

حج در آینه فقه

(مجموعه مقالات فقهی فصلنامه میقات حج

از سال ۱۳۷۱ تا ۱۳۹۲)

جلد دوم

پژوهشکده حج و زیارت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مقالات

دیاچه	۷
جمرات کجاست؟ - مهدی پیشوایی و حسین گودرزی	۹
نگرشی تازه به رمی جمرات - مهدی مهریزی	۲۳
تحقیقی جدید درباره رمی جمرات - ناصر مکارم شیرازی	۳۷
تحقیقی در مسئله رمی جمرات - حسین یزدی اصفهانی	۶۱
جمرات در گذشته و حال - ناصر مکارم شیرازی	۸۱
قربانی در حج تمتع (مکان قربانی در حج تمتع و مصرف آن) - یعقوب علی برجی	۱۴۵
قربانی در حج و مقتضیات زمان - حسن رهبری	۱۶۵
مشکل قربانی در منا و راه حل فقهی آن - سید ابراهیم سید علوی	۱۹۹
قربانی در منا و مشکل اسراف - محمدجواد ارسطا	۲۲۳
پژوهشی در ذبح نیابتی (با اهتمام به دیدگاه‌های حضرت امام خمینی <small>علیه السلام</small>) - مهدی مهریزی	۲۵۷
حلق و تقصیر - احمد زمانی	۲۷۳
پژوهشی فقهی درباره طواف از طبقه اول مسجدالحرام - محمد جواد فاضل لنکرانی	۲۸۷
طواف از طبقه بالا - رضا مختاری	۳۱۱
طواف معذورین - عباس ظهیری	۳۱۹

طواف از طبقه دوم مسجدالحرام - مصطفی آخوندی	۳۴۳
مصرف داروی ضد عادت ماهانه برای انجام اعمال حج و... - احمد عابدی	۳۷۵
طواف و محدوده آن - محمد رحمانی	۳۹۳
محدوده طواف - روزه برکت رضایی	۴۱۷
مقام ابراهیم <small>علیه السلام</small> و نقش آن در طواف و نماز - علی اکبر ذاکری	۴۴۷
مقام ابراهیم <small>علیه السلام</small> و جایگاه آن در فقه - مصطفی آخوندی	۴۷۷
حجر اسماعیل و جایگاه آن در مباحث فقهی - مصطفی آخوندی	۴۹۵
استلام حجرالاسود - محمد رحمانی	۵۱۱

دیاچه

از همان ابتدای تأسیس مرکز تحقیقات حج، این مرکز با توجه به اهمیت فقه و مناسک در حج، علاوه بر درج فتاوی مراجع عظام تقلید در مناسک محشی، در فصل نامه «میقات حج» نیز مباحث تفصیلی فقهی را منتشر می‌کند. این مقالات که توسط فرهیختگان و صاحب‌نظران این عرصه نگاشته شده، می‌تواند به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع پژوهشی فقهی مورد استفاده قرار گیرد.

پس از ارتقای این مرکز به پژوهشکده حج و زیارت و تشکیل گروه فقه و حقوق، تصمیم بر این شد که مقالات فقهی این فصل‌نامه استخراج و در یک مجموعه جداگانه در سه جلد منتشر شود، تا علاوه بر جهت‌دهی به پژوهش‌های جدید در عرصه فقه حج، موجب بهره‌مندی دانش‌پژوهان این عرصه از این تحقیقات شده و راه برای پژوهش‌های جدید و تکامل سیر حرکتی علمی و تولید دانش باز شود.

گروه فقه و حقوق پژوهشکده ضمن تقدیر از زحمات چندین ساله مدیر مسئول، هیأت تحریریه و مدیر اجرایی این فصل‌نامه، از تلاش‌های جناب آقای باذلی که در تهیه و تنظیم این مجموعه، گروه را یاری کردند تشکر کرده، توفیقات روزافزون تمامی این عزیزان را از خداوند متعال خواستار است.

گروه فقه و حقوق

پژوهشکده حج و زیارت

جمرات کجاست؟

مهدی پیشوایی و حسین گودرزی
میقات حج، ش ۹، پاییز ۱۳۷۳. ش

در این مقاله به تاریخچه رمی جمرات و جایگاه آن پرداخته شده است. نگارندگان، در بررسی تاریخچه رمی جمرات، به دو قول اشاره و روایات مربوط به آنها را نقل و بررسی کرده‌اند. قول نخست، سابقه این عمل را به حضرت آدم علیه السلام نسبت می‌دهد؛ ولی قول دوم، تاریخچه این عمل را به حضرت ابراهیم علیه السلام می‌رساند. قول دوم، خود، دارای سه وجه مختلف است. در بخش بعدی، رمی جمرات در زمان جاهلیت مطرح شده و جزئی از اعمال و مناسک حج در زمان جاهلیت دانسته شده است. در ادامه، معنای لغوی جمره و جمرات و وضعیت و تغییر و تحول رمی جمرات در گذشته پرداخته شده است. مؤلفان در پایان به رمی جمرات در کلمات فقها پرداخته و نتیجه گرفته‌اند که با توجه به قرائن و شواهد موجود (معنای لغوی جمره، وضعیت آن در گذشته، فتاوای فقها و روایات) مقصود از جمره، زمینی است که ستون‌های کنونی در آن ساخته شده است، نه خود ستون‌ها. بنابراین اگر سنگریزه به ستون‌ها نخورد و در حوضچه اطراف آنها بیفتد، کافی خواهد بود.

راز و رمزهای حج

حج در اسلام اسراری دارد. حج عبادتی است ذکری و عملی، و هر عملی اشاره‌ای دارد به رازی تاریخی و رمزی در گذشته‌های دور تاریخ کهن پیامبران؛ به ویژه می‌توان

گفت سراسر اعمال و اذکارش، ایما و اشاره به سرگذشت شیخ الأنبیاء، حضرت ابراهیم علیه السلام و خاندان اوست؛ قرن‌هاست که حاجیان، میان دو کوه صفا و مروه در سعی‌اند به یاد هاجر، و در منا قربانی می‌کنند به یاد اسماعیل، و لیبک خدای یکتا را می‌گویند به اجابت از دعوت قهرمان توحید، ابراهیم علیه السلام، از شیطان ابراز نفرت می‌کنند به پیروی از ابراهیم، ابراهیمی که مورد ابتلا و آزمایش خداوند قرار گرفت:

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾ (بقره: ۱۲۴)

[به خاطر بیاور] هنگامی را که خداوند ابراهیم را با وسائل گوناگونی آزمود و او به خوبی از عهده آزمایش در همه آنها برآمد.

که بنا به نقل ابن عباس در چهار مورد از مشاعر (مراسم حج) آزموده شده است: «طواف، سعی بین صفا و مروه، رمی جمار (سنگ‌زدن به سه جمره)^۱ و افاضه (کوچ از عرفات به مشعر)».

پس شایسته است تاریخچه این ابتلائات که ریشه یک فریضه بزرگ شده است، مورد بررسی قرار گیرد. اینک در این نوشتار، ابتدا به تاریخچه یکی از آنها، یعنی جمرات می‌پردازیم و سپس جایگاه آنها را بررسی می‌کنیم.

جمرات سه گانه

جمرات نام سه محل در مناست که اگر از سمت مکه، رو به منا برویم، از دامنه کوهی که فاصل میان مکه و مناست، شروع می‌شود و به طرف عمق منا تا حدود ۲۷۰ متر پیش می‌رود و در زمان ما، هر یک به صورت ستونی چهارگوش است که از سنگ‌های برهم چیده شده، با ملاطی از سیمان ساخته شده و چهار طرفش باز است، جز جمره عقبه که در گذشته فقط یک طرفش باز و آزاد بوده؛ زیرا به کوه متصل بوده است و در سال‌های اخیر که کوه برداشته شده بود، در جانب کوه، دیواری سیمانی، آن سمت را پوشانیده بود. ولی در موسم حج سال ۱۳۷۲ هـ ش مشاهده شد که دیوار پشت آن را برداشته‌اند و آن نیز شکلی چون دو ستون دیگر پیدا کرده است.

هر یک از جمرات نامی دارد: به ترتیب از سمت منا رو به مکه، به اولی «جمره اولی» و به دومی «جمره وسطی» و به آخری «جمره عقبه» می‌گویند. شاید علت این نام‌ها این باشد که چون حاجی از مشعر به طرف منا حرکت می‌کند و از دل منا به جانب جمرات روی می‌آورد، نخستین جمره‌ای که به آن می‌رسد، جمره اولی است و سپس جمره وسطی و بعد جمره عقبه.

سابقه تاریخی رمی جمرات

گفته شد که اعمال حج، سرشار از ایما و اشاره به آزمایش‌ها و نیایش‌های ابراهیم خلیل علیه السلام و از آن جمله «رمی جمرات»، یعنی سنگریزه زدن به سه محل یاد شده است که باید روز عید قربان و روز یازدهم و دوازدهم و در مواردی روز سیزدهم ذیحجه، انجام گیرد. گرچه این عمل، تعبدی است و باید به قصد قربت انجام گیرد، زیرا جزئی از فریضه بزرگ حج است، اما اشکالی ندارد که تاریخچه آن در گذشته‌های دور، یعنی روزگاران پیامبران، از نظر روایات بررسی شود.

مطالبی که درباره سابقه تاریخی رمی جمرات گزارش شده است، متفاوت است. در برخی روایات، سابقه این عمل تا زمان حضرت آدم کشانده شده و برخی دیگر، سابقه تاریخی آن را تا ابراهیم علیه السلام می‌رسانند. در مورد حضرت ابراهیم علیه السلام نیز سخن به اختلاف است: پاره‌ای روایات، آن را از تعالیم جبرئیل به ابراهیم، هنگام آموزش مناسک حج، می‌داند و پاره‌ای دیگر، ظهور شیطان به ابراهیم و سنگ انداختن ابراهیم به او را آغاز پیدایش این عمل معرفی می‌کند و دسته دیگر، آن را یادآور سنگ‌هایی می‌داند که ابراهیم علیه السلام به قوچ قربانی زد. اینک به تفصیل، همه این روایات را نقل می‌کنیم:

۱. از امام صادق علیه السلام نقل شده است: نخستین کسی که رمی جمار نمود آدم علیه السلام بود.^۲ چون خداوند اراده فرمود که آدم را توبه دهد، جبرئیل را نزد او فرستاد. جبرئیل گفت: خداوند مرا نزد تو فرستاده تا مناسکی که به وسیله آن، توبه تو پذیرفته می‌شود، به تو آموزش دهد و آن‌گاه او را به مشاعر (عرفات، مشعر و منا) برد. وقتی که خواست او را

از منا به طواف خانه خدا آورد، در ناحیه جمره عقبه، شیطان بر آدم آشکار گشت و از او پرسید: «آهنگ کجا داری؟» جبرئیل به آدم گفت: «او را هفت سنگ بزن و با انداختن هر سنگی تکبیر بگو». آدم چنان که جبرئیل گفت، انجام داد و شیطان رفت.

جبرئیل روز دوم دست آدم را گرفت تا به جمره اولی رسید. ابلیس بر او آشکار شد. جبرئیل گفت: «هفت سنگ به او بزن و با هر سنگی تکبیر بگو». آدم چنان کرد. ابلیس رفت و دوباره در محل جمره وسطی بر او آشکار شد و به آدم گفت: «آهنگ کجا داری؟» جبرئیل گفت: «او را هفت سنگ بزن و با هر سنگی تکبیر بگو»، و آدم چنان کرد و ابلیس فرار کرد و این عمل را تا چهار روز انجام داد و جبرئیل بعد از آن به آدم گفت: «شیطان را بعد از این هرگز نخواهی دید».^۳

۲. چون ابراهیم از ساختن خانه خدا فارغ گشت، جبرئیل مناسک و آداب حج را به او آموخت و چون وارد منا شدند و از ناحیه «عقبه» فرود آمدند، شیطان در ناحیه جمره عقبه بر او آشکار شد. جبرئیل گفت: «او را سنگ بزن»، ابراهیم هفت بار او را سنگ انداخت و شیطان پنهان شد. دوباره در جمره وسطی بر او ظاهر شد. جبرئیل گفت: «او را سنگ بزن»، ابراهیم هفت بار سنگ انداخت و شیطان پنهان شد. برای بار سوم در محل جمره اولی بر او آشکار شد. دوباره جبرئیل گفت: «او را سنگ بزن»، ابراهیم نیز هفت سنگ بر او زد و شیطان مخفی شد.^۴

۳. در گزارشی دیگر چنین آمده است: چون ابراهیم از ساختن خانه خدا فارغ گشت، گفت خداوندا کار را به سامان رساندم، اینک مراسم را به ما تعلیم فرما. خداوند جبرئیل را فرستاد که ابراهیم را حج یاد دهد. روز قربانی که فرا رسید، شیطان بر او آشکار گشت. جبرئیل گفت: «او را سنگ بزن». ابراهیم هفت سنگ انداخت و فردا و روز سوم نیز چنین کرد.^۵

«بروسوی» مؤلف تفسیر «روح البیان» نیز علت مشروع شدن «رمی جمرات» را همین

می‌داند.^۶

۴. طبری رمی جمرات را یادآور سنگ‌هایی می‌داند که ابراهیم خلیل به قوچ قربانی زد. در ترجمه تفسیر طبری، در این باره چنین آمده است: پس جبرئیل علیه السلام آن کبش را که آورده بود، به دست اسماعیل داد تا فدا کند و آن کبش از دست او بجست و بدوید و از آن کوه فرو آمد و به کوه منا برشد و آن جایگاه که امروز قربانی کنند، و حاجیان قربان آنجا کنند و سنگ اندازند. و خدای تعالی خواست که جایگاه قربان بدین کوه (منا) باشد و ابراهیم علیه السلام از پس آن کبش همی دوید، و آن کبش چون به جایگاه قربان رسید آنجا بایستاد و پیش تر ابراهیم سنگ بینداخت و آن گاه کبش بایستاد و اسماعیل برفت و او را بگرفت و ابراهیم بیامد و او را قربان کرد و آن جایگاه که امروز حاجیان قربان کنند و سنگ اندازند.

و آن سنگ ۲۱ سنگ که ابراهیم علیه السلام به آن کبش انداخت و به سر راه آن نیز سنتی گشت که حاجیان چون بدان جایگاه رسند، سه روز، هر روزی ایشان را ۲۱ سنگ بایند انداخت.^۷

۵. روایات منقول از امامان شیعه، با گزارش سوم سازگار است. این روایات از طریق ائمه از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نیز نقل شده است و از این نظر، از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ چنان‌که از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «نخستین کسی که رمی جمار کرد، آدم بود. بعد از آن جبرئیل نزد ابراهیم آمد و گفت: ای ابراهیم سنگ بزن». ابراهیم به جمره عقبه سنگ انداخت، زیرا شیطان نزد جمره بر او آشکار شده بود.^۸

طبق روایت دیگری، علی بن جعفر از برادرش امام موسی بن جعفر علیه السلام پرسید: «چرا رمی جمره مشروع شده است؟» امام پاسخ داد: «چون شیطان لعین در محل جمرات بر ابراهیم علیه السلام ظاهر شد و ابراهیم بر او سنگ زد و سنت بر این جاری گشت».^۹ همچنین امام چهارم از پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه پیشین نقل می‌کند: «ازین رو به رمی جمره دستور داده‌اند که ابلیس لعین در محل جمرات بر ابراهیم آشکار شده و ابراهیم او را سنگ زده است و از این جهت سنت بر این جاری شده است».^{۱۰}

روایات دیگر نیز که در زمینه ثواب و آداب رمی جمرات از ائمه معصوم نقل شده است، این معنا را تأیید می‌کند؛ چنان‌که از امام صادق علیه السلام روایت شده است: «هرکس رمی جمره کند، خداوند به پاداش هر سنگی، گناهی از وی پاک می‌کند؛ چون مؤمن سنگ اندازد، فرشته‌ای آن را می‌گیرد و اگر غیر مؤمن اندازد، شیطان به او ناسزا می‌گوید و می‌گوید: تو سنگ نزدی».^{۱۱}

از این رو جمرات، سمبل شیطان شمرده می‌شود و سنگ‌زدن به آنها نوعی اظهار نفرت و انزجار از شیطان محسوب می‌گردد؛ چنان‌که در دعای رمی جمرات نیز به این معنا اشاره شده است: «الله اکبر اللهم ادحر عني الشيطان»^{۱۲}؛ «خدایا شیطان را از من دور گردان!».

