو معتبر شرعاً تعبداً، غاية الأمر إنّها بصدد بيان ما لا يتوهم معه

عدم صدق الطواف العرفي بالبيت؛ وإن كان ما فيه التوهّم مصداقاً حقيقياً للطواف ومجزياً حسبها صرّحت به معتبرة الحلبي، فلاحظ والله العالم. ثمّ البحث عن عدم اشتراط الطواف بوقوعه في المسجد أيضاً يكون واضحاً حسبنا أشرنا إليه من مسألة قصور الإطلاقات عن فرض زوال الأوصاف القارّة، فراجع.

ثمّ إنّهُ بما ذكرنا من وجود الجمع العرفي على مباني الفقهاء بين رواية محمّد بن مسلم والحلبي يظهر أنّه لا تصل التوبة إلى التعارض، ليحكم بالترجيح بموافقة الكتاب أو مخالفة العامة أو الرجوع إلى الأصول العمليّة بعد التساقت؛ كما أنّه لو قيل بضعف رواية محمّد بن مسلم سنداً كانت النتيجة جواز الطواف خلف المقام حسبها دلّت عليه رواية الحلبي، ويدلّ عليه أيضاً إطلاق الأمر بالطواف في الكتاب والنصّ.

ولو فرض تحكّم التعارض فصحيح الحلبي هو الموافق للكتاب الأمر بالطواف بالبيت العتيق؛ كما أنّ معتبرة محمّد بن مسلم مخالف لأهل السنّة حيث لا يرون اشتراط الحدّ.

دليلان عامان لعدم اشتراط الحدّ في المطاف

ثمّ إنّهُ يمكن الاستدلال لعدم اشتراط الحدّ في الطواف زيادة على ما تقدّم من أنّه مقتضى الجمع العرفي بين روايتي الحلبي ومحمّد بن مسلم بوجهين آخرين تکرّر منّا الاستناد إليهما في أشباه المسألة: أحدهما: أنّ هذه المسألة أعني الطواف ممّا يتكرّر الابتلاء به ويعمّ؛ كما

أن الطواف خارج الحدّ أمر يعمّ الابتلاء به، حيث إنّ المكلف عرضة لذلك بسبب الزحام وغيره، سيما في موسم الحجّ؛ والأحكام التي هي من هذا القبيل تكون واضحة عادةً؛ ولا يمكن وقوع الخلاف فيها نوعاً؛ والوجه في ذلك أنّ عموم الابتلاء به يستدعي التعرّض لحكمه بما يتناسب مع درجة الابتلاء به؛ وذلك مستلزم لوضوح الحكم وعدم تطرّق الإجمال والاشتباه والخفاء فيه؛ فمتى لم يكن اشتراط شيء في مثل هذه الموارد واضحاً كان ذلك دليلاً على عدم الاشتراط؛ وكذلك وجوب شيء في هذه الموارد لا يكون ثابتاً ما لم يكن واضحاً؛ فإنّ ثبوت الحكم فيما كان من هذا القبيل يلازم وضوحه؛ فعدم وضوحه يستلزم عدم ثبوته لا محالة؛ وهذا دليل شريف في موارد انطباقه.

وعليه فحيث إنّ اشتراط الطواف بالحدّ ليس واضحاً - وإن اشتهر بين المتأخّرين وذكر في بعض كلمات السابقين ونسب الخلاف فيه إلى بعض القدماء وذهب إلى الخلاف بعض المتأخّرين وتردّد فيه بعض آخر - كان ذلك أمانة عدم الاشتراط ثبوتاً وواقعاً.

ثانيهما: أنّ المسائل التي لأهل السنّة فيها نظر معروف أو مقبول - فضلاً عمّا إذا كان متفقاً عليه بينهم - فإنّ سيرة الأئمّة المعصومين من أهل بيت النبي ﷺ على التعرّض لها وبيان ما هو الحقّ عندهم فيها، والتعرّض للردّ على مذهب المخالفين فيما يرتبط بها؛ بلا فرق بين المسائل الكلّية والجزئية. فكما أنّهم تعرّضوا للردّ على القياس والاستحسانات والتخمينات في التوصل إلى الأحكام الشرعيّة بما لا يبقى مجالاً للترديد فيما هو مذهبهم فيها؛

حتى أنه لو ورد نص بجواز العمل بالقياس كان واضحاً صدوره من جراب النورة، ولا تلحظ النسبة والتعارض بينه وبين سائر النصوص؛ لأن ذلك فرع التعارض، ولا تعارض بين ما علم أنه مذهب الأئمة وبين غيره.

كذلك تعرّضوا للمسائل الجزئية؛ كعدم جواز المسح على الخفّ أو غسل الرأس أو حرمة التبيذ وما شاكل ذلك مما هو شائع في الفقه.

حتى أنك لا ترى عادة مسألة كثر فيها النصّ وتعارض فيها النصوص إلا كانت تلك المسألة مورد اختلاف بين أئمة أهل البيت عليهم السلام وبين مخالفيهم؛ أو كانت مسكوتة في سائر المذاهب؛ وإلا فالمسائل الاتفاقية لا تستدعي ولا تستلزم كثرة النص بطبيعة الحال.

بل ربما لا تكون المسألة الاتفاقية مشتملة على نص من طرفنا أصلاً؛ وقد يكون فيها نصّ ضعيف السند؛ كلّ ذلك لعدم الحاجة في أمثال هذه المسائل إلى التعرّض، فيكشف السكوت في أمثالها عن الموافقة عليها.

وعلى هذا الأساس فحيث إنّ المعروف بل المتفق عليه بين أهل السنّة هو عدم اشتراط الطواف بحدّ المقام - وإن اختلفوا في جواز الطواف تحت السقائف - فلو كان لأهل البيت عليهم السلام في ذلك مذهب آخر سواه لنهّوا على ذلك بما لا يبيح مجالاً للشكّ لمن أراد التعرّف على مذهبهم في المسألة.

ولا يكفي في ذلك مجرد رواية معتبرة سنداً - فضلاً عن سند مشكوك - ثم هي معارضة بغيرها مما هو أصحّ سنداً؛ فإنّ سيرة أهل البيت عليهم السلام في أمثال هذه المسائل - أعني ما لا يوافقون فيها أهل السنّة - على بيان الحقّ بشكل واضح شائع ومكرّر، ونصوص عديدة تستوجب النقل والوصول إلينا

عادةً؛ فعدم ذلك كَلِّه دليل عدم مخالفة أهل البيت للفتوى المعروفة والرائجة بل المتَّفَق عليها بين أهل السنَّة.

ثمَّ إنَّه لا مناص لا لتَضاح الدليلين المتقدِّمين من ملاحظة كلمات فقهاء الفريقين ليَتَّضح عدم وجود إجماع بل ولا شهرة معتبرة من فقهاءنا على اشتراط الحدِّ؛ لو لم تكن الشهرة القديمة على عدم الاشتراط؛ هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى: ليَتَّضح اشتهاً عدم اشتراط الحدِّ بل الاتفاق عليه في كلمات أهل السنَّة.

فالكلام في مجالين: أحدهما: ملاحظة كلمات فقهاءنا. والثاني: ملاحظة كلمات أهل السنَّة.

كلمات الفقهاء في حدِّ المطاف

أمَّا فقهاءنا: فمنهم من يظهر منه اشتراط الحدِّ، وربما كان هو المشهور سيَّما بين المتأخِّرين؛ ومنهم من يظهر منه خلافه ويظهر من ثالث التوقُّف والاحتياط. وقد أنكر بعض مشايخنا شهرة الاشتراط بين القدماء؛

استظهار الفتوى من أبواب الكافي للكليني وعناوينه

أمَّا من يظهر منه اشتراط الحدِّ فأوَّل من عثرت على كلامه في هذا المجال هو الكليني، حيث عنون باباً بعنوان حدِّ المطاف، واقتصر فيه على ذكر رواية محمَّد بن مسلم؛ وهذا واضح الدلالة على أخذه بالرواية والتزامه

باشتراط الحدّ حسباً تضمّنه خبر محمّد بن مسلم؛ فإنّ كتاب الكافي كتاب فتوى؛ وتعرف فتاويه من عناوين الأبواب ومضمون الروايات المذكورة فيها؛ كما أنّ كتاب الفقيه للصدوق أيضاً كذلك.

نعم، يحتمل أن يكون ذهاب الكليني إلى الاشتراط على أساس أصل الاحتياط، بعد فهمه التعارض بين روايتي الحلبي ومحمّد بن مسلم؛ ومثل هذا لا يحقّق شهرة - لو وافقه عليه غيره من القدماء - قابلة للاعتداد بحيث تكشف عن مذهب أهل البيت عليهم السلام؛ فإنّ الشهرة الكاشفة هي ما لا تكون بملاك الاحتياط؛ ولذا لا عبرة بمخالفة الشهرة للرواية المعتبرة إذا كان مضمونها مخالفاً للاحتياط، وكانت معارضة بما يدلّ على خلافها؛ بل يؤخذ بالخبر المعتبر، ولا يضرب به إعراض المشهور حيث يحتمل استنادهم في ذلك إلى موافقة الاحتياط.

وعلى هذا الأساس ذهب سيّدنا الأستاذ رحمته الله إلى كفاية الصلاة إلى جهة واحدة مع اشتباه القبلة حسباً دلّت عليه الرواية المعتبرة؛ مع وجود رواية أخرى ضعيفة السند دالّة على الأمر بالصلاة إلى الجهات الأربع؛ فإنّه لو كانت رواية الاحتياط معتبرة سنداً لم يصلح للاستناد، بعد معارضتها بما يدلّ على كفاية صلاة واحدة، فضلاً عمّا إذا كانت ضعيفة. ومن المطمئنّ به - ولا أقلّ من الاحتمال - أنّ المشهور أخذوا برواية الصلاة إلى الجهات لموافقها الاحتياط؛ ومثل هذه الشهرة لا تكشف عن رأي المعصوم عليه السلام. هذا بالغضّ عن وجود جمع عرفي بين روايتي الصلاة إلى جهة واحدة وإلى جهات؛ حيث إنّهُ يحمل الثاني على الاستحباب بعد صراحة الأوّل في كفاية

صلاة واحدة.

وبما ذكرنا في المقام يظهر أنه لو فرض تحقّق الشهرة على اشتراط الطواف بالحدّ لم يصحّ بملاحظتها رفع اليد عن الرواية المعتبرة، مثل صحيح الحلبي، حتّى إذا كان لها معارض محكم، فضلاً عمّا اخترناه من وجود الجمع العرفي بينه وبين رواية الحلبي.

ومن صرح باشتراط الحدّ في الطواف هو ابن البرّاج في المهذب؛ حيث قال: ولا يطوف إلا ما بين المقام والبيت؛ فإن خرج عن المقام لم يصح^(١). وكذا صرح بذلك ابن حمزة في الوسيلة^(٢) والصهرشتي في إصباح الشيعة^(٣).

وصرح ابن زهرة في الغنية أيضاً بالاشتراط قال: الواجب في الطواف النيّة؛ ومقارنتها واستمرار حكمها؛ والطهارة من الحدث والنجس؛ وستر العورة؛ والبداءة بالحجر الأسود؛ والختام به؛ وأن يكون سبعة أشواط؛ وأن يكون البيت عن يسار الطائف وأن يكون خارج الحجر وأن يكون بين البيت والمقام؛ فمن ترك شيئاً من ذلك لم يجزئه الطواف؛ بدليل الإجماع الماضي ذكره وطريقة الاحتياط واليقين لبراءة الذمّة^(٤).

ويظهر اشتراط الطواف بالحدّ من ابن إدريس في السرائر^(٥) ومن إشارة

(١) سلسلة النبايع ٧: ٢٨٩، المهذب.

(٢) سلسلة النبايع ٨: ٤٣٦، الوسيلة.

(٣) المصدر السابق: ٤٦١.

(٤) سلسلة النبايع ٨: ٤٠٣، الغنية.

(٥) المصدر السابق: ٥٣٣.

السبق^(١).

وقد صرّح بوجود ذلك المحقّق في الشرائع بعد أن ذكر اشتمال الطواف على مقدّمات واجبة كالطهارة، ومندوبة؛ وعلى كفيّة واجبة ومندوبة؛ وذكر في الكفيّة الواجبة أموراً منها: أن يكون الطواف بين البيت والمقام^(٢). ونحوه في المختصر النافع^(٣).

وصرّح باشتراط الحدّ أيضاً يحيى بن سعيد في جامع الشرائع^(٤)، والعلامة في القواعد^(٥)، والمختلف وغيرهما كما في التذكرة؛ بل قد يظهر من المختلف الاشتراط حتّى عند الضرورة والزحام حيث أسند جواز الطواف خارج الحدّ عند الزحام والضرورة إلى ابن الجنيد، واستدلّ له بمعتبرة الحلبي وإن سكت عن ردّه.

وكذا اشترط الحدّ الشهيد في اللمعة^(٦)؛ بل ربما يظهر من الأردبيلي إجماع المسلمين عليه؛ ولعلّ الذي حدا به إلى هذه النسبة هو تعارف الطواف في الحدّ في الأعصار السابقة؛ أو إفراز ما بين البيت والمقام عن سائر المسجد بحاجز كما يبدو في الصور القديمة حتّى لا يتزاحم الطائفون والمصلّون. وكيف كان قال في مجمع الفائدة ما ملخصه: الظاهر أنّ وجوب كون

(١) المصدر السابق: ٦٠٣.

(٢) المصدر السابق: ٦٤٠.

(٣) المصدر السابق: ٦٧٦.

(٤) المصدر السابق: ٧٠٨.

(٥) المصدر السابق: ٧٤٩.

(٦) المصدر السابق: ٧٨٤.

الطواف بين البيت والمقام مما لا خلاف فيه عند الأصحاب؛ مستنداً إلى رواية محمد بن محمد بن مسلم؛ ولا يضر الإضمار؛ لأن الظاهر أنّ مضمونه متفق عليه بين المسلمين علماً وعملاً. إلا أنه روى في الفقيه في الصحيح عن أبان عن محمد الحلبي - ثم ذكره - ثم قال: فإنها ظاهرة في الجواز خلف المقام على سبيل الكراهة؛ وتزول مع الضرورة. إلا أن يقال: لا قائل به^(١).

من لا يظهر منهم اشتراط الحدّ في المطاف

ولكن لا يظهر اشتراط الحدّ في المطاف من جملة من القدماء إن لم يكن الظاهر منهم عدم الاشتراط والإطلاق؛ وذلك حيث إنهم لم يذكروا هذا الشرط في عداد ما ذكروه للطواف من شرائط كالطهارة وغيرها؛ ولو كان الحدّ شرطاً عندهم لم يكن هناك موجب لإهماله والمسألة منصوصة. وعلى هذا فلا يبعد صحة إسناد عدم اشتراط الحدّ في المطاف إلى كلّ فقيه لم يذكر ذلك شرطاً في الطواف عند التعرّض لمسائل الحجّ؛ مع أنّ اشتراط الطواف بالحدّ - لو كان شرطاً - لم يقلّ أهمّية ولا وضوحاً عن اشتراطه بالطهور وغيره وقد ذكروا ذلك؛ فلم يكن هناك وجه لترك التعرّض لاشتراط الحدّ إلاّ عدم اشتراطه أو عدم وضوح اشتراطه عندهم؛ وذلك يكفي للجزم بعدم الاشتراط؛ ولجواز الاستناد إلى ما يقتضيه الأدلّة اللفظيّة، وما هو مقتضى الصناعة في الأخذ بظواهر الأدلّة اللفظيّة.

وإنما قلنا بكفاية ترك ذكره في عداد شروط الطواف للجزم بعدم اشتراطه لكون ذلك مما يعمّ الابتلاء به - كما تقدّم - فلو كان الطواف مشروطاً به لكان اشتراطه واضحاً على حدّ اشتراط الطواف بالظهور، بل أوضح؛ لكون هذا الشرط مما يؤتى به في الملاء وأمام الجمع بخلاف الظهور؛ وهذا يستدعي وضوح الأمر وعدم بقائه على الخفاء؛ فعدم وضوح دليل عدم اشتراطه.

ثمّ إنّنا لم نجد ذكر هذا الشرط - أعني الحدّ في المطاف - في جملة من كتب القدماء كالفقه الرضوي؛ فإنّه ذكر الطواف وجملة من آدابه وسننه حتى المندوبة كاستلام الحجر في كلّ شوط والإشارة إليه مع عدم القدرة على الاستلام وجملة من الأدعية عند الباب والميزاب واستلام بعض الأركان والوقوف عند المستجار في الشوط السابع وأدبه، ولم يأت على اشتراط الحدّ في الطواف بإشارة فضلاً عن دلالة واضحة؛ وببالي أنّ في ذلك دلالة واضحة على عدم اشتراط الحدّ في المطاف عنده.

إن قلت: لم يذكر في الفقه الرضوي بعض الشرائط المسلّمة في الطواف فرّبما كان ترك اشتراط الحدّ في كلامه من قبيل ذلك؛ وذلك كعدم ذكره اشتراط الطهارة في الطواف.

قلت: ربما كان عدم تعرّضه لاشتراط الطواف بالظهور مستقلاًّ اعتماداً على ذكره حكم ما لو منع الحيض أو الجنابة وغيرها من الطواف؛ فيكون قوله: وكذلك الرجل إذا أصابته علّة وهو في الطواف لم يقدر على إتمامه خرج وأعاد... الخ، عطفاً على المرأة الحائض.

وربما كان اشتراط الظهور في الطواف عنده لمكان المسجد، لا لمكان الطواف نفسه؛ وإن كان هذا ممّا لا يساعد عليه الأدلّة، ولكن ربما كان مذهبه ذلك.

ومما يؤكّد هذا الاحتمال كلام الشيخ في النهاية حيث قال بعد ذكر أنّ المستحاضة لا بأس بها أن تطوف؛ والفرق بينها وبين الحائض أنّ الحائض لا يحلّ لها دخول المسجد فلا تتمكّن من الطواف ولا يجوز لها أيضاً الصلاة؛ والطواف لا بدّ فيه من الصلاة، وليس هذا حكم المستحاضة^(١).

ولعمري إنّ ترك التعرّض لاشتراط الطواف بحدّ المقام -تصريحاً ولا تلويحاً- مشيراً إلى إفتائه بعدم الاشتراط إن لم يكن ظاهراً في الإفتاء بعدم الاشتراط فلا أقلّ من كونه مانعاً من صحّة إسناد الاشتراط إليه^ﷺ.

وبذلك يظهر الكلام في جملة من كلمات القدماء ممّن حدوا حدو ذلك، وجروا على وتيرته وشاكلته، فلم يذكروا اشتراط الطواف بحدّ المقام كما ذكروا سائر الحدود والشرائط.

ومما يؤكّد ظهور الفقه المنسوب إلى الرضا^ﷺ -والذي لا يبعد أنه كتاب عليّ بن بابويه والد الصدوق- في عدم اشتراط الحدّ في الطواف بمجاعة الشيخ الصدوق في المقنع معه في التعرّض لأحكام الطواف وشرائطه، وترك التعرّض لهذا الشرط في عداد ما ذكر اعتباره في الطواف؛ مع كون الصدوق ممّن نسب إليه عدم اشتراط الطواف بالحدّ صريحاً حسبما يستفاد من ذكره معتبرة الحلبي -الدالّة على عدم الاشتراط- في الفقيه؛ وقد التزم أن لا يذكر

في الفقيه إلا ما يفتي به وهو حجة بينه وبين ربه.

وقد زاد في المقتنع على الفقه الرضوي في ذكر بعض الآداب، وليس فيه من اشتراط الطواف بالحدّ عين ولا أثر؛ وقد ذكر في ثنايا كتابه المقتنع ما يفهم منه اشتراط الطواف بالطهارة دون إشارة فضلاً عن دلالة واضحة على اشتراط الطواف بالحدّ، أو احتماله على الأقلّ.

وقد ذكر - عن رسالة والده ظاهراً - في الوظيفة للطواف بعد الرجوع من منى قوله: ثم تأتي الحجر الأسود فتستلمه، فإن لم تستطع فاستلمه بيدك وقبّل يدك، فإن لم تستطع فاستقبله وأشر إليه بيدك وقبّلها، وكبّر، وقل مثل ما قلت حين طفت بالبيت يوم قدمت مكّة، وطفّت بالبيت سبعة أشواط كما وصفت، لك ثم صلّ... الخ.

وليس فيما ذكره من الوصف سابقاً اشتراط الطواف بالحدّ؛ وهذا مما يؤكّد كونه بصدد بيان شروط الطواف وقيوده؛ فيكون عدم ذكر اشتراط حدّ المقام دليلاً على عدم الاشتراط لا محالة.

فما يظهر من بعض الكلمات من كون المسألة مسكوتة في كلمات القدماء في غير محلّه؛ بعد كونها معنونة في مثل الكافي حسبما نتهنا عليه.

مع كونها موضع ابتلاء المكلفين في الأعصار القديمة جزماً؛ ولا أقلّ من كون ترك التعرّض له دليلاً على عدم وضوح الشرط عندهم إن لم يكن ظاهراً في عدم الاشتراط؛ وإلا لذكروه صريحاً؛ سيما بعد كون المسألة منصوطة في روايات أهل البيت؛ فلو كان ديدنهم الاقتصار على ذكر المسائل المنصوطة أيضاً لم يكن هناك وجه لترك التعرّض لهذه المسألة

فلاحظ، وليس اشتراطه من الضروريات التي لا حاجة إلى ذكرها، فإنّه ليس أوضح من اشتراط الطهارة ونحوها ممّا عنونوه؛ والله العالم.

وبما ذكرناه من وجه دلالة الفقه الرضوي والمقنع على عدم اشتراط الطواف بمحدّ المقام يظهر الكلام في دلالة كلام الصدوق في الهداية أيضاً على ذلك. بل ذكره لرواية الحلبي في الفقيه دون الرواية المتضمنة للحدّ - مع ما هو المعروف من مبناه - كالصريح في الإفتاء بجواز الطواف بعد المقام؛ ولذا استظهر القول بالجواز من الصدوق في المدارك والذخيرة؛

وقال في الجواهر: إنّ الخبر المزبور دال على الكراهة مع الاختيار دون الاضطرار كما عن ظاهر الصدوق الفتوى به؛ لا الجواز وعدمه؛ نعم يمكن القول بإجزائه تقيّة؛ أمّا غيرها فشكل بل ظاهر ما سمعته من النصّ والفتوى ومعقد الإجماع عدم الإجزاء مطلقاً^(١).

ومنّ يظهر منه عدم اشتراط الطواف بالحدّ هو المفيد في المقنعة؛ حيث إنّهُ مع تعرّضه لأحكام الطواف وشرائطه لم يتعرّض لاشتراطه بمحدّ المقام؛ وقد تعرّض لجملة من آداب الطواف ومستحباته قبل الرجوع من منى وبعده؛ ثمّ تعرّض لباب الزيادات في فقه الحجّ وذكر فيها جملة من أحكام الطواف وقد صدر الباب بذلك؛ كحكم الشكّ في عدد الأشواط؛ والطواف بدون وضوء ناسياً في الطواف الواجب والمندوب؛ وحكم ما لو ترك الموالاة في الطواف بقطعه في الأثناء قبل النصف وبعده؛ وحكم طروّ الحيض أثناء الطواف وغير ذلك؛ ومع ذلك كلّهُ لم يذكر اشتراط الطواف بمحدّ المقام أصلاً؛

فهل يقلّ كلامه هذا عن التصريح بعدم الاشتراط. ومما يؤكد عدم اشتراط الطواف عند المفيد بذلك هو أنّ الشيخ الطوسي رحمته الله حيث كان يرى اشتراط الطواف بالحدّ ذكر الاشتراط صريحاً في ضمن الباب الذي عنوانه المفيد بعنوان باب الطواف؛ فحلّ ذكر هذا الشرط - لو كان شرطاً - هو هذا المقام؛ فعدم ذكره دليل عدم اشتراطه في نظر القائل.

وممّن يمكن أن يسند إليه عدم اشتراط الطواف بحدّ المقام هو السيّد المرتضى في جمل العلم والعمل؛ فإنّه بعد أن ذكر جملة من آداب الطواف وأحكامه بقوله: فليفتتح الطواف من الحجر الأسود ثمّ يستقبله بوجهه ويدنو إليه فيستلمه، ويكون افتتاحه من طوافه به؛ واختتامه به أيضاً؛ فإذا بلغ الركن اليماني فليستلمه الخ.

وليس فيها من اشتراط الطواف بالحدّ عينٌ ولا أثر. ثمّ ذكر جملة من وظائف الحاج من إنشاء الإحرام للحجّ والوقوفات وغيرها، وقد كان ذكر أحكام الطواف في نسك عمرة التمتع، قال بعد ذلك كلّه:

ثمّ يتوجّه إلى مكّة - يعني بعد نسك منى - لزيارة البيت من يومه أو غده... وقد تقدّم كيفيّة الطواف، فإذا طاف طواف الزيارة... الخ. ولم يتقدّم في كيفيّة الطواف في كلامه من اشتراط حدّ المقام عينٌ ولا أثر^(١).

ولكن لا يكاد ينقضي عجبني من السيّد في الانتصار؛ حيث إنّه لم يذكر فيه انفراد الإماميّة باشتراط الطواف بالحدّ؛ مع أنّ المعروف بل المتفق عليه بين أهل السنّة هو عدم الاشتراط، فيكون الاشتراط -ولو في كلام بعض الشيعة- مستدعيّاً لتعرّض السيّد له في الانتصار حسبما هو ديدنه في هذا الكتاب.

استظهار عدم اشتراط الحدّ عند الإماميّة من الانتصار

فقد يلوح من عمله هذا وترك تعرّضه للمسألة بعنوان منفردات الإماميّة أو بعضهم عدم وجود قائل باشتراط الحدّ في الطواف من الإماميّة؛ ولا أقلّ من عدم كون ذلك قولاً معتدّاً به في الشيعة؛ وهذا ربما يوجب حمل كلام من يظهر منه اشتراط الحدّ من القدماء كالكليني في الكافي على الاستحباب. أو يكون عمل المرتضى في الانتصار دليلاً على وجود القائل باشتراط الحدّ في أهل السنّة أيضاً.

ومنّ يظهر منه عدم اشتراط الطواف بالحدّ، من القدماء هو الحلبي في الكافي حيث قال: أمّا الطواف فسبعة أشواط حول البيت مشياً فوق الهوينا ودون الهرولة، بما يشتمل عليه من الأفعال والأذكار التي نبّيتها^(١). ثمّ تعرّض لتفصيل الأحكام في ذلك من حيث الوقت والشرائط والأحكام حتّى أنّه تعرّض لاشتراط الطواف بقصد القرية وأنّ الطواف ركن

(١) سلسلة البنابيع ٧، ١٤٥، الكافي.

وغير ذلك؛ ومع ذلك ليس في كلامه إيماء فضلاً عن تصريح أو دلالة باشتراط الطواف بحدّ المقام.

وبإلى أنّ عبارة الكافي للحلي كالصريح في عدم اشتراط الطواف بالحدّ مع ما فيها من إمام بأحكام الطواف المذكورة صريحاً في النصوص وغير المذكورة فيها صريحاً كقصد القربة واشتغال كتابه على الآداب المستحبة للحجّ وأفعاله.

ومثل كلام الحلي في وضوح عدم اشتراط الحدّ في الطواف كلام الشيخ في النهاية؛ وإن كان ظاهره في التهذيب هو الاشتراط؛ حيث ذكر ذلك واستدلّ له برواية محمد بن مسلم؛

وكتاب النهاية معمول من الشيخ عليه السلام على غرار الكتب المعهودة في الفقه المتضمنة للفتاوى المعروفة والمنصوصة؛ فمن النهاية ربما يظهر عدم كون اشتراط الحدّ في الطواف أمراً مشهوراً في الشيعة مع كونه منصوصاً حسبما تعرّض له في التهذيب. وربما يظهر منه كون المعروف قريباً من الاتفاق عدم الاشتراط.

وقد ذكر في النهاية تحت عنوان باب دخول مكة والطواف بالبيت، آداب الطواف وأحكامها صغيرها وكبيرها، في الطواف المفروض والمسنون؛ بل ذكر بعض مناسبات الطواف، ومع ذلك لم يتعرّض لاشتراط حدّ المقام في الطواف أصلاً^(١).

وقد أكّد في باب زيارة البيت والرجوع إلى منى في نسك الحجّ أنّ

ما ذكره في الباب المتقدم للطواف هو كل ما يجب على الطائف حيث قال: ثم يطوف بالبيت أسبوعاً كما قدمنا وصفه ويصلي عند المقام ركعتين^(١). ومن العبارات الواضحة في مجال عدم اشتراط الطواف بالحدّ كلام الشيخ في الجمل حيث قال: فصل في أحكام الطواف ومقدماته: للطواف مقدمات مندوب إليها وهي عشرة أشياء: الغسل عند دخول الحرم... إلى أن قال: فإذا أراد الطواف فيجب عليه أشياء ويستحب له أشياء؛ فالواجبات أربعة أشياء: الابتداء بالحجر الأسود وأن يطوف سبعة أشواط وأن يكون على طهر ويصلي عند المقام ركعتين؛ والمندوبات عشرة: استلام الحجر في كل شوط إلى آخر ما ذكره^(٢).

وهذا الكلام صريح - لا كالصريح - في عدم اشتراط الحدّ وعدم وجوب رعايته في الطواف؛ بل ظاهره أو صريحه عدم استحباب رعاية ذلك أيضاً؛ حيث لم يذكر ذلك في المندوبات؛ ولا أقلّ من دلالة هذا الكلام على عدم كون استحبابه أيضاً أمراً مسلماً فضلاً عن أن يكون ثابتاً عنده.

ومن يظهر منه عدم اشتراط الطواف بالحدّ هو سلار في المراسم؛ فإنه تعرّض للطواف وذكر أحكامه وآدابه حتى استلام الحجر في مفتتح الطواف وما ينبغي في كل شوط، وأتمّ ما يتعلّق بذلك بعد فاصل تحت عنوان: النسيان في أفعال الحجّ، ومع ذلك كلّ لم يتعرّض لاشتراط الطواف بالحدّ^(٣).

(١) المصدر السابق: ٢٠٦، النهاية.

(٢) المصدر السابق: ٢٢٩، الجمل والمعقود.

(٣) سلسلة الينابيع ٧: ٢٤١ ر ٢٥٠، المراسم.

هذا ما تيسّر لي إيراده من كلمات فقهاءنا السابقين. وممّن ذهب إلى عدم اشتراط الحدّ في المطاف من المتأخّرين هو صاحب المدارك والذخيرة.

قال في المدارك في اشتراط الحدّ: هو المعروف من مذهب الأصحاب، ونقل عن ابن الجنيد أنّه جوّز الطواف خارج المقام عند الضرورة، وربما كان مستنده ما رواه ابن بابويه؛ ومقتضى الرواية الجواز -يعني مطلقاً- على كراهية؛ وظاهر الصدوق الإفتاء بمضمونها؛ وهو غير بعيد، إلّا أنّ المشهور أولى.

وقال في الذخيرة بعد ذكر صحيح الحلبي: ومقتضى الرواية الكراهة، وظاهر الصدوق الإفتاء بمضمونها؛ والعدول عن هذه الرواية مشكل إلّا أنّ الاحتياط في القول المشهور.

مذهب أهل السنة في حدّ المطاف

وأما مذهب أهل السنة فالمتسالم عليه بينهم كما يظهر من جملة من كلماتهم هو عدم اشتراط الطواف بحدّ المقام، وإليك جملة من كلماتهم: قال في المدوّنة: رأيت من طاف في سقائف المسجد بالبيت (قال) قال مالك: من طاف وراء زمزم من زحام الناس فلا بأس بذلك. (قال ابن القاسم) وإن كان يطوف في سقائف المسجد من زحام الناس فلا بأس بذلك. (قلت) فإن كان إنّما يطوف في سقائف المسجد فراراً من الشمس يطوف في الظلّ (قال) لا أدري ما أقول في هذا، ولا يعجبني؛ ذلك وعلى

من فعل ذلك لغير زحام أن يعيد الطواف^(١).

وقال في مواهب الجليل: جاز بسقائف زحمة، وإلا أعاد ولم يرجع له ولا ذم) ش: يعني أن من طاف في سقائف المسجد لزحام فإن طوافه جائز؛ قال في المدونة: ومن طاف وراء زمزم أو سقائف المسجد من زحام الناس فلا بأس، وإن طاف في سقائفه بغير زحام ونحوه أعاد الطواف. وقال أشهب: لا يصح الطواف في السقائف ولو لزحام؛ وهو كالطواف من خارج المسجد. قال سحنون: ولا يمكن أن ينتهي الزحام إلى السقائف، انتهى.

قلت: ولم نسمع قط أن الزحام انتهى إليها؛ بل لا يجاوز الناس محلّ الطواف المعتاد؛ والله أعلم.

وقوله: وإلا أعاده وإن طاف في السقائف لا لزحام بل لحرّ أو مطر أو نحو ذلك، فإنه لا يجزئه ويعيد طوافه ما دام بمكة، فإن رجع إلى بلده لم يرجع لأجل الطواف؛ ولا دم عليه.

أمّا ما ذكره من عدم وجوب الدم فهو جائز على ما نقله ابن عبد السلام عن الباقي وتبعه في التوضيح؛ والذي نقله ابن بشر وابن شاس وجوب الدم.

قال ابن بشير: ولا يطوف من وراء زمزم ولا من وراء السقائف؛ فإن فعل مختاراً أعاد ما دام بمكة، فإن عاد إلى بلده فهل يجزئه الهدى أو يرجع؟ للأشياخ قولان: أحدهما: الإجزاء؛ لأنه قد طاف بالبيت، الثاني: يرجع؛ لأنه قد طاف في غير الموضع الذي شرع فيه الطواف، انتهى.

وقال ابن شاس: ولا يطوف من وراء زمزم ولا من وراء السقائف، فإن فعل مختاراً أعاد ما دام بمكة، فإن رجع إلى بلده فهل يجزئه الهدي أو يلزمه الرجوع؟ قولان للمتأخّرين، انتهى. ونقل كلامهما في التوضيح.

وقال ابن عرفة: وفيها لا بأس به من وراء زمزم لزحام؛ وفي صحته في سقائفه له - أي للزحام - قولاً ابن القاسم وأشهب. ولا لزحام في عدم رجوعه له من بلده قولاً الشيخ وابن شبلون، وخرجهما الصقلي على قولي ابن القاسم وأشهب متمماً قول الشيخ بالدم. ونقل ابن عبد السلام تفسير الباجي بعدم الدم، لم أجده، انتهى.

وقال عبد الحقّ في تهذيبه: قال بعض شيوخنا من أهل بلدنا فيمن طاف في سقائف المسجد من غير زحام ورجع إلى بلده فيجزئه ولا دم في هذا؛ وقد ذكرنا في كتاب النكت اختلاف أبي محمد وابن شبلون: هل يرجع لذلك من بلده أو على ما ذكرت عنها، انتهى. ولم يذكر في كتاب النكت عن أبي محمّد سقوط الدم ولا وجوبه.

وأما ابن يونس فإنه فسّر كلام أبي محمّد بأنه يجزئه مع الدم؛ كما نقله عنه ابن عرفة؛ وقال: بمنزلة من طاف راكباً. ونقل أبو الحسن كلام ابن يونس؛ ونقل عن اللخمي: أنه يجزئه وعليه دم؛ ولم أرف على ذلك في كلام اللخمي بنفي ولا إثبات؛ ونصّه: ولا يطوف في الحجر ولا من وراء زمزم ولا في سقائف المسجد. ثمّ قال: وإن طاف في سقائف المسجد من زحام أجزاءه، وإن فعل اختياراً أو فراراً من الشمس أعاد.

قال ابن القاسم في المجموعة: لا يجزئه إن كان فراراً من الشمس. قال

أشهب: وهو كالتائف من خارج المسجد.

وعلى قولها لا يجزئ التائف من وراء زمزم؛ لأنه يحول بينه وبين البيت كما حالت اسطوانات السقائف بينه وبين البيت، انتهى. فلم يتعرض لعدم الرجوع فضلاً عن لزوم الدم إذا علم ذلك. فما ذكره المصنف موافق لما ذكره عبد الحق في تهذيبه، ولكن الظاهر وجوب الدم والله أعلم.

تنبيهات

الأول: لم يذكر المصنف حكم الطواف من وراء زمزم، وجعل اللخمي حكمه حكم الطواف في السقائف، وخرج على قول ابن القاسم وأشهب في الطواف فيها؛ ونصّه: ولا يطاف في الحجر ولا من وراء زمزم ولا في سقائف المسجد. ثم قال: فإن طاف في سقائف المسجد من زحام أجزاءه، وإن فعل اختياراً أو فراراً من الشمس أعاد. قال ابن القاسم في المجموعة: لا يجزئه إن كان فراراً من الشمس. قال أشهب: وهو كالتائف من خارج المسجد، وعلى قولها لا يجوز الطواف من وراء زمزم؛ لأنه يحول بينه وبين البيت كما حالت اسطوانات السقائف بينه وبين البيت، انتهى.

وردّه صاحب الطراز بأن: زمزم في جهة واحدة فلا تؤثر؛ كالمقام وحفر في المطاف؛ ونصّه: وخرج بعض المتأخرين الطواف من وراء زمزم على منع أشهب في السقائف. والفرق أن زمزم في بعض الجهات عارض في طريق الطائفين، فلا يؤثر في المقام وحفر في المطاف؛ لأن زمزم في حيالته كأسطوانات السقائف، وليس كذلك؛ فإن زمزم في جهة مخصوصة كأنه

عارض عرض في بعض طريق الطائفين فلا يؤثر؛ كالمقام وكخشب الوقيد وكحفر في المطاف وشبه ذلك؛ بخلاف الاسطوانات الدائرة بالسقائف فإنّها كالحاجز الدائر الخارج عن سلك الطائفين، انتهى.

ونقله القرافي باختصار ونصّه: قال سند: وخرج بعض المتأخّرين المنع من وراء زمزم على منع أشهب في السقائف؛ والفرق أنّ زمزم في بعض الجهات عارض في طريق الطائفين فلا يؤثر كالمقام إلا^(١) حفر في المطاف، انتهى.

وعزا في التوضيح الفرق المذكور للقرافي. وتبع اللخمي في إلحاق زمزم بالسقائف ابن بشير وابن شاس؛ واقتصر على ما قاله، وتقدّم كلامهما. وتبعهم على ذلك ابن الحاجب إلاّ أنّه حكى في ذلك قولين، وجعل الأشهر منها للقوق، فقال: داخل المسجد لا من ورائه ولا من وراء زمزم وشبهه على الأشهر إلاّ من زحام، انتهى. وأنكره ابن عرفة. انتهى. فقال: وألحق اللخمي بها - أي بالسقائف - ما وراء زمزم. وردّه سند بأنّ زمزم في جهة واحدة فقط، فقول ابن الحاجب من وراء زمزم وشبهه على الأشهر إلاّ من زحام، لا أعرفه، انتهى. وسبقه إلى الإنكار المذكور المصنّف في التوضيح ونصّه في شرح قول ابن الحاجب المذكور. قال ابن هارون: ولا خلاف أنّه إذا طاف خارج المسجد في نفي الأجزاء. وعلى هذا فقوله: على الأشهر، عائد على زمزم وشبهه؛ وشبه زمزم قبة الشراب؛ ويحمل قوله على الأشهر

(١) كذا في نسختي والظاهر بحسب المعنى: وليس هو إلاّ مثل حفر في المطاف وقد سبق قبل أسطر عبارة: فلا يؤثر كالمقام وكخشب الوقيد وكحفر في المطاف.

على ما إذا فعل ذلك لا على الابتداء وإن كان ظاهر كلامه. وانظر كيف شهر المصنّف عدم الإجزاء في زمزم وشبهه والخلاف فيه على ما نقل ابن شاس وغيره من المتأخرين، ولكون ابن القاسم وأشهب لم يتكلّمَا على زمزم خرج اللخمي على قولهما في السقائف، انتهى كلام التوضيح.

قلت: ما قاله اللخمي وخرجه على قول ابن القاسم وأشهب وقال به غير واحد من أئمة المذهب المتأخرين كابن بشير وابن شاس وتبعهم عليه ابن الحاجب من أنّ حكم زمزم حكم السقائف هو الظاهر؛ والله أعلم. وقوله في التوضيح: ويحمل قوله على الأشهر على ما إذا فعل ذلك لا على الابتداء، أشار به لقول ابن عبد السلام في شرحه لهذا المحلّ. ظاهر كلام المؤلف يعني -ابن الحاجب- أنّ في جواز الطواف من وراء زمزم قولين مشهورين، وأشهرهما عدم الجواز إلا من عذر. والذي حكاه غيره وهو أقرب إلى التحقيق أنّ القولين إنّما هما بعد الوقوع. فقال ابن القاسم: يجزئ مع العذر. وقال أشهب: لا يجزئ، انتهى.

الثاني: فهم من احتجاج سند بجواز الطواف من وراء زمزم لكونها في جهة واحدة كالمقام أنّ الطواف من خلف المقام لا يؤثّر؛ وهو ظاهر، وكذلك -والله أعلم- الطواف من خلف الأساطين التي في ناحية الطواف لا يؤثّر فيما يظهر؛ والله أعلم.

الثالث: تقدّم في كلام التوضيح في شبه زمزم أنّه كقبة الشراب؛ والله أعلم^(١).

وقال السرخسي: وإن طاف بالبيت من وراء زمزم أو قريباً من ظلّة المسجد أجزاءه عن ذلك؛ لأنّه إذا كان في المسجد فطوافه يكون بالبيت، فيصير به ممتثلاً للأمر. فأما إذا طاف من وراء المسجد فكانت حيطانه بينه وبين الكعبة لم يجزه؛ لأنّه طاف بالمسجد لا بالبيت؛ والواجب عليه الطواف بالبيت؛ أرايت لو طاف بمكّة كان يجزئه وإن كان البيت في مكّة؟! أرايت لو طاف في الدنيا أكان يجزئه من الطواف بالبيت؟! لا يجزئه شيء من ذلك، فهذا مثله؛ والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب^(١).

وقال في حواشي الشرواني: قال الشلي في شرح المختصر: وقول بعض الأئمّة بعدم صحّة الطواف وراء زمزم والمقام، إن قال بالبطان مع العذر أيضاً فهو بعيد. وفي المجموع: أجمع المسلمون على أنّه يجوز التباعد ما دام في المسجد؛ وعلى أنّه لا يجوز خارجه، انتهى. وظاهره أو صريحه أنّه لا يعتدّ بذلك الخلاف، فحينئذٍ يبعد وإن خرج عن المطاف للإتيان بالرمل كما اقتضاه إطلاقهم، انتهى. وعبارة الكردي علي بأفضل إذا لم يبعد بحيث يكون طوافه من وراء زمزم والمقام، وإلا فالقرب مع ترك الرمل حينئذٍ أولى؛ لكرهية الطواف وراء ما ذكر على المعتمد؛ خلافاً للإيعاب في أخذه بإطلاقهم^(٢).

وقال في البدائع: الطواف فكانه حول البيت، لقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾؛ والطواف بالبيت هو الطواف حوله، فيجوز الطواف في

(١) المبسوط - السرخسي ٤: ٤٩ - ٥٠.

(٢) حواشي الشرواني، الشرواني والعبادي ٤: ٩١.

المسجد الحرام قريباً من البيت أو بعيداً عنه بعد أن يكون في المسجد؛ حتى لو طاف من وراء زمزم قريباً من حائط المسجد أجزاءه؛ لوجود الطواف بالبيت لحصوله حول البيت. ولو طاف حول المسجد وبينه وبين البيت حيطان المسجد لم يجز؛ لأنَّ حيطان المسجد حاجزة فلم يطف بالبيت لعدم الطواف حوله، بل طاف بالمسجد؛ لوجود الطواف حوله لا حول البيت؛ ولأنَّه لو جاز الطواف حول المسجد مع حيلولة حيطان المسجد لجاز حول مكة والحرم؛ وذا لا يجوز، كذا هذا. ويطوف من خارج الحطيم من البيت على لسان رسول الله ﷺ^(١).

قال في البحر الرائق: واعلم أنَّ مكان الطواف داخل المسجد الحرام حتى لو طاف بالبيت من وراء زمزم أو من وراء السواري جاز، ومن خارج المسجد لا يجوز وعليه أن يعيد لأنَّه لا يمكنه الطواف ملاصقاً لحائط البيت فلا بدَّ من حدِّ فاصل بين القريب والبعيد فجعلنا الفاصل حائط المسجد لأنَّه في حكم بقعة واحدة، فإذا طاف خارج المسجد فقد طاف بالمسجد لا بالبيت؛ لأنَّ حيطان المسجد تحول بينه وبين البيت. كذا في المحيط^(٢).

وقال ابن قدامة في آداب الطواف: يستحبُّ الدنوُّ من البيت؛ لأنَّه هو المقصود؛ فإن كان قرب البيت زحام فظنَّ أنَّه إذا وقف لم يؤذ أحداً وتمكَّن من الرمل وقف، ليجمع بين الرمل والدنوُّ من البيت؛ وإن لم يظنَّ ذلك وظنَّ أنَّه إذا كان في حاشية الناس تمكَّن من الرمل فعل وكان أولى من الدنوُّ.

(١) بدائع الصنائع، أبو بكر الكاشاني ٢: ١٣١.

(٢) البحر الرائق ٢: ٥٧٦.

وإن كان لا يتمكّن من الرمل أيضاً أو يختلط بالنساء فالدنوّ أولى. ويطوف كيف ما أمكنه. وإذا وجد فرجة رمل فيها. وإن تباعد من البيت في الطواف أجزاء ما لم يخرج من المسجد؛ سواء حال بينه وبين البيت حائل من قبة أو غيره أو لم يحل؛ لأنّ الحائل في المسجد لا يضرّ؛ كما لو صلى في المسجد مؤتماً بالإمام من وراء حائل. وقد روت أمّ سلمة قالت: شكوت إلى رسول الله ﷺ أنّي أشتكى؛ فقال: طوفي من وراء الناس وأنت راكبة. قالت: فظفت ورسول الله ﷺ حينئذٍ يصلّي إلى جنب البيت. متفقٌ عليه^(١).

أقول: والمتحصّل من كلماتهم هو التسالم على جواز الطواف خارج حدّ المقام إلّا من شاذّ نادر منهم؛ وكأنّ الوجه في منع المانع عندهم ليس هو اشتراط الحدّ بل المنع من جهة عدم صدق الطواف بالبيت حيث يكون بناء زمزم والمقام مانعاً من ذلك؛ وحيث إنّ هذه الأبنية أزيلت في عصرنا، والمقام موضوع في قبة صغيرة جداً بمقدار لا يمنع من صدق الطواف بالبيت جزماً لا يبقى على رأي أهل السنة خلاف من أحد منهم في جواز الطواف في المسجد بدون شرط حدّ.

(١) المغني ٣: ٣٨٨، الحج.

مسألة: المعروف سقوط اشتراط مجاورة صلاة الطواف الواجب لمقام إبراهيم عليه السلام عند الزحام.

ربما يستدلّ لسقوط شرطية المجاورة، وكفاية الصلاة من غير مجاورة المقام مع الزحام والضرورة بالإجماع المدعى في بعض الكلمات.

قال النراقي: قالوا: إنّ هذا الحكم مخصوص بمجال الاختيار؛ وأمّا مع الاضطرار فيجوز التباعد عنه بلا خلاف يعلم، بل في المفاتيح وشرحه الإجماع عليه مع مراعاة الوراثة أو أحد الجانبين مخيراً؛ ك بعضهم؛ أو قريباً بتقديم الخلف كآخر مع الإمكان، وإن لم يمكن وخاف ضيق الوقت جاز فعلها في أيّ موضع شاء من المسجد. وزاد بعضهم في الصورتين مراعاة الأقرب فالأقرب^(١).

دعوى الإجماع على عدم اشتراط مجاورة الصلاة للمقام عند الزحام

ويشكل الاعتماد على الإجماع محصّله فضلاً عن محكيه في مثل المقام الذي يحتمل استناد القائلين إلى النص المروي عن الحسين بن عثمان؛ بل ظاهرهم وصرح بعض الاستدلال للحكم بذلك؛ وبعد الإشكال في دلالة الرواية لا مجال للاعتماد على الإجماع.

دليل عدم اشتراط مجاورة الصلاة للمقام عند الزحام

. والنصّ المعروف في المسألة هو معتبرة الحسين بن عثمان قال: رأيت أبا الحسن موسى عليه السلام يصلي ركعتي طواف الفريضة بحيال المقام قريباً من ظلال المسجد^(١).

هذا في رواية الكليني؛ وفي رواية الشيخ بإسناده عنه مثله وزاد: لكثرة الناس^(٢)،^(٣).

(١) الوسائل ٤٨٦:٩، الباب ٧٥ من أبواب الطواف، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ١.

(٣) إنه لا مناص للدراسة هذه الرواية من تحقيق أمر هو كالمبنى لها ولغيرها، وهو:

أصالة عدم التقيّة وتطبيقها في الأفعال بعد الأقوال

إذا صدر فعل من المعصوم، فإن علم وجهه من كونه تقيّة أو غيرها فلا إشكال؛ وإنما الكلام مع الشك واحتمال صدوره تقيّة؛ فهل هناك أصل يعين عدم التقيّة كجريان هذا الأصل في الأقوال؟ فقد ورد في النصّ أنّ الإمام عليه السلام صلى صلاة طواف الفريضة بحيال المقام عند الزحام؛ فهل يحكم بجواز ذلك لمطلق المكلف؛ ولا يعاب باحتمال كون الإمام متقيّاً في فعله ذلك؛ كما لو قال الإمام عليه السلام ذلك؟ وليعلم أنّ جهة الإشكال في مثل هذه الرواية مضافاً إلى ما تقدّم أمر آخر؛ وهو احتمال خطأ الراوي في تشخيص فعل الإمام؛ فهل يجري في هذا المجال أصالة عدم السهو والاشتباه كجريانها في نقل الأقوال؛ سيما مع كون مثل الصلاة متقوّمة بالنتية وتعيين كونها لطواف واجب وغيره؛ والنتية شيء لا يعلم عادة إلا من قبل صاحبها؟

فالمحصّل أنّ الإشكال من جهات متعدّدة:

منها: أنّ الفعل يحتمل التقيّة، وهل يجري فيه أصل عدم التقيّة الجاري في الأقوال؟

ومنها: أنّ حكاية الراوي صدور الفعل للزحام لا ينافي دخل التقيّة أيضاً في ذلك، ولم يعلم كون الراوي نافيّاً لها.

ومنها: أنّه لو فرض تضمّن الحكاية والإخبار لعدم دخل التقيّة فهل هو حجة.

→ ومنها: أن حكاية الأفعال المتقومة بالنوايا كالصلاة - والنية لا تعرف عادة إلا من صاحبها - هل هي حجة، حيث يحتمل كونها مبنية على الحدس؟

أما احتمال الخطأ في وجه النقل سيما لعدم الإحاطة بالنوايا فالظاهر أنه مندفع في بناء العقلاء بنفس الملاك الثابت في حكاية الأقوال؛ فقد ذكرنا في بحث الأصول أن الخبر ماله إلى حكاية الفعل؛ لكون القول من جملة الأفعال؛ فحكاية القول إذا أفادت العلم بالصدر كانت حجة بذاتها؛ وإذا لم ينشأ منها العلم فإنما أن يكون ذلك من جهة احتمال تعمد الكذب، ويدفعه: دليل حجية إخبار الثقة في بناء العقلاء والشرعية؛ وإنما أن يكون من جهة احتمال السهو والغفلة والاشتباه في الحكاية؛ ويدفعه أصالة الضبط في بناء العقلاء وإمضاء الشرع لها؛ وإنما أن يكون من جهة احتمال صدور القول تقية من قائلها والأصل عدوها أيضاً.

إذا عرفت ذلك فالحكم في حكاية سائر الأفعال من حركة أو سكون هو الحكم في حكاية القول؛ فإنه إذا علم تحقق الفعل المحكي كان العلم حجة بذاته. واحتمال: كون الراوي متعمداً في الكذب، يدفعه: أدلة اعتبار خبر الثقة؛ التي لا اختصاص لها باشتغالها على حكاية الأقوال. وأما احتمال صدور الفعل تقية فستعرض لثأنه بعيد هذا إن شاء الله تعالى.

نعم، يبقى احتمال الفرق بين بعض الأفعال وبين الأقوال، حيث يحتمل الاشتباه من الحاكي؛ وذلك لاحتمال كون الموضوع لحجية الخبر في بناء العقلاء هو حكاية الأمور المحسوسة ببعض الحواس الظاهرة كسماع أو رؤية أو لمس وما شاكلها؛ فما كان كذلك كانت حكايته حجة بدليل حجية الخبر؛ بلا فرق بين كون المحكي قولاً أو فعلاً سواء كمشي أو حركة أخرى أو سكون وما شاكله؛ وأما إذا كان المنقول من النوايا أو الأمور المقتدة بها فلم يعلم حجية الإخبار بها بعد كون احتمال الاشتباه فيها زائداً على احتمالها في سائر الأمور المتقدمة.

ويرد: أنه لا فرق ظاهراً في بناء العقلاء بين الأقسام المتقدمة.

ويشهد له الاعتماد على الإخبار عن الصفات كالعدالة والشجاعة والبخل والكرم.

نعم يمكن الفرق بين القسمين بما لا يكون فارقاً في المقام؛ وذلك بأن المخبر عن جملة من الأمور يحكي عما يجزم به؛ وأما حكايته عن بعض آخر فهي حكاية عما هو حجة له؛ نظير الإخبار عن الملك على أساس اليد كما ورد به النص على ما بالي.

وأما الكلام في احتمال التقية؛ فقد يكون الاعتماد على فعل المعصوم على أساس قاعدة الاشتراك في غير ما علم اختصاص المعصوم به، فحيث لا أصل يدل على كون فعل المعصوم عن اختيار وعدم تقية فلا يمكن الاعتماد على ذلك في إثبات الحكم في غير ظرف التقية.

→ وإن شئت قلت: مقتضى قاعدة الاشتراك أن الحكم الثابت لفعل المعصوم مع انحفاظ موضوع ذلك الحكم في حق غيره يثبت في شأنه ولا يختص بالمعصوم؛ لأن الحكم يتعدى إلى غير موضوعه؛ فإن غاية قاعدة الاشتراك هذه نفي احتمال مدخلية العصمة في موضوع الحكم؛ لا نفي مدخلية شيء آخر يمكن تحققه في حق المعصوم وغيره.

وقد يكون الاعتماد على ظهور فعله في ثبوت الحكم في حق الآخرين؛ فكما يكون ظاهر قول المعصوم حجة على أساس حجية الظهور، كذلك يكون ظاهر فعله الدال على ثبوت الحكم في الشرع حجة على أساس حجية الظهور؛ وربما يكون هذا هو المستند لقاعدة الاشتراك المتقدمة. وما يفعله المعصوم جائز بل ريب؛ هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى ظاهره كون الفعل صادراً عنه بما هو مختار لا تقيّة؛ وظاهر الفعل هو الدلالة على كون الفعل بما هو فعل المختار محكوماً بالحكم.

أما على الثاني فاحتمال التقيّة يدفعه ما يدفع احتماله عند كون الدال على الحكم هو اللفظ.

توضيح ذلك: أن المعصوم إذا باشر فعلاً كما لو جمع بين صلاة الظهر والعصر في سفر أو غيره، فنفس فعله ظاهر في كون جواز الجمع بين الصلاتين هو حكم شرعي ثابت للمختار؛ كما لو قال قولاً يدل على ذلك.

فكما لو عبر عن الحكم بالقول كان الأصل عدم التقيّة في قوله وكونه جازماً فيه؛ فكذلك لو دل على الحكم بدلاً غيره من إشارة أو فعل.

وبالجمله: ظهور فعل المعصوم في ثبوت الحكم لفعله بما هو فعل اختياري شيء، وكون الفعل صادراً بالاختيار شيء آخر. ولا يتوقف الأول على الثاني؛ فإن إفتار المعصوم ﷺ عند الجائر ظاهر في ثبوت جواز الإفطار اختياراً عند حكم الحاكم العادل، وإن كان نفس المعصوم متقيّاً في إفتاره لو كان الحاكم عادلاً فضلاً عما إذا كان الحاكم جائراً، فأصالة عدم التقيّة في فعل المعصوم باعتبار كونه دالاً على الحكم في الموضوع الاختياري تجري؛ كجربانها في فرض كون الدال على الجواز قولاً أو فعلاً من قبيل الإشارة عند السؤال عن حكم قضية.

ويمكن دفع احتمال التقيّة بوجه آخر؛ بيانه: أن خصوصية كون الفعل في حال التقيّة أو حال الاختيار هي من الخصوصيات التي يحتمل دخلها في الحكم في موضوعه حسب الفهم العام عرفاً؛ فلا مناص من ذكرها على تقدير وجودها. أو احتمال وجودها. إذ لم يكن هناك أصل ينفيه؛ وإلا كان الإخلال بذكر الخصوصية إما عمداً وهو ينافي الوثاقة، أو سهواً وهو ينافي أصالة عدم السهو والغفلة.

وحيث فرض أنه لا أصل ينفى احتمال التقيّة في الأفعال. بخلاف الأقوال. لكون الأقوال معدداً للمفاهيم بخلاف الفعل وإن أفهم أحياناً، فيكون عدم ذكر خصوصية التقيّة ناشئاً من عدم وجودها.

وقد ورد في الخبر أَنَّ الحسين بن عثمان حكى أَنه وجد أبا الحسن عليه السلام صَلَّى صلاة طواف الفريضة في الزحام بمذاء المقام بعيداً عنه عند الظلال. ودلالة هذا الخبر على كون الحكم في صلاة الطواف مع الفرض المتقدم ذلك إِنَّمَا هي بعد الفراغ عن الجهتين المتقدمتين: من اعتبار الحكاية عمّاً يرتبط بالنيّات وعدم الاعتناء باحتمال خطأ الراوي؛ ومن جريان أصالة عدم التقيّة في فعل المعصوم كجربانها في أقواله. كما أَنه لا إطلاق في هذا النقل لإثبات جواز الصلاة في الزحام بحيال المقام بعد احتمال اختصاص الحكم بزحام لا يتمكّن معه المكلف من الصلاة

→ إلّا أن يقال: لا فرق بين حكاية القول وحكاية الفعل في كونهما لغرض الإفهام وإن افرق أصل الفعل عن القول في هذه الجهة.

ثم إنّ هذا البيان يمكن أن يُحلّ به الإجمال في كثير من الموارد التي يحكم فيها بالإجمال في الرواية، لكونه حكاية فعل؛ ولذلك يحكم بأنّها قضية في واقعة.

هذا بالغض عن كون القضية محكية في لسان المعصوم؛ فإنّ ذلك حجة على عدم دخل خصوصية غير محكية في موضوع الحكم.

فإنّه بالبيان المتقدم لا فرق بين كون نقل القضية من المعصوم وغيره؛ إلّا من حيث الحاجة في إثبات عدم السهو والغفلة والصدق في غير المعصوم إلى الأصول من حجّية الخبر المحتمل كذبه وعدم العبرة باحتمال السهو مع وجود الاحتمال؛ وهذا بخلاف المعصوم فإنّه لا يحتمل فيه غير الصدق للمصنعة؛ وكذا لا يحتمل السهو والغفلة فيه أيضاً لذلك.

ويمكن أن يفرّق بين الخصوصيات التي لا حاجة في احتمال دخلها إلى عناية ودقّة، بل يحتمل كلّ أحد، وبين الخصوصيات التي يحتاج التفتّن لاحتمال دخلها إلى دقّة ونظر؛ فلا عبرة باحتمال الأوّل، بخلاف الثاني؛ فإنّ احتمال مثل هذه الخصوصيات لا دافع لها في حكاية الأفعال؛ لعدم ثبوت أصل عقلائي يدفع احتمال دخل مثل ذلك؛ بعد أن لم يكن حكاية الأفعال مبنية على إعمال الدقّة في حكاية مثل هذه الخصوصيات؛ ولو لكون الغفلة في مثلها أمراً شائعاً أو أكثر من الغفلة عن الخصوصيات الواضحة المحتمل دخلها، فتأمل جيّداً.

قريباً من المقام؛ بعد كون القضية في واقعة خاصة؛ بخلاف ما لو قال المعصوم: تجوز الصلاة في الزحام بعيداً عن المقام؛ فإنه كان يؤخذ بإطلاقه لكل زحام؛ حتى ما يتمكن معه من الصلاة ولو بمشقة يسيرة، فضلاً عن المشقة العظيمة وغيرها مما لا يتمكن معه المكلف من الصلاة عند المقام. بل لا دلالة في الفعل على كون الصلاة بجيال المقام واجباً بعد عدم صدق المجاورة؛ لكون الفعل أعم من الوجوب.

نعم، يمكن أن يقال: لو وجبت تحمّل المشقة العظيمة في الزحام تحصيلاً لمجاورة الصلاة للمقام لنبته على ذلك في النصوص؛ ولوقوع السؤال عن ذلك كثيراً بعد عموم الابتلاء به؛ ولصار الحكم واضحاً في مثله؛ فيكون عدم وضوح الحكم بل اشتهاه عدم وجوب مجاورة المقام في الزحام دليلاً على عدم وجوب ذلك.

كما أن هدم مقصورة المقام وعدم تخصيص محل للصلاة عند المقام في هذه الأعصار صار سبباً لشدة زحمة الصلاة عند المقام في أيام الموسم، مبلغاً كاد يلحقها بغير الممكن؛ لكون المصلي معرضاً لهجوم الطائفين ودفعهم له، حتى مع وجود من يعين المصلي فضلاً عما إذا كان المصلي وحده.

والوجه في عدم تعرض النصوص لوظيفة المصلي عند الزحام إما هو وضوح سقوط الشرطية، وعدم وجوب صلاة الطواف مجاوراً للمقام؛ وإما هو عدم ابتلاء الناس في عصر النصوص - بل وما بعده حتى قريباً من عصرنا - بما يمنعهم من مجاورة الصلاة للمقام؛ وذلك لاشتغال المقام على بنية تساعد المصلي عن مدافعة الطائفين كالمحراب أو البيت الصغير؛

ومما يؤكد اشتغال المقام على البنية تعبير جملة من الفقهاء - فيما حكى عنهم ومنهم العلامة في التذكرة - بوجوب كون الصلاة في المقام^(١) بدلاً عن تعبير آخرين باشتراط كون الصلاة عند المقام أو خلفه؛ وليس ذلك إلا لكونه المقام الذي اعتبر ظرفاً للصلاة هو المحلّ المعدّ للصلاة خلف المقام وعنده. وبما ذكرنا ظهر أنّ المورد المنصوص هو مزاحمة المصلّين للمصلّي؛ وذلك لوجود بيت للمصلّي عند المقام يمنع من مزاحمة الطائفتين؛ وما هو محلّ الابتلاء فعلاً هو مزاحمة الطائفتين للمصلّي؛ وقد سبق في بعض العبارات أنّه لم يسمع بلوغ الطائفتين إلى موضع المقام؛ وإن كان لا يبعد عدم الفرق؛ بل كون مزاحمة الطائفتين ومدافعتهم للمصلّي أشدّ.

تطبيق أصالة الحسّ في إسناد الأفعال

ثمّ إنّ هنا مشكلة أخرى في سبيل الاستدلال بمثل هذا الخبر، وهي: احتمال كون الخبر مستنداً إلى الحدس؛ ومعه لا اعتبار بالخبر إلا إذا أحرز - ولو بأصل عقلائي - كون الخبر حسياً.

ولا يبعد عموم بناء العقلاء على الحسّ - في الخبر عند الشكّ - لمثل المقام ممّا لم يكن الخبر حكاية قول؛ بل هو إخبار عن أمر نفسي وقصدي ممّا يمكن العلم به عبر أمور تورث الإحساس بذلك.

(١) المستند للترقي ٢: ٢٣٤؛ والتذكرة ١: ٣٦٢، وذكر في ضمن كلامه أنّ السنة التي يتحدّث عنها بلحاظ

موضع المقام هي سنة ثمان عشرة وسبعمئة = ٧١٨.

تحليل أصالة الحس

ثم إنّه لا يبعد كون أصالة الحسّ في الخبر راجعاً إلى ظهور في حال المخبر بكونه مخبراً عن حسّ؛ سيما بعد علم المخبر ببناء العقلاء على ذلك عند عدم نصب قرينة على خلافه؛ نظير أصالة الحقيقة التي هي أيضاً أصل عقلائي؛ لأن يكون أصالة الحسّ أصلاً تعديداً عند العقلاء نظير أصل عدم التقيّة ونحوه. فكما أنّ إرادة المجاز بحاجة إلى قرينة ويكون عدمها شهادة من المتكلّم -حاليّة بعد العلم ببناء أبناء المحاوره- بإرادة معنى لا يحتاج تفهيمه إلى قرينة؛ كذلك الإخبار الحدسي بحاجة إلى تنبيه؛ ويكون تركه شهادة حالية بكون الخبر حسياً بعد علم المخبر ببناء أهل المحاوره على أصالة الحسّ.

كما أنّه لا يبعد كون الأصل في الإخبار هو ظهور الخبر في معاصرة المخبر للخبر ومشاهدته له؛ لأن يكون العلم بالخبر حاصلًا بسبب واسطة؛ فإذا قال زرارّة: قال الصادق عليه السلام فإنّه ظاهر في سماعه الخبر من الإمام أو مشاهدته لكتاب الإمام عليه السلام مباشرة؛ لأن تكون حكايته مبتنية على حصول العلم بسبب واسطة أو وسائط.

وذلك لا لكون النقل بالواسطة من قبيل النقل الحدسي؛ فقد حقّقنا تفصيل الكلام فيه في غير المقام، وذكرنا أنّ النقل مع عدم المعاصرة لا ينحصر في النقل الحدسي؛ فربما يكون نقل الواسطة لتواتره ونحوه منشأ للحسّ بالنسبة إلى المنقول إليه.

بل لأنّ ظاهر مثل هذا التعبير -بدلالة لفظيّة ونحوها- هو وقوفه على

ما يحكيه مباشرةً وبلا واسطة؛ فإنه فرق بين التعبير بأن الإمام عليه السلام قال كذا وبين التعبير بأن الإمام قائل بكذا؛ فظاهر الأول هو علم الراوي بالقضية بغير واسطة وبحس؛ بخلاف الثاني؛ فإنه يجامع وقوف الراوي على القضية بوسائط فضلاً عن واسطة وبجدس.

نعم، ربما يستعمل التعبير الأول من غير المباشر للسمع؛ كعدّة من مراسيل الصدوق عليه السلام؛ ولكنه بحاجة إلى قرينة وعناية، والاستعمال أعمّ من الحقيقة.

وربما يكون مثل تعبير الصدوق مبنياً على تقدير وإضمار من قبيل: قال الإمام حسب الرواية ونقل الوسائط، كما هو المعهود أيضاً في النقل عن المعصومين في عصرنا أيضاً، ومع ذلك فلا ينافيه كون نسبة الصدوق القول إلى المعصوم مبنياً على الجزم.

وربما يؤكّد ظهور الرواية عن شخص في مباشرة الراوي للقضية التي يرويها وعدم كونها بواسطة - ولو حسية - عدّ جملة ممن يروون عن غيرهم مع حذف الواسطة، مدّسين؛ فإنه لولا الظهور المتقدم لم يكن حذف الواسطة تدليساً.

وأما تعبير الأئمة في مقام الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله بأنه قال رسول الله صلى الله عليه وآله، فع أنه تقدّم كون الاستعمال أعمّ من الحقيقة، يمكن أن يكون جارياً على الحقيقة؛ لكون المقصود وقوف المعصوم على قول النبي صلى الله عليه وآله في الكتاب الحاوي لأقواله صلى الله عليه وآله من قبيل كتاب علي عليه السلام الذي هو من فلق فم رسول الله صلى الله عليه وآله وإملانه وكتابه علي عليه السلام بيمينه.

وهذا من قبيل قولنا: قال الشيخ الطوسي، مع بُعد زمانه عن زماننا؛ والذي يصححه على وجه الحقيقة وقوفنا على كتابه؛ بخلاف ما لو كان الإطلاع على قول الشيخ -ولو بنحو الجزم- بواسطة ناقل عنه؛ فلذا يقال قال الشيخ في المحكي عنه.

وليعلم إنه لما كان مقتضى القاعدة شرطية مجاورة المقام في صلاة الطواف فرغ اليد عن الشرطية والالتزام بوجوب الصلاة مجرداً عن الشرط بحاجة إلى دليل؛ وإلا فمقتضى القاعدة عدم وجوب الصلاة رأساً بعد إطلاق دليل الشرطية إذا لم يثبت مقيد له.

ثم إنه قد يفرض عدم التمكن من الشرط عقلاً فيسقط وجوب الصلاة قاعدة؛ ما لم يثبت وجوبها بدون الشرط؛ وكذا مع الحرج والمشقة في فعل الشرط؛ والسّر في ذلك: أن أدلة نفي الحرج تنفي التكليف الحرجي وهو الصلاة مقيداً بما يستلزم الحرج؛ لا أنها تنفي الشرط خاصة، ليكون من قبيل تخصيص الشرط بحال عدم الحرج؛ وذلك لعدم كون التكليف بالشرط مستقلاً؛ بل الشرطية منتزعة من الأمر بالمقيد، فرغ الحرج لا يكون إلا برفع الأمر بالمقيد؛ ولا يقتضي ذلك ثبوت الأمر بالمجرد عن القيد.

نعم، لو تمت قاعدة الميسور حسب المشهور من مدركه أو حسب ما اخترناه من دلالة حديث «ما من محرّم إلا وقد أحله الله لمن اضطرّ إليه» سيما بقرينة تطبيقه في النصّ على تخصيص الأحكام الوضعية من المانعية وغيرها بغير حال الضرورة، كانت مقيدة لإطلاق أدلة الشروط والأجزاء والموانع.

اختصاص اشتراط مجاورة الصلاة بحال التمكن للنص

كما لا يبعد استظهار اختصاص شرطية مجاورة الصلاة للمقام بحال التمكن وعدم المشقة من جملة من النصوص المرخصة للصلاة بدون مجاورة المقام للناسي إذا خرج من مكة:

١- في رواية عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام إنه سأله عن رجل نسي أن يصلي الركعتين - ركعتي الفريضة - عند مقام إبراهيم حتى أتى منى؟ قال: «يصليهما بمنى»^(١).

٢- وفي رواية هشام بن المنثى قال: نسيت أن أصلي الركعتين للطواف خلف المقام حتى انتهيت إلى منى، فرجعت إلى مكة فصليتها ثم عدت إلى منى، فذكرنا ذلك لأبي عبدالله عليه السلام فقال: «أفلا صلاهما حيث ما ذكر»^(٢).

٣- وفي رواية هشام بن المنثى وحنان قالوا: طفنا بالبيت طواف النساء ونسينا الركعتين، فلما مررنا بمنى ذكرناهما فأتينا أبا عبدالله عليه السلام فسألناه، فقال: «صلياهما بمنى»^(٣).

٤- وفي معتبرة أبي بصير - يعني المرادي - المشتملة على ما هو كالتعليل الجاري في فرض زحام المسجد والمشقة في الصلاة عند المقام قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل نسي أن يصلي ركعتي طواف الفريضة خلف المقام.

(١) الوسائل ٩: ٤٨٣، الباب ٧٤ من أبواب الطواف، الحديث ٨.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٩.

(٣) المصدر السابق: الحديث ١٧.

٥- وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾^(١) - حتى ارتحل؟ قال: «إن كان ارتحل فإني لا أشق عليه ولا أمره أن يرجع، ولكن يصلي حيث يذكر»^(٢).

وفي معتبرة الكنافي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أن يصلي الركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام في طواف الحج والعمرة؟ فقال: «إن كان بالبلد صلى ركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام؛ فإن الله عز وجل يقول: ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾، وإن كان قد ارتحل فلا أمره أن يرجع»^(٣).

٦- وفي معتبرة معاوية بن عمّار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل نسي الركعتين خلف مقام إبراهيم عليه السلام فلم يذكر حتى ارتحل من مكة؟ قال: «فليصلها حيث ذكر؛ وإن ذكرهما وهو في البلد فلا يبرح حتى يقضيها»^(٤). وما في بعض النصوص من أمر الناس بالرجوع إلى المقام والصلاة عنده^(٥) فهو على تقدير ضحة السند محمول على الاستحباب أو على غير المرتحل من مكة.

حكم تعذر المجاورة ووجوب الأقرب فالأقرب

ثم إنه حيث تعذرت الصلاة عند المقام أو تعسرت وقلنا بسقوط الشرطيّة فيظهر من بعض الكلمات وجوب الصلاة عند الأقرب فالأقرب

(١) البقرة: ١٢٥.

(٢) المصدر السابق: الحديث ١٠.

(٣) المصدر السابق: الحديث ١٦.

(٤) المصدر السابق: الحديث ١٨.

(٥) المصدر السابق.

إلى المقام.

ولعلّ الوجه في هذا القول هو قاعدة الميسور.

ويردّه: عدم تماميّة القاعدة بناءً على مدركه المشهور. وأمّا على ما اخترناه من مدركها وهو دلالة حديث الاضطرار المطبق على بعض موارد القاعدة - فلا يستفاد من مدرك القاعدة إلّا وجوب العمل الفاقد للشرط؛ لا وجوب بديل للشرط يكون قريباً إليه فضلاً عن تعيّن الأقرب فالأقرب. بل استفادة اشتراط الأقرب بعد عدم المجاورة من قاعدة الميسور حتّى على مدركها المشهور في غاية الإشكال بل المنع؛ فإنّ ميسور الشيء هو الذات الفاقد للشرط لا المشابه للذات أو الذات مع بديل عن الشرط؛ فييسور الصلاة عند المقام مع تعذّر المجاورة هو أصل الصلاة لا الصلاة قريباً من المقام.

فهل يمكن الحكم بوجود بعض أفعال الوضوء عند تعذّر مجموعته بقاعدة الميسور، لكون الميسور من الصلاة مع الوضوء هو الصلاة مع بعض الوضوء؟!

وإن شئت قلت: إنّ قضيّة قاعدة الميسور هو أنّ ما كان يجب فعله على تقدير عدم تعذّر الجزء أو الشرط من سائر الأجزاء والشرائط الميسورة فإنّها لا تسقط بسقوط المعسور والمتعذّر؛ وإن كان مقتضى القاعدة لولا قاعدة الميسور هو سقوط الكلّ.

لا أنّ مقتضى قاعدة الميسور هو ثبوت شيءٍ بديل للمتعدّر من الأجزاء والشرائط؛ فإنّه لا يعدّ ميسوراً من المتعدّر؛ فمن لا يتمكن من الركوع

والسجود لا يعدّ الإيماء ميسوراً منها له ليجب بتعذرهما لولا الدليل الخاص.

ومن هذا القبيل وقوف يوم غير عرفة أو بمكان قريب من عرفات ممن تعذر عليه الوقوف بعرفات يومها.

وعليه فالصلاة بدون مجاورة المقام حيث تجب - لسقوط اشتراط المجاورة - فلا تعدّ الميسور من الواجب إلّا الصلاة بدون المجاورة؛ بلا فرق بين القرب والبعد؛ ولا تعدّ الصلاة قريباً بعد فقد المجاورة هي بخصوصها الميسور من الصلاة.

ثمّ لو شكّ في اشتراط الأقربيّة بعد تعذر المجاورة فالمرجع هو الأصل القاضي بعدم الاشتراط؛ كما أنّ هذا الأصل هو المرجع حيث يشكّ في صدق المجاورة بحسب المفهوم في بعض الأمكنة؛ لما أنّ عنوان المجاورة ليس هو الواجب؛ بل الواجب هو واقع المجاورة المحتمل تحقّقه في فرض الشكّ؛ فيكون مآله إلى الشكّ في التكليف الزائد كما هو كذلك في سائر موارد الأقلّ والأكثر الارتباطيين؛ وبذلك يغيّر موارد الشكّ في المحصل الذي هو مجرى الاحتياط، وقد فصلنا القول في ذلك سابقاً.

نعم، يبقى في المقام شيء، وهو: أنّ مقتضى بعض النصوص اشتراط كون صلاة الطواف خلف المقام؛ كما أنّ مقتضى بعض آخر اشتراط المجاورة؛ فإن كانت النسبة بينها هو العموم والخصوص المطلق لكون المراد بالمجاورة هو خصوص الخلف المجاور لا أحد جانبيه لم يكن مناص من تخصيص الأوّل بالثاني، كما هو الشأن في أمثال المقام.

وإن قلنا إنَّ النسبة بين الطائفتين هي العموم من وجه دخل المقام في مسألة تعليق الجزاء على شرطين، والذي وقع الخلاف فيها في كون القاعدة قاضية بالجمع بالتقييد أو بالتخيير؛ والممثل لها عادة بمسألة وجوب القصر عند خفاء الأذان أو خفاء الجدران، وقد قرَّبنا الإجمال في تلك المسألة. إلاَّ أنَّه في المقام حيث يعلم بسقوط الشرط المشتمل على مجموع الأمرين أعني المجاورة والخلفيَّة - للعجز - ولم يعلم اشتراط الخلفيَّة في هذا الفرض فقد تكون القاعدة مقتضية لوجوب رعايته.

والسرُّ في ذلك: اقتضاء إطلاق دليل اشتراط كون الصلاة خلف المقام وجوب التحفظ عليه، وعدم البديل له بالصلاة في موضع آخر كالحجر؛ غاية الأمر أنَّه حيث أمكن الصلاة مجاوراً للمقام يحتمل كونه بديلاً عن الخلفيَّة بناءً على احتمال الجمع في المسألة المشار إليها بالتخيير؛ وأمَّا في غير الفرض فمقتضى إطلاق النصِّ وجوب رعاية الخلفيَّة ولو مع البعد.

إلاَّ أن يقال: إنَّ الخلفيَّة المشروطة في صلاة الطواف ليست مطلق الخلفيَّة؛ وإنما هي الخلفيَّة المجاورة؛ وذلك للاستشهاد في النصِّ على اشتراطها بقوله تعالى: ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾.

إلاَّ أن يستشهد لاشتراط الخلفيَّة المطلقة بما تضمنته مجرداً عن ذكر الآيَةِ كصحيح الحلبي في حديث: «وعليه طواف بالبيت وصلاة ركعتين خلف المقام»^(١).

(١) الوسائل ٨: ١٥٤، الباب ٢ من أبواب أقسام الحج، الحديث ٦.

مسألة: من المسائل المبحوثة في كلمات الفقهاء قديماً وحديثاً هي مسألة تقديم المتمتع طواف الحج وسعيه بل وطواف النساء على المواقف، بعد التلبس بإحرام الحج؛ مع كون التقديم عن اختيار وبلا عذر من مرض أو كبر سن أو غيرهما.

تقديم المتمتع طواف الحج والنساء والسعي على المواقف

والمعروف بين الفقهاء هو عدم جواز التقديم اختياراً؛ وقد ادّعى عليه الإجماع بقسميه في كلام الأعظم؛ مع نسبة الخلاف إلى ظاهر بعض الكلمات.

إلا أنّ دعوى الإجماع على مثل هذه المسألة المنصوصة في روايات عدّة بنحو يكون الإجماع كاشفاً عن مذهب المعصومين - وإجماعاً تعبدياً بحسب الاصطلاح - عهدتها على مدّعيها؛ فإنّ حكاية النصوص المعارضة لروايات المنع من التقديم في كتب الحديث وعدم التعرّض في الروايات للردّ عليها بنحو الردّ على الروايات الشاذّة وغير المعمولة والمخالفة لمذهب أهل البيت خير دليل على عدم شذوذ هذه النصوص، وأنّ ترجيح أخبار المنع من التقديم في كلمات المشهور ربما كان مبنياً على إعمال اجتهاد في العمل بالنصوص وتقديم بعضها على بعض، من موافقة بعضها للاحتياط ونحو ذلك من الاجتهاد؛ فإنّ النصوص الشاذّة والتي أعرض عنها الرواة والأصحاب معروفة؛ وطريقة التعامل معها من قبل الأصحاب واضحة بما لا يبيح شكاً في عدم قابليّة تلك النصوص للعمل؛ وكونها صادرة تقيّة أو لجهة أخرى غير بيان الوظيفة العمليّة؛ ولذا ورد الردّ على بعض النصوص

بأنها معطاة من جراب النورة؛ لكون المذهب فيها معروفاً معهوداً بين الأصحاب بما لا يبقى مجالاً للشك والترديد بالنسبة إلى ما يخالفه من النصوص.

وإن شئت قلت: إن الاتفاق على فتوى قد يكون على أساس الاحتياط ونحوه من المباني الأصولية؛ فمثل هذا لا يكشف عن المذهب وما هو رأي الأئمة.

وقد يكون على أساس ردّ نصوص ما يخالف الفتوى والإعراض عنها؛ لكونها على خلاف الحق ومغايرة للحقيقة، فمثل هذا الاتفاق بل ما كان دونه كالشهرة من قدماء الأصحاب ومعاصري الأئمة عليهم السلام يخلّ باعتبار النصّ.

وفي مثل هذا الفرض يجري القول بأن النصّ كلما ازداد صحّةً ازداد وهناً؛ وأنه كلما زاد عدده زاد ضعفه؛ لملازمة الإعراض عن النصّ الصحيح من مثل القدماء الذين قلّموا يعملون الحدس في الفتاوى مع وقوفهم على خلل في النصّ يمنع من العمل به؛ كصدوره تقيّة.

وحيث إنّ نصوص جواز تقديم الطواف والسعي على المواقف للمتعمّع هي مخالفة للاحتياط - لكون التأخير متفقاً عليه حيث لا يجب التقديم قطعاً، وإنما الشكّ في جواز التقديم - فلا يكون الإعراض عن مثل هذه النصوص دليلاً على وقوف الأصحاب على خلل فيها من حيث الصدور أو جهة الصدور؛ بل يكون شأن هذه النصوص شأن ما دلّ على وجوب الصلاة إلى جهات أربع مع اشتباه القبلة مع معارضتها بما دلّ على الاكتفاء

بصلاة واحدة؛ والمعروف - وربما كان متسالمًا عليه - هو العمل بالنصّ الموافق للاحتياط، وردّ غيره؛ ومع ذلك عمل سيّدنا الأستاذ برواية كفاية صلاة واحدة على أساس القاعدة بعد صحّة سندها وعدم إحراز كون الإعراض عنها لجهة غير مخالفتها للاحتياط.

ثمّ البحث في حكم المسألة تارةً من حيث القاعدة؛ والمراد بها ما هو قضية العموم أو الإطلاق؛ حتّى أنّه لو فرض تعارض النصوص الخاصّة كان المرجع ذاك العموم.

وأخرى: من حيث النصوص الخاصّة الواردة في المسألة.

كلمات الفقهاء في تقديم الطواف والسعي في حجّ التمتع

وقبل التعرّض للنصوص نتعرّض لكلمات الأصحاب وغيرهم في حكم المسألة؛ فإنّ لها مدخلاً في استنتاج الحكم.

ثمّ إنّ المذكور في جملة من الكلمات هو التعرّض لزيارة البيت بعد مناسك منى يوم النحر؛ ومع ذلك فاستظهار تعيّن تأخير الطواف والسعي عن المواقف مشكل؛ نظير ما استشكلنا في دلالة جملة من النصوص التي تعرّضنا لها بعنوان العموم والقاعدة.

والسرّ في ذلك: احتمال كون هذه الكلمات بصدد بيان ما هو المتعارف من عدم تقديم الحاج المتمتّع طوافه على المواقف؛ وأنّه معه فهل عليه الطواف يوم النحر أو يجوز تأخيره إلى ما بعده.

وبعبارة أخرى: هذه الكلمات بصدد بيان محلّ زيارة البيت لمن آخر

الطواف عن المواقف لا بصدد تعين ذلك؛ فتأمل. ومع ذلك فظهور هذه الكلمات في تعين التأخير وعدم جواز التقديم غير بعيد.

ففي الفقه الرضوي: وزر البيت يوم النحر أو من الغد. وإن أخرتها إلى آخر اليوم أجزأك^(١).

وفي المقنع: مفروض زيارة البيت يوم النحر. وقد ذكر بيان كيفية الزيارة وآدابها إذا أتى الحاج البيت يوم النحر^(٢). ومثله في الهداية^(٣).

وربما يحتمل في عبارتي المقنع والهداية أن يكون مراده بيان وظيفة الحاج إذا فرض تأخير الطواف عن المواقف. وكذا في بعض آخر من العبارات. وفي المقنعة بعد ذكر مناسك منى يوم العيد: ثم ليتوجه إلى مكة وليزر البيت يوم النحر؛ فإن شغله شاغل فلا يضره أن يزوره من الغد^(٤).

وفي جمل العلم والعمل للسيد المرتضى عند بيان كيفية حج التمتع وبيان الإحرام للحج من المسجد ثم المضي إلى المواقف، بما هو كالنص في عدم تقديم الطواف على المواقف، ثم التعرض إلى حكم المواقف ومناسك منى يوم العيد:

ثم يتوجه إلى مكة لزيارة البيت من يومه أو غده^(٥).

(١) موسوعة البنايع ٧: ١٢، فقه الرضا.

(٢) المصدر السابق: ٤١.

(٣) المصدر السابق: ٥٧.

(٤) المصدر السابق: ٨٢.

(٥) المصدر السابق: ١٠٧.

ونحو عبارة المقنعة عبارة سلار في المراسم^(١).
وقال أبو الصلاح في الكافي: أما طواف الزيارة فركن من أركان الحج؛
ووقته للمتمتع بعد الرمي والحلق والذبح من يوم النحر إلى آخر أيام
التشريق. وللمفرد والقارن من حين دخولها مكة إلى انقضاء أيام
التشريق... وأما طواف النساء فن مناسك الحج، وأول وقته يوم النحر إلى
آخر أيام التشريق. فإن خرج وقته ولما يطفه لم تحل له النساء حتى يطوف
من قابل أو يطاف عنه^(٢).

وقال في النهاية: والمتمتع إذا أهل بالحج لا يجوز أن يطوف ويسعى إلا
بعد أن يأتي منى ويقف بالموقفين؛ إلا أن يكون شيخاً كبيراً لا يقدر على
الرجوع إلى مكة أو مريضاً أو امرأة تخاف الحيض فيحول بينها وبين
الطواف، فإنه لا بأس بهم أن يقدموا طواف الحج والسعي. وأما المفرد
والقارن فإنه لا بأس بهما أن يقدموا الطواف قبل أن يأتيا عرفات. وأما
طواف النساء فإنه لا يجوز إلا بعد الرجوع من منى مع الاختيار^(٣).

وقال في المهذب: لا يطوف إذا كان متمتعاً وأهل بالحج حتى يحضر منى
والموقفين؛ إلا أن يكون شيخاً كبيراً أو امرأة تخاف الحيض فيجوز لهما
تقديمه على ذلك. والقارن والمفرد يجوز لهما تقديم الطواف قبل عرفات.
ولا يطوف طواف النساء متمتعاً كان أو قارناً أو مفرداً إلا بعد الرجوع

(١) المصدر السابق: ٢٤٤.

(٢) موسوعة الينابيع ٧: ١٤٦.

(٣) المصدر السابق: ١٩٢.

من منى والموقفين؛ إلا لضرورة أو يكون شيخاً كبيراً أو امرأة تخاف الحيض^(١).

وقال في الغنية: وقته - يعني طواف الزيارة - للمتمتع من حيث يحلق رأسه من يوم النحر إلى آخر أيام التشريق؛ إلا أن يكون هناك ضرورة من كبر أو مرض أو خوف حيض أو عذر فيجوز تقديمه على ذلك؛ كل ذلك بدليل إجماع الطائفة.

وأول وقته للقارن والمفرد من حيث دخولها مكة وإن كان ذلك قبل الموقفين بدليل ما قدمناه^(٢).

وقال في الوسيلة: يجوز للقارن والمفرد تقديم الطواف والسعي على الوقوف بالموقفين؛ ولا يجوز للمتمتع إلا لعذر من المرض أو خوف الحيض للمرأة والعجز عن الرجوع إليه من الهرم أو الخوف على النفس أو المال؛ وتقديم طواف النساء جائز للمضطرّ دون المختار^(٣).

وقال في السرائر: والمتمتع إذا أهلّ بالحج لا يجوز له أن يطوف ويسعى إلا بعد أن يأتي منى ويقف بالموقفين.

ثم ذكر رواية ذوي الأعدار واستظهر ترك العمل بها، ثم قال: وأمّا المفرد والقارن فحكهما حكم المتمتع في أنهما لا يجوز لهما تقديم الطواف قبل الوقوف بالموقفين على الصحيح من الأقوال؛ لأنه لا خلاف فيه؛ وقد روي

(١) المصدر السابق: ٢٨٩.

(٢) موسوعة السلسلة ٨: ٤٠١، الغنية.

(٣) المصدر السابق: ٤٣٧.

أنه لا بأس بهما أن يقدّما الطواف قبل أن يأتيا عرفات^(١).
 أقول: الظاهر أن مراده من نفي الخلاف هو الاتفاق من الكلّ على صحّة العمل لو أحرّ الطواف والسعي؛ لا الاتفاق على تعيّن ذلك؛ وإلا نافي قوله: على الصحيح من الأقوال، الذي هو صريح في الاختلاف. ونظير هذه الدعوى في مقام الاستدلال كثير في كتاب الخلاف للشيخ الطوسيؒ وغيره. فلا ينبغي توهم الإجماع منها.

وفي الشرائع: يجب على المتمتع تأخير الطواف والسعي حتّى يقف بالموقفين ويقضي مناسكه يوم النحر؛ ولا يجوز التعجيل إلّا للمريض والمرأة التي تخاف الحيض والشيخ العاجز. ويجوز التقديم للقارن والمفرد على كراهية^(٢).

ثمّ إنّه نسب الخلاف في المنع من تقديم الطواف والقول أو الميل إلى الجواز إلى جماعة، عبّر عنهم في المستند بجمع من متأخري المتأخرين، وظاهر الخلاف والتذكرة ومحتمل التحرير.

وفي الجواهر: فن الغريب ما وقع من بعض متأخري المتأخرين من جواز ذلك - يعني جواز تقديم الطواف والسعي للمتمتع - مطلقاً؛ استناداً إلى بعض النصوص... إلى أن قال: نحو ما سمعته من بعض متأخري المتأخرين - يعني أنه واضح الضعف - من الجواز مطلقاً؛ وربما استظهر أيضاً من عبارة التذكرة. ثمّ نقل ما تقدّم من عبارة التذكرة وقال: ولكن فيه منع واضح؛

(١) المصدر السابق: ٥٣٥.

(٢) المصدر السابق: ٦٤٢؛ راجع المختصر النافع: ٦٧٧؛ والقواعد: ١٧٥١؛ واللغة: ٧٨٢ و ٧٨٥.

خصوصاً بعد أن حكى إجماع العلماء سابقاً على عدم الجواز. نعم، ما يحكى من عبارة الخلاف - ثم ذكرها - ظاهر في ذلك. لكن عن ابن إدريس احتمالها حال الضرورة^(١).

ومَن مال إلى الجواز صاحب المدارك؛ قال في المحكي عنه: المتَّجه جواز التقديم مطلقاً إن لم ينعقد الإجماع القطعي على خلافه^(٢).

ويظهر الميل إلى الجواز من صاحب المنتقى؛ قال في المحكي عنه: لولا مصير جمهور الأصحاب إلى منع التقديم مع الاختيار، واقتضاء الاحتياط للدين تركه، لكان الوجه في الجمع - إن احتجج إليه - حمل ما تضمَّن المنع على التقيّة^(٣).