رمی جمره در مراسم حج زمان جاهلیت

از اسناد و شواهد تاریخی و نیز از اشعار شعرای عرب در عصر جاهلیت استفاده می‌شود که در مراسم حج که پیش از ظهور اسلام در میان بت‌پرستان جزیره‌العرب برگزار می‌شد (البته به صورت مسخ شده و تحریف یافته) رمی جمره نیز جزئی از اعمال حج بوده و از محل جمرات، به نام جمار یاد می‌شده است. «ابن هشام» در حوادث عصر جاهلیت می‌نویسد:

«غوث بن مُر» و پس از او فرزندانش متولی کوچ حاجیان از عرفات به مشعر و از مشعر به منا و از منا به مکه بودند. روز کوچ از منا (یوم النفر) که فرا می‌رسید، می‌بایست یکی از این متولیان ابتدا خود رمی جمره کند و سپس به حجاج اجازه رمی دهد. کسانی که شتاب داشتند که رمی جمره کرده زودتر به سمت مکه حرکت کنند، به وی می‌گفتند: «برخیز و سنگ بزن تا با تو سنگ بزیم». او می‌گفت: «نه به خدا سوگند، دست نگهدارید تا ظهر شود». شتابندگان او را با سنگ می‌زدند و می‌گفتند: «وای بر تو، برخیز و سنگ بزن». ولی او همچنان خودداری می‌کرد. وقتی ظهر می‌شد، برمی‌خاست و سنگ می‌زد و مردم نیز بر او سنگ می‌زدند.^{۱۳}

در اوائل بعثت پیامبر اسلام ﷺ که جان آن حضرت از طرف قبائل بت پرست مکه به شدت مورد تهدید بود، ابوطالب، عموی حضرت، اعلام حمایت از پیامبر کرد و در این باره قصیده بلندی سرود و طی آن به ذات اقدس خدا و به مظاهر مقدس حج، مانند کعبه، حجرالأسود، مقام ابراهیم و... سوگند یاد کرد که در حمایت از پیامبر خدا عقب نشینی نخواهد کرد؛ از آن جمله به جمره سوگند یاد کرد و گفت:

وَبِالْجَمْرَةِ الْكَبْرَىٰ إِذَا صَمَدُوا لَهَا يُؤْمُونَ قَدْفًا رَأْسَهَا بِالْجَنَادِلِ^{۱۴}

سوگند به جمره کبری، آن هنگام که [حاجیان] می خواهند با سنگ بر سر آن بزنند.

از «ابن قیس رقیات» سروده‌ای به این صورت به دست ما رسیده است:

فَمَنِي فَالْجَمَارِ مِنْ عَبْدِ شَمْسٍ مُّقْفِرَاتٍ، فَبَلَدَحِ فَحِرَاءِ^{۱۵}

سرزمین منا و جمار که بی آب و علفند، و نیز منطقه بلدح و حراء، همه از آن عبد

شمس است.

از مجنون [بنی عامر] نقل شده است که گویا لیلی را در موسم حج در منا و خیف

جست و جو کرد و او را نیافت و با آه و حسرت چنین سرود:

وَلَمْ أَرَ لَيْلِي غَيْرَ مَوْقِفِ سَاعَةٍ بِخَيْفِ مَنِي تَرْمِي جِمَارَ الْمُخَضَّبِ

و بیدی الحصبی منها، اذا قذفت به من البرد أطراف البنان المَخَضَّبِ^{۱۶}

لیلی را ندیدم که پس از مقداری توقف در خیف منا، در سرزمین مُخَضَّب، به جمار،

سنگ بزند و هنگامی که سنگریزه‌ها را پرتاب می کند، سرانگشتان خضاب شده او، از

زیر لباسش نمایان گردد.

اینها همه گواهی می دهد که رمی جمار در عصر جاهلیت، جزئی از مناسک حج

بوده است.

فقهای شیعه و اهل سنت اتفاق دارند که یکی از واجبات حج و اعمال منا، «رمی

جمرات» است. همچنین تعداد سنگ‌ها و چگونگی انداختن آنها مورد اتفاق آنان است.

اما چنان که از مطالعه مناسک علما و مراجع دینی معاصر برمی آید، اصل جمره را معین

نفرموده‌اند. گویا به اعتماد اینکه محل آن در منا مشخص و روشن است یا از باب اینکه تعیین موضوع به عهده مجتهد نیست، به صورت سربسته گفته‌اند: «رمی جمره، یعنی ریگ انداختن به جمره که نام محلی است در منا».^{۱۷}

برخی از فقها این مقدار نیز توضیح نداده‌اند. بلکه به طور اطلاق گفته‌اند: «از کارهای واجب در منا، رمی جمره است».^{۱۸} ولی توضیح نداده‌اند که آیا مراد، ستون‌های سنگی است که اینک در منا به نام جمره شناخته می‌شوند یا اینکه زمین و محل ستون‌های کنونی است؛ چنان‌که فقهای اهل سنت می‌گویند.

در هر حال با اینکه هیچ‌یک از فقها در مناسک، روشن نساخته‌اند که «جمره عبارت از ستون‌های سنگی است»، اما فعلاً سیره حجاج شیعه این است که به ستون‌هایی که در منا بنا شده، سنگ می‌اندازند و آن را جمره می‌نامند و بر اساس فتوای فقها که شرط صحت رمی را رسیدن سنگ‌ریزه به جمره دانسته‌اند^{۱۹}، حاجیان رسیدن آن را به بدنه ستون‌ها واجب می‌دانند و اگر به دایره اطراف ستون بیفتد، صحیح نمی‌دانند. ولی از کندوکاو در کتب لغت و کلام فقهای سلف و سفرنامه‌های حج، چنین برمی‌آید که جمره نام آن محل و زمین است و ستون‌ها فقط علامتند تا زمین جمره شناخته شود.

جمره در لغت

جمره در لغت به معنای آتش برافروخته و گداخته و همچنین به معنای ریگ می‌باشد و جمع آن جمار است. عرب سنگ‌ریزه‌ها را نیز جمار می‌نامد و محل جمع شدن ریگ‌ها در منا را جمرات می‌گویند. به هر تل و پشته‌ای از ریگ نیز جمره می‌گویند و از این جهت محل سنگ‌ریزه‌ها را در منا جمره گفته‌اند که با ریگ‌ها زده می‌شود یا از این جهت که محل جمع شدن ریگ‌هایی است که به آن زده می‌شود.^{۲۰}

از «مصباح المنیر فیومی» نیز برمی‌آید که نام جمره از نظر لغوی به این مناسبت است که محل اصابت سنگ‌ریزه‌هاست.^{۲۱} بنابراین ارتباطی با عمودهای سنگی که در زمان ما در آنجا منصوب است، ندارد.

وضع جمره در گذشته

آنچه از مطالعه و جست‌وجو در تاریخ و سفرنامه‌های حج به دست می‌آید، این است که ستون‌های چهارگوشی که امروزه دیده می‌شود و حدود نه متر ارتفاع و قطرهای مختلف دارند، در ادوار گذشته تغییر شکل‌هایی پیدا کرده است و شاید اصلاً روزگاری اثری از این ستون‌ها نبوده باشد؛ چنان‌که «محب‌الدین طبری» (متوفای ۴۹۴ ه. ق.) می‌گوید:

رمی (محل انداختن سنگ‌ها) حد معینی ندارد جز اینکه بر فراز هر جمره، علمی برافراشته‌اند و آن عمودی است معلق و آویزان که ریگ‌ها را به زیر یا به اطراف آن علم می‌اندازد و احتیاط این است که دور از آن محل نباشد. برخی از متأخرین آن را محدود به سه متر از هر طرف نموده‌اند جز در جمره عقبه که چون در کنار کوه واقع شده، فقط یک طرف دارد.^{۲۲}

به احتمال قوی، این پرچم‌ها که محب‌الدین طبری از آن یاد می‌کند، در قرن پنجم برای این در محل جمرات نصب شده بوده که حاجیان محل جمره را گم نکنند و به اشتباه جای دیگر سنگ نزنند؛ زیرا در آن زمان منایبانی بیش نبوده است و تعیین محل جمره نیاز به نشانه‌ای داشته است؛ چنان‌که نقل کرده‌اند، در زمان‌های گذشته گاهی حجاج محل رمی را گم می‌کردند و از روی اشتباه به جای دیگر سنگ می‌انداختند. می‌گویند در زمان حکومت متوکل عباسی، مردم ناآگاه جای جمره را تغییر دادند و در غیر محل رمی سنگ می‌انداختند. «اسحاق بن سلمة الصائغ» که از طرف متوکل مسئول امور حج و کعبه بود، پشت جمره عقبه، دیواری ساخت تا محل رمی مشخص شود.^{۲۳} «ابن جبیر اندلسی» (۵۳۹ - ۶۱۴ ه. ق.) در سفرنامه خود، در وصف جمره عقبه می‌گوید:

در اول منا از سمت مکه واقع شده است و در سمت چپ کسی که عازم مکه است، قرار گرفته و در وسط راه واقع است و به علت ریگ‌های جمرات که در آن جمع

شده، بلند شده است. و در آن عَلم و نشانه‌ای همچون نشانه‌های حرم که گفتیم، نصب شده است.

آن‌گاه در مورد جمره وسطی و اولی می‌گوید:

بعد از جمره عقبه، محل جمره وسطی است و آن نیز نشانه‌ای دارد و بین این دو، به اندازه پرتاب یک تیر فاصله است. و پس از آن، به جمره اولی می‌رسد که فاصله‌اش با آن، به اندازه فاصله با دیگری است.^{۲۴}

«میرزا محمد حسین فراهانی» در سفرنامه خود^{۲۵} در وصف جمرات می‌گوید: «در بازار منا سه علامت از گچ و آجر، به قد دو ذرع، درست کرده به فاصله هزار ذرع به یکدیگر و یکی را جمره اول و یکی را دویم و یکی را سویم می‌گویند».^{۲۶}

جمره در کتب فقها

۱. شهید اول در «دروس» فرموده است: «جمره، بنای مخصوص یا محل و اطراف آن است که ریگ‌ها در آن جمع می‌شوند».^{۲۷}

۲. شهید ثانی قول دیگری به صورت قیل نقل می‌کند و می‌گوید: «به محل جمع شدن ریگ‌ها جمره گفته‌اند و برخی دیگر زمین آن محل را جمره نامیده‌اند».^{۲۸}

در برخی از کتب فقهی استدلالی، چنین آمده است:

اهل لغت و فقه درباره جمره اختلاف نظر آشکار دارند. ولی شکی نیست که سنگ انداختن به آن موضع خاص، کافی است و در صورت شک در اینکه آیا آن محل وسیع است یا تنگ، در صورتی که اصل محل رمی معلوم باشد، اصل براءت جاری می‌شود و مقید به حد معینی نمی‌گردد.^{۲۹}

از این فتواها چنین استفاده می‌شود که جمره، حد معینی - که خود ستون‌ها باشد - ندارد و اینکه شهید اول محلی را که «ریگ‌ها در آن جمع می‌شود»، جمره می‌داند یا برخی از فقها در صورت شک در وسعت و تنگی محل رمی، اصل براءت جاری می‌کنند، همه حاکی از این است که جمره، وسیع‌تر از بناهای فعلی در مناست. از اینها

گذشته، فقها در مسائل مربوط به رمی جمره، گاهی از جمره به ارض تعبیر نموده‌اند که حکایت از این دارد که نزد آنها زمین جمره است، نه ستون‌ها: «اگر ریگ را انداخت و در «محمل» (کجاوه) افتاد یا بر پشت مرکبی اصابت کرد و سپس روی زمین افتاد، کفایت می‌کند».^{۳۰}

این گونه تعبیر و مشابه آن، در کتب فقهی، در طرح مسئله رمی جمرات، فراوان آمده است که چند نمونه آن در پی‌نوشت نقل شده است.^{۳۱}

علاوه بر فتاوی فقها، تعبیر ارض در مورد محل رمی، در برخی از روایات نیز آمده است؛ مثلاً در بعضی از نسخه‌های «فقه الرضا» چنین روایت شده است: «وإن رمیت بها فَوَقَعَتْ فِي مَحْمَلٍ اَعْدِلَ مَكَانِهَا، وَ اِنْ اَصَابَ اِنْسَانًا نَمَّ اَوْ جَمَلًا، ثُمَّ وَقَعَتْ عَلَيَّ الْاَرْضِ اَجْزَاؤُهَا».^{۳۲} آیا با توجه به این قرائن و شواهد، نمی‌توان نتیجه گرفت که مقصود از جمره، زمینی است که ستون‌های کنونی در آن ساخته شده است، نه خود ستون‌ها؟ بنابراین اگر سنگریزه به ستون‌ها نخورد و در حوضچه اطراف آنها بیفتد، کافی خواهد بود؟ طبعاً در نهایت، آرا و فتاوی فقها و مراجع محترم تقلید در این مورد تعیین‌کننده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. تاریخ الأمم و الملوک، طبری، بیروت، دارالقاموس الحدیث، ج ۱، ص ۱۴۴.
۲. علل الشرائع، صدوق، قم، مکتبه‌الداوری، ص ۴۲۳؛ وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، قم، مؤسسه آل‌البیت، ج ۱۴، صص ۵۴ و ۵۵.
۳. علل الشرائع، ص ۴۰۱.
۴. اخبار مکه، ازرقی، قم، منشورات الشریف‌الرضی، ج ۱، ص ۶۷؛ معجم البلدان، یاقوت حموی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۹۹ هـ.ق، ج ۴، ص ۴۶۵، کلمه کعبه.

۵. اخبار مکه، ص ۷۱؛ بنا به نقل رفعت پاشا، طبرانی، حاکم نیشابوری و بیهقی نیز چنین معنایی را نقل نموده‌اند. (مرآة الحرمین، ج ۱، ص ۱۳۷).
۶. روح البیان، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ج ۷، ص ۴۷۵.
۷. ترجمه تفسیر طبری، فراهم آمده در زمان سلطنت منصور بن نوح سامانی، به تصحیح حبیب یغمائی، ج ۶، صص ۱۵۴۲ - ۱۵۴۱.
۸. علل الشرائع، قم، مکتبۃ الداوری، ص ۴۲۳؛ مجلسی، بحارالانوار، بیروت دارالوفاء، ج ۹۶، ص ۲۷۳.
۹. علل الشرائع، ص ۴۲۳.
۱۰. وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، قم، مؤسسه آل البیت، ج ۱۴، صص ۵۴ و ۵۵.
۱۱. همان، ج ۱۰، ص ۶۹، باب ۱ رمی جمرات.
۱۲. همان ج ۱۰، ص ۷۱، باب ۳ رمی جمرات.
۱۳. سیره النبی، ابن هشام، قاهره، مطبوعه مصطفی البابی الحلبی، ج ۱، صص ۱۲۵ و ۱۲۶.
۱۴. همان، ص ۲۹۳.
۱۵. معجم البلدان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۹ هـ.ق، ج ۱، ص ۴۸۰، کلمه «بُدَح».
۱۶. همان، ج ۲، ص ۴۱۲، کلمه «خیف».
۱۷. مناسک حج، امام خمینی رحمته الله علیه، قم، پاسدار اسلام، ص ۲۰۳.
۱۸. مناسک حج، آیت الله گلپایگانی، قم، دارالقرآن الکریم، ص ۱۳۱؛ مناسک حج، آیت الله خوئی رحمته الله علیه، نجف، ص ۱۵۲.
۱۹. مناسک حج، امام خمینی، قم، پاسدار اسلام، ص ۲۰۴.
۲۰. مجمع البحرین، طریحی، ذیل واژه جمره؛ تاج العروس، زبیدی، بیروت، ج ۱۰، ذیل واژه جمر.
۲۱. در مصباح المنیر فیومی آمده است: «کل شیء جَمَعْتَهُ فَقَدْ جَمَّرْتَهُ وَ مِنْهُ الْجَمْرَةُ وَ هِيَ مَجْتَمَعُ الْحَصَى بِمَنْی، فَكُلُّ كَوْمَةٍ مِنَ الْحَصَى جَمْرَةٌ، وَالْجَمْعُ جَمْرَاتٌ».
۲۲. مرآة الحرمین، ابراهیم رفعت پاشا، قاهره، دارالکتب المصریة، افست تهران، المطبوعه العلمیة، ج ۱، ص ۴۸.
۲۳. همان، ج ۱، ص ۳۲۹؛ برخی از فقها و علمای بزرگ شیعه که حدود چهل سال پیش به

حج مشرف شده‌اند، تأیید می‌کنند که ستون‌های کنونی جمرات، در آن زمان وجود نداشته و تنها علامتی از یک چوبه تیر بر بالای محل جمرات آویزان بوده است. از آن جمله حجة الاسلام آقای حاج شیخ علی افتخاری گلپایگانی که از آگاه‌ترین افراد در مسائل حج است، در گفت‌وگوی حضوری، این موضوع را نقل می‌کرد.

۲۴. رحلة، ابن جبیر، بیروت، دارصادر، ۱۳۸۴ هـ. ق، ص ۱۳۶.

۲۵. سفر وی در سال ۱۳۰۲ - ۱۳۰۳ هـ. ش صورت گرفته است.

۲۶. سفرنامه میرزا محمد حسین فراهانی، به کوشش مسعود گلزاری، تهران، انتشارات فردوسی، ۱۳۶۲ هـ. ش؛ ص ۲۰۸.

۲۷. «الجمرة وهي البناء المخصوص أو موضعه وما حوله مما يجتمع من الحصى»؛ شرح لمعه، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ج ۱، ص ۲۳۴.

۲۸. الجمرة قیل مجمع الحصى و قیل هی الأرض، شرح لمعه، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ج ۱، ص ۲۳۴.

۲۹. «اما الجمرة فقد اختلف أرباب اللغة فاحشاً و لكن لاريب في الاكتفاء بذلك الموضوع الخاص في الرمي و على تقدير الشك في كونه ضيقاً أو وسيعاً بعد ثبوت الأصل يحكم بالبرائة و عدم التقييد...»؛ كتاب الحج (تقريرات آية الله محقق داماد)، عبدالله جوادی آملی، ج ۳، ص ۱۱۶.

۳۰. «اذا رمى حصاة فوقعت في محمل أو على ظهر بعير، ثم سقطت على الأرض، اجزأت»؛ الغنية، ابن زهره، (ضمن الينابيع الفقهية - الحج -) ج اول، تهران، مركز بحوث الحج و العمرة، ۱۴۰۶ هـ. ق، ص ۴۴۲.

۳۱. «و إذا رمى بحصاة فوقعت في محمل أو على ظهر بعير، ثم سقطت على الأرض اجزأت»؛ اصباح الشريعة بمصباح الشريعة، نظام الدين ابى الحسن الشهرشتی، (ضمن مجموعة الينابيع الفقهية - حج)، ج ۱، تهران، مركز بحوث الحج و العمرة، ۱۴۰۶ هـ. ق، ص ۲۶۴. «و اذا رمى جمره بحصاة فوقعت في محلة أعاد مكانها غيرها، فإن أصابت شيئاً و وقعت على الجمرة فلا إعادة عليها»؛ المهذب (الحج)، قاضی ابن البرآج، (ضمن مجموعه ینابيع الفقهية، ج ۱، تهران، ص ۳۳۸. «ولو وقعت (الحصى) على شيء و انحدرت على الجمرة جاز...»؛ شرايع الإسلام (ضمن الينابيع الفقهية - حج) ص ۶۳۵. «و كذا (كفي) لو وقعت على غير ارض الجمرة ثم وثبت إليها بواسطة صدم الأرض و شبهها»؛ شرح لمعة، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ج ۱، ص ۲۳۴.

۳۲. مستدرک الوسائل، حاج میرزا حسین نوری، قم، مؤسسه آل البيت، ج ۱۰، ص ۷۱.

نگرشی تازه به رمی جمرات

مهدی مهریزی

میقات حج، ش ۲۶، زمستان ۱۳۷۷ ه.ش.

در مقاله حاضر، به این مسئله پرداخته شده است که آیا اصابت و برخورد سنگ‌ها به نشانه‌ها (ستون‌ها) لازم است یا اینکه پرتاب سنگ به طرف نشانه‌ها و افتادن سنگ در اطراف آنها کفایت می‌کند! نویسنده محترم، نخست نظریه اصابت به نشانه‌ها را تبیین و مستندات آن را بررسی کرده است و سپس به نظریه دوم و مستندات و شواهد آن پرداخته است. از دیدگاه ایشان، در امتثال تکلیف رمی، چند امر باید تحقق یابد: «قصد، پرتاب و وقوع سنگ بر زمین اطراف نشانه‌ها یا اصابت به نشانه‌ها». ایشان امر اول و دوم را از معنای لغوی رمی، و امر سوم را از روایات به دست آورده و سپس شواهدی از نصوص دینی و فتاوی فقها بیان می‌کند. نگارنده در پایان نتیجه گرفته است که در نصوص شرعی و فتاوی فقیهان گذشته و متقدم، شاهد و دلیلی نمی‌یابیم که اصابت ریگ به نشانه، آن‌گونه که امروزه برداشت می‌شود، الزامی باشد.

یکی از واجبات حج، در روزهای اقامت حاجیان در منا، سنگ زدن به سه ستون ویژه است، که در اصطلاح فقهی، به آن رمی جمار گویند. امروزه با ازدحام حاجیان در ایام حج، انجام این عمل با مشکلات بزرگی روبه‌رو است؛ به طوری که در موارد بسیاری، حتی آسیب‌های جسمانی به دنبال دارد!

طرح توسعه محل رمی و پیرامون آن، گرچه بخشی از مشکلات را برطرف ساخته،

لیکن انجام این وظیفه عبادی، همچنان مشکلاتی به همراه دارد و دشواری آن، برای حاجیان شیعه، افزون‌تر است؛ چرا که از ظاهر فتوای فقیهان شیعه، استفاده می‌شود که برخورد و اصابت سنگ به مَعْلَم و نشانه شرط است و پرتاب سنگ و افتادن آن در کنار نشانه‌ها و ستون‌ها کافی نیست. گفتنی است که در این نوشتار، بحثی فقهی درباره مسئله اصابت سنگ‌ها به ستون‌ها صورت می‌پذیرد و به این پرسش که آیا اصابت و برخورد سنگ‌ها به نشانه لازم است یا اینکه پرتاب سنگ به طرف نشانه‌ها و افتادن سنگ در اطراف آن کفایت می‌کند، پاسخ داده می‌شود.

مدعای این مقاله آن است که در رمی، اصابت به نشانه‌ها لازم نیست. بلکه آنچه شرط است، پرتاب سنگ به طرف نشانه‌ها و قرار گرفتن سنگ بر اطراف آن‌هاست و نباید سنگ‌ها از این دایره خارج گردد.

بررسی مباحث مربوط به این موضوع، در دو بخش صورت می‌گیرد: ابتدا نظریه طرفداران اصابت به نشانه‌ها و تبیین مستندات آنها بازگو می‌شود و آن‌گاه مدعای این مقاله شرح داده شده، به شواهد و مستندات آن پرداخته می‌شود:

نخست: نظریه اصابت به نشانه‌ها

طرفداران این نظریه بر این باورند که باید سنگ‌ها به سمت جمره پرتاب شود و به بنای مخصوص یا محل آن اصابت کند. اگر به بنا یا محل آن (در صورت نبود بنا) اصابت نکند، رمی انجام نشده است. برای اثبات این رای، به دو دلیل استناد می‌کنند:

۱. اگر اصابت نکند، رمی صادق نیست؛ بدین معنا که اصابت، مقوم رمی است و بدون آن، تکلیف امثال نمی‌شود.^۱

۲. استناد به صحیحہ معاویة بن عمار از امام صادق علیه السلام:^۲

وَأَنْ رَمَيْتَ بِحِصَاةٍ فَوَقَعْتَ فِي مَحْمِلٍ فَأَعِدْ مَكَانَهَا، فَإِنَّ هِيَ أَصَابَتْ أَنْسَانًا أَوْ جَمَلًا لَمْ
وَقَعَتْ عَلَى الْجَمَارِ أَجْرًا.^۳

اگر سنگی پرتاب کردی و در محملی قرار گرفت، دوباره سنگی دیگر پرتاب کن و اگر به انسان یا شتری اصابت کرد، اما پس از آن بر جمار قرار گرفت، کفایت می‌کند. نکته‌ای که در تبیین این نظریه باید روشن شود، این است که جمره به چه معناست و بر کجا اطلاق می‌شود؟ گفتنی است این امر در بسیاری از کتب فقهی مسکوت مانده است. شهید اول معتقد است که جمره، بنای مخصوص یا محل و جایگاه آن است؛ آنجا که ریگ‌ها جمع می‌شود: «و الجمره اسم لموضع الرمي و هو البناء أو موضعه مما يجتمع من الحصى، وقيل هي مجتمع الحصى لا السائل منه و صرح علي بن بابويه بأنه الأرض».^۴

اما فاضل هندی در کشف اللثام بر این عقیده است که جمره، نام بنای مخصوص (ستون) است و اگر بنا و ستون نباشد، بر محل آن جمره گویند:

و يجب اصابة الجمره بها، فلا يكفي الوقوع دونها، وهي الميل المبني أو موضعه ان لم يكن.^۵

واجب است ریگ به جمره اصابت کند و افتادن در کنار آن کافی نیست و جمره عبارت است از بنای مخصوص یا جای آن، اگر بنا نباشد.

نویسنده مدارک الأحكام، رأی کشف اللثام را تأیید می‌کند و می‌گوید که باید سنگ‌ها به بنا اصابت کند و اگر بنا وجود نداشت، اصابت به محل آن کافی است:

و ينبغي القطع باعتبار اصابة البناء مع وجوده لأنه المعروف الآن من لفظ الجمره و لعدم تيقن الخروج من العهدة بدونه أما مع زواله فالظاهر الإكتفاء بإصابة موضعه.^۶

سزاوار است قطع پیدا کنیم که برخورد ریگ‌ها به بنا لازم است؛ زیرا امروزه همین مطلب شناخته شده و معروف از واژه جمره است. و بدون آن یقین حاصل نمی‌شود که تکلیف امثال گشته است. آری اگر بنا نباشد، می‌توان بر حسب ظاهر، به اصابت ریگ به محل جمره اکتفا کرد.

صاحب جواهر پس از نقل این دو رأی و نظریه، نظر شهید را ترجیح داده،

می‌نویسد:

... و اليه يرجع ما سمعته من الدروس و كشف اللثام إلا أنه لا تقييد في الأول بالزوال، و لعلّه الوجه لاستبعاد توقف الصدق عليه، و يمكن كون المراد بها المحل بأحواله التي منها الارتفاع ببناء أو غيره أو الانخفاض.^۷

آنچه از دروس و كشف اللثام نقل شد، به آنچه ما گفتیم، اشارت دارد. البته در دروس، اصابت به محل، منوط و مشروط به نبودن بنا نیست و همین نظر، پسندیده است؛ چرا که بعید می‌نماید صدق رمی، متوقف بر اصابت به بنا باشد. گفتنی است که احتمال دارد مراد از جمره، محل و حوالی آن باشد؛ از بنا گرفته تا پستی‌های اطراف. از اینها معلوم می‌شود که دلیل شرعی یا تاریخی، بر تعیین مراد از جمره، در دست نیست؛ یعنی روشن نیست که آیا:

- مراد از جمره بنا و نشانه‌هایی است که امروزه به چشم می‌خورد؟
 - بنا و محل آن - هر دو - را جمره گویند؟
 - وسعت آن تا چه مقدار و اندازه است؟
 - آیا مقداری که امروزه دیده می‌شود، توسط پیامبر و ائمه علیهم‌السلام تعیین شده یا اینکه به مرور زمان توسعه یافته است؟
 - اگر وضع شرعی ندارد، چرا نتوان بیش از این توسعه داد؟
 - قطر نشانه‌ها تا چه اندازه می‌تواند باشد و آیا تعیین شرعی دارد؟
- روشن است که هیچ یک از این پرسش‌ها در نصوص، مورد تعیین و تأیید قرار نگرفته است. از این رو فقیهان نیز درباره آن سکوت کرده‌اند یا سخنانی مجمل و بی‌سند در تفسیر آن ارائه کرده‌اند.

دوم: نظریه عدم تعیین اصابت به نشانه‌ها

به نظر ما، برای امتثال تکلیف رمی، باید سنگ با قصد به طرف محل پرتاب شود و در نهایت، به مَعْلَم‌ها اصابت کند یا بر زمین اطراف مَعْلَم قرار گیرد و برای امتثال، بیش از این لازم نیست؛ به تعبیر دیگر، چند امر باید تحقق یابد:

۱. قصد؛

۲. پرتاب، یا آنچه در عربی بدان قذف و القا گفته می‌شد؛

۳. وقوع سنگ بر زمین اطراف معلم و نشانه، یا اصابت به نشانه‌ها.

امر اول و دوم، از معنای رمی به دست می‌آید؛ زیرا در لغت، رمی را چنین معنا

کرده‌اند: «رَمِيَ الشَّيْءُ رَمِيًّا؛ أَلْقَاهُ»^۸؛ «رمی کرد؛ یعنی افکند».

در این معنا قصد و افکندن نهفته است. از این رو انداختن بدون توجه و از سر غفلت

را رمی نمی‌گویند؛ چنان‌که گذاشتن سنگ و ریگ را نیز رمی نخوانند.

امر سوم، از احادیث و روایات به دست می‌آید:

۱. محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه و محمد بن اسماعیل، عن فضل

بن شاذان، عن صفوان، عن معاویة بن عمار، عن ابی عبد الله ع: قال: «وَأَنْ رَمَيْتَ بِحِصَاةٍ

فَوْقَتَ فِي مَحْمَلٍ فَأَعِدَ مَكَانَهَا فَإِنْ هِيَ أَصَابَتْ إِنْسَانًا أَوْ جَمَلًا ثُمَّ وَقَعْتَ عَلَى الْجِهَارِ أَجْرَاكَ»^۹.

امام صادق: در ضمن حدیثی فرمود: «اگر ریگی پرتاب کردی و در محملی قرار

گرفت، ریگی دیگر پرتاب کن و اگر به انسان یا شتری اصابت کرد، اما پس از آن بر

جمار قرار گرفت، کفایت می‌کند».

۲. فقه‌الرضا: «فان رمیت و رفعت فی محمل وانحدرت منه إلی الأرض اجزأت عنک و ان بقیت

فی المحمل لم یجز عنک و ارم مکانها اخری»^{۱۰}.

در فقه‌الرضا آمده است: «اگر سنگی پرتاب کردی و بر محملی برخورد و از آن

کمانه کرد و بر زمین افتاد، کفایت می‌کند. اما اگر در محمل قرار گرفت، مجزی نیست

و سنگی دیگر به جای آن پرتاب کن».

۳. فقه‌الرضا: «و ان رمیت بها فرفعت فی محمل أعد مکانها و ان اصاب انساناً ثم و جملاً ثم

وقعت علی الأرض اجزأه»^{۱۱}.

در فقه‌الرضا آمده است: «اگر سنگ‌ریزه‌ای پرتاب کردی و در محملی قرار گرفت، به

جای آن سنگی دیگر پرتاب کن و اگر به انسان یا شتری که در محل است اصابت کرد،

ولی بر زمین افتاد، کفایت می‌کند».

۴. «محمد بن یعقوب عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد، عن عبدالكريم بن عمرو، عن عبدالأعلي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قلت له: رجل رمي الجمرة بست حصيات و وقعت واحدة في الحصى قال يعيدها ان شاء من ساعته و ان شاء من الغد اذا أراد الرمي و لا يأخذ من حصى الجمار قال و سألته عن رجل رمي جمرة العقبة بست حصيات و وقعت واحدة في المحمل قال يعيدها».^{۱۲}

عبدالاعلی می‌گوید: به امام صادق عليه السلام عرضه داشتم: «مردی با شش ریگ جمره را رمی کرد و یکی از ریگ‌ها در سنگ‌ها افتاد (ظاهراً محلی جدای از جمره منظور است یا ریگ دورتر از محل جمره)». امام صادق فرمود: «دوباره پرتاب کند، در همان لحظه یا در وقتی دیگر، و از سنگ جمره‌ها برای رمی استفاده نکند».

عبدالاعلی می‌گوید: پرسیدم مردی جمره عقبه را با شش ریگ رمی کرد و ریگ هفتم در محملی قرار گرفت (وظیفه‌اش چیست؟) گفت: دوباره پرتاب کند».