وقال في الحدائق: فالمسألة لا تخلو من شوب الإشكال؛ والاحتياط فيها لازم على كلِّ حال؛ وهو من جانب القول الذي عليه الأصحاب^(٤).

ثم الذي يظهر من كلمات أهل السنّة هو اتّفاقهم على عدم جواز تقديم طواف الحجّ على المواقف؛ بلا فرق بين المستمّع والقارن والمفرد؛ وهم يعبرون عن طواف الحجّ بطواف الإفاضة؛ نعم اختلفوا في صحّة السعي الواجب فيما لو قدّمه الحاج على المواقف، وإجزاء السعي قبل المواقف عن السعي الواجب في الحجّ؛ فالمنسوب إلى الشافعي هو الإجزاء.

ولم أرَ من نُسب جواز تقديم طواف الحجّ إليه في كلمات أهل السنّة.

(١) الجواهر ١٩: ٣٩٢-٣٩٤.

(٢) راجع الحدائق ١٤: ٣٧٩.

(٣) راجع الحدائق ١٤: ٣٨.

(٤) المصدر السابق.

ومع ذلك فقد حكى العلامة الحليؒ جواز تقديم طواف الحجّ على
المواقف اختياراً عن الشافعي في موضعين من التذكرة؛ وظاهره حسبما نسب
إليه النراقي في المستند اختياره؛ قال في مسألة ما بعد مناسك منى:

أول وقت هذا الطواف -يعني الحجّ- طلوع الفجر من يوم النحر؛ وبه
قال أبو حنيفة؛ لوجوب فعله بعد أداء المناسك المتعلقة بيوم النحر. وآخر
وقته اليوم الثاني من أيام النحر للمتتمّع عند علمائنا... وقال الشافعي: أول
وقته من نصف ليلة النحر. ثمّ استدللّ لما ذهب إليه؛ ثمّ قال: إذا عرفت هذا
فقد وردت رخصة في جواز تقديم الطواف والسعي على الخروج إلى منى
وعرفات؛ وبه قال الشافعي؛ لما رواه العامة عن النبيّ ﷺ: من قدّم شيئاً قبل
شيءٍ فلا حرج.

ومن طرق الخاصّة رواية يحيى الأزرق؛ ثمّ ذكر الرواية وقال: إذا ثبت
هذا فالأولى التقييد للجواز بالعدر^(١).

وقال في موضع آخر: ولا يسنّ له -يعني للمحرّم بالحجّ أو بحجّ التمتع-
الطواف بعد إحرامه؛ وبه قال ابن عباس وعطاء ومالك وإسحاق وأحمد.
ولو فعل ذلك لغير عذر لم يجزئه عن طواف الحجّ؛ وكذا السعي.

أمّا لو حصل عذر مثل مرض أو خوف حيض فإنّه يجوز الطواف قبل
المضيّ إلى عرفات؛ لأنّ النبيّ ﷺ أمر أصحابه أن يهلّوا بالحجّ إذا خرجوا إلى
منى. وقال الشافعي: يجوز مطلقاً^(٢).

(١) التذكرة ١: ٣٩١، كتاب الحجّ، الفصل السابع بقايا أفعال الحجّ بعد نسك منى.

(٢) التذكرة ١: ٣٧٠، كتاب الحجّ، الفصل الأوّل في إحرام حجّ التمتع بعد الفراغ عن عمرته.

وظني أن هذه النسبة اشتباه من العلامة؛ والسبب فيه هو عبارة لابن قدامة في المغني الذي ظاهر العلامة في التذكرة هو حكايته لفتاوى أهل السنة من المغني كثيراً؛ حيث ينقل عبارات بعينها وربما على طولها تطابق المغني؛ أو يكون مصدر الكتابين واحداً، حيث لا يحتمل اتفاق عبارتي التذكرة والمغني في موارد كثيرة صدفة.

ومثل المغني في عباراته على العموم كتاب الشرح الكبير المطبوع بذييل المغني؛ والظاهر أنه لحفيد مؤلف المغني.

قال في المغني: ولا يُسنّ أن يطوف بعد إحرامه.

قال ابن عباس: لا أرى لأهل مكة أن يطوفوا بعد أن يحرموا بالحج؛ ولا أن يطوفوا بين الصفا والمروة حتى يرجعوا؛ وهذا مذهب عطاء ومالك وإسحاق. وإن طاف بعد إحرامه ثم سعى لم يجزئه عن السعي الواجب؛ وهو قول مالك؛ وقال الشافعي: يجزئه؛ وفعله ابن الزبير وأجازاه القاسم بن محمد وابن المنذر؛ لأنه سعى في الحج مرة فأجزئه، كما لو سعى بعد رجوعه من منى.

لنا: أن النبي ﷺ أمر أصحابه أن يهّلوا بالحج إذا خرجوا إلى منى. ثم استدلل لعدم جواز الطواف قبل الخروج إلى المواقف بالحديث؛ وقال: ولو شرع لهم الطواف قبل الخروج لم يتفقوا على تركه^(١). ومثله عبارة الشرح الكبير^(٢).

(١) المغني ٣: ٤٢٣، مسألة الإهلال بالحج يوم التروية.

(٢) المصدر السابق: ٢٣٠؛ المغني ٣: ٤٦٥، مسألة زيارة البيت بعد نسك منى.

أقول: كيف يقول الشافعي بجواز تقديم طواف الحجّ على المواقف وهو يرى أنّ أوّل وقت أجزاء الطواف في الحجّ هو منتصف ليلة العيد. وحمله على كون المراد ذلك على تقدير التأخير خلاف ظاهر الإطلاق في كلماتهم.

ويؤكّد ما ذكرنا: أنّ النووي في المجموع بعد أن حكى عن الشافعي قوله بأنّ أوّل وقت الطواف في الحجّ هو نصف الليل من العيد، وأنّ بعضهم ذكر أنّه لم يعهد من الشافعي قول صريح في هذه المسألة وأنّ تحديد مبدأ وقت هذا الطواف بمنتصف ليلة العيد ربما كان اجتهاداً من تحديد الشافعي وقت الرمي بذلك، ثمّ نفي اعتبار الترتيب بين الرمي وبين الطواف وأنّه لو قدّم الطواف على الرمي جاز. ولا يريد بذلك تقديم الطواف ولو على المواقف، فلا تغفل.

وظنّي أنّ الذي أوقع العلامة في الاشتباه هو غفلته عن انتقال ابن قدامة في عبارته الأولى عن حكم الطواف إلى حكم السعي الواقع بعد الطواف؛ وأنّ الشافعي نُسب إليه كفاية السعي لا كفاية الطواف؛ أو كانت نسخة العلامة من المغني ما يفيد نسبة كفاية الطواف إلى الشافعي؛ أو زاغ عن بصر العلامة كلمة واحدة وهي كلمة السعي في عبارة ابن قدامة؛ لم يجرئه عن السعي الواجب؛ فقرأها؛ لم يجرئه عن الواجب؛ لو لم تكن نسخته كذلك.

ومما يؤكّد عدم مصير الشافعي إلى خلاف غيره أنّ المحقّق في المعتمد -حسب حكاية صاحب الحدائق- نسب إلى العلماء عدم جواز تقديم الطواف على المواقف؛ وظاهره من التعبير هو اتفاق علماء المسلمين كافة

على ذلك؛ ولو كان الشافعي مخالفاً لم تصح النسبة.
قال في الحدائق بعد أن حكى عن منتقى الجمان الميل إلى حمل أخبار عدم جواز تقديم الطواف على المواقف في الحجّ على التقيّة - لما يحكى من إطباق العامة عليه - قال: إنّ ما ذكره من إطباق العامة على المنع وإنّ أوهمه ظاهر كلام المعتبر، حيث إنّ أسند المنع من التقديم اختياراً إلى اتّفاق العلماء المؤذن باتّفاق علماء الخاصّة والعامة كما هو المعهود منه في الكتاب المذكور، إلّا أنّ العلامة في التذكرة أسند المنع اختياراً والجواز اضطراراً إلى ابن عباس وعطاء ومالك وإسحاق وأحمد ثمّ نقل عن الشافعي أخيراً الجواز مطلقاً.
ثمّ قال: وكيف كان فالمسألة لا تخلو من شوب الإشكال؛ والاحتياط فيها لازم على كلّ حال؛ وهو في جانب القول الذي عليه الأصحاب^(١).
أقول: قد عرفت شأن نسبة العلامة الخلف إلى الشافعي وأنّ المظنون جدّاً كونها سهواً منه ﷺ.

وبما ذكرنا يظهر أنّه لا مجال لحمل أخبار جواز تقديم الطواف على المواقف على التقيّة؛ كما مال إليه في المستند؛ فإنّه مبنيّ على وجود قائل بضمونها من العامة، وذهب الشافعي إلى ذلك؛ وقد تقدّم عدم ثبوت ذلك، بل ظهور خلافه.

قال الزاقي بعد ذكر أخبار منع التقديم وجوازه: وهذه الروايات - يعني روايات الجواز - أصحّ استناداً (إسناداً ظ) وأوضح دلالةً.
ويمكن الجمع بينها وبين الأخبار الأولى - يعني أخبار المنع - بحمل الأولى

على الكراهة؛ بشهادة العرف؛ وبجمل الثانية على المعذور بشهادة الأخبار الآتية المجوزة له التقديم - يعني للمعذور. وليس هذا التخصيص بأولى من ذلك المجاز كما حققنا في موضعه؛ بل الأوّل أولى؛ لفهم العرف. ولولاه أيضاً لرجّحه الأصل.

وكذا حكى عن جملة من متأخري المتأخرين الميل إلى الجواز؛ لولا الإجماع؛ وهو - يعني الجواز - ظاهر الخلاف والتذكرة ومحتمل التحرير. إلا أنّ موافقة الأخبار الأخيرة - يعني أخبار الجواز - للعامة ومخالفتها للشهرة العظيمة القديمة والحديثة يوجب مرجوحيتها وترجيح الأولى؛ فعليه الفتوى^(١).

أقول: ما ذكره من موافقة أخبار الجواز للعامة مبنيّ على ثبوت نسبة الخلاف إلى الشافعي كما عرفتها من التذكرة، وعرفت ما فيها؛ وإلا فن عدا الشافعي لا يقول بجواز التقديم. وكان الذي حمل الزاقي على ذلك أيضاً كلام التذكرة التي لاحظها ونسب إلى ظاهرها جواز تقديم الطواف. ثم لو ثبت موافقة أخبار جواز التقديم لمذهب الشافعي، كيف يكون ذلك مسوّغاً لحمل الأخبار - وهي صادرة عن الصادق عليه السلام - على التقيّة من الشافعي المتأخّر عن عصره بكثير؟!!

واحتّال كون قول الشافعي مسبوqاً بمن يوافقه من السابقين عليه، فع أنه لا شاهد له، يبعده أنه لو كان لذكر في كتب أهل السنّة. وما ذكره في الحدائق من أنّ التقيّة قد تكون بإبداء الخلاف بين

(١) المستند ٢: ٢٧٥ في المناسك بعد نسك منى.

الأصحاب من قبل الأئمة عليهم السلام وإن لم يكن على وفق أهل السنّة كما يشهد بذلك بعض النصوص، وإن كان صحيحاً؛ إلا أنه لا يكفي فيما نحن بصدده من حمل أحد المتعارضين على موافقة العامّة والأخذ بما يخالفهم.

الاستدلال بالنصوص على تقديم طواف الحجّ والسعي للمتمتع

أمّا النصوص التي قد تصلح مرجعاً كقاعدة في المسألة حيث لا يتمّ دليل على خلافها فهناك طائفة من النصوص ظاهرة في تعيّن تأخير المتمتع طوافه وسعيه للحجّ عن المواقف، ولو من جهة اقتضاء إطلاق الأمر تعيّن الوجوب في قبالة التخيير.

هذا، إن لم يحتمل كون مورد الروايات هذه بيان وظيفة المؤخّر للطواف، من حيث تعيّن وقت خاصّ أو تخييره بين التعجيل وعدمه بعد المواقف؛ لا كونها بصدد تعيّن تأخير الطواف والسعي عن المواقف.

في معتبرة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المتمتع متى يزور البيت؟ قال: «يوم النحر أو من الغد؛ ولا يؤخّر. والمفرد والقارن ليسا بسواء؛ موسّع عليهما»^(١).

قوله عليه السلام: «والمفرد والقارن» الظاهر أنّ الجملة معطوفة على المتمتع؛ والمعنى: أنّ المتمتع مع غيره من المفرد والقارن لا يتساويان؛ فإنّ المتمتع يتعيّن عليه الأمر؛ وغيره موسّع عليه.

(١) الوسائل ١: ٢٠٢، الباب ١ من أبواب زيارة البيت بعد منى، الحديث ٨.

ثم إنَّ تقريب دلالة الخبر هو أنَّ جواز تقديم زيارة البيت على المواقف ينافي تعيين يوم النحر أو غده لذلك، هذا إن لم يكن المفروض في هذا الخبر ما أشرنا إليه من كون السؤال عن المؤخَّر لزيارة البيت عن المواقف من حيث تعيين وقت خاص له أو سعة الوقت.

ويؤكد هذا الاحتمال عطف المفرد والقارن على المتمتع بالفرق بينها وبينه؛ من حيث سعة وقت الزيارة لها دونه؛ مع أنَّ جواز تقديم الطواف والسعي للقارن والمتمتع على المواقف مفروغ عنه في النصوص، فتعطي هذه الرواية أنَّها ناظرة إلى سعة الأمر على المفرد والقارن في تأخير الطواف عن يوم النحر وغده، بخلاف المتمتع؛ فإنه يتعين عليه عدم التأخير.

وإن شئت قلت: إنَّ محطَّ النظر في هذه الطائفة هو تعيين زيارة البيت يوم النحر وغده وتعجيلها في قبال التخيير بين الزيارة يوم النحر أو غده وبين ما بعدهما؛ ولا نظر فيها إلى تعيين شيء من الأمرين في قبال تقديم الطواف والسعي على المواقف.

ومثل الرواية المتقدمة معتبرة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن المتمتع متى يزور البيت؟ قال: «يوم النحر»^(١).

ومعتبرة منصور بن حازم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا يبیت المتمتع يوم النحر بمنى حتّى يزور البيت»^(٢).

ومما يمكن أن يذكر من الروايات في مضمار هذه الطائفة من النصوص

(١) المصدر السابق: الحديث ٥.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٦.

المعقودة على أنها دالة على تعيين تأخير الطواف والسعي عن المواقف الروايات البيانية المتضمنة للأمر بزيارة البيت بعد مناسك منى.

مثل رواية عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ثم احلق رأسك واغتسل وقلم أظفارك وخذ من شاربك وزر البيت وطف أسبوعاً، تفعل كما صنعت يوم قدمت مكة»^(١).

ومثلها ما تضمن ذهاب الحاج إلى المواقف بعد الإهلال بالحج؛ مما ظاهره عدم الفصل بينهما بنسك من طواف وغيره؛ كمتبرة معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: «واحرم بالحج -يعني للمتمتع- وعليك السكينة والوقار فإذا انتهيت إلى الرضاء (الرقطاء) دون الردم فلب؛ فإن انتهيت إلى الردم وأشرفت على الأبطح فارفع صوتك بالتلبية حتى تأتي منى»^(٢).

نعم، عامة النصوص البيانية لا يستفاد منها تعيين تأخير زيارة البيت؛ وإن كان المفروض فيها زيارة البيت بعد المواقف؛ من دون أن يكون ذلك منافياً لتخير المتمتع بين التقديم والتأخير؛ حيث إن المفروض في هذه النصوص أن أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم ممن تمتع في حجه أخر زيارة البيت عن المواقف؛ وهذا لا يقتضي تعيين ذلك إلا من حيث إن ظاهر حالهم كونهم مؤتمرين في نسكهم بأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم، والأمر ظاهر في التعيين، فتأمل.

وربما يستدل -كما في المستند^(٣)- لعدم جواز تقديم الطواف بمتبرة الحلبي

(١) المصدر السابق: الباب ٢، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ١٠: ٢، الباب ١ من أبواب إحرام الحج، الحديث ١.

(٣) المستند ٢: ٢٧٥، في مناسك المتمتع بعد مناسك منى.

قال: سألته عن رجل أتى المسجد الحرام وقد أزمع بالحجّ أيطوف بالبيت؟
قال: «نعم، ما لم يحرم»^(١).

ومعتبرة صفوان بن يحيى عن عبد الحميد بن سعيد عن أبي الحسن
الأول عليه السلام قال: سألته عن رجل أحرم يوم التروية من عند المقام بالحجّ ثم
طاف بالبيت بعد إحرامه وهو لا يرى أنّ ذلك لا ينبغي، أينقض طوافه
بالبيت إحرامه؟ فقال: «لا ولكن يمضي على إحرامه»^(٢).

ولا يبعد أنّ ظاهر الخبرين هو التطوّع بالطواف؛ لا تقديم الطواف
الواجب؛ ولذا قال في الوسائل في عنوان الباب: كراهة التطوّع بالطواف بعد
السعي قبل التقصير؛ وجوازه بعدهما قبل إحرام الحجّ؛ وكراهته بعده حتى
يعود من عرفات؛ فإن فعل جاهلاً لم يلزمه شيء. ثمّ ذكر الخبرين وغيرهما
مما يدلّ على صدر العنوان^(٣).

الاستدلال للتقديم بالنصوص الخاصة

ثمّ المهمّ هو التعرّض للنصوص الخاصة في المسألة وملاحظة مداليلها
وشأن التعارض بينها وعدمه. وهذه النصوص على طوائف:
الطائفة الأولى: ما دلّ من النصّ إطلاقاً بل بالخصوص على جواز تقديم
المتمتع الطواف والسعي بل وطواف النساء على الوقوف.

(١) الوسائل ٩: ٤٩٦، الباب ٨٣ من أبواب الطواف، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٦.

(٣) المصدر السابق.

ففي معتبرة الحسن بن علي عن أبيه قال: سمعت أبا الحسن الأول عليه السلام يقول: «لا بأس بتعجيل طواف الحج وطواف النساء قبل الحج يوم التروية قبل خروجه إلى منى. وكذلك من خاف أمراً لا يتهيأ له الانصراف إلى مكة أن يطوف ويودع البيت ثم يمر كما هو من منى إذا كان خائفاً»^(١).

وفي معتبرة حفص بن البخري عن أبي الحسن عليه السلام في تعجيل الطواف قبل الخروج إلى منى؟ فقال: «هما سواء آخر ذلك أو قدمه» يعني للمتمتع^(٢). ومثلها معتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ومعتبرة جميل عن أبي عبدالله عليه السلام إنهما سألاهما عن المتمتع يقدم طوافه وسعيه في الحج؟ فقالا: «هما سيان قدمت أو أخرت»^(٣).

وظاهر هذه النصوص هو المساواة حتى في الفضيلة فضلاً عن الإجزاء. نعم، هي نص في الإجزاء فيمكن رفع اليد عن ظهورها في التساوي في الفضل؛ وحمل المساواة على خصوص الإجزاء حيث تقوم قرينة تقتضي ذلك.

وظهور هذه النصوص في جواز تقديم الطواف على المواقف اختياراً بما لا يقبل الحمل على خصوص المضطرّ مما لا مجال لإنكاره؛ فلو كان هناك ما يدلّ على المنع من التقديم للمختار لم يمكن الجمع بين الطائفتين جمعاً موضوعياً؛ بحمل نصوص جواز التقديم على المضطرّ؛ بل تنتهي النوبة إلى

(١) الوسائل ٩: ٤٧٣، الباب ٦٤ من أبواب الطواف، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٣.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٤.

الجمع الحكمي؛ بحمل النهي على الكراهة أو الإرشاد إلى استحباب التأخير. ثم إنَّ معتبرة زرارة وجميل المتقدمة هي مروية في الوسائل عن الفقيه بإسناده عن ابن بكير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام؛ وبإسناده عن جميل عن أبي عبدالله عليه السلام.

ولكن روى في الوسائل هذه الرواية عن الشيخ بإسناده عن محمد بن الحسين عن أحمد بن محمد عن ابن بكير وجميل جميعاً عن أبي عبدالله عليه السلام إنها سألاه عن المتمتع، ثم ذكر عين رواية الصدوق عليه السلام ^(١).

فتكون الرواية مروية في إسناده عن ابن بكير عن الصادق عليه السلام بلا واسطة؛ بينما هي مروية في إسناده الصدوق عن ابن بكير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام.

ولا بأس برواية ابن بكير هذه الرواية مرتين إحداهما عن زرارة عن الباقر عليه السلام والأخرى عن الصادق عليه السلام.

وفي مضار هذه الطائفة الدالة على جواز تقديم الطواف والسعي اختياراً؛ معتبرة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يتمتع ثم يهل بالحج فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة قبل خروجه إلى منى؟ فقال: «لا بأس» ^(٢).

ومعتبرة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يتمتع يهل بالحج ثم يطوف ويسعى بين الصفا والمروة قبل خروجه إلى منى؟ قال:

(١) الوسائل ٨: ٢٠٣، الباب ١٣ من أبواب أقسام الحج، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

«لا بأس به»^(١).

واستدلّ في المستند بموثقة إسحاق عن رجل يحرم بالحجّ من مكة ثم يرى البيت خالياً فيطوف قبل أن يخرج عليه شيء؟ قال: «لا»^(٢).
ولكن هذه الرواية لم يعلم كون المراد بها الطواف الواجب، فلعلّ المقصود التطوّع بالطواف كما تقدّم نحوه في رواية عبد الحميد.

مع أنه لو كان موردها الطواف الواجب فلا تدلّ على الجواز؛ لأنّ السؤال عن ثبوت شيء من كفارة أو إعادة الإحرام وتجديد التلبية لمن طاف بعد التلبّس بالإحرام؛ واحتمال كون المراد من الشيء ما يعمّ إعادة - أعني إعادة الطواف - بعيد جداً.

الطائفة الثانية: ما تضمّن جواز تقديم الطواف والسعي لذوي الأعدار؛ بدعوى ظهورها في اختصاص جواز التقديم بذلك؛ وعدم جوازه اختياراً؛ ولا أقلّ من ظهورها في عدم جواز التقديم على الإطلاق كما ادّعى ذلك سيّدنا الأستاذ^(٣):

ففي معتبرة حفص بن البختري ومعاوية بن عمّار والحلي عن أبي عبد الله^(٤) قال: «لا بأس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير والمرأة تخاف الحيض قبل أن تخرج إلى منى»^(٥).

وفي المعتبرة عن إسماعيل بن عبد الخالق قال: سمعت أبا عبد الله^(٦) يقول:

(١) المصدر السابق: الحديث ٣.

(٢) المستند ٢: ٢٧٥.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٤.

«لا بأس أن يعجل الشيخ الكبير والمريض والمرأة والمعلول طواف الحج قبل أن يخرج إلى منى»^(١).

أقول: قد تكون أوضح ما في هذه الطائفة معتبرة إسحاق بن عمار المشتملة على مفهوم الشرط قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المتمتع إذا كان شيخاً كبيراً أو امرأة تخاف الحيض يعجل طواف الحج قبل أن يأتي منى؟ فقال: «نعم من كان هكذا يعجل»، قال: وسألته عن الرجل يحرم بالحج من مكة ثم يرى البيت خالياً فيطوف به قبل أن يخرج عليه شيء؟ فقال: «لا»^(٢).

ومثلها المعتبرة عن صفوان بن يحيى الأزرق عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألت عن امرأة تمتعت بالعمرة إلى الحج ففرغت من طواف العمرة وخافت الطمث قبل يوم النحر، أ يصلح لها أن تعجل طوافها - طواف الحج - قبل أن تأتي منى؟ قال: «إذا خافت أن تضطر إلى ذلك فعلت»^(٣).

ولا يبعد التحريف في السند؛ وأن الصحيح هو صفوان عن يحيى الأزرق؛ أو كان السند؛ صفوان بن يحيى عن يحيى الأزرق.

وفي معتبرة علي بن الحكم عن البطائني قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل يدخل مكة ومعها نساء قد أمرهن فتمتنعن قبل التروية بيوم أو يومين أو ثلاثة، فخشي على بعضهن الحيض؟ فقال: «إذا فرغن من متعتن»

(١) المصدر السابق: الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٧.

(٣) الوسائل ٩: ٤٧٤، الباب ٦٤ من أبواب الطواف، الحديث ٢.

وأحللن فلينظر إلى التي يخاف عليها الحيض فيأمرها فتغتسل وتهلّ بالحجّ من مكانها ثم تطوف بالبيت وبالصفا والمروة؛ فإن حدث بها شيء قضت بقية المناسك وهي طامث» الحديث^(١).

الطائفة الثالثة: ما تضمّن النهي عن الطواف بالبيت قبل المواقف؛ وأنه لو طاف من غير علة فلا يعتدّ به ولا يجزيه.

ففي رواية أبي بصير - وليس في سنده من يتوقف فيه عدا البطائني والأمر فيه سهل - قال: قلت: رجل كان متمتعاً وأهلّ بالحجّ؛ قال: «لا يطوف بالبيت حتى يأتي عرفات؛ فإن هو طاف قبل أن يأتي منى من غير علة فلا يعتدّ بذلك الطواف»^(٢).

وهذه الطائفة بالغضّ عن سند الخبر لا تعارض الطائفة المرخصة في تقديم الطواف إلا بالظهور المحمول على الكراهة جمعاً؛ نظير النهي عن الصلاة في بطون الأودية أو معاطن الإبل أو الحمام وما شاكل ذلك.

ولا ينافيه ما في ذيل الخبر من عدم الاعتداد بالطواف؛ فإنه لا يزيد على الظهور؛ وليس نصّاً في عدم الإجزاء، وكم له من نظير؛ فيكون عدم الاعتداد محمولاً على استحباب الإعادة.

ثم إن الطائفة الأولى الدالة على مساواة التقديم والتعجيل للتأخير إما أن تكون دلالتها على جواز التقديم للمختار كالنصّ، فلا يقبل التقييد بالمضطرّ كما هو الظاهر ويظهر الاعتراف به من بعضهم؛ أو تكون الدلالة على وجه

(١) المصدر السابق: الحديث ٥.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٥.

الإطلاق القابل للتقييد؛ كما يظهر الجمع بينها وبين غيرها بالتقييد بذوي الأعدار من الشيخ في التهذيب؛ وكذا من غيره.

فعلى الأول: ذكر سيدنا الأستاذ رحمته أنه يقع التعارض بين الطائفة الأولى وبين الطائفة الثانية التي يظهر منها اختصاص جواز التقديم بذوي الأعدار على أساس مفهوم الوصف المقتضي لثبوت البأس في تقديم الطواف اختياراً، ومعه فيؤخذ بموافق السنّة المقتضي لتأخير الطواف للمختار.

كما أنه على الثاني: لا مناص من تقييد إطلاق الترخيص في التقديم وتخصيصه بالمضطرّ بناءً على دلالة الطائفة الثانية ولو بمفهومها على المنع من التقديم لغير ذوي الأعدار.

أقول: حيث إنّ رفع اليد عن دلالة الطائفة الأولى على جواز التقديم للمختار موقوف على معارضتها بالطائفة الثانية فلا مناص من تنقيح الكلام في دلالة الطائفة الثانية على المنع من التقديم، وعدمه.

إلا أنّ دلالة هذه الطائفة مبنية في بعض نصوصها على مفهوم اللقب، كما في رواية إسماعيل؛ وفي بعضها على مفهوم الوصف، كما في تخصيص الجواز للمرأة الحائض؛ وفي بعضها على مفهوم الشرط أو التحديد. أمّا مفهوم اللقب فلا اعتبار به.

وأما مفهوم الوصف فحيث إنّ دلالة القضية الوصفية على المفهوم إنما هي بدلالة الاقتضاء ودفع اللغوية - لا بملك الظهور للوضع أو الإطلاق - فلا دلالة لها على نفي الحكم الثابت في المنطوق، على تقدير انتفاء الوصف مطلقاً؛ بل غاية الدلالة على انتفاء الحكم في الجملة. هذا إن لم يتصور لذكر

الوصف غاية وغرض يدفع اللغوية، فلا يكون له مفهوم أصلاً.
إذا عرفت ما ذكرنا قلنا:

أولاً: ربما يكون تخصيص الترخيص في التقديم لذوي الأعدار، من جهة انتفاء الكراهة في حقهم؛ وأما المختار فيكره له ذلك؛ كما دلّت على الحزازة المحمولة على الكراهة رواية أبي بصير الناهية عن التقديم، بل الأمرة بالإعادة وعدم الاكتفاء بالتقديم؛ فيكون الغرض من ذكر الوصف بيان الفرق بين المختار وغيره في الكراهة وعدمها؛ لا الاختلاف بينهما في أصل الجواز.

وثانياً: لو سلّمنا عدم إمكان حمل الاختلاف بين واجد الوصف وفاقده على الفرق بالكراهة وعدمها فيمكن حمل المنع عن التقديم - في المفهوم - على فرض التقيّة في العمل؛ لا صدور النصّ تقيّة؛ حيث إنّ المعروف بين أهل السنّة - كما تقدّم - عدم جواز التقديم في جميع أقسام الحج؛ فيكون المنع من التقديم ثابتاً عند التقيّة منهم لا مع عدمها.
وقد عرفت أنّ مفهوم الوصف لا إطلاق له.

ودعوى: أنّ المنع من التقديم مع تقيّة العامل لا اختصاص له بغير ذوي الأعدار؛

يدفعها: أنّ التقيّة لذوي الأعدار لا موضوع له؛ إذ ربّما كان المنع من التقديم عند أهل السنّة مخصوصاً بالمختار؛ وهذا بخلاف المختار فبأنّه الذي يتصوّر فيه صنفان: المتقي وغيره.

ومما يؤكّد اقتضاء التقيّة ترك التقديم؛ ما ورد في غير المتمتع من الحلف

على مساواة التقديم والتأخير؛ مما يدل على حاجة المسألة إلى الحلف في الإثبات؛ ولسان النصّ في حجّ التمتع مثل لسانه في غيره من التعبير بالمساواة؛ إلا أنه مجرد عن الحلف.

وثالثاً: لو سلم الإطلاق في مفهوم الوصف - كالشرط - فتدل الطائفة هذه على عدم جواز التقديم لغير ذوي الأعذار مطلقاً، مع ذلك فإنه لا يمكن الاستدلال بهذه الطائفة على المدعى؛

والوجه في ذلك: أنّ غاية مفهوم الوصف هو كونه كالشرط؛ ولو كان الدالّ على الحكم ما هو مشتمل على مفهوم الشرط لم يكن فيه دلالة على عدم جواز التقديم للمختار؛ وذلك لأنّ الحكم في المنطوق بجواز التقديم ليس معناه الجواز بالمعنى الأخصّ - المقابل لبقية الأحكام الأربعة - بل هو جواز يجامع الوجوب والاستحباب؛ فخائف العذر كالحيض وغيره ربما يجب عليه التقديم؛ والجواز - بنفي البأس - حيث إنه في مقام احتمال الحظر لا ينافي الوجوب؛ كما أنّ الأمر في هذا المقام لا يدلّ على الوجوب؛ ولذا لو دلّ دليل على الوجوب في الأوّل لم يعارض الجواز؛ كما أنه لو دلّ دليل على نفي الوجوب في الثاني لم يعارض الأمر.

فالمنطوق إنّما دلّ على جواز التقديم، جوازاً يحتمل الوجوب والاستحباب؛ فيكون المفهوم هو نفي الجواز مع انتفاء الوصف والشرط بما يحتمل الوجوب والاستحباب؛ فإذا كان التقديم جائزاً للمختار مع الكراهة أو بدونها لم يكن منافياً للمفهوم؛ لأنّ المفهوم هو عدم ثبوت الجواز المحتمل للوجوب والاستحباب؛ لا عدم ثبوت الجواز غير المحتمل لهما؛ والسرّ في

ذلك أن المفهوم يقتضي انتفاء نفس الحكم المذكور في المنطوق. وبما ذكر اتضح أن ما تضمن الأمر بالتقديم في ذوي الأعدار -كرواية صفوان وإسحاق- وإن لم يظهر منه الوجوب لكونه أمراً في مقام توهم الحظر ولكنه يحتمل الوجوب، ويكون المفهوم عدم ثبوت ما يحتمل الوجوب للمختار؛ فلا ينافي جواز التقديم بالمعنى الأخص؛ كما أنه لو كان مدلوله وجوب التقديم لذوي الأعدار فهل يحتمل اقتضاؤه لعدم جواز التقديم للمختار؛ بعدما كان المفهوم مقتضياً لانتفاء الحكم لا غيره.

ورابعاً: لو سلّمنا دلالة المفهوم في نصوص ترخيص التقديم لذوي الأعدار على ثبوت البأس في التقديم لغيرهم، فغاية دلالة ذلك على المنع من التقديم إنما هي بالظهور؛ لظهور البأس في المنع وليس نصاً فيه؛ فلذا لا بد من حمله على الكراهة حيث يقوم دليل على جواز التقديم بالنصوصية. وهذا جمع حكيم؛ بعد فرض عدم إمكان الجمع الموضوعي؛ لعدم كون النسبة بين الموضوعين العموم والخصوص.

إن قلت: إن النسبة بين نفي البأس وثبوت البأس هي التعارض بما لا يقبل الجمع بحمل الأول على الترخيص والثاني على الكراهة؛ مثل: يجوز ولا يجوز.

قلت: أولاً: إن لسان دليل جواز التقديم -ولو في بعض نصوصه- ليس هو نفي البأس ليستحكم التعارض بينه وبين دليل ثبوت البأس؛ بل هو الجواز وأن التقديم والتأخير سيان في الجواز على ما تقدّم.

وثانياً: إنه وإن ذكر في بعض الكلمات أيضاً أنّ العبرة في الجمع العرفي بما لو جمع بين التعبيرين في كلام واحد فهم منها المقصود، ولم يكن بين التعبيرين تنافر، وإن كان كلّ منهما على تقدير الاستقلال ظاهراً في غير ما يكون ظاهراً فيه مع الانضمام؛ إلاّ أنّه لا يتمّ على إطلاقه؛ فإنّ الكلام الواحد يستدعي من النظم ما لا يستدعيه الكلام المتعدد، فتأمل.

وخامساً: لو سلّم تحكّم التعارض بين ما دلّ على جواز التقديم وبين ما دلّ على المنع - ولم يكن الترجيح بمخالفة العامة، المرجحة لما دلّ على جواز التقديم؛ ولا بموافقة الكتاب، بناءً على دلالة إطلاق الأمر بالطواف في الكتاب على جواز التقديم في قوله تعالى: ﴿وَلِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾^(١)؛ مع أنّ هذه الآية لا إطلاق لها ظاهراً لتقديم الطواف بعد قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ - فع عدم الترجيح، والتساقط، يكون المرجع ما تقدّم من العموم؛ الذي هو بمنزلة العام الفوقاني بناءً على اقتضائه كما تقدّم عدم جواز التقديم.

ولكن هذا إنّما يتمّ حيث لا يكون عام يقتضي جواز التقديم في مرتبة أدنى من ذلك العام؛ ويمكن الاستدلال في هذا المجال برواية الحسن بن علي الذي هو البطائني عن أبيه؛ وقد تقدّمت؛ فإنّها لا تختصّ بالتمتّع؛ بل يعتمه والمفرد والقارن؛ فإذا تعارضت نصوص التمتع كان المرجع ما هو أعمّ منه؛ وقد تضمّنت عدم البأس بتقديم الطواف والسعي للمختار وغيره؛ بل هو كالنصّ في خصوص المختار؛ راجعه.

ثمَّ إِنَّ هُنَاكَ بَعْضَ النُّصُوصِ تَضَمَّنَتْ تَحَلُّلَ الْحَاجِّ بِالطَّوَافِ بَعْدَ إِحْرَامِ الْحَجِّ؛ وَإِنْ كَانَ الطَّوَافُ قَبْلَ الْمَوَاقِفِ؛ فَإِذَا كَانَ الطَّوَافُ مُوجِباً لِنَفْسَاخِ إِحْرَامِ الْحَجِّ فَتَكُونُ مِنْ قِبَلِ الْإِسْتِدْبَارِ فِي الصَّلَاةِ مَحَلًّا بِصَحِّهِ الْعَمَلُ؛ فَعَدَمُ جَوَازِ تَقْدِيمِ الطَّوَافِ إِنَّمَا هُوَ لِكَوْنِهِ مَانِعاً مِنْ امْتِثَالِ الْأَمْرِ بِالْحَجِّ الْمُؤَلَّفِ مِنَ الْإِحْرَامِ وَسَائِرِ الْأَجْزَاءِ.

إِلَّا أَنَّ بَعْضَ هَذِهِ النُّصُوصِ وَرَدَ فِي الْقَارِنِ وَالْمُفْرَدِ الَّذِينَ لَا إِشْكَالَ فِي جَوَازِ تَقْدِيمِهَا الطَّوَافِ وَالسَّعْيِ؛ وَمُورَدُ بَعْضِ النُّصُوصِ الطَّوَافِ الْمُنْدُوبِ؛ لَا تَقْدِيمِ الطَّوَافِ الْوَاجِبِ؛ وَمَعَ ذَلِكَ يَنْبَغِي مِلَاحَظَةَ نُصُوصِهَا بِالتَّفْصِيلِ. فِي مَوْثِقِ زُرَّارَةَ سَمِعَتْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ: «مَنْ طَافَ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ أَحَلَّ؛ أَحَبَّ أَوْ كَرِهَ»^(١).

وَمُرْسَلُ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنِ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام: «مَا طَافَ بَيْنَ هَذَيْنِ الْحَجْرَيْنِ - الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ - أَحَدٌ إِلَّا حَلَّ؛ إِلَّا سَاقَ الْهُدْيِ»^(٢). وَفِي مَوْثِقِ زُرَّارَةَ الْآخَرَ سَمِعَتْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ: «مَنْ طَافَ بِالْبَيْتِ وَالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ أَحَلَّ؛ أَحَبَّ أَوْ كَرِهَ؛ إِلَّا مَنْ اعْتَمَرَ عَامَهُ ذَلِكَ أَوْ سَاقَ الْهُدْيِ أَوْ أَشْعَرَهُ وَقَلَّدَهُ»^(٣).

وَالظَّاهِرُ اتِّحَادُهُ مَعَ الْمَوْثِقِ الْمُتَقَدِّمِ.

وَخَبَرُ الْفَضْلِ الْمُرَوِّيِّ فِي مُحْكَمِي الْعِلَلِ عَنِ الرِّضَا عليه السلام: «إِنَّهُمْ أَمَرُوا بِالتَّمَتُّعِ

(١) الوسائل ٨: ١٨٤ الباب ٥ من أبواب أقسام الحج، الحديث ٥.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٦.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٥.

إلى الحجّ لأنه تخفيف... إلى أن قال: وأن لا يكون الطواف محظوراً؛ لأنّ المحرم إذا طاف بالبيت أحلّ؛ فلولا التمتع لم يكن للحاج أن يطوف؛ لأنه إن طاف أحلّ وأفسد إحرامه وخرج منه قبل أداء الحجّ»^(١).

(١) الوسائل ٨: ١٦٥، الباب ٢ من أبواب أحكام الحجّ، الحديث ٢٧.

المسعى قديماً وحديثاً وحدته في الشريعة طولاً وعرضاً وارتفاعاً، وفيه مسائل:

حدّ المسعى طولاً وعرضاً وارتفاعاً

تقدّم منّا في بعض البحوث بحث عامّ يتعلّق بحكم الشبهات المفهوميّة لما هو موضوع الأحكام أو متعلّقاتها أو قيودها^(١)؛ وقد وقع الابتلاء أخيراً ببعض مصاديقه وتطبيقاته في الحجّ، وهو توسعة المسعى عرضاً بعدما سبق مثلها ارتفاعاً؛ حيث سبق أن بني طابقان فوق المسعى لهذا الغرض، ولذا كان المناسب عرض ذلك البحث المتقدّم عرضاً تطبيقياً. وليكن حكم هذه المسألة الخاصّة من ثمار ذلك البحث أيضاً. كما يتّضح البحث عن حكم التوسعة الحديثة للمسعى وما بحكمها، نظير بناء الطوابق المتعدّدة فنقول بعد التوكّل على الله:

من الواجب على الحجّاج والمعتمرين السعي بين الصفا والمروة كما يجب عليهم الطواف بالبيت، والعنوان الواجب المدلول عليه في الكتاب والسنة هو الطواف بالصفا والمروة أو الطواف والسعي بينهما.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الْأَصْفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ أَلْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾^(٢).

والشعائر جمع شعيرة بمعنى العلامة، ومنه شعار القوم والعسكر، وهو العلامة الجامعة لهم.

(١) تقدّم في القسم الأول من مباحث الحج.

(٢) البقرة: ١٥٨.

وكون الصفا والمروة من شعائر الله وعلامته لا بدّ أن يكون باعتبار خاصّ غير الخلق التكويني؛ وإلاّ فجميع المخلوقات هي معلولة له تعالى ومخلوقة لله، وكلّ معلول فهو دليل علّته وعلامة عليه، فالمراد من كونها شعيرة الله كونها من قيود متعلّقات عمل الحجّ والعمرة اللذين هما من العبادات، والعبادات صلّتها بالله ظاهرة، وكونها من شعائر الله واضحة، وكذا من قيودها، من قبيل البيت والصفا والمروة والمشعر وعرفة ومنى وسائر مشاعر العبادات كالمساجد ونحوها.

وإن شئت قلت: المراد من شعيرة الله ما له صلة واضحة بالله تعالى بحيث يكون ذكره أو رؤيته مذكراً لله تعالى؛ وذلك كالنبيّ والرسول فإنّه من شعائر الله لكونه رسول الله ومبعوثه، وكذا الإمام المعصوم فإنّه من شعائر الله لكونه منصوباً من قبله على العباد، وكذا كلّ ما شرّعه الله تعالى من صلاة أو صوم وما شاكل ذلك فإنّها شعائر إلهية؛ ومن ذلك قيود العبادات كبيت الله الحرام وعرفات ومنى ومزدلفة وأرض المسعى وحدّها أعني نفس صفا والمروة.

ومن هذا المنطلق كانت ناقة صالح من شعائر الله وكذا البدن والأضحية في الحجّ والعمرة وقد قال تعالى: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَائِرٍ﴾^(١) ومن هذا المنطلق تكون قبور الأنبياء والأوصياء والأئمّة بل والأولياء والصلحاء من شعائر الله، وقد ورد الحثّ على تعظيم شعائر الله قال تعالى:

﴿وَمَنْ يُعْظِمِ شَعْبِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾^(١).

فبناء القبور وتعظيم أصحابها وتقبييل تلك الأبنية ورعاية حرمتها تعظيم لشعائر الله، وفي الحقيقة تعظيم لله تعالى؛ وذلك محض التقوى بنص الكتاب، والوجداهد شاهد على ذلك، والارتكازات العقلية موافقة عليه، والمخالفة مع ذلك معارضة مع العقل السليم والكتاب والسنة والسيرة الجارية بين المسلمين من لدن عصر النبي ﷺ والأئمة من أهل بيته ﷺ حتى اليوم، بل على ذلك جرت سيرة سائر الأديان والعقلاء.

المراد بالطواف بالصفاء والمروة

ثم إنَّ ظني أنَّ الناس كان سعيهم في الجاهلية بالطواف حول الصفا والمروة؛ بمعنى إدخالهما في السعي فكان الساعي يطوف مع السعي بين الصفا وإلى المروة بالطواف بهما ويدور حولهما ولو بالطواف ببعضهما بالصعود عليهما والدوران فوقهما؛ لعلَّه باعتبار وجود الأصنام على الشعيرتين وهذا وإن لم يكن واجباً حسب النصوص والروايات حيث يجوز الاكتفاء بالسعي بين الصفا والمروة ولكنَّه لا يخلُّ بالسعي الواجب.

ومنشأ ظني بذلك هو تعبير الآية عن نسك السعي بقوله عزَّ من قائل: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾، والطواف بالشيء غير الطواف إلى الشيء؛ فإنَّ الطواف بمعنى الدوران حول الشيء، يُقال: طاف بالبيت إذا دار حوله؛

ومنه طاف الناس به إذا أحالوا به، ومنه طاف الماء إذا أحاط بالمكان. ثم لما كان الطواف بالشيء يستدعي الإحاطة بالشيء ربّما يُكْنَى به عن العسّ الذي يحافظ ويدور على البيوت ليلاً ويطوف في الشوارع، فطوافه وإن لم يكن بالدوران حول الشيء، ولكنّه بالتحفّظ والمراقبة، كأنّه يحيط بالشيء ويدور حوله، فهو كناية أو حقيقة.

وقوله تعالى: ﴿طَوَّفُونَ عَلَيْهِمْ﴾^(١) إمّا هو تطعيم للطواف معنى التردّد بتجريده عن معنى الدوران أن يكون الطواف فيه بمعنى الإحاطة نظير: ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ﴾^(٢).

وكيف كان، فالطواف بالشيء لا يصدق فيما نفهم -بمناسبة الاستعمالات- بمجرد الحضور عند الشيء بدون الدوران حوله.

كما أنّ التَطَوّف مبالغة في الطواف يستدعي تكرّر الطواف والدوران، ولا يصدق بطواف واحد التَطَوّف، ولعلّه لذا قال تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ يريد تعدّد الطواف حيث إنّ سبعة أشواط.

ونظير قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾^(٣).

ثمّ لما كان المتعارف من فعل السعي هو فعله بالدوران حول الجبلين أو عليهما بعد المشي بينهما إمّا لوجود الأصنام على الصفا والمروة أو لغير ذلك جاء التعبير موافقاً لذلك، وإن كان لا يجب إلاّ السعي بين الجبلين لا أكثر.

(١) النور: ٥٨.

(٢) الواقعة: ١٧.

(٣) سورة الحج: ٢٩.

وكيف كان، فالسعي بمعنى الطواف بالصفة والمروة غير ميسر فعلاً بسبب
البنيان المحيط بالمسعى، وإنما الممكن ما هو الواجب من السعي بينهما لا بهما.
وكذا يمكن الصعود على الشعيرتين.

ولكن هذا الأمر - أعني الطواف - كان ممكناً قبل البنيان الفعلي للمسعى.
ويحتمل كون التعبير عن السعي بالطواف مجازةً للطواف بالبيت.
وقد تواترت النصوص على التعبير عن السعي بالسعي بين الصفا
والمروة، ففي صحيح معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال:
«إنّ السعي بين الصفا والمروة فريضة»^(١).

ونحوه في التعبير عن السعي بكونه بين الصفا والمروة غير واحد من
النصوص.

المراد بالصفة والمروة

والصفا والمروة إسمان لجبلين صغيرين معروفين أو هما الربوتان؛ وإطلاق
الجبل عليهما بعناية وإلا فليساً جبلين لصغرهما. والسعي هو مشي خاص
أو مطلقه. وفي النص التعبير عن الهرولة بالسعي وأنه يترك السعي ويمشي
بعد موضع الهرولة.

والواجب بضرورة فقه المسلمين هو مطلق المشي وإن فسّر السعي
بالإسراع في المشي، كما يظهر من بعض النصوص أيضاً حيث دلّ على

(١) الوسائل ٩: ٥١١، الباب ١ من أبواب السعي، الحديث ١.

الكفاية لمن ترك السعي وأتى بالمشي.

إنما الكلام والغرض الصميم هو بيان حدّ المسعى ومقدار ما بين الربوتين أعني الصفا والمروة من حيث صدق السعي والمشي بينهما؛ وليعلم أننا لم نعثر على رواية تعبّر عن الصفا والمروة بالجبل، ولعلّ الوجه فيه عدم بلوغها حدّ الجبل، وإنّما هما ربوتان أو هما جزءان من الجبل المتّصل بهما وهما جبل أبي قبيس في ناحية الصفا وجبل قعيقعان في جانب المروة، فلا ينبغي الاستناد في سعة عرض الصفا والمروة بأنّ الجبل لا يكون جبلاً حتّى يعظم في عرضه ولا يطلق على مجرد الربوات؛ فإنّها ليسا جبلين؛ وجزء الجبل كأنفه يمكن أن يكون أصغر ممّا عليه الصفا والمروة فعلاً، والتعبير في بعض الكتب عنها بالجبل ربما كان باعتبار أبي قبيس وقعيقعان حيث إنّ الصفا والمروة من أجزائها وإن اختصّا باسم.

قال في الجواهر: فالصفا أنف من جبل أبي قبيس بإزاء الضلع الذي بين الركن العراقي واليماني.

وعن تهذيب النووي: إنّ ارتفاعه الآن إحدى عشرة درجة وفوقها أزج كأيوان وعرصة فتحة هذا الأزج نحو خمسين قدماً.

وفي كشف اللثام: والظاهر من ارتفاعه الآن سبع درج؛ وذلك لجعلهم التراب على أربع منها. كما حفروا الأرض في هذه الأيام فظهرت الدرجات الأربعة.

وعن الأرزقي أنّ الدرج اثنتا عشرة، وقيل: إنّها أربع عشرة.

قال الفاسي: وسبب هذا الاختلاف أنّ الأرض تعلو بما يخالطها من

التراب فتستر ما لاقاها من الدرج.

قال: وفي الصفا الآن من الدرج الظواهر تسع درجات، ومنها: خمس درجات يصعد منها إلى العقود التي بالصفا والباقي وراء العقود، وبعد الدرج التي وراء العقود ثلاث مساطب كبار على هيئة الدرج؛ ويصعد من يصعد من الأولى إلى الثانية منهنّ بثلاث درجات في وسطها.

والمروة أنف من جبل قعيقعان^(١) كما عن تهذيب النووي.

وعن أبي عبيد البصري إنّها في أصل جبل قعيقعان.

وعن النووي: هي درجتان.

وعن الفاسي: إنّ فيها الآن درجة واحدة.

وعن الأزرقى والبكري: إنّ كان عليها خمس عشرة درجة.

وعن أبي جبير: إنّ فيها خمس درج.

وعن النووي: وعليها أيضاً أزج كأيوان، وعرضتها تحت الأزج نحو

أربعين قدماً، فمن وقف عليها كان محاذياً للركن العراقي، وتمنعه العبارة من

رؤيته^(٢).

ثم إنّ البحث في المسعى تارةً من حيث الصدق في الارتفاع وأنه هل

يصدق السعي على من مشى في مرتفع الأرض سواء حاذى شيئاً من

الجبيلين أو لم يحاذ؛ كما لو ارتفع عنها فكان مشيه فوق الجبيلين بحسب

(١) في شفاء الغرام: قعيقعان ١: ٥٨٣، الباب ٢٢ من أبواب الأماكن التي لها تعلق بالمناسك، لغة مروة؛

وراجع الصفا المصدر السابق ١: ٥٧٥، فما ضبطه في الجواهر سهو.

(٢) الجواهر ١٩: ٤٢١، الحج.

الارتفاع كما في الطابق العلوي المبني حديثاً للمسعى؟. وأخرى من حيث الصدق في العرض وأنَّ العرض الموجود فعلاً للمسعى ما يقرب من عشرين متراً، فهل يتحدّد العرض بهذا المقدار أو لا؟. والبحث في حكم العرض تارةً من حيث صدق السعي المطلوب لو بدء السعي بالصفاء وختم بالمروة وإن لم يكن جميع المشي بين الجبلين بجذائنها؛ بحيث يكون السعي في خطّ مستقيم بين الجبلين، فلو مشى بين الشعيرتين بحركة كالقوس أو خط منكسر فهل يجوز ذلك؟

وأخرى: من حيث تعيين مقدار عرض الصفاء والمروة بعد فرض تعيين كون الحركة بخطّ مستقيم بينهما؛ لا خطّ مستقيم هندسي، بل بحيث لا يخرج الساعي عن محاذاة الربوتين في شيء من سعيه.

والكلام في الثاني تارةً من حيث تعيين مقدار العرض الموجود للشعيرتين فعلاً وأنه بمقدار عرض المسعى الفعلي أو أنه أعرض أو دونه؟ وأخرى: من حيث تعيين مقدار عرض الشعيرتين قبل العبارات الجديدة التي استلزمت حذف بعض الجبال وإزالتها لإيجاد الطرق وغير ذلك من الأبنية الحديثة.

وثالثة: من حيث حكم الشكّ في مقدار صفاء والمروة؛ لاحتمال كون بعض الطرق ومواضع الأبنية مأخوذة من جبل أبي قيس أو غيره كاحتمال كونه من جبل صفاء والمروة.

ورابعة: من حيث كفاية محاذاة جذور صفاء والمروة أو كون العبرة فيها بالناتق منها على الأرض.

وخامسة: من حيث اشتراط وجود الجبل أو الربوة فعلاً عند السعي فلا يكفي وجوده قديماً ما دام أنه أزيل فعلاً لبناء طرق وشوارع؛ ولا أقلّ من وجوب إعادة بناء الجبل للحكم بجواز السعي في مواضع المحاذاة للقسم الزائل.

وسادسة: من حيث إمكان توسعة المسعى بتعرض حدّه - أعني الصفا والمروة - نظير توسعة المسجد الحرام وغيره، فيزاد في بناء الصفا والمروة ويضمّ إليهما في العرض بضمّ صخور إليهما نظير توسّع البلد مثل مكّة بنا دور فيه؟

وهناك نقاط أخرى للبحث نتطرّق إليها إن شاء الله تعالى. فالكلام يقع

ضمن مسائل:

المسألة الأولى: توسعة المسعى عرضاً.

في إمكان توسيع المسعى بتعريض الصفا والمروة نظير توسعة المسجد الحرام وغيره، فضمّ صخور إلى جبل هل يوسعه عرفاً نظير بناء بيوت في البلد موجب لوسعته حقيقةً، ومثله تعريض الوديان كوادي منى ووادي محشر؟ أو إنّ الجبل هو ما يتولد بصورة طبيعية فما يتحقّق بصناعة البشر لا يكون جلاً، ولو كان، لا يكون داخلاً في العناوين الخاصّة كعنوان الصفا والمروة وجبل الرحمة وما شاكل ذلك.

الذي ينبغي أن يقال: إنّ البحث تارة بحسب صدق العناوين بعد طرؤ الحالة الجديدة؛ وأخرى بحسب شمول الحكم المرتب على العناوين الخاصّة لمحالاتها الحديثة.

شمول العناوين لغة لمصاديقها وحالاتها الجديدة

أمّا البحث في مرحلة الصدق اللغوي والمعنى الوضعي فيستدعي تمهيد مقدمة، وهي:

أنّ العبرة في مفاهيم الألفاظ إنّما هو بالأوضاع اللغوية المعاصرة لصدور النصوص والروايات، ولا عبرة بما حدث من الأوضاع بعد ذلك؛ وهذا جدّ واضح؛ والوجه فيه أنّ المشرّع إنّما حاور الناس بعرفهم ولغتهم، والأوضاع الحادثة بعده هي لغة جديدة وعرف حادث. والإطلاق المقامي القاضي بحمل كلام الشارع على المعاني العرفيّة يقتضي بتعيين العرف المعاصر للمشرّع لا ما يحدث بعده. وهذا لا مرية فيه.

كما لا ينبغي الشكّ في عدم قصور المفاهيم اللغويّة المعاصرة للشارع عن شمول المصاديق الحديثة حسباً فصلّنا القول فيه في محلّه؛ وذكرنا أنّ المعيار في شمول المفاهيم والإطلاقات هو أن لو فرضنا أنّه نشر أحد من العرف القديم وعرض عليه بعض الحوادث عدّها مصداقاً للمفاهيم التي كانت الألفاظ موضوعة لها عندهم؛ مثل النور والسفر بالنسبة إلى النور المصنوع بقوة الكهرباء وغيره من الأسباب الحديثة وبالنسبة إلى السفر بالوسائل الحديثة التي لا تقاس في سرعتها بالمعاصرات لعهد التشريع.

وبعد ذا وذاك نقول: لا يبعد أن يكون مثل الوحدة الاتصالية التي هي وحدة حقيقيّة - وإن لم تكن وحدة بالهويّة - كافية في إدراج الحديث من حالات الجبال والتلال في المفاهيم العامّة اللغويّة.

فالجبل أو التلّ الذي له وحدة - ولو عرفاً - لا يمنع حصول تغير فيه بالزيادة مثلاً عن صدق عنوانه اللغوي الخاصّ كعنوان الصفا، كما لا يمنع عن صدق عنوانه اللغوي العام، أعني عنوان الجبل؛ فإذا ضمّ إلى الصفا مثله في المقدار والطول عدّ عرفاً صفاً كما يعدّ عرفاً - بل عقلاً - جبلاً واحداً. نعم، هذا الجبل الواحد كان سابقاً أصغر ممّا صار إليه لاحقاً، فكما أنّ عنوان الجبل يصدق بتغيّره بزيادته - لصدق المفهوم العام للجبل بعد التغير، إذ لم يكن صدق الجبل عليه قديماً لحدّه الخاصّ - فكذا يصدق عليه عنوان الصفا؛ بحيث لو نشر بعض أصحاب النبي ﷺ والأئمة ﷺ لقالوا إنّ صفا صار أكبر ممّا كان عليه في عصرهم؛ لا أنّه ليس هذا الصفا؛ نظير ما إذا فرض تغير الصفا بالزيادة بصورة طبيعيّة لا بصنع البشر؛ كما لو أتر زلزال في

زيادة الجبل وتوثقه أكثر مما كان عليه.

فلاحظ حال نفسك لو كان في بلدك جبل اسمه كذا ثم رأيتَه بعد سنة وقد تغيّر - ولا سيما بصورة طبيعية - فكبر أو طال أو عظم فهل تشكّ في صدق الاسم القديم عليه، أو تحتاج في التعبير عنه بالاسم السابق إلى وضع جديد؟ أوترى أنّ الصدق بعد التغيّر يكون بعناية؟

وهذا نظير أسماء البلدان؛ فإنّ اختلاف البلد صغيراً وكبيراً في زمانين لا يمنع من صدق اسم واحد عليه في الحالين؛ وكون الحالين من قبيل اختلاف المصداق لمفهوم واحد؛ فهو بلد كان صغيراً فصار وسيعاً وكبيراً؛ وهي بلدة مكّة مثلاً كانت في حدّ فصارت في حدّ آخر؛ وهي بلدة المدينة أو كربلاء وغيرها كانت في مقدار وانتهى حدّها إلى غيره، ونظيره أيضاً توسيع دار أو بيت أو شارع أو نهر أو وادي.

وبالجملة: لا فرق بين أسماء البلدان وأسماء الجبال ونحوها، ولا ينبغي الشكّ في أنّ صدق مكّة على البلدة الجديدة ليس بوضع جديد بل هو بعين الوضع القديم؛ غايته أنّه لما لم تكن البيوت الجديدة مبنية قديماً لم يصدق الاسم على المواضع الجديدة، وبعد البناء صدقه يكون بعين الوضع القديم حيث لم يكن وضع الإسم لخصوص الأبنية القديمة بخصوصها، بل باعتبار عنوان البلد المقتضى؛ لصدق ذلك الإسم بوضعه القديم مهما اتسع البلد.

بل لو انعكس الأمر وتحولت بعض البيوت إلى صحراء زال الاسم القديم؛ ولا يكون صدق الاسم قديماً كافياً في اندراج تلك البقعة في العنوان فيما كان موضوعاً لحكم؛ فما دلّ على وجوب الإحرام من مكّة لا يقتضي

جواز الإحرام من مواضع بيوت مَكَّة القديمة إذا لم تكن تلك المواضع مبنية ومسمأة باسم بلدة مَكَّة فعلاً، إلا أن يدلّ دليل على خلاف القاعدة.

كذلك لا ينبغي الشكّ في أن صدق الصفا والمروة ونحوهما على الشعيرتين بهيئتهما الفعلية - وإن كانت مختلفة عن هيئتهما القديمة - يكون باللغة والوضع القديم المعاصر للنصوص.

إذن فالإحساس بالمفاهيم والأوضاع اللغوية يشهد بصدق العناوين الخاصّة من الصفا والمسجد الحرام والمسجد النبويّ وبلدة مَكَّة وغيرها من البلدان ونحوها من العناوين، مع حدوث تغييرات بالزيادة.

لا بمعنى مناسبة العناوين للصدق على الموجود بالحالة الجديدة ليكون من قبيل الوضع الجديد المناسب للوضع القديم؛ بحيث لو كان أهل اللغة القدماء أيضاً حضوراً لفعلوا ذلك ووضعوا تلك الألفاظ لما وضعه المتأخرون؛ بل بمعنى صدق العناوين بما لها من المفاهيم على الموجود القديم بما له من الحالة الجديدة؛ نظير صدق العناوين على المصاديق الحديثة كصدق السفر على السفر بالوسائل الحديثة؛ وإن افرق عنه في كون المصداق في المقام هو المصداق القديم بما له من الحالة الجديدة، وليس مصداقاً جديداً مبانياً للمصداق القديم. ففرق بين الصفا إذا زيد فيه وبين السفر إذا اختلفت عن الأسفار القديمة. ومع ذلك فصدق اللفظ في المقامين بمنط واحد وباعتبار مفهوم جامع بين الصمداقين هناك وبين الحالتين في المقام.

وبما ذكرنا يظهر حكم تعريض الوديان كوادي منى ومحسّر بنحت الجبال

والأخذ منها ما دام يصدق الوادي، فإنَّ اللغوي القديم لو حضر الحالة الجديدة للوادي والسعة الحديثة لعبر عن ذلك بنفس العنوان القديم كوادي منى، ويعتبر الحالة الحادثة حالة لنفس الوادي، لا وجوداً لواد جديد. هذا كلّه من حيث صدق العناوين كعنوان الصفا والمروة ووادي منى والمسجد الحرام وما شاكل ذلك.

شمول الحكم المعلق على العناوين لمصاديقها وحالاتها الجديدة

وأما البحث من حيث شمول الحكم المعلق على تلك العناوين فالذي تقتضيه القاعدة - وإن كانت المسألة بحاجة إلى مزيد تأمل ومراجعة - هو أنّ ما كان مثل الوادي والجبل بعنوانه الخاصّ كمنى والصفا موضوعاً أو قيداً لمتعلّق الحكم كان إطلاق الدليل شاملاً لحالته الجديدة ما دام أنّ هذه الحالة لا تنافي صدق العنوان؛ بل تكون - كما تقدّم - نظير المصداق الجديد للمفاهيم، وحالة جديدة لنفس المفهوم.

فكما أنّ الدليل يعمّ الحالات الطارئة الأخرى ككون منى مسببياً أو مضروباً فيها الخباء أو مستعملاً فيها الكهرباء وغير ذلك من الأحداث؛ كذلك يعمّ حالة التوسعة المفروضة. وكذا الكلام في مثل الصفا والمروة. هذا كلّه كانت القضايا حقيقيّة أخذت عناوينها بنحو الموضوعيّة، كما هو مقتضى الأصل.

وأما إذا كانت مشيرة فيمكن قصورها عن الحالات الجديدة؛ لاحتمال اختصاص الحكم بوادي منى في حالته القديمة، وكذلك المسعى في هيئته

السابقة. ولكنه خلاف الأصل.

ومثله الكلام في عناوين المساجد الخاصّة وغيرها من الأماكن. ويؤكد ما ذكرناه من سعة الحكم بسعة المساجد والأمكنة ما روي في طرق أهل السنّة عن أبي هريرة وعمر:

فمن تاريخ المدينة أنّ عمر لما فرغ من الزيادة في مسجد النبي ﷺ قال: لو انتهى إلى الجبّة لكان مسجد رسول الله ﷺ.

وفي رواية أخرى: لو مدّ إلى ذي الحليفة لكان منه.

وعن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لو زيد في هذا المسجد ما زيد لكان الكلّ مسجدي.

وفي رواية أخرى: أو بنى إلى صنعاء.

وفي أخرى: ما زيد في مسجدي فهو منه ولو بلغ ما بلغ^(١).

وفي التاريخ القويم: ونقل الشيخ وليّ الدين العراقي في شرح تقريب الأسانيد أنّ التضعيف - يعني مضاعفة الثواب - في المسجد الحرام لا يختصّ بالمسجد الذي كان في زمن النبي ﷺ، بل يشمل جميع ما زيد فيه؛ لأنّ المسجد الحرام يعمّ الكلّ^(٢).

ثمّ إنّ ممّا يؤكد انطباق العناوين الخاصّة على الحالات المستحدثة كصدق مسجد النبي ﷺ على التوسعة الجديدة وترتب أحكام تلك العناوين عليها بما لها من الحالات الحادثة هو وقوع التغيير في مثل تلك العناوين في

(١) التاريخ القويم، المجلّد الثاني، الجزء الرابع: ٣٨٧.

(٢) المصدر السابق.

عصور الأئمة عليهم السلام، فقد وسَّعوا المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وآله ونحوهما؛ ولئن فرض أن المسجد الحرام كان منخبطاً من زمن إبراهيم عليه السلام بما يشمل التوسعات في عصر المعصومين إلا أن مسجد النبي صلى الله عليه وآله لم يكن كذلك؛ بل الحد الذي بناه رسول الله صلى الله عليه وآله مرّة بعد أخرى هو معلوم؛ وقد زاد رسول الله صلى الله عليه وآله في سعة المسجد بعد ضيقة لزيادة المسلمين وكثرتهم؛ وقد وسَّع المسجد بعده صلى الله عليه وآله، فلو كان حكم المسجد النبوي خاصاً بالقسم المبني في حياته صلى الله عليه وآله ولم يعمّ سائر المسجد لتبَّه على ذلك في النصّ ليقصر الناس في درك الفضائل الخاصة بالمسجد وترتيب الأحكام المخصوصة على خصوص القسم المبني أيام حياة النبي صلى الله عليه وآله، فتأمل.

ثم إن ما ذكرناه هو ما تقتضيه القاعدة؛ ولا ينافيه قيام الدليل على خلافه أحياناً. كالذي ورد في تحديد مكّة بلحاظ بعض الأحكام؛ لاختصاصها بمكّة في حالتها القديمة ومقدارها في زمان خاص؛ كالذي ورد أنّ المحرم بالحجّ من المواقيت البعيدة - غير أدنى الحل - إذا نظر إلى بيوت مكّة قطع التلبية معللاً بأنّ الناس قد أحدثوا بمكّة ما لم يكن، وأنّ العبرة بالبيوت السابقة لا المبنية بعد ذلك كالأبطح الذي هو جزء من مكّة الفعلية؛ فإنّ هذا النصّ يؤكّد ما ذكرناه من القاعدة؛ وإنّما يدل - على حكم خاصّ على خلاف القاعدة؛ فيختصّ بمورد النصّ وهو حدّ التلبية؛ ولا يتعدى منه إلى سائر الأحكام والتي منها الإحرام للحجّ حيث كان ميقاته مكّة فيرجع فيه إلى ما اقتضته القواعد.

هذا مع احتمال كون الحكم في حدّ التلبية بمكّة القديمة طبقاً للقواعد؛

وذلك لعدم كون موضوع الحكم أو قيده عنوان مكة ليكون مقتضى القاعدة شموله لمكة بمجالها الجديدة؛ بل كان موضوع الحكم قضية خارجية والتي لا إطلاق فيها؛ مثلاً: كان الحكم: أن رسول الله ﷺ لما نظر إلى بيوت مكة قطع التلبية فإن هذا لا يستدعي كون الموضوع بيوت مكة كقضية حقيقية؛ لأن ما كان من النبي ﷺ قضية خاصة، فلعل الموضوع هو البعد الخاص عن المسجد الحرام، والذي لا يختلف باختلاف مكة سعة وضيقاً.

فهو نظير نزول النبي ﷺ بالأبطح، فربما كان ذلك باعتبار كونه خارج مكة، لا لكونه الأبطح بخصوصه؛ وهكذا.

ومما يدل على عدم موضوعية بيوت مكة، معتبرة أبي خالد مولى علي بن يقطين قال: سألت أبا عبد الله عمن أحرم من حوالي مكة من الجعرانة والشجر من أين يقطع التلبية؟ قال: «يقطع التلبية عند عروش مكة، وعروش مكة ذي طوى»^(١).

فكان النظر إلى بيوت مكة طريقاً إلى ذي طوى، فالموضوعية لذي طوى، لا لمكة.

ونحوها معتبرة البرنظي عن أبي الحسن الرضا ع أنه سُئل عن المتمتع متى يقطع التلبية؟ قال: «إذا انظر إلى عراش مكة: عقبة ذي طوى». قلت: بيوت مكة؟ قال: «نعم»^(٢).

وعلى هذا كان ما تضمن تعليق الحكم على بيوت مكة من قبيل المشير؛

(١) المصدر السابق: الحديث ٨.

(٢) مصدر السابق: الحديث ٤.

لا القضية الحقيقية، كما في معتبرة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «المتمتع إذا نظر إلى بيوت مكة قطع التلبية»^(١). ونحوها غيرها.

والرواية المشار إليها المتضمنة للحكم المتقدم هي معتبرة معاوية بن عمار. قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا دخلت مكة وأنت متمتع فنظرت إلى بيوت مكة فاقطع التلبية؛ وحد بيوت مكة التي كانت قبل اليوم عقبة المدنيين؛ فإن الناس قد أخذوا بمكة ما لم يكن». الحديث^(٢).

هذا مع أن ما ذكرناه من قضية القاعدة في البلاد من أنه باختلاف البلد سعة في الأزمنة يختلف الحكم إنما هو إذا لم تكن الوسعة موصوفة بعنوان بلد آخر ونحوه، فلو اتصل بلدان أحدهما بالآخر لا يعتمها عنوان كل منهما، بل يكون كل من العناوين خاصاً بموضعه القديم وقبل الاتصال.

وربما يظهر من بعض النصوص أن قصور مكة عن المحدثات لذلك؛ ففي معتبرة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته أين يمك المتمتع عن التلبية؟ فقال: «إذا دخل البيوت بيوت مكة، لا بيوت الأبطح»^(٣).

ثم إن نظير ذلك في كونه على خلاف الأصل - على تقدير كون الحكم في حد التلبية على ذي طوى - ما ورد في كراهة النوم في المسجد الحرام وتخصيص الحكم بالحد القديم للمسجد وعدم شموله للتوسعة الحديثة.

(١) المصدر السابق: الحديث ٢.

(٢) الوسائل ٩: ٥٧، الباب ٤٣ من أبواب الإحرام، الحديث ١.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٧.

في معتبرة زرارة بن أعين قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في النوم في المساجد؟

قال: «لا بأس به إلا في المسجدين: مسجد النبي صلى الله عليه وآله والمسجد الحرام». قال: «وكان يأخذ بيدي في بعض الليل فيتحنّى ناحية ثم يجلس فيتحدّث في المسجد الحرام فربّما نام هو ونمت»، فقلت له في ذلك فقال: «إنّما يكره أن ينام في المسجد الحرام الذي كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، فأما النوم في هذا الموضع فليس به بأس»^(١).

وهذا الخبر نفسه شاهد عرفي من زرارة على تصديقه بكون المسجد بعد التوسعة مصداقاً للمسجد الحرام، ولذا أشكل عليه الأمر في منام الإمام عليه السلام في قسم الزيادات.

وربّما كان اختصاص الحكم بالمسجد القديم لضيقة ومزاحمة الطائفين، وأمّا الزيادات فلا محذور في النوم فيها لعدم المزاحمة مع الغرض.

حدّ المسجد الحرام

ثمّ إنّ ما تقدّم من مقتضى القاعدة هو بالغضّ عمّا ورد في تحديد المسجد الحرام بما يعمّ التوسعة الجديدة كالذي تضمّن تحديد المسجد بالمسعى، ولا بأس بالتعرّض لذلك لمناسبة بحث المسعى. وقد حكى أنّ حكومة الحجاز بصدد توسعة المسجد الحرام أخيراً^(٢) زائداً على ما أحدث من التوسعة سابقاً.

(١) الوسائل ٣: ٤٩٦، الباب ١٨ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٢.

(٢) والآن هي سنة ١٤٢٩ هـ.

ففي معتبرة جميل بن درّاج قال: قال له الطيّار وأنا حاضر: هذا الذي زيد هو من المسجد؟ فقال: «نعم، إنهم لم يبلغوا بعد مسجد إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام»^(١).

وفي معتبرة حمّاد بن عثمان عن الحسين بن نعيم - وهو أيضاً ثقة - قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عمّا زاد في المسجد الحرام عن الصلاة فيه؟ فقال: «إنّ إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام حدّا المسجد ما بين الصفا والمروة، فكان الناس يحجّون من المسجد إلى الصفا والمروة»^(٢).

وفي معتبرة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان خطّ إبراهيم بمكّة ما بين الحزورة إلى المسعى، فذاك الذي كان خطّ إبراهيم عليه السلام» يعني المسجد^(٣).

وظاهر تحديد إبراهيم عليه السلام المسجد الحرام بما بين الصفا والمروة هو كون المسعى حدّ المسجد والحدّ خارج ظاهراً، فيكون المسجد إلى المسعى.

ولا يبعد كون المفهوم العرفي من بيان ضلع واحد للمسجد دون بقية الأضلاع كون الشكل مربعاً؛ فإنّ المقصود بالتحديد المتقدّم إمّا حساب المسجد من الكعبة إلى المسعى فيكون بياناً لنصف ضلع المسجد، وبياناً لشاعاه من الكعبة محسوباً منها إلى جهة المسعى؛ والنصف الآخر هو حساب المسجد بما يساوي ذلك إلى الجهة المقابلة للمسعى ثمّ محاسبة

(١) الرسائل ٣: ٥٤١، الباب ٥٥ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٤.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٣.

الجهتين الأخيرين على حساب ذلك.

أو يكون المراد بيان ضلع كامل هو عبارة عن خطّ المسعى، فيكون المسجد محدوداً في جانب المسعى به؛ ويكون حساب سائر الأضلاع - حيث أطلق - على حساب الضلع المذكور، وإلا كان إجمالاً في البيان منافياً للغرض، ولا أقلّ من الإطلاق المقامي.

وهذا نظير ما ورد في تحديد الكثر بذراع ونصف.

ويحتمل كون المراد بيان مقدار ضلع المسجد وأنه مساوٍ للمسعى من دون أن يكون نفس المسعى حدّاً للمسجد، لكنّه خلاف الظاهر.

والمراد من حجّ الناس من المسجد إلى الصفا هو أنّ خروجهم من المسجد كان بدخول الصفا والحضور عنده.

ولكن العلامة المجلسي رحمته نحاً نحو آخر في بيان هذه الأحاديث، حيث قال ذيل صحيح الحسين بن نعيم: وظاهر هذا الخبر أنّ المسجد كان في زمنها عليه السلام أوسع منه الآن بحيث كان المسعى داخلًا فيه؛ فكانوا يحجّون أي يقصدون من نفس المسجد إلى الصفا، إذ كان المسعى داخلًا فيه^(١).

أقول: ما ذكره رحمته غير واضح؛ بعد احتمال خروج الحدّ، كما في قوله تعالى: ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(٢).

ثمّ قال رحمته بعد العبارة المتقدّمة: أو المراد سعة المطاف؛ والمراد بقوله يحجّون أي يطوفون حول الكعبة إلى الصفا. أو المراد كانوا يجرمون للحجّ

(١) ملاذ الأخيار ٨: ٤٩٣.

(٢) البقرة: ١٨٧.

من المسجد إلى الصفا، كما قيل.

وقيل: أي كان المسجد الحرام بشكل الدائرة وكانت مسافة المحيط بقدر ما بين الصفا والمروة، فيكون من مركز الكعبة إلى منتهى المسجد من كلّ جانب بقدر سدس ما بينها، لأنّ قطر الدائرة قريب من ثلث المحيط. ولا يخفى ما فيه.

وقال في الدروس: روي أنّ حدّ المسجد ما بين الصفا والمروة، وروي: أنّ خطّ إبراهيم ما بين الحزورة والمسعى. وروي جميل: أنّ الصادق عليه السلام سئل عمّا زيد في المسجد أمن المسجد؟ قال: نعم، إنهم لم يبلغوا مسجد إبراهيم وإسماعيل، وقال: الحرم كلّ مسجد^(١).

وقال المحقق المجلسي في الملاذ ذيل معتبرة عبد الله بن سنان المتقدّمة:

في بعض النسخ والكافي: إلى المسعى. وعلى ما في الكتاب - يعني ما في نسخته من كلمة السعي بدل المسعى - لعلّ المراد مبدأ السعي أي الصفا.

وفي النهاية: الحزورة موضع بمكة عند باب الحنّاطين وهي بوزن قسورة.

قال الشافعي: الناس يشدّدون الحزورة والحديبية، وهما محفّقتان، انتهى.

وقال والد العلامة المجلسي عليه السلام: لا يظهر من هاتين الروايتين أنّ المسعى

الحالي داخل في المسجد بحيث يكون له حكم المسجد، بل الظاهر أنّ المراد

بهما طول المسجد فيكون المسعى خارجاً. أو لم يكن لمسجد إبراهيم عليه السلام

- يعني في شرعه - هذه الحرمّة التي كانت لمساجدنا - يعني في شرعنا - سيّما

المسجد الحرام من عدم جواز دخول الجنب والمخاض وإدخال النجاسة

فيها كما يظهر من جواز سعي الجنب والحائض وإزالة النجاسة في المسعى وغيرهما، بل لا يظهر أن جميع المسجد الذي الآن مسجد يكون له حرمة المسجد الحرام^(١).

وقال أيضاً تعليقاً على معتبرة عبد الله بن سنان: وعلى هذه الرواية يكون طوله - يعني المسجد - أنقص - يعني مما ذكر في الرواية الأخرى - لأن الحزورة ما بين الصفا والمروة، والمراد من المسعى هنا مبدأ السعي، وهو الصفا^(٢).

وقال أيضاً تعليقاً على معتبرة الحسين بن نعيم عند قول: فكان الناس يحجّون؛ أي يطوفون حول الكعبة إلى الصفا أو يحرمون منه. والظاهر أن هذه الزيادة المخلّطة من الصدوق؛ لما رواه الكليني عن الحسن بن النعمان، ثم ذكر الرواية^(٣).

ثم إن هناك بعض النصوص تضمّنت أن المهدي عليه السلام إذا ظهر ردّ المسجد إلى حالته الأساسيّة وحدّه السابق.

ففي قويّة أبي بصير المرويّة عن غيبة الشيخ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «القائم يهدم المسجد الحرام حتّى يردّه إلى أساسه، ومسجد الرسول ﷺ إلى أساسه، ويرد البيت إلى موضعه وأقامه على أساسه وقطع أيدي بني شيبة السراق وعلّقها على الكعبة»^(٤).

(١) ملاذ الأختيار ٨: ٤٩٤؛ روضة المتقين ٤: ١٠٧.

(٢) روضة المتقين ٤: ١٠٧.

(٣) المصدر السابق.

(٤) البحار ٥٢: ٣٣٢، تاريخ الإمام الثاني عشر، باب سيره، الحديث ٥٧.

ورواها في البحار عن الإرشاد قال: روى أبو بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا قام القائم هدم المسجد الحرام حتى يرده إلى أساسه، وحوّل المقام إلى الموضع الذي كان فيه، وقطع أيدي بني شيبه وعلّقها على باب الكعبة، وكتب عليها: هؤلاء سرّاق الكعبة»^(١).

وكانّ المنصرف من هذا النقل أنّ المهدي عليه السلام يرجع المسجد كحالته قبل التوسعة؛ وقد وجّهنا ذلك في بعض ما كتبناه بأنّه ربّما كان ذلك لئلاّ يستلزم وسعة المسجد وجوب الحجّ على عدد أكبر ممّن يجب الحجّ عليهم على تقدير صغر المسجد؛ بعد عدم صدق الاستطاعة للحجّ على تقدير ضيق المشاعر والشعائر عن أداء النسك؛ وأداء الغرض من وجوب الحجّ بحجّ عدد خاصّ يبلّغون الناس في مرجعهم ما تلقّوه من المعارف والأخبار في الحجّ وملاقة الإمام.

وقد ذكرنا أنّ الظاهر من مثل هذا النصّ هو الاعتراض والنقمة على الوضع الموجود وأنّه لو ظهر المهدي عليه السلام وكان الأمر مثل ما كان لغيره الإمام عليه السلام، فلا ينافي حصول التغيّر بفعل غيره قبل ظهوره. ولذا ذكرنا أنّه لا يبعد دلالة مثله على جواز مباشرة غير المهدي عليه السلام ذلك.

ولكن الذي أظنّه قويّاً هو إنّ المقصود: أنّ المهدي عليه السلام إذا ظهر يرده المسجد الحرام بعد هدم الحدّ الذي كان في زمن الصادق عليه السلام إلى أساسه الذي وضعه إبراهيم عليه السلام، وقد سمعت في نصوص عدّة أنّ حدّ المسجد أوسع

(١) المصدر السابق: ٣٣٨، الحديث ٨.

من الزيادات التي حصلت في زمن الصادق عليه السلام وأتتهم لم يبلغوا بعد في زمنه الحدّ الذي خطّه إبراهيم عليه السلام، فكان هناك مجال لتوسعة المسجد آنذاك ليبلغ حدّه الأساسي؛ لا أنه عليه السلام سهدم الحدّ الذي بني في زمانه ويصغّر المسجد عن الوسعة التي حصلت؛ كيف؟ والمسجد بعد التوسعة لو فرض زيادته عن المسجد الأصلي فأيّ محذور في سعته؟

واحتّال كون السعة بدعة إنّما يتمّ لو كانت الوسعة بعنوان تحديد منسوب إلى معصوم، لا مجرد توسعة مشروعة في المساجد كلّها.

إلا أن يُقال: إنّ المسجد الحرام حكماً خاصّاً وهو كونه بمحدّد خاصّ وتكون الزيادة عليه بدعة، كما أنّ نقل مقام إبراهيم عليه السلام عن موضعه الأصلي ووضعه في موضع آخر بدعة، فتأمل.

وربّما يؤيّد زيادة ردّ مسجد النبيّ إلى أساسه.

وكيف كان فمّا يؤكّد ما ذكرناه من احتّال كون المراد أنّ المهدي يبلغ بالمسجد حدّه الأصلي - لا أنّ المراد تصغير المسجد برّد الزيادات - مع قصور دلالة رواية أبي بصير المتقدّمة عن خلافه، ما ورد في بعض النصوص من هدم بعض المساجد حتّى يبلغ أساسها بدل ردّها إلى أساسها؛ فإنّ بلوغ الأساس يعطي أو يشعر بعدم بلوغ السعة القديمة حدّ المسجد وأنّ فيه مجالاً للزيادة؛ بخلاف الردّ؛ فإنّه قد يشعر بالعود والرجوع إلى الوضع السابق؛ وإن كان يمكن توجيهه على تقدير هذه النسخة بالعود إلى الأساس الذي وضعه إبراهيم عليه السلام؛ لا الحدّ المبني في الجاهليّة.

والظنون أنّ في ذلك الحديث وهماً حيث ذكر فيها: «أمر بهدم المساجد

الأربعة حتّى يبلغ أساسها»؛ وظنّي أنّ المساجد الأربعة هي مساجد أربعة بالكوفة بنيت على النصب فيأمر بهدمها كما في بعض النصوص، ولعلّ الحديث كان هكذا: أمر بهدم المساجد الأربعة وبهدم المسجد الحرام حتّى يبلغ أساسه^(١).

ويؤكّد ما ذكرناه أيضاً أنّ في الرواية: ردّ البيت إلى موضعه وإقامته على أساسه، والظاهر أنّ المراد به توسعة البيت لا تضييقه لما ورد من أنّ الشاذروان أو غيره كان جزءاً من البيت؛ وإنّما اختصرها العرب في البناء القديم لقصور نفقاتهم عن بناء الزيادة؛ ففي رواية في الوسائل قال: روى جماعة من فقهاءنا منهم العلامة في التذكرة حديثاً مرسلأ مضمونه: بأنّ الشاذروان كان من الكعبة^(٢).

وفي رواية الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة: من المتفق عليه أنّ النبي ﷺ قال لها: «يا عائشة لولا أنّ قومك حديثوا عهد بجاهليّة. وفي رواية: حديثوا عهد بكفر. وفي رواية: حديثوا عهدك بشرك - وأخاف أنّ تنكر قلوبهم لأمرت بالبيت فهدم فأدخلت فيه ما أخرج منه ولزقته بالأرض وجعلت له باباً شرقياً وباباً غربياً فبلغت به أساس إبراهيم»^(٣).
ومثله روى في الطرائف قال: من المتفق عليه من عدّة طرق قالت: إنّ

(١) راجع البحار ٥٢: ٣٣٢-٣٣٣ و ٣٣٨-٣٣٩، الأحاديث ٥٧، ٦١، ٨٠ و ٨٤، وما ورد في هدم مساجد أربعة بالكوفة. ويحتمل كون المراد من الأربعة مسجد الحرام ومسجد النبي ﷺ ومسجد الكوفة والقدس الأقصى.

(٢) الوسائل ١٣: ٣٥٥، الباب ٣٠ من أبواب الطواف، الحديث ٩.

(٣) نهج الحق: ٣٢٠، قضية الإفك.

النبي... الحديث^(١).

أقول: الظاهر أنّ مدركه هو الصمدر المتقدم أو نحوه. والمتفق عليه في الاصطلاح عند أهل السنّة يريدون به ما اتفق عليه البخاري ومسلم في صحيحهما؛ فما في الطرائف من ذكر المتفق عليه الظاهر في غير هذا الاصطلاح كأنه وهم.

وفي رواية عن عبد الله بن الزبير يقول: حدّثني خالتي -يعني عائشة- قالت: «قال النبي ﷺ: يا عائشة لولا أنّ قومك حدّثوا عهد بشرك لهدمت الكعبة فألزقتها بالأرض وجعلت لها بابين باباً شرقياً وباباً غربياً وزدت فيها ستّة أذرع من الحجر فإنّ قريشاً اقتصرتها حين بنت الكعبة^(٢)».

أقول: ما فيه من كون بعض الحجر من الكعبة مردود عليه في رواياتنا وأنه ليس فيه من الكعبة ولا قلامة ظفر كما في صحيح معاوية بن عمّار^(٣) المروي في الكافي والفتحية ووزارة المروي في التهذيب ومعتبرة يونس^(٤).

ثم إنّ الذي ورد في النصوص من حدّ المسجد الحرام حسب تخطيط إبراهيم وإسماعيل^(٥) لا ينافي جواز اتّساع المسجد زائداً على ذلك التخطيط لو اتفق في هذه الأعصار، -وإن كان المقدار الموجود فعلاً وهو سنة ١٤٢٩هـ-ق دون الحدّ المخطط من إبراهيم ٢٤٠ ظاهراً جسماً تقدّم -فإنّه

(١) الطرائف: ٣٩٠، من أنّ النبي ﷺ لم يترك أمته بغير وصي.

(٢) العمدة: ٣١٧، حديث طريق الكعبة.

(٣) الوسائل ٩: ٤٣١، الباب ٣٠ من أبواب الطواف، الحديث ١ و ٦.

(٤) الوسائل ٣: ٥٤٠، الباب ٥٤ من أبواب أحكام المساجد من كتاب الصلاة، الحديث ٢ و ١.

ليس المفهوم من عدم بلوغ الزيادات في عصر الصادق عليه السلام ما خطّه إبراهيم عليه السلام ودخول تلك الملاحق في ما خطّه إبراهيم عليه السلام عدم كون الزيادة على خطّ إبراهيم قابلة للدخول في المسمّى؛ بل المقصود أنّ ما خطّه إبراهيم فهو مسجد وإن لم يبلغه البناء المعاصر للصادق عليه السلام؛ وهذا لا ينافي جواز بناء المسجد أوسع ممّا بناه إبراهيم عليه السلام. بل لا ينافي صدق عنوان المسجد الحرام، وترتيب الأحكام الخاصّة به عليه.

كما أنّ جواز توسيع المسجد الحرام ليس معناه جواز إدخال المسمّى فيه حسبما نشير إليه.

المسألة الثانية: عدم اعتبار السعي بخطّ مستقيم.

السعي في خطّ مستقيم

هل يجب كون السعي بين الصفا والمروة بخطّ مستقيم أو لا؛ بل يجوز السعي على خطّ منكسر أو محدّب؟

لا شكّ في عدم محذور في الانحراف عن الاستقامة حال السعي بما لا يُخرج الناسك عن محاذة المشعرين، فلا يجب استقامة السير بخطّ هندسي؛ فلو انحرف عشرين درجة حال سيره بحيث لو خرج خطّ مستقيم من وجهه لم يوافق أحد المشعرين لم يضرّه مادام أنّ الناسك واقع بين الجبلين، ولذا كان المتعارف الانحراف أثناء السعي عند مواجهة مانع كإنسان أو غيره.

ومثله الكلام في الطواف حول الكعبة فإنّه لا يجب كون الحركة دائرية هندسياً بل لو طاف بيضويّاً ونحوه صحّ بلا كلام.

إنّما الكلام لو خرج الناسك في السعي عن المتعارف في سيره، كما إذا فرض أنّه خرج من بعض أبواب المسعى المبني حالياً ناوياً السعي في خروجه واستمرّ في الحركة إلى أن دخل من باب متأخّر حتّى انتهى إلى الجبل، فهل يصحّ السعي؟

فعرض المسعى فعلاً ما يقرب من عشرين متراً، فلو سار من الصفا منه ذراع نحو المروة ثمّ خرج عن العرض المتقدّم وسار إلى جهة مروة مئة ذراع ثمّ رجع إلى العرض المفروض واستمرّ في سعيه حتّى انتهى إلى المروة ناوياً

بذلك كلّ أداء الوظيفة، فهل يجزي مثل ذلك؟
وليفرض عدم وجود الجدار المحيط بالمسعى فعلاً؛ حيث إنّ عمدة
الغرض من طرح هذه المسألة هو ما وقع الابتلاء به هذه الأيام من عزم
حكومة الحجاز على تعريض المسعى بما يحتمل كون مقداره زائداً عن
محاذاة الجبلين.

ويمكن التعبير عن المسألة بكلمة أخرى وهي: أنه لو الصفا والمروة
نقطتين فقد يكون السير بينهما بخطّ مستقيم، وقد يكون بخطّ محدّب
كالقوس فتكون الحركة بين الجبلين من قبيل البيضوي، فهل يجزي الثاني
كالأول؟

لا ريب في عدم الكفاية إذا كان الانحراف فاحشاً لا يعدّ عرفاً سعيّاً بين
المبدأ والمقصد الخاصّ؛ كما لو بعد عن المسعى الحالي بفرسخ ونحوه.
إنّما الكلام فيما إذا كان الانحراف والخروج يسيراً، سيّما إذا كان الخروج
لمانع، ولو كان هو الحكومة أو الزحام.
ولا يبعد صدق السعي في مثله، كما ذكره بعض مشايخنا^(١) دام ظلّه وكذا
ذكر بعض ساداتنا^(٢) ادام الله أيتامه.

ومّا كان يستدلّ به لذلك هو تنظير المسألة بالسير بين البلدين؛ حيث لا
ينحصر صدقه فيما إذا كان خطّ السير مستقيماً هندسياً؛ فلو خرج من أحد
البلدين ثمّ انحرف أثناء الجادة المستقيمة وصار إلى قرية قريبة من الجادة

(١) آية الله المتظري دام عزّة.

(٢) آية الله السيّد موسى الشبيري دام عزّه.

لا تبعد عنها كثيراً واستمرّ منها في سيره إلى المقصد، صدق السير بين البلدين كما لو كان سائراً على الجادة المستقيمة.

والذي يهون الخطب أيضاً ما تكرر منّا من أنه لو شكّ في أمثال ذلك فحيث إن الشبهة مفهوميّة راجعة إلى الشكّ في التعيين والتخيير وكان المختار عندنا فيها هو الحكم بالبراءة والتخيير كان المكلف مرخصاً في ذلك.

وبالجملة ربّما كان المعروف تعيّن السير في المعنى بخطّ مستقيم يتحدّد بالصفة والمروة في طوله؟

وهناك احتمال بل قول آخر وهو كفاية السير بخطّ غير مستقيم كالقوس محدود بالصفة والمروة.

اشتراط كون السعي في طريق متعارف

نعم، يعتبر في مسير السعي أن يكون طريقاً متعارفاً فلا يجوز الخروج من الصفا إلى الكعبة والعود منها إلى المروة أو الخروج إلى بعض شعاب مكة والعود؛ وليس المراد من المتعارف هو الوقوع فعلاً؛ بل المقصود ما يعدّ في العرف طريقاً لذلك المقصد وإن كان قد يوصف بالبعد كما يوصف أحياناً بالقرب؛ ولكنّه لا يوصف بعدم كونه طريقاً لذلك المقصد.

فالسير بين حدّي الصفا والمروة نظير السير بين البلدين؛ فإنّ السائر بينها على الجواد المتعارفة يعتبر ماشياً بينها وإن لم تكن الجادة خطأً مستقيماً محدوداً بالبلدين؛ ولا موازياً في كلّها للبلدين، بل لو انخرقت الجادة من جهة البلد المقابل، لجبل أو وادي أو غير ذلك من الموانع لم يكن السائر فيها

خارجاً عن السير بين البلدين.

ألا ترى أن الماضي إلى مكة قد ينحرف في الجادة عن جهة القبلة وتكون الجادة منحرفة عن تلك الجهة، ومع ذلك فما دام المقصد والمنتهى في تلك الجادة هي مكة يكون السائر إلى مكة بين بلده وبين مكة.

نعم، لا يكفي في كون الشخص بين بلد وبين مكة مجرد كون قصده النهائي مكة إذا لم يكن طريقه إليها ممّا يعدّ طريقاً متعارفاً إلى مكة؛ كما لو خرج إلى جهة غير مكة لتجارة أو غيرها، أو بدون غاية وكان قصده الرواح إلى مكة من ذاك الطريق. ولذا كان المعروف بين الفقهاء عدم وجوب الحجّ على من يتوقّف حجّه على الدوران في البلاد ممّا لا يكون طريقاً متعارفاً للحجّ؛ بل يكون مثله غير مخلى السرب الذي لا يجب عليه الحجّ؛ فإنّ سرب الحجّ ما يعدّ في العرف طريقاً للحجّ، لا ما ينتهي بالشخص إلى مكة ولو بالدوران في البلاد كالخروج من العراق إلى بلاد الصين والتعرّج منها عبر البحار إلى الحجار، فإنّ هذه المسافة لا تعتبر طريق الحجّ للعراقي؛ ويكون الذهاب إلى الحجّ عبره من الحجّ عن غير طريقه وبسبب انسداد طريقه وعدم خلوّ سربه.

فيتحصّل أنّ صدق الطريق المتعارف يكون بأمرين:

أحدهما: الطريق المستقيم.

ثانيهما: الطريق المشتمل على الانحراف إذا كان مقدار الانحراف يسيراً، أو كان الانحراف فاحشاً ولكن كان سبب الانحراف ما يمنع من استقامة السير كجبل أو وادٍ أو غير ذلك حتى الزحام ونحوه.

وعلى هذا فالمنطلق من الصفا إلى جهة المروة في خطِّ محدَّب كالقوس يكون ساعياً بين الصفا والمروة وإن لم يكن في بعض النقاط محاذياً لها كما في وسط الخطِّ.

وهذا نظير النهر الجاري بين بلدين أو قريتين مع عدم محاذاته في بعض النقاط لها.

ونحوه أيضاً من تردّد بين بيته وبيت صديق له عبر الشوارع مع عدم محاذاته في بعض الأزقة والشوارع لأحد المكانين، مع أنه يصدق في مورده المشي بين البيتين والتردد بينهما، وكذا السعي.

وقد لا حظت بعض الصور المحاكية عن المسعى المصوّرة قديماً وحديثاً قبل البناية الأخيرة فوجدت المسعى فيها خطأً مقوّساً يخرج الساعي من الصفا منحرفاً إلى اليمين متوجّهاً إلى المروة وكأنه يدور في سيره إلى المروة. هذا كلّهُ بالغصّ عن أنه إذا كان هناك مانع كبنية أو نحوها في الخطِّ المستقيم المحاذي للمشعرين وانحصر الطريق في سلوك خطّ منحرف كالقوس فإنه يصدق السير بين المشعرين؛ فهو كما لو وجد جبل مانع من السير المستقيم وتوقّف السير المتعارف على الاستدارة في السير.

ومن جملة الموانع ما إذا كان المنع بسبب الزحام؛ ألا ترى أنّ من سلك طريقاً إلى مقصده منحرفاً عن الطرق الأقرب بسبب زحامه يعدّ سائراً بين المبدء والمقصد، وإن كان لو سلك ذاك الطريق بدون زحام الطريق الآخر لم يصدق عليه الكون بين المبدء والمقصد أحياناً.

نعم، لا بدّ أن لا يكون الانحراف شديداً كالذي مثلنا به من الحجّ

الدوراني، وإلا فيكون السلوك بين المبدأ والمقصد بغير طريقه. والمنصرف من دليل السعي وغيره أن يكون السلوك بما يعدّ طريقاً لما بين المبدأ والمقصد أو هو الذي يعبر عنه بالطريق المتعارف؛ لا ما لا يعدّ طريقاً لذلك المقصد كالحجّ الدوراني.

والنتائج مما بيناه هو:

أولاً: صدق السعي بين الشعيرتين مع السير في خط منكسر أو محدّب يتحدّد بالشعيرتين حتّى اختياراً مع التمكن من السير مستقيماً. نعم يشترط أن لا يكون الانحراف عن الطريق المستقيم فاحشاً وبعيداً بما يمنع من صدق الطريق العرفي - ولو البعيد - لما بين الشعيرتين.

وما في بعض كلماتهم من لزوم كون السلوك من الطريق المعهود لا يريدون به الطريق المستقيم؛ وعلى تقديره فما ذكر في دليله لا يلتزمون بلوازمه في مشابهاه في الفقه؛ وقد صرح بالموافقة على ما ذكرناه بعض مشايخنا دام بقاءه وغيره كما سبق.

وثانياً: لو فرض المنع من صدق السير بين المشعرين مع عدم استقامة خط السير في فرض الاختيار ولكنه لا شك في صدقه مع وجود مانع من المشي على خط مستقيم، ولو كان المانع هو الزحام أو المحكومة لمصالح، مادام أنّ المبدأ والمختم في كلّ شوط هما الشعيرتان.

ويؤيد ما ذكرنا ما رواه ابن الوليد الأرزقي عن جدّه عن مسلم بن خالد عن ابن جريج قال: قال عطاء: من طاف بين الصفا والمروة راكباً فليجعل المروة البيضاء في ظهره ويستقبل البيت وليدع الطريق - طريق المروة -

ولياًخذ من دار عبد الله بن عبد الملك، وهي (بين) دار منارة المنقوشة وبين المروة البيضاء في طريق دار طلحة بن داود حتى يجعل المروة في ظهره^(١). والظاهر أن المراد من المروة البيضاء هو حجر أبيض كان منصوباً في جبل الصفا علامة على مبدأ السير، لا المروة المقابلة للصفا. والذي يتحصّل ممّا بحثناه: أن الساعي إذا بدأ بالصفا وختم بالمروة وكان في أثناء سيره خارجاً عن مقدار عرض الشعيرتين بمقدار يسير لم يكن به بأس؛ لصدق السعي بين الشعيرتين؛ مضافاً إلى البدء بالصفا والختم بالمروة وبالعكس.

نعم ليس الواجب مجرد المشي بادئاً بإحدى الشعيرتين وخاتماً بالأخرى؛ بل الواجب مضافاً إلى ذلك التواجد في جميع السير بين الشعيرتين؛ ولكن الكلام في مصداق البين وأنه يتحدّد بعرض الشعيرتين أو كونه أوسع؛ نعم لا يصدق التواجد في البين لو خرج عن العرض بمقدار فاحش؛ وأمّا إذا كان الخروج يسيراً في عدم الصدق تأمل بل منع، كما صرح بذلك غير واحد من فقهاءنا المعاصرين.

ومما يؤكّد بل يدلّ على صدق الكون فيما بين الشعيرتين استدلال جمع من الفقهاء لعدم جواز الخروج عن المسعى بدخول سوق الليل أو المسجد الحرام بأنّه: يشترط كون السير في الطريق المعهود، لكونه المستعارف؛ فلو كان السير في الخارج عن العرض المذكور مما لا يصدق معه المشي بين الصفا والمروة، كان هذا الوجه أولى بالاستدلال مما ذكر؛ فإنّه أشبه

بالاستدلال بأمر خارج مع وجود الدليل على تقوّم ماهية العمل بالشيء. ثم إنّ هذا الذي ذكرناه من جواز السعي في العرض الزائد هو بالغض عن احتمال زيادة عرض الصفا والمروة بتعريض الربوتين؛ وبالغض عن احتمال كون عرض الشعيرتين قديماً أوسع مما عليه الآن، وقد أزيل بعضه بجعله طريقاً أو غيره؛

ومما يؤكّد عدم تحديد عرض المسعى بقدر عرض الشعيرتين هو أنّ الصفا أعرض من المروة بحسب الوضع الموجود حالياً؛ وإطلاق النصوص يقتضي جواز البدء في الصفا من أية نقطة منه؛ ومن جملة مواضعه ما يكون خارجاً عن محاذاة المروة ومقدار عرضها، إلا إذا كان الساعي منحرفاً في سيره عن الاستقامة؛ أو يكتفي في المحاذاة بما يجزي في عنوان استقبال القبلة كما أشرنا إليه؛ فلو كان التواجد في العرض الدقيق للشعيرتين شرطاً لكان اللازم التواجد في المقدار المشترك من الصفا والمروة، واحتجا إلى التنبيه على ذلك في النصوص.

فلو لم يكن الإطلاق اللفظي نافياً لهذا الشرط فلا أقل من الإطلاق المقامي.

ومما يؤكّد عدم اعتبار شرط التواجد في مقدار عرض الشعيرتين ما ورد في بعض نصوص أهل السنة؛ فإنه وإن لم يسند الأمر فيه إلى المعصوم ولكنه يشهد بكون المفهوم عرفاً من السعي لم يكن أمراً يتنافى مع الخروج اليسير عن عرض الشعيرتين.

والخبر المشار إليه ما ذكره الأرزقي عن جدّه عن مسلم بن خالد الزنجي

عن ابن جريج قال: قال عطاء... (كما تقدّم آنفاً).

ويمكن تقريب جواز السعي في حدّ خارج عن عرض الشعيرتين بأنّ المطلوب هو السعي بين الصفا والمروة؛ وهذا العنوان يصدق متى كان الساعي مستقبلاً إحدى الشعيرتين في سيره وإن كان في عرض أوسع منها نظير استقبال القبلة؛ فكما أنّ الجهة تتسع بالبعد، وكلّما زاد البعد زاد عرض الاتجاه، فكذلك في اتجاه الصفا والمروة.

فالتوجه إلى المروة إذا كان قريباً منها لا يكون متجهاً إليها إلا إذا كان في عرض خاص؛ وإذا بعد عن المروة - كما إذا كان قريباً من الصفا متجهاً نحو المروة - فإنّ عرض الاتجاه يكون أعرض من الفرض السابق. ولا يشترط في الكون بين الصفا والمروة إلا الكون في عرض يصدق معه الاتجاه نحو شعيرة واستدبار الأخرى. وهذا الأمر كما يصدق في مقدار عرض الشعيرتين يصدق فيما يزيد على ذلك في الجملة؛ وأوسع نقطة العرض وسط المسعى.

ومما يؤكّد عدم تحديد العرض في المسنى بقدر الشعيرتين هو: أنّ المسعى لم يكن مشتقاً على جدار موازٍ للشعيرتين - كما هو موجود الآن - فلو كان عدم الخروج عن مقدار عرض الشعيرتين شرطاً لثبته على ذلك في النصوص؛ ولأمر بالاحتياط في العرض مع اشتباه الموضوع، فالإطلاق المقامي للنصوص نافٍ لهذا الشرط.

ومما يفيئ الربيب عن المسألة ما سيأتي من عبارة الأزرق وغيره في تغيير بعض الخلفاء المسعى وتحويله عن موضع إلى موضع آخر؛ لا بمعنى أنّ المحل

الفعلي ليس ما بين الصفا والمروة؛ بل بمعنى أنّ المكان الذي كان يقع السعي فيه قديماً قد يختلف عن مكان السعي الفعلي؛ فإنّ المكان الفعلي هو أقصر الطرق بين الصفا والمروة؛ ولا محالة كان الطريق القديم أطول، وهو لا يكون إلاّ مع انحراف في بعض المسعى عن الاستقامة، فلاحظ وتأمل جيّداً. ثمّ إنّ المعروف بين الفقهاء اشتراط السعي بكونه في الطريق المعهود والمتعارف؛ وقد يقال: إن مقتضاه عدم جواز الانحراف عن الخط المستقيم. ويردّه أن مقصودهم (قدست أسرارهم) هو الاحتراز عمّا نصوا عليه من الانحراف بمثل استطراق سوق الليل والمسجد الحرام وما شاكل ذلك مما لا يعدّ طريقاً عرفياً للسعي بين الشعيرتين؛ لا الاحتراز عن الخط المنكسر والتقييد بالخط المستقيم.

قال الزاقي في واجبات السعي التي ذكر أنّها ستّة: الخامس: الذهاب من كلّ من الصفا والمروة إلى الآخر بالطريق المعهود؛ بغير خلاف كما صرّح في شرح المفاتيح؛ فلو اقتحم المسجد ثم خرج من باب آخر أو سلك سوق الليل لم يصحّ سعيه؛ لأنّه المعهود من الشارع؛ ولو وجوب حمل الألفاظ على المعاني المتعارفة؛ وهذا المعنى هو المفهوم عرفياً من السعي بين الصفا والمروة. السادس: استقبال المطلوب بوجهه بغير خلاف أيضاً كما في الكتاب المذكور؛ فيستقبل المروة عند الذهاب إليه من الصفا والصفاء عند الذهاب إليه من المروة؛ فلو مشى عرضاً أو قهقري لم يصحّ - (لما تقدّم ط) - في سابقه بعينه؛ بل يظهر منه وجوب المشي بالطريق المتعارف راجلاً أو راكباً؛ فلو تدرج إلى المطلوب لم يصح. بل الظاهر الإشكال فيما لو سعى بينها بالمشي

بالصدر أو الركبتين واليدين، فتأمل^(١).

وقال المحقق الكركي فيما يعتبر في السعي: الخامس: الذهاب في الطريق المعهود^(٢).

وقال الشهيد الثاني في عداد فروض السعي: والحركة بعدها - يعني النية - في الطريق المعهود بوجهه^(٣).

وقال في موضع آخر: فإذا فرغ من الصلاة خرج إلى السعي بين الصفا والمروة سبعة أشواط بادئاً بالصفا خاتماً بالمروة مستقبلاً للمطلوب بوجهه ذاهباً بالطريق المعهود^(٤).

وقال في الحدائق: ويجب في السعي الذهاب في الطريق المعهود؛ فلو اقتحم المسجد الحرام ثم خرج من باب آخر لم يجزئ. قال في الدروس: وكذا لو سلك سوق الليل. قالوا: ومن الواجبات أيضاً استقبال المطلوب بوجهه، فلو مشى القهقري لم يجزئ؛ لأنه خلاف المعهود، وهو جيد^(٥).

وفي الجواهر: ويجب في السعي الذهاب بالطريق المعهود، فلو اقتحم المسجد الحرام ثم خرج من باب آخر لم يجز، بل في الدروس: وكذا لو سلك سوق الليل.

ويجب فيه أيضاً استقبال المطلوب بوجهه، فلو اعترض أو مشى القهقري

(١) المستند ٢: ٢٣٩، الطبعة الحجرية، كتاب الحج.

(٢) رسائل الكركي ٢: ١٥٧.

(٣) رسائل الشهيد الثاني ١: ٣٧٩.

(٤) نفس المصدر ١: ٣٤٢.

(٥) الحدائق ١٦: ٢٦٨.

لم يجز كما في الدروس وغيرها؛ لأنه خلاف المعهود، فلا يتحقق به الامتثال. نعم، لا يضرّ فيه الالتفات بالوجه قطعاً، كما هو واضح^(١).

ونحوه ذكره في نجاة العباد^(٢)، والرياض^(٣)، ومناهج الأخيار^(٤)، والمدارك وزاد في الأخير: والمشي على طرفه^(٥).

وفي المفاتيح عدّ من الواجبات الذهاب بالطريق المعهود واستقبال المطلوب بوجهه؛ لأنه المعهود من الشارع^(٦).

وقال سيّدنا الأستاذ^(٧) يجب اسقبال المروة عند الذهاب إليها كما يجب استقبال الصفا عند الرجوع من المروة إليه، فلو استدبر المروة عند الذهاب إليها أو استدبر الصفا عند الإياب من المروة لم يجزئه ذلك؛ ولا بأس بالالتفات إلى اليمين أو اليسار أو الخلف عند الذهاب.

ولا ريب أنّ المتفاهم من الآية الكريمة ﴿إِنَّ الصَّفاَ وَالْمَرْوَةَ﴾^(٨) أن يكون الطواف والسعي بينهما من الطريق المعهود المتعارف بالخطّ الموازي بينهما، فلو مشى بينهما لا بالخطّ الموازي كما لو سلك سوق الليل بأن نزل من الصفا وذهب إلى سوق الليل ثمّ ذهب إلى المروة فنزل منها لا يصدق عليه أنّه طاف بينهما؛ فإنّ المأمور به ليس مجرد المشي على الإطلاق، وإنّما الواجب

(١) الجواهر ١٩: ٤٢٣؛ وراجع الدروس ١: ٤١١.

(٢) نجات العباد: ١٣٦.

(٣) رياض المسائل ٧: ١١٩.

(٤) مناهج الأخيار في شرح الاستبصار ٣: ٥٢٠.

(٥) المدارك ٨: ٢٠٨.

(٦) مفاتيح الشرائع ١: ٣٧٦.

(٧) البقرة: ١٥٨.

هو المشي بينها، فلو مشى بالخط المنكسر أو المستدير ونحو ذلك فلا يصدق عليه الطواف بينها.

نعم، لا يعتبر المشي على نحو الخط المستقيم الهندسي قطعاً، فلا يضر الميّل يميناً أو شمالاً، فالمعتبر عدم الخروج عن الجادة المعهودة والدخول إلى جادة أخرى كسوق الليل والشارع والملاصق للمسعى.

كما أنّ المعتبر هو المشي العادي المتعارف، فلا عبرة بالمشي على بطنه أو متدحرجاً أو معلقاً أو على أربع ونحو ذلك^(١).

أقول: ويظهر من الشرح الصغير لمختصر النافع المخالفة لهذا الشرط من أصله؛ حيث ذكر أنّ الواجب من السعي أربعة أمور.

ثمّ قال: وزاد جماعة على الأربعة وجوب الذهاب بالطريق المعهود واستقبال المطلوب بوجهه، فلو اقتحم المسجد الحرام ثمّ خرج من باب آخر لم يجز^(٢).

ويظهر منه ومن غيره أن هذا الشرط ليس متفقاً عليه بينهم؛ ولذا قال في الرياض بعد ذكر الشروط: وزيد في الدروس وغيره على الأربعة وجوب الذهاب بالطريق المعهود، واستقبال المطلوب بوجهه؛ فلو اقتحم المسجد الحرام ثمّ خرج من باب آخر لم يجز. وكذا لو سلك سوق الليل؛ وكذا لو أعرض أو مشى القهقري لم يجز. قيل: لأنّهما المعهود من الشارع؛ ولا بأس به.

(١) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٧١.

(٢) الشرح الصغير ١: ٤٤٠.

أقول: كون المعهود من الشارع شيء لا يستدعي تعينه بعد وجود إطلاق لفظي يشمل غيره؛ وبعد أن لم يكن الفعل مخصصاً للدليل اللفظي، إلا إذا كان الفعل بصدد التعيين لا مجرد التطبيق.

وما دلّ على الأمر بأخذ المناسك من الشارع يشمل أخذها من قوله، وليس متعيناً في خصوص ما يباشر فعله. ولذا ورد عن النبي ﷺ حينما كان الناس يتبعون أخفاف ناقته في مواقف الحج أنه أمرهم باتخاذ المشاعر بسعتها موقفاً، وعدم الاقتصار على نقطة خاصة منها.

المسألة الثالثة: السعي محاذاة لجذور الصفا والمروة.

السعي بمحاذاة جذور صفا والمروة

إنه حيث قيل بوجود كون السعي بين الصفا والمروة بحيث لا يخرج عن محاذاتهما لم يكف محاذاة جذور الجبلين إذا زاد عرضه عن عرض الناقى من الجبلين كما هو كذلك طبيعة.

والسرّ في ذلك: أنّ جذور الشيء لا تعدّ من الشيء ولذا لا يعدّ جذور الشجر من أجزائه وإن كان من قبيل الأساس له؛ وكذا لا تكون العلة من أجزاء المعلول وإن كان وجود المعلول متقوّماً بها.

والتعبير عن بعض الجبال بالمعادن مع عدم اختصاص المعدن بالقسم الظاهر من الجبل، يعنون به اشتغال ذاك الجبل على المعدن واستبطانه له ولو إطلاقاً مجازياً.

نعم، لو حفرت الأرض حتّى بدت الجذور صدق بعده عليها عنوان الجبل؛ فما دامت الجذور مطموسة لا تكوم من الجبل؛ وإن كانت بعد الظهور تعدّ داخلة في أجزاء الجبل.

إلا أن يُقال: إنّ العبرة بالقسم الظاهر من الجبل قديماً لا ما يتحقّق ظهوره بالحفر؛ وهذا مبنيّ على كون عنوان الصفا والمروة من قبيل القضية الخارجيّة مشيرين إلى معيّن.

المسألة الرابعة: السعي بين الصفا والمروة بشرط وجودهما بالفعل.

إنَّ مقتضى الجمود على عنوان ما بين الصفا والمروة هو لزوم كون الحركة بين ربوتين موجودتين بالفعل؛ كما أنَّ مقتضى الجمود على عنوان الطواف بالبيت هو اشتراط وجود البنية حال الطواف؛ فلو فرض -لا سمح الله- انهدام الكعبة لم تكن الحركة الدورية على موضع البيت طوافاً بالبيت؛ لأنَّ البيت اسم للبنيان لا للموضع؛ ففرق بين الطواف بالبيت وبالكعبة وبين الطواف بموضع أو مكان؛ والواجب حسب تعبير النصوص من الكتاب وغيره هو الأوَّل.

وكذا الكلام في السعي؛ فإنَّ العنوان المطلوب حسب النصوص هو السعي بين عنواني الصفا والمروة اللذين هما اسم الجبلين أو الربوتين؛ لا اسم موضعها.

ولعلَّه لذا أيضاً قد يستفاد من بعض النصوص وجوب بناء الكعبة لو انهدمت؛ قال في الوسائل: باب وجوب احترام الكعبة وتعظيمها وتحريم هدمها^(١).

عدم سقوط السعي بانعدام الصفا والمروة لا سمح الله

ثمَّ إنَّه لا ينافي ما ذكرنا عدم سقوط الطواف والسعي لو فرض انعدام البيت وربايا الصفا والمروة.

يكفي للدلالة على وجوب بناء الكعبة ما دلَّ على وجوب الطواف بها

(١) الوسائل ٩: ٣٤٤، الباب ١٨ من أبواب مقدمات الطواف.

بعد كون بنائها مقدّمة للامتثال؛ وليس بناء الكعبة من قبيل شرط الوجوب بل هو شرط الواجب، فيجب تحصيله.

وجوب بناء الصفا والمروة مع فرض انهدامهما

وعلى هذا الأساس فلا يبعد وجوب بناء ربوتي الصفا والمروة لو انهدمتا - لا سمح الله - بنفس البيان المتقدّم في بناء الكعبة. ولعلّه إنّما لم يرد التعرّض له في النصّ الخاصّ لعدم كون انهدامها فرضاً متعارفاً بعد كون الجبل أمراً محكماً لا يزول على مرّ الأزمنة؛ بخلاف البنيان مها كان مستحكماً.

حكم الزيادة فيما بين الصفا والمروة طولاً

ولو زيد في طول ما بين الصفا والمروة بهدم بعضها من قبل وجهها ففي كون العبرة بمحلّ الشعيرتين قبل الهدم أو كون العبرة بهما حسب وجودهما فعلاً؟ احتمالان؛

مقتضى الصناعة مراعاة الحالة الفعلية فيجب استيعاب ما بين الشعيرتين بالمشي؛ ولا يكفي رعاية الشعيرة قبل هدم بعضها.

ويترتب على ذلك أنه لو طمّ بعض الجبلين برفع أرض المسعى كانت العبرة بالجبل بعد الطمّ لا قبله.

كما أنه يكفي المشي إلى أن تأخذ الأرض في الارتفاع؛ فإنّه مبدأ الربوة والجبل؛ ولا يجب الصعود.

المسألة الخامسة: حجّية قول الثقة في تحديد الصفا والمروة.

خبر الثقة في حدّ المسعنى

لو فرض اشتراط محاذاة السعي للجبل وفرض شهادة بعض الناس بأنّ عرض الجبل كان أكثر من المقدار الموجود فعلاً، فالظاهر كفايتها وجواز الاعتماد عليها إذا كان الشاهد ثقة؛ ولا يعتبر فيه التعدّد، بل يكفي شهادة واحدة ولو من امرأة فضلاً عن شهادة الرجل.

ويدلّ على ذلك مضافاً إلى السيرة في قبول شهادة الثقة مطلقاً - ولذا كان بناء الفقهاء على العمل برواية الثقة في الأحكام حتّى المرأة الواحدة فضلاً عن الرجل؛ وليس بناء العقلاء على اعتبار قول الثقة في خصوص رواية الأحكام؛ بل ذكرنا في محلّه أنّه رواية الحكم عند العقلاء يعدّ من الشهادة على الموضوعات الشهادة بصدور القول؛ وأمّا أنّ هذا القول له ظهور وله مضمون كذائي فهذا لا موضوعيّة له عند العقلاء.

وكيف كان، فالدليل على كفاية الشهادة الواحدة مضافاً ما تقدّم: بعض النصوص المعتمدة المتضمنة لقبول خبر الثقة حتّى فيما يدّعيه من ملك شيء بدون يد له عليه، مع عدم المعارض له.

ويمكن الاستدلال لذلك بما ورد في مراجعة الناس والأعراب لمعرفة بعض المواقيت في الحج كما في صحيح معاوية بن عمار؛ بما ورد في جواز التعويل على أذان أهل السنة معللاً بشدّة مواظبتهم على الوقت.

ثمّ إنّّه ربّما يجوز الاكتفاء في إثبات مثل هذه الموضوعات بالشياع كما في

حدود البلاد. وتفصيل الكلام فيه في غير المقام.

وأما ما ورد من اعتبار التعدد في الشهادة فهو مخصوص بباب القضاء والمرافعات؛ بل لا عموم له لمطلق باب القضاء؛ ولذا تقدّم اشتغال النصّ على أنّ المدعي للملك إذا لم يعارضه منكر صدق في قوله، بلا حاجة إلى شاهد سوى قوله؛ فضلاً عن اعتبار التعدد في الشاهد.

وأما حديث مسعدة: «والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين غير ذلك أو تقوم به البيّنة» فقد ذكر سيّدنا الأستاذ رحمته أنّ المراد من البيّنة فيها معناها اللغوي؛ وهو الحجّة؛ لا البيّنة الاصطلاحية التي هي بمعنى الشاهدين ونحوهما.

هذا كلّ لو فرض ثبوت اصطلاح متشرّعي بل شرعي بل عرفي في إطلاق البيّنة على الشاهدين، كما هو غير بعيد وإلا فالأمر أوضح. وبالجملة: فإذا فرض للبيّنة اصطلاحان ومعنيان: أحدهما مطلق الحجّة، والآخر: الشاهدان، كان اللفظ مجملاً كما في سائر المشتركات.

المسألة السادسة: طول المسعى والمسافة الفاصلة بين الصفا والمروة.

حدّ المسعى طولاً

إنّ الواجب من السعي من حيث الطول هو مقدار ما بين الجبلين، فلا يجب استيعاب الجبلين في السعي بحيث يصعد عليهما، فضلاً عن أن يبلغ الناسك نهايتهما؛ كلّ ذلك لأنّ الواجب هو السعي بين الجبلين لا أكثر. بل لو أتى بأكثر من ذلك بعنوان الواجب كان زيادة في السعي مبطلّة على القاعدة؛ إلّا أن يكون مشتبهاً في متصوّر الوجوب وكان قاصداً للوظيفة التي هي الاستحباب في الجملة.

والمراد من الاستحباب في الجملة هو استحباب الصعود على الجبل؛ لا استحباب السعي مضافاً إلى الحركة التي هي مقدّمة الصعود.

ثمّ إنّهُ حيث فرض طمّ الأرض ودفن بعض الجبلين برفع المسعى فالظاهر أنّ العبرة بالجبل الموجود فعلاً كما تقدّم؛ ويكون القسم المطموم من الجبل من قبيل الجذور التي لا عبرة بها؛ فيجب استيعاب السعي بين القسم الثاني من الصفا والمروة فعلاً؛ لا ما كان ناتئاً وظاهراً قبل الطمّ.

نعم الظاهر كفاية الوصول إلى نهاية الأرض المستوية؛ وعدم وجوب الأخذ في الارتفاع من البنيان الموجود متصلاً بمحاط الجبل المبني بأحجار خاصّة تسهيلاً على الناس على الجبل؛ وذلك:

إمّا لصدق الجبل فعلاً عنى البنيان الموجود؛ أو لكونه بحذاء الجبل الطبيعي الموجود تحت هذا البنيان. والذي صار فعلاً من الجذور، ولا أقلّ

من احتمال محاذاة البنيان للجبل الطبيعي.
ويحتمل عدم صدق مبدأ الجبل على الأرض المفروشة بالرخام وإن
كانت غير مستوية بل آخذة في الإرتفاع، فتأمل.
ومع الشك فقد تقدّم ما ينبغي القول فيه:

المسألة السابعة: في تحديد المسعى بحسب ما هو الموجود فعلاً من

الصفاء والمروة.

حدّ المسعى عرضاً

قد حدّد المسعى في عصرنا ببناء جدارين بطول المسعى يحيطان به؛ وعرض ما بينهما يقرب من عشرين متراً؛ ومن الواضح جداً أنّ هذا البنيان لا قدم له بل هو حادث.

وأنه كان المسعى أرضاً خالية من البنيان سوى نفس ربوتي الصفا والمروة؛ وكان بين المسجد الحرام وبين المسعى فاصل؛ فقد كان المسجد مُحاطاً بجدار وكان المسعى على فاصل من جدار المسجد.

وقد صُرح في السير بوجود دور أو بيوت بين المسجد والمسعى؛ والآن قد اتّصل المسجد في بنائه بالمسعى، فيخرج الإنسان من المسجد بالدخول إلى المسعى.

ويلوح لي أنّ جملة من بناء المسجد فعلاً واقع في أرض المسعى؛ وهذا بدعة لا تجوز؛ لأنّ المشاعر لا يجوز البناء فيها بما يمنع من أداء النسك المقرّر فيها.

وتوضيح الأمر: أنّ ربوة الصفا أعرض من عرض بنيان مسعى الفعلي من الطرفين - أعني من جهة المسجد ومن الجهة الأخرى - وسيما من جهة المسجد؛ فشطّر من محاذة الصفا داخل في بناء المسجد وخارج عن بنيان المسعى الفعلي؛ فلو كان عرض المسعى الفعلي عشرين متراً فعرض صفا

يقرب من ثلاثين متراً.

كما أنّ عرض المروة بحسب وضعها الموجود أكثر من عرض المسعى الفعلي؛ حيث إنّ شرطاً منها بعد عرض المسعى محاذٍ للصف من جهة المسجد. وظاهر ارتفاع مروة عن أرض الجهة المقابلة للمسجد كونها أعرض من تلك الجهة أيضاً مما هي عليه فعلاً.

وبالجملة البنيان الموجود للمسعى يمنع من فعل السعي في قسم من الأرض، بحيث لو لا البنيان كان العرض للمسعى أكثر مما هو عليه الآن؛ فكان هذا البناء منافياً للغرض من مشعر المسعى.

ولا يجوز البناء في المشاعر كعرفة وغيرها، ومنها مشعر المسعى بما ينافي العبادة المشرّعة فيها، ولو ببناء مسجد يضيّق بناؤه تلك الشعيرة، ويمنع -ولو بعض الناس ولو في بعض السنين- من العبادة المقرّرة هناك.

وظنّي أنّ هذا الأمر ممّا لا ينبغي الاختلاف فيه، وهذا غير مسألة البناء في المشاعر كبناء بيوت في منى لا تمنع من نكسها؛ وقد بحثنا حكم ذلك على حدة؛ وذكرنا أنّ ما يدور على الألسن من أنّ «منى لا يبنى» لا أساس له. ولا يجوز إنشاء المسجديّة للمسعى حتّى إن لم يناف -السعي فضلاً عمّا كان البناء مانعاً عن ذلك. والسرّ في ذلك: أنّ السعي جائز حتّى للحائض، وإنشاء المسجديّة يمنع من دخول الحائض فيه ولو مروراً، فتأمل.

هذا مضافاً إلى أنّ المشاعر مقرّرة لعبادة خاصّة؛ ولا دليل على جواز إنشاء المسجديّة لها بعد عدم صدق إحيائها ممّن يريد إنشائها مسجداً، كما فصلنا الكلام فيه في محلّه؛ وستأتي في عبارة الجواهر حكاية الإشكال في

ترتّب أحكام المسجد لما دخل من المسعى في المسجد الحرام. وعن حاشية البجيرمي: كان عرض المسعى ٣٥ ذراعاً فأدخلوا بعضه في المسجد^(١).

وقد تعرّضنا لبعض الكلام فيما يناسب المسألة عند التعرّض لحكم بناء المشاعر؛ وحكي لنا بعض كلمات الأصحاب هناك؛ ومنها عبارة العاظمي في مفتاح الرامة، حيث قال: وعدم جواز إحياء هذه المواضع - يعني مشاعر العبادة كعرفة - كلّها أو الكثير منها كأنه من ضروريات الدين وإن لم يذكر ذلك كلّ أكثر المتقدّمين^(٢).

أقول: تقييد عدم الجواز في كلامه بإحياء الكلّ أو الكثير هو باعتبار إسناد الحكم إلى ضرورة الدين، فلا ينافي ثبوت الحكم مطلقاً. وعلى أيّة حال فربما يظهر من بعض النصوص أنّ تضييق المسعى كان محققاً في تلك الأعصار أيضاً؛ ولعلّه ببناء الدور أو الدكاكين أو نحوهما، وقد أدرك معاصرونا أيضاً بعضاً من ذلك.

ففي معتبرة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال في حديث: «ثمّ انحدر ماشياً وعليك السكينة والوقار حتّى تأتي المنارة وهي طرف المسعى، فاسع ملأً فروجك، إلى أن قال: حتّى تبلغ المنارة الأخرى، قال: وكان المسعى أوسع ممّا هو اليوم ولكنّ الناس ضيّقوه»^(٣).

(١) حاشية البجيرمي ٢: ١٢٧.

(٢) مفتاح الكرامة ٧: ٢٣، إحياء الموات.

(٣) الوسائل ٩: ٥٢١، الباب ٦ من أبواب السعي، الحديث ١.

قال في الحدائق: قوله ﷺ: فاسع ملاً فزوجك، جمع فرج وهو ما بين الرجلين؛ يقال للفرس؛ ملاً فرجه وفروجه إذا عدا وأسرع. ومنه سمّي فرج الرجل والمرأة؛ لأنه ما بين الرجلين^(١).

وقال: المراد بالسعي الهرولة وهو الإسراع في السير؛ دون العدو؛ وهو المشار إليه في الخبرين المتقدمين بقوله: «فاسع ملاً فزوجك»^(٢).

قد أورد صاحب الحدائق على التضييق في المسعى بمعنى آخر حيث قال: إن المفهوم من الأخبار أن الأمر أوسع من ذلك؛ فإن السعي على الإبل الذي دلت عليه الأخبار وأن النبي ﷺ كان يسعى على ناقته لا يتفق فيه هذا التضييق من جعل عقبه ملصقة بالصفا في الابتلاء وأصابه يلصقها بالصفا موضع العقب بعد العود فضلاً عن ركوب الدرج؛ بل يكفي فيه الأمر العرفي؛ فإنه يصدق بالقرب من الصفا والمروة^(٣).

أقول: الأمر وإن كان كما ذكره ﷺ في الحكم، ولكن حمل التضييق المذكور في النص على ما ذكره تكلف لا داعي له؛ بعد إمكان حمله على معناه الظاهر من بناء الناس أشياء كالدكة سيما أيام الموسم يضيّق من أرض المسعى التي يجوز السعي فيها لو لا المانع من البنيان ونحوه.

وفي الدروس بعد ذكره اشتراط السير في الطريق المعهود؛ وقد روي: أن المسعى اختصر^(٤).

(١) الحدائق ١٦: ٢٧٠.

(٢) نفس المصدر: ٢٧١.

(٣) الحدائق ١٦: ٢٦٥؛ الرياض ٧: ٩٤.

(٤) الدروس ١: ٤١١.

وقال في سداد العباد: وقد روي أنّ المسعى قد اختصر على ما في مرسل الكافي. المراد باختصاره في جهة العرض^(١).
قال الأزرقى: وللعباس بن عبد المطلّب أيضاً الدار التي بين الصفا والمروة التي بيد ولد موسى بن عيسى التي إلى جنب الدار التي بيد جعفر بن سليمان؛ ودار العباس هي الدار المنقوشة التي عندها العلم الذي يسعى منه من جاء من المروة إلى الصفا... لهم دار أمّ هاني بنت أبي طالب التي كانت عند الحنّاطين عند المنارة فدخلت في المسجد الحرام حين وسّعه المهدي في الهدم الآخر سنة سبع وستين ومئة^(٢).

ويخطر بذهني احتمال آخر وهو كون المراد بتضييق المسعى تضييق موضع الهرولة؛ والظاهر أنّ المراد تضييقه في الطول لا في العرض؛ حيث ذكر عليه السلام أنّ المنارة الأولى هي طرف المسعى وأما المنارة الأخرى فلم يذكر^{عليه السلام} إنّها الطرف الآخر بل قال^{عليه السلام}: إنّ المسعى كان أوسع سابقاً. والمعنى أنّ مقدار الهرولة كان أطول؛ وأهل السنة جعلوه أقصر بحسب نصب العلام.

ويؤكّد هذا الاحتمال أنّ الإمام^{عليه السلام} وصف موضع الهرولة والسعي ببعض الأوصاف الأخر كبعض الدور والأزقة كما في معتبرة سماعه قال: سألته عن السعي بين الصفا والمروة قال: «إذا انتهيت إلى أوّل زقاق عن يمينك بعد ما تجاوز الوادي إلى المروة، فإذا انتهيت إليه فاكف عن السعي وامش مشياً.

(١) سداد العباد ورشاد العباد: ٣٢٢.

(٢) أخبار مكة: ٢: ٢٣٣.

وإذا جئت من عند المروة فابدأ من عند الزقاق الذي وصفت لك، فإذا انتهيت إلى الباب الذي من قبل الصفا بعد ما تجاوز الوادي فاكفف عن السعي وامش مشياً. وإنما السعي على الرجال، وليس على النساء سعي^(١).
أقول: المراد من السؤال عن السعي هو السؤال عن المهرولة بقريئة الجواب؛ صدرأً وذيلأً في مواضع منه، لا السؤال عن أصل مشروعية السعي والمشى بين الصفا والمروة.

ثم إنّه بما ذكرنا من وسعة المسعى وأنّ هناك كانت أبنية وموانع تضيّقه كما هو موجود الآن أيضاً وهي سنة ١٤٢٨ هـق ومنذ سنين فيما رأينا حيث إنّ بناءة المسعى والجدر المحيطة به مانعة من السعي في بعض المواضع التي يجوز السعي فيها بلا ريب، يظهر الإشكال فيما ذكره صاحب الجواهر حيث قال: حكى جماعة من المؤرّخين حصول التغير في المسعى في أيام المهدي العباسي وأيام الجراكسة على وجه يقتضي دخول المسعى في المسجد الحرام؛ وأنّ هذا الموجود الآن مسعى مستجدّ. ومن هنا أشكل الحال على بعض الناس باعتبار عدم إجزاء السعي في غير الوادي الذي سعى فيه رسول الله ﷺ؛ كما أنّه أشكل عليه إلحاق أحكام المسجد لما دخل منه فيه؛ ولكن العمل المستمرّ من سائر الناس في جميع هذه الأعصار يقتضي خلافه؛ ويمكن أن يكون المسعى عريضاً قد أدخلوا بعضه وأبقوا بعضه كما أشار إليه في الدروس. قال: وزوي: إنّ المسعى اختصر^(٢).

(١) الوسائل ٩: ٥٢٢، الباب ٦ من أبواب السعي، الحديث ٤.

(٢) الجواهر ١٩: ٤٢٢.

وعن تاريخ القطبي: أما المكان الذي يسعى فيه الآن فلا يتحقّق أنّه بعض من المسعى الذي سعى فيه رسول الله ﷺ، أو غيره، وقد حوّل عن محلّه؛ كما ذكره الثقات^(١).

قال الأزرقى -الذي كان يعيش في النصف الأوّل من القرن الثالث وقد قيل: إنّه توفّي سنة مئتين وخمسين، فهو كان يعيش قبل الغيبة وفي عصر الأئمّة المعصومين ﷺ- قال في كتابه عنه ذكر زيادة المهدي العبّاسي في المسجد الحرام:

أخبرني جدّي أحمد بن محمّد قال: سمعت عبد الرحمن بن القاسم بن عقبة يقول: حجّ المهدي سنة ستّين ومئة وأمر بعمارة المسجد الحرام وأمر أن يُزاد في أعلاه ويشترى ما كان في ذلك الموضع من الدور وخلف تلك الأموال؛

وكان الذي أمر بذلك محمّد بن عبد الرحمن بن هشام الأوقص المخزومي وهو يومئذٍ قاضي أهل مكّة، قال: فاشترى الأوقص تلك الدور، فما كان منها صدقة -يعني وفقاً- عزل ثمنه واشترى هو لأهل الصدقة بثمان دورهم مساكن في فجاج مكّة عوضاً عن صدقاتهم... -إلى أن قال:- فاشترى جميع ما كان بين المسعى والمسجد من الدور، فهدمها ووضع المسجد على ما هو عليه اليوم شارعاً على المسعى (يعني بعد ما كان شارعاً على البيوت التي كانت بين المسجد والمسعى).

إلى أن قال في ذكر الزيادة الأخرى للمهدي:

قال أبو الوليد: قال جدِّي: لما بنى المهدي المسجد الحرام وزاد فيه الزيادة الأولى، اتسع أعلاه وأسفله وشقّه الذي يلي دار الندوة والشامي؛ وضاق شقّه اليماني الذي يلي الوادي والصفاه؛ فكانت الكعبة في شقّ المسجد؛ وذلك أن الوادي كان داخلياً لاصقاً بالمسجد في بطن المسجد اليوم، قال: وكانت الدور وبيوت الناس من ورائه في موضع الوادي اليوم إنما كان موضعه دور الناس^(١)؛ وإنما يسلك من المسجد إلى الصفا في بطن الوادي ثم يسلك في زقاق ضيق حتى يخرج إلى الصفا من التفاف البيوت فيما بين الوادي والصفاه، وكان المسعى في موضع المسجد الحرام اليوم...

إلى أن قال أبو الوليد: فلما حجّ المهدي أمير المؤمنين سنة أربع وستين ومئة ورأى الكعبة في شقّ من المسجد كره ذلك وأحبّ أن تكون متوسطة في المسجد الحرام فدعا المهندسين فشاورهم في ذلك...

إلى أن قال: فابتدأوا عمل ذلك في سنة سبع وستين ومئة واشتروا الدور وهدموها، فهدموا أكثر دار ابن عبّاد بن جعفر العائذي وجعلوا المسعى والوادي فيها؛ فهدموا ما كان بين الصفا والوادي من الدور ثم حرّفوا الوادي في موضع الدور حتى لقوا به الوادي القديم بباب أجياد الكبير^(٢).

ونحوه ما حكى في تحصيل المرام، تأليف محمد بن أحمد المالكي المكّي المعروف بالصّبّاغ المتوفّي ١٣٢١ هـ، حاكياً عن تاريخ القطب أعني إعلام

(١) في العبارة سقط ووهم؛ وكآنها كانت: في موضع الوادي اليوم؛ وكان موضعه - يعني الوادي الفعلي دور الناس.

(٢) تاريخ مكّة للأرزوقي ١: ٦٠٢-٦١٢؛ وراجع تاريخ الغازي: ٣٨٨.

الناس، وغيره. وفيه عنه: وكان المسعى في موضع المسجد الحرام اليوم، فهدموا أكثر دور محمد بن عباد، وجعلوا المسعى والوادي فيها... وقال في آخره: هذا ملخص ما ذكره الأزرقى والفاكهي والحافظ نجم الدين ابن فهد والقطب الحنفي في إعلام الناس لأهل بلد الله الحرام^(١). وقال الصبّاغ: قال الحافظ نجم الدين ابن فهد في حوادث سنة أربع وستين ومئة ما ملخصه: فيها هدمت الدور التي اشترت لتوسعة المسجد الحرام والزيادة فيه - الزيادة الثانية للمهدي - فهدم أكثر دور محمد بن عباد وجعل المسعى والوادي فيها، وهدموا بين الصفا والوادي من الدور وحرفوا الوادي في موضع الدور حتى وصلوا إلى موضع الوادي القديم في أجياد الكبرى^(٢).

وفيه عن القطب: من أعجب ما نقل في التعدي على المسعى الشريف ما وقع قبل عصرنا بنحو مئة سنة في أيام الجراكسة في سلطنة الأشرف قايتباي، ومحصّله: أنه كان له تاجر يخدمه قبل سلطنته في أيام إمارته اسمه شمس الدين ابن الزمن؛ وهو أنه كان بين الميادين - لعله يعني ميلي الهرولة في المسعى - مياضٍ أمر بعملها الملك الأشرف شعبان ابن الناصر قلاوون، وكانت تلك المياض في مقابلة باب، على حدّها من المشرق بيوت للناس؛ ومن الغرب المسعى؛ ومن الجنوب ميل وادي وادي إبراهيم الذي يؤدّي إلى

(١) تحصيل المرام ١: ٣٣٧-٣٤٢.

(٢) تحصيل المرام ١: ٣٤٤؛ وراجع إتحاف الوري ٢: ٢١٧؛ قيل: وذكره في حوادث سنة ١٦٧، وانظر الإعلام

للقطب: ١٠٦-١٠٧؛ وراجع تاريخ الغازي: ٣٧٨؛ والتاريخ القويم ٣: ١١٦.

سوق الليل؛ ومن الشمال دار العباس الذي هو الآن رباط؛ فاستأجر الخواجة ابن الزمن هذه المياضي وهدمها وهدم من جانب المسعى ثلاثة أذرع وحفر الأساس ليبنى عليه رباطاً يسكنه الفقراء فنعه من ذلك القاضي إبراهيم بن زهير فلم يمتنع؛ فجمع القاضي محضراً من العلماء وفيه من العلماء المذاهب الأربعة وطلبوا الخواجة وأنكر عليه جميع المحاضرين وأحضروا له النقل بعرض المسعى من تاريخ الفاكهي وذرعوا له من جدار المسجد إلى المحل الذي وضع فيه ابن الزمن الأساس، فكان عرض المسعى ناقصاً ثلاثة أذرع؛ وأرسل -القاضي- عرضاً فيه خطوط العلماء إلى قايتباي وكتب ابن الزمن أيضاً إليه، وكانت الجراكسة لهم تعصب وقيام في مساعدة من يلذبهم ولو على الباطل، فلما وقف السلطان على تلك الأحوال وتغيير ابن الزمن، أرسل عزل القاضي وولي غيره؛ وأمر أمير الحج أن يضع الأساس على مراد ابن الزمن؛ فبنوا إلى أن صدعوا به على وجه الأرض؛ وجعل ابن الزمن ذلك رباطاً وسبيلاً، وبنى في جانبه داراً صغيرة وصغر المياضي جداً، وجعل لها باباً من جهة سوق الليل. هذا ملخص ما ذكره القطب الحنفي في تاريخ الإعلام^(١).

قال الكردي: ومما يشبه ما ذكره الإمام القطبي في تاريخه عما أخذ من أرض المسعى وأدخل في المسجد الحرام ما حدث في زماننا في التوسعة السعودية للمسجد الحرام وتكسير شيء من جبل صفا إلى جبل مروة زيادة في عرض المسعى؛ وليكون منظره جميلاً في رأى العين وذلك في سنة

(١) تحصيل المرام ١: ٣٤٦-٣٤٨؛ والإعلام: ١٠٤-١٠٦.

.....
 (١٣٧٧) هجرية؛ فإنَّ هذه الحادثة تشبه ما ذكره الإمام القطبي لكن مع الفارق؛ فما ذكره القطبي عبارة عن إدخال جزء من المسعى في المسجد الحرام، وأمّا ما نذكره فهو عبارة عن إدخال جزء من جبل صفا إلى حدود المسعى.

فَمَا لَا شَكَّ فِيهِ أَنَّ هَذَا الْجُزْءَ الْمَأْخُوذَ مِنْ جَبَلِ الصَّفَا فِي زَمَانِنَا هَذَا وَالْمَدْخُولَ فِي حُدُودِ الْمَسْعَى لَمْ يَكُنْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَأَصْحَابَهُ الْكِرَامَ قَدْ سَعَوْا فِي هَذَا الْجُزْءِ الْمَسْتَحْدَثِ الْيَوْمَ؛ فَعَلَى هَذَا لَا يَجُوزُ السَّعْيُ فِي هَذَا الْجُزْءِ الْمَأْخُوذِ الْآنَ مِنْ هَذَا الْجَبَلِ كَمَا لَا يَجُوزُ السَّعْيُ مِنَ الدَّرَجِ الْجَدِيدَةِ الْمَسْتَحْدَثَةِ الْآنَ وَبَيْنَ الْمَرُوءِ؛ فَلَا يَدَّ لِلْسَّاعِي مِنَ الْمَرُوءِ أَنْ يَصِلَ إِلَى دَرَجِ الصَّفَا الْقَدِيمَةِ الْمَقَابِلَةَ لِلْحَجَرِ الْأَسْوَدِ؛ فَمَنْ أَرَادَ الْاِحْتِيَاظَ لِدِينِهِ وَالْبِرَاءَةَ لِدَمِّهِ فَلْيَتْرَكَ مِنْ جِدَارِ الْمَسْعَى فِيمَا بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرُوءِ نَحْوَ مَرَّتَيْنِ^(١).

وقال: أبو البقاء المكي الحنفي (المتوفى ٨٥٤ هـ) في ذكر زيادة المهدي الثانية للمسجد الحرام: وإمّا كان يسلك من المسجد إلى الصفا في بطن الوادي ثم يسلك في زقاق ضيق حتّى يخرج إلى الصفا من التفاف البيوت فيها بين الوادي والصفا وبحال وكان المسعى في موضع المسجد الحرام اليوم، فلَمَّا حجَّ المهدي سنة أربع وستين ومئة الخ...^(٢).

وقال ابن أخ القطبي فيما اختصره من تاريخ عمّه فيما يتعلّق بزيادة المهدي

الثانية:

(١) التاريخ القديم ٣: ١٤٤.

(٢) تاريخ مكة المشرفة: ١٥٣.

وكانوا يسلكون من المسجد في بطن الوادي ثم يسلكون زفاقاً ضيقاً ثم يصعدون إلى الصفا، وكان السعي في موضع المسجد الحرام اليوم عند موضع المنازة الشارعة في نحر الوادي فيها علم المسعى وكان الوادي يمر دونها في بعض المسجد الحرام اليوم، فهدموا أكثر دار محمد بن عباد المذكور، وجعلوا المسعى والوادي فيها^(١).

وقال حسين عبد الله باسلامة في كتاب تاريخ عمارة المسجد الحرام: فلما كانت سنة ١٣٤٥هـ أمر جلالة ملك المملكة السعودية الإمام عبدالعزيز بن عبد الرحمن فيصل آل سعود خلد الله ملكه، بفرش شارع المسعى من الصفا إلى المروة، فابتدأ العمل أولاً بهدم عموم النواقي التي على صفتي شارع المسعى من مبتدأه إلى منتهاه، فلما تم إزالة النواقي ابتدأ العمل بالرصف من الصفا، وكان انتهاء رصف شارع المسعى في أواخر ذي القعدة من سنة ١٣٤٥هـ، فصار يعد ذلك الشارع في غاية الاستقامة وحسن المنظر^(٢).

أقول: ذكرنا هذه العبارة لتضمنها ضمّ مواضع النتوء بعد هدمها إلى المسعى.

ثم أقول: قد ذكر في كتب التواريخ جملة من الأقسية ربما يتمكن على أساس محاسبتها تحديد عرض شعيرتي الصفا والمروة وإن كان لم يتيسر لي ذلك فعلاً؛ ولكن نذكرها عسى أن يقف غيرنا على ما لم نقف عليه، وذلك

(١) إعلام العلماء الأعلام ببناء المسجد الحرام: ١٧٨ وكتاب عمه: الإعلام بأعلام بيت الله الحرام.

(٢) تاريخ عمارة المسجد الحرام: ٢٩٥.

على أساس محاسبة بعض أضلاع المثلث بعد تعيين بعضها.
قال الأزرقى: وذرع ما بين الركن الأسود إلى الصفا مثنتا ذراع واثنتان
وستون ذراعاً وثمانية عشر إصباعاً.

وذرع ما بين المقام إلى باب المسجد الذي يخرج منه إلى الصفا مئة ذراع
وأربع وستون ذراعاً ونصف.

وذرع ما بين باب المسجد الذي يخرج منه إلى الصفا إلى وسط الصفا مئة
ذراع واثنتا عشرة ذراعاً ونصف^(١).

وقال: ومن المقام إلى الصفا مثنتا ذراع وسبع وسبعون ذراعاً.
ومن الركن الأسود إلى المقام ومن المقام إلى الصفا ومن الصفا إلى المروة
سبع، ستة آلاف ذراع وخمسمئة وثمانى وثلاثون ذراعاً وسبع عشرة إصباعاً.
وذرع ما بين الصفا والمروة سبعمئة ذراع وستون ذراعاً ونصف^(٢).
وللفاسى فى شفاء الغرام كلام حول بعض هذه الأقيسة، راجعه واجمع
بينها^(٣).

وربما يحصل من فرض زيادة ضلع مثلث من باب الصفا إلى وسط عقد
الصفا على ضلعه الآخر من الباب إلى بداية الصفا - كما لعلّه ظاهر عبارة
الأزرقى - بعشرة أذرع تقريباً إمكان تحديد شعيرة الصفا، فحاسب وتأمل.
أقول: المتراءى من صاحب الجواهر فيما حكينا من عبارته نوع من

(١) أخبار مكة ١: ١١٨.

(٢) أخبار مكة ١: ١٢٠.

(٣) شفاء الغرام ١: ٥٥٥.

التردد في تعيين المسعى؛ واحتمال نقله من محله الأصلي إلى موضع آخر؛ وكأنه عوّل في ردّ هذا الاحتمال وإسقاطه عن الاعتبار على ما يشبه أصالة عدم النقل المعتبرة في اللغات في ردّ احتمال نقل الألفاظ من معنى إلى غيره تعيين المعنى فعلاً واحتمال تجدده وكون المعنى في عصر النصوص غيره.

فكأنّ صاحب الجواهر اعتبر سيرة الناس على السعي في المسعى الفعلي كاشفة عن سبقها إلى عصر النصوص وثباتها وعدم تجدها.

مع أنّ من لاحظ ما تقدّم من عبارات السير إن لم يثق بمحدث تغيير ما في المسعى فلا أقلّ من احتمالها بما لا يدفعه أصالة الثبات المشابهة لأصالة عدم النقل في اللغات أو هي أعم منها؛ بعد كون مدرّكها البناء العقلاني الذي لو لم يجزم بعدمه في المقام فلا أقلّ من عدم إحرازه.

ثمّ لما كان ما حكى من تغيير المسعى في عصر المهدي العباسي معاصراً للإمام الصادق عليه السلام من أئمة أهل البيت عليهم السلام ومن بعده، فلو كان ذلك عملاً مغايراً للشرع وبدعة منكّرة لضرخ الأئمة عليهم السلام في وجوه العمامة وأئمتهم وأنكروا ذلك عليهم أشدّ الإنكار؛ وكان في حكم تغيير الكعبة والمطاف عن موضعها؛ ولذلك صرّحوا بأنّ تغيير المقام كان بدعة من عمر ولم يمنعهم من ذلك تقية أو نحوها، فكان سكوت النصوص عن إنكار أهل البيت عليهم السلام والنقمة على ما حدث، دليلاً على عدم صدور الإنكار وحجة على التقرير.

ولم يحدث بعدهم تغيير في المسعى سوى ما فعله أخيراً حكام الحجاز من تطويق المسعى بالجدر وضمّ بعض المسعى إلى المسجد.

ثمّ إنّ المترامى من صاحب الجواهر احتمال كون المسعى المعاصر له بعضاً

من المسعى المعاصر للنبي ﷺ والذي معه يكون السعي مجزياً فيه. وياليت صاحب الجواهر اعتمد في تعيين المسعى على ما يقتضيه ظواهر النصوص من وجوب كون السعي بين الصفا والمروة؛ والمفروض أنّ الصفا والمروة ليسا معدومين ليعتمد في تعيين مواضعهما على إخبار الناس أو سيرتهم؛ فلا يحتاج تعيين ما بين الصفا والمروة في هذا العصر فضلاً عن عصر صاحب الجواهر إلا إلى الوقوف على الصفا مثلاً والنظر إلى المروة أو بالعكس.

والتغيير في المسعى لا يمكن بنقله إلى مكان مباين مع وجود شعيرتي الصفا والمروة.

ولو كان التشكيك في تعيين المسعى صادراً بمنّ لم يحجّ ولا رأى المسعى وشعيرتيه لربّما كان له مجال.

وعلى أية حال فالأصل في تعيين المسعى وحدّه طولاً وعرضاً هو النظر العرفي بعد كونه المعيار في مطلق الأبواب والأحكام في تحديد الموضوعات والمتعلقات؛ ولا إجمال في النصوص في كون الواجب هو السعي بين الصفا والمروة، وهذا الأمر لا خفاء فيه ليجتاز إلى الرجوع إلى السيرة ونحوها. نعم، ربّما يشكل الأمر في عصرنا من ناحية احتمال حذف بعض الشعيرتين من قبل الحكّام المتأخّرين؛ فيقع الإجماع في حدّ عرض المسعى بعد عدم الإجمال في أصله، والله العالم.

ولعمري إنّ كلام صاحب الجواهر ﷺ ليذكّرني بالرواية التي تضمّنت أنّ النبي ﷺ كان يرشد أصحابه إلى سعة الموقف في عرفات وغيرها، وأنّه ليس

الموقف خصوص مواضع أخفاف ناقته.

فإنه صحيح أنّ رسول الله ﷺ سعى بين الصفا والمروة في طريق خاص، ولكن السعي بحسب نصوصهم ﷺ ليس خصوص مسير النبي ﷺ بعينه؛ بمعنى مواضع أخفاف ناقته؛ بل كلّ ما يصدق عليه السير بين الصفا والمروة كما أنّه لم يكن الموقف خصوص مواضع أخفاف ناقته في مشاعر عرفات وغيرها؛ بل كانت عرفة ومزدلفة ومنى كلّها مواقف بلا اختصاص بموضع رحل النبي ﷺ.

وعلم الصفا والمروة ليس شيئاً مطموساً غير قابل للمشاهدة ليشكّ في صدق السعي بينهما؛ سيّما في عصر صاحب الجواهر ﷺ الذي لم يحدث ما حدث في الأعصار الأخيرة على أيدي حكام الحجاز. والذي أراه أنّ هذه البنية الموجودة في هذه الأعوام الأخيرة -والآن سنة ١٤٢٨- والذي يتحدّد عرضه بما يقرب من عشرين متراً بخطّ مستقيم بين الصفا والمروة ممّا لا مجال للريب في صحّة السعي فيه بتمام أجزائه؛ لمحاذاة هذا الطريق بأجمعه للمشعرين.

فما يظهر من بعض المحتاطين أو ينقل من الوسوسة في جواز السعي في بعض هذا المقدار والتحرّز من بعض عرضه الواقع في الجانب المقابل للمسجد -لا المتصل بالمسجد- محتجاً بأنّ السعي قد وسّع من ذاك الجانب وأدخل فيه ما لم يكن منه، فإنّ مثل هذه الوسوسة في غير محلّها؛ بعد وضوح أعلام السعي وعدم انطهاس ما يحاذي كلّ العرض الموجود للمسعي.

بل وجود المجال لتعريض المسعى أكثر ممّا عليه الآن واضح لمن نظر إلى شعيرتي الصفا والمروة؛ فإنّ عرضها بحسب ما هو الموجود منها فعلاً أكثر من عرض المسعى الفعلي؛ ومعه فيتّسع المسعى باتّساع عرض الشعيرتين على الأقلّ لا محاله.

وتوسعة المسعى بإدخال بعض الأماكن فيه إنّما هو إرجاع للحقّ إلى أهله؛ وليس من ضمّ غير الحقّ إليه؛ ولذا قد ورد في النصّ المعتبر أنّ الناس ضيّقوا المسعى كما سبق؛ وكذا وقع التصريح به في الآثار والسير؛ وإن تقدّم منّا التشكيك في دلالة الخبر بل المنع، والله العالم.

ونحو هذا النصّ ما تضمّن أنّ الناس هم النازلين بفناء الكعبة فهي أولى بفنائها، لا أن الكعبة هي النازلة بالناس ليكونوا أولى بفنائهم وفنائها؛ مستدلاً بقوله تعالى: إن أوّل بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً؛ تعليلاً لجواز هدم البيوت المبنية حوالي الكعبة والمسجد الحرام وضمّ أراضيها إلى المسجد^(١)، والذي يؤكّده ما تضمّن من النصوص التي تقدّمت من أنّ إبراهيم عليه السلام حدّ المسجد الحرام بما بين الصفا والمروة - يعني المسعى - فكانت البيوت المبنية حول الكعبة داخلة في المسجد ومبنية في أرضه.

واحتّال: كون الشعيرتين بحسب وجودهما الفعلي زيد عليهما من غيرهما بأن زيد من أبي قبيس إلى الصفا ومن قعيقعان إلى المروة.
يردّه: أنّ الصفا مثلاً بحسب وجوده الفعلي له وحدة عرفيّة يفصله عن

(١) الوسائل ٩: ٣٣١، الباب ١١ من مقدّمات الطواف، الحديث ١٥ و١٦. والروايتان مرسلتان للعباشي وقد

وردت القضية في تاريخ يعقوبي ٢: ٣٦٩ في أحداث سنة ١٣٨ - ١٤٠.

غيره، ولا يجوز كون بعضه من غير الصفا، بعد اعتبار أن يكون الصفا ممتازاً بصورة طبيعية عن أصل جبل أبي قبيس؛ لا بتقدير تعديدي. وقد ذكروا أن الصفا أنف من جبل أبي قبيس، كما سمعت حكايته في الجواهر أيضاً.

نعم لو كان المعنون بالصفا مجسب وجوده الحالي مؤلفاً من ربوات عدّة بعضها بجانب بعض، احتمال كون بعضها خارجاً من العنوان؛ وليس كذلك. كما أنّ احتمال كون الصفا بوجوده الفعلي مبيناً لما كان كذلك واقعاً، وهم لا أساس له؛ فإنه أيّ داع للمسلمين على تحويل الصفا إلى مكان مباين لواقعه؛ ولو وقع لثبت في الأثر والنصوص وعُلم؛ والمفروض عدمه.

هذا مع أنّ أصالة عدم النقل وأصالة الثبات في اللغة ونحوها حاكمة برّد هذا الاحتمال لو فرض طرؤ الشكّ في مثل ذلك.

ثمّ إني بعد ما قررت الإشكال في توسيع المسجد الحرام بما يشمل قسماً من المسعى - بمعنى ما يصح السعي فيه - عثرت على كلام لبعض فقهاء أهل السنّة في هذا المجال، متضمناً أيضاً لحكاية تغيير المسعى.

قال القطب الحنفي في المحكي عنه بعد حكاية تغيير المسعى عن أهل السير:

وهاهنا إشكال ما رأيت من تعرّض له، وهو: أنّ السعي بين الصفا والمروة من الأمور التعلّبية التي أوجها الله تعالى علينا، ولا يجوز العدول عنه؛ ولا تؤدّى هذه العبادة إلّا في ذلك المكان المخصوص الذي سعى فيه ﷺ؛ وعلى ما ذكر هؤلاء الثقات إدخال ذلك القدر من المسعى في الحرم الشريف وتحويل المسعى إلى دار محمد بن عبّاد - كما تقدّم - والمكان الذي

يسعى فيه الآن لا يتحقّق إنّه بعض المسعى الذي سعى فيه رسول الله ﷺ أو غيره، فكيف يصحّ السعي فيه وقد حوّل عن محلّه كما ذكره هؤلاء الثقات؟ ولعلّ الجواب عن ذلك: أنّ المسعى في عهد رسول الله ﷺ كان عريضاً وبنيت تلك الدور بعد رسول الله ﷺ في عرض المسعى القديم فهدمها المهدي وأدخل بعضها في المسجد الحرام وترك بعضها للسعي فيه؛ ولم يحوّل تحويلاً كلياً؛ وإلاّ لأنكر ذلك علماء الدّين من الأئمّة المجتهدين رضي الله عنهم أجمعين، مع توقّره إذ ذلك، فكان موجوداً في ذلك الوقت الإمامان أبو يوسف ومحمّد بن الحسن والإمام مالك بن أنس إمام دار الهجرة رضي الله عنهم وقد أقرّوا ذلك وسكتوا؛ وكذا من بعدهم مثل الإمام الشافعي والإمام أحمد بن حنبل وبقية المجتهدين؛ فكان اجتماعهم على صحّة السعي في هذا المحلّ الموجود الآن من غير نكير نقل عنهم.

وبقي إشكال آخر: في جواز إدخال شيء من المسعى في المسجد؛ وكيف يصير ذلك مسجداً؟ وكيف حال الاعتكاف فيه؟

وحلّه: بأن يجعل حكم المسعى حكم الطريق العام؛ وقد قال علماؤنا بجواز إدخال الطريق في المسجد إذا لم يضرّ بأصحاب الطريق فيصير مسجداً ويصحّ الاعتكاف فيه حيث لا يضرّ بمن يسعى. فاعلم ذلك، وهذا ممّا تفرّدت ببيانه. انتهى ما ذكره القطب^(١).

أقول: إنّ الذي ورد في بعض السير من تغيير المسعى وتحويله من محلّه الأصلي إلى الموضع الجديد، وأنّ هذا المسعى الفعلي هو مستجدّ، أو زيد فيه،

(١) تحصيل المرام للصيّغ: ١-٣٤٢-٣٤٤؛ والإعلام: ١٠٣-١٠٤؛ التاريخ القويم: ٣: ١٤٤.

قد يكون المراد به أنّ الموضع الذي كان يقع فيه السعي خارجاً - لا ما يصحّ فيه السعي - قد حرّف؛ فالمقدار الذي كان الناس يسعون فيه أدخل في المسجد وقد جعل محلّ السعي الموضع الجديد؛ بعد ما لم يكن هذا الموضع مسعى عملاً، لوجود موانع فيه من بنايات ودور ومجرى السيل وغير ذلك. وبالجملّة: عدم كون الموضع الجديد المسعى في الأعصار القديمة شيء، وعدم صحّة السعي فيه شيء آخر؛ والمنظور في الكلمات قد يكون هو الأوّل؛ وإلا فلا مجال لصحّة غيره بعد ما ذكرنا من أنّ العبرة في صحّة السعي بما يصدق عليه السعي بين الشعيرتين، وهما بحمد الله قائمتان حتّى الساعة وإلى آخر الدّنيا إن شاء الله تعالى.

فإدخال زيادة في المسعى نظير إحداث زيادة في المطاف بتوسيع المسجد بعد هدم البيوت المحيطة به، ممّا لا ينافي جواز الطواف في الزيادات وإن لم يكن رسول الله ﷺ طاف فيها.

ويكفي في صدق السعي الواجب ملاحظة الشعيرتين ووقع السعى بين الروبتين، وهذا ما يصدق بوضوح في المسعى الموجود في هذه الأزمنة وحتّى الآن وهو جمادى الأولى من سنة ١٤٢٨ هـ.

وأما ما أفاده القائل من تجويز الأخذ من مشعر المسعى فقد تكلمنا حوله إجمالاً آنفاً.

المسألة الثامنة: الشك في عرض المسعى.

الشك في عرض المسعى

إذا شكَّ في عرض المسعى لشبهة مفهوميّة كالشكَّ في اعتبار محاذات الصفا والمروة حين المشي إليهما - في قبال جواز المشي في عرض أوسع من عرض الشعيرتين - مثل السعي في خط منكسر أو محدّب يكون وسطه خارجاً من عرض الشعيرتين، فما هي وظيفة المكلف؟ وهل يجوز له السعي في مواضع الشكّ والاكتفاء به في أداء الوظيفة؟

ومن جملة موارد الشبهة المفهوميّة الشكّ في مقدار عرض الشعيرتين بعد احتمال حذف بعضها بسبب إحداث الشوارع والأبنية حول المسعى.

ومن جملة الشبهة المفهوميّة ما لو احتمال ارتفاع الصفا والمروة زائداً على الحدّ الموجود الآن، بحيث احتمال محاذاة الطابق العلوي للشعيرتين بحسب وضعهما القديم، بناءً على كفاية محاذاة مواضع الصفا والمروة وعدم اشتراط وجود بناء فعلي لهما فعلاً؛ أو كفاية وجود أصل الربوتين وعدم اشتراط محاذاة لبناء زائد على أصلها.

ومن موارد الشبهة المفهوميّة للسعي ما لو شكَّ في صدق الصفا والمروة بإنشاء تعريضها وضمّ صخور إليهما.

كما أنه لو اعتبر في المسعى أن يكون المشي بجذاء الصفا والمروة - أعني الربوتين - وشكَّ في حدّه من جهة تردّد مقداره بين الأقلّ والأكثر أيضاً دخلت المسألة في الشبهة المفهوميّة.

ومرجع ذلك كله إلى الشك في التعيين والتخير، وقد وقع الخلاف في كون المرجع في ذلك هو البراءة والتخير أو هو الاحتياط والتعيين؛ وقد فصلنا الكلام في ذلك في بعض البحوث بما أثبتنا به الحكم بالبراءة وفاقاً لعدة من المحققين^(١)، وذكرنا أنّ لذلك مصاديق عدة في الحج وغيره: منها: كفاية الوقوف في موضع يشك في كونه من عرفات أو مزدلفة. ومنها: كفاية المبيت بمبنى في موضع يشك في كونه من منى أو خارجاً عنه.

ومنها: كفاية المبيت في موضع يشك في كونه من وادي محسر إذا صاق الناس بمبنى وتبدلت الوظيفة إلى الارتفاع إلى وادي محسر. ومنها: كفاية الطواف في موضع يشك معه في صدق الطواف بالبيت، كالطواف في الطابق الأعلى بناءً على الشك في صدق الطواف بالبيت فيه، لاحتقال اعتبار محاذاة البيت في مفهوم الطواف بمعنى عدم كون موضع الطائف أرفع من سطح البيت؛ وعدم صدقه بدون ذلك. ومنها: كفاية الطواف عند الزحام اختياراً مع استناد الحركة إلى دفع الزحام للطائف لو شك في استناد الطواف إليه معه. إلى غير ذلك من موارد الشبهة المفهومية في نسك الحج والعمرة وغيرهما.

إذا عرفت ما ذكرناه فنقول: الشك في صدق السعي بين الصفا والمروة قد يكون للترديد في عرض الشعيرتين لاحتقال هدم بعض عرضها بعد كون

(١) راجع المجلد الأول من كتاب الحج.

الواجب هو السعي في واقع ما بين الشعيرتين لا عنوانه.
 فع اشتباه الموضوع وحدّ الجبل يكون المرجع الأصول العمليّة، والذي
 اخترناه اقتضاؤها البراءة وعدم تعيّن السعي في القدر المتيقّن.

وقد يكون الشكّ للترديد في صدق الصفا بعد تعريضه صناعياً بضمّ
 صخور إلى الربوة يوجب زيادة عرضها، فمثل هذا يلزم الجزم بعدم صدق
 الصفا - فعلاً - على الزيادة؛ بعد عدم الجزم بالصدق؛ ولا واسطة بين الجزمين
 حسبما قررناه من أنّ الشكّ في المفهوم مساوق للجزم بعدم الوضع.

وقد يُقال: إنّ لازمه عدم أجزاء السعي في غير القسم الأصلي؛ لا للأصل
 العملي، بل لمقتضى الدليل الاجتهادي؛ حيث إنّ الواجب هو السعي بين
 الصفا والمروة، ومع عدم صدق الصفا على الزيادات والملاحق لا موجب
 لكفاية السعي في ذاك الموضوع؛ ومقتضى الأمر تعيّن السعي في موضع يصدق
 عليه السعي بين الشعيرتين.

ولكن يردّه: أنّه وإن فرض الجزم فعلاً بعدم صدق الصفا مثلاً على
 الزيادات الملحقة ولكن لا جزم بعدم الصدق لغةً في عصر التشريع؛ لاحتمال
 تغيير الوضع؛ وقد سبق أنّ أصالة عدم النقل لا مجرى لها لنفي الأوضاع، وإنّما
 مجراها إثبات الوضع؛ ولو لكونه المتيقّن من مجاريها بعد كون دليلها لبيّناً.

وعليه فحيث يشكّ في صدق السعي بين الشعيرتين بحسب المفهوم
 والمعنى المعاصر للمشرّع، ولا أصل لفظي يعيّنهُ، كان المرجع الأصول
 العمليّة تجاه وظيفة المكلف؛ وقد قرّرنا في محلّه أنّ مقتضاها البراءة في مثل
 المقام وفاقاً لسيدنا الأستاذ رحمته بعض مشايخنا وغيرهما.

ولا بأس بالإشارة إلى بعض تطبيقات مشايخنا للحكم بالبراءة على الشبهات المفهوميّة المماثلة للمقام.

قال شيخنا التبريزي في مسألة حدود عرفة والمشعر: ومع الشكّ في بعض الحدود فيها يجب الاقتصار على القدر المتيقّن؛ لقاعدة الاشتغال؛ وإن كان لجريان أصالة البراءة مجال. إلا أنّها على خلاف الاحتياط المراعى في مسائل الحج^(١).

ونحوه ذكر في مسألة الشكّ في صدق منى في بعض المواضع^(٢).
أقول: غرضه من الاحتياط في الحج ما كان يصرّ عليه سيدنا الأستاذ ﷺ من التأكيد على رعاية الاحتياط في الحج معللاً بأنه غالباً يقع مرة في العمر، فلا ينبغي ترك الاحتياط فيه؛ ولذا كان هو ﷺ يحتاط في الفتوى في مسائل الحج بمجرد بعض الأقوال مع أنّ مبناه في عدم الإعتناء بالشهرات في الفقه بل بالإجماعات المعروف.

ثم إنّ هناك إشكالاً عاماً في تطبيق أصالة البراءة على جملة عمن موارد الأقل والأكثر الإرتباطيين التي منها موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير، مثل الشبهات المفهوميّة في نسك الحج والعمرة التي يتوقف عليها الخروج عن الإحرام مضافاً إلى وجوبها؛ كالشك في صدق الطواف بالبيت مع كون المطاف أرفع من بناء الكعبة المشرفة، وكالشك في صدق السعي بين الصفا والمروة مع خروج الساعي أثناء سعيه عن الخط الموازي كما لو كان

(١) التهذيب في مناسك العمرة والحج ٣: ١٥٣.

(٢) صراط النجاة ٤: ٢٠٤.

خط السعي منكسراً أو محدباً بناءً على تحقق الشك في ذلك؛ ونحو ذلك جملة من موارد آخر.

تقريب الإشكال: أن المكلف قبل أداء النسك موضوع لأحكام المحرم التي منها حرمة جملة من الأمور يعبر عنها بتروك الإحرام؛ فهو مخاطب بالنسك ومخاطب بأحكام المحرم قبل الخروج عن الإحرام بأداء النسك، فإذا أتى المكلف بالنسك على الوجه الصحيح فلا شبهة في تحقق الوظيفة والخروج عن عهدة التكليف، كما أن مقتضى أدلة الخروج عن الإحرام بأداء النسك انقطاع أحكام المحرم بعد أدائها على الوجه الصحيح.

وأما إذا أتى المحرم بالنسك بناءً على أصل البراءة، فاقصر على القدر المتيقن من التكليف وترك الاحتياط فإنه وإن خرج عن عهدة التكليف المنجز وليس عليه الاحتياط من ناحية التكليف بالنسك، كما في سائر موارد الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين، إلا أنه حيث لم يحرز بما فعله صحة عمله - لعدم كون أصل البراءة مثبتاً لصحة العمل كما صرح بذلك عدة من المحققين في تلك المسألة - كان بعد العمل شاكاً في الخروج عن موضوع الإحرام أو في استمرار حكم التروك عليه؛ ومقتضى الاستصحاب هو عدم انقطاع تلك الأحكام حينئذٍ.

كيف لا؟ وقد صرحوا بأن البراءة عن الجزء المشكوك لا يثبت أن ما أتى به المكلف من العمل هو الواجب إلا بنحو الأصل المثبت الذي لا اعتبار به؛ فإن غاية مقتضى أصل البراءة عدم تنجز الجزء المشكوك، لا كون ما عداه هو المكلف به.

ونتيجة هذا الإشكال هو عدم تأثير أصل البراءة في موارد التكليف المشكوكة المرددة من الأقل والأكثر الارتباطيين إلا في عدم تنجز التكليف المشكوك لو كان متعلقاً بالأكثر؛ فلا يؤثر في انقطاع استمرار الأحكام الثابتة قبل أداء التكليف التي هي كالأثر للموضوع، لو كان استمرارها محتملاً؛ كما لو احتمل توقف انقطاع تلك الأحكام على أداء العمل على الوجه الصحيح. مثل احتمال استمرار أحكام الإحرام بالإتيان بالنسك بدون الاحتياط حيث يحتمل توقف انقطاع تلك الأحكام على الإتيان بالنسك على الوجه الصحيح؛ لا بمجرد العمل على وجه يسقط التكليف عن الباعثية. ومثله ما لو احتمل وجوب التسليمة الأخيرة في الصلوات؛ فإنه يشك المكلف في جواز استدبار القبلة؛ حيث يحتمل كون عمله نقضاً للصلاة؛ ومقتضى الاستصحاب بقاء حرمة نواقض الصلاة التي منها الاستدبار قبل الإتيان بالتسليمة المشكوك وجوبها.

ومن قبيله ما ورد من أن المسافر إذا صلى أربعاً بتمام، بعد نية الإقامة ثم عدل عنها استقر عليه التمام مادام لم يسافر؛ فإنه لو كانت صلاته من قبيل الصلاة المجتزى بها على أساس أصل البراءة في الأجزاء المشكوكة يشكل الاكتفاء بها في ترتب الحكم المتقدم، بعد ما كان مقتضى الاستصحاب عدم الإتيان بالصلاة الصحيحة؛ فيندرج في عموم ما دل على أن المسافر غير المقيم عشرأ يقصر.

ومن قبيله ما لو كان التلبس بالصوم مبنياً على أصل البراءة ونحوه؛ كما لو استمر في الأكل إلى أن قطع بطلوع الفجر، فإنه لا يجرز كون إمساكه بعد

القطع بطلوع الفجر من الصوم الصحيح؛ وإن جاز الاكتفاء به في مقام الامتثال، بعد حجّية استصحاب الليل؛ ومعه فيشك في كون الأكل بعد هذا الإمساك مصداقاً لإفطار الصوم الموجب للكفارة. وإن كان لا يجوز لكونه موجباً لإحراز المخالفة والقطع بترك الواجب؛ وكذا لو صام مبنياً على أصل البراءة غير ناوٍ للاجتناّب ولا مجتنباً عن بعض ما يشكّ في وجوب الاجتناب عنه، وفرض عدم إطلاق نافي لوجوب الإمساك عمّا عدا الأمور القطعيّة؛ فإنّه لا يحرز كون أكله أثناء صومه ذلك إفطاراً موجباً للكفارة.

وقد ذكر هذا الإشكال صاحب الجواهر رحمته في بعض تطبيقاته في الحج. ويمكن الإجابة عند بوجوه بعضها راجع إلى الكبرى وبعضها صفروي: الوجه الأول: إنّ هذا الإشكال بعد فرض اعتبار الاستصحاب مبني على حجّيته في الشبهات في الأحكام الكلية الإلهية، وهو واضح، فمن لا يرى اعتبار الاستصحاب في ذلك لا يمكنه الالتزام به.

الوجه الثاني: ما يظهر من كلمات سيدنا الأستاذ في الشبهات المفهوميّة، من أنّ الآثار إذا كانت مترتبة على العناوين فمع الشكّ في بقائها لا يمكن الحكم باستمرار الآثار على أساس الاستصحاب؛ لرجوعه إلى الشبهة الموضوعية لدليل الاستصحاب.

توضيح ذلك:

أنّ المحكوم بتروك الإحرام هو المحرم، فإذا شك في استمرار الإحرام كان الحكم باستمرار تلك الأحكام من الشبهة المصدقية لدليل الاستصحاب؛ لعدم العلم بتحقق الإحرام؛ وهذا نظير الشكّ في وجوب الإمساك بعد

استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة؛ حيث أفاد ﷺ أن وجوب الإمساك مع الشك في بقاء النهار من الشبهة المصدقية لدليل الاستصحاب.

إلا أن يقال بين المقامين بالفرق؛ حيث إن الإحرام وإن كانت متقومة بالإحرام المشكوك بقاءه، فلا يجري فيها الاستصحاب، ولكن الإحرام بنفسه حكم شرعي قابل للتعبّد، فيجري فيه الاستصحاب.

بخلاف مثل النهار حيث إنه أمر وضعي عرفي، ولا معنى للاستصحاب فيه إلا باعتبار الأثر المترتب عليه هذا.

مع أن في المنع من جريان استصحاب حكم النهار كوجوب الإمساك إشكالاً؛ لمنع تقوّم الحكم بموضوعه الشرعي بلحاظ دليل الاستصحاب؛ بل العبرة في الاستصحاب بالموضوع العرفي؛ لا ما أخذ في النص والدليل الشرعي، كما قرر في محلّه.

الوجه الثالث: المنع من جريان مثل استصحاب الإحرام وأحكامه بعد الإتيان بالنسك، ولو مبنياً على أصل البراءة في أجزائها المشكوكة؛ والسرّ في ذلك هو إطلاق ما دلّ على أن الحجاج والمعتمر يتحلّل بالطواف والسعي والتقصير أو بالرمي والذبح والحلق أو بها وبالطواف والسعي بعدها؛ فإن غاية ما يعلم بخروجه عن مثل هذه الأدلة هو الإتيان بها على الوجه الفاسد - بمعنى ما لا يجوز الاجتزاء به لتنجّز التكليف - وأما بعد الإتيان بها على وجه يجوز الاكتفاء بها في مقام الامتثال وإن لم يحكم بصحتها إلا على وجه الأصل المثبت غير المعتمر، فلا قصور في هذه الإطلاقات عن شموله. نعم، في موارد الشبهة المفهومية كالشك في صدق الطواف بالبيت أو

السعي بين الشعيرتين وما شاكل ذلك ربما يشكل الإطلاق. ويمكن ردّه بقوة احتمال كون ما ذكر من المفاهيم في النصوص كالطواف والسعي تعبيراً عمّا هو وظيفة المكلف في مقام العمل ولو على أساس الأصول العملية التي منها أصالة البراءة. وقد فصلنا الكلام فيما يتعلّق بهذا الأمر ضمن بعض النقاط التي تعرّضنا لها في بحث حكم الشبهات المفهوميّة. فراجع.

المسألة التاسعة: حكم تعذر السعي.

تعذر السعي

إذا قلنا بوجوب السعي في خط مستقيم بين الشعيرتين لعدم الصدق بغيره ولو في فرض الاضطرار ولم يمكن ذلك بسبب بناء المسعى من قبل الحكومة على وجه لا يمكن للحاج العمل بوظيفته حسب تشخيصه في سقوط وجوب الحج والعمرة بسبب العجز عن جزئها بل ركنها.

أو تبدل الوظيفة في السعي بالميسور منه حيث يمكن الإتيان ببعض الأشواط في المحل المقرّر؛ وذلك بدليل قاعدة الميسور.

أو عدم سقوط وجوب الفرضين، وإنما يسقط وجوب السعي؛ لكونه سنّة واجبة، والسنّة لا تنقض الفريضة حسبما دلت عليه معتبرة زارة المتضمنة لقاعدة «لا تعاد الصلاة إلا من خمس» وقد ذكرت قاعدة عدم انتقاض الفريضة بالسنة ككبرى لتلك القاعدة في ذيل الخبر.

أو وجوب السعي في مكان قريب من المسعى لقاعدة الميسور.

احتمالات:

مقتضى القاعدة لو لا الدليل على خلافها هو الأوّل.

والاحتمال الثاني لا دليل عليه بناءً على المعروف في مدرك القاعدة.

وأما الاحتمال الثالث فإن مقتضى تلك القاعدة هو أنّ الإخلال بالفريضة

متى كان بسبب الإخلال بالسنة لا بأس به؛ ولا دلالة فيها على أنه متى

ثبتت الفريضة وفرض وجوبها. نعم، في الصلاة حيث لا تسقط بحال فلا

يكون الإخلال بها بالسنن فيها بسبب الاضطرار وغيره إخلالاً مفسداً للصلاة؛ وللكلام فيما يتعلّق بذلك تفصيل طويل محوّل إلى غير المقام. وقد أفاد بعض السادة المحققين^(١) أنّ ما دل على توسعة مواقف عرفات ومشعر ومنى بضيقها وكذا ملاحظة غير تلك الأدلة، يفيد القطع بعدم سقوط وجوب الحج بتعذر السعي.

(١) آية الله الشيرازي الزنجاني.

المسألة العاشرة: طول المسمى على تقدير طمّ بعض الصفا والمروة.

حدّ المسمى ارتفاعاً

قال الكردي: جاء في تاريخ الغازي ما نصّه: وذكر المحب الطبري أنّ العقد الذي بالمروة جعل علماً لحدّ المروة؛ ثم قال: فينبغي للساعي أن يمرّ تحته ويرقى على البناء المرسوخ، انتهى... إلى أن قال الغازي: لم نقف على من بنى العقد الذي بالصفا والعد الذي بالمروة... وسبب بناء العقدين بعد عهد أبي جعفر المنصور هو معرفة حدّ الصفا وحدّ المروة فلا يتكلّف الساعي الرقي لما بعدهما من الدرج. والظاهر -والله تعالى أعلم- أنّ العقدين بنيا لأول مرة قبل القرن الثالث، فإنّ العقدين كانا موجودين في زمن ابن بطوطة، كما صرّح بذلك في رحلته، وقد ولد ابن بطوطة سنة ثلاث وسبعمئة^(١).

وقال الكردي:

وقد باشرنا في هدم عقد الصفا يوم الثلاثاء ٢٤/١٠/١٣٧٧. أمّا الدرجات القديمة جداً والتي كانت مدفونة منذ عصور عديدة فقد ظهرت عند حفر أرض الصفا وذلك في رجب سنة ١٣٧٧هـ، ثم إنهم في شوال من السنة المذكورة أخرجوا الدرجات القديمة، وبنوا فوقها الدجارت الجديدة بالإسمت^(٢).

أقول: قد سبق أن مقتضى وجوب السعي بين الشعيرتين هو عدم وجوب الصعود عليهما؛ وجواز الاكتفاء بالوصول إلى مبدهما؛ أعني بداية

(١) التاريخ القويم ٢: ١٢١.

(٢) التاريخ القويم ٢: ١٣٣.

الأخذ في الارتفاع الذي هو بداية الجبل.

ولكن ليعلم أنّ الملاك بحسب القاعدة هو الوصول إلى مبدأ الجبل بحسب وجوده فعلاً، فلو طمّ بعض المسعى وارتفع فصار بعض الشعيرتين مدفوناً لا يكفي الوصول إلى مبدأ الشعيرتين بحسب وضعهما قبل الطمّ؛ بل العبرة بالوجود الفعلي.

كما أنّه لو حذف بعض الشعيرتين من وجهها بحيث زيد في طول المسعى لم يجز الاقتصار في السعي على موضعها قديماً.

كلّ ذلك لظهور السعي بين الصفا والمروة في دخل عنوان الصفا والمروة في الحكم؛ لا دخل موضعها.

نعم لو فرض انعدام الشعيرتين - لا سمح الله - فعدم سقوط الواجب حيث لا يمكن بناء الروبتين لا يستلزم عدم موضوعية للشعيرتين على تقدير وجودهما.

وليعلم أنّ الزيادة المحظورة في السعي كالطواف، لا يشمل ما يؤتى به من المشي بعنوان مقدّمة الواجب؛ بل هي خاصة بمثل زيادة شوط أو بعضه لا كذلك.

قد وفقني الله تعالى للحجّ في هذا العام وهي سنة ١٤٢٩هـ. ق فرأيت المسعى قد بني جديداً بعد تعريضه وزيادة ما يساوي عرضه السابق عليه فقد كان عرضه عشرين متراً وقد أصبح أربعين والقسم الذي يرجع فيه من المروة إلى الصفا الملاصق للمسجد هو من المسعى القديم، كما أنّ قسماً من وسط المسعى الجديد الذي خصّ بالعربات الحاملة للمعدورين والمعاقين

.....

أيضاً مأخوذ من المسعى القديم، وأما القسم الذي هو جنب خارج المسجد وقد خصّ بالذاهب من الصفا إلى المروة فهو من الزيادات الحديثة وقد سبق حكمها مفضلاً وقد بنى المسعى ثلاث طوابق، كما أنه قد جهّز في هذه السنة أربع طوابق من الجمرات وكان الناس يرمون من كلّها وكان طابق خامس قيد التعمير.

مسألة: إذا تعذر ذبح الهدي أو نحره في حج التمتع بمنى - ولو لمنع الحكومة من ذلك حفظاً لمصلحة الناس وسلامتهم من العوارض - فهل يسقط وجوب الحج بتعذر جزئه المتعذر شرطه، أو يسقط وجوب الهدي، أو يسقط خصوص الشرط فيجب الذبح في مكان آخر؟

وعلى التقدير الأخير فهل يتعين الذبح في وادي محسر مع الإمكان أو لا؟ وعلى تقدير عدم تعيين وادي محسر فهل يتعين الذبح بمكة أو الحرم أو لا يتعين مكان خاص؟ في المسألة تفصيل.