در این احادیث، آنچه مانع به شمار آمده، آن است که سنگ‌ها بر زمین قرار نگیرد. بلکه روی انسان، حیوان، محمل یا محل جدای از مکان جمره قرار گیرد. بنابراین، اگر سنگ‌ها بر زمینی که آن را جمره گویند، واقع شود، تکلیف امتثال شده است؛ چنان‌که در پایان بخش نخست بیان شد، هیچ دلیل شرعی یا تاریخی بر لزوم وجود مَعْلَم و نشانه در دست نیست. البته منعی هم در بودنش وجود ندارد، لیکن امتثال تکلیف، دائرمدار برخورد به این نشانه‌ها نیست؛ نشانه‌هایی که امروزه نصب شده است. برای روشن شدن بیشتر این رأی، به شواهدی که از لابه‌لای نصوص دینی و فتاوای فقها استخراج شده، اشاره می‌کنیم:

الف) معنای عرفی و لغوی رمی، همان‌گونه که بدان اشاره شد، پرتاب با قصد است. در معنای آن، اصابت به مَرْمی ملحوظ نیست. از این رو صحیح است به نحو حقیقت گفته شود: «رَمَاهُ فَلَمْ يُعْصَبْ».

بر این پایه، کسانی که مانند آیت الله خوئی رحمته الله علیه از معنای رمی، اصابت را استخراج کرده‌اند، قابل دفاع نیست. بلی بر پایه روایات ذکر شده، وقوع و افتادن بر زمین شرط شده است، اما دلیل شرعی به فراتر از آن دلالت ندارد.

ب) جمره معنای شرعی ندارد و در هیچ نصی معنا نشده است تا به استناد آن، بتوان تعیین مراد کرد و معنای آن در کتب لغت چنین آمده است:

كَلَّ شَيْءٌ جَمَعَتْهُ فَقَدْ جَمَرْتَهُ وَ مِنْهُ الْجَمْرَةُ وَ هِيَ مَجْتَمِعُ الْحَصِيِّ بِمَنْى فِكَلٌّ كَوْمَةٌ مِنَ الْحَصِيِّ -
جَمْرَةٌ وَ جَمْرَاتٌ مِنْ ثَلَاثٍ بَيْنَ كُلِّ جَمْرَتَيْنِ نَحْوُ غُلُوَّةٍ سَهْمٍ.^{۱۳}

هر چه را که جمع کردی، می‌گویند جمر کردی و از همین ماده، جمره مشتق است و معنای آن محل جمع شدن ریگ‌ها در منا است. از این رو به هر توده از ریگ‌ها، جمره گویند. جمرات منا سه تاست و فاصله هر جمره با جمره دیگر، یک پنجم کیلومتر است.

والجمرة واحدة جمرات المناسك و هي ثلاث جمرات يرمى بالجار و الجمرة الحصة.

جمره مفرد، جمرات مناسک حج است. جمرات حج، سه تاست که با سنگ‌ریزه‌ها رمی می‌شوند. جمره به معنای ریگ ریز نیز می‌باشد.

از این رو جمره، نام محل است و در معنای آن، بنای مخصوص یا معلم و نشانه، مأخوذ نیست. بلکه به روایات نیز می‌توان استشهاد کرد که جمره نام محل است؛ زیرا چنین تعبیر شده است: «وقعت على الأرض»؛ «اگر سنگ بر زمین قرار گرفت، رمی انجام شده است».

از این رو معلّم و نشانه، آن گونه که امروز مشاهده می‌شود، سابقه‌ای ندارد و اگر برآمدگی بوده، در حد جمع شدن ریگ‌ها بوده، نه بیش از آن. بنابراین ملاک رمی، وقوع سنگ بر زمین است که آن را جمره گویند و اگر برآمدگی دارد، افتادن بر آن یا برخورد بدان یا بر اطراف آن، مجزی خواهد بود.

ج) در روایت‌ها به ویژه صحیحہ معاویة بن عمار، حرف «علی» به کار رفته که معنای

استعلا و افتادن از بالا به پایین در آن نهفته است: «ثُمَّ وَقَعَتْ عَلَى الْجَمَارِ، وَاِنْ حُدِرَتْ مِنْهُ عَلَى الْأَرْضِ، وَقَعَتْ عَلَى الْأَرْضِ».

جالب توجه است که در صحیحہ معاویة بن عمار سه صورت فرض شده که هر یک با تعبیری ویژه بیان گردیده است:

یک - فَوَقَعَتْ فِي مَحْمَلٍ.

دو - أَصَابَتْ أَنْسَانًا أَوْ جَمَلًا.

سه - وَقَعَتْ عَلَى الْجَمَارِ.

برای محمل که حالت ظرف دارد، «فی» استعمال شده است. درباره انسان و شتر که حالت عمودی دارد، «اصابه»، بدون حرف تعدیه، به کار رفته و برای زمین (به تعبیر دیگر جمار) از «علی» استفاده شده است.

اگر آنچه امروزه به صورت نشانه و معلم نصب شده، ملاک اصابت بود، نمی‌بایست از واژه «علی» استفاده گردد.

بنابراین اصابت سنگ‌ها به نشانه‌ها، دلیل شرعی ندارد و وقوع بر زمین کافی است؛ زیرا شاهد تاریخی بر وجود چنین نشانه‌هایی در عصر تشریح در دست نیست؛ چنان که در نصوص روایی نیز بدان اشاره نشده است.

د) پرسش‌های حاجیان از ائمه علیهم‌السلام این است که اگر سنگ پس از پرتاب در محملی قرار گرفت یا به انسان و شتری اصابت کرد، وظیفه چیست؟ با آنکه مَعْلَمٌ و نشانه‌ای بود که می‌بایست سنگ‌ها بدان اصابت کند، باید اولین سؤال این باشد که اگر به نشانه‌ها اصابت نکرد، وظیفه چیست؟ روایت‌هایی که در ذیل شاهد سوم نقل شد، گویای این مطلب است.

ه) در احادیث متعدد نقل شده که پیامبر و امامان، سواره رمی می‌کردند و فقیهان از این گروه روایات، جواز رمی سوار را برداشت کرده‌اند؛ بدیهی است اگر نشانه‌ای بود که باید بدان اصابت کند، علی‌القاعده چنین امری به آسانی حاصل نمی‌گشت:

محمد بن الحسن باسناده عن سعد بن عبدالله، عن احمد بن محمد بن عيسى انه رأى
اباجعفر الثاني عليه السلام رمي الجمار راكباً.^{۱۴}

محمد بن عيسى گوید: «امام جواد عليه السلام را دید که سواره رمی جمار می کرد».

وعنه عن محمد بن الحسين عن بعض اصحابنا عن أحدهم عليه السلام في رمي الجمار ان
رسول الله رمي الجمار راكباً على راحلته.^{۱۵}

از یکی از معصومین نقل شده که رسول خدا سواره رمی می کردند.

وعنه عن ابي جعفر عن عبدالرحمان بن ابي نجران انه رأى اباالحسن عليه السلام رمي الجمار وهو
راكب حتى رماها كلها.^{۱۶}

عبدالرحمان فرزند ابی نجران می گوید: «امام رضا عليه السلام را دید که سواره، جمره‌ها را
رمی کرد».

و) در روایات متعددی فاصله گرفتن از جمره عقبه مقدار ده تا پانزده ذراع توصیه
شده و فقیهان، حکم به استحباب آن کرده‌اند. طبیعی است که اگر اصابت به معلم شرط
بود، این کار به دشواری انجام می گرفت:

محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن معاوية بن عمار عن
أبي عبدالله عليه السلام قال: «... وليكن فيما بينك وبين الجمره قدر عشرة أذرع أو خمسة عشر
ذراعاً».^{۱۷}

امام صادق عليه السلام فرمود: «فاصله میان تو و جمره به اندازه ده یا پانزده ذراع باشد».

فقه الرضا: «و تقف في وسط الوادي مستقبل القبلة و يكون بينك وبين الجمره عشر
خطوات أو خمس عشرة خطوة».^{۱۸}

در وسط دره می ایستی، در حالی که رو به قبله ایستاده‌ای و فاصله میان تو و جمره ده
یا پانزده قدم است.

ز) در فتاوی فقیهان توصیه شده که هفتاد ریگ از مشعرالحرام گردآوری شود و این
عدد، به میزان سنگ‌هایی است که حاجی بدان نیازمند است؛ چرا که در روز دهم باید
جمره عقبه را رمی کند و هفت سنگ لازم است و روز یازدهم و دوازدهم و نیز

سیزدهم (برای کسانی که شب بیتوته کرده‌اند) هر یک ۲۱ عدد لازم است که جمعاً می‌شود هفتاد.

این نشان می‌دهد که حاجی می‌تواند به آسانی رمی را انجام دهد. وگرنه مناسب بود توصیه شود مقداری بیش از نیاز سنگ گردآوری کند؛ به تعبیر دیگر، این توصیه، با این فرض سازگاری دارد که به آسانی انجام تکلیف ممکن است. اما آنچه شاهدش هستیم بسیاری از افراد نمی‌توانند با صد ریگ نیز رمی را به‌جا آورند؛ چه رسد به هفتاد ریگ. محقق در شرایع می‌گوید: «اذا ورد المشعر استحَب له التقاط الحصى منه و هو سبعون حصاة»^{۱۹}؛ «هنگامی که وارد مشعر شد، مستحب است از آنجا سنگریزه جمع کند و تعداد آن هفتاد است».

شهید اول در دروس نیز همین تعبیر را دارد.^{۲۰}

فقیهان معاصر نیز چنین فتوا داده‌اند: «مستحب است سنگریزه‌هایی را که در منا رمی خواهد نمود، از مزدلفه بردارد و مجموع آن هفتاد دانه است».^{۲۱}

(ح) در فتاوی‌ای فقیهان تا زمان شهید اول، اشاره‌ای به مَعْلَم و نشانه نیست؛ یعنی آنها سخن از رمی جمره آورده‌اند و قرائنی در کلام آنان است که با نظریه مختار سازگار است.

بیشتر آنان پس از رمی، تعبیر «ثم وقعت علی الجمره» آورده‌اند که نشان‌دهنده افتادن سنگ بر زمین و محل است، نه اصابت به بنای عمودی؛ برای نمونه می‌توان از این فقیهان نام برد: ابوالصلاح حلبی،^{۲۲} ابن براج،^{۲۳} ابن راوندی،^{۲۴} ابن حمزه،^{۲۵} ابن ادریس.^{۲۶}

فقیهان دیگری نیز از اصل وارد مسئله نشده و سکوت اختیار کرده‌اند؛ مانند محقق^{۲۷}، ابن سعید حلبی^{۲۸}، علامه^{۲۹}، شیخ طوسی^{۳۰}، سالار^{۳۱}، سید مرتضی^{۳۲} و شیخ صدوق.^{۳۳}

شهید اول در دروس نخستین فقیهی است که به نشانه و مَعْلَم اشاره دارد و جمره را به بنا یا محل آن، معنا می‌کند و اصابت سنگریزه‌ها را به هر یک کافی می‌داند. در

دوره‌های بعد، برخی فقیهان، اصابت به بنا و ستون را شرط کردند؛ مانند فاضل هندی در کشف‌اللاثام و صاحب مدارک؛ چنان که پیش‌تر آوردیم و در این خصوص این شهرت می‌تواند قرینه و شاهدی بر این تلقی شود.

ط) فقیهان اهل سنت در این باره یا سکوت اختیار کرده‌اند یا اینکه قرینه‌ای در کلامشان دیده می‌شود که با نظریه مختار، سازگار است. شافعی می‌گوید: «رمی، زمانی مجزی است که به رمی اصابت کند». وی هیچ توضیح دیگری نداده است.^{۳۴} حنفی‌ها فتوا داده‌اند:

فان رماها و نزلت علی رجل أو جمل فان وقعت بنفسها بقرب الجمره جاز، اما ان وقعت في مكان بعيد عن الجمره فانها لا تجزئه و یرمی غیرها وجوباً.^{۳۵}

اگر ریگ را پرتاب کرد و بر مردی یا شتری فرود آمد و سپس خود به خود به نزدیکی جمره افتاد، مجزی است. اما اگر در مکانی دور از جمره قرار گیرد، کفایت نمی‌کند و باید دوباره پرتاب کند.

حنابله گفته‌اند:

... ولو رمی حصاة و وقعت خارج المرمی ثم تدرجت حتی سقطت فيه اجزأته و کذا ان رماها فوقعت علی ثوب انسان فسقطت في المرمی و لو بدفع غیره اجزأته ایضاً.^{۳۶}

اگر ریگی پرتاب کرد و در خارج تیررس قرار گرفت و سپس غلتید و بر تیررس واقع شد، کفایت می‌کند. همچنین اگر ریگ را پرتاب کرد و بر لباس انسانی واقع شد و در تیررس قرار گرفت، گرچه با فشار خارجی باشد، مجزی خواهد بود.

مالکیان در این زمینه نظری ابراز نکرده‌اند.

خلاصه سخن اینکه، در نصوص شرعی و فتاوی فقیهان گذشته و متقدم، شاهد و دلیلی نمی‌یابیم که اصابت ریگ به نشانه، آن گونه که امروزه برداشت می‌شود، الزامی باشد. بلکه شواهد و قرائنی گویای آن است که می‌شود امتثال این تکلیف، آسان‌تر از آنچه مرسوم است، صورت گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. المعتمد فی شرح مناسک الحج، ج ۵، ص ۱۸۹.
۲. جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۱۰۵؛ المعتمد فی شرح مناسک الحج، ج ۵، ص ۱۸۹.
۳. وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۶۱، باب ۶ من ابواب رمی جمرة العقبة، ح ۱؛ جامع الأحادیث، ج ۱۲، ص ۲۶.
۴. الدروس الشرعیه، ج ۱، ص ۴۲۸.
۵. کشف اللثام، ج ۶، ص ۱۱۴.
۶. مدارک الاحکام، ج ۸، صص ۸ و ۹.
۷. جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۱۰۷.
۸. تاج العروس، ج ۱۹، ص ۴۷۵؛ القاموس، ج ۴، ص ۳۳۸.
۹. الکافی، ج ۴، ص ۴۷۵، ب ۱۷۵، ح ۵؛ وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۶۱، ح ۱.
۱۰. مستدرک الوسائل، ج ۱۰، ص ۷۱، ب ۶، ح ۱.
۱۱. همان.
۱۲. الکافی، ج ۴، ص ۴۷۴، ب ۴۷۴، ح ۳؛ وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۶۱، ح ۲ و ص ۲۶۹، ح ۳؛ جامع احادیث الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۶.
۱۳. مصباح المنیر، ج ۱، ص ۱۳۳.
۱۴. وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۶۲، ب ۸، ح ۱.
۱۵. همان، ح ۲.
۱۶. همان، ح ۳.
۱۷. وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۵۸، ب ۳، ح ۱.
۱۸. مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۶۹، ب ۳، ح ۱.
۱۹. شرایع الاسلام، ج ۱.
۲۰. الدروس الشرعیه، ج ۱، ص ۴۲۸.
۲۱. مناسک حج، ص ۳۶۲، فتاوی امام و حواشی مراجع.

۲۲. ینابیع الفقهیه، ج ۷، ص ۲۰۸.
۲۳. همان، ص ۲۶۴.
۲۴. همان، ص ۳۳۸.
۲۵. همان، ج ۸، ص ۴۴۲.
۲۶. همان، صص ۵۱۱ و ۵۱۲.
۲۷. همان، ج ۸، ص ۳۵.
۲۸. همان، ص ۷۱۵.
۲۹. همان، ص ۷۵۶.
۳۰. همان، ج ۷، ص ۱۹۹.
۳۱. همان، ص ۲۴۳.
۳۲. همان، صص ۱۰۷ و ۱۲۸.
۳۳. همان، صص ۳۶ و ۵۵ و ۵۸.
۳۴. الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۱، ص ۷۶۷.
۳۵. همان، ص ۶۷۷.
۳۶. همان، ص ۶۷۸.

تحقیقی جدید درباره رمی جمرات

ناصر مکارم شیرازی

میقات حج، ش ۳۹، بهار ۱۳۸۱ ه.ش.س

نوشتار زیر متن رساله‌ای است از حضرت آیت‌الله العظمی مکارم شیرازی «دامت برکاته» در خصوص رمی جمرات. ایشان در رساله پیش‌رو، نخست به چستی جمره پرداخته و جمره را همان زمین اطراف ستون‌ها (همان قطعه زمینی که سنگریزه‌ها به هنگام رمی در آن جمع می‌شوند) دانسته‌اند و سپس برای پی بردن و روشن شدن این حقیقت، نخست به سراغ عبارات فقهای شیعه و اهل سنت رفته و بعد کلمات ارباب لغت و روایات اسلامی را بررسی کرده‌اند. از دیدگاه ایشان، قرائن فراوان موجود در کلمات فقهای خاصه و عامه و عبارات ارباب لغت، نشان می‌دهد که ستون‌ها در عصر پیامبر ﷺ، ائمه اطهار و قدمای اصحاب، وجود نداشته و در اعصار بعد، به وجود آمده است. ایشان در پایان رساله به این نتیجه رسیده‌اند که دلیلی بر لزوم اصابت سنگریزه‌ها به ستون‌ها از نظر فقه اسلامی، اعم از فقه شیعه و اهل سنت، در دست نیست. آنچه مسلم است، کفایت انداختن سنگریزه‌ها در همان دایره اطراف ستون‌هاست.