محلّ ذبح هدي التمتع للمختار وللمضطرّ

والمستفاد من بعض النصوص أنّ محلّ ذبح الهدي بما يشمل هدي التمتع هو مكة إلا أن يكون قد أشعر وقلّد فيتعيّن ذبحه بمنى. فقد ورد في معتبرة مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا دخل بهديه في العشر فإن كان أشعره وقلّده فلا ينحر إلا يوم النحر بمنى؛ وإن كان لم يقلّده ولم يشعره فلينحره بمكة إذا قدم في العشر»^(١).

وهذه الرواية مطلقة من حيث هدي التمتع؛ فيشمل قوله عليه السلام: «وإن كان لم يقلّده ولم يشعره» هدي التمتع الواجب؛ كما يشمل هدي المفرد غير الواجب.

وقوله: «فلينحر بمكة» أمر في مورد توهم المحظر حيث يحتمل وجوب

(١) الوسائل ١٠: ٩٣، الباب ٤ من أبواب الذبح، الحديث ٥.

تأخير الذبح إلى منى؛ فيكون مدلوله مجرد الرخصة في الذبح بمكة؛ فلا ينافي استحباب الذبح بمنى فضلاً عن جوازه.

فلا يشكل بأن الرواية غير قابلة للأخذ بها؛ لتضمنها تعيين الذبح بمكة؛ مع أنه لا ريب في جواز ذبح هدي التمتع بمنى؛ فلا بد أن تحمل على غير هدي التمتع.

توضيح الجواب: أن الإشكال مبني على كون الأمر بالذبح في مكة مفيداً للتعيين؛ وهذا في غير الأمر في مقام توهم المنع كما أتضح.

وقوله في آخر الخبر: «إذا قدم في العشر» متعلق ظاهراً بقوله: «فلينحره»، والمعنى أن زمان الذبح هو عشر ذي الحجة فلا يختص الذبح بيوم النحر وهو العيد؛ بل يجوز الذبح تمام المدة ولو في أول ذي الحجة. وذلك في قبال هدي السياق المشعر والمقلد؛ فإنه يتعين عليه الذبح زماناً ومكاناً؛ فلا يذبح إلا في خصوص يوم النحر كما لا يجوز الذبح إلا بمنى.

ومورد الرواية هو الحاج لا المعتمر بعمرة مفردة؛ إذ أن المعتمر لا خصوصية له في قدمه في عشر ذي الحجة وغيرها. كما أنه لا يحتمل تعيين ذبح الهدي في العمرة المفردة بمنى يوم العيد، فلاحظ.

ثم إن مورد الرواية هو هدي السياق؛ ولكن لم يفرق أحد في هدي التمتع بين أن يكون سيق به أو لا. وإن كان ظاهر العلامة في التذكرة هو الأخذ بعبارة مسمع في موردها، وهو هدي السياق دون سائر الموارد.

قال: فوقت ذبحه - يعني هدي التمتع - أو نحره يوم النحر؛ وبه قال أبو حنيفة ومالك وأحمد في رواية؛ لأن النبي ﷺ نحر يوم النحر؛ وكذا أضحى؛

وقال ﷺ: خذوا عني مناسككم؛ ولأن ما قبل يوم النحر لا يجوز فيه الأضحية فلا يجوز فيه ذبح هدي التمتع؛ كقبل التحلل من العمرة. وأما من ساق هدياً في العشر فإن كان أشعره أو قلده فلا ينحره إلا بمنى يوم النحر؛ وإن لم يكن أشعره وقلده فإنه ينحره بمكة إذا قدم في العشر؛ لما رواه مسمع في الصحيح؛ ثم ذكر الرواية ثم قال: وكذا لو كان تطوعاً فإنه ينحره بمكة؛ الخ.

ثم ذكر خلاف أهل السنة في جواز نحر هدي التمتع بعد إحرام الحج؛ بل وقبل ذلك؛ بعد حله من العمرة. نعم، لم يجوز الشافعية تقديم الهدى على العمرة^(١).

ويؤكد إلغاء الخصوصية عن رواية مسمع وعدم اختصاصها بسائق الهدى أن رواية إبراهيم الكرخي - الآتية - التي يستدل بها لاشتراط ذبح هدي التمتع بمنى أيضاً موردها هدي السياق؛ ولا إطلاق لها لمطلق هدي التمتع إلا بإلغاء الخصوصية الذي لو تم فهو يجري في معتبرة مسمع التي نتكلم فيها.

وربما تعارض معتبرة مسمع برواية إبراهيم الكرخي عن أبي عبد الله ﷺ في رجل قدم بهديه مكة في العشر فقال: «إن كان هدياً واجباً فلا ينحره إلا بمنى؛ وإن كان ليس بواجب فلينحره بمكة إن شاء. وإن كان قد أشعره أو قلده فلا ينحره إلا يوم الأضحية»^(٢).

(١) التذكرة ١: ٣٨١.

(٢) الوسائل ١٠: ٩٢، الباب ٤ من أبواب الذبح، الحديث ١.

فإن النسبة بين الهدى الواجب وبين غير المقلّد والمشعر هي العموم من وجه؛ لشمول الأوّل لهدى التمتع كالثاني وافتراق الأوّل في المشعر والمقلّد، والثاني في الهدى غير الواجب كهدي المفرد؛ فيتعارضان في هدى التمتع.

ولكن لا يبعد حمل رواية الكرخي بالغضّ عن سنده على استحباب الذبح بمنى أو على غير هدى التمتع، وذلك لأنّه لو حمل خبر مسمع على الهدى المستحبّ لاخصّ بحجّ الأفراد وهو تخصيص مستهجن، فإنّ مدلوله بالغضّ عن التخصيص هو هدى التمتع وحجّ الأفراد، لشمول الهدى الذي لم يشعر ولم يقلّد لها. فتخصيص الخبر بواحد منها كما ترى.

فإذا دار الأمر بين تخصيص ممتنع وتخصيص جائز أعني تخصيص ما دلّ على اشتراط الذبح الواجب بمنى وحمله على غير هدى التمتع تعيّن الثاني. فإنّ دلالة رواية الكرخي بالنسبة إلى هدى التمتع بالإطلاق القابل للتخصيص؛ فإنّها دلّت على أنّ الهدى الواجب لا ينحر إلّا بمنى، وهذا قابل للحمل على الهدى المقلّد والمشعر؛ وقد دلّت معتبرة مسمع على تعيّن ذبح المقلّد والمشعر بمنى.

ولو كان هذا التخصيص أيضاً محذوراً - لنفس النكته المانعة من التخصيص الأوّل - حمل الأمر بالذبح بمنى بالنسبة إلى خصوص هدى التمتع على الاستحباب؛ بعد امتناع التخصيص؛ لكون العمومين كالنصّ في العموم. وسيجيء إن شاء الله تعالى عند التعرّض لرواية عبد الأعلى حكم معارضة معتبرة مسمع بها.

ثمّ إنّّه لو فرض استحكام التعارض بين الروایتين فلا يبعد دلالة الكتاب

على وجوب الهدى على المتمتع مطلقاً؛ بلا اختصاص بذبحه بمنى؛ حتى إنّه لو فرض اختصاص أدلّة الاشتراط - على تقدير تسليم أصل الدلالة - بالتمكّن كان المرجع في المذبح عن الذبح بمنى إطلاق دليل وجوب حجّ التمتع؛ لا الأصول العمليّة القاضية بسقوط الواجب بتعدّد ما يشكّ في إطلاق شرطيته. قال تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾^(١).

وكذا إطلاق قوله تعالى: ﴿وَالْبُذُنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِّنْ شَعْتِيرٍ ۗ لِلَّهِ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَفَخْنَا فِي السَّمَاءِ الْحَبَّ﴾ إلى قوله: ﴿وَيَذْكُرُوا أَنَّمَا لِلَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا أَمْرَ اللَّهِ الْقَاسِمِ ۗ ثُمَّ لِيَفْضُوا تَفْتَهُمْ وَيُوقُوا نَدْوَرَهُمْ وَيُلْطِفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾^(٣).

والآية الأخيرة وإن كان موردها هدي السياق؛ ولكنها شاملة هدي التمتع؛ لجواز سياق هدي التمتع كجواز شرائه يوم النحر؛ فما يوهمه بعض الكلمات من الخلط بين هدي القران وهدي السياق وتوهم وحدتها في غير محلّه؛ فإنّ هدي السياق ما يسوقه الحاج معه عند الإحرام، سواء أحرم بإشعاره أو تقليده أو أحرم بالتلبية؛ ولكنّ هدي القران ما أحرم - مكان التلبية - بإشعاره وتقليده؛ فهدي السياق أعمّ من هدي القارن؛ كما أنّه أعمّ من هدي التمتع؛ لجواز إحرام التمتع بالتلبية وسوقه الهدى معه.

(١) البقرة: ١٩٦.

(٢) الحج: ٣٦.

(٣) الحج: ٢٨-٢٩.

وعليه، فلو فرض استحكام التعارض بين روايتي مسمع والكرخي - ولم يكن بينها جمع عرفي - فرواية مسمع التي لا تشتط منى في ذبح هدي السياق الشامل لهدي التمتع هي الموافقة للكتاب.

ثم لو فرض استقرار التعارض بين الروايتين ولم نرجح رواية مسمع بموافقة الكتاب كان المرجح هو الأصل؛ وهو مقتضى لعدم الاشتراط بعد ثبوت أصل الوجوب؛ كما في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في سائر الارتباطات.

نعم، المشهور فتوى هو اشتراط ذبح هدي التمتع بمنى؛ فلو كانت الشهرة مرجحة في باب التعارض كانت رواية الكرخي هي المطابقة للشهرة في الفتوى؛ ولكن الترجيح بالشهرة ورد في باب تعارض القضاء.

كما أن رواية مسمع موافقة للعامة؛ حيث إن ظاهرهم كفاية ذبح الهدي في الحرم بلا خصوصية لمنى؛ فلو انتهى الأمر إلى الترجيح بذلك ولم يكن بين الدليلين جمع عرفي كان الترجيح لخبر الكرخي.

هذا كله بالغض عن قصور ما استدلل به أو يمكن أن يستدل به لاشتراط الذبح بمنى مع التمكن والاختيار - في نفسه - فضلاً عن صلوحه لمعارضة معتبرة مسمع الظاهرة في جواز الذبح بمكة في هدي التمتع ولو بإطلاقها.

أدلة اشتراط ذبح هدي التمتع بمنى في المختار وفي المضطر

ثم إنه لا مناص لدراسة المسألة من ملاحظة أدلة اشتراط الذبح بمنى ليوضح على أساس ذلك ما هو الحكم في المقام؛ وليعلم مدى دلالتها على

الاشتراط مطلقاً أو عند التمكن خاصة.

وقد ذهب سيدنا الأستاذ رحمته فيما يحكى عنه إلى قصور أدلة الاشتراط عن فرض الاضطرار. فنقول بعد التوكّل على الله:

يمكن الاستدلال به للشرطيّة أمور:

منها: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَخْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَخْلِفُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ، فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ، فِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾^(١).

وقد دلّت الآية على تعيين محلّ للهدى؛ وليس إلا منى؛ لعدم احتمال تعيين مكان آخر لذبح الهدى. هذا بالغض عن دلالة النصّ على كون محلّ الهدى هو منى يوم النحر.

ومورد الآية وإن كان هو المحصور، ولكن ظاهرها هو تعيين محلّ الهدى بالغض عن الحصر؛ إلا أنّ المحصور ينبغي أن لا يتحلّل إلا بعد وصول الهدى إلى المحلّ الذي لولا الحصر كان الحاجّ هو المباشر لإيصال الهدى إليه وذبحه فيه.

ولعلّ ظاهر الآية هو هدي القران، وما يفرض في حجّ الأفراد؛ ويتمّ الحكم في حجّ التمتع بعدم الفصل؛ إذ لا يحتمل فقهيّاً تعيين منى للهدى، في حجّ الأفراد والقران؛ واختلاف حجّ التمتع عنها.

ثمّ الظاهر إطلاق اشتراط تعيين مكان الهدى - حسب دلالة الآية -

للمختار وغيره؛ سيما مع ما ورد في تفسير الآية من بيان أنه منى يوم النحر؛ مع أن الآية دالة على اشتراط منى لهدي المحصور مطلقاً؛ بلا فرق بين المختار وغيره.

وبما ذكرنا يندفع ما قد يورد على دلالة الآية بقصورها عن اشتراط منى في هدي التمتع لغير المختار؛ لكون مورد الآية هو هدي المحصور، فلا تدلّ على الاشتراط في هدي التمتع.

ثم إنه استدللّ سيّدنا الأستاذ لتعيين الذبيح بمنى بقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَخْلِفُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾^(١)؛ بدعوى أنه يظهر من الآية أن للهدي محلاً خاصاً؛ بل هي صريحة في ذلك؛ وليس ذلك غير منى قطعاً.

ولعلّ الوجه فيما ذكره الأستاذ هو عدم احتمال تعيين مكان آخر. وقد فسّر المحلّ في معتبرة زرعة بمنى؛ قال: «ومحلّه أن يبلغ الهدي محلّه؛ ومحلّه منى يوم النحر إذا كان في الحج»^(٢). فالآية بضميمة المعتبرة بل وبدونها تدلّ على اشتراط الذبيح بمنى^(٣).

أقول: أولاً: دلالة الآية على تعيين محل للهدي واضحة؛ ولكن دعوى تعيين منى ليست بأولى من تعيين الحرم أو مكة؛ فتدلّ الآية على عدم جواز الذبيح ببلد المكلف؛ ولا تدلّ على عدم كفاية الذبيح بالحرم فضلاً عن مكة.

(١) البقرة: ١٩٦.

(٢) الوسائل ٣٠٦: ٩، الباب ٢ من أبواب الإحصار والصدّة، الحديث ٣.

(٣) المعتمد ٢٠٨: ٥، الحج.

هذا أولاً.

وثانياً: إنَّ مورد الآية هو هدي المحصور؛ وتعيّن محلّ خاصّ له لا يلازم تعيّن ذلك لكلّ هدي في الحجّ.

وبذلك يظهر الكلام في دلالة المعتبرة على حكم المقام.

إلّا أن يقال: ظاهر الآية هو تعيّن محلّ الهدى بالغضّ عن موردها - وهو المحصور - وأنّ المحصور وظيفته أن يصبر للحلق حتّى يبلغ الهدى ذلك المحلّ.

والإنصاف أنّ دلالة الآية والرواية على ذلك غير بعيدة.

وثالثاً: دلالة الرواية على تعيّن منى إنّما هي بالظهور القابل للتخصيص وللحمل على الاستحباب مع القرينة؛ ومعتبرة مسمع - وهي أخصّ من هذه الرواية - تصلح قرينة على حمل تعيّن منى على غير التمتع وعلى خصوص الهدى المقلّد والذي أشعره المكلف؛ أو لحمل تعيّن منى على الاستحباب.

ورابعاً: إنّ دلالة الآية على تعيّن المحل الخاصّ هدي التمتع بالإطلاق؛ وهو قابل للتقييد بغير التمتع كهدي المقلّد والمشعر؛ وقد صرح في النصّ بتعيّن منى لذلك.

وهناك عدّة من الوجوه والنصوص سوى ما تقدّم من الآية يمكن الاستدلال بها للحكم:

الوجه الأول: دعوى الإجماع على ذلك؛ وقد عبّر في بعض الكلمات بكون الحكم مقطوعاً به في كلام الأصحاب؛ كما في المدارك وغيره.

ولكن الحكم وإن كان مشهوراً في كلمات الأصحاب، غير أنّ
تحصيل الإجماع عليه بحيث يطمئن، معه بتلقّي الحكم عن المعصوم
بعد اشتغال المسألة على الروايات التي استندوا إليها في الحكم -
غير واضح.

بل صرّح العلامة في التذكرة بمضمون معتبرة مسمع في موردها مستدلاً
بها.

هذا، مع احتمال كون مستند جملة من الفقهاء في اشتراطهم الذبح مبنى هو
الاحتياط؛ وإن لم يصرّحوا بذلك؛ ولذا ذكر بعض السادة المعاصرين^(١) أنّ
الحكم بالاشتراط مبنيّ عنده على الاحتياط.

كلمات الفقهاء في اشتراط ذبح هدي التمتع بمنى

ثمّ إنّ المشهور هو اشتراط ذبح هدي التمتع مبنى ولكن يظهر من بعض
كلمات السابقين عدم الاشتراط؛ وقد تأمّل في الاشتراط بعض المتأخّرين
كالسيد الروحاني؛ والمعروف بين العامة عدم الاشتراط.
قال في الفقه المنسوب إلى الرضا^(٢) في وظيفة التمتع: فإذا أتيت منى
فاشتر هديك واذبحه^(٣).

وفي المقنع: ثمّ امض إلى منى... إلى أن قال: ثمّ اشتر هديك... ثمّ اذبح

(١) السيد محمد الروحاني^(ع).

(٢) الينابيع الفقهية ٧: ١٠.

وانحر^(١).

ونحوه في الهداية^(٢).

وفي المقنعة: فإذا نزل منى فإن قدر على الوضوء لرميه الجمار فليتوضأ... ثم يشتري هديه الذي فيه متعته... وإذا اشترى هديه استقبل به القبلة فذبح^(٣).

وفي جمل العلم للسيد المرتضى: ثم يأتي الجمرة القصوى... ثم يبتاع هدي متعته... فإذا ذبح هديه حلق رأسه أو قصر من شعره^(٤).

وفي النهاية: ولا يجوز أن يذبح الهدي الواجب في الحج إلا بمنى؛ وما ليس بواجب جاز ذبحه أو نحره بمكة؛ ومن ساق هدياً في الحج فلا يذبحه أيضاً إلا بمنى؛ وإن ساقه في العمرة فلينحره بمكة قبالة البيت بالحزورة^(٥).

وقال: وجميع ما يلزم الحاج -المتمتع وغير المتمتع- من الهدي والكفارات في الإحرام لا يجوز ذبحه ولا نحره إلا بمنى^(٦).

وقال في الجمل والعقود: ولا يذبح -يعني هدي التمتع- إلا بمنى^(٧).
ومثله في الاقتصاد^(٨).

(١) المصدر السابق: ٣٧.

(٢) المصدر السابق: ٥٦.

(٣) المصدر السابق: ٨١.

(٤) المصدر السابق: ١٠٧.

(٥) المصدر السابق: ٢٠١.

(٦) المصدر السابق: ٢٠٣.

(٧) المصدر السابق: ٢٣٢.

(٨) المصدر السابق: ١٨، ٣٠.

وقال في المبسوط: لا يجوز أن يذبح الهدي الواجب في الحج؛ إلا بمنى في يوم النحر أو بعده. فإن ذبح بمكة لم يجزئه. وما ليس بواجب جاز ذبحه أو نحره بمكة. وإذا ساق هدياً في الحج فلا يذبحه أيضاً إلا بمنى^(١).

وقال: لا يجوز أن يذبح ما يلزم الحاج - على اختلاف ضروبه - من الهدي والكفارات إلا بمنى^(٢).

وقال ابن البراج في المهذب: وهدي المتعة ينبغي أن يذبح في أيام ذي الحجة؛ ولا يتجاوز به ذلك؛ وإن كان أحرم بالحج ذبحه بمنى^(٣). وستأتي عبارة الغنية في هذا المظهر.

كما ذكر ابن حمزة في الوسيلة، الهدي للمتمتع في مناسك منى؛ مما ربما يظهر منه الفراغ عن اشتراطه بها^(٤).

وقال في السرائر: ولا يجوز أن يذبح الهدي الواجب - في الحج والعمرة المتمتع بها إلى الحج - إلا بمنى يوم النحر أو بعده؛ فإن ذبح بمكة أو بغير منى لم يجزه؛ وما ليس بواجب جاز ذبحه أو نحره بمكة.

وإذا ساق هدياً في الحج فلا يذبحه أيضاً إلا بمنى؛ فإن ساقه في العمرة المتبوتة نحره بمكة قبل الكعبة بالموضع المعروف بالحزورة^(٥)!

وقال في موضع آخر: فإذا فرغ المتمتع من مناسكه يوم النحر بمنى

(١) المصدر السابق ٣٠: ٢٤٥.

(٢) المصدر السابق ٣٠: ٢٤٧.

(٣) المصدر السابق ٨: ٣١١.

(٤) المصدر السابق ٨: ٤٤١.

(٥) المصدر السابق: ٥٥٠.

-وهي: ثلاثة رمي جمره العقبة فحسب على ما قدّمناه والذبح والحلق أو التقصير... فليتوجّه إلى مكّة يوم النحر لطواف الحجّ وسعيه^(١).

وقال في الشرائع بعد عدّ الذبح من مناسك منى: ويجب ذبحه بمنى.
وقال في هدي السياق أيضاً: لا بدّ من نحره بمنى إن كان لإحرام الحجّ؛ وإن كان للعمرة فبفناء الكعبة بالحزورة^(٢).
ومثله في المختصر النافع^(٣).

وقال في القواعد: مكان هدي التمتع منى^(٤).

وقال في اللمعة: ومحلّ الذبح والحلق منى^(٥).

وقال في الدروس: مكان هدي التمتع منى^(٦).

وفي التبصرة: ويجب يوم النحر بمنى ثلاثة... الثاني: الذبح؛ ويجب بعد الرمي الذبح مرتباً؛ وهو الهدي على المتمتع خاصّة... وتجب فيه النيّة وذبحه بمنى يوم النحر... وأما هدي القران فيجب ذبحه أو نحره بمنى إن قرن بالحجّ^(٧).

وكذا صرّح باشتراط الذبح بمنى في الإرشاد في هدي التمتع والقران^(٨)؛

(١) المصدر السابق: ٥٥٦.

(٢) المصدر السابق: ٦٣٦-٦٣٧.

(٣) المصدر السابق: ٦٧٣-٦٧٤.

(٤) المصدر السابق: ٧٥٩.

(٥) المصدر السابق: ٧٨٨.

(٦) المصدر السابق: ٣٠: ٤٤٤.

(٧) المصدر السابق: ٣٠: ٢٩١.

(٨) المصدر السابق: ٣١٧.

وتلخيص المرام^(١).

وأما الكلمات التي يظهر منها الخلاف بمعنى عدم اشتراط الذبح بمنى: قال الحلبي في الكافي: بعد أن قسّم الهدي إلى مفروض ومسنون؛ والمفروض إلى أربعة: هدي النذر والكفارة والقران وهدي التمتع؛ وذكر في الكفارة تفصيلاً وأنّ كفارة الصيد في إحرام المتعة أو العمرة المفردة يذبح بمكة وفي إحرام الحج بمنى؛ وذكر في هدي القران أنه إذا بلغ محله سليماً ذبح أو نحر. قال: وأما هدي التمتع فأدناه شاة؛ ثم ذكر جملة من أحكامه ولم يذكر اشتراطه بمنى^(٢).

ويؤكد عدم اشتراط منى عنده أن ابن زهرة ذكر نحواً من عبارات الكافي وقال: وأما هدي التمتع فأعلاه بدنة وأدناه شاة ويذبح أو ينكر بمنى؛ وكذا هدي القران^(٣).

نعم ذكر الحلبي في الفصل السادس المعقود لأجل آداب النسك ومستحباته: ثم ليرم خذفاً... ثم يرجع إلى منى فيشتري هدياً لمتعته إن كان متمتعاً؛ أعلاه بدنة وأدناه شاة تستقبل بما يذبح أو ينحر... القبلة ويقول: وجهت وجهي إلح^(٤).

وهذا مؤكّد لعدم اشتراط منى عنده في هدي التمتع. وقال ابن البرّاج في جواهر الفقه: إذا نحر ما يجب عليه نحره في الحرم

(١) المصدر السابق: ٣٣٨.

(٢) الينابيع: ٧: ١٤٩.

(٣) المصدر السابق: ٨: ٤١٤.

(٤) المصدر السابق: ١٦٠.

وفرق لحمه في الحّل هل يجزئه أم لا؟ الجواب: لا يجزئه؛ ذلك لأنه إذا نحره في الحرم وفرق اللحم في الحرم فلا خلاف في إجزائه؛ الخ^(١).
أقول: هذه العبارة تشبه ما ذهب إليه الشافعي حسبما حكاها الشيخ في الخلاف؛ وستأتي - قريباً - عبارة الخلاف راجعها. ومورد كلام ابن البرّاج هو هدي الحجّ كما ينادي بذلك استدلاله في بعض فروض المسألة بآية: ﴿ثُمَّ مَجِلْهَا إِلَى الْأَيْبَتِ الْأَعْيَتِ﴾^(٢).

وقد تقدّم أنّ المعروف بين العامة عدم اشتراط الذبح بمنى. قال الشيخ في الخلاف: محلّ النحر للحاجّ منى؛ وللمعتمر مكّة؛ فإنّ خالف لا يجزئه؛ وبه قال مالك.

وقال الشافعي: السنّة ما قلناه؛ وإن خالف أجزاءه. دليلنا: أنّ ما ذكرناه مجزئ بلا خلاف؛ وما ذكروه ليس على إجزائه دليل؛ وذمته مرتبهة فلا تبرأ إلاّ بدليل^(٣).

وقال في موضع آخر من الخلاف: الدماء المتعلقة بالإحرام كدم التمتع والقران وجزاء الصيد... إن لم يحصر فعندنا ما يجب بإحرام الحجّ - على اختلاف أنواعه - لا يجوز ذبحه إلاّ بمنى؛ وما يجب بإحرام العمرة المفردة لا يجوز ذبحه إلاّ بمكّة قبالة الكعبة بالحزورة.

وقال الشافعي: فيه ثلاث مسائل: إن نحر في الحرم وفرق اللحم في الحرم

(١) المصدر السابق: ٢٦٠.

(٢) الحج: ٣٣.

(٣) المصدر السابق ٣٠: ١٥٧.

أجزأه بلا خلاف بينهم. وإن نحر في الحرم وفرّق اللحم في الحلّ لم يجزئه عنده؛ خلافاً لأبي حنيفة؛ وإن نحر في الحلّ وفرّق اللحم في الحرم فإن كان تغير لم يجزء؛ وإن فرّقه طرياً في الحرم فعلى وجهين؛ دليلنا: إجماع الفرقة وطريقة الاحتياط؛ فإنّ ما ذكرناه لا خلاف في إجزائه؛ وما ذكروه ليس عليه دليل^(١).

الوجه الثاني: استدلال سيّدنا الأستاذ للشرطيّة بالسيرة القطعيّة المستمرة من زمن النبي ﷺ إلى زماننا.

وفيه: أنّ السيرة دلالتها على المشروعيّة بل الرجحان ممّا لا ريب فيه؛ ولكن الكلام في تعيين منى للذبح؛

ودعوى أنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة تعيّن الذبح بمنى بحيث لا يجوزون غير ذلك؛ فع أنّه ليس استدلالاً بالسيرة اصطلاحاً، إن كان المراد بها هو التعيّن في قبال الذبح في بلد المكلف فهي غير بعيدة.

وإن كان المراد التعيّن في قبال الذبح بمكّة وسائر الحرم فعهدتها على مدّعيها.

الوجه الثالث: رواية إبراهيم الكرخي عن أبي عبد الله ﷺ في رجل قدم بهديه مكّة في العشر؟ فقال: «إن كان هدياً واجباً فلا ينحره إلّا بمنى؛ وإن كان ليس بواجب فلينحره بمكّة إن شاء؛ وإن كان أشعره أو قلّده فلا ينحره إلّا يوم الأضحى»^(٢).

(١) المصدر السابق: ١٥٣.

(٢) الوسائل ١٠: ٩٢، الباب ٤ من أبواب الذبح، الحديث ١.

ودلالاتها واضحة؛ وليس في السند من يتوقّف فيه عدا الكرخي حيث لم يوثّق؛ ولكن الراوي عنه الحسن بن محبوب؛ وقد روى عنه في غير المقام حمّاد بن عيسى وابن أبي عمير وغيرهما؛ فلا يبعد وثاقته؛ سيما على ما سبق ممّا من أنّ رواية الموثّقين - بقول مطلق - عن شخص، تدلّ على وثاقة المروي عنه؛ وإلا فالراوي عن المجهول ونحوه يوصف بذلك وتقيّد وثاقته به؛ فيقال: فلان ثقة في نفسه إلاّ أنّه يروي عن الضعفاء والمجاهيل.

تفسير التوثيق في اصطلاح القدماء بجواز التقليد واعتبار الفتوى

بل قد ذكرنا أنّه لا يبعد كون الوصف بالوثاقة في كلمات السابقين من أهل الرجال بمعنى الوثاقة في الفتوى؛ حيث كان نقل الخبر عندهم مساوياً لقبول مضمونه والعمل به؛ فلذا قد يوصف الشخص بأنّه ضعيف الرواية؛ يُعنى به الضعف في الفتوى لا الاتّهام بالكذب؛ فيراد من ضعف الرواية والفتوى عدم إحاطته بالمعارض ونحوه ممّا لا تستقيم الفتوى بدونه؛ فيكون التوثيق دليلاً على وثاقة من يروي عنه الثقة؛ وإلاّ فن أوضح وجوه الضعف في الفتوى هو الاعتماد على المجاهيل والضعفاء في مقام الإفتاء.

وجه لتوثيق عام للرواة ودفع إشكال عنه

بقي الكلام في شيءٍ تنبّهنا له أخيراً؛ فقد سبق ممّا توثيق مشايخ ابن أبي عمير على أساس عدّة وجوه؛ ومن جملة الوجوه المعروفة في هذا المجال هو توثيقهم على أساس شهادة الشيخ عليه السلام في حقّ جماعة - وقد سمّى ثلاثة منهم؛

وهم: صفوان والبرزنطي وابن أبي عمير - بأنهم عرفوا أنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عمّن يوثق به؛ وهذه الشهادة ربما ادّعى كونها اجتهاداً للشيخ من شهادة الكشي في حق أصحاب الإجماع؛ وحيث إنّ المصدر لا دلالة فيه على وثاقة المشايخ فتلحقه الأخرى في عدم الحجية في إثبات وثاقة من يروي عنه أصحاب الإجماع.

ولكن لا دليل على استناد الشيخ عليه السلام في شهادته هذه على شهادة الكشي؛ بل يحتمل أن يكون لها مدرك آخر؛ وسنشير إن شاء الله إلى بعض ما يمكن أن يكون مدركاً أيضاً.

ثم إنّه لو فرض كون شهادة الشيخ معتبرة على أساس المغايرة مع شهادة الكشي، واحتمال كونها حسية، فما يمكن أن يترتب عليها أمران:
الأول: وثاقة مشايخ ابن أبي عمير ممّن سألهم وعيّنهم بأسمائهم في الروايات، إذا لم يرد فيه قدح من أحد؛ وعلى تقدير القدح تتعارض الشهاداتان.

والثاني: وثاقة الوسائط المجهولة ممّن عبّر عنهم برجل أو بعض أصحابنا ممّن لم يسمّهم بأشخاصهم.

وربما يشكل في كلّ من الأمرين؛

أما في الأول فبأنه: قد تحقّق رواية ابن أبي عمير عن أشخاص محكوم عليهم بالضعف ممّن لا ريب في ضعفه؛ وقد صرح سيّدنا الأستاذ عليه السلام على ما حكى عنه بأسماء أربعة: منهم: علي بن حديد وابن أبي حمزة البطائني. ومعه فكيف يمكن قبول شهادة الشيخ بأن هؤلاء لا يروون عن غير الثقات.

أقول: مجرّد رواية ابن أبي عمير عمّن ورد في حقّه الجرح لا يتنافى مع بنائه على عدم الرواية عن الضعيف والمجهول؛ فإنّ الجرح لا يستلزم كونه محققاً عند ابن أبي عمير؛ فربما كان يعتقد ابن أبي عمير وثاقة من يروى عنه. غاية الأمر أن تعارض الشهاداتان فيتوقّف في الحكم بوثاقة خصوص من ورد في حقّه الجرح من مشايخ ابن أبي عمير، وهذا لا يستلزم التوقّف -فضلاً عن القدح- في سائر مشايخه ممّن لم يرد في حقّهم قدح أو توثيق.

وربّما كان غرض سيّدنا الأستاذ^{رحمته} من هذا الإشكال أنّ: عدّة من مشايخ ابن أبي عمير -كالأربعة- ممّن لا يحتمل في حقّه الوثاقة؛ ولا خفاء ضعفه على مثل ابن أبي عمير؛ ومعه فلا يقع بين التضعيف والتوثيق العام تعارض؛ بل يكشف رواية ابن أبي عمير عن أمثال هؤلاء من خلل في الشهادة العامّة على وثاقة مشايخ ابن أبي عمير.

هذا ويرد على هذا الإشكال على هذا التصوير -بالغضّ عمّا سببته إن شاء الله تعالى من وجه خاص تنبّهنا له أخيراً-: أنّ عدول ابن أبي عمير عن مبناه في بعض الموارد ومخالفته لذلك لا يستلزم نقض المبني من الأساس؛ فيحكم برفع اليد عن الشهادة العامّة بالمقدار الذي تحقّق مخالفته لذلك المبني؛ ولا موجب لرفع اليد عن الشهادة العامّة من أصلها.

وليست موارد المخالفة كثيرة بمجرّد يستلزم تخصيص الأكثر ممّا يكشف عن إرادة أمر آخر من الشهادة العامّة؛ كالتحرّز من الإكثار عن المجاهيل والضعفاء، بعد تسليم ظهور الشهادة العامّة على وثاقة كلّ من يروي عنه مثل ابن أبي عمير، ولو رواية واحدة، كما هو مبني الإشكال.

دفع المعارضة بين التوثيق والتضعيف المطلق

ولنا بيان آخر في إثبات اعتبار مطلق مراسيل ابن أبي عمير فضلاً عن المهبات منها، ومحصل تقريره: أنه لا منافاة محكمة بين الجرح وبين التوثيق. فإنّ التوثيق المطلق في كلمات القدماء ينصرف إلى تصديق الموثق في اجتهاده مضافاً إلى وثاقته في القول؛ فإنّ المفهوم من وثاقة الشخص في الرواية هو أنه معتمد في الفتوى وأنه خبرة في تشخيص ما ينبغي الاعتماد عليه من النصوص؛ ويقابله ضعف الرواية الذي هو أعمّ من كونه متّهماً بالكذب؛ بل ربما ينصرف إلى خصوص ضعف الخبرة والتشكيك في الاجتهاد. ولذا قد يقيد التوثيق ببعض الجهات ممّا يعني أنّ الإطلاق أعمّ فيقال: فلان ثقة في نفسه إلاّ أنه يروي عن الضعفاء والمجاهيل.

وعلى هذا الأساس فالتوثيق المطلق متضمّن للتوثيق القولي ضمناً؛ وأما الجرح والتضعيف فهو أعمّ من الجرح في الوثاقة فربما يكون المراد به الجرح في الاجتهاد ونحوه؛ وليس المراد من الضعف كونه ضعيفاً من جميع الجهات فيجامع كون الجرح ضعيفاً في اجتهاده؛ وحيث علم إجمالاً بضعفه من بعض الجهات، والمفروض أنّ ضعفه من ناحية الاجتهاد لا أثر له بالنسبة إلينا بعد عدم جواز تقليد الميت ابتداءً بل وعدم جواز التقليد من الميت للمجتهد الحيّ المتمكّن من الفحص وهذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى: ضعفه من ناحية الوثاقة في القول غير محقق، فلا محذور في الأخذ بالتوثيق المطلق المتضمّن للتوثيق القولي لا محالة. هذا حاصل البيان ولتفصيله محلّ آخر.

دفع إشكال عن وثاقة مشايخ ابن أبي عمير

وربما يشكل الأمر الثاني - أعني وثاقة غير المسمّين من مشايخ ابن أبي عمير ممّن عبّر عنهم في الرواية برجل ونحوه - بأنّ: الحكم بوثاقتهم مبني على اعتبار العام في الشبهة المصدّاقية وجواز التمسّك به فيها؛ والوجه في ذلك هو رواية ابن أبي عمير عن بعض المجروحين، فربما كان المجهول المروي عنه متّحداً مع المجروح.

وبتعبير آخر: إذا كان ابن أبي عمير معتقداً وثاقة شخص كعلي بن حديد فليس في تكرار النقل عنه زيادة تخصيص في وثاقته مشايخه؛ والمورد المهم اسماً مردّد بين من ثبت ضعفه أو تعارضت الشهادة بالوثاقة فيه مع شهادة الجارح - والذي يكفي مجرّد التعارض لعدم نفوذ الشهادة بالتوثيق - وبين سائر مشايخه ممّن لم يرد فيهم جرح؛ وهذا شبهة مصدّاقية لا يمكن التعيين فيها على أساس العموم؛ إلّا على مبني فاسد.

أقول: قد يكون المجروح ممّا لا يحتمل وثاقته عند ابن أبي عمير، وقد لا يكون ذلك.

أمّا في مثل الأوّل: فالشكّ في انطباق المجهول على المجروح شكّ في تخصيص زائد لا شكّ في المصدّق؛ فإنّ عدول ابن أبي عمير عن مبناه في عدم الرواية عن غير الثقة إنّما تتحقّق في المورد الذي سمّي المجروح، وأمّا في غيره ممّا عبّر عن شيخه برجل فلم يثبت عدوله عن مبناه، فيؤخذ بالعموم على أساس عموم شهادة الشيخ.

وأمّا في الثاني: فحيث إنّ النقل عن المجروح ليس على أساس العدول عن

المبنى، بل كان على أساس الخطأ في الحكم بالوثيقة، فلا يمكن إحراز كون المبهم من المشايخ هو من لم يخطأ ابن أبي عمير في توثيقه؛ وليس هناك أصل ينفي خطأه في موارد الشك؛ بعد أن كان أصل خطأه أو عدم اعتبار توثيقه في مورد محققاً؛ وكان تكرر خطأه على أساس واحد؛ فليس في تكرار الرواية عمّن اعتقد ابن أبي عمير بوثاقته خطأً تكرر خطأً؛ ولو كان فليس هناك أصل ينفيه. وهذا هو الفارق بين موارد تسالم ابن أبي عمير وغيره على القدرح في شخص وموارد الاختلاف.

ثم إنّ الاعتماد على مراسيل ابن أبي عمير على أساس الشهادة العامة مبني على أن تكون الشهادة ناظرة إلى رواياته؛ لا إلى الرواة ممن يروي هو عنهم؛ وإلا كانت الشبهة في وثاقة مشايخه مصداقية دائماً؛ بخلاف ما إذا كانت الشهادة راجعة إلى اعتبار الأسانيد؛ فإنّ احتمال عدم اعتبار بعض الأسانيد راجع إلى احتمال تخصيص زائد ينفيه العموم؛ وظاهر شهادة الشيخ هو اعتبار أسانيد ابن أبي عمير ورواياته، فيؤخذ بعموم الشهادة ما لم يتحقق ضعف بعض المشايخ أو يتعارض الجرح والتعديل.

ثمّ إنّ حيث يحتمل كون رواية ابن أبي عمير عن شخص مبنية على الاعتقاد بوثاقته لا على أساس العدول من مبناه، فلا يمكن الاعتماد على المرسلات المهمة لابن أبي عمير؛ لاحتمال انطباق المبهم على ما تحقق ضعفه أو تعارضت فيه الشهادة بالجرح والشهادة العامة بالتعديل على أساس كونه من مشايخ ابن أبي عمير.

وإن شئت قلت: إنّ موارد المرسلات المهمة هي الشبهة المصداقية

لموارد الضعف أو التعارض بين الجرح والتوثيق، ولا يمكن الاستناد إلى العموم فيها.

تقريب لاعتبار روايات مشايخ ابن أبي عمير حتى مع ثبوت تضعيفهم

والبيان الذي خطر ببالي أخيراً هو في مجال تصحيح المرسلات المهمة لابن أبي عمير؛ وتقريره أنه:

لا تعارض محكم بين الشهادة بالجرح والشهادة بالتعديل؛ حتى في الموارد التي تحقّق ضعف بعض مشايخ ابن أبي عمير فضلاً عن موارد الشك؛ وذلك لأنّ الشهادة العامّة بوثاقة مشايخ ابن أبي عمير ليس المراد بها الشهادة بوثاقتهم مطلقاً لتعارض مع شهادة الجارح؛ بل المقصود هو الشهادة بوثاقتهم في خصوص حال الرواية عنهم؛ وأنّ ابن أبي عمير - مثلاً - لا يروي عن الضعيف في حال ضعفه؛ وأنّ شيخه في حال النقل عنه كان ثقة؛ فإنّ المقصود من هذه الشهادة هو عدم اعتماد ابن أبي عمير وأمثاله على الضعفاء والمجاهيل. ومن المعلوم أنّ الكمال إنّما هو عدم النقل من الضعيف والمجهول والمجروح حال ضعفه. وأمّا النقل عنه حال وثاقته فلا بأس به؛ وليس في ترك النقل عنه دخل في مدح ابن أبي عمير؛ فإذا كانت الشهادة العامّة خاصّة بحال نقل ابن أبي عمير، لم يكن تناف بين وثاقة المروي عنه في ذلك الزمان وبين الشهادة المطلقة بضعف المروي عنه؛ فإنّ الشهادة المطلقة تجامع الضعف في غير حال تحمّل ابن أبي عمير الرواية عنه؛ فإنّ مقصود الجارح ليس هو الجرح المطلق، وأنّ القدر ثابت بلحاظ

تمام أيام حياة المروي عنه. هذا وقد خرجنا عن أصل بحثنا بالمناسبة.
 عود إلى بدء

الوجه الرابع: ومما استدلّ به لتعيين منى لهدي التمتع هو معتبرة منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام: في رجل يضلّ هديه فوجده رجل آخر فينحره؛ فقال: «إن كان نحره بمنى فقد أجزأ عن صاحبه الذي ضلّ عنه؛ وإن كان نحره في غير منى لم يجز عن صاحبه»^(١).

فإنّ الرواية تدلّ على عدم الاجتزاء بالذبح في غير منى عند الاضطرار وعدم الاختيار، فكيف بحال التمكّن والاختيار؟! ولكن يرد على ذلك:

أولاً: أنّ مورد الرواية هو الهدى الضالّ؛ والتعدّي منه إلى غيره قياس. ودعوى: الأولوية - كما في كلام سيّدنا الأستاذ - مردودة؛ فإنّ ذبح الهدى غير المنتسب إلى الحاج، إجزاؤه على خلاف الأصل؛ لأنّ التكليف ما لم ينتسب امتثاله إلى المكلف لا يكون سقوطه مقتضى القاعدة؛ فإذا حكم بالإجزاء وسقوط التكليف في فرض وقوع الذبح بمنى، لا يستلزم ذلك اشتراط الذبح المنسوب إلى الحاج أيضاً بمنى، كما هو واضح.

وثانياً: إنّ غاية مدلول الرواية هو عدم جواز الذبح بغير منى بالإطلاق القابل للتقييد بغير مكّة؛ بعد دلالة معتبرة مسمع على جواز الذبح بمكّة أيضاً. وثالثاً: لا بأس بحمل عدم الإجزاء على نفي الكمال غير المنافي لسقوط التكليف، وجواز الاكتفاء؛ بعد قيام القرينة على ذلك.

الوجه الخامس: مما يستدل به لاشتراط الذبح بمنى هو رواية عبد الأعلى قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا هدي إلا من الإبل، ولا ذبح إلا بمنى»^(١). وقد تقدّم منّا في بحث اشتراط الطواف بالحدّ تحقيق في مثل هذا التركيب ومحصله: أنّ مثل لا صلاة ولا حجّ ولا هدي ظاهر في نفي الصّحة؛ بعد عدم إمكان الأخذ بظاهره من نفي الماهية؛ لا بمعنى استعماله في نفي الصّحة؛ فإنّه مستعمل في معناه الوضعي أعني نفي الماهية؛ غايته أنّ ذلك بداعي إفهام عدم الصّحة كناية؛ فلا تصحّ الصلاة الفاقدة لكذا إذ كأنّها ليست بصلاة؛ وكذلك غير الصلاة؛ وهذا أعني نفي الصّحة أقرب إلى المعنى الوضعي من نفي الكمال؛ وإن كان لا بأس بإرادته أيضاً مع القرينة الزائدة على قرينة عدم إرادة المعنى الوضعي.

نعم هناك استعمال آخر في هذا التركيب يُراد به الكناية عن النهي والمنع كما في «فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» وربما كان منه لا ضرر ولا ضرار.

ثمّ إنّّه ليس في سند الرواية من يتوقّف فيه إلا عبد الأعلى نفسه والراوي عنه أبان، وعبد الأعلى مردّد بين عبد الأعلى بن أعين العجلي الذي وثّقه المفيد وعده من الأجلّة والعظماء، وبين عبد الأعلى بن أعين مولى آل سام الذي لم تثبت وثاقته.

وربما احتمل اتّحاد الرجلين فتصحّ الرواية؛ وعلى تقدير عدم الاتّحاد فإمّا أن يحكم بوثاقة عبد الأعلى مولى آل سام أيضاً؛ لرواية أبان عنه.

أو يحكم بانصراف عبد الأعلى إلى العجلي؛ لكونه المعروف.
أو يقال بأن الذي وثقه المفيد لم يصفه بالعجلي.

وإن كان يرد على الثاني منع الانصراف؛ بعد عدم العلم بكون الراوي حين نقل الرواية واقفاً على شأن المروي عنه - سيما في الوسائط البعيدة - من حيث الاشتهار وعدمه؛ وربما كانت الرواية مصدرة في المصدر المنقول عنه في الكتب الأربعة برواية أو روايات السند نفسه وكان عبد الأعلى فيها متعيناً في غير المعروف، ثم أطلق عبد الأعلى في الرواية المتأخرة اعتماداً على السابقة؛ ثم من أخذ الرواية من ذلك الكتاب صار سبباً لإجمال الراوي وتردده؛ حيث حكى الخبر بدون سابقه؛ نظير الإضمارات الحاصلة في الأخبار بسبب تقطيع الأحاديث؛ والذي ربما كان منشأه شدة ضبط الرواة؛ حيث لم يبدل من قطع الرواية الضمير باسم ظاهر تحفظاً على متن الخبر؛ ورعاية لتمام الأمانة.

هذا، مضافاً إلى أنه لا أصل يثبت أن الشيخ مثلاً أو الكليني حين نقل الرواية من المصادر على علم باشتهار بعض الرواة؛ حتى يكون ذكر بعض الأسماء في كلامهم مطلقاً منصرفاً إلى الشخص المشهور من المشتركين في الاسم؛ فإن مقام نقل الحديث لا يستدعي ذلك؛ وليس من قبيل القرائن العامة العرفية التي يكون مقتضى الأصل فيها عدم الغفلة عنها.

نعم لو تحقق التفات ناقل الخبر إلى اشتها شخص ونسب الخبر إلى اسم مردد بين المشهور وغيره من المشارك معه في الاسم، كان إطلاق النسبة دليلاً على إرادة الشخص المشهور، وكان منصرفاً إليه؛ اعتماداً على الاشتهار.

وكيف كان؛ فدلالة «لا ذبح» على الاشتراط في حدّ نفسه واضحة. ولكن يرد على الاستدلال بهذه الرواية -بالغضّ عن السند-: أولاً: المنع من ظهور هذا الخبر في اشتراط الذبح؛ بل غاية مدلوله استحباب الذبح بمنى.

والوجه في ذلك: أنّ الفقرة السابقة على هذه الفقرة في الرواية -أعني «لا هدي إلاّ من الإبل»- أريد بها اشتراط الكمال لا الصحّة؛ لا من جهة القرينة الخارجية على كفاية الهدى من غير الإبل، الموجبة لحمل تعيّن الإبل على الاستحباب؛ ليشكل بأنّ رفع اليد عن بعض الفقرات فيما هي ظاهرة فيه لا يوجب رفع اليد عن ظهور البقيّة؛ ولذا قيل: إنّ حمل الأمر على الاستحباب في بعض متعلّقاته في الكلام الواحد لا يستلزم قصوره عن الدلالة على الوجوب واعتباره في سائر المتعلّقات.

بل لكون جواز الهدى من غير الإبل ثابت بالضرورة، من قبيل القرينة الحافّة المانعة من انعقاد ظهور الكلام في الشرطيّة واللزوم؛ فهو كما لو قال: «لا هدي مستحبّ إلاّ من الإبل، ولا ذبح إلاّ بمنى».

ومعه فيكون اتّصال الفقرتين مانعاً من ظهور الفقرة الأخرى -أعني «لا ذبح إلاّ بمنى» أيضاً- في الشرطيّة؛ إذ لو لم يكن وحدة السياق موجباً لظهور الفقرتين في مضمون واحد؛ فلا أقلّ من عدم ظهور الكلام في تغاير المضمونين؛ لاشتغال الكلام على ما يصلح للقرينيّة.

وثانياً: لو سلّم ظهور الرواية في الشرطيّة ولكن دلالتها على حكم هدي التمتع إنّما هي بالإطلاق القابل للحمل على الاستحباب وللتقييد؛ وقد تقدّم

أنّ معتبرة مسمع دلالتها على عدم اشتراط ذبح هدي التمتع بمنى هي بالخصوص.

الوجه السادس: رواية مسمع عن أبي عبدالله عليه السلام: منى كلّ منحر؛ وأفضل المنحر كلّ المسجد^(١).

قال سيّدنا الأستاذ: والدلالة واضحة؛ فإنّ الاستفادة منها المفروغيّة عن كون منى مذبحاً إلاّ أنّه لا يختصّ المذبح بمكان خاص من منى. ومثل هذا الخبر، النبوي: «منى كلّ منحر»^(٢).

ويرد عليه: -بالغضّ عن سنده؛ حيث يشتمل سند الخبر على الحسن اللؤلؤي، وقد ذكر الأستاذ أنّه وإن وثقه النجاشي، لكنّه ضعفه ابن الوليد، وتبعه الصدوق وابن نوح؛ حيث استثنى ابن الوليد من روايات محمّد بن أحمد بن يحيى ما كان ينفرد به اللؤلؤي؛ وفي دلالة ذلك على ضعف اللؤلؤي بحث وكلام:-

أولاً: أنّ هذه الرواية لا دلالة فيها على الشرطيّة أصلاً؛ فإنّها مسوقة لكون الحكم الثابت في منى عامّاً لكلّ مواضعه؛ وعدم اختصاصه بموضع خاص منه؛ وأمّا أنّ ذلك الحكم إلزامي أو غيره، وعلى تقدير الإلزام فورده ماذا؟ فليست الرواية بصدد ذلك.

نعم يستفاد من الخبر المفروغيّة من ثبوت حكم في منى، وأمّا أنّ ذلك الحكم هو ماذا فلا تدلّ الرواية عليه. فلا تنافي الرواية استحباب الذبح بمنى

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب الذبح، الحديث ٧.

(٢) مستدرک الوسائل: الباب ٣٥ من أبواب كفّارات الصيد، الحديث ٣.

مع كون المسجد أحبّ.

والظاهر أنّ المراد بالمسجد هو مسجد الخيف؛ ولعلّ المقصود موضع قريب من المسجد كان معدّاً للذبيح؛ فإنّ الحاج إذا رمى الجمرة - والمفروض أنّ نسك الذبيح بعده - يطلب مكاناً للذبيح قريباً من المرمى؛ خروجاً عن محذور الإحرام، ومسجد الخيف قريب من الجمرات.

وكيف كان: فلا تدلّ الرواية على اشتراط منى؛ فهي من قبيل معتبرة معاوية بن عمّار قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ أهل مكّة أنكروا عليك أنّك ذبحت هديك في منزلك بمكّة، فقال: إنّ مكّة كلّها منحر^(١).

فإنّه لا مجال للاستدلال بها؛ لجواز ذبيح هدي التمتع بمكّة حتّى يحتاج حملها على غير ذلك إلى قرينة. والسرّ في ذلك: نحو ما تقدّم من كون الخبر هذا ناظراً إلى أنّ الحكم الثابت في مكّة لا يختصّ بموضع منه؛ بل يعمّ كلّها؛ وأمّا أنّ ذلك الحكم هو جواز ذبيح مطلق الهدي بمكّة أو جواز ذبيح هدي العمرة أو المستحبّ، فهي ساكتة عن ذلك.

وقد صرّح في بعض النصوص أنّ الإمام عليه السلام ذبح هدي عمرته بمنزله، وذكر أنّ مكّة كلّها منحر، ردّاً على زعم تعيّن موضع خاصّ قبالة الكعبة يسمّى حزورة.

وثانياً: لو سلّمّت دلالة الرواية فإنّما هي بالإطلاق؛ وقد سبق أنّ دلالة معتبرة مسموع بالخصوص.

(١) الرسائل ١٠: ٩٢، الباب ٤ من أبواب الذبيح، الحديث ٢.

الوجه السابع: استدلل بعض المعاصرين^(١) لاشتراط منى في هدي التمتع باعتبارة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: «لا يجوز البدنة والبقرة إلا عن واحد بمنى»^(٢).

والاستدلال بهذا الخبر غريب. ولعلّ الوجه في الدلالة هو: دعوى مفروغية اشتراط منى؛ إلا أنّ الرواية بصدد عدم كفاية هدي واحد عن أكثر من واحد. ويرد عليه:

أولاً: منع الدلالة أصلاً؛ وإنما الخبر مشير إلى أنّ الذي يذبح بمنى لا يجزي عن المتعدّد؛ وأما أنّه لا يجوز ذبح ذاك الهدى في غير منى فهي لا تشير إليه ولا توهم، فضلاً عن أنّ تدلّ عليه. فهي من قبيل رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «تجزى البقرة أو البدنة في الأمصار عن سبعة؛ ولا تجزي بمنى إلا عن واحد»^(٣).

وثانياً: لو سلّمّت دلالة الرواية أو إشعارها فلا ريب أنّها لا تقاوم دلالة معتبرة مسمع التي هي دلالة بالخصوص.

الوجه الثامن: وربما يستدلّ لاشتراط ذبح المتمتع هديه بمنى ببعض النصوص المتضمنة لوظيفة النساء إذا عجلن الإفاضة من مشعر ليلة العيد، وأنّه يرمين الجمره ويوكّلن من يذبح عنهنّ ثمّ يمضين لزيارة البيت.

(١) آية الله الشيخ إسحاق الفيّاض.

(٢) الرسائل ١٠: ١١٣، الباب ١٨ من أبواب الذبح، الحديث ١.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٤.

وفيه:

أولاً: أنه لا دلالة في هذه النصوص على اشتراط منى فيما وكلن فيه.
وثانياً: مدلول الخبر أنه من كان عليها هدي فوظيفتها الذبح بمنى؛
ومعتبرة مسمع تضمنت جواز تعجيل ذبح هدي المتعة بمكة في العشر؛ ومعه
فلا هدي على الحاج بعد الامتثال.

ثم إنه ربما تعارض معتبرة مسمع المتقدمة في أول البحث والتي استدللنا
بها على عدم وجوب ذبح هدي التمتع في منى بمعتبرة أبان عن عبد الأعلى
قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «لا هدي إلا من الإبل، ولا ذبح إلا بمنى»^(١).

فإنها بالنسبة إلى غيرها كالعام فوقاني؛ حيث إنه إذا تعارض الخاصان
يرجع إلى العموم فوقاني، فالرجوع إلى معتبرة أبان فرع معارضة معتبرة
مسمع برواية الكرخي؛ وإلا فالنسبة بين معتبرة مسمع وبين معتبرة أبان هو
العموم والخصوص المطلق؛ لاختصاص معتبرة مسمع بالهدي الذي لم يشعر
ولم يقلد؛ فتحمل معتبرة أبان على الهدي المشعر والمقلد.

كما أن الرجوع إلى معتبرة أبان فرع ظهوره في تعيين منى للذبح؛ وأما إذا
أنكرنا ذلك لا اتحاد سياقها مع صدرها في قوله عليه السلام: «لا هدي إلا من الإبل»
الذي أريد به الفضل والاستحباب بالضرورة التي هي كالقرينة الحافظة
المانعة من ظهورها في الوجوب، فلا تدل على تعيين منى للذبح إلا على وجه
الاستحباب.

(١) الوسائل ١٠: ٩٣، الباب ٤ من أبواب الذبح، الحديث ٦.

اختصاص اشتراط ذبح هدي التمتع في منى بالتمكّن أو شموله
للمضطرّ

ثمّ إنّه إذا ثبتت دلالة الدليل على اشتراط ذبح هدي التمتع بمنى فهل إنّ اشتراط ذلك خاصّ بفرض التمكن والاختيار، أو إنّ شرطية الذبح مطلقة؛ ولازم ذلك سقوط الذبح مع العجز؛ ومقتضى القاعدة لولا الدليل على خلافها سقوط أصل وجوب الحجّ؟

وجوب الحجّ مع العجز عن ذبح هدي التمتع بمنى

فيقع الكلام أولاً؛ في حكم وجوب الحجّ مع العجز عن ذبح الهدي بمنى. ربما يستدلّ لعدم سقوط أصل الحجّ بما تضمّن تبديل الهدي لمن لا يجده بالصوم.

ويردّه: أنّ ثبوت البدل للفقير لا يستلزم ثبوت البدل للغني؛ وعلى تقديره ربما كان البدل هو التصدّق مثلاً أو الصوم، لا الذبح في غير منى. وربما يستدلّ للمسألة بما تضمّن أنّ العاجز عن الذبح لعدم وجوده مع التمكن من ثمنه يخلف الثمن عند من يذبح الهدي بعد شرائه إلى نهاية ذي الحجّة، ومع عدم التمكن في السنة القادمة.

ويردّه: أنّ محلّ البحث هو غير المتمكّن من الذبح بمنى لا بنفسه ولا بالتسبيب إلى من يذبح عنه هناك؛ لا في هذه السنة ولا في السنة القادمة. كما أنّ محلّ الكلام هو فرض وجود الهدي وعدم التمكن من الذبح للمنع

عن فعله بمنى؛ وهذا غير فرض النصّ.
وقد ورد في معتبرة معاوية بن عمّار: أنّ من نسي الذبح بمنى حتى زار البيت فذكر ثمّ ذبح بمكة أنّه يجزيه ذلك^(١)؛ ولكنه أيضاً لا إطلاق فيه لمطلق العذر.

وعمدة ما يمكن الاستدلال به لعدم سقوط الحجّ بالعجز عن الذبح بمنى هو قاعدة الميسور.
ولكن المدرك المذكور للقاعدة ضعيف؛ بل لم يعلم كون بعض المدارك رواية؛

مدرك قاعدة الميسور عندنا واقتضاؤها اختصاص الجزئية والشرطية
بفرض التمكن

إلاّ أنّه قد سبق ممّا تقريب قاعدة الميسور لا على أساس عنوان الميسور؛ بل على أساس عدّة من النصوص تضمّنت تطبيق قاعدة حلّ المحرّمات بالاضطرار على بعض الموارد؛ كالذي تضمّن أنّ الرجل ينتزع من عينيه الماء فيستلقي الأيّام هكذا يصليّ؟ قال: «لا بأس بذلك؛ وليس شيء ممّا حرّم الله إلاّ وقد أحله لمن اضطرّ إليه»^(٢)، ونحوه غيره^(٣).
فإنّ محطّ السؤال هو وجوب الصلاة مستقياً وعدمه؛ وإلاّ فلا يحتمل

(١) الوسائل ١٠: ١٤٠، الباب ٣٩ من أبواب الذبح، الحديث ٥.

(٢) الوسائل ٤: ٦٩٠، الباب ١ من أبواب قيام الصلاة، الحديث ٦.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٧.

وجوب الصلاة الاختيارية مع كون المكلف مضطراً إلى تركها؛ ليكون تطبيق القاعدة بلحاظ سقوط الصلاة الاختيارية؛ ولو فرض احتمال وجوب الصلاة الاختيارية فحط السؤال ليس ذلك. فيطبق الإمام عليه السلام قاعدة الاضطرار على الصلاة الفاقدة للشروط الاختيارية كالقيام.

معنى الحلّ والحرمة وشمولهما للأحكام الوضعيّة حسب المناسبات والموارد

وإن شئت قلت: - كما سبق - إنّ المراد من التحريم والتحليل هو الحلّ والحرمة الوضعيّين؛ دون الحكم التكليفي؛ حيث سبق أنّ الحرمة والحلّ لا يختصّان بالحكم التكليفي؛ بل يعمّان الحكم الوضعي، ويتعيّن المراد منها على أساس متعلّق الحكمين؛ فإن كان المتناسب مع متعلّق الحكمين هو الحكم الوضعي، يكون ظهور الحكم في ذلك؛ كما أنّه إذا كان المتناسب مع المتعلّق هو الحكم التكليفي يتعيّن ذلك؛ فحلّ البيع معناه صحّته؛ وحلّ الماء بمعنى جواز شربه؛ كما أنّ حرمة البيع الفرري بمعنى فساده؛ ومعنى حرمة الخمر هو المنع التكليفي.

وربما يناسب المتعلّق كلا الحكمين؛ أعني التكليفي والوضعي، كما في حرمة القمار؛ فإنّه يناسبه نفس الفعل فيحرم تكليفاً؛ وكذا يناسبه النتيجة المستبغاة منه؛ وهي التوصل إلى العوض؛ فيكون فاسداً غير مؤثّر في ملك العوض. فالمتحصّل: أنّ متعلّق الحكم بالحلّ والحرمة قد يكون المقصود في العرف نفس الفعل الذي يباشره الناس كالأكل والشرب والقتل، وقد يكون

المقصود الأثر المترتب عليه من دون أن يكون نفس الفعل هدفاً كما في الإنشائيات؛ فإن صيغة البيع ليست هي المبتغاة، بل الغرض الملكية الحاصلة بسببها، وقد يكون الأمران معاً مقصودين، فيكون الحرمان والحلية ملحوظين بالنسبة إلى ما هو مقصود من المتعلق؛ ويستلزم ذلك شمول الحكم الوضعي والتكليفي لا محالة.

فالحرمان من المأكولات هو بمعنى عدم جواز الأكل واستحقاق العقوبة على المخالفة، والحرمان في الإنشائيات كالبيع بمعنى عدم تأثير الإنشاء في الأثر المنشأ كالملكية.

وعليه فحرمة العقد الربوي تكليفاً وكذا بيع الخمر هي على أساس دلالة دليل خاص؛ وليس هو مقتضى إطلاق حرمة العقد. وقد ورد أن رسول الله ﷺ لعن في الخمر بايعها ومشتريها... الخ.

تقريب لوجوب الميسور من الواجبات

ويمكن تقرير دلالة النصّ المتقدّم على قاعدة الميسور بوجه آخر بيانه: أنّ هذا النصّ دلّ على مشروعية الفعل الذي يناسبه المشروعية وعدمها -في قبال الحكم التكليفي- على تقدير الاضطرار إلى ترك شيء من جزئه أو شرطه، فالمضطرّ إلى الصلاة بدون القيام أو بدون القراءة تحلّ له الصلاة الاضطرارية وتصحّ؛ فإذا صحّت الصلاة وجبت؛ لشمول دليل الوجوب لها؛ فإنّ الذي أوجب قصور الدليل عن شمول الصلاة الفاقدة للجزء والشرط هو إطلاق دليل الجزئية والشرطيّة لحال الاضطرار إلى تركها، فإذا اختصّ

دليل الجزء والشرط بفرض الاختيار - ولو بدليل من الخارج - كان دليل وجوب أصل العمل وإطلاقه حيث يتمّ بلا محذور، كما لو فرض قصور دليل الجزء والشرط من أصله، لعدم إطلاقه بالنسبة إلى فرض الاضطرار. وهذا البيان إنما يتمّ - لو سلّم - فيما لم ينحصر دليل الواجب في خصوص المشتغل على الجزء والشرط المتعذّرين.

فمن اضطرّ إلى ترك الذبيح بمنى فقد اضطرّ إلى الذبيح بغير منى؛ ببيان أنّ الذبيح في غير منى محرّم - وضعاً - فهو حلال مع الاضطرار؛ ويكون معنى الاضطرار هو عدم التمكنّ إلاّ منه؛ في قبال التمكنّ منه ومن الواجد للشرط. فيتحصّل أنّ الأمور التي يناسبها الحكم التكليفي فالاضطرار إليها لا يكون إلاّ بعدم التمكنّ - عرفاً - من تركها؛ كشرب النجس للعطشان؛ وأمّا الأمور التي يناسبها الحكم الوضعي فالاضطرار إليها بعدم التمكنّ إلاّ منها؛ كالصلاة مضطجعاً؛ ولا يتوقّف صدق الاضطرار فيها على عدم التمكنّ من تركها؛ ولو بقرينة تطبيق القاعدة في النصّ على ذلك.

وإن شئت قلت: إنّ الاضطرار تارة يكون بلا بدية الشيء فعلاً؛ وأخرى باللابدية على تقدير تعلق الإرادة بالفعل؛ وقد عدّ في النصّ كلا القسمين منشأً للحلّ؛ فلا يختصّ الحلّ بالقسم الأوّل.

أمّا شمول النصّ في القسم الأوّل فهو مقتضى الوضع واللغة. وأمّا القسم الثاني فلو فرض قصور الإطلاق عنه لغةً - لظهور الاضطرار في الفعلية لا التقديرية - لكن مقتضى تطبيق القاعدة في الرواية على هذا القسم شمولها له لا محالة، فتأمل جيّداً.

ثمرة قاعدة الميسور على المبنى المشهور والمبنى المختار

ثم إن الناتج من قاعدة الميسور على المبنى المتقدم يختلف عن النتيجة بناءً على المدرك المشهور لها؛ حيث إن وجوب الفاقد للجزء والشرط الاختياري على المدرك المشهور، إنما يكون حيث يعدّ الفاقد ميسوراً عرفياً للمعسور والمتعذر؛ كالصلاة قاعداً أو مضطجعاً؛ فإنها ميسور الصلاة عن قيام. وأما على المبنى المتقدم فلا ينحصر وجوب البقية فيما إذا عدت ميسوراً للكُلِّ، بل تجب البقية إذا باينت الكُلِّ؛ لأنّ الملاك صدق المحرم وما لا يصح اختياراً؛ سواء كان المحرم ميسوراً للمتعدّر عرفاً أو لا؛ فإنّ من الواضح عدم صحّة الفاقد لبعض الأجزاء اختياراً وإن كان مباحناً عرفاً للواجد للجزء والشرط.

إلا أن يقال: كما يشترط في قاعدة الميسور المعروفة كون الفاقد ميسوراً عرفياً للعنوان المعسور، كصلاة ميسورة، لا مطلق الميسور، فكذلك على المبنى الآخر، فتأمل.

كما أنّ المتحصّل من قاعدة الميسور على مبنانا إنما هو مشروعية الفعل؛ وهو أعمّ من الوجوب؛ بخلاف المبنى المشهور؛ فإنّ مفادها عدم سقوط الميسور بما له من الحكم لولا التعسّر والتعدّر؛ فيكفي في وجوب الميسور وجوب المعسور على تقدير التمكن من الجزء والشرط.

وأما على ما بنينا عليه فحلّ الفعل المضطرّ إليه بمعنى مشروعيته، ولا تلازم بين المشروعية وبين الوجوب حتّى لو كان الفعل الاختياري واجباً على تقدير عدم الاضطرار.

وبالجملّة: فحلّ العمل حال الاضطرار لا يستلزم الوجوب أصلاً، بل لا بدّ في إثبات الوجوب من ضمّ دليل من خارج؛ كدليل وجوب الحجّ من الآية وغيرها. فلو كان الدالّ على الشرط والجزء المتعذّرين متّصلاً بدليل أصل الوجوب لم يمكن إثبات وجوب الفعل الاضطراري، فتأمّل.

وأما وجوب الصلاة الاضطراريّة في مورد النصّ فكذلك يكون بإطلاق أدلّة وجوب الصلاة.

وما اشتهر من عدم وجود إطلاق في أدلّة الصلاة، فإنّما يراد به عدم إطلاق في الأدلّة ينفي به الأجزاء والشرائط المحتملة؛ لا عدم وجود إطلاق يثبت وجوب الصلاة على كلّ تقدير.

ولو سلّم هذا أيضاً فلا يستفاد من النصّ أكثر من مشروعيّة الصلاة الاضطراريّة؛ وأما وجوبها فربما كان مفروغاً عنه على أساس القاعدة المعروفة الآن أيضاً من أنّ الصلاة لا تسقط بحال؛ فكان من المسلّم أنّه متى جازت صلاة يوميّة من المكلف وجبت عليه؛ وإنّما كان التردّد في صحّة الصلاة الاضطراريّة وعدمها وتعيّن فعل الصلاة الاختيارية مثلاً قضاء؛ فأجاب الإمام عليه السلام بمشروعيّة الصلاة الفاقدة لبعض الأمور، مع الاضطرار.

بل يمكن الإشكال في وجوب الميسور حتّى لو كان دليل الشرط والجزء المتعذّرين غير متّصل بدليل الوجوب؛ والوجه في ذلك: هو أنّ إطلاق دليل الشرطيّة والجزئيّة مقتضى لسقوط وجوب الواجب من أصله بعد تعذّر أحدهما. ولا يعارضه دليل قاعدة الميسور على مسلكنا؛ بعد كون مفاده مجرّد مشروعيّة العمل الفاقدة في ظرف الاضطرار لا الوجوب.

دفع شبهة عن قاعدة الميسور على مسلكتنا

بقي الكلام في شيء وهو أنه ربما يتخيل استلزام قاعدة الميسور على المبني المختار ما لا يمكن الالتزام به فقهيًا؛ وهو مشروعية أبدالٍ لا يمكن الالتزام بمشروعيتها؛ مثلاً لا يجوز ذبح الدجاج بعنوان الهدى مع التمكن من الشاة، بمعنى أنه لا يصح ولا يجزي فهو محرم، ومقتضى حلّ المحرمات عند الاضطرار - بالمعنى المتقدم - جواز ذبح الدجاج بدلاً عن الهدى حيث لم يتمكن من الشاة.

بل مقتضى القاعدة جواز تبديل الهدى مع العجز بصلاة وغيرها مما هو أجنبي عن الهدى الاختياري إذا عجز المكلف. وهذه نتيجة غريبة لا يمكن الأخذ بها ولم يقل بها أحد.

بل مقتضى القاعدة جواز تبديل الهدى مع العجز عنه بما لا تعلم صحته لولا القاعدة هذه؛ لعدم دليل آخر على مشروعيتها وصحته.

أولاً: أن قاعدة الميسور - على المبني المتقدم - لا تقتضي وجوب الميسور حتى إذا كان بدلاً عن الواجب، وقد تقدم أن غاية ما يدلّ عليه مدرك القاعدة هو حلّ الميسور وجوازه؛ وهو في العبادة أعم من الوجوب والاستحباب. ونتيجة ذلك: أن المضطرّ الذي سقط عنه الواجب يجوز له تبديل الساقط بما يتيسر له مما كان لا يجوز له مع التمكن من أصل الواجب. وثانياً: لو فرض دلالة القاعدة على وجوب الميسور فحيث لا يحتمل فقهيًا وجوب المباين للواجب المعسور - كذبح الدجاج بدلاً عن الشاة - فليحمل طلبه على الاستحباب. ولو فرض عدم احتمال استحباب المباين

أيضاً خصّت القاعدة بغير المباين؛ فإنّ العموم قابل للتخصيص.
هذا كلّ لو فرض شمول القاعدة لما لا يعدّ - عرفاً - ميسوراً من العنوان؛
كالصلاة الميسورة.

عدم التمكن من ذبح هدي التمتع يوم العيد بمنى وفروعه

ثمّ إنه إذا لم يتمكن من ذبح هدي التمتع يوم العيد بمنى فقد ذكر سيّدنا
الأستاذ أنّه يؤخّر الذبح إلى ما بعد ذلك من أيّام التشريق؛ بل إلى آخر ذي
الحجّ ليذبح في منى؛ ولكنّه يخلق أو يقصر في يوم العيد ويخرج من إحرامه.
أقول: في المقام مسائل:

الأولى: أنّ من لم يتمكن من ذبح هديه يوم العيد بمنى ولكنّه يتمكن من
ذلك إلى آخر أيّام التشريق، فهل يسقط عنه شرط منى - بناءً على ثبوت
الاشتراط مع الاختيار - فيجوز الذبح بغير منى يوم العيد؟ أو إنّ اشتراط
منى باقٍ بالذبح إلى آخر أيّام التشريق؟

الثانية: ما حكم من لم يتمكن من الذبح يوم العيد وفي أيّام التشريق بمنى؛
ولكنّه يتمكن من الذبح بمنى بعد تلك الأيّام في ذي الحجّة؟ فهل يسقط عنه
اشتراط منى فيذبح بغير منى أو يتعيّن عليه الصبر للذبح بمنى ولو بعد أيّام
التشريق؟

الثالثة: حكم الحلق لمن لم يتمكن من الذبح يوم العيد أو إلى آخر أيّام
التشريق، فهل يسقط الترتيب بينه وبين الذبح فيجوز الحلق يوم العيد وقبل
الذبح ثمّ يذبح بمنى بعد ذلك؟

الرابعة: هل يترتب على الحلق بناءً على سقوط الترتيب بينه وبين الذبح التحلل من الإحرام، كما لو راعى الترتيب حيث يشترط؟
 أما المسألة الأولى: أعني اشتراط الذبح بمبنى مع التمكن من الذبح إلى آخر أيام التشريق؛ فالذي تقتضيه الصناعة -بناءً على اشتراط الذبح بمبنى وإطلاقه - هو لزوم تأخير الذبح ليقع في منى؛ بعد كون أيام الذبح بمبنى هي أربعة أيام كما دلّ عليه النصّ المعتمد^(١).

ولكن تقدّم قصور الأدلة اللفظية عن إثبات اشتراط الذبح بمبنى للمختار فضلاً عن إطلاقها لغيره؛ وظهر أنّ العمدة في الحكم هو الإجماع أو الشهرة - لو تمت - ومع تعدّد الذبح يوم العيد فاشتراط الذبح بمبنى لا مثبت له؛ إذ لم يتحقّق فيه إجماع أو شهرة، فنأمل.

وما تضمن أنّ أيام الذبح أربعة فإنّها لا تدلّ على اشتراط الذبح بمبنى؛ وإنما تدلّ على جواز الذبح بمبنى تلك المدة لمن عليه الذبح بمبنى.

وبالجملة: جواز الذبح بمبنى أربعة أيام وضعاً بمعنى صحّة الذبح تلك المدة، أو تكليفاً أيضاً بمعنى جواز الذبح وتأخيره إلى تلك المدة - حتى للمختار - لا يستلزم اشتراط الذبح بمبنى؛ وإنما غايته أنّ ما يجب ذبحه بمبنى لا يتعيّن ذبحه في اليوم الأوّل بل يجوز تأخيره إلى أيام التشريق؛ إمّا وضعاً خاصة بمعنى صحّة الذبح لو أخر؛ وهذا لا ينافي وجوب الذبح تكليفاً يوم العيد؛ وإمّا وضعاً وتكليفاً بمعنى صحّة الذبح مع التأخير وجوازه أيضاً.
 وأما أنّه يشترط الذبح بمبنى بالنسبة إلى أيّ مكلف حتى من لا يقدر على

(١) الوسائل ١٠: ٩٥، الباب ٦ من أبواب الذبح في الحج، الحديث ١ و ٢.

الذبح بمنى يوم العيد فهذه النصوص قاصرة عن إثبات ذلك.
وأما نصوص اشتراط الذبح بمنى فقد عرفت ضعفها دلالةً وسنداً عن
إثبات الشرطيّة.

وقد صرّح الأستاذ -بناءً على مختاره من دلالة النصّ على اشتراط الذبح
بمنى - بأنه لا إطلاق في النصّ؛ لأنّه ليس بصدد إثبات الشرطيّة، ومن هنا
صرّح بعدم سقوط الهدي عن العاجز عن الذبح بمنى - أصلاً - بل يسقط
الشرط؛ لعدم إطلاق في الشرطيّة.

وأما المسألة الثانية: أعني وظيفة من لا يتمكّن من ذبح الهدي بمنى يوم
العيد ولا في أيام التشريق وإنما يتمكّن من ذلك بعد ذلك إلى نهاية ذي
الحجّة:

فظاهر سيّدنا الأستاذ رحمه الله لزوم تأخير الذبح ليقع الذبح بمنى.
ولكنّه مشكل؛ إذ لا موجب لاشتراط الذبح بمنى في هذا الفرض؛ بعد
ضعف الأدلّة اللفظيّة المستدلّ بها على الشرطيّة؛ وقصور الإجماع المدعى
عن إثبات ذلك في هذا الفرض جزماً؛ فإنّه لا إجماع على لزوم ذبح هدي
التمتع بعد أيام التشريق بمنى، سيما مع ظهور بعض النصوص في لزوم الذبح
في هذا الفرض بمكّة؛ ومعه فيشكل جواز الذبح بمنى فضلاً عن لزومه؛ إلّا
أن يفرض صدق مكّة على منى وهو كما ترى.

وربما كان لتواجد الناس في منى وأيام المبيت فيها خصوصيّة في جواز
الذبح فيها. وفي وجوب الذبح بها ثمّ نقل اللحم إلى مكّة من الكلفة
ما لا يخفى.

والنصّ المتضمّن لوجوب الذبح بمكّة هو معتبرة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام في متمّع يجذ الثمن ولا يجذ الغنم؛ قال: «يخلف الثمن عند بعض أهل مكّة، ويأمر من يشتري له ويذبح عنه وهو يجزي عنه؛ فإن مضى ذو الحجة آخر ذلك إلى قابل من ذي الحجة»^(١).

وأوضح من ذلك معتبرة البرنطي عن النضر بن قرواش قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تمتّع بالعمرة إلى الحجّ فوجب عليه النسك فطلبه فلم يجده وهو موسر حسن الحال وهو يضعف عن الصيام، فما ينبغي له أن يصنع؟ قال: «يدفع ثمن النسك إلى من يذبحه بمكّة؛ إن كان يريد المضي إلى أهله، وليذبح عنه في ذي الحجة» فقلت: فإنه دفعه إلى من يذبح عنه فلم يصيب في ذي الحجة نسكاً وأصابه بعد ذلك؛ قال: «لا يذبح عنه إلا في ذي الحجة ولو أخره إلى قابل»^(٢).

فقد علم أنه لا موجب لوجوب الذبح بمنى لمن لم يتمكن من ذلك إلا بعد أيام التشريق؛ سواء كان الدليل على اشتراط منى هو النصوص أو الإجماع؛ فإنه على التقدير الأول ينبغي أن تخصّ نصّ الاشتراط بغير هذا الفرض، فتكون وظيفة المتمكّن من الذبح أيام التشريق هو الذبح بمنى؛ وأما العاجز في تلك الأيام فيتعيّن عليه الذبح بمكّة وإن تمكّن من الذبح بمنى بعد ذلك. ثمّ إنّه لو لم يكن في الفرض المبحوث عنه نصّ خاصّ وغضّ النظر عن الرواية الخاصّة وكان الحكم بوجوب الذبح بمنى على أساس عموم النصّ

(١) الوسائل ١٠: ١٥٣، الباب ٤٤ من أبواب الذبح، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

باشتراط الذبيح بمنى فأَيّ موجب لتخصيص الذبيح بذبي الحجّة كما في كلام الأستاذ؟! بل مقتضى القاعدة جواز الذبيح ولو بعد ذبي الحجّة.

إلّا أن يقال: بأنّ ما تضمّن اشتراط وقوع حجّ التمتع في أشهر الحجّ يقتضي اشتراط الحجّ - بكلّ أجزائه - بوقوعه في أشهر الحجّ؛ ومن أجزائه هو الهدى؛ فاشتراط ذبيح الهدى في أشهر الحجّ هو لذلك؛ لا للنصّ الخاص في الهدى؛ وأمّا اشتراط منى ولو بعد أيّام التشريق فلا إطلاق للنصّ.

ولكن النصوص دلّت على عدم جواز الإحرام لحجّ التمتع قبل أشهر الحجّ؛ ولم تدلّ على عدم جواز شيء من أجزاء الحجّ في غير أشهر الحجّ. إلّا أن يراد ما فسّر الآية: الحجّ أشهر معلومات بأشهر الحجّ.

وما تضمّن اشتراط منى في الذبيح لا إطلاق فيه كما اعترف به الأستاذ؛ ومن هنا لو عجز المكلف عن منى أصلاً فقد صرح بأنه لم يسقط الهدى عنه؛ وذلك لعموم دليل وجوب الهدى، وإمّا خرجنا عنه في المتمكّن من الذبيح بمنى بالدليل الذي لا إطلاق فيه لإثبات الشرطيّة. فإذا لم يكن في دليل الاشتراط بمنى إطلاق فكيف يتمسك به لوجوب الذبيح بمنى لمن لا يتمكّن من الذبيح بمنى أيّام التشريق؟!

هذا مع أنّ الذبيح بمنى في غير أيّام التشريق والعيد غير معهود من المشرّعة، فاشتراطه لا يخلو عن غرابة.

إذن تحصل: أنّ من لا يتمكّن من الذبيح بمنى أيّام التشريق يجزيه الذبيح بمكّة، بل يجب ذلك عليه؛ ولا يجوز له الذبيح بمنى بعد أيّام التشريق، بل له أن يذبح بمكّة من أوّل يوم العيد، كما تضمّن إطلاق معتبرة حريز وغيره.

بل يمكن أن يُقال: إنَّ ظاهر بعض النصوص -سوى ما تقدّم من معتبرة حريز والبرنطي- عدم جواز الذبح بمنى بعد انقضاء أيام التشريق؛ ففي معتبرة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الأضحى كم هو بمنى؟ فقال: «أربعة أيام» وسألته عن الأضحى في غير منى؟ فقال: «ثلاثة أيام»^(١).

وفي معتبرة عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الأضحى بمنى؟ فقال: «أربعة أيام» وعن الأضحى في سائر البلدان؟ فقال: «ثلاثة أيام»^(٢).

وهذه النصوص وإن استدلّ بها لجواز الذبح بمنى يوم العيد وثلاثة أيام بعده؛ ولكنها كما تدلّ على ذلك فإنّها تدلّ على أنّ مشروعية الذبح بمنى أيضاً مخصوص بتلك المدّة، فلا يجوز بعدها. كما أنّ الأضحى في سائر البلدان مخصوصة بثلاثة أيام، ولا تشرع في غير الثلاثة بعنوان الأضحى الخاصّة بعيد الأضحى.

وأما المسألة الثالثة: أعني اشتراط الترتيب بين الحلق والذبح على تقدير تأخير الذبح لعدم التمكن منه في يوم العيد أو في أيام التشريق؛ فمن لا يتمكن من الذبح في أيام التشريق ويؤخّر الذبح إلى ما بعد ذلك -سيّما الذي يوكل من يذبح عنه إلى آخر ذي الحجّة أو السنة القادمة- فالظاهر أنّه لا ينبغي الريب في سقوط الترتيب بين الذبح والحلق عنه؛

(١) الوسائل ١٠: ٩٥، الباب ٦ من أبواب الذبح، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

فيجب عليه أن يحلق بدون رعاية الترتيب.

ويدلّ عليه إطلاق ما تضمّن أنّه يجعل الثمن عند من يشتري له ويذبح؛ فإنّه ظاهر في أنّ وظيفته أداء سائر المناسك؛ حتّى أنّه يرتحل فارغاً من النسك ويكون الوكيل هو الذي يذبح عنه في غيبته.

هذا مع أنّ في اشتراط الترتيب بين الذبح والحلق اختياراً كلاماً وبمحتاً نتعرّض له إن شاء الله تعالى لاحقاً.

وأما من لا يتمكّن من الذبح يوم العيد خاصّة وقلنا بأنّه يؤخّر الذبح

فهل يجب عليه تأخير الحلق أيضاً ومراعاة الترتيب في أيام التشريق؟

فهذا ما يستدعي البحث عن أدلّة اشتراط الترتيب في مناسك منى سيما بين الحلق والذبح، وأنها تدلّ على اشتراط الترتيب أو عدمه؟ أو تدلّ على مجرد وجود الترتيب تكليفاً أو عدمه؟ وعلى تقدير الدلالة على الترتيب وضاعاً أو تكليفاً فهل هي مطلقة بالنسبة إلى المعذور عن الذبح يوم العيد؟

فنقول - بعد التوكّل على الله - قد يظهر من المشهور وجوب الترتيب في مناسك منى تكليفاً لا وضاعاً، ولي في تصوير ذلك وتعلّقه - بغضّ النظر عن مقام الإثبات - كلام؛ فإنّه كيف يعقل وجوب تأخير الحلق عن الذبح ومع ذلك يكون هو مأموراً به قبل الذبح، ويمكن التقربّ به، والحال إنّهُ قبل موضعه ومحله مصداق لتروك الإحرام؛ حيث لا يجوز للمحرم إزالة الشعر عن بدنه؛ سيّما حلق رأسه، وخصوصاً في الحجّ؛ وإن كان ربما يتصوّر قصد القرية من الغافل أو الجاهل بوجوب الترتيب، وأمّا العالم العامد فلا يتمشّى منه قصد التقربّ، ولا يعقل التعلّب من مثله.

نعم، يمكن صحّة العمل في التوصلّيات غير المشروطة بقصد القرابة حيث دلّ عليه دليل. قال في الجواهر ومثنه: (فلو قدّم بعضاً على بعض) عالماً عامداً (أثم) قطعاً (ولا إعادة) بلا خلاف محقق أجده فيه؛ بل في المدارك أنّ الأصحاب قاطعون به؛ وأسنده في المنتهى إلى علمائنا مؤذناً بدعوى الإجماع عليه، وحينئذٍ يكون الوجوب المزبور تعبدياً لا شرطياً؛ ولعله المراد من صحيح ابن سنان السابق المشتمل على نفي البأس والنهي عن العود لمثل ذلك بل ونصوص نفي الحرج... إلى أن قال: فما في المدارك - من إشكال ذلك بأنّها محمولة عند القائل بوجوب الترتيب على الجهل والنسيان وإلا لم يجب الترتيب - في غير محلّه^(١).

أدلة اشتراط الترتيب بين مناسك منى

وما يمكن أن يستدلّ به لاشتراط الترتيب في مناسك منى سيما بين الذبح والحلق أمور ونصوص:

الأول: معتبرة سعيد الأعرج قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: معنا نساء، قال: «أفّض بهنّ بليل؛ ولا تفضّ بهنّ حتى تقف بهنّ بجمع؛ ثمّ أفّض بهنّ حتى تأتي الجمرة العظمى فيرمين الجمرة؛ فإن لم يكن عليهنّ ذبح فليأخذن من شعورهنّ ويقصّرن من أظفارهنّ ثمّ يمضين إلى مكّة» الحديث^(٢).
حيث دلّ بمفهوم الشرط على أنّ من كان عليه الذبح فليس له التقصير؛

(١) الجواهر ١٩: ٢٥٠، الحجّ.

(٢) الوسائل ١٠: ٦٧، الباب من أبواب رمي الجمرة، الحديث ١.

والأمر في مثله ظاهر في الدلالة على الحكم الوضعي؛ دون التكليف المحض. وفيه: أن الاستدلال إنما يتم إذا كان الجزء هو خصوص التقصير؛ وأما حيث إنَّ الجزء المترتب هو مجموع أمور - ومنها نسك مكّة بعد منى - فالمفهوم أن فعل هذا المجموع لا يجوز قبل الذبح، فلا ينافي جواز بعضها. فهو من قبيل أن يُقال: زيد إن تواضع فاقض حاجته وشيئعه عند الرحيل وزد في إكرامه، فليس مفهومه أنه بدون التواضع لا تفعل شيئاً من هذه الأمور.

الثاني: معتبرة جميل 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 صلى الله عليه وآله أتاه أناس يوم النحر فقال بعضهم: يا رسول الله صلى الله عليه وآله إنني حلقت قبل أن أذبح، وقال بعضهم: حلقت قبل أن أرمي، فلم يتركوا شيئاً كان ينبغي أن يؤخروه إلا قدموه، فقال صلى الله عليه وآله: لا حرج».

ومثلها رواية الصدوق لها؛ إلا أنه قال: فلم يتركوا شيئاً كان ينبغي أن يقدموه إلا أخروه ولا شيئاً كان ينبغي لهم أن يؤخروه إلا قدموه فقال: لا حرج^(١).

ونحوها رواية البرزطي^(٢). ومعتبرة محمد بن حمزة^(٣). وهذا المضمون مروى في روايات الفريقين؛ وهو متظافر بل متواتر.

(١) الوسائل ١٠: ١٤٠، الباب ٣٩، من أبواب الذبح، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٦.

(٣) المصدر السابق: الباب ٢ من أبواب الحلق، الحديث ٢.

وقد استدللّ به سيّدنا الأستاذ رحمته معترفاً بأنّ كلمة ينبغي وإن لم يدلّ على الوجوب، ولكنّه ادّعى في خصوص الرواية أنّه أريد بها الوجوب؛ لأنّها في مقام بيان التخلف عمّا هو الوظيفة؛ فالترتيب كان وظيفة لم يراعها الناس. وربما استدللّ بإطلاق هذه الرواية لعدم اشتراط الترتيب؛ حيث إنّها شاملة للمتعمّد العالم. وهذا على الضدّ ممّا تقدّم في كلام الأستاذ.

الثالث: رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا اشتريت أضحيتك وقطعتها في جانب رحلك فقد بلغ الهدى محلّه؛ فإن أحببت أن تحلق فاحلق»^(١).

ومثلها رواية علي بن أبي حمزة عن أبي الحسن عليه السلام^(٢).

الرابع: معتبرة موسى بن القاسم عن عليّ قال: «لا يحلق رأسه ولا يزور حتّى يضحّي ويحلق رأسه ويزور متى شاء»^(٣).

الخامس: رواية عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا ذبحت أضحيتك فاحلق رأسك؛ واغتسل؛ الحديث^(٤).

السادس: خبر جميل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «تبدأ بمنى بالذبح قبل الحلق، وفي العقيقة بالحلق قبل الذبح»^(٥).

وليس في السند من يتوقّف فيه إلا موسى بن جعفر البغدادي.

(١) الوسائل ١٠: ١٤١، الباب ٣٩ من أبواب الذبح، الحديث ٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٩.

(٤) المصدر السابق: الباب ١ من أبواب الحلق، الحديث ١.

(٥) المصدر السابق: الباب ٣٩ من أبواب الذبح، الحديث ٣.

السابع: قد ورد في بعض روايات بيان مناسك الحج ما يؤكد الترتيب؛
 في رواية عبد الرحمن بن كثير عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - بعد بيان
 قبول قربان آدم: «... وقيل قربانك، فاحلق رأسك تواضعاً لله عزّ وجلّ إذ
 قبل قربانك» الحديث^(١).

الثامن: موثّق عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل برأسه
 قروح لا يقدر على الحلق؟ قال: «إن كان قد حجّ قبلها فليجزّ شعره؛ وإن
 كان لم يحجّ فلا بدّ له من الحلق» قال: وسألته عن رجل حلق قبل أن يذبح؟
 قال: «يذبح ويعيد الموسيقى، لأنّ الله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَخْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ
 يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾»^(٢).

ودلالة هذه الرواية على اشتراط الترتيب واضحة؛ وقد أمر فيها بإعادة
 الموسيقى وعدم أجزاء الحلق الأوّل.

ومن الغريب الاستدلال بهذه الرواية على صحّة الحلق قبل الذبح، وكون
 وجوب الترتيب تكليفاً محضاً وإلاّ لأمر بالتقصير مكان إعادة الموسيقى؛ بناءً
 على التخيير في الصرورة بين الحلق والتقصير، بعد عدم كون إعادة الموسيقى
 مصداقاً لشيءٍ منها، ولو كان الحلق متعيّناً لأمر بالصبر مدّة ينبت معها
 الشعر بمقدار يحقّق صدق الحلق كأسبوع ونحوه.

ويرد عليه: إنّه من قبيل تحميل القواعد على المعصوم؛ فإنّه إذا لم يكن
 إمرار الموسيقى على من لا شعر له مصداقاً للواجب الثابت بالمطلقات، فهل

(١) الوسائل ٨: ١٦٢، أقسام الحج، الحديث ٢١.

(٢) الوسائل ١٠: ١٨٦ و ١٤١، الباب ٧ من أبواب الحلق، الحديث ٤؛ والباب ٣٩ من أبواب الذبح، الحديث ٨.

يكون ذلك مبرراً لمنع كفايته وامتناع ذلك، فما المانع من كونه عدلاً للواجب التخييري؛ وقصور المطلقات عن إثباته لا يصلح مانعاً من الحكم بكونه عدلاً، وهذا واضح جداً.

وقد صرح في النصوص بوجود ذلك على من لا شعر له يوم الحلق ولو لكونه حلق في غير محلّه؛ وعدم وجوب الصبر عليه حتى ينبت الشعر؛ ففي رواية أبي بصير - وليس في السند من يتوقف فيه عدا محمد بن سنان والأمر فيه سهل - قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المتمتع أراد أن يقصر فحلق رأسه؟ قال: «عليه دم يهريقه؛ فإن كان يوم النحر أمرّ موسى على رأسه حين يريد أن يحلق»^(١).

وفي رواية زرارة في الأقرع: «يمرّ موسى على رأسه فإنّ ذلك يجزي عنه»^(٢).

ولو كان يوم إمرار موسى له شعر بمقدار يصدق في إزالته الحلق - كما هو أيضاً مشمول للخبر - كان أجزاء إمرار موسى على القاعدة؛ لكونه مصداقاً للحلق.

ثمّ إنّه بإزاء هذه الروايات رواية أخرى معتبرة يمكن أن يستدلّ بها على عدم اشتراط الترتيب؛ ففي معتبرة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألت عن رجل حلق رأسه قبل أن يضحّي؟ قال: «لا بأس وليس عليه شيء، ولا يعودن»^(٣).

(١) المصدر السابق: الباب ١١ من أبواب الحلق، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٣.

(٣) الوسائل ١٠: ١٤١، الباب ٣٩ من أبواب الذبح، الحديث ١٠.

وهذه الرواية كما تدلّ على صحّة الحلق قبل التضحية تدلّ على جواز ذلك؛ إذ كيف لا يكون بأس بترك الواجب؛ وقوله ﷺ: «لا يعودن»، محمول على الكراهة أو الإرشاد إلى استحباب تقديم الذبح على الحلق. وفي معتبرة أبي بصير عن أبي عبدالله ﷺ قال: سمعته يقول: «لا بأس أن تقدّم النساء إذا زال الليل؛ فتفيض عند المشعر الحرام ساعة ثمّ ينطلق بهنّ إلى منى فيرمين الجمرة ثمّ يصبرن ساعة ثمّ ليقصّرن ولينطلقن إلى مكة إلا أن يكنّ يردن أن يذبح عنهنّ فإنهنّ يوكلن من يذبح عنهنّ»^(١). لكن موردها خصوص النسوان ممّن يجوز لهنّ التعجيل في الإفاضة والمناسك.

المسألة الرابعة: حيث قلنا بجواز تقديم الحلق على الذبح في منى، إمّا مطلقاً، لعدم وجوب الترتيب اختياراً وضعاً بل وتكليفاً على ما ذهب إليه بعضهم من استحباب الترتيب، وإمّا مع الاضطرار لمن لا يتمكن من الذبح يوم العيد، ففي ترتّب الإحلال بمجرد الحلق كما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ ﷺ أو توقّف الإحلال على ضمّ الذبح ولو متأخراً، احتمالان. ويدلّ على توقّف الإحلال على الذبح ولو بعد الحلق مع الغضّ عن الاستصحاب الذي هو من الاستصحاب في الشبهة الحكميّة بعض النصوص:

في معتبرة معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله ﷺ قال: «إذا ذبح الرجل وحلق فقد أحلّ من كلّ شيءٍ أحرّم منه إلا النساء والطيب؛ فإذا زار البيت

(١) الوسائل: الباب ١٧ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ٧.

وطاف وسعى بين الصفا والمروة فقد أحلَّ من كلِّ شيءٍ أحرم منه إلا النساء»، الحديث^(١).

ويمكن أن يستدلَّ لما ذهب إليه السيّد الأستاذ بالرواية عن عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «اعلم أنك إذا حلقت رأسك فقد حلَّ لك كلُّ شيءٍ إلا النساء والطيب»^(٢).

وموثقة إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن المتمتع إذا حلقت رأسه ما يحلُّ له؟ فقال: «كلُّ شيءٍ إلا النساء»^(٣).

ومعتبرة يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام فقلت: المتمتع يغطّي رأسه إذا حلقت؟ فقال: «يا بني! حلقت رأسه أعظم من تغطيته إياه»^(٤). والرواية عن العلاء قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إذا حلقت رأسي وأنا متمتع أطلي رأسي بالحناء؟ قال: «نعم، من غير أن تمس شيئاً من الطيب» قلت: وألبس القميص وأتمتع؟ قال: «نعم» قلت: قبل أن أطوف بالبيت؟ قال: «نعم»^(٥).

ولولا احتمال التقطيع في هذه النصوص وسقوط القرينة الدالة على وقوع الحلقت بعد الذبح وعدم تعهّد أصحاب الجوامع لحكاية ما لا مدخل له في العنوان الذي ذكروا النصوص بعد التقطيع ضمنها لكان إطلاق هذه

(١) الوسائل ١٠: ١٩٢، الباب ١٣ من أبواب الحلقت، الحديث ١.

(٢) الوسائل ١٠: ١٩٣، الباب ١٣ من أبواب الحلقت، الحديث ٤.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٨.

(٤) المصدر السابق: الحديث ٩.

(٥) المصدر السابق: الحديث ١٣.

النصوص قوياً جداً. وهذا الإشكال لا يخص هذه النصوص، بل هو عام في كثير من الموارد.

بل يمكن أن يستدل له بإطلاق ما تضمن أن الحاج يتحلل يوم النحر، المقتصر في تقييده بما إذا رمى وحلق، وإن لم يذبح لعذر؛ فإنه القدر المتيقن من التقييد.

ففي معتبرة محمد بن حمران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحاج غير المتمتع يوم النحر ما يحل له؟ قال: «كل شيء إلا النساء» وعن المتمتع ما يحل له يوم النحر؟ قال: «كل شيء إلا النساء والطيب»^(١).

ودعوى أن هذه الرواية ليست بصدد بيان ما يحقق الإحلال يوم النحر من الحلق وغيره؛ فلعلها ناظرة إلى ما هو المتعارف من فعل نسك منى الثلاثة يوم النحر.

يردها: أن الأصل يقتضي الإطلاق وكونه بصدد البيان؛ وحمل الخبر على فرض فعل النسك الثلاث بلا موجب ولا مقيد.

ودعوى أن الرواية ناظرة إلى إمكان التحلل يوم النحر بفعل موجه. يدفعها: أن هذا الاحتمال خلاف الظاهر؛ فإن ظاهر النص التحلل الفعلي. وبما ذكر يظهر اندفاع الإشكال عن سائر النصوص بدعوى: عدم كونها بصدد الإطلاق للتحلل بالحلق؛ فلعلها ناظرة إلى الفرض المتعارف من الحلق مع الذبح لا مجرد الحلق. أو إن هذه النصوص ترمي إلى إمكان التحلل بالحلق، وأما أن شرطه ماذا فهي ليست بصدد البيان.

(١) الوسائل ١٠: ١٩٦، الباب ١٤ من أبواب الحلق، الحديث ١.

فإنه يرد على ذلك: ما تقدّم من أنّ الأصل هو الإطلاق، ولا موجب لتقييده بالفرد المتعارف.

والإنصاف: أنّ دعوى قصور بعض هذه النصوص عن تحقّق الإحلال بمجرد الحلق في محلّها؛ وذلك لعدم كونه ناظراً إلى الحلق ومحلّه، وإنما هو ناظر إلى ما يترتب على الحلق، حيث إنّ السؤال وقع عن أنّ المتمتع إذا حلق ماذا يحلّ له؛ فالسؤال عمّا يحلّ بعد الحلق، لا عن الحلق نفسه.

وربما تعارض النصوص المتقدّمة بما دلّ على أنّ المتمتع لا يتحلّل بالحلق، ففي معتبرة معاوية بن عمّار عن إدريس القميّ قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ مولى لنا تمتّع، فلما حلق لبس الثياب قبل أن يزور البيت؟ فقال: «بس ما صنع»؛ قلت: أعليه شيء؟ قال: «لا»... الحديث^(١).

ولكن هذه الرواية لو كانت مطلقة من ناحية الذبح ولم تكن بصدّد التحلّل قبل نسك مكّة فهي تحمل على الكراهة؛ جمعاً بين النصوص المتقدّمة وبين هذه.

ومن قبيل النصوص المتقدّمة في الدلالة على التحلّل بمجرد الحلق ما رواه ابن إدريس نقلاً من نوادر البرنطي عن جميل قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المتمتع ما يحلّ له إذا حلق رأسه؟ قال: «كلّ شيء إلا النساء والطيب» قلت: فالمفرد؟ قال: «كلّ شيء إلا النساء» الحديث^(٢).

إلا أن يقال: إنّ مورد هذه الرواية هو ما يحلّ بالحلق؛ وليست بصدّد

(١) الوسائل ١٠: ١٩٩، الباب ١٨ من أبواب الحلق، الحديث ٣.

(٢) الوسائل ١٠: ١٩٦، الباب ١٤ من أبواب الحلق، الحديث ٤.

شرائط الحلق الموجب للتحلل، فهي ليست بصدد إطلاق الحلق جزءاً. نحو بعض ما تقدّم من النصوص.

ثم إنّ هناك بعض الروايات تدلّ على حصول التحلل بعد رمي جمرة العقبة؛ ويمكن الاستدلال بها لما ذهب إليه الأستاذ^(١) من حصول التحلل بالحلق وإن لم يذبح؛ وذلك لأنّ المتيقّن من تقييد إطلاقه هو تقييدها بفرض الحلق؛ ولا موجب للتقييد فيها زائداً على ذلك.

في رواية الحسن بن علوان عن جعفر عن أبيه عن عليّ^(٢) أنّه كان يقول: «إذا رميت جمرة العقبة فقد حلّ لك كلّ شيء حرم عليك إلّا النساء»^(١).

وفي رواية عن يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي الحسن موسى^(٣): جعلت فداك رجل أكل فالزوج فيه زعفران بعدما رمى الجمرة ولم يخلق؟ قال: «لا بأس» الحديث^(٢).

أقول: لو تمّ هذان الخبران سنداً لتعيّن حمل ما دلّ على عدم التحلل إلّا بعد الحلق على الاستحباب.

هذا، مضافاً إلى أنّ النسبة بين ما دلّ على التحلل بالرمي وبين ما دلّ على التحلل بالحلق أو بالحلق والذبح هو العموم من وجه؛ فلا وجه لما أفاده في الجواهر من الجمع بينها بالتقييد والحكم بالتحلل بمجموع الأمور الثلاثة من نسك مني؛ بناءً على اعتبار النسبة بين الأدلّة عموماً

(١) المصدر السابق: الباب ١٣، الحديث ١١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ١٢.

وخصوصاً مطلقاً.

بل هذه المسألة مندرجة في كبرى دوران الأمر بين الجمع بالتقييد أو بالتخيير والممثل لها عادةً بوجوب القصر بخفاء الجدران في دليل وبوجوب القصر بخفاء الأذان في دليل آخر؛ فإنه كما يمكن الجمع بين التحلل بالرمي وبين التحلل بغيره بالتقييد، كذلك يمكن الجمع بينهما بالتخيير وأنه يحصل التحلل بأيٍّ من ذلك حصل أولاً.

والمتحصّل من النصوص الآتفة إنّها على طوائف:

الأولى: ما تضمّن التحلل بمجرد الرمي.

الثانية: ما تضمّن التحلل بالحلق.

الثالثة: ما تضمّن التحلل يوم النحر.

الرابعة: ما تضمّن التحلل عند عدم وجدان الهدى بالتوكيل فيه لمن يذبح

عنه إلى آخر ذي الحجّة أو في العام القادم.

مضافاً إلى ذلك كلّ ما تضمّن التحلل بالذبح والحلق معاً.

أقول: هذا ما عثرت عليه عاجلاً من نصوص يمكن الاستدلال بها لما

ذهب إليه الأستاذ من تحلل الحاج بالحلق أو التقصير إذا كان معذوراً في

الذبح يوم النحر؛ بل ظاهر هذه النصوص هو التحلل بالحلق وإن لم يكن

معذوراً في الذبح.

ولكن يمكن الإشكال في الاستدلال بهذه النصوص بأنّها أخصّ من

معتبرة معاوية بن عمّار المتقدّمة؛ فإنّها دلّت على التحلل بالحلق المقرون

بالذبح؛ لا الحلق مطلقاً؛ فتقيّد هذه النصوص بهذه المعتمدة؛ حيث إنّ

الموضوع في المعتبرة أخصّ ممّا في غيرها. ودعوى: إمكان حمل المعتبرة على الفضل والاستحباب؛ مع الأخذ بإطلاق سائر النصوص وحملها على الرخصة. يدفعها: أنّ الجمع الموضوعي مهما أمكن فهو مقدّم على الجمع الحكمي؛ والمراد بالجمع الموضوعي هو ملاحظة النسبة بين موضوعي الدليلين. وإنّما تصل النوبة إلى الجمع الحكمي - أعني حمل الحكم في الدليل على خلاف ظاهره - إذا تساوت النسبة بين الموضوعين. هذا، ولكن تقييد معتبرة يونس المرخّصة في تغطية الحالق رأسه معللاً بأنّ الحلق أعظم من التغطية لا يخلو عن إشكال.

مسألة: قد وقع الخلاف فيما يجب رميه بمنى وهل إنه البناء والعمود المبني في المواضع الثلاثة، حتى أنه لو أصاب الحصى العمود فلم تقع الحصوة عنده بل وقعت بعيداً عنه تحقق الواجب؟

أو إنه الأرض؛ وأما العمود فهو علامة لتعيين الأرض والمحل الذي يجب رميه؛ حتى أنه لو لم يصب العمود أصلاً بل رمى الأرض المجاورة له تحقق الواجب؟ ثم يقع الكلام في كفاية إصابة العمود خاصة على الاحتمال الثاني؛ لكون العمود من جملة الأرض أو بحكمها وعدم الكفاية.

وعندي في تحديد المرمى احتمال يساعد عليه الدليل - ولو بضم الأصل العملي - وهو: أن المرمى الذي يجب رميه هو الجامع بين الأرض وما يوازيها من بناء وفضاء؛ فالذي يجب رميه ليس هو خصوص العمود؛ ولا خصوص الأرض؛ بل هو المحل الذي يملك بالشراء - من الأرض وما تحتها وما فوقها - لو كانت قابلة للتملك كسائر الأراضي.

تحديد الجمرة التي يجب رميها وحقيقتها

فلو كانت أرض الجمرة قابلة للبيع وبيعت، كان المقدار الذي يعد عرفاً داخلاً في المبيع هو الذي يجب رميه؛ وعليه فلو طمّت أرض الجمار وارتفعت عما كانت عليه في الأعصار السابقة - كما ادّعى ذلك - جاز الاكتفاء برمي المكان الموجود فعلاً؛ ولا يجب - لو أمكن - حفر الأرض والوصول إلى الأرض التي كانت مرمى قبل الطمّ.

وكذا لو فرض أن الأرض القديمة للجمار كانت مرتفعة فخفضت - كما

أدعي بالنسبة إلى بعض الجمار - جاز رمي المحلّ الحادث ولا يجب طمّ الأرض وإرجاعها إلى المستوى الذي كانت عليه سابقاً.

وقد أدرك أهل عصرنا جمرّة العقبة على وضعها القديم قبل البناءات الجديدة، حيث كانت الجمرّة في وضعها القديم جسيمة أو ربوة ولم تكن أرض مستوية تساوي بقية أرض منى؛ وقد تحوّلت الآن إلى أرض مستوية مبني فيها عمود كسائر الجمار؛ فلا أدري أنّ الربوة التي كانت تعدّ جمرّة العقبة هل طمّت في الأرض برفع سائر الأراضي إلى مستواها كما قيل؛ أو أنّ الربوة أزيلت بالنحت والحفر لتنزل أرضها إلى مستوى بقية الأراضي كما قيل أيضاً.

وكيف كان فقد كانت جمرّة العقبة - كما في نصوصنا المعتبرة ويشهد به السّير وكلمات علماء التّاريخ وغيرهم ربوة لها وجه يرمى ويمكن الصعود عليها ورمي تلك الواجهة من أعلى الربوة وكلّ هذا لا موضوع له في عصرنا بعد ما أزيلت الربوة وحوّلت إلى عمود.

ففي النصوص: الأمر برمي العقبة من بطن الوادي وأنّه ينبغي الرمي من قبل وجه الجمرّة لا من أعلاها؛ كما ويظهر من السّير أنّ ما عدا العقبة من الجمرتين الأوليين كانتا في وضع يمكن الإشراف عليهما بل ينبغي العلوّ عليهما حال الرمي خلافاً لجرّة العقبة؛ فكانت بعض الأراضي المحيطة بالجرمتين أعلى منها بحيث يمكن للحاج أن يقف على الأرض المرتفعة ثمّ يرمي الجمرتين؛ وهذا أيضاً لا موضوع له في أعصارنا.

قال ابن حجر: عن عبدالله بن مسعود أنّه جعل البيت عن يساره ومنى

عن يمينه... هذا متفقٌ عليه. قام الإجماع على أن هذه الكيفية ليست بواجبة، وإنما هي مستحبة؛ هذا ما قاله ابن مسعود رداً على من يرميها من فوقها، واتفقوا على أن سائر الجمار ترمى من فوقها^(١).

وقال الواقدي: إنه ﷺ كان يرمي الجمار حين تزيغ الشمس قبل الصلاة؛ فكان إذا رمى الجمرتين علاهما، ويرمي الجمرة العقبه من بطن الوادي^(٢).

وقال الأزرقى: قال عطاء: إرم الجمرة من المسيل؛ ولم يكن يوجبه. قال: ثم أرجع من أسفل المسيل كما كان النبي ﷺ يصنع. قال: فإن دهمك الناس فارمها من حيث شئت فلا بأس ولا حرج. قلت لعطاء: من أين أرمي السفليين؟ قال: أعلىهما كما يصنع من أقبل من أسفل منى^(٣).

وقال السرخسي: إن رمي جمره العقبه من فوق العقبه أجزاء؛ وقد بينا أن الأفضل أن يرميها من بطن الوادي. ولكن ما حول ذلك الموضع كله موضع الرمي^(٤).

وقال الشافعي: ويرمي الجمرتين الأولى والوسطى يعلوهما علواً^(٥). ثم إن المتعارف أخيراً من الرمي هو رمي العمود المبني في مواضع الجمار، وقد تحوّل العمود في هذه السنة الأخيرة أعني ١٤٢٥هـ إلى جدار يبلغ طوله حوالي خمسين ذراعاً في كل جمره وتبلغ قامته أيضاً أكثر من عشرة

(١) سبل السلام ٢: ٢١٠.

(٢) المغازي ٢: ١١١٠.

(٣) أخبار مكة ٢: ٧٧٤.

(٤) المبسوط ٤: ٦٤.

(٥) الأم ٢: ٢٣٥.

أذرع^(١).

وربما يُعيّن الاحتمال الأوّل - أعني كون الجمرة هي العمود دون غيره - بذلك؛ أعني تعارف رمي العمود.

فيقال: إذا كانت الجمرة عند الناس الآن تعدّ العمود، فيثبت الوضع واللغة؛ ولو بضميمة أصالة عدم النقل؛ كما في سائر اللغات إذا تحقّق وضعها في عصر واحتمل خلافه سابقاً.

وكأنّه إلى هذا الوجه أشار في المدارك فيما حكى عنه في الجواهر.

ولكن المرمى بحسب فعل عامّة الناس مختلف؛ وقد شاهدت بعض الناس يرمي بل يطرح حصاه على الأرض المحيطة بالبناء.

ثمّ إذا ضمّ إليه تصريح أئمّة المذاهب - ولو عدّة منهم - بأنّ المرمى هو الأرض لا البناء لا يبقى محلّ للاعتداد على عمل عامّة الناس.

مضافاً إلى أنّ هذا البحث لا يرجع إلى الاختلاف في اللغة؛ فإنّ الذين يرمون العمود لا يعدّونه الجمرة حتّى تحمل الجمرة في الروايات على ما يعدّ جمره في العرف؛ بل يعدّون العمود ممّا يجب رميه؛ فإذا فرض أنّ الذي يجب رميه أطلق عليه الجمرة في النصوص، فيستكشف بالملازمة أنّ العمود هو الجمرة؛ مع أنّ الإطلاق أعمّ من الحقيقة.

وبالجملة: الرجوع إلى الناس في تحديد مفاهيم اللغة شيء، والاعتداد على سيرتهم في استكشاف الحكم الشرعي شيء آخر؛ فإذا كان المقام من

(١) وفي سنة ١٤٢٦ بلغوا بطول الجمار أزيد بقليل وبنوا الرميها طابقاً ثانياً فوق الطابق الأرضي ومهدوا لبناء طوابق فوق ذلك، وفي سنة ١٤٢٨ بنوا الطابق الثالث للجمار.

السيرة الكاشفة عن الحكم لا عن اللغة فع اختلاف الوضع الحالي عمّا كان عليه سابقاً في كَيْفِيَّة الجمار - حيث كان بعضها ربوة سابقاً فصارت أرضاً مسطّحة - لا مجال للاعتدال على مثل هذه السيرة، سيّما مع تصريح جملة من أئمّة الناس والمذاهب بخلاف ما جرت عليه السيرة؛ وأنها ناشئة من الجهل، وعدّهم ما جرت عليه السيرة من عمل العوام.

بل يلوح من بعض أنّ الجمار - في النصوص المتضمّنة للتعبير برمى الجمار - هو بمعنى الحصيات المرميّة بها؛ لا المحلّ المرمى؛ فيكون البحث عمّا يجب رميه من المكان بحثاً عن متعلّق الحكم الشرعي من دون أن يكون ذلك المتعلّق معنوياً بلغة ولفظ؛ ليقع الاختلاف في تحديد معناه. وستأتي عبارة البدائع في هذا المجال.

ومن راجع كلمات الفقهاء من الفريقين يثق بعدم تعيّن الجدار - على الأقل - في وجوب الرمي؛ لو لم يكن المتعيّن ما عدا الجدار من الأرض، وهذا ما يتطلّب التعرّض لعدّة من الكلمات التي يظهر منها ذلك.

قال في معجم البلدان: الجمره، الحصاة. الجمره، موضع رمي الجمار بمنى^(١).

أقول: الظاهر أنّ مراد من الجمار الحصيات التي يرمى بها؛ فيكون إطلاق الجمره على المحلّ من قبيل إطلاق اللفظ الموضوع للحال على المحلّ.

وفي معجم مقاييس اللغة: الجمر أصل واحد يدلّ على التجمع؛ فالجمر جمر النار، معروف. والجمرات الثلاث اللواتي بمكّة يرمين، من ذلك؛ لتجمع

ما هناك من الحصى. أمّا جمرات العرب، فقال قوم: إذا كان في القبيل ثلاثمائة فارس فهي جمرة^(١).

وفي الصحاح: والجمرة ألف فارس؛ وكلّ قبيل انضمّوا فصاروا يداً واحدة ولم يحالفوا غيرهم فهم جمرة. والجمرة واحدة جمرات المناسك؛ وهي ثلاث جمرات يرمين بالجمار^(٢).

وفي لسان العرب: أمّا موضع الجمار بنى سمي جمرة؛ لأنّها ترمى بالجمار؛ وقيل لأنّها مجمع الحصى التي ترمى بها؛ من الجمرة وهي اجتماع القبيلة على من ناوأها؛ وقيل سمّيت به من قولهم: أجمر إذا أسرع؛ ومنه الحديث: أن آدم رمى بنى فأجمر إبليس بين يديه^(٣).

أقول: سواء كان أصل الجمرة الجمع أو الحصى أو الإسراع فإنّ كلّ هذه تعدّ مناشئ لإطلاق الجمرة على الموضوع الخاصّ الذي يجب رميه؛ ولا يتحدّد بذلك أنّ الجمرة هي البناء والشاخص والعمود؛ أو الأرض المحيطة به، أو محلّ الشاخص والبناء.

ويظهر من بعض أنّ الجمار بمعنى الحصى المرمي لا محلّ الرمي. قال في بدائع الصنائع: وأمّا تفسير الجمار، فرمي الجمار في اللغة هو القذف بالأحجار الصغار، وهي الحصى؛ إذ الجمار جمع جمرة، والجمرة هي الحجر الصغير، وهي الحصاة؛ وفي عرف الشرع هو القذف بالحصى في زمان

(١) معجم مقاييس اللغة ١: ٤٧٧.

(٢) الصحاح ٢: ٦١٦.

(٣) لسان العرب ٤: ١٤٥.

مخصوص ومكان مخصوص^(١).

ويظهر من غير واحد من فقهاء الفريقين كون جمار منى هي الأرض لا العمود المبني في المواضع؛ وقد وقع لهم كلام في كفاية رمي العمود والجدار المبني.

قال ابن حجر في الفتاوى الكبرى - وهو متوفى سنة ٩٧٤ - وقد سئل عن المرمى في الجمار الثلاث، هل هو محيط بالأعلام الثلاثة المنصوبة من جهاتها الأربع، حتى يجزي الرمي فيها... أم هو مختص بجهة الجادة؛ لأن ذلك هو المحقق في زمانه عليه السلام؛ وما عداه مظنون؛ لاحتمال كون الشاخص موضوعاً في منتهى المرمى من جهة مكة لا في وسطه؛ حتى لا يجزي الرمي فيما إذا استقبل الجمره واستدبر القبلة مثلاً؛ أم يفرق في ذلك بين جمره العقبة والجمرتين الأوليين فيكون فيها محيطاً بالشاخصين وفي جمره العقبة خاصاً بجهة الجادة؟

وهل ضبط المرمى بثلاثة أذرع - كما صرح به الطبري - معتمد؟ أم يرجع في تحديده إلى العرف؟

فأجاب: الذي صرحوا به؛ أنه يفرق في ذلك بين جمره العقبة والجمرتين الأخريين... وعبارة المجموع عن النص؛ الجمره مجتمع الحصى لا ما سال منه؛ فمن أصاب مجتمعه أجزاءه. أو سائله فلا.

والمراد مجتمعه في زمنه عليه السلام؛ دون ما حوّل عنه. ولو نحّاه عن موضعه

الشرعي ورمى إلى نفس الأرض أجزأه؛ لأنه رُمى في موضع الرمي^(١).
 والمحكي عن المحب الطبري عن النص: العبرة بمجتمع الحصى؛ لا ما سال
 عنه ولا الشاخص. ولم يذكروا في الرمي حداً معلوماً؛ غير أن كل جمرة
 عليها علم، فينبغي أن يرمى تحته على الأرض؛ ولا يبعد عنه احتياطاً^(٢).
 وفي مغني المحتاج: يشترط قصد الجمرة بالرمي؛ فلو رُمى إلى غيرها كأن
 رُمى في الهواء فوقع في الرمي لم يكف.

وقضية كلامهم أنه لو رُمى إلى العلم المنسوب في الجمرة أو الحائط التي
 بجمرة العقبة كما يفعله كثير من الناس فأصابه ثم وقع في الرمي لا يجزي.
 قال المحب الطبري: وهو الأظهر عندي. ويحتمل أنه يجزئه؛ لأنه حصل
 فيه بفعله مع قصد الرمي الواجب عليه... ولا يشترط بقاء الجمرة في
 الرمي؛ فلا يضرّ نزوحه بعد الوقوع فيه؛ لحصول اسم الرمي - ولا كون
 الرامي خارجاً عن الجمرة. فلو وقف (منى - ظ) بعضها ورمى إلى الجانب
 الآخر منها صح... ولحصوله في الرمي بفعله^(٣).

في حاشية العبادي: قال في حاشية الإيضاح: قوله: الجمرة مجتمع
 الحصى: حده الجبال الطبري بأنه ما كان بينه وبين أصل الجمرة ثلاثة أذرع
 فقط؛ وهذا التحديد من تفقّهه، وكأنه قرّب به مجتمع الحصى غير السائل،
 والمشاهدة تؤيده؛ فإنّ مجتمعه غالباً لا ينقص عن ذلك، انتهى.

(١) الفتاوى الكبرى ٢: ١٠٨، الحجج.

(٢) حكاة غير واحد منهم ابن حجر في الفتاوى ٢: ١٠٨، الحجج.

(٣) مغني المحتاج ١: ٥٠٨.

تنبيه: لو فرش في جميع المرمى أحجار فأثبتت كفى الرمي عليها، كما هو ظاهر؛ لأنّ المرمى وإن كان هو الأرض إلا أنّ الأحجار المثبتة فيه صارت تعدّ منه؛ ويعدّ الرمي عليها رمياً على تلك الأرض. وقياس ذلك أنّه لو بني على جميع المرمى دكّة مرتفعة جاز الرمي عليها؛ لأنّها تعدّ تابعة له. فلو لم يستغرق المثبت أرض الجمرۃ فهل يجزي الرمي عليه، أو لا، لإمكان الرمي على الخالي عنه؟ فيه نظر ويتّجه الإجزاء. ولو ألقى على أرض المرمى جمار كبار سترته بلا إثبات فهل يجزي الرمي عليها؟ لا يبعد الإجزاء.

ولو بني على جميع موضع المرمى منارة عالية لها سطح فهل يجزي الرمي فوقها أو لا؛ لأنّه لا يعدّ رمياً على الأرض؟ فيه نظر.

وجزم الشلي وابن الجهمال بالإجزاء في جميع ما ذكر؛ فقالوا: وظاهر أنّه لو هبط المرمى إلى تخوم الأرض أو على إلى السماء ورمى فيه أجزاء؛ نظير الطواف، وإنّه لو بني عليه دكّة أو منارة عالية أو سطح أو فرشت فيه أو بعضه أحجار وأثبتت أو ألقيت على أرضه وسترته بلا إثبات كفى الرمي عليها^(١).

ونحوه بل مثله ذكر ابن حجر في تحفة المحتاج^(٢).

وقال في حاشية العبادي تعليقاً على قول ماته: إنّ الجمرۃ اسم للمرمى، حول الشاخص؛ ومن ثمّ لو قلع - يعني الشاخص - لم يجز الرمي إلى محلّه؛

(١) حاشية العبادي ٥: ٢٣٥.

(٢) تحفة المحتاج لابن حجر في شرح المنهاج للنووي، ت ٦٧٦، ٢: ٥٦.

ولو قصده لم يجز؛ كما اقتضاه كلامهم ورجّحه المحبّ الطبري.

قال في الحاشية: الجزم بهذا - مع أنه غير معقول - مما لا ينبغي؛ بل الوجه الوجيه خلافه. للقطع بحدوث الشاخص، وأنه لم يكن في زمنه عليه السلام. ومن المعلوم أن الظاهر ظهوراً تاماً أنه عليه الصلاة والسلام والناس في زمنه لم يكونوا يرمون حوالي محلّه ويتركون محلّه. ولو وقع ذلك نقل؛ فإنه غريب، فليتمل.

أقول: جزم بذلك أيضاً السيّد السهوري في حاشية الإيضاح؛ والأستاذ البكري في شرح مختصره للإيضاح؛ ونقله ابن علان في شرح الإيضاح عن الرحلي وصاحب الضياء وأقرّه؛ واعتمده العلامة الزفري في شرح مختصر الإيضاح وفي مناسكه؛ وظاهر أن ليس اتفاق هؤلاء الأعلام على ذلك إلا لمستند قوي.

وقد قال الإمام الشافعي: إنّ الجمرة مجتمع الحصى. وقال النووي في الإيضاح: والمراد مجتمع الحصى في موضعه المعروف؛ وهو الذي كان في زمنه عليه السلام.

وقال الشارح في حاشيته: هذا يدلّ على أنّ مجتمع الحصى المعهود الآن بسائر جوانب الجمرتين وتحت شاخص جمرة العقبة هذا الذي كان في عهده عليه السلام؛ إذ الأصل بقاء ما كان على ما كان حتّى يعرف خلافه. اهـ.

وقال الشلي والزمزي: ويكفي تواطؤ الجمّ الغفير على رمي هذا المحلّ آخذين له من مثلهم، ومثلهم عن مثلهم، وهكذا إلى السلف الآخذين له عنه عليه السلام. ولم ينقل طعن أحد في ذلك. اهـ.

وعلم بذلك أنّ ما جزم به الشارح هنا هو المذهب المنقول؛ ولا يسعنا مخالفته إلاّ بنقل صريح؛ وأنّ ما قاله العلامة المحشّي مجرد بحث. على أنّ قوله: للقطع بحدوث الشاخص... الخ، لا ينتج مدّعا؛ لاحتمال أنّه كان في موضع الشاخص في عهده أحجار موضوعة بأمره الشريف ثمّ أزيلت بعده وبني الشاخص في موضعها.

وبعيد كلّ البعد أنّه عليه الصلاة والسلام بيّن حدود الحرمين الشريفين ونصب الأعلام عليها - كما تقرّر في محلّه - وترك بيان محلّ الرمي وتحديدّه^(١).

وقال النووي: إن رمى حصة فوقعت على محمل أو أرض فازدلفت ووقعت على الرمي أجزاء...

قال أصحابنا: ويشترط قصد الرمي؛ فلو رمى في الهواء فوق الحجر في الرمي لم يجره بلا خلاف؛ لما ذكره المصنّف...

قال أصحابنا: ولا يشترط بقاء الحجر في الرمي؛ فلو رماه فوق في الرمي ثمّ تدرج منه وخرج عنه أجزاء... ولو انصدمت الحصة المرمية بالأرض خارج الجمرة... ثمّ ارتدّت فوقعت في الرمي أجزاءه بلا خلاف... قال أصحابنا: لا يشترط وقوف الرامي خارج الرمي؛ بل لو وقف في طرفه ورمى إلى طرفه الآخر أو وسطه أجزاء؛ لوجود الرمي في الرمي^(٢). قال النووي: قال الشافعي: الجمرة مجتمع الحصى لا ما سال من

(١) حواشي العبادي والشرواني ٥: ٢٣٥.

(٢) المجموع ٨: ١٣٩.

الحصى... والمراد مجتمع الحصى في موضعه المعروف؛ وهو الذي كان في زمان رسول الله ﷺ؛ فلو حوّل -والعياذ بالله- ورمى الناس في غيره واجتمع الحصى فيه لم يجزه. ولو نحى الحصى من موضعه الشرعي ورمى إلى نفس الأرض أجزاء؛ لأنّه رمي في موضع الرمي. هذا الذي ذكرته هو المشهور، وهو الصواب^(١).

وقال ابن عابدين: وفي الباب: ولو وقعت على الشاخص -أي أطراف الميل الذي هو علامة للجمرة- أجزاء؛ ولو على قبة الشاخص ولم تنزل عنه، أنّه لا يجزي؛ للبعد^(٢).

وقال الشرواني: وأن يتيقن وقوعه فيه؛ وهو ثلاثة أذرع من سائر الجوانب إلّا جمرة العقبة فليس لها إلّا جهة واحدة من بطن الوادي. وأن يكون الوقوع فيه لا بفعل غيره، فلو وقع الحجر على ماله تأثير في وقوعه في المرمى -ولو احتمالاً- كأن وقع على محمل لا نحو أرض ثمّ تدحرج للمرمى لغا؛ بخلاف ما لو ردّه الريح إليه؛ لتعدّر الاحتراز عنها^(٣).

وقال مازجاً مع المتن: (ولا يشترط بقاء الحجر في المرمى)، فلا يضّرّ تدحرجه بعد وقوعه فيه؛ لحصول اسم الرمي (ولا كون الرامي خارجاً عن الجمرة)، فيصحّ رمي الواقف فيها إلى بعضها؛ لذلك.

وعلم من عبارته أنّ الجمرة اسم للمرمى حول الشاخص ومن ثمّ لو قلع

(١) المصدر السابق.

(٢) ردّ المحتار ٣: ٥٣١.

(٣) حواشي الشرواني ٥: ٢٣٢.

لم يجوز الرمي إلى محلّه؛ ولو قصد له لم يجوز كما اقتضاه كلامهم. ورجّحه الطبري وغيره؛ وخالفهم الزركشي كالأذرعى. نعم، لو رمى إليه بقصد الوقوع في المرمى وقد علمه فوقه فيه أتجه الإجزاء؛ لأنّ قصده غير صارف حينئذٍ. ثم رأيت المحبّ الطبري صرح بهذا بل قال: لا يبعد الجزم به^(١).

وقال في حواشي العبادي: عبارة النهاية والمغني: قال الطبري: ولم يذكرها في المرمى حدّاً معلوماً؛ غير أنّ كلّ جمره عليها علم فينبغي أن يرمى تحته على الأرض؛ ولا يبعد عنه احتياطاً. وقد قال الشافعي عليه السلام: الجمره مجتمع الحصى لا ما سال من الحصى؛ فمن أصاب مجتمعهم أجزاءه، ومن أصاب سائله لم يجزه. وما حدّ به بعض المتأخرين من أنّ موضع الرمي ثلاثة أذرع من سائر الجوانب إلّا في جمره العقبة فليس لها إلّا وجه واحد ورمي كثيرين من أعلاها باطل، قريب مما تقدّم، انتهى^(٢).

وقال العبادي: عبارة النهاية قضية كلامهم أنه لو رمى إلى العلم المنسوب في الجملة أو الحائط التي بجمرة العقبة كما يفعله كثير من الناس فأصابه ثم وقع في المرمى لا يجوز. قال المحبّ الطبري: وهو الأظهر عندي. ويحتمل أنه يجزئه؛ لأنّه حصل فيه بفعله مع قصد الرمي الواجب عليه. والثاني من احتماليه - أي الإجزاء - أقرب كما قاله الزركشي وهو المعتمد انتهى^(٣).

(١) المصدر السابق: ٢٣٥-٢٣٧.

(٢) حواشي العبادي ٥: ٢٣٢.

(٣) المصدر السابق: ٢٣٦-٢٣٧.

وقال في مسأله رمي الشاخص بقصد الوقوع في المرمى: قال عبد الرؤوف في شرح المختصر: والأوجه أنه لا يكتفي... لأنه تشريك بين ما يجزئ وما لا يجزئ أصلاً^(١).

وقال ابن حجر تعليقاً على قول: لو قلع - يعني الشاخص - لم يجز الرمي إلى محله، أقول: الجزم بهذا مع أنه غير منقول مما لا ينبغي، بل الوجه الوجه خلافه؛ للقطع بحدوث الشاخص وأنه لم يكن في زمنه عليه الصلاة والسلام. ومن المعلوم أن الظاهر ظهوراً تاماً أنه عليه الصلاة والسلام والناس في زمنه لم يكونوا يرمون حوالى محله ويتركون محله، ولو وقع ذلك نقل فإنه غريب، فليتامل^(٢).

وقال الباقي: 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. وفي أجزاء ما وقف بالبناء تردّد^(٣).

وقال النووي: إن رمى حصة فوقعت على محمل أو أرض فازدلفت ووقفت على المرمى أجزاً...

قال أصحابنا: ويشترط قصد المرمى فلو رمى في الهواء فوق الحجر في المرمى لم يجزه بلا خلاف؛ لما ذكره المصنف...

(١) المصدر السابق.

(٢) تحفة المحتاج بذييل حواشي الشرواني ٥: ٢٣٦.

(٣) المواهب الجليل ٤: ١٩١.

قال أصحابنا: ولا نشترط بقاء الحجر في الرمي، فلو رماه فوق في الرمي ثم تدرج منه وخرج عنه أجزاءه؛ لأنه وجد الرمي إلى الرمي وحصوله فيه، ولو انصدمت الحصاة المرمية بالأرض خارج الجمرة أو... ثم ارتدّت فوقعت في الرمي أجزأته بلا خلاف؛ لما ذكره المصنّف^(١).

أقول: وقد تكرر في كلمات فقهاء أهل السنّة حكم العامّي القاصد لرمي الشاخص؛ وأنه مجز إذا وقعت الجمرة في الرمي؛ لكونه قاصداً للوظيفة؛ وأنه مشتبه في تشخيصه؛ ممّا يدلّ على مفروغيّة عدم كون الشاخص هو الجمرة.

قال الدمياطي في شروط الرمي: وأن يكون قاصداً الرمي: فلو قصد غيره لم يكف وإن وقع فيه؛ كرميه حيّة في الجمرة ورميه العلم المنسوب في الجمرة عند ابن حجر؛ قال نعم لو رمى إليه بقصد الوقوع في الرمي وقد علم فوقع فيه أتجه الاجزاء؛ لأنّ قصده غير صارف حينئذٍ.

وقال عبد الرؤوف: والأوجه أنّه لا يكفي؛ وكون قصد العلم حينئذٍ غير صارف ممنوع؛ لأنّه تشريك بين ما يجزي وما لا يجزي أصلاً.

وفي الإيعاب: أنّه يغتفر للعامّي ذلك؛ واعتمد (م ر) أجزاء رمي العلم إذا وقع في الرمي. قال: لأنّ العامّة لا يقصدون بذلك إلّا فعل الواجب؛ والرمي هو المحلّ المبني فيه العلم ثلاثة أذرع من جميع جوانبه إلّا جمرة العقبة فليس لها إلّا جهة واحدة^(٢).

(١) المجموع ٨: ١٥٧.

(٢) إعانة الطالبين ٢: ٣٠٦.

كما أنه تكرر في كلمات الفريقين أنه لا بدّ من الرمي؛ وأنه لو وضع الجمرة في المرمى بدون الرمي لم يجوز؛ ممّا يفيد أنّ المرمى عندهم هو الأرض التي تستقرّ الجمار عليها، ويمكن وضع الجمرة عليها؛ لا العمود الذي لا محلّ عادةً لوضع الجمرة عليه.

وكذا تكرر في كلماتهم أنّ الجمرة إذا رميت بحصاة فوقعت على الأرض خارج الجمرة ثمّ وقعت في المرمى أجزاءً، ممّا يفيد أنّ المرمى هو ما تقع عليه الحصاة وتعلوه وتقرّ عليه؛ لا الجدار والعلم الذي تصيبه الحصاة^(١).

كما وتكرر في الكلمات عنوان عدم اشتراط كون الرامي خارج الجمرة^(٢). وأنه لو وقف في طرف منها ورمى الطرف الآخر أو وسطه أجزاءً. وأيضاً تكرر في كلماتهم البحث عن حدّ المرمى وأنه مجتمع الحصى خاصّةً أو يشمل القسم السائل من الحصى^(٣).

وأيضاً تكرر في كلماتهم أجزاء الرمي إذا وقعت الحصاة قريباً من الجمرة ولم تقع عندها؛ لأنّ هذا المقدار ممّا لا يتأتّى التحرّز عنه؛ خصوصاً عند كثرة الزحام^(٤).

وقال في شرح اللمعة: وهي - يعني الجمرة - البناء المخصوص أو موضعه وما حوله ممّا يجتمع من الحصى^(٥).

(١) راجع تذكرة الفقهاء للعلامة ٢: ٣٧٦؛ والخلاف ٢: ٣٤٢؛ والدروس وفتح العزيز ٧: ٣٩٩.

(٢) شرح الأزهار ٢: ١٢١؛ وفتح العزيز للرافعي ٧: ٣٩٩، المجموع للنووي.

(٣) المجموع ٨: ١٣٩.

(٤) المبسوط ٤: ٦٧.

(٥) شرح اللمعة ٢: ٢٨٢.

وفي الدروس: والجمرة اسم لموضع الرمي؛ وهو البناء أو موضعه ممّا يجتمع من الحصى. وقيل: هي مجتمع الحصى لا السائل منه. وصرّح علي بن بابويه بأنّه الأرض.

بقي الكلام في روايات ربما يستدلّ بها لكون الجمرة هي البناء لا المحلّ والأرض:

منها: رواية عن أبي غسّان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رمي الجمار على غير ظهور؟ قال: «الجمار عندنا مثل الصفا والمروة حيطان؛ إن طفت بينهما على غير ظهور لم يضرك؛ والظهر أحبّ إليّ، فلا تدعه وأنت قادرٌ عليه»^(١).

ولا يتوقّف الاستدلال بالخبر، لما نحن بصدده على اعتبار السند؛ فإنّ الفرض يشبه الاستناد إلى الخبر لإثبات اللغة؛ وهذا لا يتوقّف على وثاقة الراوي؛ بل يصحّ الاستناد إليه بدون الوثاقة؛ لكشف استعمال اللفظ عنده عن ارتكاز المعنى عرفاً ولغةً. وقد تكرّر ممّا ما يشبه هذا الكلام في غير المقام. فإذا استكشفنا ارتكاز كون الجمار هي البناء كفى.

معنى أن الصفا والمروة والجمار حيطان

ولكن يرد على الاستدلال بالخبر: أنه خلط بين معنى الحائط وبين معنى الجدار؛ فإنّ الجدار هو الموضوع للبناء؛ وأمّا الحائط فهو موضوع للأرض

(١) الوسائل ١٠: ٧٠، الباب ٢ من أبواب رمي جمرة العقبة، الحديث ٥.

المحوطة أو المعلّمة - بلا فرق بين كون العلامة والحائط جداراً أو غيره - فلذا يقال: كلب الحائط وهو الحارس للأرض المعيّنة؛ ويقال: حائط فلان يراد أرضه المحوطة؛ ومن قبيله ما ورد في حديث لا ضرر المعروف وفيه: أنه كان لفلان نخلة في حائط لرجل من الأنصار.

فالمعنى في الحديث: أن الجمار هي أراضٍ محوطة معيّنة؛ كما أن المسعى هو أرض محوطة معلّمة بالجبلين؛ وكأنّ المراد من كون الجمار والمسعى حيطان هو: عدم كونها مساجد ليناسبها اشتراط الوضوء والطهارة كما في الطواف حيث إنّه مشروط بالطهارة؛ وكأنّه باعتبار محلّه الذي هو مسجد. وببالي أنّ هذا المعنى من الحيطان هو الذي فهمه الفيض في الوافي، وذكر أنّ المراد من التعليل أنّ الجمار والمسعى ليست مساجد.

نصوص تعيين معنى الجمار

ومنها: رواية عبد الأعلى عن أبي عبد الله عليه السلام: رجل رمى الجمرة بستّ حصيات فوقعت واحدة في الحصى؟ قال: «يعيدها، ولا يأخذ من حصى الجمار»^(١).

قال بعض مشايخنا: إنّ ظاهرها أنّ الجمرة عنوان لنفس البناء؛ ولا يضرّ ضعف السند في الاستظهار من معنى اللفظ واستكشاف اللغة والوضع. أقول: وكأنّ وجه استظهار البناء من الجمرة هو الحكم بالإعادة إذا

(١) الوسائل ١٠: ٢١٨، الباب ٧ من أبواب العود إلى منى، الحديث ٣.

وقعت بعض الحصيات على الحصيات المطروحة على الأرض؛ وكان الواجب هو إيقاع الحصوة على البناء.

ويردّه: قوّة احتمال كون الحكم بالإعادة من جهة عدم تحقّق أصل الرمي، لوقوع الحصوة على الأرض من غير قصد.

ثمّ لما وقعت الحصوة على الحصيات اختلطت بهنّ، فلا يجوز أخذ حصوة من الأرض والرمي بها؛ لاشتراط كون الحصوة بكرة غير مرمي بها. ومما يؤكّد هذا الاحتمال أنّ هذه الرواية رواها في موضع آخر من الوسائل وفيه مكان الحصى: المحمل^(١).

ويؤكّده أيضاً معتبرة معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله^(٢) في حديث: «فإن سقطت عن رجل حصاة فلم يدر أيّهنّ هي فليأخذ من تحت قدميه حصاة ويرمي بها»^(٣).

ومنها: صحيح ابن عمّار عن أبي عبدالله^(٤) في رمي جمرة العقبة: «إرمها من قبل وجهها، ولا ترمها من أعلاها»^(٥).

وهذا المضمون لا يصدق مع كون الجمرة هي الأرض أو الفضاء الموازي لها؛ حيث فرض للجمرة وجهاً وعلواً.

ويرد عليه: أنّ جمرة العقبة كانت ربوة، وكانت ترمى من جهة وجهها؛ ونهى من الصعود عليها للرمي، وكان يفعلها العوام؛ وقد سبق أنّ بعضهم

(١) الوسائل ١٠: ٢١٨، الباب ٧ من أبواب العود إلى منى، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: الحديث ١.

(٣) الوسائل ١٠: ٧٠، الباب ٣ من أبواب رمي جمرة العقبة، الحديث ١.

بني مسجداً وجداراً فوق العقبة ليمنع الناس من الصعود على الجمرة لرميها؛ فلم تكن الجمرة بناية وجداراً، ولا عموداً منصوباً؛ ولا يستدعي وجود وجه وعلو للجمرة شيئاً من ذلك بعدما كان يتحقق الأمران للجمرة إذا كانت ربوة - كما تقدّم - وتقدّم بعض تفصيله سابقاً.

ثم إنَّ الفقهاء أفتوا باستحباب استقبال جمرة العقبة واستدبار القبلة؛ خلافاً للجمرتين الأوليين؛ وكأنهم استندوا في الفتوى إلى هذه الرواية، مع عدم وروده صريحاً في نص؛ ولعلَّ الوجه في استظهارهم ذلك من الرواية هذه هو استلزام رمي العقبة من قبل وجهها - في وضعها القديم - لذلك عادة؛ حيث إنَّ العقبة كانت ربوة وتلاً وجهها إلى القبلة؛ فن استقبال الجمرة استلزم ذلك استدبار القبلة، طبعاً؛ لا عقلاً؛ إذ يمكن رمي الجمرة من قبل وجهها منحرفاً متايلاً عن مواجهتها؛ وقد ورد ذلك في بعض نصوص العامة، وأنه ينبغي رمي العقبة متايلاً لئلا يكون الرامي مستدبراً القبلة حال الرمي. ويحكى عن الأزرقى كلام ربما يفهم منه: أنَّ الجمرة هي بنية خاصة؛ لا المحلَّ والأرض؛ وأنَّ الجمرة كمقام إبراهيم قابل للتحوّل. قال في المحكي عنه بعد أن وصف الحاكي، الأزرقى بأنه إمام الناس وقودتهم في أمكنة المناسك وما يتعلّق بها:

وكانت الجمرة - أي جمرة العقبة - زائلة عن محلّها، أزاها جهال الناس برميهم الحصى، وغفل عنها حتى ارتخت من موضعها شيئاً يسيراً منها ومن فوقها فردّها بعض رسل المتوكّل العباسي إلى موضعها التي لم تزل عليها؛ وبني من ورائها جداراً أعلاها علمها؛ ومسجداً متّصلاً بذلك الجدار لئلا

يصل إليه من يريد الرمي من أعلاها.
 أقول: يمكن أن يكون المراد بزوال الجمرة عن محلها زوال العلامة
 الموضوعية في محلها؛ لا أن نفس الجمرة أزيلت عن محلها لتكون الجمرة هي
 نفس البنية في مقابل الأرض والمحل.
 بقي الكلام في أمر وهو أنه: يمكن أن يقال إن ظاهر صحيح ابن عمار هو
 اشتراط إجزاء الرمي باستقرار الحصاة المرمية على أرض منى؛ وإن أخذت
 بعد ذلك ونقلت إلى خارج منى.

فقد روى عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: فإن رميت بحصاة فوقعت في
 محل فاعد مكانها؛ وإن أصابت إنساناً أو جملاً ثم وقعت على الجمار أجزأك^(١).
 فالأمر بالإعادة مع وقوع الجمرة في المحل إرشاد إلى الفساد؛ وظاهره
 فرض رمي الجمرة ولكن استعقب ذلك وقوع الحصوة المرمي بها الجمرة في
 المحل لا على الأرض؛ كما لو طفرت الحصوة على المحل عند الرمي.
 ولا أقل من إطلاق الخبر لما إذا رمى الجمرة، فيكون عدم إجزائه دليلاً
 على الاشتراط المذكور.

وحمل الخبر على فرض عدم رمي الجمرة ورمي موضع آخر - كالمحمل
 خطأ - خلاف الظاهر.

ثم إن ما ورد في ذيل الخبر من إجزاء الرمي إذا أصابت الحصوة أولاً
 إنساناً أو جملاً فهو حكم على القاعدة؛ ويقتضيه إطلاق أدلة الرمي.

(١) الوسائل ١٠: ٧٢، الباب ٦ من أبواب رمي جمرة العقبة، الحديث ١.

مسألة: من المسائل المطروحة هي بناء المباني في منى بدلاً من الخيم المنصوبة فيها للحجّاج.

والمنسوب إلى علماء الفئة الحاكمة على بلاد الحجاز المنع من ذلك وعدّه بدعة ممنوعة شرعاً.

حكم البناء في المشاعر المقدّسة

والبحث في حكم البناء في منى وكذا سائر المشاعر كعرفات والمزدلفة بل وكذا في الأمكنة التي يستحبّ فيها بعض النسك كالحصّب والمأزمين ووادي محسّر - وعمدة الكلام في الأوّل - يقع في فروض:

فقد يقع الكلام في البناء للتملّك؛ كما إذا قصد التملّك، أو بدونه بناءً على أنّ التملّك في المباحات لا ينوط بالقصد.

ثمّ الكلام تارةً في جواز التملّك مع اختصاص حلّ التصرف بالمالك؛ وقد يقع الكلام في حلّ تملّك المشاعر مع حلّ التصرف لسائر المسلمين.

ويقع الكلام ثالثةً في البناء لا للتملّك؛ بل لمصلحة الناسكين؛ من قبيل الوقف عليهم ولمصلحتهم؛ سواء كان لسكناهم أو لسكنى من يقوم بشؤونهم ومصالحهم كالشرطة وغيرهم من الحلاقين والجزّارين وبائعي الأطعمة وغيرها من حاجات الحجّاج. وهذا الفرض الأخير هو المقصود الأصلي في بحث المقام. وهناك فرض رابع وهو بناء مسجد في منى.

والمعروف بين فقهاءنا عدم جواز تملّك المشاعر بالإحياء، حتّى فيما لم يكن التملّك والاختصاص ببعض المشاعر مزاحماً للحجّاج - لسعة المشعر وتمكّن

الحاج من الوقوف بسائر الأماكن - خلافاً لظاهر بعضهم حيث جوز التملك بالإحياء مع عدم مزاحمة الحجاج.

وحيث إن المسألة مما لا يظن الإجماع التعبدي فيها - فلذا لا يهتّمنا التعرّض لكلمات الفقهاء إلا من حيث الوقوف على مدارك المسألة عندهم والإحاطة بأقوالهم إجمالاً.

قال العلامة في القواعد في عداد شروط التملك بالإحياء: الرابع: أن لا يكون مشعراً للعبادة كعرفة ومنى وجمع، وإن كان يسيراً لا يمنع المتعبدين. قال في المفتاح تعليقاً عليه: عدم جواز إحياء هذه المواضع كلها أو الكثير منها كأنه من ضروريات الدين؛ وإن لم يذكر ذلك أكثر المتقدمين^(١).

قال في الشرائع مع شرحه في الجواهر: الشرط الثالث: أن لا يُسمّيه الشرع مشعراً للعبادة كعرفة ومنى والمشعر) وغيرها من الأماكن المشرفة والمواضع المحترمة التي جعلها الله تعالى شأنه مناسك للعبادة، وشرفها كما شرف بعض الأزمنة الخاصّة؛ فهي في الحقيقة ليست من الموات الذي هو بمعنى المعطل عن الانتفاع؛ فضلاً عن وضع يد سائر المسلمين عليها وتعلّق حقوقهم بها؛ بل هي أعظم من الوقف الذي يتعلّق به حقّ الموقوف عليهم بجرّيان الصيغة من الواقف (فإنّ الشرع) الذي هو المالك الحقيقي قد دلّ على اختصاصها موطناً للعبادة) من دون إجراء صيغة. ومنها ما جعله الله مسجداً كمسجد الحرام ومسجد الكوفة ونحوهما من مرآد الأئمة عليهم السلام التي أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه، (فالتعرّض لتملكها) حينئذٍ منافٍ للجعل

(١) مفتاح الكرامة ٧: ٢٣، إحياء الموات.

المزبور من ربّ العزّة، بل فيه (تفويت لتلك المصلحة) من غير فرق بين جميع أجزائها في ذلك؛ وبين زيادة سعتها لذلك وعدمه؛ ضرورة أنّ الله تعالى شأنه جعل كلّ جزء جزءاً منها كذلك.

فمن الغريب ما وقع من المصنّف من قوله: (أمّا لو عمّر فيها ما لا يضرّ ولا يؤدّي إلى ضيقها عمّا يحتاج إليه المتعبّدون كاليسير لم أمتنع منه) بل كاد يكون كالمنافي للضروري؛ بل فتح هذا الباب فيها يؤدّي إلى إخراجها عن وضعها.

وأغرب منه موافقة بعض من تأخّر عنه على ذلك بتخيّل: أنّ المنع من جهة مزاحمة الناسكين، فمع فرض عدمها كاليسير يتّجه الجواز حينئذٍ؛ لانتفاء العلة المزبورة، وفيه ما لا يخفى بعد ما ذكرناه.

وأعجب من ذلك تفريعهم على التقدير المزبور الذي هو معلوم الفساد أنّه: هل يجوز للناسك الوقوف بها مع عدم الإذن أو مع النهي أو لا يجوز مطلقاً أو مع وجود غيره من المكان بخلاف ما لو تضيّق؟

مع أنّ القول بالملك يأبى القول بالجواز مطلقاً؛ إلّا أن يجعله مراعى بعدم الإضرار، فيتّجه التفصيل حينئذٍ. إلّا أنّ ذلك كلّها ترى لا ينبغي أن يسطر، والله العالم.

وحاصل ما استدللّ به لعدم جواز تمكّن المشاعر بالإحياء وجهان:

الأول: انصراف أدلّة الإحياء عن مثل هذه الأماكن.

الثاني: أنّ أدلّة الإحياء ناظرة إلى إخراج الأرض المعطّلة عن وصفها؛ وجعلها قابلة للانتفاع بقابليّة قريبة من الفعل؛ كجعل الأرض مسطّحة

قابلية لوصول الماء إليها ورفع الموانع والصخور المانعة من الزرع عنها وحفر البئر لها أو فيها؛ فحياة الأرض بهذه الأمور؛ وأما الغرس والزرع فيها فذلك ليس من إحياء الأرض؛ بل هو انتفاع بالأرض الحياة.

ومن المعلوم أنّ وصف التعطل لا يصدق على المشاعر المعدّة في الشرع للنسك.

ثمّ لو فرض جواز تملك المشاعر بالإحياء فلا ينبغي الشكّ في أنه إذا احتاج الحجاج إلى ما أحياه الشخص وتملكه فهم أحقّ به من المحيي؛ لكون الملك - على تقديره - ثابتاً للمحیی مسلوبة المنفعة الخاصّة، أعني منفعة وقوف الحاج لنسكه.

كما لا يجوز بناء ما يزاحم الحاج أو نصب شيء يكون كذلك؛ كبناء المصانع والمعامل ونصب آلاتها؛ لمنافاة ذلك كلّه لتشريع الحجّ ونسك المشاعر.

وأما جعل المشاعر مسجداً فهو موقوف على جواز التصرف في أرض المشاعر بالتمكّن ثمّ الوقف؛ وقد سمعت من الجواهر خلاف ذلك.

قال والد العلامة المجلسي في الروضة عند تعرّض ماتنه لرواية تحديد مسجد خيف، حيث قال: قال الصادق عليه السلام: «كان مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله على عهده عند المنارة التي في وسط المسجد وفوقها إلى القبلة نحواً من ثلاثين ذراعاً؛ وعن يمينها وعن يسارها وخلفها نحو (أ من خ) ذلك؛ ففتح ذلك».

قال الشارح: وكلّمنا زيد عليها فالظاهر أنه ليس له حكم المسجد؛ لأنّ منى من مشاعر العبادة؛ ولا يجوز إحيائها حتّى يجري فيه الوقف وغيره؛

ولو قيل بالجواز فلا ريب أنه ليس للزيادة شرف الأصل»^(١). وقال في شرحه الفارسي ما ترجمته، بعد التعرّض لحكم الزيادات المحدثة في مسجد النبي ﷺ بالمدينة: وعليه يشكل ما تعارف من ذبح الهدى في المسجد - يعني الخيف - كثيراً؛ وحيث تجب إزالة النجس عن المسجد استلزم العسر الشديد كما وقعت فيه. إلا أنه يمكن التخلّص بأمرين: أحدهما: أنّ العلماء ذكروا أنه لا يجوز إحياء المشاعر - كعرفات ومشعر ومنى - ومستند ذلك عندي غير ظاهر.

والعمدة أنّ مجرد الحائظ لا يدلّ على المسجديّة مع عدم وجود آثار المسجديّة؛ بل وجود خلافها وهو ذبح الأنعام. ثانيها: أنه على تقدير المسجديّة؛ لا يمكن إزالة النجاسة كما لا يمكن ذلك في المسجد الحرام؛ بل لو تعرّض أحد لذلك تضرّر؛ سيما إذا كان من العجم المتّهم عندهم بالرفض^(٢).

أقول: تملك الأراضي التي هي من الأنفال يكون بالإحياء - حسب النصّ - والإحياء يكون بإخراج الأرض عن موتاتها؛ وقد ذكروا أنّ إحياء كلّ أرض يكون بمسبها؛ فأحياء الأرض للسكنى يكون ببناء البيت ونحوه؛ وإحياء الأرض للزراعة يكون بإزالة الموانع وحفر الآبار ونحوها وهكذا. إلا أنّ الأرض قد تكون حيّة في ذاتها كالغابات والمراعي وما شاكلها؛ ومثل هذه الأراضي لا تملك بالإحياء؛ سالبة بانتفاء الموضوع. ولا يكون

(١) روضة المتّقين ٢: ٩٤، كتاب الصلاة، فصل المساجد.

(٢) اللوامع ١: ٧٤، كتاب الصلاة، فصل المساجد.

تبديلها من حالة إلى أخرى إحياء؛ كبناء بيت في الغابة للسكنى؛ فإنه انتفاع بالأرض لا إحياء لها.

فإذا بني على أن مثل منى بعد كونها محلاً لأداء المناسك لا تكون ميتة يجوز تملكها فهي كمصلى البلد في خارجه؛ وكذا مراتعه وحریم العامر مما لا يجوز تملكه ولا البناء فيه؛ فالتصرف فيها بالبنیان - كبناء بيت ونحوه - لا يحقّ الملك؛ لعدم كون مثل هذا التصرف إحياء لأرض ميتة.

نعم، يبقى الكلام في الحديث المشار إليه الظاهر في حدوث زيادات في مسجد الخيف بعد عصر النبي ﷺ؛ حيث أمر بتحرّي مسجد الرسول طلباً للفضل. فقد يقال: إن مقتضى هذا النصّ عدم المحذور في بناء المسجد في منى، حيث لم ينكر الإمام ﷺ في هذا الخبر - ولا غيره من الأخبار - على فعال العامة، ولا عدّ ذلك منكرًا منهم؛ كما هو دأب الأئمة ﷺ في سائر بدعهم؛ وقد تكرّر منّا استظهار موافقة المعصومين ﷺ مع العامة حيث لا يرد منهم ما ينافي مذاهبهم المعروفة؛ وأنه ليس دأب الأئمة إلا التنبيه على مخالفتهم للشرع؛ ولو كانت المخالفة عن سهو وجهل؛ وأما مع موافقتهم في الرأي فليس هناك داعٍ للتعريض للحكم إلا تأكيداً أو حيث يقع السؤال.

وقد ذكرنا أن ممارسة موارد كثرة الحديث في باب أو اختلافها في مسألة توجب الوثوق باختصاص الاختلاف وكثرة الحديث بموارد اختلاف الأئمة ﷺ مع أهل السنة.

وقد ورد في بعض النصوص: أن المهدي ﷺ إذا ظهر ردّ المسجد الحرام إلى حدّه الأصلي وليس معنى ذلك ردّ المسجد إلى حدّه من أوائل عصر

ظهور الإسلام؛ بل المقصود أن الحدود المبيّنة في عصر الخلفاء تهدم فيردّ إلى حدّه الأصلي والذي حدّه الخليل إبراهيم عليه السلام وقد تعرّضنا لتفصيل الكلام حوله في بحث المسعى حيث تعرّضنا بالمناسبة لحدّ المسجد. فما يصدر من بعض المنحرفين من اتّهام الشيعة ببعض التّهم فإنّه ناشئ من جهل وسوء فهم إن لم يكن افتراءً عليهم وتعمداً في ذلك. ولم ترد الإشارة فيما يتعلّق بمسجد الخيف.

ويمكن الإجابة على ذلك بعدم منافاة الحديث هذا مع عدم جواز بناء المسجد في مثل منى؛ وذلك:

أولاً: لعدم العلم بكون بناء الزیادات بعنوان المسجد؛ ولذا تقدّم من والد المجلسي عليه السلام احتمال عدم المسجديّة، لعدم علاماتها؛ بل وجود علائم عدم المسجديّة؛ حيث جعل بعض حائظ الخيف محلاًّ لذبح القرابين المستلزم لتنجيس ذلك الموضع.

وثانياً: لو كان بناء الزیادة بعنوان المسجد فحيث إنّ البناء لم يكن محلاًّ بالعرض من منى فلذا لم ينكر عليهم ذلك حيث إنّ مثل ذلك لا يمنع من البيوتة.

وأما تعامل الناس مع البنايات معاملة المسجد فلا يستلزم عادةً إلاّ رعاية حرمة المسجد، من عدم مكث الجنب والحائض هناك ونحو ذلك؛ وهذا ليس فيه تفويت لغرض إلزامي. والإنكار على أهل السنّة إنّما يكون عادةً حيث تكون البدعة منشأ لفوات غرض لزومي ونحو ذلك. وربما يكون الإنكار في غير ذلك لمجرّد البدعة ولكن لا ملزم لذلك.

وثالثاً: ربما كان عدم التكبير على أهل السنّة في توسعة مسجد الخيف لكون المسجد الأصلي الذي خطّه آدم ﷺ أو غيره - سابقاً - أوسع من الحدّ الذي سمّي بمسجد الرسول ﷺ؛ ويكون تحديد مسجد الرسول ﷺ بما دون ذلك لفضيلة خاصّة؛ لا لاختصاص المسجد بذلك الحدّ؛ وهذا نظير ما ورد من أنّ العامّة بتوسعة المسجد الحرام لم يبلغوا بعد المسجد الذي خطّه إبراهيم ﷺ.

ورابعاً: قد يكون الأمر بتحزّي مسجد الرسول ﷺ إنكاراً على الزيادات وتعبيراً عن مخالفتهم في ذلك.

وعلى هذا الأساس لا يجوز بناء المسجد أيضاً في سائر المشاعر؛ حيث يكون الوقف موقوفاً على الملك، فإذا لم يملك الواقف لا يصحّ وقفه. وقد تعرّضنا ضمن مسألة تحديد المسعى إلى إشكال ضمّ بعض المسعى إلى المسجد الحرام حيث إنّ شرطاً ممّا بين الصفا والمروة جعل ضمن المسجد وتحت السقائف ونصب فيه دعائم الطابق العلوي للمسجد؛

الدليل على تملك المباح بالحيازة

نعم، يبقى احتمال الملك على أساس حيازة المباحات وإن لم يمكن الإحياء. ولكن لم يتحقّق لي إلى الآن جواز تملك كلّ مباح بالحيازة؛ فإنّ الدليل على التملك بها إمّا هو السيرة؛ وهي غير ثابتة في مثل الأراضي كالفابات. وإمّا هو النصّ، وما عثرت عليه فعلاً دليلاً على الحكم هو ما ورد من التعليل؛ ففي معتبرة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله ﷺ قال: «من أصاب

ملاً أو بعيراً في فلاة من الأرض وقد كَلَّت وقامت وسيبها صاحبها مما لم يتبعه فأخذها غيره فأقام عليها وأنفق نفقته حتى أحيها من الكلال ومن الموت فهي له، ولا سبيل له عليها؛ وإنما هي مثل الشيء المباح^(١).

ومورد الرواية ليس هو مجرد الاستيلاء والحيازة؛ بل هو صون المال الضائع من التلف بالإفناق عليه وإحيائه من الكلال ومن الموت وإنقاذه من ذلك؛ بعد إعراض المالك الذي يتضمّن نوع إباحة عامة.

وأما التعليل فقد يكون معناه: أن ما أبيع مطلقاً - وإطلاقه شامل لتملكه - فهو الذي يجوز تملكه؛ والاستشهاد به في مورد الخبر فباعتبار أنه ملك إلا أن صاحبه أعرض عن ملكه؛ فكان الإعراض بمنزلة الإباحة إن لم يكن بمعناها؛ فيكون الخبر وكذا غيره من بعض الأخبار دالاً على جواز التملك بإعراض المالك عن ماله؛ كالذي ورد في جواز تملك ما غرق من السفينة بالفصوص مع ترك صاحبه له^(٢). وكالذي ورد في جواز تملك لقطعة العصا ونحوه معللاً بأنه ليس لها طالب^(٣). وكالذي ورد في غير واحد من النصوص في البعير والشاة الضالّين، وأنه إن كان في أرض مأمونة فلا يجوز تملكها وإن كانت في أرض مسبعة أو أرض بلا ماء ولا كلاء فلا بأس بالتملك إذا تركها صاحبها^(٤).

وكيف كان فيرد على الاستدلال بمعتبرة ابن سنان للتملك بالحيازة:

(١) الوسائل ١٧: ٣٦٤، الباب ١٣ من أبواب اللقطة، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: الباب ١١.

(٣) المصدر السابق: الباب ١٢.

(٤) المصدر السابق: الباب ١٣.

أولاً: إنَّ مدلولها ليس هو الحيَازة المصطلحة - أعني مجرد الاستيلاء
 كاغتراف الماء أو أخذ الحطب والحشيش - بل موردها هو الاستيلاء على
 المال بالصرف عليه وحفظه من الضياع والتلف والهلاك؛ بعد إعراض المالك
 المستبطن للإباحة، ففهومها أنَّ إحياء المال بمعنى حفظ حياته في فرض
 إعراض المالك الأوَّل مملَّك؛ وأين هذا من الحيَازة المصطلحة التي لا
 تستدعي شيئاً سوى الاستيلاء وجعل اليد؟! ومدلول ذيل الرواية أنَّ
 المباحات أيضاً تملَّك بالإحياء على الوجه المتقدِّم.

وثانياً: أنَّ مفاد ذيل الخبر - الذي هو كبرى عامَّة وقاعدة كليَّة - أنَّ ما
 أبيع كان تملَّكه بالاستيلاء عليه جائزاً؛ وتطبيق هذا على ما لا مالك
 بالخصوص له من التمسُّك بالعام في الشبهة المصداقيَّة؛ لعدم ثبوت إباحة مثل
 ذلك ممَّا يكون ملكاً لإمام المسلمين أو في اختياره.

كون الإعراض مخرجاً عن الملك

بقي الكلام في شيءٍ وهو أنه: قد يستدلَّ بمعتبرة ابن سنان على أنَّ
 الإعراض مخرج عن الملك.

ويرد عليه أنَّ غاية مدلول الخبر أنَّ التملَّك بعد الإعراض جائز؛ وهذا
 يجامع بقاء الملك على ملك مالكة بعد الإعراض إلى أن يتملَّكه غيره.

ولا يبعد أن يكون جواز تملَّك ما أعرض عنه مالكة حكماً على القاعدة؛
 لأنَّ الإعراض مرجعه إلى إباحة المال لكلِّ من يأخذه حتَّى للتملَّك؛ فهو
 إباحة من المالك للغير. وربما إليه يشير ما في المعتبرة من أنَّ ما أعرض عنه

المالك مثل الشيء المباح بناءً على أنّ المراد الإباحة المالكية وأنه بحكم بذلك ومثله.

وربما يدعى أنّ جواز تملك ما أعرض عنه مالكة - الشامل لفرض التملك بعد موت المعرض - يلزم خروج المال عن ملك مالكة بالإعراض؛ وإلاّ لانتقل إلى وارثه، ولم يتحقق من الوارث إعراض فلا يكون مجالاً للتملك. ويردّه: أنّ مورد الخبر هو فرض التملك في حياة المعرض؛ بقريته أنّه فرض في الخبر أنّه ليس للمعرض الرجوع إلى المال بعد تملك غيره له. إلاّ أن يدعى أنّ المراد عدم جواز الرجوع لو كان المعرض حيّاً، فلا ينافي جواز تملك ما أعرض عنه بعد موته. فتأمل.

وجه لتملك المباح بالحيازة

ثمّ إنّّه قد يستدلّ لجواز التملك بالحيازة بما ورد في أخذ الطير في معتبرة السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عن عليّ عليه السلام «إنّه سأله عن رجل أبصر طيراً فقتلته حتى وقع على شجرة فجاء رجل آخر فأخذه؛ قال: للعين ما رأت ولليد ما أخذت»^(١).

ولكنّ يحتمل كون المراد من قوله: «لليد ما أخذت» هو ذلك بالإضافة إلى احتمال التملك لما في مورد الخبر، بدون الاستيلاء وبمجرد الإبصار وقصد التملك؛ ومورد الخبر هو الصيد، فلا يمكن التعدي إلى سائر الأشياء

(١) الوسائل ١٧: ٣٦٦، الباب ١٥ من أبواب اللقطة، الحديث ٢.

كالأراضي. فهل يحتمل الأخذ بعموم الخبر وأنّ لليد ما أخذته حتى من أملاك الناس، ثمّ يرفع اليد عن عمومه بالتخصيص؟!
وحمل الخبر على أخذ غير الملك ليس بأولى من حمله على خصوص الصيد.

وقد يستدلّ لجواز التملّك بالحيازة برواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من وجد شيئاً فهو له فليتمتع به حتى يأتيه طالبه؛ فإذا جاء طالبه ردّه إليه»^(١).

ولكن مورده هو ملك الغير الضائع؛ ويصطح عليه باللقطة. وأين هذا من أخذ غير الملك؟! فلو سلّم أنّ مفهوم الخبر هو جواز التملّك لا مجرد إباحة التصرف فلا يعمّ غير اللقطة المصلحة.
ودعوى أولوية جواز تملّك المباح من جواز تملّك ملك الغير لا شاهد لها. مع أنّه لا دلالة في الخبر على جواز التملّك، وإنّما غاية مدلوله جواز التمتع والاستفادة.

وقد يستدلّ للمسألة بما ورد من تحليل الأئمة ما لهم لشيعتهم؛ بضميمة ما ورد من أنّ الأرض وما فيها للإمام.
ويرد عليه:

أولاً: أنّ مقتضى ذلك إباحة التصرف لا الملك؛ إلّا أن يدعى أنّ إباحة مطلق التصرف حتى الموقوف على الملك يلازم الملك أو جواز التملّك.
وثانياً: أنّ مدلول هذه الأخبار ليس هو الحيازة المصلحة؛ لاختصاصها

(١) الوسائل ١٧: ٣٥٤، الباب ٤ من أبواب اللقطة، الحديث ٢.

بالشيعة؛ والحيازة المصطلحة مملّكة لكلّ حائر وإن لم يكن مسلماً فضلاً عن غيره.

وثالثاً: أنّ مدلول هذه النصوص إباحة ما للأئمة؛ بلا اختصاص لذلك بفرض الحيازة، وأين هذا من مسألتنا؟!

البناء في المشاعر لرفاه الحجّاج ولمصلحتهم

بقي الكلام في فرض البناء في المشاعر لا للتمكّن؛ بل للتسهيل على الحجّاج.

ولا ينبغي الإشكال في جواز البناء بمبنى وكذا سائر المشاعر لسكنى الحجيج وإقامتهم بها؛ كما يجوز نصب الخيم ونحوها من المساكن الموقّعة، بل يكون البناء ولو كان عمودياً وفي عدّة طوابق إعانة للحجاج في وقوفه ونسكه، ولا موجب للمنع عنه؛ بعد كون الأصل مقتضياً للحلّ والإباحة، فيحتاج المنع إلى دليل.

وما ذكر في كلمات الأصحاب من الدليل على المنع فإنّما هو ناظر إلى البناء لغرض التملّك بالإحياء؛ لا البناء لغرض مصلحة الحجّاج وعونهم على مناسكهم.

وفي صحيح الحسين بن عثمان قال: «رأيت أبا الحسن موسى عليه السلام وقد بنى بمبنى بناءً ثمّ هدمه»^(١). وهذه الرواية رواها الكافي والمحاسن ورواها

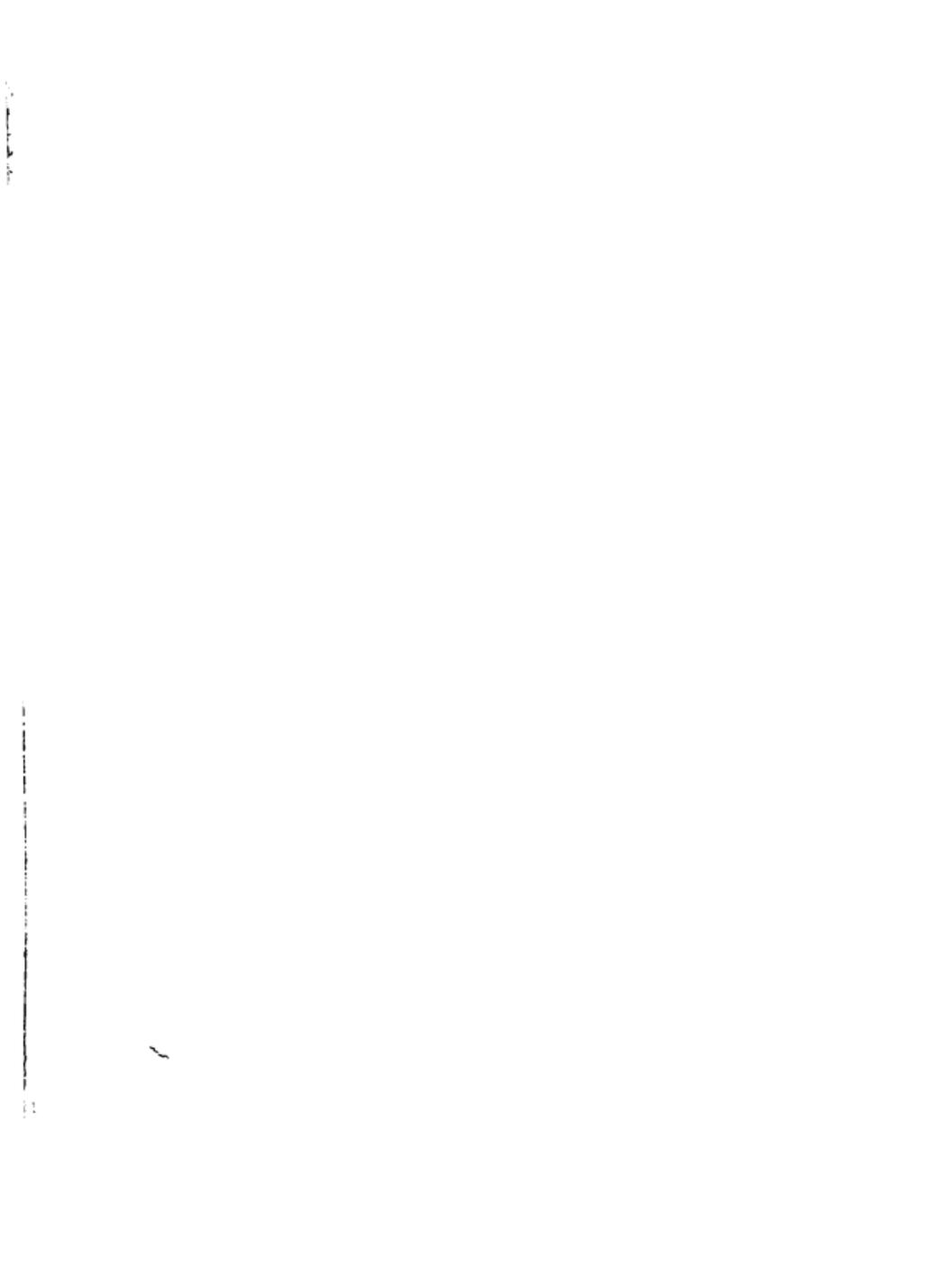
(١) الوسائل: الباب ٨ من أبواب أحكام المساكن من كتاب الصلاة، الحديث ٢.

الوسائل عنها.

وليس هدم الإمام عليه السلام البناء دليلاً على استحبابه فضلاً عن وجوبه؛ فربما كان هدمه لغرض أخذ أدوات البناء حفظاً لها من الضياع والتلف. ثمّ إنّّه ربما يكون البناء واجباً على القاعدة؛ وذلك حيث يتوقّف الوقوف والبيتوتة على ذلك؛ كما إذا فرض عدم وفاء المواقف بالحجّاج لكثرتهم؛ سيّما إذا لم يف ما ألحق في النصّ بالمواقف على تقدير الزحام وكثرة الحجّيج. وأمّا عدم الأمر ببناء المواقف فمع أنّه لا يدلّ على المنع، لا ينافي الوجوب أيضاً؛ إذ ربّما كان عدم الأمر لعدم الحاجة.

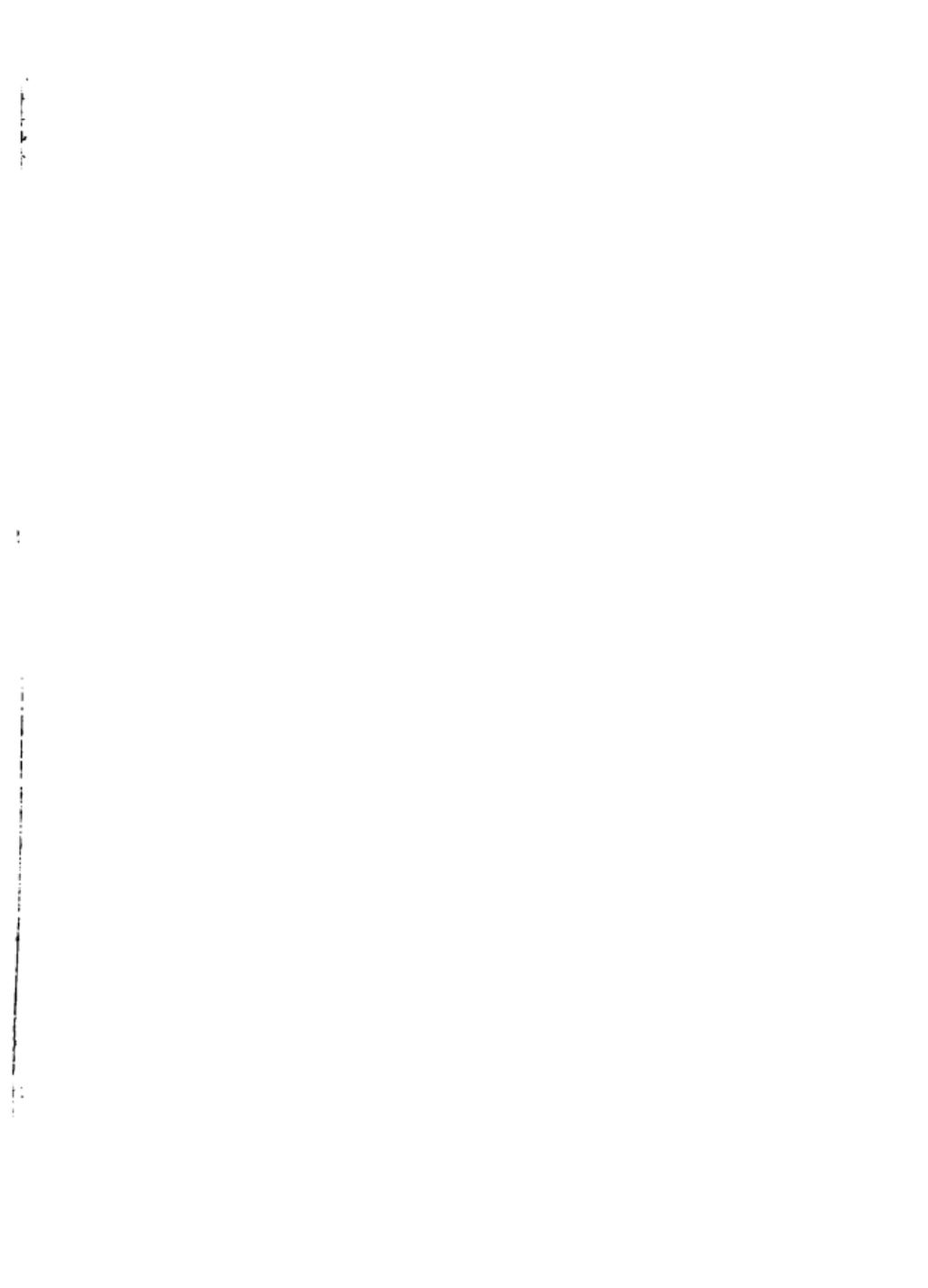
وما ورد من إلحاق غير المواقف بها على تقدير الحاجة فمع أنّه لا يقتضي المنع من بناء المواقف فهو أيضاً لا ينافي الوجوب؛ إذ قد يكون ذلك حكماً على تقدير عدم البناء؛ حيث لا يمكن عادةً ذلك في الموسم، بل لا بدّ من التمهيد له في سائر أيّام السنة.

مع أنّ جواز الاكتفاء في الزحام ببعض الملحقات وعدم تعيّن الاقتصار على المواقف - ولو مع التمكن من بناء يمكن معه الوقوف بنفس المواقف - لا ينافي وجوب الوقوف بالمواقف، على تقدير عدم وفاء الملحقات بالزحام، والله العالم.



مذكرات فقهية في سفر الحج

هذه خاتمة تشتمل على مسائل متفرقة كان
الابتلاء بها وضبطها أثناء سفر الحج مع عدم
تيسر المراجعة إلى المصادر إلا القليل بسبب
ظروف الحج وإجراءات الحكومة السعودية،
والله المستعان.



توقّف الاستطاعة للحجّ على علاج المرض

فرع: إذا توقّف فعل الحجّ على معالجة المريض نفسه باستعمال دواء وغيره فهل يعدّ مستطيعاً قبل مباشرة العلاج؟ مقتضى حكمهم بأنّ الاستطاعة عبارة عن «ملك الزاد والنفقة وخلوّ السرب والسلامة من المرض» هو عدم تحقّق الاستطاعة بدون السلامة ويكون تحصيلها بالعلاج من قبيل تحصيل الشرط، وهو غير واجب. فالمريض إذا توقّف تمكّنه من الحجّ على استعمال الدواء لا يكون الحجّ واجباً عليه إلّا إذا استعمله فتمكّن؛ فهو كعدم وجوب الحجّ على المعدم وإن كان على تقدير تحصيل النفقة والاستطاعة واجباً عليه.

ويترتب على ذلك عدم وجوب الحجّ على المبتلى باستعمال المواد المخدّرة إذا توقّف تمكّنه من الحجّ على استعمالها في الموسم. وكذا حكم سائر مَنْ توقّف سلامته وصلاح حاله على استعمال الدواء في الموسم، كالمبتلى بالصرع المداوم على استعمال الأدوية؛ وكذا غيره من أنواع المرض.

عدم اشتراط ثمن الهدى وثوبى الإحرام والكفّارات في الاستطاعة

فرع: قد ورد في غير واحد من الكلمات أنّ باذل الحجّ، عليه أن يبذل ثمن الهدى في حجّ التمتع، وإلّا فلا يعدّ المكلف مستطيعاً للحجّ؛ كما أنّ الاستطاعة في غير الحجّ البذلي أيضاً لا تتحقّق بدون التمكنّ من ثمن الهدى؛ وهذا يظهر من سيّدنا الأستاذ رحمته أيضاً.

والوجه فيه: دعوى أنّ الحجّ مركّب من أجزاء، ومنها الهدى، فلا تتحقّق الاستطاعة له إلّا بالتمكنّ من كلّ أجزائه.

ولكن الظاهر عدم اشتراط التمكن من الهدى ولا ثمنه في وجوب حجّ التمتع، لا في الحجّ البذلي ولا غيره؛ بل اشتراطه غريب، والوجه فيه أنّ الآية المتضمنة لوجوب الهدى صنفت التمتع إلى صنفين: واجد الهدى وغير الواجد؛ وجعل الأول موظفاً بالهدى والثاني موظفاً بالصوم؛ فيكون الواجب على التمتع هو الجامع بين الحجّ المشتمل على الهدى للواجد وبين المشتمل على الصوم بدل الهدى للفاقد؛ فحجّ الفاقد للهدى حجّ تمتع كواجده؛ واستطاعة الحجّ لا تخصّ قسماً من حجّ التمتع.

كما أنّه لا موجب لتخصيص بدليّة الصوم بخصوص من عرض له العجز عن الهدى بعد التلبس بالحجّ؛ ولا بخصوص الحجّ النبويّ. بل إطلاق الآية تقتضي أنّ حجّ التمتع -واجباً كان أو ندباً- يجب اشتماله على الهدى مع التمكن وعلى الصوم لغيره.

ومجرّد كون إحدى الوظيفتين عذريّة لا يوجب عدم صدق الحقيقة والوظيفة عليها. فهو نظير ما إذا كان الحاجّ معذوراً في طوافه وصلاة طوافه عن الطهارة المائية ولو لعدم ملكه ثمن الماء، فإنّه لا يتوهم أحد سقوط الحجّ وعدم صدق الاستطاعة في الفرض.

ومن قبيل ثمن الهدى ثمن ثوب الإحرام؛ حيث إنّ ظاهرهم عدم تحقّق استطاعة الحجّ بدونه؛ ولكن مقتضى القاعدة -بعد جواز لبس القباء مقلوباً ونحوه لفاقد ثوب الإحرام- هو عدم اشتراط وجوب الحجّ بالثوب الخاصّ؛ ومعه فيجب الحجّ ويصحّ بدونه؛ فلا موجب للتمكن من الثوب الخاصّ أو ثمنه في وجوب الحجّ. نعم، لو كان في الحجّ بدون الثوب المختصّ مهانة كان التمكن منه شرطاً في الاستطاعة. وهذا غير سقوط الحجّ لفقد

شرط ثوب الإحرام؛ ولذا لا يجب الحجّ على من كان واجداً للشوب
المشتمل على شروط ثوب الإحرام أيضاً إذا كان في لبسه مهانة؛ وذلك من
جهة فقد شرط الاستطاعة، فلا تغفل.

وأوضح من ذلك كلّ ثمن الكفّارات؛ فإنّه لا موجب لإناطة وجوب
الحجّ المشروط بالاستطاعة خاصّة بكون المكلف واجداً لثمن الكفّارات؛ كما
لو كان مضطراً إلى التظليل ولم يكن عنده ثمن كفّارته؛ فإنّه يجب عليه الحجّ،
ولا تجب عليه الكفّارة التي يعجز عنها.

مضافاً إلى أنّه ليست الكفّارات من أجزاء الحجّ حتّى يجري فيها التوهّم
الجاري في مثل أجزاء الحجّ؛ وإن كان الملاك لاشتراط الاستطاعة بالتمكّن
من ثمن الهدى الذي هو لزوم الهدى ووجوبه جارياً في الواجبات التي هي
من قبيل الكفّارات أيضاً؛ لأنّ العبرة بالوجوب واللزوم لا بكون الوجوب
بعنوان الجزء أو الشرط أو غيرهما.