راه حل یکی از مشکلات مهم حج

یکی از مشکلات مهم حجاج، مسئله رمی جمرات است؛ به خصوص در روز عید قربان که همه برای رمی جمره عقبه هجوم می‌آورند و در بسیاری از سال‌ها ضایعات جانی بسیاری رخ داده و عده زیادی در اطراف جمرات مجروح یا کشته شده‌اند و

بسیاری از اوقات، سر و صورت‌ها یا چشم‌ها آسیب دیده است! بیشتر این ضایعات، به خاطر آن است که تصور عموم، به دنبال فتاوا، بر این است که در رمی جمرات، واجب است سنگ‌ها به آن ستون مخصوص اصابت کند؛ حال آن‌که دلیل روشنی بر این امر وجود ندارد. بلکه دلایلی بر خلاف آن داریم که نشان می‌دهد همین اندازه که سنگ‌ها به سوی جمره پرتاب شود و در همان دایره‌ای که محل اجتماع سنگ‌هاست، بیفتد، کافی است. در واقع جمره، همان محل اجتماع سنگریزه‌هاست، نه آن ستون‌ها!

این رساله به این منظور تنظیم شده است که دلایل علمی این مسئله روشن شود و در معرض ملاحظه اندیشمندان اسلام قرار گیرد و بدانیم که این ستون‌ها، نه در عصر پیامبر ﷺ وجود داشته و نه در اعصار ائمه علیهم‌السلام، بلکه نشانه‌هایی است که بعداً برای محل جمرات گذاشته شده است و گاه بر بالای آن، برای کسانی که به حکم ضرورت در شب رمی می‌کردند، چراغی نصب می‌شد.

از همه عزیزان خواننده خواهش می‌کنیم تا تمام این رساله را با دقت مطالعه نکرده‌اند، قضاوتی نکنند.

جمره چیست؟

اصل وجوب رمی جمرات، به عنوان یکی از مناسک حج، از مسلمات و ضروریات اسلام است و همه علمای اسلام بر این اتفاق نظر دارند. اما مسئله مهم در باب رمی جمرات این است که بدانیم جمره چیست که باید سنگ‌ها را به سوی آن پرتاب کرد؟ آیا جمره همین ستون‌هاست که امروز به آن سنگ می‌زنند یا آن قطعه زمینی است که اطراف ستون‌ها قرار دارد یا هر دو؟

بسیاری از فقها از شرح این مطلب سکوت کرده‌اند. ولی گروهی از آنها تعبیراتی دارند که به خوبی نشان می‌دهد جمره، همان زمین اطراف ستون‌هاست؛ همان قطعه زمینی که سنگریزه‌ها به هنگام رمی در آن جمع می‌شود. در کتب ارباب لغت و روایات

معصومین علیهم السلام نیز اشارات گویایی بر این امر وجود دارد. بلکه قراین نشان می‌دهد که در عصر رسول الله صلی الله علیه و آله و در ایام ائمه معصوم علیهم السلام، ستونی در محل جمرات وجود نداشته و حاجیان، سنگ‌های خود را بر آن قطعه زمین می‌انداختند و سنگ‌ها روی هم انباشته می‌شد؛ بدین جهت آن را جمره، یعنی مجتمع الحصى (محل جمع شدن سنگریزه‌ها) گفته‌اند. برای پی بردن به این حقیقت، نخست به سراغ عبارات فقهای شیعه و اهل سنت می‌رویم و بعد کلمات ارباب لغت و سپس روایات اسلامی را بررسی می‌کنیم:

عبارات گروهی از فقهای شیعه در معنای جمره

همان گونه که پیش‌تر اشاره شد، بسیاری از فقها در توضیح معنای جمره سکوت کرده‌اند. ولی گروهی از آن‌ها تعبیراتی دارند که نشان می‌دهد جمره، همان قطعه زمین اطراف ستون‌هاست. در اینجا قول چهارده کتاب از فقهای معروف (هفت کتاب از فقهای شیعه و هفت کتاب از فقهای اهل سنت) را می‌آوریم که نشان می‌دهد جمره در عصر آنها به همان قطعه زمین اطلاق می‌شده است که سنگ بر آن می‌انداختند:

۱. مرحوم سید ابوالمکارم ابن زهره در کتاب «غنیه» چنین می‌گوید:

وإذا رمي حصاة فوقعت في محمل أو على ظهر بعير، ثم سقطت على الأرض أجزأت
... كل ذلك بدليل الإجماع المشار إليه.^۱

هنگامی که سنگی بیندازد و آن سنگ در محمل یا روی پشت شتر بیفتد، سپس روی زمین (جمره) قرار بگیرد، کافی است... تمام اینها به دلیل اجماعی است که قبلاً اشاره کرده‌ایم.

۲. مرحوم علامه حلی، در کتاب «منتهی» می‌فرماید:

إذا رمي بحصاة فوقعت على الأرض ثم مرّت على سَنَنِهَا^۲ أو أصابت شيئاً صلباً
كالمحمل و شبهه ثم وقعت في المرمي بعد ذلك أجزأه، لأنّ وقوعها في المرمي بفعله و
رميه.^۳

هنگامی که سنگریزه‌ای بیندازد و روی زمین بیفتد و سپس بغلتد، یا به چیز محکمی

مانند محمل یا شبه آن بخورد، سپس در داخل محل رمی بیفتد، کافی است؛ زیرا افتادن در محل رمی، با فعل او و به وسیله او بوده است. این تعبیر نشان می‌دهد که محل رمی، کمی گود بوده و اگر سنگ نزدیک آن می‌افتاده و غلط می‌خورده و در آن محل می‌افتاده، کفایت می‌کرده است. این دلیل بر آن است که ستونی در آنجا به عنوان «مرمی» (محل رمی) وجود نداشته است.^۳ در کتاب فقه الرضا چنین آمده است:

فَإِنْ رَمَيْتَ وَوَقَعْتَ فِي مَحْمِلٍ وَأَنْحَدَرَتْ مِنْهُ إِلَى الْأَرْضِ أَجْزَأَ عَنْكَ. وَفِي ذَيْلِهِ عَنْ بَعْضِ النُّسخ: «وَإِنْ أَصَابَ إِنْسَانًا ثُمَّ أَوْ جَمَلًا ثُمَّ وَقَعْتَ عَلَى الْأَرْضِ أَجْزَأُ».^۴

اگر رمی کردی و سنگ تو در محمل افتاد و از آنجا روی زمین (جمرات) قرار گرفت، کافی است و در ذیل آن، از بعضی نسخ چنین نقل شده: «اگر سنگ به انسانی که در آنجاست اصابت کند یا به شتری، سپس بر زمین (جمرات) بیفتد، کافی است». فقه الرضا خواه مجموعه‌ای از روایات باشد یا یک کتاب فقهی متعلق به بعضی از قدما، عبارت بالا شاهد زنده مدعای ماست که جمرات ستون نبوده است، بلکه آن قسمت خاص از زمین بوده است. (البته قرائن بسیاری در فقه الرضا دیده می‌شود که نشان می‌دهد فقه الرضا یک کتاب فقهی و مربوط به بعضی از بزرگان قدماست).^۵ مرحوم علامه در «تذکره» می‌فرماید:

و لو رمي بحصاة فوقعت على الأرض ثم مرت على سَنَها، أو أصابت شيئاً صلباً كالمحمل و شبهه ثم وقعت في المرمي بعد ذلك أجزاءه، لأن وقوعها في المرمي بفعله و رميه... و أما لو وقعت الحصاة على ثوب إنسان فنفضها فوقعت في المرمي فإنه لا يجزئه.^۵

اگر سنگ را پرتاب کرد و بر زمین افتاد و غلتید یا اصابت به چیز محکمی، مانند محمل و شبه آن کرد، سپس در محل رمی افتاد، کافی است؛ چون افتادن در محل رمی، با فعل و رمی او بوده است، و اما اگر سنگ بر لباس انسانی بیفتد و او لباسش را تکان بدهد و سنگ در محل رمی بیفتد، کافی نیست. (چون به فعل دیگری بوده است).

تعبیرات مختلفی که در عبارت بالا آمده است، بعضی صراحت دارد (مانند وقعت علی الأرض) و بعضی ظهور در مدعا دارد (مانند وقعت فی المرمی) و نشان می‌دهد که محل رمی، همان قطعه زمین است.

۵. مرحوم شیخ بزرگوار، شیخ طوسی، در کتاب پرارزش مبسوط می‌گوید: «فإن وقعت علی مکان أعلی من الجمره و تدرجت إليها أجزاءه»؛ «هرگاه سنگریزه بر محلی بالاتر از جمره بیفتد و به سوی جمره بغلتد، کفایت می‌کند!»

۶. مرحوم یحیی بن سعید حلی در کتاب «الجامع للشرائع» می‌فرماید: «و اجعل الجمار علی یمینک ولا تقف علی الجمره»؛ «جمرات را در طرف راست خود قرار بده و روی جمره نایست.»

اگر جمره ستون مخصوصی بود، ایستادن روی آن معنا نداشت؛ چون کسی بالای ستون نمی‌ایستد. این نشان می‌دهد جمره، آن قطعه زمینی است که محل اجتماع سنگ‌هاست که باید بیرون آن ایستاد و رمی کرد؛ نه روی آن.

۷. مرحوم صاحب جواهر، از کسانی است که به سراغ معنای جمره رفته و احتمالات متعددی درباره جمره ذکر می‌کند و عبارتش در پایان بحث، نشان می‌دهد که انداختن سنگ در محل جمرات را کافی می‌داند؛ عبارت چنین است:

ثم المراد من الجمره البناء المخصوص، أو موضعه إن لم یکن، كما فی كشف اللثام، و سمي بذلك لرمیه بالحجار الصغار المسماة بالجمار، أو من الجمره بمعنی اجتماع القبيلة لاجتماع الحصي- عندها ... و فی الدروس: إنها اسم لموضع الرمي و هو البناء، أو موضعه، مما یجتمع من الحصي، و قيل: هي مجتمع الحصي لا السائل منه و صرح علی بن بابويه بأنه الأرض، و لا یخفی عليك ما فیہ من الإجمال، و فی المدارك بعد حكاية ذلك عنها قال: «و ینبغي القطع باعتبار إصابة البناء مع وجوده، لأنه المعروف الآن من لفظ الجمره، و لعدم تیقن الخروج من العهدة بدونه، اما مع زواله فالظاهر الاكتفاء بإصابة موضعه» و الیه یرجع ما سمعته من الدروس و كشف اللثام إلا أنه لا تقييد فی الأول بالزوال، و لعله الوجه لاستبعاد توقّف الصدق علیه.

منظور از جمره، بنای مخصوص (ستون)، یا محل آن است. در صورتی که آن بنای مخصوص وجود نداشته باشد، همان گونه که در کشف اللثام آمده است. و از این جهت جمره نامیده شده که با سنگ‌های کوچک، که نامش جمار است، رمی می‌شود، یا از جمره به معنای اجتماع قبیله گرفته شده؛ چون محل اجتماع سنگ‌هاست... و در کتاب دروس آمده است که جمره اسم است برای محل رمی که همان بنای مخصوص یا محل آن است؛ یعنی همان جایی که سنگ‌ریزه‌ها جمع می‌شود. و بعضی گفته‌اند: «جمره به معنای محل اجتماع سنگ‌ریزه است، نه محلی که سنگ‌ریزه‌ها جریان پیدا می‌کند». و مرحوم «صدوق» تصریح کرده که جمره همان زمین است، و کلام او خالی از اجمال نیست. و در کتاب «مدارک» بعد از نقل این مطلب از صدوق، می‌گوید: «سزاوار است یقین داشته باشیم به لزوم اصابت سنگ به آن بنای مخصوص، در صورتی که بنا وجود داشته باشد؛ زیرا آنچه امروز به عنوان جمره معروف است، همان بناست؛ به علاوه، یقین به ادای تکلیف بدون آن، حاصل نمی‌شود. اما اگر این بنا از بین برود، ظاهر این است که اصابت سنگ به محل آن، کافی است».

مرحوم صاحب جواهر بعد از نقل این عبارات می‌فرماید:

آنچه از دروس و کشف اللثام نقل شد، به همان مطلبی که مدارک گفته، برمی‌گردد؛ ولی شهید در دروس مقید به زوال نکرده (یعنی اصابت به ستون‌ها و زمین، هر دو را کافی می‌داند. حتی اگر ستون‌ها وجود داشته باشد).

صاحب جواهر سپس می‌گوید: «شاید صحیح همین باشد؛ زیرا بعید است که صدق

جمره، مشروط به وجود ستون‌ها باشد بنابراین هر دو کافی است».^۸

از سخنان پربار مرحوم صاحب جواهر چند نکته به خوبی استفاده می‌شود:

الف) خود ایشان تمایل به این دارد که اصابت به ستون‌ها و زمین، هر دو کافی است و این سخن، با مقصود ما که همان کفایت انداختن سنگ در حوضچه اطراف ستون‌هاست، موافق است.

ب) از کلامی که از صاحب مدارک نقل کرده، معلوم می‌شود که ایشان برای اصابت سنگ به ستون‌ها، به دو چیز تمسک جسته است: نخست اصل اشتغال و احتیاط، و دیگر اینکه در زمان ایشان، معروف از لفظ جمره، همان ستون بوده است. ولی هیچ یک از این دو دلیل قانع کننده نیست؛ زیرا وجود ستون‌ها در عصر ایشان، دلیل بر این نیست که در عصر معصومین علیهم‌السلام نیز وجود داشته است و قاعده احتیاط در اینجا ایجاب می‌کند که هم ستون را رمی کند و هم در محل سنگریزه‌ها بیفتد. بنابراین سنگ‌های زیادی که به ستون می‌خورد و به بیرون پرتاب می‌شود، کافی نیست و این مشکل دیگری برای حجاج فراهم می‌کند که اصابت به هر دو محل را رعایت کنند؛ به علاوه رجوع به اصل احتیاط، هنگامی است که دلیلی بر وجوب رمی به محل سنگریزه‌ها نداشته باشیم. در حالی که دلیل کافی داریم؛ زیرا هیچ‌گونه دلیلی بر اینکه «منظور از رمی جمرات ستون‌هاست»، در دست نداریم. بلکه شواهد روشن نشان می‌دهد که در اعصار پیشین، ستونی وجود نداشته و تنها همان محلی بوده که سنگریزه‌ها روی آن انباشته می‌شدند.

عبارات گروهی از فقهای اهل سنت در معنای جمره

تعبیرات برخی فقهای اهل سنت نیز گواه بر این است که در عصر آنها ستونی وجود نداشته و جمره، همان قطعه زمینی بوده است که سنگ‌ها را بر آن پرتاب می‌کردند:

۱. شافعی یکی از امامان چهارگانه اهل سنت می‌گوید:

فإن رمي بحصاة فأصاب إنساناً أو محملاً ثم استنت حتى أصابت موضع الحصا من
الجمرة أجزأت عنه.^۹

اگر هنگام رمی، سنگی پرتاب کند و به انسان یا محملی برخورد نماید، سپس بغلتد تا به محل سنگریزه‌ها از جمره اصابت کند، کافی است!

در اینجا به روشنی می‌بینیم که او مسئله غلتیدن سنگ روی زمین و اصابت آن به محل سنگریزه‌ها را مطرح می‌کند و همان را کافی می‌داند و این، دلیل بر آن است که

ستونی در کار نبوده است.

۲. مالک در این زمینه چنین می گوید:

و إن وقعت في موضع حصي الجمرة و إن لم تبلغ الرأس أجزأ.^{۱۰}

هرگاه سنگ در محل سنگ‌ریزه‌های جمره بیفتد، هرچند به بالای آن نرسد (به بالای سنگ‌ریزه‌ها نرسد) کافی است.

روشن است که منظور از «رأس»، همان «رأس الحصی» و بالای سنگ‌ریزه‌هاست.

۳. محیی‌الدین نووی، از فقهای عامه، در کتاب «روضه الطالبین» می گوید:

و لا يشترط كون الرامي خارج الجمرة، فلو وقف في الطرف و رمي إلى الطرف الآخر
جاز.^{۱۱}

شرط نیست که رمی کننده بیرون از جمره بایستد. بلکه اگر در یک طرف جمره بایستد و به طرف دیگر رمی کند، کافی است.