كما أنّ الوجه في عدم اشتراط الاستطاعة بالتمكّن من شيء من ذلك
واحد؛ وهو عدم تقوّم الحجّ بشيء من ذلك في فرض العجز؛ هذا في
الأجزاء والشرائط؛ وأمّا في مثل الكفّارات فلا يتقوّم الحجّ بها مع التمكن
أيضاً فضلاً عن صورة العجز.

ثمّ إنّّه لا فرق في عدم اشتراط الاستطاعة بملك ثمن ثوب الإحرام بين
كون لبس الثوب شرطاً في صحّة الإحرام أو كونه مجرّد واجب تكليفي؛
فإنّه على التقديرين لا يشترط ملك الثمن؛ وتوهّم الاشتراط جارٍ على
التقديرين:

أمّا على الشرطيّة فواضح، وأمّا على التقدير الآخر فلأنّ لبس ثوب

الإحرام وإن لم يكن شرطاً في صحّة الإحرام ولكنّه تكليف، ومع العجز فقد يتوهم أنّه عاجز عن الوظيفة وعمّا هو من شؤون الحجّ ولوآزمه التكليفيّة. والجواب عنه هو الجواب على تقدير الشرطيّة من أنّ التكليف كالشرطيّة - على القول بها - خاصّ بفرض التمكن؛ وبدونه فلا تكليف كما لا شرطيّة؛ فيجب الحجّ ويعدّ المكلف مستطيعاً له كالمعذور عن استعمال الماء للغسل والوضوء فيما يشترط فيه الطهارة في الحجّ كالطواف وصلاته.

كفاية التمكن من الوظائف الاضطرارية في تحقّق الاستطاعة

ومّا ذكرنا يظهر الكلام فيمن يعلم بكونه معذوراً عن الوظائف الاختيارية في الحجّ - في قبال من يكون العذر طارئاً عليه بعد التمكن - كما لو علم الحاجّ بأنّه لا يدرك على تقدير السفر إلى المشاعر إلا اضطراري أحد الموقفين - بناءً على كفاية ذلك - أو يعلم بأنّه لا يدرك إلا أحد الموقفين في زمانه الاختياري بناءً على كفاية ذلك في إدراك الحجّ، فإنّه في ذلك كلّه يكون مستطيعاً للحجّ بحسب ما هو وظيفته بعد إطلاق دليل الحكم الاضطراري لفرض العلم بالعجز عن الوظيفة الاختيارية، كإطلاقه لفرض طرؤ العذر. والله العالم.

تحقّق الاستطاعة بعد نذر منافي الحجّ

فرع: إذا نذر ما ينافي الحجّ ثمّ استطاع؛ فإن حجّ بعد فرض عدم انعقاد النذر فلا إشكال، وإن ترك الحجّ وجب عليه الوفاء بالنذر؛ لانعقاده بلحاظ فرض عصيان الحجّ بعد كون الترتّب معقولاً. وكذا بناءً على كون الأحكام

حيثيات لا فعليات من كلّ جهة.

فما في كلمات بعض -منهم سيّدنا الأستاذ وغيره من بعض مشايخنا - من عدم وجوب الوفاء بالنذر حتّى مع ترك الحجّ وعدم وجوب الكفّارة ممنوع. بل لا يبتني انعقاد النذر في الفرض على إمكان الترتّب؛ فإنّ مورده اتّحاد ظرف عصيان الأهمّ وموافقة المهمّ، ومورد البحث سقوط الأهمّ من حيث عدم التمكن من الحضور في مشاعر الحجّ لو آخر الخروج في زمان خاصّ، فيسقط خطاب الحجّ بالعصيان؛ ومعه فلا محذور في تكليف آخر في ذاك الظرف.

جواز التظليل بأعضاء البدن

فرع: هل يجوز التظليل ببعض الأعضاء على بعض للمحرم بعد أن كان التظليل محرّماً على المحرم؟

قد ورد جواز ستر بعض الجسد ببعض؛ وعلى أساسه ذكر عدّة من الفقهاء جواز تغطية المحرم رأسه أو بعض رأسه بيده، فيجوز ستر بعض البدن ببعضه^(١). ولا يبعد دلالته على جواز تظليل المحرم ببعض أعضائه. ففي معتبرة المعلّى عن الصادق عليه السلام: «لا يستتر المحرم من الشمس بثوب، ولا بأس أن يستر بعضه ببعض»^(٢).

وفي معتبرة معاوية بن عمّار عن الصادق عليه السلام: «لا بأس أن يضع المحرم ذراعه على وجهه من حرّ الشمس، وقال: لا بأس أن يستر بعض جسده

(١) جامع الأحاديث ١١: ١١٢، الباب ١٦ من تروك الإحرام.

(٢) جامع الأحاديث ١١: ١١٢، الباب ١٦ من أبواب ما يجب اجتنابه على المحرم، الحديث ٢.

ببعض»^(١).

بل يمكن أن يستدلّ لجواز ذلك بالأصل بعد قصور أدلّة التظليل عن مثله؛ والوجه في قصور الإطلاق في التظليل عن ذلك ليس هو دعوى انصرافها عن مثله، بل الوجه هو قصور الإطلاق بالغيض عن ذلك؛ حيث إنّ التظليل على النفس لا يتحقّق بالتظليل على بعض النفس؛ كما لا يصدق بستر بعض الرأس تغطية الرأس، ولا يصدق تصوير الحيوان بتصوير بعضه^(٢).

إلا أنّ في معتبرة سماعه في المحرمة في حديث: «وإن مرّ بها رجل استترت منه بثوبها، ولا تستتر بيدها من الشمس»، الحديث^(٣).

دائرة جواز التظليل للمضطرّ

فرع: إذا اضطرّ المحرم إلى التظليل من بعض ما لا يجوز التظليل منه للمختار فهل يحلّ له التظليل مطلقاً، كما لو اضطرّ إلى التظليل من البرد والريح فهل يجوز له حال ركوب السيّارة التظليل من الشمس؟
الظاهر هو وجوب الاقتصار في التظليل على خصوص ما اضطرّ إليه؛ فهو كما اضطرّ إلى التظليل ساعة لشدة حرّ الشمس وتمكّن من تركه في سائر الأوقات؛ فإنّ الضرورات تتقدّر بقدرها.
والوجه في عدم جواز التعديّ عمّا اضطرّ إليه من نوع التظليل: أنّ كلّ

(١) المصدر السابق: الحديث ١.

(٢) حرزته في منى ليلة المبيت.

(٣) جامع الأحاديث ١١: ٣٩، الباب ١٥ من واجبات الإحرام، الحديث ١٦.

نوع من التظليل محظور بحيماله كحرمة كلّ نوع من الصيد أو حرمة تغطية الرأس في قبال لبس المخيط؛ فكما أنه لو اضطرّ إلى لبس المخيط لم يجز له تغطية الرأس، بل لو اضطرّ إلى نوع من اللباس لم يجز له لبس غيره، كذلك لو اضطرّ إلى التظليل من البرد أو المطر أو الريح لم يجز له التظلل من الشمس.

أسباب الاضطراب للتظليل

فرع: إذا اضطرّ المحرم إلى التظليل فقد يكون الاضطراب لمرض ونحوه، وقد يكون الاضطراب لتقيّة أو عدم التمكن من مركب لا ظلال فيه أو منع الحكومة من السير إلى مكّة بدون التظليل كما لو منعت الشرطة من الركوب على سقف المراكب ولا وجد الحاج مركباً لا ظلّ عليه. وعلى كلّ تقدير فلا ريب في جواز الاستظلال تكليفاً؛ لعموم دليل رفع الاضطراب، وخصوص ما ورد في التظليل، بل لا يبعد دلالة نصوص التظليل على جوازه مع ما هو أوسع من الضرورة؛ وكفاية مطلق العلة والمرض والتأذي؛ وإن كانت هذه النصوص محمولة على التأذي الزائد على ما يلازم ترك التظليل عادةً.

وكيف كان، فجواز الاستظلال مع الضرورة ثابت بلا ريب. وإمّا الكلام في ثبوت الكفارة على المظلل؛ فإن كانت الضرورة من قبيل المرض والتأذي فقد دلّت النصوص على ثبوت الكفارة، وإن كان الفعل سائغاً.

وأما إذا كانت الضرورة من قبيل التقيّة ومنع الحكومة من ترك التظليل

فظاهر بعض الفتاوى وصريح سيّدنا الأستاذ ثبوت الكفّارة في ذلك أيضاً. ولكنّه مشكل، بل ممنوع؛ بعد قصور النصّ عن شمول مثله؛ والتعدّي بحاجة إلى إلغاء الخصوصية الذي هو خلاف الأصل. ومما يؤكّد عدم وجوب الكفّارة من ذلك ما ورد في الاضطرار إلى لبس المخيط؛ وقد ورد أنّ المضطرّ للبس المخيط يكفر، ومع ذلك ورد في لبس المخيط لضرورة التقيّة جوازه ولم يذكر فيه وجوب الكفّارة، بل ظاهر إطلاقه اللفظي والمقامي عدم وجوب الكفّارة.

المضطرّ إلى التظليل مع جهله بالحرمة

فرع: إذا كان المضطرّ إلى التظليل جاهلاً بجرمة التظليل على المختار فالظاهر وجوب الكفّارة لو ظلّ عليه وإن كان على تقدير عدم الاضطرار لا كفّارة عليه لو ظلّ من جهة الجهل بالحكم. والوجه في ذلك هو: إطلاق ما دلّ على أنّ المضطرّ يظلّ ويكفر الشامل للجاهل بجرمة التظليل على المختار كشموله لغير الجاهل. ودعوى: أنّ مدلول دليل الكفّارة هو وجوبها على من لو كان مختاراً - غير مضطرّ - وجبت عليه الكفّارة؛ وأن الاضطرار لا يسقط الكفّارة وفي الفرض لا كفّارة بدون الضرورة أيضاً لجهله بوجوب الكفّارة. بردها: أنّ الجاهل المضطرّ مشمول لعموم أدلّة الكفّارة وخصوصه، ولا موجب لتخصيصه بذلك.

نعم، لا يبعد اختصاص دليل الكفّارة مع الضرورة بما لو كان عالماً وجبت الكفّارة، وهذا الأمر منطبق على المورد؛ فإنّ المضطرّ الجاهل لو كان

علماً وجبت عليه الكفارة.

وإن شئت قلت: إن دليل وجوب الكفارة على المضطرّ دالّ بالفحوى على وجوب الكفارة على المختار في خصوص فرض العلم؛ ولا دلالة فيه على وجوب الكفارة على المختار الجاهل.

تكرّر كفارة التظليل في إحرام واحد وعدمها

فرع: لو جاز التظليل للضرورة كقر المحرم كفارة لكلّ إحرام، ولا تتكرّر الكفارة بتكرّر التظليل. وهذا منصوص.

إنما الكلام لو ظلّ مدّة للضرورة ثمّ ظلّ في نفس الإحرام اختياراً فهل تكررّ الكفارة؟

مقتضى القاعدة هو تكرّر الكفارة بتكرار التظليل إلاّ حيث دلّ الدليل على عدمه.

وما دلّ على عدم تكرّر الكفارة فمورده تظليل المضطرّ؛ وظاهره فعل ذلك للضرورة. وأمّا التظليل لغير الضرورة فلا يندرج في العنوان، ولذا لا يكون الفعل سائغاً تكليفاً؛ فإنّ الضرورات تتقدّر بقدرها^(١).

حكم دخول مكة بغير إحرام

فرع: مقتضى إطلاق النصوص عدم جواز دخول مكة بغير إحرام مع الاختيار لغير من استثنى، ولو كان مع الخروج منها قريباً وإرادة دخولها

(١) حرزته في منى ليلة المبيت.

عاجلاً؛ وإنما المستثنى من ذلك من لم يمض من إحرامه شهره، وأنه إذا دخل في شهره بعدما خرج فإنه يدخل بغير إحرام.

وقد وقع الكلام في كون العبرة بشهر الإحرام أو شهر الإحلال؛ وليعلم أنه مع الإجمال فالمرجع لإطلاق ما دلّ على وجوب الإحرام لدخول مكة. إلا أن يكون عدم وجوب الإحرام قبل مضيّ الشهر واضحاً بحيث يكون كالقرينة المتصلة.

ولكنه قد ورد في بعض النصوص ما يستفاد منه عدم وجوب الإحرام لدخول مكة على من لم يبعد عن مكة كثيراً، وقد حدّ بما دون عشرة أميال؛ ففي معتبرة أحمد بن عمرو بن سعيد عن وردان عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام قال: من كان من مكة على مسيرة عشرة أميال لم يدخلها إلا بإحرام^(١).

ولا مجال لتقييده بمن أحرم في شهره، كما لا يخفى. وأما ما في سائر النصوص مما قد يستدلّ به لعدم وجوب الإحرام، فعن الغضّ عن سندها في دلالتها ضعف أو هي قابلة للحمل؛ ففي مرسل ابن بكير المعتبرة لأنه عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام إنه خرج إلى الربذة يشيع أبا جعفر ثم دخل مكة حلالاً^(٢). فإنه قضية في واقعة، ويحتمل كونه قبل مضيّ الشهر. وما في السرائر عن كتاب جميل عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليه السلام في الرجل يخرج من الحرم إلى بعض حاجته ثم يرجع من يومه، قال: «لا بأس

(١) جامع الأحاديث ١٠: ١٠٥، الباب ٣٠ من بدء المشاعر، الحديث ١٧.

(٢) المصدر السابق، الحديث: ١٦.

بأن يدخل (مكة خ) بغير إحرام»^(١).

فإنه قابل للحمل على قبل مضي الشهر. والعنوان مأخوذ في كلام السائل. ولو كان في كلام الإمام لكان عنواناً مستقلاً ويكون تقييده بما قبل مضي الشهر لغواً.

وفي صحيح جميل عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يخرج إلى جدة في الحاجة؟ فقال: «يدخل مكة بغير إحرام»^(٢).

وهو لكون الخصوصية مأخوذة في كلام السائل قابل للحمل على ما قبل مضي الشهر. نعم، لو أخذ القيد في كلام الإمام عليه السلام لكان له مفهوم ولو في الجملة، وإلا لكان القيد لغواً.

إلا أن يُقال: إن أخذ القيد في كلام السائل إنما هو بعد الفراغ عن حكم عدم جواز دخول مكة بغير إحرام بعد مضي الشهر، فيفيد التقرير، فتأمل. وربما يؤكد التقييد ما في معتبرة أبان بن عثمان عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يخرج في الحاجة من الحرم، قال: «إن رجع في الشهر الذي خرج فيه دخل بغير إحرام، وإن دخل في غيره دخل بإحرام»^(٣). والمستفاد من الخبر أن الدخول قبل مضي شهر من الخروج مرخص فيه بغير إحرام.

وهذا عنوان آخر غير عنوان الدخول قبل مضي شهر من الإحرام أو التحلل.

(١) المصدر السابق، الحديث: ١٩.

(٢) المصدر السابق، الحديث: ١٤.

(٣) المصدر السابق، الحديث: ١٥.

والنسبة بين العنوانين هي العموم من وجه. وتقييد أحدهما بالآخر إلغاء للعنوان بعد عدم تقييد الرجوع قبل مضيّ شهر الإحرام قطعاً. فهو نظير ما دلّ على أنه لا بأس بخروج الطائر فإنه لا يقيّد بكونه من مأكول اللحم الذي دلّ النص على طهارته؛ إذ مع التقييد يكون عنوان الطائر لغواً. ونحو معتبرة أبان بعض النصوص الأخر^(١).

حكم نذر الإحرام لعمره التمتع من مكّة

فروع: هل يجوز الإحرام لعمره التمتع من مكّة بالنذر كما يجوز الإحرام من البلاد البعيدة - غير المواقيت المعهودة - مثل الكوفة وخراسان حسبما ورد في النصوص؟

الظاهر عدم جواز ذلك، والوجه فيه: قصور أدلّة مشروعية الإحرام من غير المواقيت الخاصّة بالنذر عن مثل ذلك؛ فإنّها مخصوصة بحسب مداليلها بالإحرام من مكان أبعد من الميقات إلى مكّة مثل خراسان والكوفة^(٢)، ولا يمكن التعدي إلى ما دون المواقيت فضلاً عن مكّة إلا بإلغاء الخصوصية، وهو غير معلوم، بل لا يبعد أنّ المفهوم خلافه. والوجه فيه أمران:

الأول: إنّ الذي ورد في النصوص هو التزام الإحرام من مثل الكوفة شكراً لله، وكيف يمكن جعل الإحرام الأسهل شكراً لله. والثاني: أنّ مفهوم النذر هو جعل شيء في العهدة لله تعالى، فلا بدّ من

(١) جامع الأحاديث ١٠: ٣٨٦، الباب ٧ من وجوه الحج.

(٢) جامع الأحاديث ١٠: ٥١٩، الباب ١٤ من المواقيت.

فرض ثقل للمندور ليصح جعله على العهدة، والإحرام من دون المواقيت إلى مكة تخفيف في العمل ورفع للثقل الثابت لولا النذر وهو لزوم الإحرام من الميقات، فلا معنى لنذره.

نعم، لو كان الحج ندباً كان أصل العمل - أعني الحج - ثقلاً يصح التعهد به، وأما قصد إحرامه من دون المواقيت فهذا مما لا يصح التعهد به.

حكم الإتيان بالعمرة المفردة للمتمتع قبل الحج

فرع: هل يجوز لمن تمتع بالعمرة أن يعتمر بعمرة مفردة بعدها وقبل التلبس بإحرام الحج أو نيابةً فيما كانت متعته أصليةً أو نيابيةً؟
نسب سيدنا الأستاذ رحمته إلى الشيخ النائيني جواز ذلك؛ وكأنه ناظر إلى العمرة غير النيابة، وهذا هو مقتضى العمومات والإطلاقات في عمرة التمتع وحجّه وفي العمرة المفردة.

إلا أنه استشكل الأستاذ في جواز ذلك بوجهين:

أحدهما: أنه لا يجوز بعد التحلل من عمرة التمتع الخروج من مكة؛ ومع الحاجة يجب التلبس بإحرام الحج ثم الخروج. وذكر أن المراد بمكة التي لا يجوز الخروج منها هي مكة القديمة، ولا ريب أنه يحتاج مفرد العمرة إلى الخروج ولو إلى أدنى الحل للإحرام.

وثانيهما: أنه حتى بدون حرمة الخروج من مكة لا يجوز العمرة المفردة بين عمرة التمتع وحجّه؛ وذلك للمعتبرة التي تضمنت أنه لو خرج المعتمر للمتعة من مكة فإن دخل في شهره دخل محلاً، وإن دخل في شهر آخر دخل محرماً بعمرة وأن متعته هي العمرة الثانية وهي التي وصلت بحجّه

دون الأولى^(١).

ثم إنه قد وقع بينهم كلام في كون العمرة الأولى تصبح لاغية فاسدة لو اعتمر بين العمرة والحج؛ ولذا لا تحتاج إلى طواف النساء، أو أن العمرة الثانية هي اللاغية لأنها غير مشروعة ولذا لا يجب إتمامها؟ أقول: ما أفاده الأستاذ^{رحمه الله} من عدم جواز التلبس بالعمرة المفردة بين عمرة المتعة وحجها لا يمكن المساعدة عليه:

أما ما ذكره^{رحمه الله} من حرمة الخروج من مكة، ففيه:

أولاً: أن ذلك غير واضح؛ وإن دلّ بعض الأخبار على النهي عن الخروج معللاً بأنه مرتين بالحج؛ ولكن لا يبعد - ولو بقريئة غيرها - أن النهي عن الخروج لكونه معرض فوات الحج لو خرج؛ ولذا ورد في النص أنه يحرم بالحج حتى لو رجع يمضي على وجهه إلى المشاعر والمواقف؛ وهذا لا يشمل مثل الخروج إلى المناطق القريبة كأدنى الحلّ مما لا يحتمل معه فوات الحج. وثانياً: أن الإحرام للعمرة لا يستلزم الخروج من مكة فعلاً؛ لكون التنعيم داخلًا في مكة. وما ذكره من كون العبرة بمكة القديمة لا دليل عليه؛ وما ورد في تحديد مكة في النص فهو ناظر إلى مسألة قطع التلبية، وأنه لو نظر إلى ثبوت مكة تقطع التلبية؛ وأن المراد في خصوص هذا الحكم هو مكة القديمة؛ لكون الناس قد أحدثوا بمكة ما لم يكن حدّ موضعها وأين هذا من تحديد مكة بذلك في كلّ حكم علق على عنوان مكة.

وثالثاً: إنه لو فرض حرمة الخروج فقد رخص عند الحاجة إليه ولكن محرماً بالحج، ويحتمل كون التقييد بذلك ليصير مرتين بالحج؛ فإذا فرض

(١) جامع الأحاديث ١٠: ٣٨٧، الباب ٧ من وجوه الحج، الحديث ٤.

خروجه من مكة محرماً بالعمرة المفردة حصل المقصود، فتأمل.
 ورابعاً: إنه لو فرض عدم جواز الخروج مطلقاً ولكن لا موجب لعدم
 جواز الاعتار لو خرج، ولو كان آثماً بسبب الخروج؛ فإن حرمة الخروج لا
 تستلزم حرمة الاعتار على تقدير الخروج؛ فإن مثل هذا الترتب لا محذور
 فيه حتى على مسلك امتناع الترتب؛ فيحكم بحرمة الخروج ولو للعمرة،
 ولكن لو خرج جاز التلبس بالإحرام للعمرة المفردة.

وأما ما أفاده الأستاذ رحمته من أن الخبر تضمن كون العمرة الثانية لو خرج
 ورجع في غير الشهر الذي خرج فيه هي متعمته وهي التي وصلت بحجته،
 وأن هذا يدل على عدم جواز الفصل بين عمرة التمتع وحجته بعمرة؛ وإلا
 فأبي موجب لكون العمرة التابعة للحج هي الثانية، بل ينبغي أن تكون
 الأولى هي متعمته، ففيه:

أولاً: أنه اجتهاد خارج من النص، فإنه أي محذور في كون العمرة
 المفصلة ملغاة، ومع ذلك تجوز العمرة الثانية وضماً وتكليفاً وتكون هي
 المتعة. وهذا غير بطلان العمرة الثانية.

إلا أن يكون مراد سيدنا الأستاذ من عدم جواز العمرة المفردة بين
 العمرة وحج التمتع هو على وجه تكون العمرة الأولى أيضاً صحيحة
 ومتعمته؛ فلا ينافي جواز العمرة المفردة على أن تتحول إلى عمرة متعة
 وتصير الأولى ملغاة وهو خلاف ظواهر كلماته.

وثانياً: مع أن إلغاء العمرة الأولى لعله لخروج شهرها لا لوقوع عمرة
 بعدها.

فالمحصل - كما ذهب إليه النائي في المحكي عنه - هو أنه لا محذور في

التلبس بعد عمرة التمتع بعمرة مفردة؛ ولكن مقتضى النص في خصوص الفرض الذي كانت العمرة المفردة في شهر آخر هو انقلاب المتعة إليها؛ وفي غير ذلك فمقتضى القواعد بقاء العمرة السابقة على كونها متعة؛ ولازمه وجوب طواف النساء في العمرة الثانية لأنها مفردة لا متعة.

ثم إنه لو فرض الإشكال في جواز العمرة المفردة بين عمرة التمتع وحجّه فهو إنما يتم في العمرة التي يأتي بها الحاج لنفسه ليصلح للانضمام إلى حجّه؛ أما إذا حجّ لنفسه وكانت العمرة الفاصلة نيابة ممّا لا تصلح للوصول بحجّه فلا موجب لعدم جواز العمرة؛ فإنه لو دلّ ذلك الخبر على المنع من العمرة المفردة فإنما هو في عمرة تصلح للوصول بحجّه لا مطلقاً. وكذا لو كان حاجاً عن غيره واعتمر لنفسه بين عمرة التمتع وحجّه.

ودعوى: أن العمرة المفردة أثناء حجّ التمتع من قبيل الصلاة ضمن الصلاة. يردّها أولاً؛ أنه ربما يكون حجّ التمتع غير واجب؛ والصلاة ضمن صلاة النافلة لا محذور فيها.

وثانياً: أنه لا موجب للقياس، بعد قصور دليل المنع عن إقحام الصلاة في ضمن صلاة أخرى؛ وهو ما دلّ على كون زيادة الركن من السجود، بل والركوع - حسب فهم الفقهاء - مبطلاً.

تفريعات على القول بعدم جواز العمرة المفردة

ثم إنه بناءً على عدم جواز العمرة المفردة بعد عمرة التمتع فلو فعل فهل تصحّ وتكون هي متعته فتبطل الأولى أو تكون باطلة لاغية؟ في المسألة وجهان، بل حكي قولان:

والوجه في بطلانها هو أنّ العمرة المفردة عبادة، ولا تكون العبادة صحيحة مشروعة إلاّ حيث تكون مأموراً بها، والمفروض عدم جوازها، فلا تصحّ.

ولكن الوجه في الصحة -وعلى أساسه لا بدّ من أن يحمل عدم جواز العمرة على عدم جوازها على أن تكون عمرة مفردة، فلا ينافي صحّتها على أن تكون هي المتعة - هو أنّ الدليل على عدم جواز العمرة المفردة هو ما تضمّن أنّ العمرة التي تصل بالحجّ هي المتعة؛ لا المفصلة؛ وهذا يقتضي صحّة العمرة المفردة لو أتى بها، ولكن تنقلب إلى المتعة قهراً.

ثمّ هل تكون العمرة الأولى على هذا المسلك باطلة؛ لأنّها لا تصلح متعة بعد الحكم بكون الثانية هي المتعة، ولا تكون عمرة مفردة لعدم كونها مقصودة؛ فما قصد لم يقع وما يمكن وقوعه لم يقصد؟

في المسألة احتمالان؛ ومقتضى الصناعة ربما كان هو الحكم بفساد العمرة الأولى. وتظهر الثمرة في عدم وجوب طواف النساء لها وعدم وجوب الكفّارات ولو ارتكب المحرّمات أثناءها.

والهمّ هو الأثر الثاني، وإلاّ فطواف النساء ربما يكون هو الذي يأتي به في عمرته الثانية، بناءً على أنّ الثانية عمرة مفردة من حيث الوظائف التي منها وجوب طواف النساء ومع ذلك فهي عمرة التمتع من حيث الوظيفة الحجّية.

خروج المتمتع بعد العمرة من مكة

فرع: لو فرض خروج من أحلّ من عمرة التمتع من مكة، فإن رجع في شهره دخل محلاً، وإلاّ دخل بعمرة.

ولا يبعد كون عمرته هي عمرة مفردة، بمعنى وجوب طواف النساء فيها، وإن كانت تلك العمرة هي متعته حكماً لكونها المتصلة بحجّه حسباً دلّ عليه الخبر.

ويحتمل كون طواف النساء للعمرة السابقة أعني الأولى؛ لانقلابها عمرة مفردة بعد كون الثانية هي المحكومة بالمتعّة.

ثمّ الكلام هنا في أنه لو عصى ودخل محلاً فالظاهر أنّ عمرته الأولى باقية على الصحّة وكافية للاتّصال بحجّه؛ إذ لا موجب لفسادها بمجرد وجوب عمرة أخرى عليه لو أتى بها كانت - لاتّصالها بالحجّ - هي المتعّة لا الأولى. ولكن لو لم يأت بها تكون العمرة الأولى مصداقاً للوظيفة.

وربما احتتمل ظهور بعض الكلمات في بطلان العمرة الأولى بمجرد وجوب العمرة الثانية؛ حتّى أنّه لو اقتصر على الأولى كان كمن حجّ تمتعاً بدون عمرة التمتع؛ وهو على تقدير ظهور كلام القائل فيه ممّا لا دليل عليه.

حكم خروج المتمتع بالعمرة إلى أطراف مكّة وحواليها

فرع: قد ورد النهي عن خروج المتمتع من مكّة قبل أن يحرم بالحجّ، فلا يجوز بعد التحلّل من العمرة وقيل التلبّس بإحرام الحجّ الخروج من مكّة^(١). وربما يتساءل عن أنّ هذا المنع هل يشمل الخروج إلى أطراف مكّة وحواليها كمنى وجبل النور وما شاكل ذلك؟

لا يبعد عدم شمول المنع لمثل ذلك؛ لا لدعوى انصراف النصّ عن مثله؛ فإنّ دعوى الانصراف تجابه عادةً بالمنع والردّ بأنّه بدويّ؛ بل لعدم صدق

(١) جامع الأحاديث ١٠: ٣٨٦، الباب ٧ من وجوه الحجّ.

الخروج على مثل ذلك؛ والتعبير عنه بالخروج إلى حوالي مكة من ضيق التعبير أو الاستعمال الأعم من الحقيقة.

ومما ينبه على عدم صدق الخروج على مثل ذلك هو عدم انفصام الإقامة لقاصد الإقامة عشراً بمثل ذلك الخروج؛ والسّر في ذلك أنّ الخروج بمثل ذلك لا ينافي الكون والمقام بالبلد، فمن خرج إلى أطراف البلد ومراتعه القريبة جداً يعدّ مع ذلك نازلاً وغير مرتحل أو غير خارج عن محلّ الإقامة؛ بخلاف من خرج إلى أكثر من ذلك وإن كان دون المسافة كما لو خرج إلى قرية قريبة إلى البلد بفرسخين أو ثلاث؛ فإنه لا يعدّ مدّة خروجه نازلاً بالبلدة إلا بضرب من المساحة؛ بل يكون زمان خروجه خارجاً عن منزله - حتى لو فرض عدم انقضاء صدق المنزل بخروجه عن ذاك المكان مدّة قصيرة كساعة ونحوها - فيترتب عليه أحكام الخروج من المنزل مدّة عدم تواجده. هذا لو لم يكن صدق النزول باعتبار التلبس سابقاً.

وبالجملة: الخارج إلى حوالي البلد لا يكون خارجاً من البلد خروجاً ينافي صدق الإقامة حتى في زمان الخروج؛ فلو سئل في لحظة كونه خارج السور وفي حوالي عن منزله آنذاك، أجب بكونه نازلاً ومقيماً فعلاً بالبلدة التي هو خارج عن سورها.

وإن شئت قلت: إنّ للخروج إطلاقين:

أحدهما: الخروج المنافي لصدق الإقامة كما لو سافر المقيم يوماً ونحوه إلى مكان بعيد عن بلد إقامته.

ثانيهما: الخروج غير المنافي لصدق الإقامة؛ وهذا يكون بعدم الابتعاد عن محلّ الإقامة كثيراً، ولو مع الخروج إلى سور البلد ما لم يتباعد عنه كثيراً.

وربما لا يصدق الخروج حتى في فرض الابتعاد الكثير ولكن مع قصور الزمن كالخروج ساعة فإنه يعدّ نازلاً بالمكان حتى ساعة خروجه. ولو فرض الشك في كون الموضوع الممنوع أيهما، كان الأصل معيّناً للأول في المقام؛ لعدم العلم بجرمة الخروج على الوجه الثاني؛ بعد كون الأول ممنوعاً على كل تقدير، فكان الأول متيقن المنع. كما أنه لو شك في حرمة الخروج على الوجه الثاني بالحرمة الوضعية بمعنى المبطله لعمرة التمتع كانت أصالة البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين نافية للحرمة الوضعية عن الخروج بالمعنى الثاني.

حالة عدم استناد الخروج من مكة إلى المكلف

وهناك فرض آخر وهو أنه لو فرض كون الخروج غير مستند إلى المكلف كما لو كان راكباً سيارة فسار به السائق إلى مكان خارج مكة بغير قصد من الراكب بل ولا علم أو طلب منه، فهل يبطل بذلك عمرته -بناءً على أن الخروج مبطل لعمرة التمتع-؟

قد يُقال: إنه لا موجب لبطلان العمرة بعد كون الحكم به على خلاف القاعدة؛ وما دلّ عليه النصّ هو البطلان في فرض استناد الخروج إليه لا مطلقاً.

كما وقد يقال: بأن المفهوم من الخروج المبطل هو كون المتمتع خارج مكة وإن لم يستند الخروج بالمعنى المصدرى إليه.

وهذا وإن كان على خلاف الأصل -لظهور الفعل فيما هو مستند إلى المكلف- ولكن ربما يؤيده التعليل في النصّ بأنه إذا رجع إلى مكة في غير

الشهر الذي تمتع فيه دخل بعمره؛ لأن لكل شهر عمرة، فإنه شامل لمن استند الخروج إليه ولغيره.

عدم تعين أدنى الحل لمن جاز له الإحرام منه

فرع: ظاهر بعض النصوص عدم تعين أدنى الحل لمن يجوز له الإحرام من ذلك، بل يجوز الابتعاد عن الإحرام بما شاء كما في رواية إسحاق بن عبدالله (عمّار - خ يب) قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المعتمر المقيم بمكة يجرد الحج أو يتمتع مرة أخرى؟ قال: «يتمتع أحبُّ إليّ، وليكن إحرامه من مسير ليلة أو ليلتين»^(١).

وفي معتبرة عبد الرحمن بن الحجاج الأمرة بالخروج إلى الجعرانة... «فأحببت أن يخرجوا من مكة إلى بعض المواقيت ويستغفروا أيّاماً»^(٢). نعم، مقتضى إطلاق الأمر بالإحرام من التنعيم أو من الجعرانة هو تعين الإحرام من أدنى الحل، بل ظاهرها تعين الإحرام من خصوص تلك المواضع كالتنعيم فلا يجوز الإحرام من غيرها من مواضع أدنى الحل فضلاً عن غيره.

إلا أنه لو تمت دلالة ما تقدّم من الأخبار ولم يحتمل اختصاص الحكم فيها بموضع خاص تكون قرينة على أن المراد من الأمر بالإحرام من مثل الجعرانة هو أدنى المواضع التي يجوز الإحرام منها، فلا يجوز الإحرام من داخل الحرم، وليس المراد الاحتراز من الأبعد حتى إذا لم يكن الأبعد ميقاتاً

(١) جامع أحاديث الشيعة ١٠: ٣٥٠، الباب ٢ من وجوه الحج، الحديث ٢٨.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٦.

خاصّاً كالمواقيت الخمسة.
ويؤيد الحكم ما تضمن الأمر بإحرام المكي من أدنى الحلّ مع ما تضمن
جواز إحرامه من منزله بمكة.

حكم الخروج من مكة أثناء العمرة المفردة

فرع: ربما يظهر من بعض النصوص عدم جواز الخروج من مكة لمن
تلبس بالعمرة المفردة ودخل مكة قبل أن يفرغ من مناسكها، ففي خبر عليّ
بن أبي حمزة عن أبي الحسن عليه السلام في المعتمر مفرداً في حديث: «فليدخل
مليئاً، وإذا خرج فليخرج محلاً»^(١).

أقل الفصل بين العمرتين

فرع: يظهر من خبر عليّ بن أبي حمزة أن أقلّ مدّة الفصل بين العمرتين
عشرة أيام.

ميقات أهل مكة

فرع: ذكر بعض الفقهاء إن أهل مكة ميقاتهم في الحجّ هو دويرة أهلهم،
فلا يجب عليهم الخروج إلى أدنى الحلّ فضلاً عن غيره.
ويشكل الأمر في ذلك؛ فإنّ ما دلّ على أنّ دويرة أهل ميقات من كان
دون المواقيت خاصّ بمن كان بين الميقات وبين مكة، ولا يشمل المكي، ففي

(١) جامع الأحاديث ١٠: ٤٦١، الباب ٧ من العمرة المفردة، الحديث ٧.

معتبرة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: مَنْ كان منزله دون الوقت إلى مكة فليحرم من منزله، وقال في حديث آخر: إذا كان منزله دون الميقات إلى مكة فليحرم من دويرة أهله^(١).

وفي خبر الدعائم: «من كان منزله أقرب إلى مكة من المواقيت فليحرم من منزله».

ونحوها سائر أحاديث الباب.

بل المستفاد من بعض النصوص أنّ المكي لا بدّ أن يخرج إلى أدنى الحلّ؛ كما في معتبرة حريز عمّن أخبره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «مَنْ دخل مكة بحجة عن غيره ثمّ أقام سنة فهو مكّي؛ فإن أراد أن يخرج عن نفسه أو أراد أن يعتمر بعدما انصرف من عرفة فليس له أن يحرم بمكة؛ ولكن يخرج إلى الوقت؛ وكلّمًا حول رجوع إلى الوقت»^(٢).

ومعتبرة إبراهيم بن ميمون قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ أصحابنا مجاورون بمكة وهم يسألوني لو قدمت عليهم كيف يصنعون؟ قال: «قل لهم: إذا كان هلال ذي الحجة فليخرجوا إلى التنعيم فليحرموا وليطوفوا بالبيت وبين الصفا والمروة ثمّ يطوفوا فيعقدوا بالتلبية عند كلّ طواف. ثمّ قال: أمّا أنت فإنك تتمتع في أشهر الحجّ وأحرم يوم التروية من المسجد الحرام»^(٣).

وفي معتبرة عبد الرحمن بن الحجّاج: إنّ هؤلاء قطنوا بمكة فصاروا كأنّهم

(١) جامع الأحاديث ١٠: ٥١٢، الباب ١١ من المواقيت، الحديث ١.

(٢) جامع الأحاديث ١٠: ٥١١، الباب ١٠ من مواقيت الإحرام، الحديث ٧.

(٣) جامع الأحاديث ١٠: ٣٤٧، الباب ٢ من وجوه الحجّ، حديث ١٦.

من أهل مكة؛ وأهل مكة لا متعة لهم، فأحببت أن يخرجوا من مكة إلى بعض المواقيت وأن يستغفوا أياماً^(١).

وظاهره عدم الخصوصية للجعرانة وإن كان ظاهر كلمات بعضهم كالسيد الأستاذ تعين ذلك؛ بل ظاهره أن الجعرانة بعنوان أحد المواقيت، ولذا يجوز الخروج إلى سائر المواقيت البعيدة، بل إلى مطلق خارج الحرم ولو أبعد من أدنى الحل، ففي خبر إسحاق ح ٢٩ ب ٢ وجوه.

إلا أن يقال: إن ظاهره استحباب الخروج من مكة، ويؤيده ذيل الخبر الدال على عدم وجوب خروج النساء من مكة.

وفي معتبرة صفوان عن أبي فضل قال: كنت مجاوراً بمكة فسألت أبا عبدالله عليه السلام: من أين أحرم بالحج؟ فقال: «من حيث أحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم من الجعرانة»^(٢).

وفي معتبرة إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام: كان أبي مجاوراً هاهنا فخرج متلقياً بعض هؤلاء، فلما رجع بلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج ودخل وهو مُحْرِم بالحج^(٣).

ميقات إحرام من كان في مكة من غير أهلها

فرع: يظهر من بعض أن من دخل مكة بعمرة مفردة في غير أشهر الحج وبقي فيها إلى موسم الحج فأراد الحج -واجباً كان أو غير واجب- أنه يجب

(١) جامع الأحاديث ١٠: ٥١٠، الباب ١٠ من المواقيت، الحديث ٦.

(٢) جامع الأحاديث ١٠: ٥٠٩، الباب ١٠ من المواقيت، الحديث ١.

(٣) جامع الأحاديث ١٠: ٣٨٨، الباب ٧ من وجوه الحج.

عليه الذهاب إلى المواقيت الخمسة البعيدة والإحرام منها لعمرة التمتع أو لحج الأفراد؛ وكأنه مستند في ذلك إلى عموم ما دلّ على توقيت رسول الله ﷺ تلك المواقيت.

ولكن الذي يظهر من بعض النصوص أنّ من كان بمكة فأراد الحجّ من غير أهلها أنه يجوز له الإحرام من أدنى الحلّ كما يجوز ذلك لمريد العمرة المفردة.

في معتبرة سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المجاور بمكة إذا دخلها بعمرة في غير أشهر الحجّ (في رجب أو شعبان أو شهر رمضان أو غير ذلك من الشهور إلا أشهر الحجّ - خ كا) فإنّ أشهر الحجّ شوال وذو القعدة وذو الحجة، من دخلها بعمرة في غير أشهر الحجّ ثمّ أراد أن يحرم فليخرج إلى الجعرانة فيحرم منها ثمّ يأتي مكة ولا يقطع التلبية حتى ينظر إلى البيت ثمّ يطوف بالبيت ويصلي الركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام ثمّ يخرج إلى الصفا والمروة فيطوف بينهما ثمّ يقصر ويحلّ ثمّ يعقد التلبية يوم التروية»^(١).

والمراد بالمجاور ليس من وظيفته وظيفته المكيّة؛ ولذا أمر بحجّ التمتع.

نعم، في معتبرة ابن ميمون قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ أصحابنا مجاورون بمكة وهم يسألونني لو قدمت عليهم كيف يصنعون؟ قال: «قلّ لهم: إذا كان هلال ذي الحجة فليخرجوا إلى التنعيم فليحرموا وليطوفوا بالبيت وبين الصفا والمروة ثمّ يطوفوا فيعقدوا بالتلبية عند كلّ طواف؛ ثمّ قال: أمّا أنت فإنّك تمتّع في أشهر الحجّ وأحرم يوم التروية من المسجد

(١) جامع الأحاديث ١٠: ٥٠٩، الباب ١٠ من المواقيت، الحديث ٧.

الحرام»^(١).

وفي معتبرة حريز عمّن أخبره، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «مَنْ دخل مَكَّةَ بحِجَّةٍ عن غيره ثم أقام سنة فهو مكِّي فإن أراد أن يحجَّ عن نفسه أو أراد أن يعتمر بعدما انصرف من عرفة فليس له أن يحرم بمكَّة، ولكن يخرج إلى الوقت وكلِّما حول رجع إلى الوقت».

وفي معتبرة عبد الرحمن بن الحجَّاج: «إِنَّ هؤُلاءِ قطنوا بمكَّةَ فصاروا كأنَّهم من أهل مكَّةَ وأهل مكَّةَ لا متعة لهم فأحببت أن يخرجوا من مكَّةَ إلى بعض المواقيت وأن يستغبوا أيَّاماً»^(٢).

إلا أن يُقال: إنَّ ظاهره استحباب الخروج من مكَّةَ لا تعيّن ذلك؛ ويؤيِّد جواز الإحرام من مكَّةَ ذيل الخبر: فسئل عبد الرحمن عمّن معنا من النساء كيف يصنعن؟ فقال: «لولا أنَّ خروج النساء شهرة لأمرت الصرورة منهنَّ أن تخرج ولكن مَرَّ مَنْ كان منهنَّ صرورة أن تهلَّ بالحجِّ في هلال ذي الحجَّة» الحديث^(٣).

وفي معتبرة حمَّاد عن أهل مكَّةَ إلى أن قال: فالقطن... فإن مكث الشهر قال: «يتمتع» قلت: من أين؟ قال: «يخرج من الحرم» قلت: أين يهلَّ بالحجِّ؟ قال: «من مكَّةَ نحواً ممَّا يقول الناس»^(٤).
وفي صحيح الحلبي نحوه^(٥).

(١) المصدر السابق ١٠: ٣٤٧، الباب ٢ من وجوه الحج، الحديث ١٦.

(٢) المصدر السابق ١٠: ٥١٠، الباب ١٠ من المواقيت، الحديث ٦.

(٣) تقدّم.

(٤) المصدر السابق ١٠: ٣٤٧، الباب ٢ من وجوه الحج، الحديث ١٩.

(٥) المصدر السابق: الحديث ٢٠.

وفي رواية إسحاق قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المعتمر المقيم بمكة بمجرد الحج أو يتمتع مرة أخرى؟ فقال: «يتمتع أحبُّ إليَّ؛ وليكن إحرامه من مسيرة ليلة أو ليلتين»^(١).

ولا ينافي ذلك معتبرة سماعه عن أبي الحسن عليه السلام في المجاور أنه أن يتمتع بالعمرة إلى الحج؟ قال: «نعم يخرج إلى مهل أرضه فيلبي إن شاء»^(٢).

فإنه مضافاً إلى تعليقه على المشيئة يمكن حمله على الاستحباب بعد صراحة غيره في عدم تعيين الخروج إلى المواقيت البعيدة. وليس في نصوص الخروج من الحرم دلالة على تعيين أدنى الحل، فيندرج فيها الخروج إلى المواقيت البعيدة بما لا يقبل الاختصاص بذلك بعد صراحتها في جواز الإحرام من أدنى الحل كالجعرانة.

حكم عدم إحجاج من كانت وظيفته الإحجاج

فرع: إذا نكل من وظيفته الإحجاج عن ذلك فلا يبعد استقرار التكليف عليه بحيث يجب الإحجاج عنه بعد موته؛ لإطلاق ما دلَّ على أن من مات ولم يحجَّ وترك مالا، يُحجُّ عنه من ماله.

ولو فرض الإعراض عن هذا النصِّ في شأن من لم يكن مستطيعاً للحجِّ في حياته ولا موظفاً بالإحجاج فلا موجب لرفع اليد عنه في شأن من استقرَّ عليه الحجُّ أو الإحجاج.

ودعوى: أن مورد تلك النصوص هو من كان موظفاً في حياته بالحجِّ

(١) المصدر السابق: الحديث ٢٨.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٢٥.

مباشرةً، فلا يشمل غير المستطيع.

يرده: أولاً: أنّ عنوان من لم يحجّ صادق على من لم يحجّ ولو بسبب عدم الاستطاعة؛ فإنّ الاستطاعة شرط الوجوب شرعاً لا شرط الموضوع عقلاً؛ مع صدق عدم الفعل ولو بالعجز عنه عقلاً.
وثانياً: أنّ محلّ الكلام هو من كان موظفاً بالإحجاج، فهو كمن كان موظفاً بالحجّ في الاندراج في النصّ هذا.

وظيفة العاجز عن مباشرة الحجّ

فرع: في وظيفة العاجز عن مباشرة الحجّ أو من لم يحجّ ولو لعدم الاستطاعة، طوائف من النصوص:

١- ما دلّ على أنّ المذخور عن مباشرة الحجّ عليه أن يحجّ عنه ضرورة لا مال له، وظاهره تعيين كون النائب ضرورة؛ وهو مطلق من حيث اشتراط الرجولة في النائب ولا المماثلة مع المنوب؛ ويدلّ على مضمون هذه الطائفة معتبرة الحلبي^(١) ورواية علي بن أبي حمزة^(٢).

وفي رواية إبراهيم بن عقبة عدم أجزاء حجّ الرجل الصرورة عن الصرورة^(٣). ولكنّه مطلق من حيث كون المنوب عنه حياً أو ميتاً والأوّل مختصّ بالحّي، فيحمل الثاني على كون المنوب عنه ميتاً.

(١) جامع الأحاديث ١٠: ٢٧٦، الباب ١ من النيابة، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق: الباب ٧، الحديث ٧.

وفي معتبرة محمد بن مسلم جواز حجّ الصرورة عن الصرورة^(١)، وهو لا ينافي تعيين ذلك؛ وكأنه في مقام دفع توهم المنع. وهو أيضاً مطلق من حيث كون المنوب عنه حياً أو ميتاً فلا ينافي تعيين الصرورة في المنوب عنه الحي. ومثله أحاديث سعد وسعيد والدعائم^(٢).

وفي رواية زيد الشحام: جواز حجّ الرجل الصرورة عن الرجل الصرورة^(٣)، وهو أيضاً في قبالة حجّ المرأة عن الرجل، فلا ينافي تعيين الصرورة عن الصرورة.

٢- ما أمر فيه بإرسال رجل مكانه فيمن لا يتمكن من الحجّ لمرض ونحوه أو هرم، كما في صحاح محمد بن مسلم ومعاوية بن عمار وعبدالله بن سنان وعبدالله بن ميمون^(٤).

وفيه: «إن شئت أن تجهّز رجلاً» ونحوه رواية سلمة^(٥).

وفي رواية زيد الشحام: «يجحّ الرجل الصرورة دون المرأة الصرورة عن الرجل الصرورة»^(٦).

وفي رواية سليمان: «لا ينبغي حجّ المرأة الصرورة عن المرأة الصرورة»^(٧).

وفي معتبرة علي بن مهزيار عن بكر عن أبي جعفر^(٨): النهي عن حجّ

(١) المصدر السابق: الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الأحاديث ٢ و٣ و٤.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٦.

(٤) المصدر السابق: الباب ١، الأحاديث ٣ و٤ و٥ و٧.

(٥) المصدر السابق: الحديث ٦.

(٦) المصدر السابق: الباب ٧، الحديث ٦.

(٧) المصدر السابق: الحديث ٧.

الرجل الصرورة عن امرأة حجّة إسلامها^(١).

٣- الميّت إذا لم يحجّ حجّة الإسلام وله مال أو يترك مالاً، يحجّ عنه صرورة لا مال له، كما في معتبرتي الحلبي وخبر علي بن أبي حمزة^(٢).

٤- إذا ناب غير الصرورة عمّن لم يحجّ ومات جاز، ومفهومه عدم جواز نيابة الصرورة عن الميّت، كما في معتبرة الحكم بن حكيم^(٣).

والمفهوم مطلق من حيث كون النائب له مال أو بدونه، فيحمل على الأوّل الذي يجب عليه الحجّ لنفسه بقرينة غيره.

٥- نيابة امرأة كانت حجّت عن الرجل الصرورة جائزة.

وهو مطلق في المنوب من حيث الحياة والموت؛ وهذا كما في معتبرة ابن رثاب عن مصادف^(٤).

٦- عدم كفاية حجّ المرأة عن الرجل الصرورة، كما في معتبرة عبيد بن زرارة^(٥).

كون العمرة في أشهر الحجّ متعة

فزع: قد ورد في بعض النصوص^(٦) أنّ العمرة في أشهر الحجّ متعة؛ ومقتضى إطلاقه عدم الفرق بين الخروج من مكّة بعدها إلى أوان الحجّ

(١) المصدر السابق: الحديث ٩.

(٢) المصدر السابق، الباب ١، الحديث: ١ و ٢.

(٣) المصدر السابق: الباب ٣، الحديث ٢.

(٤) المصدر السابق: الباب ٦، الحديث ٦.

(٥) المصدر السابق: الحديث ٨.

(٦) جامع الأحاديث ١٠: ٣٤١، الباب ٢ من وجوه الحجّ، الحديث ٢٧ و ٢٨.

وعدمه؛ كما أنّ مقتضى إطلاقه عدم الفرق بين من يجب عليه الحجّ متعة وغيره؛ ولا فيمن يجب عليه الحجّ بين كونه حجّة الإسلام أو غيرها.

ولا ينافي ما ذكر من الإطلاق أنّ المعتمر إذا خرج من مكّة وأراد العود إليها في شهر آخر يجب عليه الإحرام لذلك.

والوجه في ذلك: أنّ وجوب الإحرام لدخول مكّة لا يستلزم بطلان عمرة التمتع؛ بل غاية الأمر أنّ من اعتمر تكون عمرته الثانية هي مستعته حيث إنّها التي تتصل بالحجّ؛ وقد استفيد من بعض النصوص أنّ العمرة المتصلة بالحجّ هي المتعة دون المفصلة.

وعليه، فلو لم يعتمر ثانياً عمداً أو جهلاً فدخل مكّة آثماً أو بدونه فإنّ عمرته الأولى باقية على الصحة التأهليّة للانضمام إلى حجّ التمتع.

كما أنّه إذا رجع إلى مكّة في شهره فإنّه لا تشرع له العمرة على القاعدة، بل يدخل محلاً وتحسب عمرته متعة حسبما دلّت عليه الرواية.

هذا، وقد ورد في بعض النصوص أنّ من اعتمر في أشهر الحجّ فإن خرج إلى أهله جاز؛ وإن أقام حتّى أوان الحجّ فعمرته متعة.

وفي بعض النصوص أنّه ليس له بعد حضور الموسم أن يخرج من مكّة حتّى يحجّ.

فقد استفاد من هذا النصّ أنّ احتساب العمرة المفردة متعة إنّما يكون إذا لم يخرج من مكّة بعدها بل أقام حتّى أوان الحجّ. وأمّا إذا خرج ثمّ عاد ولو في شهره فضلاً عما لو عاد في شهر آخر فلا تحسب تلك العمرة متعة.

ويردّه: أنّه لا منافاة بين الخبرين ليقيد إطلاق الأوّل بالأخير؛ فإنّه لا منافاة بين احتساب العمرة التي أقام صاحبها بمكّة حتّى الموسم متعة وبين

احتساب العمرة ممن خرج بعدها ورجع أيضاً متعة؛ نعم لا إطلاق في الخبر المقيّد بالنسبة إلى فرض الخروج، ولكنها من قبيل المثبتين لا تنافي بينهما. ومفهوم الشرط في الخبر المقيّد هو تقييد لزوم الحجّ - المحمول على الاستحباب أو الاستحباب المؤكّد - بمن لم يخرج وبقي إلى أوان الحجّ؛ فلا ينافي مشروعية حجّ التمتع اكتفاءً بالعمرة المفردة السابقة مع تخلف القيد؛ أعني المقام بمكة والخروج منها بعد العمرة. هذا كلّهُ بالغضّ عن كون القيود في المستحبات محمولة على تعدّد المطلوب.

مضافاً إلى ما ورد في بعض النصوص من جواز احتساب العمرة المفردة متعة حتىّ فيمن خرج من مكة. هذا كلّهُ مع احتمال كون احتساب العمرة المفردة متعة حكماً على القاعدة.

المراد ببطلان الطواف بدخول الحجر

فرع: ذكر بعض مشايخنا^(١) أنّ الطائف إذا دخل الحجر بطل شوطه بذلك ووجب عليه تداركه من بداية الحجر الأسود؛ ولا يجب عليه استئناف الطواف من أصله. وكأنّ ظاهر إطلاقه عدم الفرق بين أن يكون دخوله الحجر بعنوان الطواف أو لأمرٍ آخر كالاستراحة أو أخذ شيء، فهو نظير دخول الكعبة والبيت، إلّا أنّ الأخير موجب لبطلان الطواف من أصله ودخول الحجر موجب لبطلان شوطه الذي هو فيه.

(١) آية الله الخوني والتبريزي.

ولكن الاستفادة من غير واحد من النصوص^(١) أنّ اختصار الطواف في الحجر هو الموجب لبطلان الشوط لا مطلق الدخول؛ والاختصار في الطواف بدخول الحجر غير دخول الحجر المطلق؛ فإنّ ظاهره إنّما هو كون دخول الحجر بعنوان الطواف واختصاره مكان الطواف حول الحجر وتباعد المسافة بسببه. وهذا غير مجرّد دخول الحجر لمثل حاجة أو غيرها.

بل يحتمل اختصاص النصّ بما إذا فرغ من الشوط الذي اختصر الحجر فيه وذلك بإنهائه وبلوغ الحجر الأسود، ولا أقلّ من اختصاصه بما إذا طوى مسافة الحجر، ولا يعمّ ما إذا دخل الحجر خطوات ولو بعنوان الطواف ثمّ رجع؛ فإنّ عليه أن يبيّن على طوافه من بداية الحجر لا من بداية الحجر الأسود، ولا يحضرنى الآن نصّ الرواية فإنّي في سفر الحجّ ولا يتيسّر لنا الكتاب في كثير من أحيانه بسبب ظلم الظالمين، والمشتكى إلى الله.

المراد بالنهي عن تروك الإحرام

فزع: النصوص الواردة في المنع عن تروك الإحرام على طائفتين: إحداهما: ما تضمّن النهي عن بعض الأشياء للمحرم. وهي خاصّة بفرض تحقّق الإحرام وارتكاب المنهيات بعد التلبّس بالإحرام.

(١) جامع الأحاديث ١١: ٣١٩، الباب ١٦ من الطواف، الأحديث ١ و ٢ و ٣ و ٤؛ ففي معتبرة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: رجل طاف بالبيت فاخصر شوطاً واحداً في الحجّ؟ قال: «يعيد ذلك الشوط» ونحوها غيرها.

ثانيتها: ما تضمن النهي عن الإحرام في بعض الحالات؛ ومضمونها حرمة التلبس بالإحرام في تلك الحالة، لا ارتكاب الحالة بعد التلبس بالإحرام إلا أن يدلّ دليل على المنع. وذلك مثل: لا تحرم في ثوب حرير محض. ومقتضى هذه النصوص ظاهراً عدم انعقاد الإحرام في تلك الحالة؛ فإنه من قبيل: لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه.

والذي يتحصّل من هذه النصوص ليس هو اشتراط انعقاد الإحرام بثوبي الإحرام، ولا اشتراط الإحرام بكون ثوب المحرم حال التلبية ممّا يحلّ للمحرم لبسه؛ فإنّ هذه الطائفة قد نهت عن الإحرام في بعض أنواع الثوب، وليس في كلّ ثوب لا يحلّ للمحرم لبسه.

وتوضيح ذلك: أنّ نصوص هذه الطائفة قد وردت في أصناف: الصنف الأول: ما تضمن اشتراط الإحرام بكونه في ثوب تحلّ الصلاة فيه؛ ففي معتبرة حمّاد عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ ثوب يصلّى فيه فلا بأس أن يحرم فيه»^(١).

بناءً على دلالتها على الحصر بالمفهوم الواقع موقع التحديد والإطلاق المقامي.

الصنف الثاني: ما تضمن النهي عن الإحرام في الحرير المحض؛ ففي معتبرة أبي بصير قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الخميصة سداها إبريسم ولحمها من غزل؟ قال: «لا بأس بأن يحرم فيها، إنّما يكره الخالص منه»^(٢).

(١) جامع الأحاديث ١١: ٣٦، الباب ١٤ من الإحرام، الحديث ١.

(٢) جامع الأحاديث ١١: ٣٦، الباب ١٥ من الإحرام، الحديث ١.

ونحوها معتبرة أبي الحسن النهدي^(١).

ولا يبعد أن يكون المتفاهم منه كون لبس الحرير حال الإحرام أيضاً محظوراً، وقد ورد في معتبرة سماعة: عن المرأة المحرمة تلبس الحرير، فقال: «لا يصلح لها أن تلبس حريراً محضاً لا خلط فيه»^(٢). ونحوها غيرها.

وفي معتبرة الحلبي من تروك الإحرام عن أبي عبدالله^(٣) قال: «لا بأس أن تحرم المرأة في الذهب والخزّ، وليس يكره إلا الحرير المحض»^(٤).

وهناك نصوص أخرى يمكن الاستفادة اشتراط الإحرام بعدم لبس بعض الألبسة، كمعتبرة معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله^(٥) قال: «لا تلبس وأنت تريد الإحرام ثوباً تزّره ولا تدرعه، ولا تلبس سراويل إلا أن لا يكون لك إزار، ولا الخفّين إلا أن لا يكون لك نعلان»^(٦).

ويمكن أن يُقال بالفرق بين ما ورد من النهي عن الصلاة في الحرير الدالّ على فسادها ومانعيّة لبس الحرير عن صحّة الصلاة، وبين مثل النهي عن الإحرام في الحرير؛ والوجه في ذلك هو: أنّ النهي مضمونه إنّما هو المنع، ثمّ المنع قد يكون بداعي بيان الحرمة التكلّيفيّة كما في النهي عن شرب الخمر، وقد يكون بداعي الإرشاد إلى الشرطيّة أو المانعيّة كما في النهي عن الصلاة في الحرير، وإنّما نحمل النهي على ذلك في مثله؛ لعدم احتمال كون الصلاة في الحرير من المحرّمات تكليفاً في الشريعة كشراب الخمر.

وأما في النهي عن الإحرام في الحرير فحيث يكون لبس الحرير حراماً

(١) المصدر السابق: الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: الحديث ١٦ وغيره.

(٣) المصدر السابق: الباب ٢ من تروك الإحرام، الحديث ٥.

(٤) المصدر السابق: الباب ١، الحديث ١.

بعد الإحرام بل وقبله حيث يشترط كون نوبى الإحرام من غير الحرير، فلا محذور في عدم حمل النهي فيه على الإرشاد إلى الفساد، بل يكون الداعي إلى النهي هو بيان الحرمة التكليفية.

وبالجملة: لا ينحصر الأمر في حمل النهي عن الإحرام في الحرير على الإرشاد إلى الفساد؛ بخلاف النهي عن الصلاة في الحرير؛ ومعه فمثل النهي عن الإحرام فيما يحرم لبسه مطلقاً أو في خصوص حال الإحرام لا ظهور له في الفساد.

فإن قلت: إذا كان العمل محرماً بالغض عن الإحرام كلبس الحرير للرجل فيكون النهي عن الإحرام حاله قاضياً بالفساد لا محالة وإلا فالحرمة التكليفية مما لا يحتمل عرفاً ارتفاعها بالإحرام.

قلت: لا محذور في ثبوت الحرمة للشيء في بعض الحالات بعنوانها، فيكون لبس الحرير حال الإحرام محرماً وإن كانت الحرمة ثابتة بالغض عن الإحرام أيضاً؛ نظير صيد الحرم فإنه حرام بالغض عن الإحرام أيضاً. هذا مع أن لبس الحرير سائغ للمرأة في غير حال الإحرام.

نعم، يبقى شيء وهو: أنه وإن لم يكن للنهي عن الإحرام في مثل الحرير دلالة على فساد الإحرام، إلا أنه لا دليل على صحة الإحرام فيما نهى عن الإحرام فيه؛ وذلك لأن النهي إما أن يكون المراد به الإرشاد إلى الفساد، أو يكون المقصود به الدلالة على الحرمة التكليفية. وعلى التقديرين لا يمكن إثبات صحة العمل المنهي عنه؛ أما على الأول فواضح. وأما على الثاني فلأن مدرك صحة العمل مع الشك في اشتراطه بشيء هو أصل البراءة عن الشرطية بناءً على كونه المرجح في الأقل والأكثر الارتباطيين، ومع حرمة

العمل لا مجال لأصل البراءة فيه، فكلما شك في تقييد عمل بترك محرّم نفسي أو فعل واجب نفسي لم يكن مجال لأصل البراءة؛ لأنّ مضمون الأصل هو الترخيص، ولا رخصة في فعل الحرام ولا في ترك الواجب.

إلا أن يُقال: إنّه لا منافاة بين حرمة العمل وبين أصل البراءة عن اشتراط عمل آخر بترك العمل المحرّم، فلبس الحرير وإن كان محرّماً إلا أنّ اشتراط صحّة الإجماع بعده محكوماً بالعدم بمقتضى أصل البراءة؛ فإنّه حيثيّة أخرى غير حيثيّة العمل في حدّ نفسه؛ ولكلّ منها ملاك غير ما للآخر، فيكون كلّ منهما مجرى للأصل بالفضّ عن عدم جريان الأصل في الآخر. وليس مضمون أصل البراءة هو الترخيص الفعلي حتّى لا يكون له محلّ في المحرّم النفسي، بل هو ترخيص حيثيّ.

والوجه في ذلك: أنّ دليل البراءة إمّا هو مثل حديث الرفع، أو هو حديث الحلّ. مضافاً إلى حكم العقل بالبراءة على المشهور، وعلى كلّ تقدير فلا محذور في تطبيق أصل البراءة على محلّ البحث.

هذا كلّه سيّما على ما سلكناه في الأصول من أنّ الأحكام ثبوتاً والدليل عليها إنباتاً لا تتكفّل أكثر من الحكم من حيث المتعلّق والموضوع؛ ولا تقتضي حكماً بالفعل، وبلحاظ كلّ الحيثيات، وقد اصطلحنا على ذلك بالأحكام القانونية أو الحيثية.

وأما على المسلك المعروف من أنّ الأحكام هي فعلية وعلى أساسها اعتبروا التضادّ بين الأحكام واحتاجوا لتصحيح التكليف إلى الترتّب وغيره، فيشكل الحكم بالبراءة في المسألة إذا احتتمل مانعيّة المحرّم أو شرطية عدمه لواجب.

وظيفة المعتمر بالمفردة إذا بدا له التمتع بالنسبة إلى طواف النساء

فرع: إذا تلبس بالعمرة المفردة في أشهر الحج، فهل يجب عليه طواف النساء لعمرة إذا بدا له حج التمتع في الأثناء؟ وجهان:
وجه عدم الوجوب هو: أن العمرة في أشهر الحج متعة قهرية بلا حاجة إلى القصد؛ بمعنى أن لها الصحة التأهيلية للضم إلى حج التمتع كما دل عليه النص. بل ظاهر بعض النصوص هو تعيين حج التمتع على من اعتمر في أشهر الحج، إلا أنه يرفع اليد عن ظاهره بنص غيره بعدم وجوب الحج فيحمل على تأكيد الاستحباب.

وجه وجوب طواف النساء: أن الذي يصح التمتع به والاكتفاء به عن عمرة التمتع هو العمرة المفردة التي يأتي بها المكلف، وما لم يأت بطواف النساء فلا تتم عمرته ليصح الاكتفاء بها عن عمرة التمتع. وهذا هو الأظهر.

بطلان الحج بترك رمي جمرة العقبة عمداً

فرع: إذا ترك رمي جمرة العقبة يوم العيد عمداً فقتضى القاعدة بطلان حجّه. نعم، في المذخور يقضيه غداً للنص.
والدليل على البطلان في العمد هو القاعدة لا اقتضاء الترتيب بين نسك منى ذلك.

وأما ما ورد في تارك رمي الجمار لو سلم عدم انصرافه إلى غير اليوم العاشر فورده الناسي والجاهل.
وما ورد في صحيح جميل من عدم اختلال العمل بتأخير ما حقه التقديم وبالعكس فلا يشمل الترك بالمرّة قطعاً.

المعاملة مع من اختلطت أمواله بالحرام

فرع: إذا علم باشتغال أموال شخص على المحرّم فهل يجوز شراء شيء منه؛ أو التعامل مع ما يؤخذ منه معاملة الملك والمباح بعد العلم الإجمالي بحرمته بعض أمواله، فيجوز شراء ثوبي الإحرام مثلاً منه، وكذا شراء ما يسجد عليه؟ الذي ينبغي أن يُقال هو: أنه قد يكون ذاك الشخص عالماً بالتفصيل أو يحتمل علمه تفصيلاً بالمحرّم، فالأخذ منه والشراء وغير ذلك من التصرفات الاعتبارية وغيرها مع ما يبذله جائز؛ إذا احتمل أن ما يدفعه هو من المحلّل. والظاهر أنه لا فرق بين أن يحتمل اعتداده بالشرع في تصرفه الخاص كبيعته ونحوه، أو لا يحتمل، ولكن كان من المحتمل أن ما يتصرف فيه بالبيع ونحوه مملوك له. كلّ ذلك لإطلاق دليل اليد وأنه لولاها ما قام للمسلمين سوق. وأمّا إذا أحرز عدم علمه التفصيلي بالمحرّم من الأموال وكانت أمواله مختلطة بالحرام على وجه لا تميّز للحلال من غيره عند صاحبه، فالظاهر أنه لا موجب للتعامل مع ما يبذله معاملة المحلّل بعد قصور دليل اليد التي هي أمانة الملك عن شمول المورد مما لا يحتمل تصدّي ذي اليد لبذل ملكه ويكون بذل ملكه صدقة خارجة عن اختيار الباذل^(١).

عدم استحباب استدبار القبلة عند رمي جمرة العقبة

فرع: قد اشتهر في كلمات فقهاء الفريقين استحباب استدبار القبلة عند رمي جمرة العقبة واستقبال القبلة عند رمي الجمرتين الأخريين.

(١) حزر قبالة الكعبة المشرفة بعد الظهر من الأربعاء يوم السادس عشر من شهر ذي الحجة سنة ١٤٢٨.

وربما يستدلّ لذلك بما ورد في بعض الروايات من قوله ﷺ: «ترمي الجمرة من قبل وجهها، ولا ترمها من أعلاها»^(١).

بتقريب أنّ وجه جمرّة العقبة كان إلى مكّة، فكان رميها من قبل وجهها مستدعياً لاستدبار القبلة حيث إنّ جمرّة العقبة كانت ربوة وتلّاً لها وجه.

ولكن المفهوم من الرواية تعيّن رمي جمرّة العقبة من قبل وجهها والمنع من رميها من فوق الجمرّة، ولعلّه باعتبار أنّ الرمي من فوق يكون طرْحاً للحصوة على الجمرّة؛ والتعبير عنه بالرمي فيه عناية؛ ولو كان رمياً حقيقة فلعلّ الرمي المطلوب هو ما كان رمياً بالعرض والأفق لا رمياً بالطول ومن فوق على وجه العمود.

ومن هنا ربما يكون مدلول الخبر حكماً إلزامياً لا استحبابياً؛ حيث إنّه دالّ على المنع من الرمي العمودي من فوق وتعيين الرمي الأفقي.

كما أنّ مقتضى وجود وجه للجمرّة في قبالة غير الوجه والأمر برميها في قبل الوجه خاصّة هو تعيّن ذلك وعدم جواز الرمي من خلف.

نعم، ربما لم يكن الرمي من الخلف ميسراً في عصر النصّ؛ لعدم الموضوع له؛ حيث كانت الربوة لها فوق ووجه وكان مقابل الوجه متصلاً بالأرض لكون جهة الرامي في حذر من الأرض عن المرمى والجهة المقابلة مساوية مع أرض منى.

وعلى هذا الأساس فلا يبعد جواز رمي الجمرّة الموجودة فعلاً من كلّ جوانبها؛ وإنّما منع النصّ من الرمي من فوق الجمرّة لا من سائر الجوانب. والأمر بالرمي من قبل وجهها إنّما يقتضي تعيّن ذلك - في قبالة سائر

(١) جامع الأحاديث ١٢: ١٤، الباب ٤ من رمي الجمار، الحديث ٩.

الجهات - لو كان لها محلّ وموضوع في عصر النصّ.

ومع احتمال عدم الموضوع لمساواة الجهات الأخرى مع الأرض لا دلالة في هذا النصّ على المنع من رميها من سائر الجهات، فتبقى مطلقات رمي الجمرة هي المحكّمة؛ وبدونها فالمرجع الأصل ومقتضاه البراءة حسبها حقّق في محلّه.

ومما ذكرنا يظهر الإشكال في استحباب استدبار القبلة حال رمي جمره العقبة؛ وذلك لاحتمال عدم إمكان رميها بدون الاستدبار أو من فوق. ومدلول النصّ هو تعيين الاستدبار في قبالة الرمي من أعلى الجمره؛ لا في قبالة الرمي من سائر الجهات.

وما في كلمات أهل السنّة من استحباب رمي العقبة مستدبراً القبلة كأنه أيضاً بهذا المعنى.

ولعلّ في سكوت الأئمّة عليهم السلام عن الردّ عليهم في هذا الحكم - على فرض عدم استحباب الرمي مستدبراً القبلة - هو ملازمة الرمي المشروع في ذلك العصر لاستدبار القبلة؛ هذا إن لم يكن مراد أهل السنّة أيضاً ذلك والتحرّز عن الرمي من أعلى الجمره.

حدّ المطاف في جانب حجر اسماعيل عليه السلام

فرع: قد اختلف كلام الفقهاء في الحدّ المذكور للطواف في رواية محمّد بن مسلم ^(١) - بناءً على كونه حدّاً لزومياً أو حدّاً استحبابياً - فهل يحسب الحدّ

(١) جامع الأحاديث ١١: ٣١٨، الباب ١٥ من الطواف، الحديث ١.

في جانب الحجر من البيت أو من جدار الحجر؟ لا يبعد ظهور الرواية في احتساب المقدار من جدار الحجر في جانبه؛ وذلك لأنها بصدد مقدار المطاف، ويُعرف نهايته بسببه؛ لا أنها بصدد نهاية المطاف ابتداءً.

وإن شئت قلت: إن الرواية ناظرة إلى بيان مقدار السعة التي يجوز الطواف فيه وأنّ مقداره هو مقدار ما بين البيت والمقام.

ومما يؤكّد ذلك أنه لو تضيّق المكان من جهة الحجر كما هو اللازم على تقدير احتساب المقدار من البيت من جانب الحجر أيضاً للزم التنبيه على ذلك في الروايات؛ حيث إنّ الطائف في نهاية الحدّ - كالقريب من المقام - سيما أيام الزحام، ولو لم يبلغ حدّ الضرورة يطوف بطبيعة حاله على أساس ذلك المقدار من البعد من كلّ الجوانب، إلا أن ينبّه؛ كما وقع التنبيه على عدم جواز اختصار الحجر في الطواف؛ وبدونه يدخل الطائف أثناء طوافه الحجر؛ فلو كان حكم خارج الحجر في محلّ الكلام حكم الحجر لوقع التنبيه على ذلك في النصوص كما نبّه على حكم الحجر؛ فإطلاقات النصوص المقاميّة واضح دليل على سعة المطاف من جهة الحجر؛ كسائر الجوانب؛ واحتساب المقدار من الحجر من جانبه لا من البيت.

بطلان الطواف بالشكّ المستمرّ

فرع: إذا طرأ الشكّ في عدد الأشواط أثناء طواف الفريضة فهنا جهات أربع؛ ونظيره الشكّ في عدد الركعات في الصلاة؛ إحداهما: بطلان الطواف، والبحث فيها لا يهتّمنا فعلاً، وإتّما الذي نعنيه

بالبحث هو التكلّم عن غيرها ممّا سيأتي إن شاء الله تعالى.

ثانيها: جواز التعامل مع طرّو الشكّ معاملة الشكّ المستقرّ وعدم وجوب التروّي لرفع الشكّ حيث كان يحتمله؛ وربما يتمكّن من رفع الشكّ بالسؤال وغيره.

ثالثها: بطلان الطواف بمجرد طرّو الشكّ وإن زال بالتروّي فيما يحكم ببطلان الطواف بالشكّ.

رابعها: جواز المضيّ في الطواف مع الشكّ والترديد فيسترسل في الطواف، فإذا زال عنه الشكّ صحّ طوافه، وإن استقرّ الشكّ بطل.

أمّا حكم بطلان الطواف بمجرد طرّو الشكّ وإن زال بالتروّي -وهي الثالثة- فربما يحتمل أنّه مقتضى إطلاق ما دلّ على بطلان الطواف بالشكّ؛ فهو نظير ما دلّ على بطلان الصلاة بالاستدبار حيث إنّ ظاهره كون الشيء بحدوثه مبطلاً، ولا حاجة إلى بقائه.

وربما يرّد ذلك بانصراف نصوص بطلان الطواف بالشكّ، عن الشكّ غير القارّ؛ سيّما إذا كان ممّا يرتفع بمجرد التروّي اليسير أو ملاحظة ما عدّ به طوافه كعدد حبّات سبّحته أو ما شاكل ذلك، بل ربما يرتفع شكّه بملاحظة يده وموضع خاتمه من أصابعه.

فلو فرض أنّ له صاحباً في موضع من المطاف كالحجر أو بعض أركان البيت يعدّ طوافه فشكّ قبل وصوله إلى موضعه ولكنه يعلم بارتفاع شكّه بسؤاله منه، يشكل الحكم ببطلان الطواف بمجرد الشكّ حينئذٍ.

ويمكن تقرير قصور نصوص بطلان الطواف بالشكّ بأنّ: ظاهرها إنّما هو الشكّ المستمرّ إلى حال السؤال عن حكمه وأنّه المفروض في سؤال الراوي.

ولكن هذا البيان إنما يتم في خصوص ما ورد من أسئلة الرواة؛ كما أن دعوى الانصراف عهدها على مدعيها.

ويمكن الجواب عن أصل الإشكال: بأن نصوص بطلان الطواف بالشك على طائفتين:

إحدهما: ما تقدّم من بطلان الطواف بالشك.

ثانيتهما: ما تضمّن بطلان الطواف إذا لم يدرِ الطائف كم طاف؛ وهذا المضمون لا يصدق مع الشك غير المستقر؛ لأنّ صرف الوجود يتحقّق بفرد واحد، فلا يصدق عدم الدراية بقولٍ مطلق إذا لم يستمرّ عدم الدراية وزال بالدراية بعد التروّي أو السؤال أو غير ذلك.

وكانّ الطائفة الأولى أيضاً ناظرة إلى ما تدلّ عليه الطائفة الثانية؛ لا أنّها تدلّ على معنى أعمّ؛ فالمراد بطرؤ الشكّ هو عروض التحير بسبب عدم العلم وعدم الدراية بعدد الأشواط.

وإن شئت قلت: إنّ محطّ السؤال هو السؤال عن الوظيفة من حيث لا يدري عدد الأشواط؛ وليس وجه السؤال حكم الطواف بسبب نفس طرؤ الشكّ، ومع الغرض عن إمكان تعيين عدد الأشواط.

ثمّ إنّ نظير الكلام المتقدّم في الطواف جارٍ في الصلاة مع الشكّ. وأما مسألة المضيّ في الطواف مع الشكّ فهي نظير المضيّ في الصلاة مع الشكّ.

ولا أرى في نصوص بطلان الطواف مع الشكّ أيّة دلالة على المنع من المضيّ في السير في الطواف حال الشكّ؛ فإنّ غاية مضمون هذه النصوص هي بطلان الطواف مع الشكّ؛ وأمّا عدم صحّة المضيّ حال الشكّ فليس

فيها دلالة عليه.

وكذا ما ورد في الصلاة فإنّ مضمونها لزوم إحراز الفريضة وعدد ركعاتها وعدم جواز الاكتفاء بالظنّ والاحتمال؛ وأين هذا من عدم جواز المضيّ مع الشكّ.

نعم، ورد في بعض النصوص في صوم يوم الشكّ النهي عن صومه معللاً بأنّ الفريضة لا تؤدّى بالتظنيّ^(١).

والظاهر من هذا أنّ الفريضة ما لم تحرز فرضها لا يجوز أداؤها بمجرد الاحتمال؛ وأمّا بعد إحراز فرضها فلزوم كون مصداقها الذي بيد المكلف ممّا أحرز مصداقيّته حال العمل فلا يدلّ عليه هذا النصّ.

على أنّ لازم هذا النصّ عدم جواز الاحتياط في الفرائض مع الشكّ في وجوبها، وهذا غريب جداً.

وأما مسألة جواز التعامل مع الشكّ بمجرد طروّه معاملة الشكّ المستقرّ فهو مبني على إطلاق نصوص الشكّ لمطلق الشكّ - ولو غير المستقرّ - وقد عرفت الإشكال فيه.

إلا أن يُقال بعدم الملازمة بين المسألتين، ولو كانت هذه النصوص مطلقة من هذه الجهة لزم منه بطلان الطواف بمجرد طروّ الشكّ وعدم صحّته ولو بعد زوال الشكّ بالتروّي، فتأمّل.

مع أنّه لا ثمره لهذه المسألة ظاهراً سوى جواز قطع طواف الفريضة بناءً على حرمة قطع طواف الفريضة؛ فإنّ الطواف لو فسد بمجرد الشكّ ينقطع؛ بينما لو لم يفسد لم يجز قطعه.

(١) الوسائل ٧: ١٨٥، الباب ٣، من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٦.

زمان الإحرام لحجّ التمتع

فرع: ظاهر الفقهاء جواز التلبّس بإحرام حجّ التمتع في أيّ وقت بعد الفراغ من عمرة التمتع ولو كان في سؤال، كما حكى ذلك سيّدنا الأستاذ^١ أيضاً؛ وممن صرّح بذلك الشيخ النائي في مناسكه.

واختار الأستاذ^٢ جواز تقديم إحرام الحجّ على التروية بثلاثة أيام خاصّة؛ بعد أن اعترف بأنّ ظاهر جملة من النصوص تعيّن الإحرام يوم التروية. وقد استدلّ لما ذهب إليه بمعتبرة إسحاق بن عمار^(١) عن أبي الحسن^٣ قال: سألته عن رجل يكون شيخاً كبيراً أو مريضاً (أو - خ) يخاف ضغط الناس وزحامهم يحرم (يخرج - خ) بالحجّ ويخرج إلى منى قبل التروية؟ قال: «نعم». قلت: فيخرج الرجل الصحيح يلتمس مكاناً أو يتروّح بذلك؟ قال: «لا». قلت: يتعجّل بيوم؟ قال: «نعم». قلت: بيومين؟ قال: «نعم». قلت: بثلاثة؟ قال: «نعم». قلت: أكثر من ذلك؟ قال: «لا»^(٢).

وكأنه فهم الأستاذ^٤ من قول: «يتعجّل بيوم» أنه سؤال عن حكم الرجل الصحيح غير المريض.

ولكن لا يبعد أن يكون المراد السؤال عن حكم الشيخ الكبير والمريض وأنه بعدما رخص له التقديم فسأل عن مقداره، وإلا فمن البعيد بعد إطلاق قوله^٥ بمنع تعجيل الرجل الصحيح الشامل للتعجيل يوماً وغيره أن يسأل عن حدّه ومقداره.

إلا أن يكون السائل فهم عدم جواز التقديم في الجملة لا حتّى بمقدار يوم

(١) الوسائل ١٠: ٤، الباب ٣، من أبواب إحرام الحج، الحديث ١.

(٢) جامع الأحاديث ١١: ٤٥٦، الباب ٤ من الإحرام بالحج، الحديث ٣.

ونحوه، ولكن هذا بعيد؛ فإن مثل الشيخ الكبير ونحوه أيضاً إنما يقدم للفرار عن الزحام بمثل يوم ونحوه؛ فإن محذور الزحام يتفادى بمثله هذا مع أن مورد الرواية هو حكم الخروج إلى منى لمناسك الحج لا حكم تقديم الإحرام مجزئاً عن الخروج، نعم رخص في الإحرام أيضاً قبل الخروج لا محالة لمن يريد الخروج؛ أما غيره ممن يبقى بمكة ولا يريد الخروج فعلاً إلى منى فلا دلالة في الخبر على جواز الإحرام له. وقد ورد في عدة نصوص تحديد الخروج إلى منى بيوم التروية، والنهي عن الخروج قبل الزوال^(١). ولا يرفع اليد عنها إلا بمقدار المخصص. إلا أن يقال: حيث إن في الإحرام كلفة ومشقة فلا دلالة في الأمر بتأخيره في تعيينه؛ فإنه من قبيل الأمر في مقام توهم الخطر، فلا ينافي جواز الإحرام قبله؛ ويكفي لجوازه الأصل بعد عدم الدليل على الخلاف. وأما حج الأفراد فيستفاد من بعض النصوص أن المجاور بمكة يهل بالحج في ذي الحجة لا قبله. نعم غير المجاور يتلبس بالإحرام في مطلق شهر الحج^(٢). وفي بعضها أن الصرورة يخرج للإحرام بعد مضي يوم من ذي الحجة وغيره بعد مضي خمسة أيام.

صدق الوطن على الإقامة في مكان لسنة أو سنتين وعدمه

فرع: ربما يظهر من نصوص مجاور مكة والمقيم بها منقطعاً لسنة وسنتين تحوّل المقيم منقطعاً بمكان عن حكم المسافر إلى حكم الحاضر، فيكون محلّ

(١) المصدر السابق: الباب ١.

(٢) جامع الأحاديث ١٠: ٥١٠، الباب ١٠ من العواقيت، الحديث ٦.

الإقامة بحكم الوطن. ويؤكدُه أنّ الوطن معناه الموطن ومحلّ الإقامة بقول مطلق. وهو صادق على موطن الإقامة الطويلة كعشر سنين. إلا أن يقال: يحتمل كون الحكم تعبدياً مخصوصاً بوظيفة الحجّ، فلا يتعدّى إلى الصلاة والصوم.

ولكن في بعضها ما هو من قبيل التعليل بكونه قاطناً ومقيماً بقول مطلق، فينبغي أن يرتّب عليه أحكام المقيم والمتوطن، ففي معتبرة عمر بن يزيد قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «المجاور بمكّة يتمتّع بالعمرة إلى الحجّ إلى سنتين، فإذا جاوز سنتين كان قاطناً، وليس له أن يتمتّع»^(١).

وفي معتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من أقام بمكّة سنتين فهو من أهل مكّة لا متعة له» فقلت لأبي جعفر عليه السلام: رأيت إن كان له أهل بالعراق وأهل بمكّة؟ قال: «فلينظر أيّهما الغالب عليه فهو أهله»^(٢).

وقد ينافي هذا الخبر ثبوت وطنين لشخص واحد؛ ولكن الظاهر عدم المنافاة؛ فإنّ الحكم بكون الغالب هو الموطن يقتضي عدم صدق الوطن بالنسبة إلى غير الغالب وهو النادر؛ فلا ينافي ثبوت وطنين لمن يساوي توطنه في بلدين مثلاً.

وربما يؤكد ثبوت حكم الوطن من حيث الصلاة والصوم أيضاً عموم التنزيل في معتبرة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: «من أقام بمكّة سنة فهو بمنزلة أهل مكّة»^(٣).

(١) جامع الأحاديث ١٠: ٣٤٧، الباب ٢ من وجوه الحجّ، الحديث ١٨.

(٢) المصدر السابق: الحديث ١٧.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٢١.

وفي معتبرة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «المجاور بمكة سنة يعمل عمل أهل مكة؛ يعني يفرد الحجّ مع أهل مكة، وما كان دون السنة فله أن يتمتّع»^(١).

والتفسير بخصوص وظيفة الحجّ من الراوي مع أنه لا ينافي عموم التنزيل. وفي معتبرة حريز عمّن أخبره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «مَنْ دخل مكة بحجة عن غيره ثمّ أقام سنة فهو مكّي؛ فإن أراد أن يحجّ عن نفسه أو أراد أن يعتمر بعدما انصرف من عرفة فليس له أن يحرم بمكة» الحديث^(٢). ثمّ إنّه إذا عرف من النصّ كون الحكم في الحجّ على القاعدة فلا يبعد كفاية قصد الإقامة سنتين في ثبوت الحكم وإن لم تنقض السنتان؛ فإذا صدق القاطن على من انقضت عن إقامته سنتان، كان قاصد إقامتها متلبساً بالإقامة لا محالة كقاصد الإقامة الدائمة، وإن كان مقتضى حرفية النصوص كون الحكم ثابتاً لمن انقضى عن إقامته سنتان. فيتحصّل من النصوص أنّ من انقضى عن إقامته سنتان ولو بدون القصد فهو قاطن؛ ويفهم منه أيضاً أنّ قاصد الإقامة متلبساً بها أيضاً قاطن، فتأمّل.

تمكّن الحاج من الذبيح بمنى بعد العاشر

فرع: إذا عجز الحاج عن الذبيح بمنى لمنع الحكومة - ظلماً أو بحق - ولم يمكن الذبيح إلى نهاية ذي الحجة بأن يخلف الثمن عند من يذبح عنه هناك

(١) المصدر السابق: الحديث ٢٢.

(٢) المصدر السابق ١٠: ٥١١، الباب ١٠ من المواقيت، الحديث ٧.

ولا أمكن في العام المقبل - كما هو الحال ظاهراً في هذه الأعصار - فلا يبعد سقوط اشتراط النسك بمنى مع عدم سقوط أصل النسك فيجب الذبح؛ إنَّما الكلام فعلاً في موضع الذبح فهل يتعيَّن الذبح بمكَّة أو في الحرم أو فيما هو أقرب إلى منى أو يتعيَّن حوالى مكَّة والحرم، أو يجوز الذبح في أيِّ موضع ولو كان بلد المكلف.

أما عدم سقوط الذبح للإطلاقات؛ بعد اختصاص أدلَّة اشتراط الذبح بمنى وأنه لا ذبح إلا بمنى بخصوص المتمكَّن من الذبح فيها فلا ينبغي له أن يذبح إلا بها؛ لا في خارجها؛ ولا دلالة فيها على اشتراط الذبح بمنى في فرض العجز ليستلزم سقوط الهدي من رأس عند العجز عن الشرط. إنَّما الكلام فيما لو تمكَّن من الذبح بمنى في غير العاشر من سائر أيام الذبح التي هي ثلاثة أيام، أو تمكَّن من الذبح إلى نهاية ذي الحج ولو بالتسبيب. والكلام في ذلك من جهتين:

إحداهما: وجوب تأخير الذبح سيما إذا أمكن في أيام التشريق. وثانيتهما: توقُّف الإحلال على الذبح المتأخَّر بحيث لا يخرج عن الإحرام إلا بعده.

وهناك أمر آخر وهو: أنه لو كانت الوظيفة مع العجز من الذبح بمنى هو الذبح بمكَّة فهل يمكن إحراز العجز بالاستصحاب إذا عجز المكلف في زمان وشك في استمراره؟

فقد يشكّل بأنّ الموضوع للذبح في غير منى إن كان هو العجز عن الوظيفة وهو الذبح بمنى في تمام المدَّة - ولو لكون موضوع الوظيفة الاضطرارية هو العجز عن صرف الوجود - لم يكن لذلك حالة سابقة؛ فإنَّ

الثابت خارجاً هو العجز في زمان خاص لا العجز في تمام المدة التي يجب الذبح فيها؛ واستصحاب هذا العجز مستلزم عقلاً للعجز عن الواجب، وهذا أصل مثبت.

ويمكن رده بأن الموضوع شرعاً للوظيفة الاضطرارية وإن كان هو العجز عن صرف الوجود وهو موقوف على عدم التمكن في كل المدة؛ ولكن ليس ذلك إلا عبارة عن عدم التمكن في الأزمنة المتعددة؛ نعم المستصحب ليس هو ذلك ولكن لا يشترط أن يكون المستصحب بنفسه موضوع الحكم، بل يكفي في جريان الاستصحاب أن يكون الثابت بسبب الاستصحاب موضوعاً للحكم الشرعي.

عدم التمكن من صلاة الطواف خلف المقام

فرع: إذا لم يتمكن من الصلاة للطواف خلف المقام وعنده بعدما فرض اشتراط صلاة الطواف بذلك فقتضى الصناعة سقوط الصلاة رأساً ولكنه علم بغير واحد من النصوص عدم سقوطها.

فهل تسقط شرطية مجاورة المقام، فيصلي بعيداً وفي غير الخلف كما هو المعروف على الخلاف؟

أو يكون الساقط شرطية الركوع والسجود الاختياريين، فيصلي إيماءً للركوع والسجود حيث أمكن؟ وحيث تعارضت أدلة اشتراط مجاورة المقام لو كان لها إطلاق وأدلة اشتراط الطمأنينة والاستقرار وسائر الوظائف الاختيارية كان المرجع هو الأصل، فيتخير بين الأمرين إلا أن يكون الترديد بين ما هو فريضة وما هو سنة، فيدخل البحث في تلك

المسألة.

هذا كله بالغض عن دلالة النص الخاص على تبدل الوظيفة في الزحام إلى الصلاة في موضع تتفادى به الزحمة؛ فإن في دلالته بحثاً أوردناه في محله^(١).

حكم الاستنابة في بعض الطواف أو السعي أو الرمي

فرع: هل تجوز الاستنابة في بعض الطواف أو السعي أو الرمي فيما لو كان التمكن مباشرة بعضها دون بعض؟

مقتضى القاعدة عدم الجواز وأن المتكّن من البعض خاصة تجب عليه الاستنابة في الكل؛ وذلك لصدق كونه عاجزاً عن الطواف بعد كون الطواف إسمياً لمجموع واحد؛ فما تضمّن أنّ المريض يُطاف عنه شامل للمتمكّن من البعض خاصة. وكذا الكلام في السعي والرمي.

ولكن هناك روايتان لإسحاق بن عمار^(٢) - وربما كانتا واحدة - ربما يستدلّ بهما على جواز الاستنابة في بعض الطواف والسعي والرمي فيما عجز المكلف بعد الشوط الرابع من الطواف والسعي وبعد الرمي الرابعة من الحصيات، فيفصل بين الاستنابة في الثلاثة الأخيرة من الطواف والسعي والرمي فيجوز دون غيرها.

كما قد يفصل بين سبق العجز، فالاستنابة في الكل وبين طرؤ العجز فيفصل بين طرؤ العجز بعد الشوط والرمي الرابعين وبين طرؤ العجز

(١) تقدّم في ثنايا هذا الكتاب.

(٢) جامع الأحاديث ١١: ٣٣٨، الباب ٣٦ من الطواف، الحديث ١ و ٢.