این تعبیر به خوبی نشان می دهد که جمره، دایره‌ای است که سنگ‌ها را بر آن می اندازند و او لازم نمی داند که انسان در بیرون این دایره بایستد. بلکه اگر در یک طرف دایره بایستد و به طرف دیگر دایره سنگ بزند، کافی است.

۴. نامبرده در کتاب دیگرش، «المجموع» می گوید:

و المراد (من الجمرة) مجتمع الحصا في موضعه المعروف و هو الذي كان في زمان رسول الله ﷺ... و لو نحي الحصا من موضعه الشرعي و رمي إلى نفس الأرض اجزأ، لأنه رمي في موضع الرمي. هذا الذي ذكرته هو المشهور و هو الصواب.^{۱۲}

مراد از جمره همان محل اجتماع سنگ‌ریزه‌هاست در همان محل معروف و این، همان چیزی است که در زمان رسول الله ﷺ بوده است. اگر سنگ‌ریزه‌ها را از آن محل کنار بزنند و سنگ را به آن زمین بیندازند کافی است؛ زیرا محل رمی همان زمین است و این مطلبی را که من ذکر کردم، میان فقهای مشهور است و حق نیز همین است.

این عبارت با صراحت کامل، جمره را همان قطعه زمین می داند و حتی ادعای

شهرت می کند و می گوید: «در زمان پیامبر خدا ﷺ نیز همین بوده است».

۵. شهاب الدین احمد بن ادريس، یکی دیگر از فقهای عامه، می گوید:

فإن رمی بحصاة... وقعت دون الجمره و تدرجت إليها أجزاً.^{۱۳}

اگر سنگریزه ای بیندازد... و پایین تر از جمره بیفتد، ولی بغلتد و به جمره برسد کافی است.

۶. در کتاب «عمدة القاری فی شرح صحیح البخاری» چنین آمده است:

والجمره اسم لمجتمع الحصى، سمیت بذلك لاجتماع الناس بها.^{۱۴}

جمره نام محل اجتماع سنگریزه هاست و به خاطر اجتماع مردم نزد آن، به این اسم نامیده شده است.

این سخن نیز صراحت دارد که جمره همان محل اجتماع سنگریزه هاست.

۷. در کتاب «الفقه علی المذاهب الأربعة» این گونه آمده است:

الحنابلة قالوا: و لو رمی حصاة و وقعت خارج المرمى ثم تدرجت حتى سقطت فيه،

أجزأته و كذا إن رماها فوقت على ثوب إنسان فسقطت في المرمى.^{۱۵}

حنابله گفته اند: هرگاه سنگریزه ای پرتاب کند و در خارج محل رمی بیفتد، سپس بغلظد و به داخل محل رمی سقوط کند، کافی است. همچنین اگر رمی کند و بر لباس انسانی بیفتد و از آنجا در محل رمی سقوط کند، آن هم کافی است.

این فتاوا که نمونه های متعددی از آن ذکر شد، با صدای رسا می گوید: «جمره، به

شکل ستون نبوده، بلکه همان گودالی بوده که سنگ ها را بر آن می انداخته اند».

در تعبیرات فقهای معروف، اعم از عامه و خاصه، تعبیر به «علی الجمره» و «فی الجمره»

و «فی المرمی» فراوان دیده می شود که نقل همه آنها به درازا می کشد و این تعبیرات مؤید

خوبی است بر اینکه جمره، به معنای ستونی که در اعصار متأخر پیدا شده، نبوده است.

بلکه همان قطعه زمینی بوده که سنگ بر آن می انداخته اند؛ زیرا تعبیر به «فی الجمره» یا

«علی الجمره» تناسب با همان قطعه زمین دارد، نه ستون ها (دقت فرمایید).

دو یادآوری لازم

۱. به نظر می‌رسد بنای ستون کنونی، در زمان قدمای اصحاب، مطلقاً وجود نداشته؛ زیرا عبارت «مبسوط»^{۱۶} به وضوح دلالت بر عدم وجود آن دارد. کلام یحیی بن سعید حلی در «الجامع للشرائع» نیز به خوبی بر این معنا شهادت می‌دهد؛ زیرا می‌گوید: «ولا تقف علی الجمرة»؛ «روی جمره نیست».^{۱۷}

به یقین اگر جمره ستونی بود، ایستادن روی آن، مطلب مضحکی است. بلکه منظور این است که در یک طرف گودال، یا محل اجتماع سنگ‌ها نیست؛ زیرا بعضی از فقها عقیده داشته‌اند که می‌توان در یک گوشه آن ایستاد و گوشه دیگر را رمی کرد. ولی بعضی عقیده دارند این کار جایز نیست.

از کلام «مدارک» نیز استفاده می‌شود که اعتقاد قطعی و باور ایشان هم بر این بوده که ستون‌ها در زمان‌های گذشته وجود نداشته‌اند؛ زیرا می‌گوید: «چون در زمان ما لفظ جمره به همین بنا گفته می‌شود، احتیاط ایجاب می‌کند که حجاج، سنگ را به ستون‌ها بزنند».^{۱۸} شاید او از اولین کسانی باشد که چنین فتوایی داده است.

در کلمات بعضی از فقهای عامه، یا زیدی مذهب (البته فقهای متأخر آنها) نیز اشاره‌ای به وجود ستون در زمان آنها شده است؛ از جمله امام احمد مرتضی، که از فقهای زیدی قرن نهم است، عبارتی دارد که نشان می‌دهد در زمان او ستون بوده، ولی جالب اینکه تصریح می‌کند بعضی از فقها گفته‌اند: «زدن سنگ به ستون‌ها کافی نیست. باید به موضع جمره (محل سنگریزه‌ها) اصابت کند». عبارت او چنین است:

فإن قصد إصابة البناء فقیل لایجزی، لأنه لم یقصد المرمی، و المرمی هو القرار لا البناء المنصوب.^{۱۹}

هرگاه قصد کند که ریگ‌ها را به ستون بزند، بعضی گفته‌اند کافی نیست؛ چون قصد «محل رمی» نکرده، درحالی که محل رمی، همان زمینی است که ستون‌ها بر آن قرار گرفته‌اند؛ نه بنایی که بر آن نصب شده است.

آری، در کلمات فقهای خاصه و عامه، هرچه بیشتر کاوش می‌کنیم، بیشتر به این نتیجه می‌رسیم که محل رمی، آن قطعه زمین است و ستون را بعداً به عنوان یک علامت و نشانه ساخته‌اند.

۲. توجه به این نکته نیز لازم است که جمعی از فقهای متأخر، رمی محل را کافی دانسته‌اند؛ از جمله آنها مرحوم شهید اول در کتاب دروس است. سخن ایشان چنین است: «و الجمره اسم لموضع الرمي، و هو البناء أو موضعه مما يستجمع من الحصى، و قيل: هي مجتمع الحصى لا السائل منه، و صرح علي بن بابويه بأنه الأرض».^{۲۰}

دیگر مرحوم فاضل اصفهانی در کشف اللثام است که در تفسیر جمره می‌گوید: «و هي الميل المبني، أو موضعه»^{۲۱}؛ «جمره عبارت از ستونی است که بنا شده، یا محل آن ستون». شهید ثانی در شرح لمعه نیز در تعریف جمره می‌گوید:

و هي البناء المخصوص أو موضعه و ما حوله مما يجتمع من الحصى، كذا عرفه المصنف في الدروس، و قيل هي مجمع الحصى... و قيل هي الأرض.^{۲۲}

جمره همان بنای مخصوص یا محل و اطراف آن است که سنگریزه‌ها در آن جمع می‌شود؛ همان‌گونه که مرحوم شهید اول در دروس آن را تفسیر کرده است. بعضی نیز گفته‌اند: «جمره همان محل اجتماع سنگریزه‌هاست» و بعضی گفته‌اند: «همان قطعه زمین است».

در بحث‌های گذشته، در آخر کلام صاحب جواهر نیز خواندیم که این فقیه ماهر، تمایل به کفایت اصابت به هر یک از این دو (محل و بنا) پیدا کرده است.^{۲۳}

جمرات در کتب ارباب لغت

در متون معروف و مشهور لغت، برای جمره چهار معنا گفته‌اند:

۱. جمره در اصل به معنای اجتماع قبیله است و چون جمرات محل اجتماع سنگ‌هاست، آن را جمره نامیده‌اند.
۲. جمره به معنای سنگریزه است و چون جمرات محل سنگریزه است، به آن

جمرات گفته‌اند.

۳. جمره از جمار به معنای «به سرعت دور شدن» است؛ زیرا هنگامی که حضرت آدم عليه السلام ابلیس را در این محل یافت، او را به وسیله سنگ رمی کرد و شیطان به سرعت از آنجا دور شد.

۴. جمره به معنای قطعه سوزانی از آتش است (شاید اشاره به قطعه‌های کوچکی است که گاهی از میان شعله آتش پرتاب می‌شود و شبیه سنگریزه است).
در اینجا بخشی از کلمات لغویین را از نظر خوانندگان عزیز می‌گذرانیم:
الف) در «مصباح المنیر» (نوشته فیومی متوفای ۷۷۰ ه. ق) می‌خوانیم:
كَلَّ شَيْءٌ جَمَعَتْهُ فَقَدْ جَمَّرْتَهُ، وَ مِنْهُ الْجَمْرَةُ وَ هِيَ مَجْتَمَعُ الْحَصِيِّ بِمَنْى، فَكَلَّ كَوْمَةَ مَنْ الْحَصِيِّ جَمْرَةً وَ الْجَمْعُ جَمْرَاتٌ.

هر چیزی که آن را جمع کنی، نام جمره دارد و جمره معروف، همان محل جمع سنگریزه‌ها در مناست و هر توده‌ای از سنگریزه، جمره نامیده می‌شود و جمع آن جمرات است.

ب) مرحوم طریحی (متوفای سال ۱۰۸۷ ه. ق) در «مجمع البحرین» می‌نویسد:
و الجمرات مجتمَعُ الحِصِيِّ بِمَنْى، فَكَلَّ كَوْمَةَ مَنْ الْحَصِيِّ جَمْرَةً وَ الْجَمْعُ جَمْرَاتٌ وَ جَمْرَاتٌ مَنَاتٌ.

جمرات محل اجتماع سنگریزه‌ها در مناست. هر توده‌ای از سنگریزه، جمره‌ای است و جمع آن، جمرات است و جمرات مناسه عدد است.

ج) ابن منظور (متوفای سال ۷۱۱ ه. ق) در «لسان العرب» می‌نویسد:
و الجمرَةُ اجْتِمَاعُ الْقَبِيلَةِ الْوَاحِدَةِ ... وَ مِنْ هَذَا قَبِيلٌ لِمَوَاضِعِ الْجَمَارِ الَّتِي تَرْمِي بِمَنْى جَمْرَاتٌ، لِأَنَّ كَلَّ مَجْمَعٌ مِنْهَا جَمْرَةٌ، وَ هِيَ ثَلَاثُ جَمْرَاتٍ.
جمره به معنای اجتماع یک قبیله است و به همین جهت به محل اجتماع سنگ‌هایی که در منا پرتاب می‌شود، جمرات گفته شده؛ چون هر توده سنگریزه‌ای از آن، جمره‌ای است و آنها سه عدد هستند.

د) ابن اثیر (متوفای سال ۶۰۶ هـ.ق) در «نهایه» می گوید:

الجمار هي الأحجار الصغار و منه سمّيت جمار الحج للحصي التي يرمي بها و أمّا موضع الجمار بمنى فسمّي جمره لأنّها ترمي بالجمار و قيل لأنّها مجمع الحصي، التي يرمي بها. جمار سنگ‌های کوچک است و به همین جهت به سنگریزه‌هایی که در رمی، در حج، استفاده می‌شود، «جمار» گفته‌اند و اما محل سنگریزه‌ها را در منا به این جهت جمره می‌گویند که سنگریزه (جمار) بر آن می‌اندازند. بعضی گفته‌اند به خاطر آن است که محل جمع شدن سنگریزه‌هاست.

ه) زبیدی (متوفای سال ۱۲۰۵ هـ.ق) در «تاج العروس فی شرح القاموس» می‌گوید: و جمار المناسك و جمراتها الحصيات التي يرمي بها في مكة... و موضع الجمار بمنى سمّي جمره لأنّها ترمي بالجمار، و قيل لأنّها مجمع الحصي. جمار مناسك و جمرات سنگ‌هایی است که در مکه رمی می‌شود... و محل سنگریزه‌ها در منا را جمره گفته‌اند؛ چون با «جمار» (سنگریزه) رمی می‌شود و بعضی گفته‌اند: به خاطر این است که محل جمع سنگریزه‌هاست.

از مجموع کلمات فوق و تعبیرات گروه دیگری از ارباب لغت، استفاده می‌شود که جمرات را از این جهت جمرات گفته‌اند که محل اجتماع سنگریزه‌ها بوده است یا از این جهت که جمار (سنگریزه) در آنجا انباشته می‌شده، و همان گونه که می‌بینیم، آنها جمره را به معنای ستون نگرفته‌اند. بلکه به معنای زمینی می‌دانند که سنگریزه‌ها در آن جمع می‌شود.

این سخنان، علاوه بر اینکه نشان می‌دهد در عصر بسیاری از آنها هنوز ستونی ساخته نشده بوده، وجه تسمیه جمرات و ریشه لغوی آن را، مسئله اجتماع سنگریزه‌ها مطرح می‌کند. این نکته نیز گفتنی است که به یقین جمرات، جزو الفاظی نیست که دارای حقیقت شرعی یا متشرعه بوده باشد. بنابراین، باید در فهم معنای آن، به کتب لغت مراجعه کرد و اطلاق آن بر محل‌های سه‌گانه، از قبیل اطلاق کلی بر فرد است و کم‌کم این واژه برای آن اماکن، علم شده است.

زمان ساخت جمرات

این سؤال مهمی است که کمتر کسی به جواب آن پرداخته و شاید نتوان پاسخ دقیقی برای آن یافت. ولی قرائن فراوانی که از کلمات فقهای خاصه و عامه و همچنین از سخنان ارباب لغت استفاده می‌شود، نشان می‌دهد که این ستون‌ها در عصر پیامبر خدا ﷺ و ائمه اهل بیت و قدمای اصحاب وجود نداشته و در اعصار بعد به وجود آمده است. ساختن آنها به احتمال قوی برای این بوده که نشانه و علامتی بر آن محل باشد، اما به تدریج تصور بر این شده که باید ستون‌ها را رمی کنند و با گذشت زمان، این پندار تقویت شده است. ولی همان‌گونه که در بحث‌های پیشین دیدیم، در کلمات بسیاری از فقها آمده است که رمی باید به آن زمین باشد و در این اواخر، بعضی به تخییر میان رمی ستون و رمی زمین، قائل شده‌اند و کم‌کم بعضی ستون را متعین دانسته‌اند!

گواهی روایات

روایات رمی جمرات در کتاب «وسائل الشیعه» در دو قسمت نقل شده است: نخست در ابواب رمی جمره عقبه است که ضمن هفده باب، روایات زیادی درباره احکام جمرات ذکر شده است. ولی در هیچ یک از آنها تفسیر و توضیحی درباره جمره و اینکه جمره ستون است یا محل اجتماع سنگریزه‌ها، دیده نمی‌شود. آن‌گاه، بعد از ابواب ذبح و تقصیر، بار دیگر با عنوان ابواب العود إلى منا و رمی الجمار... احادیث فراوان دیگری، طی هفت باب، درباره رمی هر سه جمره، با عنوان اعمال روز یازدهم و دوازدهم ذی‌حجه بیان فرموده که در هیچ یک از این روایات نیز سخنی درباره تفسیر جمرات دیده نمی‌شود. ولی با بررسی دقیقی که در مجموع این ابواب بیست و چهارگانه به عمل آمد، در روایات متعددی اشارات پرمعنایی دیده می‌شود که نظر ما را تأیید می‌کند و نشان می‌دهد جمره، همان محل سنگریزه‌هاست.

به هفت روایت زیر توجه کنید:

۱. در حدیث معتبری از معاویه بن عمار از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم که فرمود:

فَإِنْ رَمَيْتَ بِحَصَاةٍ فَوَقَعْتَ فِي مَحْمِلٍ فَأَعِدْ مَكَانَهَا وَإِنْ أَصَابَتْ إِنْسَانًا أَوْ جَمَلًا ثُمَّ وَقَعَتْ
عَلَى الْجِمَارِ أَجْزَأُكَ.^{۲۴}

اگر سنگریزه‌ای پرتاب کردی و در محملی افتاد، یکی دیگر به جای آن رمی کن و

اگر به بدن انسان یا شتری خورد، سپس روی جمرات افتاد، کفایت می‌کند.

تعبیر به «علی الجمار» نشان می‌دهد که جمره همان قطعه زمینی است که محل سنگ‌هاست و سنگ‌ها روی آن می‌افتند. در ضمن توجه داشته باشید که بسیاری از ارباب لغت، جمار را به معنای سنگ‌های ریز تفسیر کرده‌اند؛ از جمله:

- ابن اثیر در «نهایه» می‌گوید: «الجمار هي الأحجار الصغار».

- فیومی در «مصباح المنیر» می‌گوید: «والجمار هي الحجاره».

- ابن منظور در «لسان العرب» می‌گوید: «الجمرات والجمار الحصيات التي ترمي بها في مكة».

بنابراین، افتادن سنگ بر جمار، یعنی افتادن روی سنگریزه‌ها و همین امر، طبق روایت بالا، کفایت می‌کند.

افزون بر این، سنگی که به بدن انسانی یا شتری بخورد، در برگشت، چنان قوتی ندارد که به ستون‌ها اصابت کند. حداکثر آن است که روی سنگریزه‌ها می‌افتد.

۲. در حدیث بزنی (احمد بن محمد بن ابی نصر) از ابوالحسن (علی بن موسی الرضا علیه السلام) می‌خوانیم: «وَأَجْعَلُهُنَّ عَلَى يَمِينِكَ كُلَّهُنَّ وَلَا تَرْمِ عَلَى الْجُمَرَةِ»^{۲۵}؛ «تمام جمرات را هنگام رمی در طرف راست خود قرار بده و به هنگام رمی روی جمره نایست».

این حدیث به خوبی نشان می‌دهد که جمره، همان محل سنگریزه‌هاست؛ زیرا بعضی روی یک طرف آن می‌ایستادند و طرف دیگر را رمی می‌کردند. امام علیه السلام از این کار نهی می‌کند. وگرنه کسی روی ستون، هنگام رمی جمره، نمی‌ایستد.

در کلمات فقهای عامه، در بحث گذشته نیز به این معنا برخورد کردیم که بعضی از آنها می‌گویند: «ایستادن روی جمره جایز نیست».

۳. در حدیث معتبر دیگری از معاویه بن عمار از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم که فرمود:

حُدَّ حَصِي الْجَمَارِ ثُمَّ أَتَى الْجُمْرَةَ الْقُصْوَى الَّتِي عِنْدَ الْعُقْبَةِ فَارْمِهَا مِنْ قِبَلِ وَجْهَيْهَا وَلَا تَرْمِهَا مِنْ أَعْلَاهَا.^{۲۶}

سنگریزه‌های جمرات را بگیر و به سراغ آخرین آنها که نزد عقبه (گردنه) واقع است بیا و آن را از طرف مقابل رمی کن، نه از طرف بالا.

این تعبیر و تعبیرات فقها نشان می‌دهد جمره عقبه، قطعه زمینی بوده است که یک طرف آن بلند و طرف دیگرش پایین بوده و به تعبیر دیگر، یک طرف آن وادی (دره) و طرف دیگرش تپه بوده است. دستور داده شده آن را از طرف وادی که در واقع پشت به مکه بوده، رمی کنند، نه از طرف تپه؛ (زیرا از روایات دیگری استفاده می‌شود که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله چنین کرد). اگر جمره به معنای ستون باشد، جمله «وَلَا تَرْمِهَا مِنْ أَعْلَاهَا» نامفهوم خواهد بود؛ زیرا کسی برای رمی، بالای ستون نمی‌رود.

۴. در کتاب فقه الرضا آمده است:

وَإِنْ رَمَيْتَ وَدَفَعْتَ فِي مَحْمِلٍ وَأَنْحَدَرْتَ مِنْهُ إِلَى الْأَرْضِ أَجْزَأَتْ عَنْكَ.

هرگاه رمی کردی و در محمل افتاد و از آنجا به روی زمین غلتیدی، کافی است.

در نسخه دیگری آمده است:

إِنْ أَصَابَ إِنْسَانًا نَمَّ أَوْ جَمَلًا نَمَّ وَقَعَتْ عَلَى الْأَرْضِ أَجْزَأَةٌ.^{۲۷}

هرگاه به انسان یا شتری که در آنجاست اصابت کند، سپس بر زمین افتد (و در مرمی

قرار گیرد) کفایت می‌کند.

پرواضح است که مراد از این عبارت، غلتیدن و افتادن در زمین محل رمی است.

بنابراین، اشکال مرحوم صاحب جواهر که می‌گوید: «حدیث مبهم است»، موجه به نظر

نمی‌رسد.

۵. در حدیث دیگری در فقه الرضا، درباره چگونگی رمی جمره عقبه چنین آمده است: «وَتَرْمِي مِنْ قِبَلِ وَجْهِهَا وَلَا تَرْمِيهَا مِنْ أَعْلَاهَا...»^{۲۸}؛ «آن را از طرف مقابل رمی کن، و از طرف بالای جمره رمی مکن!»

اگر جمره به معنای ستون باشد، معنا ندارد کسی روی آن برود و آن را رمی کند. بلکه به قرینه اینکه می‌گوید «از روبه‌رو رمی کن، نه از بالا»، مفهومی این است که این قطعه زمین، همان‌گونه که گفتیم، در یک سرایشی بوده و مستحب این است که از طرف پایین آن را رمی کنند نه از بالا؛ همان‌گونه که از فعل پیامبر ﷺ نقل شده است. پرسش: آیا ممکن است منظور این باشد که قسمت بالای ستون را نزن، بلکه پایین آن را رمی کن؟

پاسخ: اولاً اگر منظور این بود، باید تعبیر چنین باشد: «و لا ترم أعلاه»، نه «و لا ترم من أعلاه» (دقت فرمایید).

ثانیاً: تقابل در میان «ترمی من قبل وجهها» و «و لا ترميها من أعلاه» دلیل آشکاری است بر اینکه منظور آن، قطعه زمینی بوده که از یک طرف پایین بوده و از طرف دیگر بالا؛ یعنی از طرف پایین (از طرف وادی) رمی کن، نه از طرف بلندی. و فقه‌الرضا، خواه حدیث باشد، خواه فتوا، شاهد خوبی بر این مدعاست.

۶. در کتاب «دعائم الاسلام» از امام صادق ع شبیه به همین معنا آمده که فرمود: «و تَرْمِي مِنْ أَعْلَى الْوَادِي ... وَ تَجْعَلُ الْجُمْرَةَ عَنْ يَمِينِكَ»؛ «از قسمت بلند دره رمی کنید و از بالای جمره رمی نکنید».^{۲۹}

این تعبیر نیز نشان می‌دهد که جمره، همان قطعه زمین است که یک طرف آن بلندتر بوده، و در این روایت نهی شده است که از آن طرف رمی کنند. وگرنه کسی برای رمی روی ستون نمی‌ایستد.

۷. در سنن بیهقی، از عبدالله بن یزید نقل می‌کند و می‌گوید: با عبدالله بن مسعود بودم، هنگامی که به جمره عقبه رسید، از سمت پایین آن را رمی کرد، به او گفتم:

«النَّاسُ يرمونها من فوقها»؛ «مردم از بالا آن را رمی می کنند!» او گفت: «سوگند به خداوند یکتا، این جای کسی است که سوره بقره بر او نازل شد». ۳۰

یعنی پیامبر ﷺ از طرف پایین آن را رمی می کرد و در سمت بالای جمره نایستاد. در اینجا حدیثی وجود دارد که ممکن است تصور شود اشاره بر وجود ستون برای جمرات می کند.

عَنْ أَبِي عَسَانَ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّمِيِّ بِالْحِجَارِ عَلَى غَيْرِ طَهْوَرٍ، قَالَ: الْحِجَارُ عِنْدَنَا مِثْلُ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ حَيْطَانٌ إِنْ طُفَّتَ بَيْنَهُمَا عَلَى غَيْرِ طَهْوَرٍ، لَمْ يَضْرَكَ وَالطَّهْرُ أَحَبُّ إِلَيَّ فَلَا تَدْعُهُ وَأَنْتَ قَادِرٌ عَلَيْهِ. ۳۱

ابو غسان حمید بن مسعود می گوید: از امام صادق ع پرسیدیم: «آیا می توان رمی جمرات را بدون وضو انجام داد؟» امام فرمود: «جمرات نزد ما مانند صفا و مروه حیطانی بیش نیست. اگر بدون وضو سعی صفا و مروه کنی، ضرری ندارد (اگر جمرات را هم بدون وضو رمی کنی، مانعی ندارد) اما با وضو بودن نزد من بهتر است تا می توانی آن را ترک نکن.»

بعضی از فقهای متأخر تصور کرده اند حیطان در پایین آمده است. نشان می دهد که در آنجا دیواری وجود داشته و این دیوار، احتمالاً همان ستون های جمرات بوده است. ولی این استدلال از چند جهت قابل مناقشه است؛ زیرا:

اولاً: سند حدیث ضعیف است؛ زیرا حمید بن مسعود از مجاهیل است. بنابراین با حدیث مزبور که خبر واحد ضعیفی است، نمی توان چیزی را اثبات کرد. در حالی که روایات سابق، متضافر بودند؛ به علاوه در میان آنها حدیث صحیح و معتبر نیز وجود داشت.

ثانیاً: از نظر دلالت هم اگر برخلاف مطلوب آنها دلالت نکند، بر وفق مطلوب نیست؛ زیرا:

الف) حیطان جمع حائط، به معنای دیواری است که دور چیزی را می گیرد و این

کلمه از ماده حوط و احاطه گرفته شده است. لذا به باغ‌های محصورى که اطراف آن را دیوار کشیده‌اند، حائط می‌گویند.

ابن منظور در «لسان العرب» می‌گوید: «و الحائط الجدار لِأَنَّهُ يُحِيطُ مَا فِيهِ، وَ الْجَمْعُ حَيْطَانٌ»؛ «حائط به معنای دیوار است؛ زیرا آنچه را در وسط آن قرار دارد، احاطه می‌کند و جمع آن حیطان است».

جالب اینکه معنای اصلی حوط حفظ و نگهداری چیزی است و به دیوارهایی که گرداگرد چیزی را می‌گیرد، حائط گفته‌اند؛ زیرا آن را حفظ می‌کند.

بنابراین معنا ندارد که به ستونی شبیه ستون فعلی جمرات، حائط بگویند و اگر دیواری در آنجا بوده، دیواری شبیه دیوار حوضچه فعلی جمرات بوده که اطراف آن، قطعه زمین مخصوص کشیده شده است و ارتباطی به ستون ندارد (دقت بفرمایید).

ب) تشبیه به صفا و مروه، معنای خاصی را در اینجا القا می‌کند؛ زیرا صفا و مروه دو کوه است؛ یکی کوچک و دیگری کمی بلندتر و در آنجا دیواری وجود نداشته است. وانگهی دیوار بودن، چه ارتباطی به مسئله وضو دارد که می‌فرماید این هر دو (صفا و مروه و جمرات) حیطان هستند و نیازی به وضو ندارد.

تصور ما این است که منظور از حدیث بالا این است که صفا و مروه، یک محوطه معمولی است؛ مانند جمرات و حکم خانه کعبه و مسجدالحرام را ندارد که برای انجام طواف، وضو گرفتن واجب باشد و برای دخول در مسجد، مستحب باشد. بنابراین حدیث مزبور، هیچ‌گونه دلالتی بر وجود ستون در جمرات ندارد؛ اگر دلالت بر خلاف نداشته باشد. به علاوه، همان‌گونه که گفته شد، حدیث مزبور حدیث ضعیفی است که چیزی را ثابت نمی‌کند.

نتیجه بحث روایی

گرچه در هیچ یک از روایاتی که در بالا آوردیم، سخنی از ماهیت جمره به میان نیامده بود، لیکن از تعبیرات موجود در آنها می‌توان اطمینان یافت که در عصر پیامبر ﷺ

و ائمه علیهم السلام چیزی جز محل اجتماع سنگریزه‌ها در آن قطعه زمین معین از منا وجود نداشته و در زمان فقهای پیشین خاصه و عامه نیز وضع به همین منوال بوده است؛ به تعبیر دیگر، ستونی به نام جمره در منا نبوده که به آن سنگ بزنند. بلکه حجاج سنگ‌ها را به همان محلی که امروز به صورت حوضچه‌هایی در اطراف جمرات بنا شده است، پرتاب می‌کردند.

نکته

از تواریخ معروف، مانند تاریخ «مروج الذهب» مسعودی و تاریخ «کامل» ابن اثیر استفاده می‌شود که در عصر جاهلیت، قبر بعضی از افراد منفور و خیانتکار را رجم می‌کردند. مسعودی در مروج الذهب می‌گوید: هنگامی که ابرهه همراه لشکر فیل برای خراب کردن کعبه آمد، نخست به طائف رفت. قبیله «بنی ثقیف» شخصی به نام «ابورغال» را همراه او فرستادند تا راه آسان به سوی مکه را به او نشان دهد. ابورغال در اثنای طریق، در محلی به نام «مغمس» (میان طائف و مکه) از دنیا رفت و او را در همان محل دفن کردند. بعد از آن، عرب قبر او را [همه ساله] به خاطر خیانتش سنگسار می‌کرد. حتی این کار به صورت ضرب‌المثل درآمد؛ چنان که یکی از شعرا، که با فرززدق مخالف بوده، می‌گوید:

إذا مات الفرزدق فارجمه كما ترمون قبر أبي رغال

هنگامی که فرززدق از دنیا می‌رود (قبر) او را رجم کنید، همان‌گونه که قبر «ابورغال» را رجم می‌کنید.

همان مورخ در نقل دیگری می‌گوید: بعضی گفته‌اند ابورغال کسی بود که در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله در مأموریتی که از سوی آن حضرت در امر جمع‌آوری زکات پیدا کرده بود، خیانت کرد. قبیله‌اش (بنی ثقیف) او را کشتند و هر سال قبرش را رجم می‌کردند و در این زمینه، این شاعر گفته است:

و ارجم قبره في كل عام كرجم الناس قبر أبي رغال^{۳۲}

این احتمال نیز وجود دارد که آنها دو نفر بودند: یکی در زمان ابرهه و دیگری در دوران حکومت اسلامی پیامبر ﷺ در مدینه.

ابن اثیر نیز در کتاب معروف تاریخ کامل، داستان ابرهه و ابورغال را نقل کرده، بعد از ذکر مرگ او در محلی به نام «مغمس»، می‌گوید: «فرجت العرب قبره فهو القبر الّذي يُرجم».^{۳۳}

در سفینه البحار، در داستان ابولهب (واژه لهب) آمده است:

بعد از مرگ ابولهب، جسد او سه روز گندیده به روی زمین بود. تا اینکه آن را در بعضی از ارتفاعات مکه (سر راه عمره) زیر سنگی دفن کردند و بعد از نشر اسلام، قبر او را سنگباران می‌کردند!

از این تعبیرات استفاده می‌شود که عرب، قبل و بعد از اسلام، قبور افراد منفور را رمی می‌کردند و ظاهراً آن را از رمی جمرات گرفته بودند و در این تواریخ نوشته نشده است که ستونی بر بالای قبور مزبور ساخته باشند و آن را رمی کنند. اگر واقعاً در آن زمان در جمرات ستونی وجود داشت، مناسب بود که عرب به همان صورت تقلید کنند.

نمی‌خواهیم این مطلب را به عنوان دلیلی مطرح کنیم؛ بلکه تنها به صورت یک مؤید محسوب می‌شود.

نتیجه نهایی بحث

از مجموع بحث‌های گذشته چنین می‌توان نتیجه گرفت که:

۱. نه تنها دلیلی بر لزوم اصابت سنگریزه‌ها به ستون‌ها از نظر فقه اسلامی، اعم از فقه شیعه و اهل سنت در دست نیست، بلکه کفایت رمی ستون‌ها اگر سنگریزه‌ها در دایره اطراف ستون‌ها نیفتد، محل تأمل است. (دقت شود).

آنچه مسلم است، کفایت انداختن سنگریزه‌ها در همان دایره اطراف ستون‌هاست.

۲. بنا بر آنچه در بالا آمد، حجاج محترم نباید به خود زحمت دهند و به استقبال

خطرات مختلف بروند و ستون‌ها را رمی کنند. بلکه به راحتی می‌توانند هفت سنگ کوچک به دایره اطراف ستون‌ها پرتاب کنند و بی‌درنگ از محل دور شوند و راه را برای بقیه بگشایند.