قبل ذلك.

وهذا التفصيل مبني على كون الحكم على خلاف القاعدة، فينبغي الاقتصار فيه على ما دلّ عليه النص؛ ومفروض النصّ طرّو العجز لا ما إذا كان العجز محققاً من الأول وفي إحدى الروايتين: ويسعى عنه. ولعلّه الرواية الوحيدة المتضمنة للنيابة في السعي خصوصاً. وببالي أنّ سيّدنا الأستاذ^{رحمته} كان يستدلّ للنيابة في السعي بإطلاقات النيابة في الطواف بدعوى أنّ السعي أيضاً طواف كما نطق به الكتاب العزيز.

وكيف كان فهاتان الروايتان مشتملة إحداهما على سهل والأخرى على اللؤلؤي، وحيث إنهما ضعيفان على بعض المسالك فقد أفتى بعضهم منهم سيّدنا الأستاذ بوجود الاستنابة في الكلّ مطلقاً بلا فرق بين سبق العجز وطرّوه؛ ولا بين العجز عمّا دون الأربعة وغيره.

وظيفة من دخل مكة بدون إحرام

فرع: إذا دخل المكلف مكة بدون الإحرام عمداً - عالماً كان أو جاهلاً - أو دخلها كذلك سهواً في وجوب خروجه منها فوراً وتلبّسه بالإحرام إذا كان يريد الدخول وجهان؛ والمعروف هو عدم الوجوب، بل لم أرَ قاتلاً بالوجوب.

والوجه في القول بعدم وجوب الخروج واضح؛ وتقريبه: أنّ المنوع هو حدوث الدخول لا مطلق الكون بمكة والحرم، فإذا تحقّق الدخول عن معصية كما في العالم العائد أو بدونها كما في الساهي والجاهل القاصر لم يكن عليه الإحرام؛ بعدما لم يكن بقاؤه بمكة مصداقاً للدخول.

ويمكن الاستدلال لوجوب الخروج بوجهين:

الوجه الأول: اقتضاء النهي عن دخول مكة أو الحرم بلا إجماع للدلالة على كون البقاء أيضاً مبعوضاً منهيّاً عنه، فهو كما لو نهى عن دخول دار، فإنه يفهم منه أن الدخول حدوثاً وبقاءً منهيٌّ عنه؛ لا أن النهي متعلق بخصوص حدوث الدخول. وكذلك النهي عن دخول مكة بغير إجماع؛ فإنه يفهم منه المنع من المقام بها أيضاً قبل حدوث الإجماع.

وليعلم أنه على هذا الاحتمال ليس الكون بمكة مشروطاً ببقاء الإجماع بل جواز الدخول حدوثاً وبقاءً مشروط بحدوث الإجماع إلا لمن سبق منه الإجماع ولم ينقض شهره، فلا يشترط جواز دخوله ثانياً ولا بقاءه بإحداث إجماع جديد.

الوجه الثاني: خصوص معتبرة عليّ بن جعفر المتضمنة لفرض ترك الإجماع حتى دخول الحرم والسؤال عنه بأنه كيف يصنع؟ فأجاب عليه السلام بأنه يخرج إلى ميقات أهل أرضه الذي يرمون منه فيحرم.

فإن إطلاق هذه الرواية يقتضي لزوم الإجماع وإن لم يكن المكلف مريداً لنسك ولا كون نسك - من حج أو عمرة - واجباً عليه.

ودعوى: أن ظاهر الخبر هو السؤال عن وظيفة المكلف إذا كان يريد النسك والإجماع وأنه يتعين عليه الخروج إلى الميقات؛ حيث إن السؤال عن أنه كيف يصنع؛ لا أنه ما يصنع، فكأن توظيفه بالإجماع فعلاً تكليفاً أو ضعاً مفروض، والسؤال عن أنه كيف يؤدي هذه الوظيفة.

بردها: منع ظهور الخبر في خصوص مريد الإجماع أو من وجب عليه؛ بل هو مطلق من الناحيتين؛ فلذا لو كان الجواب أنه يستغفر الله ولا يعود

إلى مثل ذلك لم يكن خروجاً عما هو مورد السؤال. نعم، هناك جملة من الروايات وموردها ناسي الإحرام أو الجاهل بلزومه حتى دخل الحرم؛ وقد تضمنت وجوب الرجوع إلى الميقات للإحرام مع التمكن؛ والمنساق منها بل وصریح بعضها هو لزوم الخروج للإحرام للحج أو العمرة فيما كانتا وظيفة له أو كان يريد هما؛ لا لمجرد الكون بالحرم؛ فلذا لم نستدلّ بها.

الاختلاف بين حكم القاضي السنّي بالهلال وبين الوظيفة الاختيارية بيومين

فرع: إذا ثبت هلال ذي الحجة عند قاضي أهل السنة فإن قلنا بوجوب متابعتهم في المواقف مع الشكّ ومع العلم بعدم تحقّق الهلال يوم حكمهم، وإجزاء العمل معهم فهو، وإن فصلنا بين الصورتين وقلنا بعدم الإجزاء مع العلم بالخلاف وأنه إنّما يجزي الوقوف معهم مع احتمال موافقة حكمهم لدخول الشهر واقعاً وإن لم يثبت عندنا، ففياً علم بالخلاف لا تجزي متابعتهم، وهذا ظاهر؛

إنّما الكلام فيما لو فرض الشكّ في تحقّق الشهر في اليوم التالي أيضاً بحيث كان الاستصحاب مقتضياً لدخول الشهر في اليوم الثالث من يوم حكم قاضي السنة، فهل يجزي الوقوف على أساس احتساب الشهر من اليوم الثاني لاحتمال دخول الشهر وإن احتمل كونه اليوم الثلاثين من الشهر السابق؟ وقد اتّفق هذا في هذه السنة.

وبالجملة: إذا كان الاختلاف بين قاضي أهل السنة وبين الوظيفة

الاختيارية يومين فما هو الوظيفة؟ فهل يجزي الوقوف في اليوم التالي لحكم القاضي، حيث يحتمل دخول الشهر في يوم بعد يوم قضاء أهل السنة؟ مقتضى الصناعة عدم وجوب الوقوف إلا على أساس احتساب الشهر طبقاً للقواعد، فيكون اليوم الثالث من يوم حكم القاضي هو مبدأ الشهر. والوجه في ذلك؛ أنه لا دليل على الاكتفاء بالوقوف في يوم يحتمل كونه عرفة مثلاً، إلا فيما إذا صادف موافقة العامة وموقفهم، فالיום الذي يقف فيه العامة إذا احتتمل كونه يوم عرفة جاز الوقوف فيه وأجزاء؛ كل ذلك على أساس السيرة القائمة حسبما يدعى في محله.

ثم إنه يلوح لي أن غاية ما تقتضيه السيرة المدعاة دليلاً على أجزاء الوقوف مع أهل السنة وعلى أساس حكم قاضيهم، إنما هو جواز موافقتهم في المواقف، لا تعيين ذلك.

فلو فرض أن المكلف لم يقف معهم وتمكّن من الوقوف في اليوم التالي -وفقاً للاستصحاب- كان مقتضى القاعدة الجواز والإجزاء.

نعم، لو كان الدليل على الإجزاء رواية: «الأضحى يوم يضحى الناس» الذي ظاهره تعيين الأضحى فيه أشكال إجزاء التخلف عن موقف أهل السنة.

وكيف كان؛ لا موجب لجواز الوقوف في كل يوم يحتمل كونه عرفة وإن لم يصادف وقوف العامة؛ فإنه ممّا لا دليل عليه^(١).

(١) ونحن وإن لم نستبعد السيرة في محله ولكن خطر ببالي أخيراً: أن السيرة دليل لبي لا إطلاق له، فينبغي التحفظ على المتيقن منه، فإذا احتتمل اختصاصها بموارد عسر إعادة الحج كما في الأزمنة القديمة التي كان السفر يستدعي تكلفاً كبيراً وزماناً طويلاً عادة أشكل الاستناد إليها في مثل هذه الأعصار الذي لا يستدعي الحج إلا زماناً قصيراً وكلفته لا تُقاس بما كان الحج يستدعيها قديماً، فتأمل.

الملازمة بين بطلان النسك وبطلان الإحرام

فزع: قد ذكر سيّدنا الأستاذ أنّه لو أخلّ الحاج متعة أو غيرها ببعض أجزاء نسكه بطل نسكه وبطل إحرامه أيضاً؛ لأنّه جزء من نسكه الارتباطي؛ والعمل الارتباطي تبطل سائر أبعاضه ببطلان بعضها. وهذا الكلام لا يختصّ بالإخلال العمدي، بل يجري في الإخلال جهلاً أو سهواً إذا كان دليل الجزء والشرط عامّاً غير مختصّ بالعلم والعمد، ولا دليل آخر على تخصيصه.

إلاّ أنّه قد ورد في عدّة من النصوص أنّ من فاته الحجّ تحلّل بعمره مفردة، فهل إنّ هذه النصوص تخالف القاعدة فيما ذكره السيّد الأستاذ؟ فيحكم بعدم بطلان الإحرام على أساس هذه النصوص؛ وإن كان لولاها كان الأمر كما ذكره.

والذي ينبغي الكلام فيه هو بيان ما تقتضيه القاعدة لولا النصوص الخاصّة أولاً، ثمّ التكلّم فيما هو مفاد النصّ ثانياً:

أما الكلام في الأمر الأوّل وما تقتضيه القاعدة فتقول بعد التوكّل على الله: قد يكون الإخلال بأجزاء النسك أو شرائطه عمداً جهلاً أو علماً، وقد يكون الإخلال سهواً، وقد يكون الإخلال اضطراراً.

أما مع الإخلال العمدي فتقتضى القاعدة ببطلان الإحرام بعد كون الإحرام من قبيل أجزاء العمل، لا من قبيل الوضوء للصلاة.

والوجه في بطلان الإحرام: أنّ الذي قصد كالحجّ أو عمرة التمتع لا يمكن وقوعه فرضاً؛ لفرض فوات جزء النسك كالطواف؛ وما يمكن وقوعه كعمرة مفردة فهو غير مقصود حين الإحرام. وانقلاب الإحرام من النسك المقصود

إلى نسك آخر غير مقصود خلاف الأصل.

وأما الكلام في الإخلال ببعض النسك سهواً أو جهلاً فلا يختلف الكلام فيه عن الكلام في الإخلال العمدي.

وأما الكلام في الإخلال ببعض النسك اضطراراً غير مسبوق بالاختيار -إنما قيدنا الاضطرار بغير المسبوق بالاختيار لكون المسبوق بالاختيار بحكم العمد بل هو منه - فلا يبعد أن يحكم بعدم بطلان الإحرام في مثله؛ وعليه فلو كان أحرم للحجّ ولم يتمكّن من إتمامه اضطراراً - كما لو اضطرّ إلى ترك المواقف رأساً - فلا يبعد الحكم بانعقاد إحرامه على القاعدة ووجوب التحلّل منه بعمرة مفردة. نعم، لو كان تمّن يصحّ منه حجّ الأفراد والعمرة كان مقتضى القاعدة بطلان إحرامه.

والوجه في ذلك: إنّ النسك الذي قصده تفصيلاً لم يكن مأموراً به؛ لكون المكلف غير متمكّن منه؛ وما هو مأمور به كالعمرة وإن لم يكن مقصوداً تفصيلاً ولكن لا يبعد كونه مقصوداً بالإجمال؛ حيث إنّ المحرم قاصد للإحرام المشروع، وما هو المشروع في حقّ المضطرّ إلى ترك النسك الآخر هو العمرة الممكنة له.

بل يمكن أن يقال: إنه وإن لم يقصد المحرم في الفرض العمرة أيضاً لكنّه مع ذلك ينعقد إحرامه للعمرة. والوجه في ذلك: أنّ الإحرام ليس إلا التلبية مع قصد القرية مشروطاً بالتمكّن من الإتيان بنسك من حجّ أو عمرة، غايته أنّ المكلف قصد القرية بدعوة من الأمر بنسك ليس متوجّهاً إليه لعجزه؛ ولكنّه قصد القرية؛ فالذي مكّنه من قصد القرية هو أمرٌ خيالي لا واقعي.

وهذا الكلام جارٍ في غير المقام، ومحصله: أنّ مطابقة العمل لما هو المأمور

به تكفي لصحته؛ وليست أمراً موقوفاً على القصد، بل لا يخل به قصد عدم امتثال أمره إذا تمشى منه قصد القرية.

نعم، إنَّما لا يصحَّ العمل بدون قصد أمره إذا أمكن فعلاً وقوع العمل على أكثر من وجه - كصلاة ركعتين حيث يمكن وقوعها صلاة فجر مثلاً وصلاة نافلة وصلاة قضاء، ولكلِّ منها أثر غير ما للآخر - ففي مثل ذلك يكون قصد الأمر الخاصّ مقوماً للامتثال؛ إذ بدونَه لا مرجح لوقوع العمل على بعض الوجوه، فيتعيَّن أن يكون معيَّن العمل هو قصد الأمر الخاصّ؛ كالأمر بصلاة الفجر فتقع الصلاة صلاة فجر، وهكذا.

وأما إذا لم يكن هناك إلَّا أمر واحد فكان العمل غير قابل للانطباق على غيره ولم يكن هناك دليل خاصّ على لزوم قصد عنوان خاصّ أو الأمر الخاصّ فلا موجب لبطلان العمل.

وهذا هو الوجه فيما ذكرنا من أنه لو صحَّ منه بعد عدم صحّة حجّ التمتع، أمران كحج الأفراد والعمرة المفردة كان مقتضى القاعدة بطلان إحرامه. فإنَّ وقوع الإحرام متعيّناً لأحد النسكين لا موجب له؛ لعدم المرجح، والجامع لا أمر به بعد كون الأمر متعلّقاً بالتعيّنات^(١).

لو قصد الإقامة عشرأ معلقاً ثم ظهر الخلاف

فرع: إذا قصد إقامة العشرة معلقاً معتقداً تحقّق المعلق عليه ثم ظهر الخلاف في كفاية ذلك لو كان صلى أربعاً قبل ظهور الخلاف إشكال، وقد

(١) كانت كتابته أيام منى سنة ١٤٢٧ يوم نحر الناس؛ وقد بقينا يوماً ذلك احتياطاً لعدم ثبوت الهلال عندنا؛ بل اللوثوق بعدم دخول شهر ذي الحجة يوم حكم القاضي في الحجاز.

اتفقت هذه المسألة أثناء الحج لبعض الحجاج. وللمسألة صور:

١- إذا قصد الوقوف إلى يوم خاص كالسبت ثم ظهر أن ذلك اليوم هو التاسع، فالظاهر عدم الكفاية؛ لأن العبرة ليس بقصد عنوان العشرة، بل العبرة بقصد واقع العشرة، والمفروض أنه لم يقصد؛ ولذا لو قصد الإقامة إلى يوم الخميس وكان زعمه أنه دون العشرة فبان كونه عشرة كان قاصداً للعشرة حقيقة أيضاً.

٢- أن يقصد الوقوف عشرة أيام وقد اعتقد أن تمامها يوم السبت فعزم على السفر بعدها فبان له أن السبت هو اليوم التاسع.

فإن كان اعتقاده داعياً لقصد الظاهر عدم تحقق قصد الإقامة، وإذا كان قيداً فإن ظهر له الواقع قبل السفر فاستمر في إقامته إلى انقضاء العشرة واقعاً فربما يكتب به في تحقق القصد.

بخلاف ما إذا بقي على اعتقاده الخاطئ وسافر قبل انقضاء العشرة واقعاً. والمسألة بحاجة إلى تأمل. ويأتي في الصورة اللاحقة ما ينفع في المقام.

٣- أن يقصد الوقوف عشرة بتخيّل أن رفقته قصدوها ثم ظهر الخلاف، وقد فصل ماتن العروة بين ما إذا كان قصده مقيّداً بقصدهم ومقدار قصدهم غاية الأمر يتخيّل أن مقدار قصدهم عشرة فالعبرة بما قصدوه ولا عبرة بقصده. وبين ما إذا كان قصدهم داعياً له على قصده وليس مقيّداً بقصدهم فالعبرة بقصده لا بقصدهم.

وقد خالف فيه سيّدنا الأستاذ وذكر أن التقييد والتعليق في مثل ذلك غير معقول.

ونظيره الاقتداء معلقاً على كون الإمام في الجماعة زيد فبان عمرواً فإنه

تصح الصلاة جماعة، ولا عبرة بتعليق قصده.

ولا يمكن المساعدة على ما ذهب إليه السيد الأستاذ رحمته، والوجه في ذلك: أن قاصد الإقامة قد يكون مرددًا في مدة إقامة أصدقائه، فالعبرة بإقامتهم لأنهم المقصود بالتبع وبالإجمال.

وقد يكون معتقدًا في تعيين مدة إقامة أصدقائه على خلاف واقعها، فيقصد إقامة العشرة معتقدًا أنهم يقيمون عشرة فبان الخلاف، ففي هذا الفرض هو قاصد العشرة ومزمع على إقامتها بلا فرق بين كون قصد الأصدقاء قيدًا أو داعيًا.

أما مع فرض كون قصد الرفقة داعيًا فواضح، وأما مع فرض كون قصدهم قيدًا لقصد القاصد بأن يصرح بأنه مقيم على تقدير إقامتهم حيث إنه معتقد بتحقق المعلق عليه؛ أعني إقامة الرفقة فهو قاصد الإقامة عشرًا، فتأمل.

ومن هنا يظهر حكم عكس المسألة؛ أعني عدم قصد الإقامة لاعتقاد عدم قصد الرفقة فإنه أيضاً لا يكون قاصداً العشرة.

وما أفاده رحمته في المقام وغيره من أن التقييد والتعليق في القصد غير معقول لا أعرف له وجهاً محصلاً، والله العالم.

٤- أن يقصد الإقامة إلى أول الشهر مع تردد ذلك بين يومين لاحتمال نقص الشهر السابق وتماه.

كما لو كان ناذراً زيارة الحسين عليه السلام أول الشهر فكان مقيماً في بلد الإقامة وكان قصده الارتحال إلى كربلاء أول الشهر.

فإذا روي الهلال ذهب إلى كربلاء والرؤية مرددة بين اليومين، ثم تحقق

أنَّ الهلال في اليوم الثاني فكان الشهر السابق تاماً وكانت إقامته عشرة، والظاهر تحقّق قصد إقامة العشرة؛ لأنَّ العبارة بواقع العشرة وقصده لا بعنوانها ولا بإحراز أن ما قصده هو عشرة؛ فليس الإحراز مقوماً لقصد العشرة بل هو طريق.

ثمَّ الظاهر أنَّ مقصود القاصد في هذا الفرض هو الإقامة إلى يوم تحقّق الهلال لا إلى يوم الأوّل الواقعي.

فلو كان الهلال بحسب الواقع في يوم سابق ولكن لم يتحقّق للقاصد فاستصحاب الشهر السابق وبقي إلى اليوم اللاحق فهو كافٍ في تحقّق قصد العشرة حقيقة؛ لأنّه قاصد للبقاء إلى يوم تحقّق الشهر له والمفروض أنّه عشرة وإن كان واقع تحقّق الشهر يوم قبله فكان الإقامة إليه تسعة أيام. ثمَّ إنّه إذا اعتقد في أوّل الشهر يوماً بعينه كما لو اعتقد كون الشهر تاماً أو ناقصاً فحكمه حكم قصد الإقامة عشراً أو دونه بتخيّل موافقة الرفقة فبان الخلاف.

ومن هذا القبيل ما وقع الابتلاء به في سنتنا هذه وهي سنة ١٤٢٨هـ. ق حيث اختلف حكم قاضي أهل السنّة في الحجاز عن غيرهم بيومين، فكان الناس قاصدين المقام بمكّة إلى يوم التروية، ولمّا كان يوم التروية بحسب جداول المحاسبات يتحقّق معه إقامة عشرة أو أحد عشر يوماً، فأتمّ الناس الصلاة، فلمّا حكم القاضي بالهلال كان الوقوف إلى يوم التروية بحسب حكمهم تسعة أيام.

فإنَّ الحجّاج لما كان قصدهم الإقامة عشراً مقدّماً بعدم قضاء القاضي بالهلال على وجه يلزم الخروج إلى عرفات قبل إكمال العشر، غاية الأمر أنَّ

الحاج يعتقد - ولو للغفلة - بعدم حكم الحاكم على خلاف ما يتحقق معه الإقامة عشرًا فلا يكون قصد الحاج متعلقًا بالإقامة عشرًا بمعنى قصد واقع العشرة، بل القصد متعلق بالبقاء إلى زمان ترخصه الحكومة بالمقام وتلزمه بالنفر إلى عرفات، غاية الأمر أنه يتخيل ذلك الزمان متأخرًا على وجه يتحقق الإقامة عشرًا، مع أن ذلك الزمان متقدم على وجه ينافي تحقق الإقامة عشرًا.

والسرّ في ذلك: أن العبرة ليس لقصد عنوان العشرة، بل لابّد من قصد واقع العشرة، ومع تقيّد القصد لا قصد إلى واقع العشرة.

ولكن الظاهر كما أئنا إليه أنفأ أن الحاج إذا كان مردّدًا في هلال شهر ذي الحجة فالعبرة بالواقع الذي يفرض من حكم الحاكم أو تحقق الهلال إثباتًا.

وإذا كان الحاج معتقدًا ليوم خاصّ تتحقق معه الإقامة عشرًا ثمّ حكم الحاكم على خلاف ذلك فبانّ خلاف ما اعتقده الحاج، فالعبرة بقصده لا بالواقع. والمسألة بحاجة إلى مزيد تأمل ومراجعة.

فالتحصّل أنّ الموجب لإتمام الصلاة بالنسبة إلى المسافر في مسألتنا إنّما هو من قصد الإقامة عشرة أيام وناوئها ومن أزمع على ذلك؛ والعبرة بقصد الإقامة لواقع العشرة لا عنوانها؛ كما أنّ العبرة بقصد الإقامة وإن لم يجرزها قاصدها. نعم، الإحراز طريق إلى تحقق قصد الإقامة وأمر يتعلّق بمقام الإثبات، فيكون الملاك والموضوع أحد أمرين:

أحدهما: قصد ما واقعه عشرة أيام وإن كان عنوان العشرة مغفولاً أو غير معلوم.

ثانيهما: واقع قصد العشرة وإن كان هذا الواقع - أعني قصد العشرة - غير محرز.

فمن قصد المقام إلى الجمعة وكان المقام إلى ذلك الوقت عشرة كان قاصداً لإقامة العشرة وإن كان قاصدها لا يدري لتردده في يوم قصده الإقامة أنه الخميس ليكون مقامه إلى الجمعة دون العشرة أو الأربعاء ليكون مقامه عشرة. كما أن عنوان العشرة أيضاً لا يهيم بعد أن كان واقع العشرة كواقع قصدها محققاً.

فالمتحصّل: أن العبرة بواقع قصد إقامة واقع العشرة لا بعنوان قصد الإقامة عشرة، وعلى هذا الضابط يتّضح حكم فروع المسألة وفروضها التي منها قاصد الإقامة إلى نهاية الشهر، والمفروض تحقق كونه السبت مثلاً ولكنّه مردّد في يوم القصد أنه الخميس ليكون مجموع إقامته عشرة أو الجمعة لتكون إقامته دون العشرة، فلو كان يومه ذلك واقعاً الخميس فقد تحقق قصد إقامة العشرة، وإن كان هو غير محرز له ابتداءً.

وقد ذكر الأستاذ أنه لو تردّد في نهاية الشهر فعليه التقصير، وذكر أن الفرق بين هذا الفرض وسابقه واضح.

ولكن على الضابط الذي قدّمناه لا فرق بين الفرضين في تحقّق قصد الإقامة عشراً، كما لا فرق بينهما في عدم إحراز ذلك حين القصد.

كما أن ممّا ذكرنا من الضابط يظهر الكلام في سائر شقوق المسألة، والله العالم^(١).

(١) كان الفراغ من كتابته بجوار الكعبة المشرفة قبل المستجار ليلة الجمعة ثالث ذي الحجة الحرام سنة

نسيان التسليم إلى حين تحقّق الحدث في صلاة الطواف وغيره

فرع: إذا نسى السلام في الصلاة حتى أحدث فهل يمكن تصحيح صلاته نظراً إلى سقوط جزئية السلام بحديث «لا تعاد» ومعه فلا يكون الحدث في أثناء الصلاة؟

يخطر ببالي التفصيل بين ما إذا كان الحدث بعد فوات الموالاة فتصحّ الصلاة وما إذا كان قبله.

والوجه في ذلك: أمّا في الأوّل فلاستناد اختلال الصلاة إلى ترك التسليم واختلال الموالاة، وهما غير الخمس؛ لعدم استناد اختلال الصلاة إلى الحدث، فإنّه قبل الحدث تحقّق استناد الاختلال -بالغضّ عن لا تعاد- إلى غير الخمس.

وأما في الثاني فلأنّ الملاك في تطبيق «لا تعاد» هو تحقّق استناد اختلال الصلاة إلى الخمس أو غيرها بالغضّ عن حديث «لا تعاد».

وحيث إنّ اختلال الصلاة مستند إلى كلّ من الخمس وغيرها حيث إنّه يصحّ أن يقال إنّ ترك السلام في الصلاة، ويصحّ أن يقال إنّ أحدث قبل إتمام صلاته فيكون حديث «لا تعاد» مجملاً في شمول المورد، والله العالم.

التلبّس بالحجّ والعمرة للمعذور عن الوظيفة الاختيارية

فرع: من علم بطرؤ عذر له يضطرّ معه إلى الاستنابة في الطواف فهل يجوز له التلبّس بالعمرة المفردة المستحبّة، وكذا بالحجّ المستحبّ؟

ومن الكلام فيه يظهر الكلام في المعذور عن سائر النسك كالموقف وغيرها.

الظاهر أنه لا بأس بذلك، والسرّ فيه أنّ الحاج على صنفين: معذور في مباشرة الطواف وغيره من النسك ومتمكّن؛ وكلّ منها موظّف بوظيفة، أحدهما المباشرة في العمل، والآخر الاستنابة أو غيرها من البدل، فلا موجب لعدم جواز التلبّس بموضوع كلّ من الحكمين.

نعم، لا يجوز بعد التلبّس بالإحرام تعجيز النفس عن الوظيفة الاختيارية، وذلك لصيرورة التكليف الاختياري فعلياً بعد التلبّس بالإحرام، والمفهوم من أدلة الوظائف الاضطرارية كونها وظائف لمن لم يسبّب بعجز النفس اختياراً عن الوظيفة الاختيارية.

بل التكليف الاختياري بالنسك فعلي ولو على وجه الاستحباب قبل التلبّس بالإحرام، فإنّ الإحرام شرط الصحة لا شرط التكليف بالأمر المترتبة عليه؛ فلا يجوز التعجيز عن الوظائف الاختيارية الإلزامية كالحجّ والعمرة الواجبين ولو قبل التلبّس بالإحرام.

نعم، لا يبعد كون التكليف بمحرّمات الإحرام وتروكه من قبيل التكليف المشروط الذي لا يصير فعلياً قبل التلبّس بالإحرام فلا يحرم تروك الإحرام لمن وجب عليه الإحرام قبل التلبّس به.

وفي هذا قد يُقال بعدم جواز التسبب إلى الحرام ولو قبل التلبّس بالإحرام بمعنى أنّ العلم بالاضطرار إلى المحرّم كالتظليل يوجب عدم جواز التلبّس بالإحرام لمن لا يجب عليه كالإتيان بالعمرة المستحبة أو الحجّ لكونه من الاضطرار بالاختيار؛ ولكن هذا يبني على وجوب المقدّمة

المفوتة في الواجبات المشروطة قبل فعلية شرطها.

وعلى أيّ تقدير فلا ربط لتلك المسألة بما نحن فيه من التلبس بالإحرام والنسك لمن يعلم باضطراره في ترك بعض الأجزاء أو الوظائف الاختيارية، فإن ترك مباشرة الطواف مثلاً للمتعمّن محذور وهذا المكلف غير متمكّن من الطواف.

ودعوى: أنه يتمكّن من ترك التلبس بالإحرام فيكون تلبسه تسبباً إلى ترك الطواف الاختياري كما ترى.

وإن شئت قلت: الأمر دائر بين ترك العمل رأساً وبين ترك العمل الاختياري الكامل؛ والثاني أولى دون الأول.

وهذا بخلاف العالم باضطراره إلى الحرّمات التكليفية، وإن كان الحقّ هناك أيضاً عدم البأس فيجوز الإحرام ولو مع العلم باضطراره إلى التظليل ونحوه.

ولكن الغرض أنه فرق بين المقامين وأنه لو قلنا بالمنع هناك فلا موجب للمنع فيما نحن فيه.

اشتراط بكاره حصى الجمار

فرع: المعروف في الحصة التي يرمي بها الجمار اشتراط كونها بكرأ لم يرم بها سابقاً هو أو غيره.

وعمدة الدليل عليه هو رواية: لا تأخذ من حصى الجمار.

ولكن الحكم به مشكل بعد إطلاق سائر النصوص وعدم صلوح هذه الرواية لتقيدها، والسّرّ في ذلك احتمال كون المراد من حصى الجمار هو

الحصى الموجود عند الجمار؛ وكأنه ينبغي للحاج أن يتزود بالحصى من مكان آخر لا أن يأخذ الحصى من عند الجمار ويرمي بها.

وإن شئت قلت: إن حصى الجمار له إطلاقان:

أحدهما: الحصى التي رمى بها الجمار وهذا العنوان صادق على الحصى المرمى بها الجمار حتى إذا حوّلت من مكان الجمرات وطرحت في أماكن أخرى.

ثانيهما: الحصى التي هي عند الجمار وهذا العنوان إنما يصدق ما دامت الحصى عند الجمار لا بعده؛ فلو أخذت حصى الجمار وألقيت في مشعر مثلاً زال محذور الرمي بها وجاز التقاطها والرمي بها ثانياً.

ومع التردد والإجمال فالقدر المتيقن هو الثاني فيقتصر في تقييد المطلقات على خصوص الحصاة المرمى بها حال كونها عند الجمرات.

وربما يتعدى إلى الحصاة الموجودة عند الجمار وإن لم يرم بها على الوجه الصحيح أو كان الرمي بها احتياطاً مستحباً.

والمتيقن هو الحصاة التي رمى بها الجمار - على الوجه الصحيح أو بدونه - لا مجرد المطروحة هناك بدون رمي، فمتى زادت حصاته فطرحها عند الجمرات لا بنية الرمي فلا بأس بأخذها والرمي بها.

صور السهو في ترتيب رمي الجمرات

فرع: إذا خالف ترتيب رمي الجمرات فرمى العقبة قبل الوسطى والأولى ثم رمى الوسطى ثم الصغرى، فللمسألة صورتان: إحداها: أن يخالف الترتيب مع الالتفات إلى وصف الجمار من كونه

العقبة أو غيرها، ولكنّه لا يعلم بوجود الترتيب.
 الثانية: أن يخالف الترتيب معتقداً أنّ ما يرميه هو جمرة خاصّة، ثمّ بانّ
 أنّها غيرها كما إذا رمى العقبة بتخيّل أنّها الأولى ثمّ ظهر له الخلاف؛ وفي
 الحقيقة يرمي جمرة العقبة بنية امتثال أمر رمي الجمرة الصغرى؛ وهذا قد
 يتفق حيث يرمي الجمار منكوسة معتقداً أنّه مرتّب فهل يجزي إعادة الرمي
 على ما عدا الصغرى، وأمّا الصغرى فلا يعيد رميها لأنّه رماها وليس رميها
 مترتباً على شيء. نعم، كان رميها بنية امتثال أمر العقبة.
 وقد ينوّع هذه الصورة إلى فرضي كون وصف الجمرة في النية قيدياً أو
 داعياً.

وعلى أيّة حال فلو شككنا فيما تقتضيه القاعدة من حيث الإجزاء
 فقتضى إطلاق النصّ الخاصّ في المسألة هو الإجزاء في صورتين.
 ودعوى: انصراف النصّ إلى فرض رمي الصغرى بعنوانها، وكذا العقبة،
 إلّا أنّه خالف الترتيب. لا شاهد عليها.

السهو في رعاية الترتيب بين الهدى وغيره من الوكيل

فرع: لا شكّ في أنّ الحاج إذا خالف الترتيب بين مناسك منى بل
 والواجب من طواف الحجّ وسعيه وكان ذلك عن نسيان أو جهل فإنّ ذلك
 يجزيه على أساس الحديث المعروف بين الفريقين من أنّ النبي ﷺ أتاه أناس
 يوم النحر الخ.

غير أنّه إذا لم يباشر الحاج الذبح بل ذبح غيره عنه فإن كان بطلب منه
 فعلاً بتخيّل جواز الذبح قبل الرمي مثلاً كان مندرجاً في عموم الحديث

المتقدّم.

وأما إذا وكلّ الحاج غيره في أن يذبح عنه بعد الرمي فتخيّل الوكيل أنّ الحاج رمى فباشر الذبح ثمّ بان عدم الرمي، وكذا إذا كان الحاج أمره بالذبح في ساعة معيّنة على أساس اعتقاده وقوع الرمي في تلك الساعة ثمّ لم يتمكن الحاج من الرمي آنذاك ولم يتمكّن من إعلام الوكيل بذلك فربما يُقال بكفاية الذبح حينئذٍ على أساس الحديث والحكم المتقدّم.

ولكنّه مشكل؛ فإنّ المنساق من النصّ هو كفاية العمل المنتسب إلى الحاج مع كونه مخالفاً للترتيب إذا كان عن نسيان أو جهل، وشيء منها لا يصدق في المقام بعد عدم الانتساب وعدم كون الحاج جاهلاً بالحكم ولا ساهياً في رعاية الترتيب.

نعم، لا يختصّ النصّ بالذبح المباشر فلو كان الحاج أمر وكيله بالذبح جاهلاً بعدم جواز مخالفة الترتيب فذبح الوكيل أجزاء كما لو أمره بالحلقة قبل الذبح والرمي وكذا لو أمر من يذبح عنه بعد اعتقاده وقوع الرمي.

العلم الإجمالي ببطلان عمرة من عمرات

فرع: إذا اعتمر شخص ثلاث عمرات إحداها عن نفسه والأخريان نيابة عن شخصين ثمّ علم إجمالاً ببطلان طوافه في واحدة منها لفقد شرط الطهارة مثلاً، فحيث إنّ قاعدة الفراغ تتعارض في تطبيقها، فتنتهي النوبة إلى سائر الأصول، وحيث يعلم إجمالاً بالفراغ من بعضها دون بعض فيشكّ في الخروج عن الإحرام فعلاً فيجري استصحاب بقاء الإحرام لاحتمال بطلان الطواف في الإحرام الثالث فيأتي بنسك العمرة ويخرج عن الإحرام.

ولا يكون ما أتى به من الطواف بعد الإحرام المتأخّر مجزياً عن الطواف للإحرام السابق من باب الخطأ في التطبيق؛ فإنّ نيّة الطواف لنفسه يوجب مباينة طوافه عن غيره وهو مأمور بالأمرين وإن كان لا يصحّ منه حال التلبّس بالإحرام لنفسه طوافه عن الغير كما لا يصحّ منه حال الإحرام عن الغير الطواف لنفسه؛ كما لا يجزي حال الإحرام عن زيد للطواف عنه الطواف عن غيره بعد كونه مأموراً بالأمرين وإن كانت صحّة كلّ منه الوجهين منوطاً بخلوّه عن الإحرام على وجه آخر.

ويمكن أن يُقال ببقاء إحرامه الأوّل على أساس الاستصحاب وعدم إحراز صحّة النسك الواقع بعده بعد تعارض قاعدة الفراغ في تطبيقها على المناسك الثلاث.

نعم، لو كان العمرة المتعدّدة كلّها عن نفسه أو عن شخص واحد صحّ منها عمرتان قطعاً ويستصحب الإحرام للعمرة الثالثة وعدم الخروج منه بالنسك الواقع بعده كما تقدّم من تعارض قاعدة الفراغ في تطبيقها.

انقلاب العمرة المفردة عمرة متعة

فرع: النصوص الواردة في احتساب العمرة المفردة متعة على طوائف: الطائفة الأولى: ما تضمنت أنّ من اعتمر فأقام إلى هلال ذي الحجّة ليس له الخروج من مكّة حتّى يحجّ مع الناس. ولم يعلم كون الوجه في ذلك انقلاب عمرته إلى المتعة، بل تجامع هذه النصوص وجوب الحجّ ولو إفراداً لمن اعتمر مفرداً ولو غير أشهر الحجّ وأقام إلى هلال ذي الحجّة.

وكيف كان في معتبرة عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام قال: «ومن دخل مكة بعمره فأقام إلى هلال ذي الحجة فليس له أن يخرج حيث يحج مع الناس»^(١).

ولعله بعينه أو هو مثله الحديث ٧ في المصدر.
الطائفة الثانية: ما تضمن الأمر بالحج إذا أدرك خروج الناس يوم التروية^(٢).

وهذه كالسابقة مطلقة من حيث كون الحج متعة كما أنها مطلقة من حيث كون العمرة في أشهر الحج.
الطائفة الثالثة: ما تضمن الأمر بالحج لمن اعتمر في ذي الحجة دون القعدة^(٣).

الطائفة الرابعة: ما تضمن مضمون الطائفة الأولى مع الاشتغال على كون عمرته متعة.

ولا يبعد إشعار هذه الطائفة - لو لم تكن الدلالة - بكون العمرة في أشهر الحج، بل بعضها واضح الدلالة.

ففي معتبرة عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام قال: «من دخل مكة معتمراً مفرداً للعمرة ففضى عمرته ثم خرج كان ذلك له وإن أقام إلى أن يدركه الحج كانت عمرته متعة، وقال: ليس تكون متعة إلا في أشهر الحج»^(٤).
وفي معتبرة سماعة بن مهران عن الصادق عليه السلام أنه قال: «من حج معتمراً

(١) جامع الأحاديث ١١: ٤٦٧، الباب ١١ من العمرة، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٧.

(٣) المصدر السابق: الحديث ١٠.

(٤) المصدر السابق: الحديث ٢.

في سؤال ومن نيته أن يعتمر ويرجع إلى بلاده فلا بأس بذلك؛ وإن هو أقام إلى الحجّ فهو متمتع؛ لأنّ أشهر الحجّ سؤال وذو القعدة وذو الحجة فمن اعتمر فيهنّ وأقام إلى الحجّ فهي متعة»^(١).
ويظهر منه أنّ الحكم على القاعدة بمعنى أنّ من اعتمر في أشهر الحجّ وحجّ بعدها فقد تمتّع.

الطائفة الخامسة: ما تضمّن أنّ العمرة في أشهر الحجّ متعة؛
ففي معتبرة يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المعتمر في أشهر الحجّ فقال: «هي متعة»^(٢).

وفي رواية عليّ قال: سأله أبو بصير وأنا حاضر عمّن أهلّ بالعمرة في أشهر الحجّ، له أن يرجع؟ قال: «ليس (له - خ) في أشهر الحجّ عمرة يرجع منها إلى أهله ولكنه يحتبس بمكة حتى يقضي حجّه، لأنّه إنّما أحرم لذلك»^(٣).

وفي رواية موسى بن القاسم: إنّي أريد أن أفرد عمرة هذا الشهر - يعني سؤال - فقال عليه السلام له: «أنت مرتهن بالحجّ»^(٤).

الطائفة السادسة: ما تضمّن أنّ غير المتمتع بالعمرة ليس موظفاً بالحجّ،
ففي معتبرة زرارة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «إذا قدم المعتمر مكة وطاف وسعى فإن شاء فليمض على راحلته وليلحق بأهله»^(٥).

(١) المصدر السابق: الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٥.

(٣) المصدر السابق: الحديث ١٨.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق: الحديث ١٢.

ونحوها روايات أبي بصير ومعاوية بن عمّار ونجبة^(١).
 وفي معتبرة عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال: «لا بأس بالعمرة المفردة في أشهر الحجّ ثمّ يرجع إلى أهله (إن شاء - خ)^(٢).
 وهو مطلق من حيث بقائه إلى ذي الحجّ أو يوم التروية.
 الطائفة السابعة: ما تضمّن جواز العمرة المفردة في أشهر الحجّ بدون الإتيان بالحجّ ولو مع البقاء إلى ذي الحجّ بل التروية.
 ففي معتبرة حمّاد عن إبراهيم بن عمر اليماني عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سُئل عن رجلٍ خرج في أشهر الحجّ معتمراً ثمّ رجع إلى بلاده؟
 قال: «لا بأس، وإن حجّ مرّة - خ) من (في - خ) عامه (ذلك - خ) وأفرد الحجّ فليس عليه دم؛ فإنّ الحسين بن عليّ عليه السلام خرج (قبل - خ) يوم التروية (بيوم - خ) إلى العراق (وقد - خ) كان (دخل - خ) معتمراً»^(٣).
 ومثلها معتبرة معاوية بن عمّار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: من أين افرق المتمتع والمعتّم؟ فقال: «إنّ المتمتع مرتبط بالحجّ؛ والمعتّم إذا فرغ منها ذهب حيث شاء؛ وقد اعتّم الحسين بن عليّ عليه السلام في ذي الحجّة ثمّ راح يوم التروية إلى العراق والناس يروحون إلى منى؛ ولا بأس بالعمرة في ذي الحجّة لمن لا يريد الحجّ»^(٤).

والجمع بينها يكون باستحباب الحجّ ممّن اعتّم في أشهر الحجّ مفرداً استحباباً مؤكداً، واحتساب العمرة المفردة متعة، فعليه الهدى، كما يجوز عدم

(١) المصدر السابق: أحاديث ١١ و١٣ و١٤.

(٢) المصدر السابق: الحديث ١٥.

(٣) المصدر السابق: الحديث ١٦.

(٤) المصدر السابق: الحديث ١٧.

احتسابها متعة فلا هدي عليه، بلا فرق بين البقاء إلى موسم الحجّ من ذي الحجّ بل يوم التروية وعدمه؛

ولو كان نصّ اشتراط البقاء إلى موسم الحجّ دلالة على التقييد فهو من القيود في المستحبات التي لا مفهوم لها بعد إطلاق نصّ آخر حسباً حقّق في محله.

ثمّ إنّ من اعتمر مفرداً في أشهر الحجّ جاز له احتسابه عمرة متعة كما تقدّم، وقد اشترط بعضهم في ذلك أن يقيم إلى موسم الحجّ بمكّة حتى أنّه لو خرج قبل الحجّ إلى مثل جدّة ثمّ رجع إلى مكّة لم يجز له احتسابه متعة. والظاهر عدم الاشتراط وإن ورد الاشتراط في ظاهر بعض الكلمات، وربما يظهر من بعض النصوص ولكن بعضاً آخر منها مطلق كما تقدّم، مع أنّ الإقامة في بعضها لم يعلم كونه من الإقامة بمكّة، بل قد يكون المراد الإقامة في قبال الخروج إلى بلده، وعلى تقدير الإجمال فالحكم هو الإطلاق.

وقد تقدّم أنّه لو كان لرواية اشتراط البقاء إلى الموسم دلالة على ذلك فهو من التقييد في نصوص المستحبات الذي لا يؤخذ فيها بالمفهوم بعد وجود إطلاق في سائر النصوص؛ ويحمل القيد على بعض مراتب الاستحباب؛ فإنّ دلالة التقييد على المفهوم بملاك دفع اللغويّة ويندفع ذلك بالحمل على مراتب الاستحباب؛ بخلاف الوجوب.

انقلاب العمرة المفردة متعة أو قلبها اختياراً

ثمّ المنساق من النصوص هو جواز احتساب العمرة المفردة مكان عمرة التمتع لمن أراد الحجّ وبدا له ذلك بعد العمرة؛ فيجوز له الاكتفاء بما أتى به من

العمرة لترتيب آثار حجّ التمتع.

وليس المفهوم منها لزوم نية لقلب العمرة المعمولة إلى عمرة التمتع كما قد يظهر من بعض الكلمات؛ وقد وقع هناك كلام في كون ذلك من باب الانقلاب القهري أو أنه من باب القلب المتقوم بالنية؛

فلا أنّ هناك انقلاباً قهرياً ليجب الاستمرار في الحجّ لمن لا يريد ذلك ولا أنّ هناك حاجة إلى نية لقلب العمرة المفردة إلى متعة لمريد الحجّ. بل من اعتمر مفرداً في أشهر الحجّ ثمّ أراد الحجّ يجوز أن يعامل مع عمرته معاملة العمرة المفردة.

والمستفاد من بعض النصوص أنّ ذلك حكماً على القاعدة؛ لأنّ عمرة التمتع هي عمرة في أشهر الحجّ يحلّ للحاج أن يتمتع بينها وبين حجّه؛ وهذا العنوان صادق في العمرة المعمولة بقصد الإفراد.

وجوب طواف النساء في العمرة المفردة لمن بدا له التمتع بها

فرض: إذا قصر المعتمر مفرداً ثمّ بدا له أن يحجّ متمتعاً فهل يجوز له ترك طواف النساء واحتساب ما أتى به من نسك العمرة مكان عمرة التمتع؟ ثمّ لو جامع قبل طواف النساء فهل تجب عليه الكفارة أو يفصل بين فرض ارتكابه قبل العزم على حجّ التمتع أو بعده؟

ظاهر نصوص احتساب العمرة المفردة متعة هو فرض الفراغ من العمرة المفردة والذي يكون بالفراغ عن كلّ نسكه ومنها طواف النساء؛ فإنّها تضمّنت أنّ من اعتمر عمرة مفردة في أشهر الحجّ وفي بعضها وبقي إلى ذي الحجة كان عليه الحجّ، وفي بعضها أنّ عمرته متعة.

الطواف في محلّ أرفع من سطح الكعبة

فرع: ومّا يؤيّد جواز الطواف بالبيت في الطابق العلوي وإن كان أرفع من البيت صدق الطواف بالقبر مع عدم محاذاة الطائف له، لمحاذاة القبر للأرض فليكن الطواف بالكعبة كذلك.

لبس المحرمة الجورب

فرع: يحكى عن بعضهم وجوب تجنّب المرأة المحرمة من ستر القدم كالرجل فلا يجوز لها لبس الجورب، كما لا يجوز لها ستر الوجه، بل لا يجوز لها ستر القدم حتّى عند الأجنب.

ويمكن أن يستدلّ له بما دلّ على منع المحرم من لبس الخفّ والجورب الذي هو دليل المنع من ستر ظهر القدم حتّى في الرجل.

والخطاب في هذه النصوص وإن كان للرجل ولكنّ المتفاهم منه عموم الحكم للمكلّف رجلاً كان أو امرأة وهذه هو عمدة الدليل على قاعدة اشتراك الأحكام بين الذكور والإناث.

كما أنّ الموضوع للحكم إذا كان هو عنوان الرجل فإنّ المفهوم منه ليس هو الخصوصية، بل المتفاهم منه عنوان المكلّف.

كما أنّ الصيغ المستعملة لو كانت من المذكّر لم يكن المفهوم منه أيضاً خصوصيّة المذكّر بل المفهوم منه هو الأعمّ.

وربما ذهب بعض إلى أنّه كلّما جاز عدم ستره للمرأة في غير حال الإحرام وجب كشفه حاله، ولذا يجب كشف المرأة عن وجهها حال الإحرام

لعدم وجوب ستره في غير هذه الحال، ثم إذا لم يجب ستر ظهر القدم في غير الإحرام وجب كشفه حاله، وكلّما وجب ستره في غير حال الإحرام لم يجب كشفه حاله.

ولكن يرد عليه: أنّ بعض النصوص صرّحت بأنّ المرأة تلبس ما شاءت من الثياب إلّا الققازين، وهذا سيما بقريئة الاستثناء يدلّ على جواز لبس المرأة ما يستر ظهر قدمها كالجورب.

ثمّ لا دليل على الكبرى المذكورة من وجوب كشف ما لا يجب ستره في غير الإحرام؛ فإنّه لا يجب على المرأة ستر بدنها ومنه عورتها في غير حال الإحرام مع عدم ناظر أجنيبي، فهل يجب عليها الكشف حال الإحرام؟

ثمّ إنّ المذكور في بعض الكلمات منع الرجل من ستر ظهر القدم، ولكن المتيقّن من النصّ هو المنع من لبس الحفّ والجورب الساترين لظهر القدم لا مطلق ستر القدم كستره باللحاف أو المنديل أو ما شابه ذلك من الستر غير القار ممّا لا يعدّ لبساً.

كما أنّ المفهوم من أنّ إحرام المرأة في وجهها هو حرمة التتقّع والتنقّب لها لا مطلق ستر الوجه كتجفيفه بالمنديل وإن ستر الوجه في تلك الحال، ولولا ما دلّ على الباس في إصابة مثل المنديل رأس المحرم لم يكن في تجفيفه رأسه وما شاكل ذلك بأس.

الاستنابة عن واحد لمن كان يريد بها عن شخصين

فرع: إذا استأجر وليّ الأب والابن شخصين لعمل الحجّ نيابة ولكنّه بعدما استأجر أولاً عن الأب مثلاً أخطأ فاستأجر ثانياً عنه أيضاً بدل

الإجارة عن الابن، ففي حكم الإجاريتين والعملين بحث وتفصيل.
وينبغي قبل التعرض لحكم المسألة بيان مسألة هي كالمبنى للمسألة التي
عنونها وهي حكم الإتيان بالعمل متعدداً فيما يجوز الاكتفاء بعمل واحد
منه، وما تقتضيه القاعدة في ذلك؛ كما لو أتى المكلف بالكفارة متعدداً، وأيضاً
نيابة شخصين عن الميت في الصلاة والصوم وغيرها.
ومنه الإتيان بحجّ متعدّد عن الميت أو الحيّ فهل يقع المتعدّد مصداقاً
للوأجب أو لا؟

فنقول بعد التوكّل على الله: إنّ المصداق المتعدّد قد يكون طويلاً كالحجّ
بعد الحجّ فلا إشكال في ذلك من حيث صدق الطبيعة المأمور بها على أوّل
فرد فيسقط الأمر بامثاله قهراً ولا يبقى بعد ذلك محلّ للامتنان ثانياً؛ لكون
انطباق المأمور به على أوّل مصداق له قهرياً وكون سقوط الأمر بتبع ذلك
أيضاً عقلياً لا مجال لغيره.

وأما إذا كان المصداق المتعدّد في عرض واحد فحيث إنّ إطلاق الأمر لا
يقتضي تقيده بواحد أو غيره، بل مقتضاه كون المطلوب هو الطبيعة غير
المقيّدة بقيد حتىّ قيد الوحدة والتعدّد كان مجموع المتعدّد مصداقاً للمأمور
به.

فلو كان العمل المتعدّد الواقع في عرض واحد دفعياً كالصدقة فالكلام
فيه ظاهر.

وإنما الكلام فيما كان العمل المتعدّد الواقع في عرض واحد تدريجياً
كالمركبات الاعتبارية مثل الصلاة والصوم ومنه الحجّ، فهل العبرة في وقوع
المتعدّد في عرض واحد مصداقاً للواجب بالشروع فيه، أو أنّ العبرة بآخر

جزء منه؟

فلو فرض أنّ النائبين في الحجّ أتيا بكلّ أجزاء الحجّ في زمان واحد كما لو أحرمّا في وقت واحد وكذا طافا وسعيا وحلقا ورميا وصلّيا في زمان واحد فإنّ الحجّين يقعان مصداقاً للوظيفة.

وأما إذا اختلف زمان عمل كلّ منهما كما لو أحرم أحدهما في يوم والآخر في يوم بعده بل وفي ساعة غير ساعة إحرام الآخر وكذا اختلفا في وقت سائر المناسك فهل العبرة:

بالملتبس بالإحرام أولاً ويبطل الثاني؟

أو أنّ العبرة بالمحرم أولاً مشروطاً بإنهائه المناسك وإلا كان الإحرام الثاني هو المصدق للمأمور به؟

أو أنّ العبرة بمنّ أنهى الجزء الأخير من الحجّ لا بغيره من سائر الأجزاء من الواجبات؟

لا يبعد الأخير؛ وذلك لعدم سقوط التكليف إلاّ بتحقيق المتعلّق خارجاً، ولا يكفي في امتثاله تحقّق بعض أجزاء المركّب الارتباطي فتحقّق المتعلّق أولاً في الخارج - ويكون ذلك بالانتهاء من آخر أجزاء المركّب - تحقّق الامتثال لا محالة وسقط الأمر قهراً. وإن كان متأخراً في التلبّس بأول أجزائه وغيره.

ثمّ العبرة بأخر أجزاء المركّب لا بأخر ما يجب فعله؛ فالعبرة في الحجّ بالسعي أو بطواف النساء بناءً على كونه من الحجّ لا واجباً بعده.

وأما رمي الجمرات في غير العيد مع أنّه واجب إلاّ أنّه لا عبرة به في تحقّق امتثال أمر الحجّ؛ فإنّه بعد كونه واجباً مستقلاً يكون سقوط الأمر

بالحجّ قبله لا محالة.

هذا كلّه إذا كان الحجّ المشروع عن الميت واحداً؛ وأما إذا جاز الحجّ عن الميت مكرّراً، غاية الأمر يكون الواجب واحداً ويستحبّ غيره فينبغي صحّة الحجّين ويكون الحجّ الواجب منطبقاً على من أنهاه أولاً ويكون الآخر مصداقاً للمستحبّ إمّا لكون عنوان الحجّ المستحبّ ليس قصدياً كعنوان الحجّ الواجب وأنها حقيقة واحدة؛ وإمّا يكون فعل من لم يسبق منه الحجّ، واجباً؛ وفعل غيره يكون مستحبّاً، وهذا نظير ما ذكره سيّدنا الأستاذ من أنّ عنوان حجّة الإسلام ليس أمراً قصدياً، إمّا لكونه من الخطأ في التطبيق.

إذا عرفت ما ذكرنا اتّضح لك حكم المسألة من حيث صحّة العمل النيابي. وذلك لجواز الحجّ من شخصين عن واحد، غاية الأمر يكون مع التقارن كلاهما مصداقاً للامتثال وبدونه يكون من فرغ أولاً ممتثلاً للواجب وغيره يكون مستحبّاً.

يبقى الكلام في حكم الإجارة؛ فإذا كان المستأجر أصيلاً كالوليّ المستأجر بماله فالظاهر صحّة الإجارتين سواء وقعتا في عرض واحد أو طولاً؛ ووقوع الإجارتين في عرض واحد يكون بمباشرة وكيله لإحدى الإجارتين.

غاية الأمر تكون الإجارة الثانية ناشئة من تخيّل عدم الإجارة الأولى وهذا من قبيل الداعي الذي لا تأثير له في المعاملات صحّةً وفساداً. وأما إذا كان المستأجر وكيلاً أو وليّاً مستأجراً بمال الميت فالإجارة الثانية تقع فاسدة؛ لبطلان الوكالة والولاية بالإجارة الأولى حيث ينعدم

موضوع الإجارة الثانية؛ كما لو باع الوكيل ما باعه الموكل؛ وما لا تبطل الوكالة فيه إلا بعد العلم هو فرض العزل لا فرض انعدام موضوع الوكالة. نعم، يضمن المستأجر أجره مثل الأجير، ولا يبعد رجوع الوكيل المباشر على الولي لو رجع الأجير عليه لقاعدة التسيب.

يبقى احتمال كون المسألة من موارد الخطأ في التطبيق؛ فالإجارة الثانية تكون عمّن لم يستأجر عنه أولاً.

فقد يُقال: إن الإجارة الثانية لا تقع عمّن استؤجر عنه أولاً لكونها مقيدة بعدم الإجارة أولاً، وتقع عن غيره لكونه مقصوداً وأن الخطأ في التعبير عن المنوب.

ولكن الحكم بذلك مشكل بل ممنوع؛ فإن العبرة في موارد الخطأ في التطبيق إنما هو بتعلّق القصد بالواقع ولكن بتعبير خاطئ. لا بما لو علم خطأه قصد غيره؛ فالخطأ أوجب عدم تعلّق القصد، وليس مجرد التعبير خاطئاً.

الخطأ في التطبيق

ثمّ إنه قد تکرّر في الكلمات الفرق بين موارد التقييد وبين موارد الخطأ في التطبيق وأن العبرة في الأول بالقيّد وفي الثاني بالواقع الذي أخطأ الناوي في التعبير عنه.

مثال ذلك: إذا استؤجر شخص للنيابة عن ميّت اسمه زيد وكان النائب يسمي المنوب حال التعبير عنه باسم آخر فهذا من الخطأ في التطبيق، فإن مقصود النائب هو النيابة عمّن استؤجر له وإن أخطأ في التعبير عنه

وتسميته، ولذا لا تقع النيابة عن عمرو وإن كان ممن تجب النيابة عنه أيضاً. وإذا أدى شخص دين زيد لكونه أباه فبان أن زيدا بريء وأن المديون هو عمرو الأجنبي لا يكون ذلك وفاءً عن عمرو وهذا من التقييد. كما أنه مع الشك في التقييد وعدمه فالأصل مطابق للتقييد في العناوين القصدية؛ لعدم إحراز القصد بعد احتمال التقييد.

والسرّ في صحّة العمل في موارد الخطأ في التطبيق وكون العبرة بالواقع هو أمر تقتضيه القاعدة؛ وذلك لأنّ العامل قاصد لذلك الواقع وإن أخطأ تعبيره عنه؛ فما عبّر به ليس هو المقصود بالجدّ، بل المقصود الجدّي غيره وإنما يتصوّر العامل أن التعبير عن ذلك الواقع يكون بما عبّر به؛ وهذا بخلاف موارد التقييد؛ فإنّ القصد لا يعدو ما عبّر به ولو للخطأ في الداعي.

ثم إنّ تشخيص كون المورد من الخطأ في التطبيق أو من التقييد المانع من التطبيق يكون بإعمال المنهات حيث يشك ويقع التردد.

الطواف من بداية الحجر إلى نهايته

فرع: إذا قصد الطائف البدء بمبدء المحاذاة للحجر الأسود والختم بنهاية المحاذاة للحجر فهذا مستلزم لزيادة طوافه على سبعة أشواط لا محالة، وكلّما بُعد عن البيت كان مقدار الزيادة أكثر فهل يعتبر ذلك زيادة في الطواف فيبطل؟

وقد ورد في بعض الكلمات أنه يجوز بدء الطواف من بداية الحجر، وكذا من وسطه ومن نهايته؛ وذكر أيضاً في الكلمات أنه لا بدّ أن يكون ختم

الطواف بنقطة بداية الطواف، فلو كان طاف من بداية الحجر لا بد أن ينهي طوافه عند بداية الحجر ولا يجوز له الاستمرار في الطواف إلى وسط الحجر أو نهايته، إلا إذا كان من باب مقدّمة الواجب لإحراز وقوع الشوط الكامل.

وعلى هذا الأساس يكون الطائف في الفرض المذكور قد زاد في طوافه، والمفروض أن الزيادة في الطواف - ولو كانت دون الشوط أو أقداماً - مبطل للطواف كما ورد في النصّ وعليه الفتوى.

وما قد يُقال: إن الواجب في الطواف البدء بالحجر والختم به والمفروض أن الطائف في الفرض لم يأت بشيء آخر.

يدفعه: أن الواجب في الطواف أمران: البدء بالحجر والختم به وكونه سبعة أشواط؛ والطائف في الفرض وإن راعى الأوّل ولكنه زاد على سبعة أشواط وأدوار.

نعم، إذا كان قاصداً للزيادة بعنوان المقدّمة العلميّة لم يكن به بأس، بل كان واجباً لإحراز الامتثال وأداء ما هو الوظيفة الواقعيّة الذي لا يمكن عادةً بدون ذلك.

ويمكن في فرض قصد الطواف من بداية الحجر إلى نهاية الحجر تصوير آخر يصحّ معه الطواف حتّى إذا لم يكن الإتيان بالزيادة بعنوان المقدّمة، وذلك حيث يُحتمل أو يحتمل الطائف كون الواجب في الطواف البداية بالحجر والانتهاؤ بنهاية الحجر فيأتي بالطواف على هذا الوجه مع إحرازه للإتيان بسبعة أشواط قبل الوصول إلى نهاية الحجر ويكون إتيانه بالزيادة من باب الاحتياط في الشبهة الحكميّة.

وبذلك يختلف عن الفرض السابق، حيث إنّ الإتيان بالزيادة من باب الاحتياط في الشبهة الموضوعية.

كما أنّ الاحتياط في الشبهة الحكمية يمكن تصويرها على تقدير احتمال كون الواجب في الطواف البداية والنهاية بنهاية الحجر، فلذا يحتاط المكلف بنية الطواف من بداية الحجر إلى نهايته رعايةً لاحتمال كون الواجب أو المشروع البداية ببداية الحجر كما يحتمل كون المشروع والواجب هو الشروع من نهاية الحجر ويستمرّ في طوافه إلى محاذة نهايته رعايةً لاحتمال وجوب ذلك.

مزاومة المتنفل في الطواف والحج لصاحب الفريضة

فرع: يظهر من بعض النصوص اختصاص المطاف والحجر بأصحاب الفرائض وعدم جواز مزاومة أصحاب النوافل لهم.

ففي خبر الكافي:

«أول ما يظهر القائم من العدل أن يأمر مناديه أن يسلم صاحب النافلة لصاحب الفريضة الحجر الأسود والطواف»^(١).

والظاهر عدم خصوصية للقائم والمهدي عليه السلام كما يظهر من التعبير في الخبر بأنّه من العدل.

مضافاً إلى ظهور هذه النصوص في كون ما يفعله المهدي عليه السلام أمراً مطلوباً وإنّما يباشره المهدي عليه السلام - حيث لا يكون متحققاً - بعنوان ما ينبغي فعله

فيجوز للحاكم العادل تصدي ذلك؛ بل قد يجب عليه لظهور الخبر في بيان ما ينبغي فعله لا مجرد حكاية قصة وقضية لا مساس لها بعمل المكلفين فعلاً.

بل يمكن أن يُقال: إن مقتضى ظاهر الخبر حرمة النافلة مع مزاحمة أصحاب الفرائض فيفسد بناءً على كون النهي عن العبادة مفسداً، وهذا بناءً على امتناع اجتماع الأمر والنهي ظاهر؛ فإن المفهوم من الخبر أن منع صاحب النافلة إنما هو لحقّ صاحب الفريضة فيكون مزاحمته ظلماً وهضماً لحقه، فيجتمع في النافلة جهتا المطلويّة من حيث الطواف، والمبغوضيّة من حيث استلزامه لذهاب حقّ المحقّ، وقد ثبت بهذا النصّ ترجيح جانب الحرمة وعدم انتفائها.

وأما على القول بجواز الاجتماع فيشكل الحكم بالفساد؛ فإن مقتضى إطلاق الأوامر مشروعيّة النافلة في الفرض، كما أن مقتضى النصّ هنا حرمة مزاحمة أصحاب الفرائض بطواف وغيره فيجتمع الحكمان.

وليس للحاكم الولاية على نفي الحكم، بل غاية ولايته هي النهي عن الفعل المستلزم لحرمة الفعل أو وجوب طاعته، ولا يستدعي ذلك عدم انطباق عنوان المطلوب من حيثيّة أخرى عليه.

وبذلك يظهر الفرق بين أن يرد في الشريعة النهي عن الطواف بوصف خاصّ كالطواف عارياً فإنّه نهي عن العبادة مخصّص لإطلاق دليلها ولا يصحّ الطواف المنهي عنه معه.

وأما نهي الحاكم عن الطواف المندوب فإنّه ليس بملاك الطواف؛ بل بملاك ظلم الغير وبعنوانه فلا ينافي إطلاق دليل العبادة على القول بجواز الاجتماع.

وبما ذكرنا يظهر أنه قد يجوز للحاكم منع الناس من العمرة المندوبة في الموسم إذا استلزمت مزاحمة الحجّاج في نسكهم بسبب شدّة الزحام في المطاف والمسعى.

كما أنه لا يستلزم ذلك بطلان العمرة على تقدير فعلها، فهو نظير نهي الحاكم عن معاملة؛ فإن غاية مقتضاه حرمة الفعل لا فسادها على تقدير الوقوع.

ثمّ المنساق من الخبر المتقدّم هو تخصيص المطاف بأصحاب الفريضة حيث كان هناك زحام يمنع من اجتماع الفريضة والنافلة أو يوجب المشقة على صاحب الفريضة؛ وإذا لم يكن مزاحمة لقلّة صاحب الفريضة وسعة المطاف للفريضتين بلا كلفة خاصّة على أيّهما حيث يعملان معاً فلا تخصيص للمطاف.

ثمّ لا يبعد سراية الحكم إلى المسعى بنفس النكتة المذكورة في الرواية، بل قد يتعدّى بقرينة التعليل إلى أصل الحجّ وأنه لا ينبغي الحجّ ندباً حيث يستلزم مزاحمة من يجب عليهم الحجّ في المناسك والمواقف كعرفة ومزدلفة ومنى.

وقد منعت الحكومة السعودية حجّاجها الداخل من الحجّ في أقلّ من خمس سنوات فلا ترخّص لهم في الحجّ كلّ عام، بل يمنع الحاج في سنة من الحجّ بعدها حتّى تنقضي خمس سنين.

ويترتب على استفادة المنع من الحجّ المندوب حيث زاحم الحاجّ واجباً وفرضاً بطلان الحجّ الندبي بناءً على امتناع الاجتماع الأمر والنهي على نحو ما تقدّم في الطواف.

وقد خطر بذهني أخيراً احتمال كون المراد من الطواف في الخبر المطاف بحدّه الخاصّ الذي يستحبّ الطواف فيه وهو ما بين البيت والمقام وقد جمعنا بين ما دلّ على جواز الطواف في الزائد وبين ما يتضمّن التحديد بالاستحباب المؤكّد؛ ويؤيد ذلك قرن الطواف بالحجر مع استحباب استلامه حتى لصاحب الفريضة. ويؤكّد ما ذكرناه فرض الخبر تلبّس المتنقّل ووصفه بكونه صاحب نافلة؛ وإرادة من لو تلبّس كان صاحب نافلة خلاف الظاهر.

فيؤكّد الخبر هذا جواز الطواف في الزائد عن حدّ المقام للمتنقّل.

تنبيه: ثم إن المحقّق الخراساني رحمته الله أفاد في الكفاية دلالة بعض النصوص على اختصاص فعلية بعض الأحكام بعصر ظهور المهدي عليه السلام وأنه لا يصير فعلياً بالعلم به فعلاً، ولم يعلم كون مراده رحمته الله ما تضمّن من النصوص أنّ المهدي عليه السلام إذا ظهر فعل كذا وكذا فإنّ جملة من هذه الأمور الواردة في هذه النصوص واضح عدم اختصاصها بعصر خاصّ.

نعم، ربما كان بعضها خاصاً كالذي ورد في التورث بغير النسب.

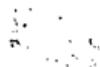
وقد يكون منه ما ورد في حكمه عليه السلام إذا ظهر بحكم داود عليه السلام ولا يسئل بيّنة، ولكنّه غير واضح بعد ظهور بعض النصوص في كون ذلك عامّاً لغيره عليه السلام من سائر الأئمّة عليهم السلام، ولعلّه من الحكم بالعلم الذي يجوز لكلّ من تحقّق له ذلك.

وقد يكون من هذا القبيل ما ورد أنّ عليّاً عليه السلام حكم في البغاة بالمنّ ولكن المهدي عليه السلام يحكم فيهم بالسيف؛ وإنّما منّ علي عليه السلام لما كان يعلم من دولة الظالمين وسلطتهم على شيعته، ولكن المهدي عليه السلام يعلم أنّه لا دولة لهم بعده

فلذا يسير بغير ما سار به جدّه أمير المؤمنين عليه السلام.

ثمّ لو فرض اختصاص بعض الأحكام بعصر الظهور لم يناف ما ورد من استمرار أحكام الشريعة إلى يوم القيامة وأنّ حلال محمد عليه السلام وحرامه مستمرّان إلى يوم القيامة؛ فإنّ ثبوت بعض الأحكام في عصر الظهور أيضاً من جملة الشريعة؛ والحديث المتقدّم ناظر إلى أنّ الشريعة لا تُنسخ بشريعة أخرى كما نسخ الإسلام ما قبله من الشرائع. وللعلامة المجلسي رحمته الله في البحار بيان في مجال دفع شبهة منافاة نصوص خصائص المهدي عليه السلام لدوام أحكام الشريعة، وببالي أنّه يحكي كلمات بعض العلماء في هذا المجال ولعلّه الطبرسي صاحب الاحتجاج، والله الهادي.

الملحق (١)



العنوان المذكور في النص أصيل أو محتمل للإشارة بحسب الظهور

قد وقع جملة من العناوين مورد اختلاف الفقهاء والتردد في كونها من قبيل الموضوع الأصيل أو كونها من الموضوع المشير. ويترتب على ذلك ثمرة عظيمة في الفقه، وسنشير على الإجمال إلى موارد في الفقه تناسب هذه الكبرى الأصولية.

ويمكن التعبير عن موضوع البحث ببيان تتضح به الثمرة؛ وذلك بأن يُقال: إنَّ أصالة الموضوع المذكور في ظاهر الدليل وعدمها تعني بذلك أنه هل يمكن التمسك بالإطلاق لني دخل الخصوصيات المعاصرة للموضوع أو المتعلق للحكم والملازمة لهما حين صدور النص؛ كما يصح التمسك بالإطلاق لني سائر الخصوصيات؛ أو إنَّ الإطلاق لا يصلح نافياً لاعتبار تلك الخصوصيات - والتي نضطلع عليها بالخصوصيات القارّة.

فإذا قيل: «صلُّ عند مقام إبراهيم» وكان المقام منصوباً في موضع، فهل يكون الإطلاق نافياً لخصوصية مكان نضبه حين الأمر بالصلاة عنده كما يبنى سائر القيود المنفكّة - غير القارّة - ويترتب على ذلك دلالة على وجوب الصلاة في موضع نقله الجديد، أو إنَّ الإطلاق قاصر عن نفي اعتبار مثل تلك الخصوصية؛ ومبنى الاحتمالين هو قبول ظهور الكلام في أصالة الموضوع؛ وأنَّ ما أخذ في ظاهر الدليل موضوعاً أو متعلقاً هو المقوم للملاك؛ وعدم قبول ذلك؛ وكون الكلام مجعلاً من هذه الناحية.

ويمكن التعبير عن المسألة المبحوثة بتعبير ثالث هو أنَّ الموضوع أو المتعلق للحكم عبارة عمّا هو كذلك عند صدور الحكم - لا فعليته - أو أنَّ العبرة بالموضوع أو المتعلق حين فعليته الحكم متى كان؟

ففي المثال المتقدم مجاورة الصلاة للمقام التي هي شرط صلاة الطواف هل هي المجاورة بحسب زمان صدور الحكم فتكون العبارة بمكان المقام حينذاك حتى إنه لو نقل المقام إلى محل آخر كانت العبارة بمكانه الأول؛ أو أن المعيار في المجاورة حين فعلية الحكم فالعبارة بالمجاورة فعلاً لا قبلاً؟
ومبنى الاحتمالين هو ما تقدم من تسليم ظهور الكلام في أصالة الموضوع والمتعلق وعدمه. وسيتضح إن شاء الله تعالى تفصيل البحث قادماً.

تطبيقات لمسئلة أصالة العنوان وعدمها

ثم إنه لا بأس بالإشارة إلى جملة من تطبيقات البحث ومواضع ظهور الثمرة:
١- فن جملة العناوين والصغريات للمسألة هو عنوان المكييل والموزون والمعدود، في مسألة الربا حيث اختلفوا في كونها عناوين أصيلة أو هي مشيرة إلى ذوات معينة كانت معنونة بهذه العناوين في عصر الرسالة بل وبلد الرسول ﷺ خاصة؛

وتظهر الثمرة فيما لو تبدلت بعض العناوين من بعض الأجناس ببعض آخر كما لو صار الموزون معدوداً وبالعكس؛ فعلى الأول يتبدل الحكم فلا يجوز الربا فيما هو موزون بالفعل وإن كان معدوداً سابقاً؛ كما لا بأس بالربا فيما هو معدود فعلاً وإن كان موزوناً سابقاً؛ وهذا بخلافه على القول بكون العناوين هذه مشيرة إلى ذوات خاصة، فإنه يحرم الربا في الموزون سابقاً وإن صار معدوداً فعلاً، ولا بأس بالربا في عكسه. ومع الإجمال ينتهي الأمر إلى الأصول العملية.

٢- ومن جملة صغريات المسألة هي عنوان مكة الذي يجوز عقد إحرام

حجّ التمتع منها، ولا يختصّ بالمسجد؛ وكذا لا يجوز الخروج منها للمتمتع قبل التلبس بإحرام الحجّ. فهل هي عنوان أصيل فيجوز الإحرام من المحلات الحادثة بعد عصر الروايات، أو أنه مشير إلى واقع في عصر الروايات ليختصّ الحكم بمكة القديمة.

وإن شئت اتضح المطلب أكثر فقايس بين المقيم بمكة عشرة أيام حيث إنه موظف بالتقام، وبين ما نحن فيه؛ فإنّ مكة في مسألة المقيم عنوان أصيل ولذا لا يتقيد الحكم بالإتمام فيها بخصوص مكة القديمة بلا ريب؛ وحكم مكة حكم سائر البلاد. فهل إنّ الإحرام من مكة للحاج والخروج منها له كذلك؟

٣- ومن جملة الصغريات هي التخيير بين القصر والتمام في المواضع الأربعة، فهل العبرة -بناءً على اختصاص التخيير بالمساجد الثلاث وعدم شموله لبلدان تلك المساجد- بالمساجد القديمة المعاصرة للنصوص، فلا يثبت في التوسعات الحادثة في المساجد؟ هذا بناءً على كون العناوين مشيرة.

أو إنّ الحكم يعمّ التوسعات التي حدثت بعد عصر النصوص بناءً على كون العناوين أصيلة؟

ومنه يظهر الكلام في مواطن التخيير لو كان الموضوع هو البلاد الأربعة أعني مكة والمدينة والكوفة وكربلاء فهل العبرة بالبلاد القديمة أو الفعلية. فيكون من صغريات البحث؟

٤- ومن جملة تطبيقات البحث هو مسجد الشجرة بناءً على اختصاص

الميقات به، فهل العبرة بالمسجد القديم أو يشمل المسجد الواسع فعلاً؟

٥- ومن جملة التطبيقات هو قطع التلبية للمحرم إذا نظر إلى بيوت مكة،

فهل لعنوان مَكَّة موضوعية وأصالة فالعبرة بمَكَّة فعلاً على سعتها، أو أنها مشيرة إلى الواقع المعاصر للتشريع والنصوص؟
وقد ورد في بعض النصوص ما ربما يستدلّ به. ولا ريب في إناطة بعض الأحكام بذلك.

٦- ومن جملة التطبيقات هو تحديد السفر الموجب للتقصير بثمانية فراسخ، فهل هو عنوان أصيل فيجب القصر في مطلق الأعصار بتحققها مع سائر الشرائط؟ أو إنّه عنوان مشير إلى السفر المستوعب لبياض النهار ومسيرة يوم حسباً تضمّنه بعض النصوص. والمراد بمسيرة يوم هو مسيرة يوم بالوسائل السفرية العامة بمعنى أنّه لو أريد طيّ تلك المسافة بالوسائل السفرية العامة؛ لاستوعبت يوماً، وعليه تكون العبرة في تقصير الصلاة بمقدار من المسافة لو أريد طيّها بالوسائل العامة شغلت يوماً من الإنسان، فلا موضوعية لخصوص ثمانية فراسخ؟

٧- ومن جملة التطبيقات هو ما تضمّنته النصوص من تحديد السفر الموجب للتقصير بمسيرة يوم؛ فإنّ المعروف في السنة المتأخّرين أنّه لا موضوعية لها، بل هي مشيرة إلى واقع متعيّن بلحاظ عصر النصوص - أعني ثمانية فراسخ - ولذا ورد في بعض النصوص التصريح بثمانية فراسخ. ولكن يحتمل قوياً أن يكون عنوان مسيرة يوم عنواناً أصيلاً؛ لا بمعنى كون الموضوع للتقصير هو اشتغال المكلف بسير يوم فعلاً ولو كان فرسخاً، بل بمعنى كون الموضوع هو مقدار من المسافة لو أراد الإنسان أن يطويها حسب الوسائل المتعارفة شغلت يومه.

وقد استقرنا هذا في بعض رسائلنا مستنديين في ذلك إلى عدّة من

النصوص؛ منها: ما تضمّن أنّ المسافر إذا ذهب بريداً ورجع بريداً فقد شغل يومه؛ وأنّ كلّ يوم بعد ذلك اليوم فهو كالذي قبله؛ فلو لم يكن سفر اليوم موجباً للتقصير فسفر الأيام لا يكون موجباً له.

ويمكن تقرير خروج مثال السفر الموجب للقصر عن محلّ البحث؛ وذلك لأنّ القضية المتضمّنة لوجوب القصر كان بلسان غير الخطاب كما لو ورد أنّ التقصير في ثمانية فراسخ فالعبرة بالفراسخ، ولا أثر لاختلاف الأزمنة في سرعة طيّ تلك المسافة وعدمها؛ وذلك لإطلاق النصّ.

وإن كان بلسان الخطاب - والمفروض ملازمة طيّ تلك المسافة في حقّ مخاطبين لمدة يوم - لم يكن للخطاب إطلاق بلحاظ غير المخاطبين ممّن يطوي تلك المسافة في شطر من اليوم؛ لقصور الخطاب عن شمول الغائب إلاّ بإلغاء الخصوصية غير المعلوم في الفرض.

لا يُقال: الأمر باتّخاذ مصلى من مقام إبراهيم أيضاً لا يعمّ عصر انتقال المقام. فإنّه يُقال: لا تختصّ الآية بالعصر المتقدّم على نقل المقام بعد إمكان نقل المقام في عصر المخاطبين، بخلاف مسألة التقصير في الصلاة في المثال المتقدّم؛ حيث إنّه لم يكن طيّ المسافة الخاصّة في زمان قصير حسب الإمكان في هذا العصر ممكناً عرفاً وعادة.

وبالجملة: ينحصر محلّ البحث فيما لم تكن القضية بنحو الفرض؛ بل كان بنحو الخطاب مثلاً وكانت ملازمات القضية حين الخطاب ممّا يمكن انفكاكها بحسب النظر العربي في عصر الخطاب كنقل المقام من موضعه إلى آخر؛ لا ما إذا كانت الملازمات ممّا لا تنفك عرفاً عن الشيء وإن تصوّر انفكاكها عقلاً كطول المدة لطيّ المسافة.

٨- ومن جملة التطبيقات للمسألة هو ما ورد في النص من أن ماء الحطام معتمص؛ فهل لماء الحطام موضوعية؛ حتى أنه لو كان قليلاً ينفعل لو كان في غير الحطام ولكنّه بلحاظ كونه في الحطام يكون معتمصاً؟ أو أنه مشير إلى واقع لا يختص بالحطام؛ وهو الماء المتصل بمادة معتمصة بنفسها كالكر؟

٩- ومن جملة التطبيقات للمسألة هو ما نحن فيه من الصلاة عند المقام - أعني مقام إبراهيم عليه السلام - بناءً على كون المقام بمعنى الصخرة الخاصة؛ فهل العندية للصخرة عنوان أصيل حتى أنه لو نقل حجر المقام إلى موضع آخر تحوّل فرض الصلاة إليه؟

أو أنه عنوان مشير إلى واقع خارجي هو المكان المنسوب فيه الحجر بحيث تكون الصلاة في ذلك المكان هو المطلوب؛ حتى أنه لو انعدمت الصخرة - لا سمح الله - لم يختلف الحكم بل كان الفرض هو موضعها؛ وكذا لو نقلت الصخرة لم يتغير موقع الصلاة؛ فالصخرة نظير الكعبة؛ فإن الصلاة إليها عنوان مشير؛ حتى أنه لو انهدمت الكعبة - لا سمح الله - لم يتغير حكم الصلاة. وكذا لو قلعت بنابة الكعبة ونقلت إلى موقع آخر لم يتحوّل التوجه في الصلاة إلى غير المحلّ الأصلي.

ولا يبعد أن يكون وجوب بداية الطواف وختامه من المحاذي للحجر الأسود وإليه من هذا القبيل؛ بمعنى أنه لو نقل إلى ركن آخر لم يتحوّل حكم بداية الطواف ونهايته إلى محلّه الجديد.

ثم إنّه لا ينافي كون المقام مشيراً إلى مكان خاص - أعني محلّه - وأنه لا موضوعية للصخرة ولا أصالة لها؛ معتبرة إبراهيم بن أبي محمود المتضمنة

لفرض الصلاة خلف المقام بمعنى الصخرة - حيث كان في زمان السؤال من الإمام عليه السلام - الذي هو موضعه الفعلي أيضاً - في قبال محله في عصر النبي صلى الله عليه وآله. والوجه في ذلك: أن الصلاة خلف المقام في وضعه الفعلي تلازم وقوعها خلف محلّ وضعه السابق؛ حيث إنّ موضعه فعلاً محاذٍ لموضعه القديم؛ وهذا لا يستلزم جواز الصلاة أو وجوبها خلف الصخرة لو نقلت إلى نقطة ثالثة غير محاذية للموضع القديم.

نعم، لو كانت العبرة بموضع الصخرة قديماً ولم يكن للصخرة أية موضوعية، لجاز الصلاة مقدّماً على الصخرة نحو البيت؛ وهذا ينافيه المعتبرة؛ حيث تضمّنت تعيّن الصلاة خلف الصخرة حسب مكانها المعاصر للسؤال.

وبذلك ينتفي احتمال كون العبرة بمحلّ الصخرة قديماً، مع كون الصخرة في موضعها الجديد؛ بحيث يجوز التقدّم عليها.

لكن يبقى احتمال آخر وهو كون العبرة بمجموع أمرين هما:

أن يكون المصليّ خلف المقام بمعنى محله القديم؛ وأن يكون مستقبلاً للصخرة بحيث تكون أمامه - بكسر الهمزة وفتحها - فيتردّد الأمر بين هذا الاحتمال وبين احتمال تعيّن الصلاة خلف الصخرة أينما كانت؛ ولا يتعيّن بمعتبرة إبراهيم أحد الأمرين.

أصالة العنوان أو عدمها واحتماله للإشارة

ثمّ لرجع إلى بيان أصل البحث - أعني حكم المسألة - وكون الأصل في موضوع القضايا هو الأصالة والموضوعية، أو إنّه يحتمل فيها المشيرية أيضاً. وأمّا كون الأصل المشيرية فالظاهر أنّه غير محتمل.

فنقول بعد التوكّل على الله:

الذي يلوح من كلمات متفرّقة أنّ الأصل في موضوع القضايا المعنونة في النصوص هو الإجمال من هذه الناحية؛ فلا ظهور للقضايا في كون الموضوعات المذكورة فيها أصيلة وهي المقومة للملاك؛ فالأمر بالصلاة مجاوراً للمقام لا ظهور له في كون الملاك كامناً في مجاورة الصلاة للمقام وإن أشعر به؛ بل يجامع مع كون المصلحة فيما يلازم مجاورة المقام كالتعبّد بالموضع الخاصّ أو أمر تكويني يلازم ذلك الموضوع كالتمكّن من رؤية المقام ممّا هو أخصّ أو مساوٍ له.

وقد يلوح خلاف هذا من الجواهر؛ فقد حكينا عنه في المبسوط عبارة قد تشهد بذلك؛ قال في مسألة المعيار في المكيّل والموزون المعتبرين في حرمة الرّبا وأنّ العبرة بكون الشيء مكيلاً أو موزوناً فعلاً أو في عصر الرسالة بعد أن اختار الثاني، قال:

وكأنّ الوجه فيه - بعد الإجماعين المعتضدين بالتبّع - الاستصحاب السالم عن معارضة قاعدة «دوران الحكم المعلق على الوصف، مداره وجوداً وعدمًا» بعد تخصيصها بغير المقام ولو للإجماع السابق؛ أو لأنّها حيث يكون التعليق على الوصف المعلوم مناسبته؛ أو لأنّ المراد منها زوال الحكم عن الفرد الفاقد للوصف من أصله؛ لا الذي تلبّس به ثمّ زال عنه؛ أو لغير ذلك ممّا يشترك في كون المدار هنا على ما عرفت من أنّ وجود الكيل والوزن في ذلك العصر كافٍ في تحقّق الرّبا؛ كما أنّ الجزافية مثلاً فيه يكفي في تحقّق عدمه^(١). وقد علّقنا عليه في المبسوط بأنّ ما ذكره^(٢) من وجوه تخصيص القاعدة

(١) المبسوط ١: ٥٣؛ عن الجواهر ٢٣: ٣٦٢، كتاب التجارة، الرّبا.

التي أشار إليها في مسألة الكيل والوزن في الربا فالإجماع منها إن تم - ولا نظئه - فهو، وإلا فسائر ما ذكره ﷺ في منتهى الغرابة ومما يجلب عنه ﷺ ولا يليق بمن هو دونه؛ سيما الأخير منها؛ فإنه هدم للقاعدة ونقض لها؛ ولكن الجواد قد يكتبو؛ عصمنا الله من الزلّة^(١).

تمهيدات ومفارقات للمسئلة المبحوثة

ثم إنه لا تضاح هذه الكبرى الأصولية - موضوعياً وموضوعاً - لا مناص من التعرض لأمر تمهيداً للفرز بين هذا البحث وبين غيره مما قد يشتبه به: الأمر الأول: إنه لا ينبغي الخلط بين بحث المشتق - في المصطلح الأصولي - وبين هذا البحث؛ فإن ملاك البحث والجهة في المسألتين مختلفة. وذلك لأنه يبحث في المشتق عن كون المشتق مختصاً بالمتلبس بالمبدأ فعلاً أو موضوعاً للأعم منه ومن المنقضي عنه المبدء.

وأما في هذه المسألة فالبحث على التقديرين في تلك المسألة؛ وأنه سواء كان المشتق موضوعاً للأعم أو لخصوص المتلبس، فالموضوع للحكم بحسب الظهور الاستعمالي أصيل أو يصلح لأن يكون مشيراً إلى الموضوع الأصلي، من دون أن يكون هذا المشير المقارن للموضوع الأصلي دخیلاً في الملاك. مثلاً ما يروى عن النبي ﷺ من قوله ﷺ: «عليكم بخاصف النعل» مشيراً إلى عليّ ؑ، لا يكون لخصف النعل دخل في الحكم؛ وإنما هو مشير إلى شخص هو عليّ بن أبي طالب سواء كان خاصف النعل بمعنى المتلبس بالخصف فعلاً أو كان موضوعاً للأعم منه وممن انقضى عنه خصف النعل.

فخاصف النعل عنوان مشير لا مدخل له في ملاك الحكم. ومثله لو قيل: «عليكم بالأنزع البطين» مشيراً إلى شخصه عليه السلام.

وأما لو قيل: «عليكم بباب مدينة علم رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن أراد المدينة فليأتها من بابها» فإنه الموضوع الأصيل وملاك الأمر بالرجوع إليه. ومثله ما لو قيل: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»^(١) حيث إنه مبين لجهة عدم نيل الإمامة وأنها الظلم؛ سواء كان الظالم في بحث المشتق بمعنى المتلبس أو الأعم من المنقضي عنه التلبس.

وربما يحصل الخلط بين بحث المشتق وبين بحث أصالة الموضوع، ويستدل بما يدل على الحكم في مسألة المشتق لمسألتنا أو بالعكس. ولكنه مجرد تعبير وتكون النكته التي هي وراء التعبير هي غير ما هو ظاهر العبارة؛ وما في الضمير غير ما به التعبير؛ وذلك يظهر على أساس التحليل الذي قدمناه.

وكم له من نظير في المسائل؛ حيث يستدل للحكم بشيء مع أن نكته المسألة شيء آخر؛ نعم ربما يكون الخلط في النكته حاكياً عن ارتكاز وناشئاً عن أمر لغوي أو عرفي ووضعي، ويكون ذلك المنشأ موجباً لترتيب الأثر على الخلط الحاصل؛ ولكن - في الحقيقة - الأثر إنما هو لمنشأ الخلط؛ أعني اللغة والوضع؛ لا للخلط الناشئ منه. وهذا واضح لمن له تعمق في المسائل وموارد الاستدلال.

ونظيره ما ربما يقال بحجية الأصل المثبت؛ وإن كان الاستدلال لها بأن حجية الأصل معناه حجية المثبتات كحجية المتون باطلاً؛ لكونه غفلة عن

أنه لا ملازمة بين حجّية الأصول وحجّية لوازمها عقلاً؛ ولكن حيث إنّ
العرف العام ربما لا يتصوّر التفكيك بين الأصل وبين اللوازم يكون ذلك
منشأً لدلالة ما دلّ على حجّية الأصول على حجّية اللوازم؛ على أساس أنّ
دليل الأصول هو دليل لفظي ملقّى إلى العرف؛ أو باعتبار الإطلاق المقامي؛
وتام الكلام في محلّه.

الأمر الثاني: إنّ هناك بحثاً آخر لا ينبغي الخلط بينه وبين مسألتنا؛ وذلك
البحث هو مسألة احتمال خصوصيّة مورد النصّ أو فهم عدم الخصوصيّة
التي يعبر عنه بإلغاء الخصوصيّة حسب الفهم العرفي.

فإنّ جهة البحث في الموردين مختلفة؛ والوجه في ذلك: أنّ الجهة المبحوثة
في مسألة إلغاء الخصوصيّة وعدمه هو ظهور الدليل في كون الموضوع
للحكم -بالغضّ عن كونه أصيلاً أو مشيراً- هو خصوص ما تضمّنه الدليل
ومورده أو أنّ الموضوع أعمّ منه ومن غيره ممّا لم يلفظ به.

مثلاً إذا ورد في الدليل وجوب الزكاة في الحنطة فهل إنّ الاستفادة من
الدليل وجوب الزكاة في الحنطة بخصوصها؛ بمعنى أنّه لا يستفاد من الدليل
وجوب الزكاة في غيرها؛ لا أنّه يستفاد عدم وجوب الزكاة فيما عداها؟

أو إنّ الاستفادة من الدليل حسب الفهم العرفي أنّ الذي تجب الزكاة فيه
أعمّ من الحنطة ومن الشعير وكذا الأرز؛ لكون الحنطة مثلاً لقوت الغالب؟
وأما في مسألتنا فجهة البحث شيء آخر تتحقّق على تقدير إلغاء
الخصوصيّة وعدمه؛ وهي أنّه سواء فهم من الدليل وجوب الزكاة في
خصوص الحنطة أو في الأعمّ منها ومن الأرز فهل إنّ الموضوع الأصلي
والذي باعتباره جعلت الزكاة - هو كونه حنطة أو أرزاً أو غيرها؟ أو إنّ

الموضوع الأصيل هو شيء مغاير للحنطة والأرز وإنما هو ملزوم للحنطة والأرز وغيره مما تعدينا من مورد الحنطة إليها من الموارد، ككون الشيء مكيلاً وموزوناً؛ فوجوب الزكاة في الحنطة وغيرها من موارد إلغاء الخصوصية باعتبار المكيئية والموزونية، حتى أنها لو كانت تباع جزافاً لم تجب الزكاة في الحنطة؛ وبالجملة: جهة البحث في إلغاء الخصوصية هو أن المفهوم من الدليل هو وجوب الزكاة في خصوص الحنطة أو الأعم.

وجهة البحث في أصالة الموضوع وعدمها هو أن المفهوم من الدليل هو أن وجوب الزكاة في الحنطة أو الأعم هل هو بملك ذاتها، التي لا تختلف باختلاف بيعها كيلاً أو جزافاً، أو إن وجوب الزكاة فيها يجمع أن يكون جعل الزكاة فيها باعتبار وصف ملازم لها في عصر، حتى لو زال الوصف زال الحكم أو أمكن زواله؛ حتى لا يكون لدليل الحكم إطلاق في ثبوته على تقدير زوال الوصف.

نعم، ربما يكون استظهار أصالة الموضوع المذكور في النص - على تقدير ظهور الدليل فيه - منشأ لإلغاء الخصوصية؛ لظهور الدليل الظاهر في كون ملاك الحكم قائماً بالموضوع الفلاني في عموم الحكم؛ كغيره من الموضوعات التي يتعدى إليها؛ وأين هذا من اتحاد الباحثين؟!

ثم إن إلغاء الخصوصية عن مورد الدليل قد يكون بلحاظ الدليل نفسه وبالغض عن غيره، وقد يكون بملاحظة دليل منفصل دال على ذلك؛ وعلى كلا التقديرين فلا ينبغي الخلط بين هذه الجهة والجهة المبحوثة في المقام، وعدهما بحثاً واحداً.

ومن جملة موارد احتمال تطبيق مسألة إلغاء الخصوصية - دون أصالة

الموضوع - هو مسألة وجوب الزكاة فيما عدا النقدين - الذهب والفضة أو الدينار والدرهم - من أنواع النقود الراجعة في هذه الأعصار المصنوعة من غير الذهب والفضة؛ فإنّ إلغاء خصوصية النقدين للحكم بوجود الزكاة سريان الحكم إلى سائر النقود لظهور الدليل المتضمّن لحكم النقدين - كما لم نستبعده في محله لما تقدّم ولبعض الأدلة الأخرى - هذا شيء؛ وظهور عنوان النقدين في أصالة الموضوع وتقوم الملاك بكونه نقداً وثمناً - لا ذهباً وفضة أو شيء آخر ممّا يلازم الأثمان - شيء آخر.

والشاهد على ذلك جريان البحث عن أصالة الموضوع وعدمها على تقدير إلغاء الخصوصية عن النقدين وعدمه.

وتظهر ثمرة البحث في أصالة الموضوع وعدمه فيما لو سقط الدينار والدرهم عن الرواج المعاملي بعد أن كانا كذلك؛ فإذا كان النقدان عنواناً أصيلاً سقط وجوب الزكاة عنهما؛ لعدم كونهما من الأثمان ولا ديناراً ولا درهماً؛ حتى إذا قلنا بأنّ المشتقّ حقيقة في الأعمّ من المتلبّس.

وأما إذا صلح العنوان للإشارة ولم يكن الظهور معيّنّاً للأصالة فيمكن إطلاق وجوب الزكاة بعد سقوط النقدين عن الرواج المعاملي حتى إذا قلنا بأنّ المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس.

الأمر الثالث: أنّ هناك بحثاً آخر لا ينبغي الاشتباه بينه وبين بحثنا؛ وذلك البحث هو أنّه: ربّما يطلق كون القضية مشيرة أو غيرها بمعنى آخر؛ ويقال هناك إنّ المشيريّة خلاف الأصل؛ يعنون بذلك ما إذا لم يكن الموضوع المذكور في النصّ ملازماً لأمر آخر حتى في ظرف النصّ، فهل يصلح القضايا للحمل على المشيريّة إلى العناوين غير الملازمة آنذاك.

فإذا قيل: يؤكل من الطير ما له دفيف، فهل يجوز حمل ما له دفيف على كونه مشيراً إلى ما له قانصة مثلاً، مع أن ما له دفيف أعمّ من ذلك أو أخصّ أو أن النسبة بين العنوانين العموم والخصوص من وجه؟ هذا الذي يقال إنّه خلاف الأصل؛ فإنّ الأصل هو الاقتصار على ما هو مورد النصّ وعدم التعدّي إلى ما لا يدف؛ وإن كان له قانصة. كما أن الأصل الأخذ بإطلاق ما له دفيف وعدم تخصيصه بقيد وإن كان هو قيد القانصة.

ومرّة هذا الأصل إلى: عدم جواز إلغاء الخصوصية؛ لكونه قياساً أو تخميناً؛ وإلى أصالة الإطلاق؛ وليس أصالة عدم كون القضية مشيرة معناها شيء سوى هذين الأصلين.

ولكن ما هو محلّ بحثنا هو أنّه: بعدما تحقّق بأصالة الإطلاق وعدم جواز القياس أن الموضوع المذكور في القضية بحسب الانطباق هو ما له دفيف، فهل ظاهر الدليل أنّ علّة حلّ أكل الطير والجهة التي بها يقوم ملاك الحلّية هو أن الطير يدفّ؛ أو أنّ الظهور لا يصادم كون علّة الحلّ ما هو ملازم للدفيف؛ ككونه حماماً أو عصفوراً أو نحوهما، وهذه العناوين تلازم الدفّ في الطيران.

وثمرّة البحث: أنّ الطير إذا كان يدفّ زماناً حلّ، حتّى إذا عجز عن الطيران أو صار بحيث إذا طار لا يدفّ.

ومن هنا اتّضح أنّ ملاك المسألتين مختلف؛ فإنّ ملاك أصالة الإطلاق وعدم جواز إلغاء الخصوصية هو لزوم التحفّظ على العنوان الوارد في النصّ ولو مع تقوّم الغرض بما يلازم العنوان، فلا ملازمة بين مسألتي أصالة

الإطلاق وأصالة الموضوع.

والملاك في أصالة عدم جواز إلغاء الخصوصية هو عدم جواز القياس؛ لعدم العلم بوجود الغرض في موارد عدم صدق العنوان. وأين هذا من كون ما هو المذكور في النص أصيلاً أو ملازماً لما به الملاك؟!

فإذا أمر بالصلاة فيجب فعلها مطلقاً، ولا يجوز الاكتفاء عنها بالصوم مثلاً؛ هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى: لا نحكم بوجوب غير الصلاة على أساس الدليل المتضمن لوجوب الصلاة لمجرد التخريص في وجود غرض إلزامي في غير الصلاة.

وأما في مسألة الأمر بصلاة الطواف عند المقام، إنما يحكم بالإجمال على مبنى عدم ظهور الأدلة في أصالة العنوان مع تسليم إشعارها بذلك، لتردد المحل الذي أخذ قيداً لصلاة الطواف بين مجاور الصخرة حيث كانت وبين المحل الخاص الذي جاور الصخرة في زمان وإن فارقت الصخرة. وبتعبير آخر: يدور الأمر في الصخرة أن يكون وجودها حيثية تقييدية للصلاة أو حيثية تعليلية.

الأمر الرابع: أن هناك أصلاً يعبر عنه بأصالة الجد لا ينبغي الخلط بينه وبين معقد البحث؛ فإن أصالة الجد إنما يحدد المراد الجدّي في قبال المراد الاستعمالي؛ وأما أن ما هو المراد جدّاً، فعلة الحكم فيه والمستدعي له ماذا فلا يتحدد بأصالة الجد.

توضيح ذلك: أنه إذا قيل: «أكرم كثير الرماد» فقد استعمل «كثير الرماد» في مفهوم الكثرة، والرماد كما لو قال: «جثني برماد كثير»؛ إلا أنه في الثاني أطلق الرماد وكثرته وأريد به تفهيم نفس معناها للمخاطب؛ ولكن

في الأوّل -الذي هو كناية- أطلق كثير الرماد مستعملاً في ذاك المفهوم ولكن المقصود تفهيم معنى آخر وهو الجواد؛ فالمقصود الجدّي هو أن لا يقف المخاطب على المفهوم الاستعمالي؛ بل أخذ ذاك المفهوم مجازاً أو معبراً إلى مفهوم آخر.

فالمقصود الجدّي من كثير الرماد في «أكرم كثير الرماد» هو الجواد؛ بخلاف القضية الأخرى؛ بعد أن كان المقصود الاستعمالي فيه وفي القضية الأخرى شيء واحد.

ثم الأصل في القضايا هو أن يكون المدلول الاستعمالي هو مراداً جدّياً ما لم تقم قرينة على غيره.

فمعى أصالة الجدّ هنا هو أنّ المتكلم لم يقصد تفهيم معنى آخر ليكون المعنى الاستعمالي معبراً إلى غيره.

ثمّ بعدما تحقّق المراد الجدّي بالأصل أو بغيره يبيحث عن كون ما هو المراد جدّاً -ولو بالأصل- هل هو ظاهر في أصالة الموضوع؛ بمعنى كون الملاك -بموجب الدلالة- قائماً بعنوان الموضوع المذكور في القضية؛ فمعى القضية المتقدّمة هو أكرم فلاناً لكونه جواداً، أو أنّه لا ظهور للقضية في ذلك؛ بل لا ينافي أن يكون إكرامه لكونه رحماً له؛ فملاك الإكرام الرحمة لا الجود؛ ولكن لما كان في مورد القضية بين الأمرين تلازم في المصداق عبّر به؛ فمعى القضية أنّ من هو بالحمل الشائع جواد يجب إكرامه؛ لا بعلّة ذلك.

الأمر الخامس: أنّ جهة البحث في مسألتنا هي غير مسألة أنّ موضوع الحكم قد يكون الشيء بحدوثه وبقائه؛ كما قد يكون موضوع حدوث الحكم وبقائه حدوث الشيء؛ فلا يدور بقاء الحكم مدار بقاء ذلك الشيء؛

فلا ينبغي الخلط بين المسألتين.

وتوضيح ذلك: أنّ موضوع حدوث الحكم وبقائه - سواء كان حدوث الشيء وبقاؤه أو كان مجرد حدوث الشيء - يبحث عنه في مسألتنا من أنه أصيل أو مشير؛ وهذا ضابط كون المسألة مغايرة للمسألة الأخرى؛ فإنه إذا جرى البحث على جميع تقادير المسألة الأخرى كانت مسألة مستقلة.

مثلاً قد يكون الموضوع من قبيل الاستطاعة - مما يكون حدوثها كافياً في حدوث وجوب الحجّ وبقائه - وقد يكون الموضوع من قبيل القدرة البدنية على الواجب حيث يكون وجوب الواجب حدوثاً وبقاءً دائراً مدار القدرة حدوثاً وبقاءً؛ حتّى أنه لو زالت القدرة سقط استمرار الوجوب.

وعلى كلا التقديرين قد يكون ما فيه ملاك الوجوب ومناطق الحكم ما هو المذكور في القضية أعني الاستطاعة أو القدرة؛ وقد لا يكون كذلك؛ بل يكون الموضوع المذكور مشيراً إلى ما فيه الملاك ويكون حدوث الموضوع المذكور كاشفاً عن حدوث الموضوع الحقيقي وبقائه؛ ولا يكون بقاء الموضوع الحقيقي منوطاً ببقاء الموضوع المذكور في القضية.

الأمر السادس: أنه لا ينبغي أن يتخيّل استلزام إجمال النصّ على تقدير منع أصالة الموضوع - بالمعنى الذي قدّمناه - لقصور الإطلاقات عن شمول الموضوعات المستجدة، واختصاص الإطلاقات بخصوص الموارد القديمة؛ فإنّ ملاك كلّ من الأمرين مختلف عن الآخر؛ وذلك لأنّ ملاك حجّية الإطلاقات بالنسبة إلى المصاديق الجديدة هو صدق المطلق عليها كصدقه على المصاديق المعاصرة لصدور النصوص.

وملاك منع أصالة الموضوع هو إجمال النصّ بلحاظه؛ لعدم كون الشارع

موظفاً ببيان الموضوع الأصيل الذي يتقوّم به الملاك؛ وإنما على الشارع أن يتوصّل إلى غرضه ولو ببيان الملازمات لما فيه الغرض.

كما أنه لا ينبغي أن يتوهم استلزام دعوى إجمال النصّ في قبال دعوى أصالة الموضوع لإجمال النصوص بمطلق اختلال الأوصاف المعاصرة للنص أو تغييرها.

وتوضيح ذلك إنّه: مثلاً إذا قيل: «في المكيل يحرم الرّبا» قد يكون الوصف المختلّ هو عنوان المكيّية، فيتحوّل المكيل جزافاً، فهذا هو الذي ذكرنا إجمال النصّ عن الدلالة على حكمه بقاءً.

وقد يكون الوصف المختلّ شيء سوى العنوان الوارد في النصّ، فيكون المكيل باقياً على وصف الكيل - كالحديث - إلاّ أنّه كان المكيل رخيصاً مثلاً فصار غالباً أو بالعكس أو كان المكيل عزيز الوجود فصار وافرأ أو بالعكس وما شاكل ذلك، ففي كلّ هذه الأوصاف لا يختلف الحكم، ويكون الدليل بلحاظ هذه الحالات مطلقاً لا يطرأ عليه باختلاف هذه الأوصاف شيء من الإجمال.

والسرّ في الفرق بين القسمين هو أنّه: حيث يمكن أن يكون مثل عنوان المكيل مشيراً إلى واقع الحنطة وإن لم يكن باقياً على وصف الكيل كما يمكن أن يكون وصف الكيل مقوّمأ لحكمه، فلذا يكون العنوان مجملاً على تقدير تغيير الوصف؛ وأما سائر الأوصاف من الغلاء والرخص وعزّة الوجود وغيرها ونحوها من الوصف المقارن له عند صدور النصّ - سوى كونه حنطة - فلا يكون وصف الكيل مشيراً إليها عرفاً، فلذا يكون العنوان مطلقاً بلحاظ اختلاف الأوصاف - لا مجملاً -.

وإن شئت قلت: إنّه لا يكون التعبير بالمكيل عن مطلق الأوصاف التي لا ثبات لها كالغلاء وعزّة الوجود عرفياً؛ وهذا بخلاف الأوصاف التي لها نحو ثبات ودوام واستقرار.

وعلى هذا الأساس فلو كان المقام -بمعنى الصخرة التي عليها آثار الأقدام- ممّا لا مقرّر متعيّن لها خارجاً، كان الدليل الدالّ على وجوب الصلاة عند المقام مطلقاً دالّاً على وجوب الصلاة عند الصخرة حيث كانت؛ إذ بعد عدم تعيّن مكان له يكون إرادة محلّ خاص وضعت الصخرة فيه في زمان معيّن، غير عرفي؛ بعد عدم تعيّن ذلك المكان فلا يكون اللفظ مجملاً بحسب الظهور، بل يكون مطلقاً.

وهذا بخلاف ما لو كان المقام له ثبات بحسب زمان طويل؛ فإنّه لا بأس بجعل عنوانه مشيراً إلى ذلك المكان المتعيّن؛ كما يمكن أن يكون عنوانه موضوعاً أصيلاً؛ فيصير العنوان مجملاً لتردّده بين الأصالة والإشارة؛ ولو مع الإشعار بالأصالة ولكن غير البالغ حدّ الظهور.

الأمر السابع: أنّ هناك بحثاً آخر لا ينبغي أيضاً أن يخلط بينه وبين مسألتنا؛ وهو أنّ الدليل ظاهر في كون العنوان الوارد فيه دخيلاً في الحكم؛ لا بمعنى كونه مقوماً لملاك الحكم بل بمعنى أنّه بدون ذلك يكون الحكم لغواً. مثال ذلك: أنّ الاستفادة ممّا دلّ على أنّه لا بأس ببول الطير أو خرثه هو طهارة خراء الطير وبوله وإن كان غير مأكول اللحم؛ والسّرّ في ذلك أنّه إذا قيّد الطير بكونه مأكول اللحم لغى العنوان؛ إذ أنّ الحيوان المأكول لحمه طاهر بوله وخرثه حتّى إذا لم يكن طيراً؛ فلو قيّد الطير بخصوص المأكول لحمه لم يكن لعنوان الطير خصوصيّة في الحكم بطهارة البول والخرء. هذه

جهة البحث هناك.

وأما جهة البحث في مسألتنا هي أنه: حتّى لو استظهرنا من الدليل، طهارة بول الطير غير المأكول لحمه -دفعاً للغوية العنوان- فهل الموضوع الأصيل الذي به ملاك الحكم هو كون الحيوان طائراً؛ فنشأ طهارة بول الطيور هو طيرانها؟

أو إنّ الحكم بطهارة بول الطير يجامع كون الجهة الموجبة لطهارة بولها هو شيء آخر غير الطيران؛ كاشتتاله على الحوصلة أو على القانصة أو على شيء آخر؛ حتّى أنّ تلك الجهة إذا وجدت في غير الطير أيضاً طهر بوله؛ وإنما ذكر عنوان الطير لملازمته للجهة الأصيلية.

وثمرّة البحث: أنّ الطائر إذا زال عنه وصف الطيران فصار غير قابل لأن يطير -بعدما كان يطير وكان قابلاً له- فهل يزول الحكم بطهارة بوله أو لا؟ فإذا كانت الجهة الأصيلية والموضوع الأصيل هو وصف الطيران فلا دلالة فيما تضمّن طهارة بول الطير على طهارة بول ما خرج عن قابليّة الطيران بعدما كان قابلاً له.

وأما إذا أمكن أن تكون الجهة الأصيلية شيء آخر هي ملزوم الطائر -بمعنى عدم ظهور الدليل في أصالة الطيران- فقد يكون مقتضى إطلاق الدليل هو طهارة بول الطائر حتّى بعد خروج الطائر عن قابلية الطيران.

وبالجملة: فظهور الدليل في أصالة الموضوع المذكور في النص -وتقوم الملاك به- مانع من انعقاد ظهور الإطلاق للدليل بالنسبة إلى فرض زوال الوصف والعنوان المذكور في النص، بخلاف ما إذا لم يكن للدليل ظهور في أصالة الموضوع المذكور فيه؛ فإنّه لا مانع من انعقاد الإطلاق له فيما إذا زال

الموضوع والوصف المذكور في النصّ بعدما كان متحقّقاً في زمان، فلاحظ.
 الأمر الثامن: إنّما تترتب الثمرة المبحوثة إذا احتمل كون الاختلاف بين
 الموضوع الأصلي والموضوع المذكور في الدليل - الملازم للموضوع الأصلي -
 بالتباين؛ لا ما كان من قبيل الاختلاف بالعموم والخصوص؛ وإلا فلو
 احتمل كون الموضوع المذكور في الدليل أعمّ من الموضوع الأصلي كان
 المذكور أيضاً بحكم الأصل بلحاظ الثمرة المترتبة على مورد البحث.
 مثلاً: لو حكم بوجود الإنفاق على الفقير وكان الموضوع الأصلي
 للإنفاق واقعاً هو خصوص الفقير العادل فهو كما لو كان الموضوع الأصلي
 مطلق الفقير.

وثمرّة البحث: أنّه لو زال الفقر ممّن حكم بوجود الإنفاق عليه يزول
 وجوب الإنفاق؛ حيث يكون ظاهر الدليل أنّ الموضوع الأصلي لوجوب
 الإنفاق هو الفقر مع كون الموضوع الأصلي في الواقع فقر خاص.
 وعلى هذا فلا يرد على نظرية ظهور الأدلّة في كون موضوعاتها أصيلة
 استلزام ذلك لعدم إمكان التقييد والتخصيص، مع ضرورة إمكان تقييد
 المطلقات وتخصيص العمومات في الشريعة بل وقوعها.

وجه الاندفاع: أنّ ظهور الدليل في كون الموضوع المذكور فيه أصيلاً
 شيء، وظهوره في كونه تمام الموضوع شيء آخر. والتخصيص والتقييد
 وإمكانهما مرتبطان بالتالي لا بالأوّل. والمدعى في محلّ البحث هو الأوّل.

الأمر التاسع: أنّه لا يرتبط هذا البحث بكون القضايا الشرعية حقيقيّة لا
 خارجيّة؛ فإنّ كون القضية حقيقيّة أو خارجيّة شيء، وكون الموضوع في
 القضية أصيلاً أو مشيراً أو قابلاً لكونه مشيراً شيء آخر؛ فإنّ الموضوع إذا

كان مشيراً لا ينافي كون القضية حقيقية.

فإنّ ملاك كون القضية حقيقية هو عدم تقوّم وجود الحكم بوجود موضوعه خارجاً؛ بل الحكم ثابت مع انتفاء موضوعه؛ لكون الحكم فرضياً من قبيل القضية الشرطية. كالحكم بوجود النهار على تقدير طلوع الشمس فإنّه ثابت حتّى مع انتفاء النهار وفي وسط الليل. نعم، فعليه الحكم متقوّم بوجود الموضوع؛ وهذا بخلاف القضية الخارجية؛ فإنّ وجود الحكم - لا فعليّتها - متقوّم بوجود الموضوع؛ فلا وجود للحكم في فرض عدم الموضوع؛ وليس بين مرحلة الحكم وفعليّته انفكاك.

وملاك كون الموضوع في القضية أصيلاً هو تقوّم الحكم والملاك بشخص ذلك الموضوع؛ لا بما يلازمه أو يقارنه. فالموضوع المذكور هو الموضوع حقيقة لا ما يلازمه؛ وهذه الحقيقة ليس بمعنى القضية الحقيقية حتّى يقابلها القضية الخارجية، بل مقابلها المجاز؛ ومعنى كون الموضوع مشيراً هو تقوّم الحكم والملاك بما يلازم الموضوع، فالموضوع الحقيقي هو ملازم الموضوع المذكور في الكلام، وإنّما ذكر الموضوع في الكلام طريفاً إلى الموضوع الحقيقي الذي هو الداعي لجعل الحكم حقيقة، فهذا الموضوع المذكور مجاز إلى تلك الحقيقة. ولا أقلّ من احتمال كون الموضوع مشيراً.

الأمر العاشر: أنّ هناك بحثاً يشار إليه في الفقه يشبه البحث في مسألتنا وهو ما يعبر عنه بأنّ الأسباب الشرعيّة هل هي معرّفات أو مؤثّرات؛ يعنون بذلك أنّ الموضوعات أو المتعلّقات للأحكام الشرعيّة بحسب ما تضمّنته النصوص الشرعية كالوضوء والغسل وما شابههما هل هي معرّفات لما هو المتعلّق للحكم الشرعي واقعاً وحقيقة؟

وهذا تعبير آخر عن كون الأسباب الشرعية مشيرة لا أصيلة أو أنّ الأسباب الشرعية مؤثرة، وهذا تعبير آخر عن كونها أصيلة وهي المشتملة على الملاك، لا كونها ملازمة لما فيه الملاك.

ولكن ذاك البحث خاص بما يصطلح عليه بالأسباب الشرعية كالتطهارات، وهذا البحث عام لكلّ موضوعات الأحكام أو متعلقاتها. الأمر الحادي عشر: لا ربط بين جهة البحث في أصالة الموضوع وعدمها المبحوثة وبين دوام الأحكام وثباتها المستفاد من حديث حلال محمد ﷺ وحرامه ثابتان إلى يوم القيامة، بل ومن إطلاق أدلة الأحكام؛ فإن المقصود من ثبات الأحكام هو أنّ الحكم المتحقق إطلاقه بحسب ظهور الدليل مستمر إلى الأبد؛ والكلام في المقام إنّما هو في إطلاق الحكم بلحاظ ملابساته بحسب الأوصاف القارّة التي لها ثبات.

الأمر الثاني عشر: إنّ لا ينبغي الشكّ في إشعار القضايا بكونه الموضوعات المذكورة فيها أصيلة ومقومة للملاك، وإنّما الكلام في دلالتها وعدمه. ويمكن أن يقال: إنّنا حتّى لو أنكرنا ظهور القضايا في كون موضوعاتها المذكورة فيها أصيلة مقومة للملاك - ولو كجزء العلة - ولكن مع ذلك لا ينقدح للحكم المذكور فيها إطلاق بالنسبة إلى فرض انقطاع استمرار موضوعاتها؛ وذلك لاشتغال الكلام على ما يصلح للقرينية الموجبة للإجمال المانع من ظهور الكلام في الإطلاق؛ فإنّه وإن لم نسلم ظهور القضايا في أصالة الموضوع فيها؛ ولكن لا ظهور في القضايا في خلاف ذلك؛ فيكون الموضوع مردّداً بين ما يصلح الكلام للدلالة على إطلاق الحكم بدون استمرار الموضوع وبين ما لا يصلح الكلام معه للدلالة على الإطلاق،

فيكون الحكم من حيث الإطلاق مجملاً لا محالة.

وإن شئت قلت: إنَّ ظهور الحكم في الإطلاق بالنسبة إلى فرض انعدام الموضوع موقوف على ظهور موضوع القضية في الإشارة؛ ولكن هذا لا مجال لدعواه؛ فإن لم يكن يتمّ دعوى ظهور القضية في الأصالة فالظهور في خلافها غير محتمل.

وعلى هذا الأساس فنتتفي ثمرة البحث المتقدم؛ لأنّ الثمرة إنما تتمّ إذا كان في قبال دعوى أصالة الموضوع في القضايا دعوى أصالة الإشارة، وإلا فلا ثمرة بين القول بأصالة الموضوع وبين القول بإجمال الموضوع.

ولكن يرد عليه: أنه إن أُريد من إجمال الموضوع وتردّده بين الأصالة والإشارة أنه وإن لم تكن القضية دالّة على شيءٍ من الأمرين ولكن بحسب الواقع يتردّد الموضوع المذكور بين الأصالة والإشارة فهذا التردّد لا ينافي دلالة إطلاق الحكم على نفيه وأنّ الحكم ثابت حتّى مع انقطاع الموضوع ليكون مردّد ذلك إلى كون الموضوع مشيراً وتتحد النتيجة مع ذلك الفرض. وإن أُريد من إجمال الموضوع أنه حتّى بعد لحاظ الحكم يكون الموضوع بلحاظ الدلالة الاستعمالية مردّداً بين الأصالة والإشارة - بمعنى احتمال إرادة كون الموضوع أصيلاً أو مشيراً من نفس الاستعمال - في مورد الاستعمال نظير إجمال اللفظ المشترك عن تعيين المعنى الاستعمالي مع كون المشترك مستعملاً في المعين فيكون إجمال الموضوع من حيث الأصالة والإشارة من هذا القبيل.

فيردّه: أنه إذا لم يكن اللفظ قابلاً لإفادة الشيء ولم يكن ظاهراً فيه فلا فائدة في إرادة ذلك الشيء من لفظ لا يفيد؛ ولا يصحّ إرادة معنى لا يحتمله

اللفظ ولو بقرينة معاضدة، فتأمل.

وأما في اللفظ المشترك فالعلم بإرادة المعنى الناشئ من أن الاستعمال إذا كان بداع التفهيم فلا مناص من إرادة معنى منه، وحيث إن المعنى الوضعي متعدّد فيصير اللفظ مجملاً؛ فالعلم بإرادة معنى معيّن يكون اللفظ قاصراً عن تعيينه إنما هو لكون اللفظ موضوعاً لتفهيم إرادة واقع معيّن لا لتفهيم تعيين ذلك الواقع للسامع، فهو كما لو قال: أردت شيئاً معيّنًا، فإنّه يفهم منه إرادة واقع معيّن، ولا يفهم منه تعيين ذلك الواقع وأنه سماء أو أرض أو غيرهما.

ولذا ذكرنا في غير المقام أن الإجمال في دلالة الألفاظ لأهل الوضع لا معنى له؛ فإنّ أمر الوضع دائر بين الوجود والعدم ولا ثالث لهما يعبر عنه بالإجمال؛ فإن كان اللفظ مفهوماً بحسب ظهوره فهو موضوع؛ وإن لم يكن اللفظ مفهوماً فهو غير موضوع؛ ولا يصحّ إرادة ما لا يفهم من اللفظ ولو مع قرينة منه؛ ولا معنى لإجمال اللفظ بالنسبة إلى ما لا يفهم منه حتّى مع القرينة، بل تكون القرينة دليلاً على إرادة المعنى مقارناً للفظ من دون أن يكون اللفظ ظرفاً له؛ وإذا كان اللفظ مستعملاً فيه فهو استعمال غير سائح. مثلاً لفظة الحنطة بالنسبة إلى الدلالة على الأرز ليس مجملاً، ولا يصحّ إرادته منها ولو مع القرينة، بل يكون الاستعمال على تقديره غلطاً.

وإذا أردنا التمثيل للمجمل فثاله الألفاظ المشتركة؛ فإنّها بالنسبة إلى تعيين ما هو مراد الالفاظ بها قاصرة.

وأما لفظ الشيء فلا إجمال فيه؛ بل قد يكون مطلقاً، كما إذا قيل: الشيء مخلوق لله.

وأما إجماله أحياناً فهو من قبيل ما تقدّم في المشترك؛ فإذا قال شخص: رأيت شيئاً حيث يعلم بإرادة المتعيّن وإن كان هذا اللفظ قاصراً عن إفهام تعيينه بالتفصيل يصير مجملاً فهو كما لو قال: رأيت شيئاً معيّنأ.

ومحصل الكلام فيما ذكرنا من أنّ الإجمال في مفاهيم الألفاظ لأصل الوضع لا معنى له هو أنّ: الإجمال قد يكون في مراد المتكلم فحينئذٍ إذا كان للفظ معنى وضعي ومعنى غير وضعي فأصالة الوضع بمعنى أصالة الحقيقة تعيّن حمل اللفظ على المعنى الوضعي ما لم تكن قرينة على الخلاف، فيحمل اللفظ على مقتضى القرينة.

وإذا كان الإجمال غير راجع إلى إرادة المتكلم بأن علم أنّ المتكلم أراد ما كان اللفظ موضوعاً له فلا بدّ من إثبات المعنى الوضعي حينئذٍ على أساس اللغة من التبادر وصحة السلب وغيرهما من علائم الوضع وأماراته.

ثمّ قد يكون المراد في المعنى الحقيقي والوضعي غير أهل اللغة كالعجمي حيث لا يدري معنى الصعيد في لغة العرب، فإجمال اللفظ بهذا المعنى معقول.

وقد يكون المراد التردّد لأهل اللغة كتردّد العربي في مفهوم الصعيد، فهذا إن أُريد به تردّد أهل عصر بالنسبة إلى وضع المعنى في عصر سابق فهو معقول؛ ولكن أصالة الثبات في اللغات التي هي معنى أصالة عدم النقل ترفع هذا التردّد إذا كان المفهوم والمعنى فعلاً محققاً.

وإن أُريد به تردّد أهل لغة في عصر فيما يكون اللفظ ظاهراً عندهم فهذا لا معنى له؛ لأنّ أمر الوضع في حوزتهم وارتكازهم؛ فإمّا أن يكون اللفظ في مرتكزهم موضوعاً للمعنى فيكون اللفظ حقيقة فيه؛ أو لا يكون فلا يكون اللفظ حقيقة فيه جزماً؛ ولا ثالث يعبر عنه بالإجمال بحيث يحتمل كون

اللفظ حقيقة فيه وإن كان لا يحمل اللفظ عليه للإجمال.
نعم، ربما يكون المفهوم والمعنى غير معلوم تفصيلاً؛ ولكن لا أثر لهذا في كون اللفظ حقيقة وإن كان هذا مؤثراً في استكشاف ما اللفظ حقيقة فيه واستعلامه.

ولكن يبدو لي أنه لا يحتاج الإجمال إلى كون اللفظ ظاهراً ليقال إن الأمر في الظهور دائر بين الوجود والعدم؛ بل يكفي للإجمال كون اللفظ مشعراً وإن لم يكن ظاهراً؛ فاللفظ غير الموضوع يمكن أن يكون باعتبار المعنى الإشعاري له موجباً لإجمال ما اتصل به؛ بحيث لا ينعقد لذلك المتصل به ظهور على أساس المعنى الإشعاري للمتصل.

وتوضيح ذلك أنه: يمكن عدم كون اللفظ موضوعاً لمعنى لو استعمل مستقلاً؛ ولكن لا محذور في كون لفظ آخر يتقوم ظهوره بعدم اتصاله بما يكون مشعراً بالمعنى؛ فليس قصور لفظ عن إفادة معنى بحسب الوضع مستلزماً لعدم تأثيره في انقداح ظهور كلام آخر.

فكل من الكلامين لو استعملا مستقلين كانا دالين على معنى قاصرين عن إفادة معنى إلا في حدّ الإشعار؛ ولكن لو انضمّ أحدهما إلى الآخر كان المعنى الإشعاري كأنه مدلول عليه جزماً من ناحية تأثيره في ظهور الكلام الآخر؛ وتصويره مجملاً؛ وإن كان من ناحية الدلالة على المعنى الإشعاري مجملاً قاصراً لا يسوغ إرادته منه.

ثم إن ما تقدّمت الإشارة إليه من أن أصالة الثبات في اللغات والتي يصطلح عليها بأصالة عدم النقل إنما تتمّ - حسبنا تنبّهنا له أخيراً - لإثبات المعنى لا لنتفیه؛ فإذا تحقّق معنى لفظ وشكّ في سبقه حكم بذلك. وأمّا إذا لم

يتحقق معنى للفظ ولزمه عدم وضع اللفظ لذلك المعنى فعلاً لم يمكن الحكم بعدم الوضع قديماً؛ كل ذلك لأن أصل عدم النقل أصل عقلائي ودليل لبي، فينبغي الاقتصار في جريانه على المتيقن.

الاستدلال لظهور القضايا في أصالة العنوان وعدمها

إذا تمهد ما سبق من الأمور نقول: إنه قد تحصل مما قدّمناه: أنه لو كان الكلام ظاهراً في أصالة الموضوع المذكور في القضايا بكونه تمام الموضوع وكلّه فهم منه استمرار الحكم بانقطاع الموضوع عن بعض الأوصاف المقارنة للموضوع في ظرف صدور القضية. كما يفهم منه انقطاع الحكم بزوال عنوان القضية، وإذا كان الكلام غير ظاهر في أصالة الموضوع يكون الكلام مجملاً من حيث الدلالة على استمرار الحكم بعد انقطاع الموضوع عن الاستمرار على الوصف الذي كان يقارنه في ظرف صدور القضية؛ لاشتغال الكلام على ما يصلح للقرينية على تقييد الحكم في بقائه بفرض استمرار الموضوع المذكور في القضية على الوصف المقارن له.

فإذا قيل: يحرم الربا في المكيل فهم منه زوال الحرمة بزوال وصف الكيل كما يفهم منه استمرار الحرمة بانفكاك بعض الأوصاف غير الكيل عن الأشياء، هذا على الأول، ويكون الكلام مجملاً من حيث الدلالة على استمرار حرمة الربا إذا زال وصف الكيل على الثاني.

إذن إذا قيل: صلّ عند مقام إبراهيم ﷺ - وقد فرضنا أنّ المقام بحسب الوضع أو المتفاهم العرفي هو الصخرة لا موضعها، والمفروض أنّ المقام في ظرف صدور الرواية موضوع في مكان معين - لا يفهم منه وجوب الصلاة

عند الصخرة على تقدير نقلها إلى موضع ثالث غير ما هي عليه فعلاً وغير موضعه في عصر النبي ﷺ؛ إلا إذا قيل بظهور القضايا في أصالة الموضوع؛ بمعنى كون الموضوع المذكور في القضية أصيلاً وبنحو تمام الموضوع وكله؛ وأما إذا احتتمل في القضية الإشارة أو كان ظاهراً في الأصالة ولكن بما يعم أن يكون كجزء من الموضوع الأصيل فلا تدلّ على وجوب الصلاة عند الصخرة إذا نقلت إلى موضع ثالث.

فإذا تمهد ما قدّمناه من الأمور وتحقق ثمره البحث نقول بعد التوكّل على الله:

إنّ في بحث مفهوم الوصف من المفاهيم في مباحث الأصول إشارة إلى جهة البحث في المسألة التي نحن بصدها؛ حيث يقال: إنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية؛ يراد بذلك الاستطراق إلى فهم مضمون المحصر وانتفاء الحكم على تقدير انتفاء الوصف - ولو بالإشعار - وكأنّه إلى هذا المضمون أشار في الجواهر حيث عبّر بقاعدة دوران الحكم المعلق على الوصف مداره وجوداً وعدمياً؛ ولكن تعبيرهم بأنّ الدلالة فيه على حدّ الإشعار لا الظهور يستشعر منه - إن لم يستلزم - أنّ مختارهم عدم كون الموضوع في القضايا حسب ظهور الكلام أصيلاً؛ وأنّ الموضوع في القضية يحمتمل أن يكون مشيراً إلى ما هو الموضوع الواقعي عبر الدلالة على ما يلازم الموضوع الحقيقي الذي باعتباره جعل الحكم، وإنّما غاية الدلالة هو الإشعار بالموضوع الأصيل وما فيه ملاك الحكم وبه مناطه.

مثلاً إذا قيل: أكرم العالم العادل، استشعر منه - حسب كلامهم في مسألة الوصف - أنّ ملاك الحكم ثابت في العدالة ولو كجزء ما فيه الملاك؛ بل نفس

تعليق الحكم على العالم مشعر بكونه مناط الحكم؛ وأن العلم هو المستدعي لوجوب الإكرام ولو كجزء ما فيه الملاك؛ لا ما هو ملازم للعلم أو يقارنه كلباس خاص يلبسه العالم؛ فإنه ليس ملاك الأمر بإكرامه.

نعم، ذكروا هذا الإشعار في مقام نفي دلالة الكلام على انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ولو على حدّ الدلالة الإشعارية.

وهذه هي الثمرة المطلوبة من مسألتنا - أعني كون الموضوع أصيلاً أو مشيراً - فإنه إذا فهم من الكلام كون الموضوع أصيلاً فإنه ربما فهم منه انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع، ولا أقلّ من عدم دلالة الكلام على استمرار الحكم. وهذا بخلاف ما لو جامع الكلام كون الموضوع مشيراً؛ فإنه لا دلالة في الكلام على انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع.

بل مقتضى إطلاق الحكم استمراره بعد انتفاء الموضوع المذكور في القضية؛ لاحتمال كون الموضوع الحقيقي المستدعي للحكم هو شيء آخر باقٍ بانتفاء الموضوع المذكور. نعم، لا بدّ من معرّف لوجود الحكم؛ وما هو مشير ومعرّف كما يمكن أن يكون حدوته معرّفاً لحدوث الحكم يمكن أن يكون حدوته - لا بقاءه - معرّفاً لاستمرار الحكم.

وإن شئت قلت: إنّ الموضوع الذي يدور الحكم مداره وجوداً وعدمًا هو الموضوع الأصلي والحقيقي. وأمّا المشير فلا يدور الحكم مداره لا حدوثاً ولا بقاءً؛ وإنما يكون تبين وجود الحكم مع وجود المشير والملازم. ثمّ يكون المشير دالّاً على حدوث الحكم عند حدوث المشير بلا ريب، ولو باعتبار استلزام وجود المشير مع وجود الموضوع الأصلي الملازم لوجود المشير. بل يمكن أن يكون الكلام المشتمل على الموضوع المشير دالّاً على بقاء الحكم

مع انتفاء المشير بقاءً.

فإذا قيل: أكرم صاحب القباء الأخضر وكان هذا مشيراً ولا مدخل للشوب بهذا اللون في الحكم فيكون حدوث اللبس مبيّناً لحدوث الحكم ولبقائه حتى مع انتفاء اللبس؛ فلا يدور الحكم بقاءً - ولو بلحاظ تبيّنه - مدار استمرار اللبس؛ فضلاً عن لحاظ تقرّره الواقعي.

إذن ثمرة البحث في كون الموضوع المذكور في الكلام أصيلاً أو مشيراً هو فيما لو زال الموضوع المذكور، فإن كان أصيلاً زال الحكم؛ بمعنى أنه لا ظهور للكلام معه - على الأقلّ في استمرار الحكم؛ لو لم يكن ظاهر الكلام زوال الحكم، وهذا بخلاف ما لو كان الموضوع مشيراً فإنه يجامع ظهور الكلام في استمرار الحكم مع زوال الموضوع المذكور في القضية.

فقد تحقّق بما ذكرنا أنّ مردّ الثمرة في المسألة إلى أنّ ظاهر القضايا، بناءً على ظهورها في كون الموضوع المذكور فيها أصيلاً لا مشيراً، هو كون الموضوع ممّا يدور الحكم معه وجوداً وعدمًا - لا بمعنى أنه لو دلّ دليل آخر على ثبوت الحكم المماثل للأوّل عند انتفاء الموضوع المذكور في الدليل الأوّل يكون معارضاً له - بل بمعنى أنه لا يصلح الدليل الأوّل بإطلاق حكمه للدلالة على ثبوت الحكم في فرض انعدام استمرار الموضوع المذكور فيه؛ ويكون دلالة الدليل الآخر - على تقديرها - دلالة على ثبوت حكم آخر مماثل للأوّل، نظير دلالة دليل على وجوب الصوم بعد دلالة غيره على وجوب الصلاة.

وهذا بخلاف ما لو صلح الموضوع المذكور في الدليل للإشارة ولم يكن ظاهر الدليل بحسب الإطلاق منافياً له فإنه لا بأس بكون نفس الحكم

المذكور فيه مطلقاً بلحاظ فرض انقطاع استمرار ذاك الموضوع؛ ولا تتوقف الدلالة على ثبوت الحكم حينئذٍ على دليل أو دلالة أخرى تتضمن الحكم المماثل.

وإنما قلنا: إنه لا بأس، ولم نقل يتعين؛ لأنه على تقدير إنكار ظهور القضايا في كون موضوعاتها المذكورة أصيلة ربّما تكون بعض القضايا - ولو على أساس المناسبات بين الحكم والموضوع - ظاهرة في ذلك؛ ومعه فلا يصلح مثل تلك القضية للدلالة على إطلاق الحكم مع انقطاع استمرار موضوعه؛ وذلك على أساس نفس النكته التي ذكرناها في فرض الالتزام بظهور القضايا طرّاً في أصالة الموضوع المذكور فيها.

فإذا قال: في المكيل زكاة، وفهم منه أن الملاك قائم بالمكيلية لا أن كون الشيء مكيلاً معرّف لما فيه الملاك في مثله لا يصلح القضية للدلالة على ثبوت الزكاة في ما كان مكيلاً في ظرف صدور القضية ثم انقلب إلى كونه جزافاً بعد ذلك؛ وهذا بخلاف ما إذا لم يكن للقضية ظهور في أصالة الموضوع - وإن لم يكن له ظهور في المشيرية - فإنّ ما هو مكيل في ظرف النصّ مصداق له؛ ولا يتعين دلالة مثل هذه القضية على ثبوت الزكاة على أن تكون المكيلية مستمرة؛ لا بمعنى دخل استمرار المكيلية في حدوث وجوب الزكاة وهذا ظاهر، ولا بمعنى دخل استمرار المكيلية في بقاء وجوب الزكاة.

فمعى المكيل بحسب المفهوم منطبق على الحنطة التي كانت تُكّال في عصر النصّ وإن كانت تُباع جزافاً بعده، فكما أنه إذا قال: في الحنطة زكاة وكانت الحنطة تلازم وصفاً حين النصّ ولكنها فقدته بعده، لم يكن الحكم

قاصراً عن شمول فرض فقد الوصف، فكذلك إذا عبّر عن الحنطة بالمكيل -بناءً على عدم ظهور القضية في أصالة الموضوع بمعنى تضمّنها للعنوان المقوم للملاك- فإنه لا يشترط في صدق المشتقّ مفهوماً سوى صدقه حين الجري والإطلاق حتّى بناءً على اختصاصه بالمتلبّس؛ ولا يشترط بقاء المبدأ بعده؛ ويكون بقاء المبدأ وعدمه من قبيل الحالات التي ينفي دخلها في الحكم إطلاق دليل الحكم، ولا يكون الموضوع سوى الذات التي حدث فيها المبدأ؛ وبقاء الذات يستمرّ الحكم وإن زال وصفها؛ فكما أنّ عنوان الحنطة لا بدّ من صدقها حين الجري لا بعده، فكذلك عنوان المكيل إنّما يتقوم صدقه بتحقّق المبدأ حين الجري لا بعده؛ فعنى المكيل ما هو مكيل حين الإطلاق وحين صدور القضية؛

ألا ترى أنّه يصحّ أن يقال: ما هو مكيل الآن يحرم الربا فيه حتّى بعد خروجه عن المكيلية؛ فإذا لم يكن معنى المكيل بحسب الإطلاق إلّا هذا رجع معنى قضية: المكيل يحرم الربا فيه، إلى القضية المتقدّمة. هذا إذا لم نستظهر -عموماً أو خصوصاً ولو على أساس مناسبة حكم وموضوع- أنّ الموضوع المذكور في القضية أصيل.

وأما إذا كان ظاهر القضية هو أصالة الموضوع -بمعنى الدلالة على المقوم للملاك، لا أنّ الموضوع هو الملاك- فإنّ مردّ القضية المتقدّمة إلى أنّ الزكاة إنّما تجب في الشيء لعلّة كونه مكيلاً؛ والمتفاهم من هذا هو عدم استمرار الحكم بالخروج عن المكيلية.

نعم، لا نأبى أن يكون الشيء بمحدوثه أحياناً علّة لمحدوث الحكم ولا استمراره؛ مثلاً من حدثت له استطاعة الحجّ وجب عليه الحجّ حتّى لو

زالت الاستطاعة فيما لو أعدمها؛ فلا مانع من كون المكيّية - حتى تقدير كونها الجهة الأصليّة لحرمه الربا أو وجوب الزكاة - بمحدوثها كافية في استمرار الحكم كحدوثه؛ ولكن ظهور العلّة في القضايا لا يساعد على ذلك؛ وإن كان مع القرينة نقول به؛ فكما أنه لو قال: علّة حرمة الربا في الشيء كونه مكيلاً، يستفاد منه دوران الحكم حدوثاً وبقاءً مع حدوث المكيّية وبقائها، فكذلك إذا قال: في المكيل يحرم الربا بناءً على ظهور القضايا في عدم كون موضوعاتها مشيرة.

فردّ بحث ظهور القضايا في أصالة الموضوع وعدمها إلى ظهورها في أمر هو كالتعليل، وعدمه؛ فهل المفهوم من قول: يحرم الربا في المكيل هو أنه إنّما يحرم الربا في الشيء لكونه مكيلاً، أو لا ظهور في القضايا في ذلك؛ بل يجمع القضية أن تكون العلّة لحرمه الربا في الشيء المكيل هو كونه حنطة أو نحوها ممّا هو قوت العباد في الحقيقة إنّما يحرم الربا فيه لكونه قوتاً أو حنطة وشعيراً؟

فإن كان ظاهر القضية هو ما كان كالتعليل، دار الحكم حدوثاً وبقاءً مع الموضوع المذكور في القضية حدوثاً وبقاءً، وإن لم يكن للقضية ظهور في ذلك كان الحكم مطلقاً ومستمرّاً حتى بعد زوال الوصف المذكور في النصّ موضوعاً للحكم.

ثمّ إنّ ثمره البحث لا تنحصر فيما إذا كان المفهوم من القضايا كون الموضوع المذكور فيها تمام ما به الملاك وكله؛ بل تتمّ الثمرة حتى إذا استفيد دخل الموضوع المذكور، فيما به الملاك - ولو بنحو جزء العلّة أو المقتضى أو جزئه - فإنّه على هذا التقدير يكون المتفاهم من القضية انتفاء الحكم بانتفاء

الموضوع؛ وذلك لأنَّ الحكم كما يكون متقوِّماً بكلِّ غلته، كذلك يتقوِّم لا محالة بما هو بعض العلة. وهذا ظاهر.

ثمَّ إنَّ الثمرة المهمَّة في بحثنا هذا - أعني أصالة الموضوع وعدمها - هو شأن الإطلاقات ومدى اعتبارها في متعلقاتها بعد طرؤ حالات عليها غير مترقِّبة، أو زوال حالات مستقرَّة عنها.

فإن كان متعلِّق الحكم أصيلاً - بمعنى تقوِّم الملاك بذاك العنوان المتعلِّق للحكم أو بما ينطبق عليه انطباق العام على بعض مصاديقه - كان لتغيُّر الحالات وطرؤ اختلاف الأوصاف مدخل في زوال استمرار الحكم وقصور الإطلاق؛ وهذا بخلاف ما إذا كان الملاك ممَّا يمكن قيامه بما يلزم الحكم؛ فإنَّه يمكن التمسُّك بالإطلاق بعد اختلاف الحالات المستقرَّة، واحتمال كون الحالة المستقرَّة الزائلة دخيلاً - ولو بما يلزمها - في الحكم.

فقد تحقَّق بما ذكرناه بل كررناه أنَّ الأوصاف والحالات المتصورة لمتعلقات الأحكام وموضوعاتها على قسمين:

أحدهما: الحالات الثابتة والمستقرَّة بحيث يمكن التعبير عن ذي الحالة بذاك الوصف وبالعكس.

وثانيهما: الحالات غير القارَّة ممَّا تتبادل أو هي عرضة التبادل في الموضوعات، بحيث لا يصحَّ التعبير عرفاً عن الموضوع بذاك الوصف والحالة.

مثال الأوَّل: الكيل والوزن في الأشياء، فإنَّهما من الأوصاف القارَّة؛ وقلَّما يتفق تحوُّل الشيء المكيل والموزون إلى الجزاف إلَّا في حالات نادرة كادت أن تلحق بالعدم؛ فالحنطة مكيل أو موزون وتحوُّلها إلى الجزاف لا يكون إلَّا

بتحوّل الحنطة في الوفور إلى ما يشبه التراب، والتراب من الجزافيات بحيث لا يتحوّل إلى المكيل والموزون إلا إذا شخّ وجوده كالأشياء العزيزة؛ وكلّ هذا من الأمور النادرة جداً.

ولمّا كان وصفا الكيل والوزن من الأوصاف المستقرّة صحّ التعبير عن الحنطة وأمثالها بالمكيل والموزون ولو من باب إطلاق العام على الخاص. ففي مثل ذلك إذا قيل: يحرم الربا في الحنطة، وأتفق خروج الحنطة عن كونها مكيّلة أو موزونة وصارت ممّا تباع جزافاً أشكل التمسك بإطلاق دليل الحكم؛ وإن كان صدق عنوان الحنطة باقياً بعد زوال وصف الكيل والوزن.

والسرّ فيه: أنّه لمّا كان يحتمل أن يكون لوصف الكيل مدخل في الحكم بجرمة الربا في الحنطة وكان هذا الوصف من قبيل الملازمات لم يكن الاعتماد على فرضه موجوداً في ظرف الحكم - على أساس استقراره - أمراً خارجاً عن الاستعمالات العرفيّة؛ ولو باعتباره ممّا يصلح قرينة متّصلة موجبة للإجمال المانع من الإطلاق؛ وإن لم يكن قرينة على التقييد؛ ولكنّه مفيد لنتيجة التقييد.

فشأن مثل هذا الوصف هو شأن الأوصاف الملازمة دائماً؛ فكما أنّ الحكم لا ينفكّ في مواردّها عن الوصف الملازم للذات، وإن كان في ظاهر القضية مرتّباً على الذات ولم يذكر الوصف في عنوان الدليل؛ فكذلك الأوصاف القارّة التي ليست معرض الزوال عادة؛ مع الفرق بين هذا وذاك بأنّ الأوصاف الملازمة للذات لا تنفكّ عن الذات، فلا ثمة في البحث عن دخل الوصف في الحكم وعدمه، بخلاف الأوصاف القارّة غير الملازمة؛

فإنها قد تنفك عن الذات؛ ولكن القسمين يشتركان في عدم إطلاق الحكم بلحاظ فرض انتفاء الوصف؛ وذلك لعدم تصوّر انتفاء الوصف في الملازم، وإجمال الإطلاق في القسم الآخر الذي لا يعدّ انتفاء الوصف فيه أمراً مترقّباً وإن كان متصوّراً.

ومثال الثاني: عامّة الحالات والأوصاف الطارئة والمتبادلة على الذوات؛ أو التي هي معرض الطرؤ والتبادل على الذات؛ ككون الحنطة صفراء أو حمراء، ثخينة أو دقيقة، كان سقيها بالمطر أو بغيره، رخيصة أو غالية؛ إلى غير ذلك من الأوصاف.

ولذا لا يصحّ عرفاً التعبير عن الحنطة بهذه الأوصاف غير القارّة حتى من باب إطلاق العام على الخاص.

فلا قصور في إطلاق حرمة الربا في الحنطة عن شمول كلّ هذه الحالات، وعدم اختصاصه بالحالة التي كانت الحنطة عليها حين التشريع من غلاء أو رخص أو غيرهما؛ فإنّ هذه الأوصاف - لعدم استقرارها - لا تكاد تصلح قرينة على تقييد الإطلاق ولو من باب اتّصال الكلام بما يصلح للقرينية؛ فضلاً عن أن تكون قرينة ظاهرة في التقييد، فلا يصحّ الاعتماد في تقييد حرمة الربا في الحنطة بخصوص الحنطة الغالية على كون الحنطة كذلك حين صدور الحكم.

وكم لما هو محلّ بحثنا من زوال الأوصاف القارّة - من نظير ومصدق في الفقه أشرنا إلى جملة من تطبيقاته؛ كما أنّ جملة من الكلمات الصادرة من الأعلام منوطة بالمبنى في هذا البحث ولو ارتكازاً، وإن لم يصرّحوا بذلك؛ ولعلنا نشير إلى بعض تلك الكلمات إن شاء الله تعالى.

ويمكن تغيير صياغة عنوان البحث بما يتناسب مع بحث المشتق الأصولي بأن يُقال: بعدما كان التحقيق اختصاص وضع المشتق بخصوص التلبس وكونه مجازاً بعد الانقضاء أو قبل التلبس، فإذا تحقّق التلبس بالمبدأ فلا ريب في ثبوت الحكم المعلق على المشتق، فإذا فرض انقضاء التلبس فهل يبقى الحكم أو يزول بزوال الصفة؟

احتمالان مبنيان على ظهور القضايا المعلقة لأحكامها على المشتقات في كون الموضوع فيها أصيلاً أو محتملاً لذلك فيزول الحكم بزوال الصفة -وضابطه أن لا يحرز صدق بقاء الحكم على تقدير ثبوته بعد انقضاء الوصف - أو عدم ظهور القضايا في ذلك، بل غاية مدلولها ترتب الحكم مع تحقّق الوصف لا انتفاؤه بانقضاء التلبس؛ بل مقتضى إطلاق الحكم ثبوته حتى في ظرف انقضاء التلبس بالمبدأ؛ حيث لا يكون للقضية ظهور أو ما يصلح قرينة على أصالة الموضوع.

وهناك بحث آخر يناسب هذا، وهو أنه هل للحكم المذكور في القضايا إطلاق بلحاظ زوال الأوصاف القارة التي تقدّمت الإشارة إليها مع عدم ذكرها في القضايا أو يمكن التعويل في اختصاص الحكم بفرض وجود تلك الصفة ولو بعدم انقداح الإطلاق في القضايا بلحاظ فرض انعدام الوصف نظير اشتغال الكلام على ما يصلح للقرينة.

ومن جملة تطبيقات بحثنا هو ما ورد من حرمة السبق -تكليفاً أو وضعاً- فيما عدا الخفّ والنصل والحافر؛ فإنّ هذه القضية تتضمّن أحكاماً أربعة هي:

جواز السبق في الخفّ وفي الحافر وفي النصل؛ والرابع هو عدم جواز

السبق فيما عداها من رفع الأثقال والعدو وسائر الأعمال. وثمرة البحث المتقدم تظهر في كل هذه الموارد والأحكام الأربعة؛ ولاتّضح البحث نقول: إنّ النصل والسهم كان من أوصافه الملازمة له سابقاً وفي عصر التشريع هو كونه سلاحاً يتقوى به على العدو ويدفع به؛ وهذا الوصف للسهم لم يكن كوصف طول السهم وقصره وحدّته وعدمها وما شاكل ذلك؛ ولذا كان هناك فرقة في الحروب يعبرّ عنهم بالرمّة؛ كما أنّ هناك فرقة من المحاربين في عصرنا يعبرّ عنهم بالقوّة الجويّة التي لم تكن لها سابقة قديماً؛ ولكن شأن السهم في كونه وسيلة من وسائل الحرب قد زال ونسخ بحدوث الوسائل الحربيّة الجديدة التي لا تكاد تقاوم السهام لها؛ ففي مثل هذه الحالة يشكّل التمسك بإطلاق ما دلّ على جواز السبق أو المسابقة في السهم والنصل في هذه الأعصار؛ لاحتمال اختصاص الجواز بفرض كونه معرضاً للاستفادة في الحروب والجهاد ودفع الأعداء؛ فلا يكون للسهم الموضوعيّة الأصليّة؛ بل يصلح مشيراً إلى ما كان يلازم السهم في تلك الأعصار من كونه وسيلة دفاعية أو حربية عامّة.

هذا بالغضّ عن كون المناسبات موجبة لاختصاص الحكم بتلك الحالة، كما أنّ المناسبات قد توجب التعديّ إلى السبق والمراهنة على غير السهم من الآلات الحربيّة الحديثة التي لا يعبرّ عنها بالسهم لغةً وعرفاً كالبنادق وما شاكلها.

ومما ذكرنا من الكلام في السهم يظهر الكلام في الخفّ والحافر؛ فإنّ السبق عليهما ربّما جاز على أساس كونها وسيلتين للعدو والمناضلة في تلك الأعصار؛ بخلاف الفرس في هذه الأعصار؛ فإنّه لا يترقّب منه هذا الغرض

بعد تبدل الوسائل الحربيّة بالسيّارات ونحوها؛ فإذا فرض زوال هذه الحالة المستقرّة للفرس والإبل بحدوث الوسائل الجديدة الحربيّة أشكال التمسك بإطلاق الدليل لتجويز المسابقة على الخفّ والحافر في هذه الأعصار بل ربما كان ممنوعاً. هذا بالغضّ عن مناسبات الحكم والموضوع.

كما أنّه بما ذكر يظهر الكلام فيما عدا الخفّ والنصل والحافر من الوسائل الحديثة الحربية البديلة عن النصل والحافر والخفّ كالبنادق والسيّارات وما شاكلها؛ فإنّه لا محذور في التمسك بالإطلاق للمنع عن السبق عليها.

والسرّ في ذلك: أنّ هذه المحدثات ليست من قبيل ما زال وصفها القارّ؛ بل كان شأنها عدم الوجود، وهذا ليس أمراً مستقرّاً؛ فإنّ ما عدا الله لم يكن ثمّ وجد؛ ولا ريب في أنّه يصدق عليها عنوان ما عدا الثلاث.

نعم، جواز المسابقة على هذه الأسلحة الحديثة منوط بإلغاء الخصويّة عمّا هو المنصوص من النصل وغيره ولو على أساس المناسبات أو تنقيح المناط من النصّ - بمعنى فهم الملاك والمناط منه عرفاً - أو العلم بالمناط بالغضّ عن الدالّ اللفظي على الحكم.

ولولا ذلك فلا يلزم من قصور الإطلاق عن الأمور الثلاثة - النصل والخفّ والحافر - في فرض زوال وصفها القارّ قصور الإطلاق عمّا عدا الثلاثة؛ بعد اختلاف الملاك في الإطلاقين وعدم كون المناط في قصور إطلاق تجويز الثلاثة هو مجرد عدم وجود الحالة الفعلية لها سابقاً؛ بل الملاك هو كون وصفها الزائل أمراً مستقرّاً، فلاحظ.

ومن جملة تطبيقات البحث ما ورد من أنّ التقصير في ثمانية فراسخ؛ فإنّه يشكل بل يمنع التمسك بإطلاقه في مثل هذه الأعصار ممّا تطوى هذه المسافة

في زمان قصير جداً؛ بعدما كان وصف هذه المسافة - قديماً - أنها تطوى في يوم عادة؛ بحيث صحَّ التعبير عن أحدهما بالآخر؛ فيقال: التقصير في مسيرة يوم، كما في بعض النصوص؛ ويقال: التقصير في ثمانية فراسخ، كما في بعض آخر. وهذا بخلافه في هذه الأعصار، فإنه لو كان حدَّ التقصير ثمانية فراسخ، لا يصحَّ التعبير عنه بكون التقصير في مسيرة يوم؛ وإن كان ربّما تطوى هذه المسافة حتّى في هذه الأعصار في يوم؛ ولكن بحسب المتعارف والوضع إنما يلحظ ما هو المتعارف خارجاً؛ لا ما يتفق أحياناً؛ فلا يكاد تجدد التعبير - بغير مسامحة - عن مسافة كثمانية فراسخ بأنها مسيرة يوم، اعتماداً على أنه قد تطوى فعلاً هذه المسافة في هذه المدة؛ فلا يقال بين بلدة كذا وبلدة كذا مسيرة يوم إذا كان الفاصل ثمانية فراسخ ونحوها.

والسرّ في ذلك: أن المدار في صحّة الاستعمال مدار ما يقع بحسب المتعارف خارجاً، ولا عبرة بغير المتعارف في تحديد المسافات والبعد. لا أقول: إن لطيّ ثمانية فراسخ مستوعباً ليوم موضوعيّة؛ حتّى يقال إنه ربّما كانت تطوى هذه المسافة في أقلّ من يوم قديماً، فيكون وجود ذلك مؤكداً لإطلاق تحديد السفر الموجب للقصر بثمانية فراسخ.

بل أقول: إنه يحتمل كون الموضوع للتقصير هو مقدار من المسافة تُسلك في يوم واحد على حسب الوسائط النقلية المتعارفة للعامة، حيث إنه لو سلك شخص تلك المسافة فيما زاد عن يوم أو نقص وجب عليه التقصير كما لو سلكها في مدة يوم. فليس الموضوع هو السفر يوماً لتختلف المسافة باختلاف الأشخاص؛ بل الموضوع هو أمرٌ ثابت لا يختلف باختلاف الناس في عصر واحد بل في أعصار؛ ما لم يحصل هناك تبدّل في الوسائط النقلية

نحو ما حدث في هذه الأعصار؛ فالواجب للقصر في الصوم والصلاة هو مقدار من المسافة تطوى في يوم بالوسائل المتعارفة حسب ما هو متداول بين عامة الناس.

ومن جملة التطبيقات للكبرى المتقدمة: ما ورد في بعض النصوص استثناء من الربا من أنه: لا بأس بالشاة بالشاتين؛ وكأنه من الربا في المعدود؛ وقد كان المتعارف ببيع الشياة بالعدد؛ ومتعارف الآن ببيعها وزناً؛ فهل يمكن التمسك بإطلاق النص لجواز الربا في الشاة بلحاظ هذه الظروف التي صارت تباع وزناً.

ثم الظاهر أن المراد من إشعار الوصف بالعلية كما هو المعروف هو ما ذكرنا من مرتبة من الدلالة على أصالة الوصف؛ وذلك في قبال كونه مشيراً وملازماً للموضوع الحقيقي المستدعي للحكم.

نعم، يمكن تصوير هذا الكلام؛ أعني إشعار الوصف بالعلية أو دلالاته عليها حتى فيما كان الوصف المذكور في الكلام مشيراً أو ملازماً للموضوع؛ بأن يقال: إن تعليق الحكم على وصف ولو كان الوصف ملازماً للموضوع الحقيقي - لا كونه الموضوع الحقيقي - مشعر ولو بملازمة الوصف للموضوع الواقعي للحكم حدوثاً وبقاءً أو دالاً على الملازمة؛ كما عبّر في الجواهر عن ذلك بقاعدة: ملازمة الوصف للحكم حدوثاً وبقاءً.

ولكن ليس الكلام في مجرد إمكان تصوير الكلام المتقدم في موارد يكون الموضوع المذكور في القضايا ملازماً للموضوع الحقيقي وعدم إمكان تصويره؛ وإنما المقصود أن النكته التي تستدعي ملازمة الوصف والموضوع المذكور في القضية للحكم حدوثاً وبقاءً إنما تتأتى فيما كان الوصف المذكور

ظاهراً أو مشعراً بكونه الموضوع الحقيقي.

وإلا فإذا لم يكن في الكلام أية دلالة - حتى بالإشعار - على كون الوصف المذكور فيه موضوعاً حقيقياً مستدعياً للحكم، بل كان يلتزم مع كونه مجرد ملازم للموضوع الواقعي فليست هناك نكتة دلالة الوصف أو إشعاره بملازمته للحكم بقاءً وأنه يزول الحكم بزواله؛ وإنما غاية مدلوله، الدلالة على ملازمته ومعرفيته لحدوث الحكم؛ وأما أنه دخيل في بقاء الحكم فيكون معرفاً لبقاء الحكم مع بقاء الوصف فلا. بخلاف الموضوع الحقيقي والأصيل؛ فإنّ المتفاهم من الكلام - ولو في حدّ الإشعار - أنّ الحكم قائم به في البقاء كالحادث.

بل في الوصف الملازم ليس الحكم قائماً به حتى في حدوثه فضلاً عن البقاء؛ وإنما يكون الوصف معرفاً لتحقق ما به قوام الحكم الذي هو غير الوصف، فلاحظ.

ثم إنّ من الموارد التي يمكن استكشاف آراء الأصوليين في مسألة أصالة الموضوع وعدمها هو بحث جزئية الشيء في حقّ الناسي والجاهل في المركبات، وإمكان اختصاص الجزئية بغير فرض النسيان والجهل. حيث فرض من بعض كلماتهم تصوير تخصيص الجزئية بفرض النسيان والجهل، على أساس فرض الموضوع في الدليل أمراً ملازماً للنسيان والجهل، حتى يكون قابلاً للوصول؛ ولئلا يستلزم وصوله انتفاء موضوعه؛ فإنّ يكون كذلك لا يعقل فيه الجعل.

وعلى أساس ذلك البحث وقع بينهم كلام في تصوير اختصاص الجهر والإخفات بفرض الذكر، وكذا حكم الإتمام في موضع القصر للجاهل.

ولكن ينبغي أن يعلم أنّ إمكان تصوير اختصاص الحكم بغير الناسي على أساس إمكان فرض عنوان مشير يلازم النسيان هذا أمر، ومنع ظهور القضايا في كون عنوان الموضوع فيها أصيلاً هو أمر آخر، ولا ملازمة بين الأمرين؛ فإنه لا يستلزم إمكان تصوير العنوان مشيراً عدم كونه مخالفاً للظاهر، هذا. ولكن بالفضّ من ذلك - أي الاستلزام - كان الظاهر من كلماتهم هناك أنّ كون العنوان مشيراً ليس مصادماً للظاهر، فراجع.

كون البحث عن أصالة الموضوع وعدمها أصولياً

ثمّ إنّ البحث عن كون الموضوع للحكم حسب مدلول النصوص أصيلاً أو قابلاً للحمل على المشير بحث أصولي؛ فهو نظير بحث المشتقّ، وليس بحثاً فقهيّاً، ولا بحثاً عن قاعدة فقهية.

بيان ذلك: أنّ ضابط البحث الأصولي منطبق على هذه المسألة مثل بحث المشتقّ بعينه؛ ولا ينطبق عليه ضابط مسائل الفقه، ولا القواعد الفقهية.

حيث إنّ نتيجة البحث في هذه المسألة تقع في طريق استنباط الحكم كبقية مسائل الأصول من ظهور الأمر في الوجوب والنهي في الحرمة وغير ذلك؛ وليست النتيجة بنفسها حكماً شرعياً ولا قاعدة فقهية عامة؛ فإنّ نتيجة البحث إنّما هو ظهور الموضوعات المذكورة في النصوص في كونها أصيلة مثلاً أو عدم ظهورها في ذلك، وهذا ليس حكماً فقهيّاً وإن كان يستتبع الحكم الفقهي بضمّ صغريات ككون الموضوع الفلاني وقع متعلقاً للحكم الشرعي، وكلّما كان الموضوع متعلقاً لحكم فظاهر أنّه أصيل، فيستتبع انتفاء الحكم بانعدام الموضوع بعد حدوثه، وعدم استمرار الحكم

بانقطاع الموضوع المذكور في النص.

وأيضاً ليست هذه المسألة من قواعد الفقه؛ فإن ضابط القاعدة الفقهية أن تكون نتيجة المسألة حكماً فقهياً لكنه عام يكون تطبيقه بيد العامي، فالفرق بين المسألة الفقهية والقاعدة الفقهية مع اشتراكها في كونها فقهيتين هو: أن المسألة الفقهية تتعرض لحكم الموضوع الخاص الذي ينطبق على المكلف بلا توسط شيء سوى صغرى واحدة ككون المكلف ممن يجب عليه الحج لكونه مستطيعاً؛ وهذا بخلاف القاعدة الفقهية فإنها تتضمن حكماً لموضوع عام يكون المكلف من جملة مصاديقه، ويكون انطباقه على المكلف بتوسط؛ مثل قاعدة الفراغ حيث يكون انطباقها على صلاة المكلف وصومه وحجّه ومعاملاته بيد المكلف حتى العامي ولكن بتوسط مقدّمة سوى الصغرى اللازمة في سائر المسائل الفقهية.

فيقال لإثبات نفوذ البيع: هذا بيع، والبيع مصداق للعقد أو المعاملة أو التجارة، وكلّ عقد نافذ، فالبيع نافذ. ولكن في نجاسة الملاقى للدم لا حاجة إلى شيء سوى إحراز ملاقة الشيء للدم.

وكذلك يقال في تطبيق قاعدة الفراغ، فيقال: هذه صلاة، وهي مصداق للعمل الماضي؛ وكلّ عمل ماض يشكّ في صحته فهو محكوم بالصحة.

إذن فصحة البيع مسألة فقهية؛ ولكن صحة العقد قاعدة فقهية. والفرق بين القاعدة الفقهية والمسألة الأصولية: أن تطبيق الأوّل بيد العامي، بخلاف المسألة الأصولية؛ فإنه لا يتمكّن العامي من تطبيق كبرى البراءة أو الاستصحاب في الشبهات الحكيمة؛ لعدم تمكّنه من الفحص الذي به قوام جريان الأصلين.

كما أنه اتضح بما ذكرنا أنّ البراءة والاستصحاب في الشبهات الموضوعية قاعدتان فقهيّتان؛ لكون الأمر في انطباقها في حیطة تشخيص العامي؛ ولا يتقيّد بالاجتهاد، وإنما يعنونان في الأصول استطراداً بعد وحدة مدرك قاعدتي البراءة والاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية.

كما اتضح أنّ قاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية مسألة أصولية؛ بخلاف القاعدة في الشبهات الموضوعية، وإنما يكون التعرّض لقاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية في الفقه استطراداً لوحدة مدرك القاعدة في الشبهات الحكمية والموضوعية على حذو ما تقدّم في وجه طرح الاستصحاب والبراءة في الشبهات الموضوعية في الأصول.

نعم، ذكر بعض المحقّقين أنّه يشترط في كون المسألة أصولية كونها جارية في عامّة أبواب الفقه، وحيث إنّ قاعدة الطهارة تخصّ بعض الأبواب تخرج عن مسائل الأصول. وحيث إنّ تمايز العلوم بالاعتبار والاستحسان فلا بأس بجعل ذلك قيداً في ضابط الأصول إذا كان مستحسناً.

وبما ذكرنا اتضح عدم كون مسألة أصالة الموضوع وعدمها قاعدة فقهيّة؛ حيث إنّها لا يبحث فيها عن حكم فقهي مباشرة؛ لا حكم ينطبق على المكلف بلا توسيط ولا ما ينطبق على المكلف بواسطة كما تقدّم.

ثمّ إنّّه يمكن التعبير عن البحث الذي طرحناه من أصالة الموضوع وعدمها بتعبير آخر اصطلاحاً؛ وهو أنّه هل يمكن التمسك بالإطلاق لنفي دخل الخصوصيات المعاصرة للموضوع أو المتعلّق للحكم؛ والملازمة لها حين صدور النصّ؛ كما يصحّ التمسك بالإطلاق لنفي سائر الخصوصيات؟ فإذا قال: صلّ عند مقام إبراهيم، فكما أنّ إطلاقه نافٍ لاعتبار شرط في

الصلاة ككون الصلاة جهراً أو إخفاتاً هل يكون إطلاقه نافياً لاعتبار كون المقام في موضع خاص؛ ويكون دالاً على وجوب الصلاة عند المقام حيث وضع؟

وهذا مبناه ما فصلنا القول فيه من أصالة الموضوع أو المتعلق المذكور في النص وعدمها.

ثم إنّه قد ينقدح على أساس اختيار الإجمال في الموضوع المذكور في النص - حسبها تقدّم - الإشكال في جواز التمسك بالإطلاقات والعمومات في المسائل المستجدة.

وتوضيحه: أنه إذا لم يصحّ التمسك بالإطلاقات عند اختلال الأوصاف القارّة للموضوعات والمتعلّقات - لاحتمال كون الموضوع في النصّ مشيراً إلى ما هو مكتنف ومشتمل على الخصوصيات القارّة - كذلك يشكل التمسك بالإطلاقات عند تجدد مصداق للموضوع لم يكن معهوداً حين صدور النصّ.

فلو قال: المسافر ثمانية فراسخ يقصّر، كيف يجوز التمسك بإطلاقه للمسافر بالوسائل الحديثة ثمانية فراسخ؟ وذلك لنفس النكته التي يشكل التمسك بالإطلاق على أساسها في موارد اختلال الأوصاف القارّة؛ وهي احتمال كون الموضوع مشيراً إلى الموضوع بما له من الخصوصيات في عصر النصّ؛ وإن كانت تلك الخصوصيات لا تلازم الموضوع عقلاً.

فأيّ فرق بين عندية المقام - أي الصلاة عند مقام إبراهيم عليه السلام - حتّى لا يكون له إطلاق بلحاظ تغيير موضع المقام وبين المسافر حتّى يكون له إطلاق بلحاظ تغيير كفيّة السفر من حيث الوسائل النقلية؟!!

ويمكن التفصيل في الخصوصيات القارّة بين المصرّح بها وبين غير المذكورة منها؛ فيحكم بالإجمال في الأوّل والإطلاق في الثاني؛ مثلاً إذا قال: صلّ عند المقام أو حيث المقام - وفرض تغيير المقام عن موضعه - تتردّد الوظيفة بين رعاية المكان الأوّل وبين رعاية المكان الفعلي؛ لاحتمال كون القضية مشيرة إلى مكان خاصّ من دون دخل لوجود المقام هناك في الغرض، كما ويحتمل تقوّم الحكم بخصوصيّة المقام من دون دخل لخصوصيّته في مكان خاصّ في الغرض؛ ويحتمل ثالثاً تقوّم الغرض بالأمريّن؛ فتكون القضية مجعلة حينئذٍ.

وأما إذا قال: في الحنطة زكاة أو يحرم الاحتكار في الحنطة، وكانت خصوصيّة الحنطة تقوّم القوت العام بها فيؤخذ بإطلاق الحكم في القضيتين في فرض خروج الحنطة عن وصفها من كونها قوتاً عاماً.

ومن هذا القبيل إذا قال: تقصر الصلاة في مسير ثمانية فراسخ؛ فإنه مطلق بالنسبة إلى أسباب السفر وما يلازمه في بعض أنواعه كالسفر بالوسائل القديمة؛ كطول المدّة أو الكلفة والمشقة المكتنفة ببعض أنواع السفر؛ فيثبت الحكم لو تحقّق السفر بما ينفكّ عن تلك الخصوصيات كالسفر بأحد الوسائل.

وإن كان يحتمل أن يكون العنوان المذكور مشيراً إلى ما كان يلازم السفر في عصر النصّ من طول المدّة كعنوان مسيرة يوم، وهي من الخصوصيات القارّة، ولكنّه خلاف الظاهر من إطلاق النصّ.

ومن هذا القبيل لو قال: التقصير في مسيرة يوم؛ فإنه مطلق بالنسبة إلى ما كان يلازم السير يوماً في عصر النصّ من مسافة خاصّة كثمانية فراسخ،

ونتيجة إطلاقه عدم تقصير الصلاة بدون مسيرة يوم وإن سار ضعف ثمانية فراسخ.

والإنصاف أنه لا قصور في الإطلاقات بلحاظ الأوصاف القارّة؛ كما لا قصور فيها بلحاظ الأوصاف غير القارّة؛ وإنما الذي يوجب الوسوسة في الفرق أحياناً هو بعض المناسبات المرتكزة في موارد الأوصاف القارّة؛ لا خصوصية قرار الوصف؛ فالموجب للتشكيك في الإطلاق في موارد الأوصاف القارّة هو المناسبة، وربما يظنّ أو يعتقد أنّ الموجب هو غيرها من استقرار الوصف.

نعم، الفرق بين الأوصاف القارّة وغيرها هو صحّة التعبير عرفاً - ولو مجازاً - عن ملازمات الأوصاف القارّة بتلك الأوصاف؛ مع عدم كون الإطلاق معنياً ومراداً؛ وهذا بخلاف الأوصاف المتبادلة غير المستقرّة؛ فإنّ التعبير بها عن ملازمات الأوصاف قد يكون غلطاً، أو يكون استعمالاً غير متعارف إلاّ بعناية زائدة. وهذا الفرق لا يوجب تفاوتاً بينها في إطلاق القضايا في مواردنا عند فقد القرينة.

وبالجملة: الأوصاف على أنواع:

الأول: الأوصاف الملازمة التي لا تنفك عمّا هو موضوع الحكم أصلاً؛ ولا ثمره في البحث في مثل ذلك.

الثاني: الأوصاف غير الملازمة بل ولا القارّة.

الثالث: الأوصاف غير الملازمة ولكنها قارّة.

فإن كان الأصل في استعمال العناوين الأصالة كان زوال العنوان والوصف منشأً لانقطاع الحكم وعدم استمراره؛ لقصور الدليل عن الدلالة

على استمرار الحكم حينئذٍ؛ حتى أنه لو دلّ دليل على ثبوت الحكم بعد زوال العنوان كان من قبيل ثبوت الحكم في موضوع جديد؛ لا استمراراً للحكم السابق.

وإن كان ظهور الاستعمال أعمّ من كون الموضوع أصيلاً أمكن استمرار الحكم إذا اقتضاه إطلاق الدليل.

وهذه الثمرة تجري في النوعين الأخيرين من الأوصاف مع فرق بينهما تقدّم أنفاً.

واحتال كون مسيرة يوم - مثلاً - مشيراً إلى حدّ خاصّ من المسافة الذي كان يلزم مسيرة يوم في عصر النصّ؛ يدفعه إطلاق النصّ؛ لولا القرينة؛ فإنه لا بأس باستعمال عنوان مسيرة يوم مشيراً إلى مسافة خاصّة مع القرينة كما يتفق أحياناً.

ومنه تحديد المسافة بين المدن بمثل ذلك فيقال: بين كربلاء والنجف مسيرة يوم؛ فإنه قرينة - بعد تعيّن المسافة خارجاً - على إرادة الإشارة من دون موضوعيّة لمسيرة يوم.

هذا تمام الكلام في البحث الأصولي المقصود. والمسألة بحاجة إلى مزيد تحقيق، وربما كان في كلماتنا بعض الارتباك والاضطراب نتيجة كون المسألة غير منقّحة في الكلمات، ويظهر مقصودنا بالنظر فيها إن شاء الله تعالى.

فهرس الموضوعات

- ٧ تغيير موضع مقام إبراهيم عليه السلام
- ٧ الموضوع الأصلي للمقام وشأن موضعه الفعلي
- ٩ كلمات العلماء في شأن الموضوع الفعلي والموضع الأصلي للمقام
- ٢٢ موضع المقام في الجاهلية وعلّة وضعه فيه
- ٢٣ أدلة كون المقام بلصق البيت في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله
- ٢٧ كثرة الأخبار برّد المهدى عليه السلام المقام إلى لصق البيت
- ٣٠ دفع إشكال مزاحمة المصلّين للطائفين إذا ألصق المقام بالبيت
- ٣١ نصوص أهل السنّة في تعيين موضع المقام
- ٣٨ تحقيق لعالم سنّي في تعيين موضع المقام
- ٤٠ أدلة كون الموضوع الأصلي للمقام موضعه اليوم
- ٤٩ شأن الموضوع الفعلي للمقام وجواز نقل المقام منه
- ٥٠ جواز نقل المقام من موضعه الفعلي

- الاستدلال لجواز نقل المقام حتّى عن موضعه الأصلي..... ٥٢
- مناقشة الاستدلال لجواز نقل المقام..... ٥٣
- توجيه لردّ المهدي عليه السلام المسجد الحرام إلى سعته الأصليّة..... ٥٦
- الإشكال في وجوب هجر البقاع التي لا تتحقّق فيها الأوقات المعهودة للصلاة..... ٥٨
- بحث اصولي هام..... ٦١
- دليل آخر لوجوب ردّ المقام إلى لصق البيت..... ٦٦
- وظيفة الناس قبل ظهور المهدي عليه السلام تجاه ما ورد من أفعال يبشرها إذا ظهر..... ٦٦
- تليخيص لرسالة في تعيين موضع المقام وحكم نقله فعلاً..... ٦٩
- موقفنا من رسالة المعلّم في شأن موضع المقام..... ٧٩
- رسائل ومناقشات في شأن موضع مقام إبراهيم عليه السلام..... ٨٥
- موضع صلاة الطواف على تقدير نقل مقام إبراهيم عليه السلام من موضعه الفعلي..... ٨٩
- تفسير مقام إبراهيم عليه السلام وأنه الصخرة أو غيرها..... ٩١
- دعوى وجود مقامين لإبراهيم عليه السلام..... ٩٤
- فروض نقل المقام عن موضعه الفعلي ووظيفة الصلاة على تقاديرها..... ٩٧
- موضع صلاة الطواف إذا نقل المقام إلى موضع محاذ..... ١١٠
- حدّ المطاف على تقدير نقل المقام من الموضع الحالي..... ١١٤
- الجمع العرفي بين روايات حدّ المطاف..... ١١٦
- وجه لطيف في تفسير الطواف خارج الحدّ..... ١١٩
- دليلان عامّان لعدم اشتراط الحدّ في المطاف..... ١٢٣
- كلمات الفقهاء في حدّ المطاف..... ١٢٦
- استظهار الفتوى من أبواب الكافي للكليني وعناوينه..... ١٢٦
- من لا يظهر منهم اشتراط الحدّ في المطاف..... ١٣٠
- استظهار عدم اشتراط الحدّ عند الإماميّة من الانتصار..... ١٣٦
- مذهب أهل السنّة في حدّ المطاف..... ١٣٩
- دعوى الإجماع على عدم اشتراط مجاورة الصلاة للمقام عند الزحام..... ١٤٨

- ١٤٩ دليل عدم اشتراط مجاورة الصلاة للمقام عند الزحام
- ١٥٤ تطبيق أصالة الحسّ في إسناد الأفعال
- ١٥٥ تحليل أصالة الحسّ
- ١٥٨ اختصاص اشتراط مجاورة الصلاة بحال التمكن للنص
- ١٥٩ حكم تعدّر المجاورة ووجوب الأقرب فالأقرب
- ١٦٣ تقديم المتمتع طواف الحجّ والنساء والسعي على الموقف
- ١٦٥ كلمات الفقهاء في تقديم الطواف والسعي في حجّ التمتع
- ١٧٦ الاستدلال بالنصوص على تقديم طواف الحجّ والسعي للمتمتع
- ١٧٩ الاستدلال للتقديم بالنصوص الخاصة
- ١٩٢ حدّ المسمعى طولاً و عرضاً وارتفاعاً
- ١٩٤ المراد بالطواف بالصفاء والمروة
- ١٩٦ المراد بالصفاء والمروة
- ٢٠١ شمول العناوين لغةً لمصاديقها وحالاتها الجديدة
- ٢٠٥ شمول الحكم المعلق على العناوين لمصاديقها وحالاتها الجديدة
- ٢١٠ حدّ المسجد الحرام
- ٢٢٠ السعي في خطّ مستقيم
- ٢٢٢ اشتراط كون السعي في طريق متعارف
- ٢٣٤ السعي بمحاذاة جذور صفا والمروة
- ٢٣٥ عدم سقوط السعي بانعدام الصفا والمروة لا سمح الله
- ٢٣٦ وجوب بناء الصفا والمروة مع فرض انهادهما
- ٢٣٦ حكم الزيادة فيما بين الصفا والمروة طولاً
- ٢٣٧ خير الثقة في حدّ المسمعى
- ٢٣٩ حدّ المسمعى طولاً
- ٢٤١ حدّ المسمعى عرضاً
- ٢٦١ الشك في عرض المسمعى

- ٢٧٠ تعذر السعي
- ٢٧٢ حدّ المسعى ارتفاعاً
- ٢٧٥ محلّ ذبح هدي التمتع للمختار والمضطرّ
- ٢٨٠ أدلة اشتراط ذبح هدي التمتع بمعنى في المختار وفي المضطرّ
- ٢٨٤ كلمات الفقهاء في اشتراط ذبح هدي التمتع بمعنى
- ٢٩١ تفسير التوثيق في اصطلاح القدماء بجواز التقليد واعتبار الفتوى
- ٢٩١ وجه لتوثيق عام للرواة ودفع إشكال عنه
- ٢٩٤ دفع المعارضة بين التوثيق والتضعيف المطلق
- ٢٩٥ دفع إشكال عن وثاقة مشايخ ابن أبي عمير
- ٢٩٧ تقريب لاعتبار روايات مشايخ ابن أبي عمير حتّى مع ثبوت تضعيفهم
- ٢٩٨ عود إلى بدء
- ٣٠٦ اختصاص اشتراط ذبح هدي التمتع في منى بالتمكّن أو شموله للمضطرّ
- ٣٠٦ وجوب الحجّ مع العجز عن ذبح هدي التمتع بمعنى
- ٣٠٧ مدرك قاعدة الميسور عندنا واقتضاؤها اختصاص الجزئية والشرطيّة بفرض التمكن
- ٣٠٨ معنى الحلّ والحرمة وشمولهما للأحكام الوضعية حسب المناسبات والموارد
- ٣٠٩ تقريب لوجوب الميسور من الواجبات
- ٣١١ ثمره قاعدة الميسور على المبني المشهور والمبني المختار
- ٣١٣ دفع شبهة عن قاعدة الميسور على مسلكتنا
- ٣١٤ عدم التمكن من ذبح هدي التمتع يوم العيد بمعنى وفروعه
- ٣٢١ أدلة اشتراط الترتيب بين مناسك منى
- ٣٣٣ تحديد الجمره التي يجب رميها وحققيتها
- ٣٤٩ معنى أنّ الصفا والمروة والجمار حيطان
- ٣٥٠ نصوص تعيين معنى الجمار
- ٣٥٤ حكم البناء في المشاعر المقدّسة
- ٣٦١ الدليل على تملك المباح بالحيازة

- ٣٦٣ كون الإعراض مخرجاً عن الملك
- ٣٦٤ وجه لتملك المباح بالحيازة
- ٣٦٦ البناء في المشاعر لرفاه الحجاج ولمصلحتهم
- ٣٦٩ مذكرات فقهية في سفر الحج
- ٣٧١ توقّف الاستطاعة للحجّ على علاج المرض
- ٣٧١ عدم اشتراط ثمن الهدي وثوبي الإحرام والكفّارات في الاستطاعة
- ٣٧٤ كفاية التمكّن من الوظائف الاضطرارية في تحقّق الاستطاعة
- ٣٧٤ تحقّق الاستطاعة بعد نذر منافي للحجّ
- ٣٧٥ جواز التظليل بأعضاء البدن
- ٣٧٦ دائرة جواز التظليل للمضطرّ
- ٣٧٧ أسباب الاضطرار للتظليل
- ٣٧٨ المضطرّ إلى التظليل مع جهله بالحرمة
- ٣٧٩ تكثر كفارة التظليل في إحرام واحد وعدمها
- ٣٧٩ حكم دخول مكّة بغير إحرام
- ٣٨٢ حكم نذر الإحرام لعمرة التمتع من مكّة
- ٣٨٣ حكم الإتيان بالعمرة المفردة للمتمتع قبل الحجّ
- ٣٨٦ تفريعات على القول بعدم جواز العمرة المفردة
- ٣٨٧ خروج المتمتع بعد العمرة من مكّة
- ٣٨٨ حكم خروج المتمتع بالعمرة إلى أطراف مكّة وحواليها
- ٣٩٠ حالة عدم استناد الخروج من مكّة إلى المكلف
- ٣٩١ عدم تعيّن أدنى الحلّ لمن جاز له الإحرام منه
- ٣٩٢ حكم الخروج من مكّة أثناء العمرة المفردة
- ٣٩٢ أقلّ الفصل بين العمرتين
- ٣٩٢ ميقات أهل مكّة

- ٣٩٤ ميقات إحرام من كان في مكة من غير أهلها
- ٣٩٧ حكم عدم إحجاج من كانت وظيفته الإحجاج
- ٣٩٨ وظيفة العاجز عن مباشرة الحج
- ٤٠٠ كون العمرة في أشهر الحج متعة
- ٤٠٢ المراد ببطلان الطواف بدخول الحجر
- ٤٠٣ المراد بالنهي عن ترك الإحرام
- ٤٠٨ وظيفة المعتمر بالمفردة إذا بدا له التمتع بالنسبة إلى طواف النساء
- ٤٠٨ بطلان الحج بترك رمي جمرة العقبة عمداً
- ٤٠٩ المعاملة مع من اختلطت أمواله بالحرام
- ٤٠٩ عدم استحباب استدبار القبلة عند رمي جمرة العقبة
- ٤١١ حد المطاف في جانب حجر اسماعيل
- ٤١٢ بطلان الطواف بالشك المستمر
- ٤١٦ زمان الإحرام لحج التمتع
- ٤١٧ صدق الوطن على الإقامة في مكان لسنة أو سنتين وعدمه
- ٤١٩ تمكن الحاج من الذبح بمنى بعد العاشر
- ٤٢١ عدم التمكّن من صلاة الطواف خلف المقام
- ٤٢٢ حكم الاستنابة في بعض الطواف أو السعي أو الرمي
- ٤٢٣ وظيفة من دخل مكة بدون إحرام
- ٤٢٥ الاختلاف بين حكم القاضي السني بالهلال وبين الوظيفة الاختيارية بيومين
- ٤٢٧ الملازمة بين بطلان النسك وبطلان الإحرام
- ٤٢٩ لو قصد الإقامة عشراً معلقاً ثم ظهر الخلاف
- ٤٣٥ نسيان التسليم إلى حين تحقق الحدث في صلاة الطواف وغيره
- ٤٣٥ التلبس بالحج والعمرة للمعذور عن الوظيفة الاختيارية
- ٤٣٧ اشتراط بكارة حصى الجمار
- ٤٣٨ صور السهو في ترتيب رمي الجمرات

- ٤٣٩ السهو في رعاية الترتيب بين الهدي وغيره من الوكيل
- ٤٤٠ العلم الإجمالي ببطلان عمرة من عمرات
- ٤٤١ انقلاب العمرة المفردة عمرة متعة
- ٤٤٥ انقلاب العمرة المفردة متعة أو قلبها اختياراً
- ٤٤٦ وجوب طواف النساء في العمرة المفردة لمن بدا له التمتع بها
- ٤٤٧ الطواف في محلّ أرفع من سطح الكعبة
- ٤٤٧ لبس المحرمة الجورب
- ٤٤٨ الاستنابة عن واحد لمن كان يريدتها عن شخصين
- ٤٥٢ الخطأ في التطبيق
- ٤٥٣ الطواف من بداية الحجر إلى نهايته
- ٤٥٥ مزاحمة المتنفل في الطواف والحج لصاحب الفريضة

الملحق (١)

- ٤٦١
- ٤٦٣ العنوان المذكور في النص أصيل أو محتمل للإشارة بحسب الظهور
- ٤٦٤ تطبيقات لمسئلة أصالة العنوان وعدمها
- ٤٦٩ أصالة العنوان أو عدمها واحتماله للإشارة
- ٤٧١ تمهيدات ومفارقات للمسئلة المبحوثة
- ٤٩٠ الاستدلال لظهور القضايا في أصالة العنوان وعدمها
- ٥٠٦ كون البحث عن أصالة الموضوع وعدمها أصولياً