۳. اگر سنگ‌ها احیاناً به ستون‌ها برخورد و در پای آن بیفتند، کافی است. ولی تحمل این مشقت، لازم نیست.

۴. هرگاه از طبقه بالا رمی کنند و سنگ را به حوضچه‌هایی که در طبقه بالا قرار دارد پرتاب کنند، کافی است؛ زیرا حوضچه‌های بالا به صورت قیفی ساخته شده و سنگ‌ها را به حوضچه‌های پایین منتقل می‌کند.

۵. سزاوار است همه محققان اسلامی این مسئله را بررسی کنند و هرگاه علمای اعلام شیعه و بزرگان اهل سنت، پس از بررسی لازم، بر این مسئله توافق کنند، یکی از مشکلات عظیم حج، که سبب ازدحام شده و بارها موجب از بین رفتن یا مجروح شدن گروه زیادی از حجاج عزیز گردیده است، ان شاء الله حل خواهد شد. در عین اینکه عملشان هماهنگ با اعمال رسول خدا ﷺ و ائمه هدی علیهم‌السلام خواهد بود.

حوزه علمیه قم، ربیع‌الاول ۱۴۲۳ هـ. ق/ خرداد ۱۳۸۱ هـ. ش

پی‌نوشت؛

۱. غنیه، قسم الفروع، ص ۱۸۹.
۲. سَنَن (بر وزن بدن) به معنای «طریق» است و «امض علی سَنَنک»، یعنی به راه خود ادامه بده. بنابراین، معنای جمله چنین می‌شود: «سنگریزه به زمین افتاد و به راه خود ادامه داد و در جمره افتاد».
۳. منتهی، ج ۲، ص ۷۳۱، چاپ قدیم.
۴. مستدرک الوسائل، ج ۱۰، ابواب رمی جمره العقبه، باب ۶، حدیث ۱.

۵. تذکره، ج ۸، ص ۲۲۱.
۶. مبسوط، ج ۱، صص ۳۶۹ و ۳۷۰.
۷. الجامع للشرائع، ص ۲۱۰.
۸. جواهر الکلام، ج ۱۹، صص ۱۰۶ و ۱۰۷.
۹. کتاب الأم، ج ۲، ص ۲۱۳، نشر مکتبه کلیات الازهریه، چاپ اول، ۱۳۸۱ ه.ق.
۱۰. المدونة الكبرى، ج ۱، ص ۳۲۵، دارالفکر، ۱۴۱۱ ه.ق.
۱۱. روضة الطالبین، ج ۳، ص ۱۱۵، چاپ سوم، ۱۴۱۲.
۱۲. المجموع، ج ۸، ص ۱۷۵، مکتبه الارشاد، جده.
۱۳. الذخیره، ج ۳، ص ۲۷۶.
۱۴. عمدة القاری فی شرح صحیح البخاری، ج ۱۰، ص ۹۰.
۱۵. الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۱، ص ۶۶۷.
۱۶. مبسوط، ج ۱، صص ۳۶۹ و ۳۷۰.
۱۷. الجامع للشرائع، ص ۲۱۰.
۱۸. مدارک، ج ۸، ص ۹.
۱۹. شرح الازهار، ج ۲، ص ۱۲۲.
۲۰. دروس، ج ۱، ص ۴۲۸، چاپ جدید.
۲۱. کشف اللثام، ج ۶، ص ۱۱۴.
۲۲. شرح لمعه، ج ۲، ص ۲۸۲.
۲۳. جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۱۰۶.
۲۴. وسائل الشیعه، ج ۱۰، ابواب رمی جمرة العقبة، باب ۶، ج ۱.
۲۵. همان، باب ۱۰، ج ۳.
۲۶. همان، باب ۳، ج ۱.
۲۷. المستدرک، ج ۱۰، ابواب رمی جمرة العقبة، باب ۶، ج ۱. در مصدر آمده: و إن رمیت و دفعت.
۲۸. همان، باب ۳، ج ۱.

۲۹. همان، باب ۳، ح ۲.

۳۰. السنن الكبرى، بیهقی، ج ۵، ص ۱۲۹.

۳۱. وسائل الشیعه، ابواب رمی جمرة العقبة، باب ۲، ح ۵.

۳۲. «ذکر الیمن ملوکها»؛ مروج الذهب، ج ۲، ص ۷۸.

۳۳. «ذکر امر الفیل»؛ تاریخ کامل، ج ۱، ص ۲۸۴.

تحقیقی در مسئله رمی جمرات

حسین یزدی اصفهانی

میقات حج، ش ۴۲، زمستان ۱۳۸۱ ه.ش.

این مقاله نقدی است بر مقاله «تحقیقی جدید درباره رمی جمرات». در مقاله مذکور اثبات شده بود که از نظر فقه اسلامی، دلیلی بر لزوم اصابت سنگریزه‌ها به ستون‌ها وجود ندارد و انداختن سنگ‌ریزه‌ها در دایره اطراف ستون‌ها کفایت می‌کند. در مقاله پیش‌رو این مطلب به نقد کشیده شده است. نویسنده محترم بر آن است که تاکنون کسی ادعا نکرده که اطراف ستون‌ها به تنهایی محل رمی و زدن سنگریزه است. ایشان با استناد به کلمات فقها، روایات و کتب لغت و بررسی آنها، به این نتیجه رسیده است که جمره، همان ستون است، در صورت وجود داشتن، و با فرض نبودن ستون، متبادر به ذهن از لفظ جمره، محل و مکان ستون است. بنابراین دیگر مجالی باقی نمی‌ماند که بتوانیم از کلمه الأرض استفاده زمین اطراف را بکنیم و فتوا به کفایت زمین اطراف ستون‌ها بدهیم.

چندی پیش نوشته‌ای تحقیقی توسط یکی از علمای برجسته حوزه علمیه قم منتشر گردید که در آن، نسبت به رمی جمره که یکی از مناسک ضروری حج است، تجدیدنظر کرده و در این مورد توسعه بیشتری قائل شده‌اند. خلاصه و فشرده این نظریه آن است که: «در رمی جمرات، لازم نیست سنگ‌ریزه‌ها حتماً به ستون‌ها اصابت کند. بلکه اگر به اطراف ستون‌ها هم برسد، کافی است».

برای توضیح مطلب، ابتدا اشاره‌ای به محل جمرات کرده، مطالبی درباره آن می‌آوریم: جمرات سه‌گانه‌ای که در منا واقع شده، عبارت است از «جمره اولی»، «جمره وسطی» و «جمره عقبه».^۱

رمی جمرات، از روز عید قربان، دهم ذیحجه الحرام آغاز می‌شود و تا روز دوازدهم ادامه می‌یابد و هر یک از این جمرات، ستونی دارد که حجاج سنگ‌ریزه‌ها را به آن‌ها پرتاب می‌کنند. اکنون به بررسی و نقد نوشته پیش گفته می‌پردازیم:

نویسنده بزرگوار بحث را چنین مطرح کرده‌اند: «... جمره چیست که باید سنگ‌ها را به سوی آن پرتاب کرد؟ آیا جمره، همین ستون هاست که امروز به آن سنگ می‌زنند؟ یا آن قطعه زمینی است که اطراف ستون‌ها قرار دارد؟ یا هر دو؟ یعنی سنگ به سوی هر کدام پرتاب شود، کافی است».

چنین به نظر می‌رسد که طرح بحث باید این‌گونه باشد:

آیا جمره‌ای که باید به آن سنگ‌ریزه پرتاب شود، همین ستون‌ها است یا ستون‌ها و اطراف آن‌ها؟ و اطراف ستون‌ها به تنهایی، از بحث خارج است؛ زیرا تا این زمان، کسی ادعا نکرده که اطراف ستون‌ها به تنهایی محل رمی و زدن سنگ‌ریزه است. اکنون موارد را، یکی پس از دیگری، بحث و بررسی می‌کنیم:

در بخشی از نوشته پیش‌گفته این‌گونه آمده است: «... جمره همان زمین اطراف ستون‌هاست؛ همان قطعه زمینی که سنگ‌ریزه‌ها، هنگام رمی، در آن جمع می‌شود».

در کتب ارباب لغت و روایات معصومین علیهم‌السلام نیز اشارات گویایی بر این امر وجود دارد. بلکه قراین نشان می‌دهد که در عصر رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و در ایام امامان معصوم علیهم‌السلام ستونی در محل جمرات وجود نداشته و حاجیان، سنگ‌های خود را بر آن قطعه زمین می‌انداختند و...».

در پاسخ این نظریه، می‌گوییم:

اولاً: همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، جمره و محل رمی، فقط اطراف ستون‌ها و

محل جمع ریگ‌ها نیست؛ زیرا اگر کسی سنگ‌ریزه‌ها را به ستون زد و از آنجا به خارج و اطراف پرتاب شد و به محل اجتماع سنگ‌ریزه‌ها نرسید، باید کفایت نکند و مجزی نباشد؛ در صورتی که تمامی فقها فتوا به کفایت می‌دهند؛

ثانیاً: این موضوع باید بررسی شود که در صورت وجود نداشتن ستون در زمان پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام، آیا سنگ‌ریزه‌ها به محل و جایگاه ستون‌ها زده می‌شد یا به زمین اطراف ستون‌ها؟ شکی نیست آنچه می‌توانیم بگوییم این است که با نبودن ستون‌ها، محل و جای آنها، یعنی زیر بنای ستون‌ها حتماً مجزی بوده است. لیکن از کجا و چگونه می‌توانیم ادعا کنیم که در زمان رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام سنگ‌ریزه‌ها را به اطراف ستون‌ها می‌زدند تا بتوانیم فتوا به مجزی بودن اطراف ستون‌ها بدهیم؟!

به عبارت دیگر، فرض می‌کنیم که در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام ستونی وجود نداشته تا سنگ‌ریزه را به آن بزنند، آیا این فرض برای ما دلیل و شاهد می‌شود که در آن زمان، سنگ‌ها را به محوطه ستون‌ها و زمین اطراف آن‌ها می‌زدند؟

با توجه به اینکه می‌توان احتمال قوی داد که در آن زمان، به محل و جای ستون‌ها سنگ می‌زدند و این شبهه، بسیار قوی و استوار است.

خلاصه اینکه با نبودن ستون در زمان نبی گرامی صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام، ذهن‌ها بیشتر متوجه مکان و محل بنای ستون‌ها می‌شود، نه زمین اطراف ستون‌ها و اگر در لسان روایات و کلمات فقها - رضوان الله تعالی علیهم - تعبیر به الأرض شده باشد، نمی‌توانیم آن را دلیل و مأخذ برای کافی بودن زمین اطراف ستون‌ها قرار دهیم. بنابراین، ناگزیریم کلمات فقها را که در متون فقهی آمده است، نقل کنیم و همچنین در لسان روایات و تعبیرات صادر شده از ائمه علیهم السلام دقت و تأمل داشته باشیم.

اما باید گفت هیچ‌کدام از فقها، در متون فقهی، در اصل مسئله وجوب رمی جمره، تعبیر الأرض به کار نبرده‌اند، لیکن در برخی از فروع مسئله این تعبیر به الارض شده و در برخی دیگر، در همان فروع مسئله، تعبیر مرمی یا جمره آمده است. البته روشن

است که الارض دارای الف و لام است و الف و لام آن عهدی است، اشاره به آن قطعه زمین خاص که در اصل مسئله، تعبیر به جمره از آن شده است.

در اینجا شایسته است بررسی و تفحصی درباره جمره داشته باشیم و اگر اثبات کردیم که متبادر از جمره، همان ستون است در صورت وجود داشتن و با فرض نبودن ستون، متبادر به ذهن از لفظ جمره، محل و مکان ستون است. بنابراین، دیگر مجالی باقی نمی ماند که بتوانیم از کلمه الأرض، استفاده زمین اطراف را بکنیم و فتوا به کفایت زمین اطراف ستون‌ها بدهیم.

به همین مقیاس، در لسان روایات می‌گوییم: اگر در فروع مسئله، تعبیر به الأرض شده باشد، اشاره به زمین معهود، یعنی جمره، به معنای ستون یا محل و جای آن است.

تعبیر و کلمات فقها در متون فقهی

۱. قدمای از فقها

شیخ صدوق رحمته الله (متوفای ۳۸۱ هـ. ق.): «و أقصد إلى الجُمرة القُصوي وهي جَمْرَةُ العَقَبَةِ، فَأَرْمِهَا سَبْعَ حَصِيَّاتٍ».

در این عبارت سخنی از ارض به میان نیامده و تنها تعبیر جمره به کار رفته است.^۲ صاحب کتاب الهدایه: «و أقصد إلى الجُمرة القُصوي وهي الجُمرة العَقَبَةُ فَأَرْمِهَا سَبْعَ حَصِيَّاتٍ» (الی آخر کلامه رحمته الله).^۳

شیخ مفید (متوفای ۴۱۷ هـ. ق.): «ثم يأتي الجُمرة القُصوي التي عند العَقَبَةِ فَلْيُقِمَنَّ مِنْ قَبْلِ وَجْهِهَا وَلَا يُقِمَنَّ مِنْ أَعْلَاهَا».^۴

در این عبارت نیز تعبیر «ارض» نیامده است.

شیخ طوسی: «و يَنْبَغِي أَنْ يَرْمِيَ يَوْمَ النَّحْرِ العَقَبَةَ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ».^۵

در کتاب الخلاف نیز می‌فرماید: «و يَنْبَغِي أَنْ يَبْتَدِيَءَ بِرَمِيِّ جَمْرَةِ العَقَبَةِ».^۶

ابوالصلاح الحلبي (متوفای ۴۴۷ هـ. ق.): «يَرْمِي مِنْهَا (أي الحِصَاة) يَوْمَ النَّحْرِ جَمْرَةَ العَقَبَةِ وَ

هِيَ الْقُصْوِيَّ».

یحیی بن سعید (متوفای ۶۹۰ ه. ق.): «فَإِذَا نَزَلَ مِنْهَا يَوْمَ النَّحْرِ رَمَى جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ».^۷

محقق در المختصر النافع: «الْقَوْلُ فِي مَنْاسِكِ مِنْ يَوْمِ النَّحْرِ وَهِيَ رَمَى جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ». همان گونه که ملاحظه شد، در هیچ یک از این کلمات، نامی از «ارض» یا «الأرض» به میان نیامده است.

۲. متأخرین از فقها

علامه حلی: «وَيَقْضِي مَنْاسِكَ بِمِنَى يَوْمِ النَّحْرِ وَهِيَ ثَلَاثَةٌ: الْأَوَّلُ رَمَى جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ...». در تعبیر دیگر دارد: «وَإِيصَالُ كُلِّ حَصَاةٍ إِلَى الْجُمْرَةِ».

در کلمات دیگر فقها، در اصل وجوب رمی جمره، تعبیره به جمره شده و با تعبیر ارض نیامده است.

روی این حساب، چنانچه در فروع این مسئله تعبیر به الأرض شده، منظور همان جمره است و جمره، همان ستونی است که سنگریزه‌ها به آن زده می‌شود که با فرض نبودن ستون، علی القاعده باید به جایگاه و زیربنای ستون زده شود. بنابراین، از تعبیر به ارض چگونه می‌توانیم استفاده کنیم که مقصود، ارض اطراف ستون‌هاست.^۸

جمرات در روایات

۱. عَنْ سَعِيدِ الْأَعْرَجِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام جُعِلَتْ فِدَاكَ مَعَنَا نِسَاءً فَأُفِضُ بِهِنَّ بَلَيْلٍ قَالَ نَعَمْ تُرِيدُ أَنْ تَصْنَعَ كَمَا صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَالَ: قُلْتُ: نَعَمْ، فَقَالَ: أَفِضُ بِهِنَّ بَلَيْلٍ وَلَا تُفِضُ بِهِنَّ حَتَّى تَقِفَ بِهِنَّ بِجَمْعٍ... ثُمَّ أَفِضُ بِهِنَّ حَتَّى تَأْتِيَ بِهِنَّ الْجُمْرَةَ الْعُظْمَى فَيَرْمِينَ الْجُمْرَةَ.^۹

در این روایت امام عليه السلام می‌فرماید: «... زنان را [در شب عید قربان] کوچ ده تا بررسی به جمره عظمی (جمره عقبه) تا آنکه آنان، جمره را [با سنگریزه] بزنند».

از جمره تعبیر به جمره عظمی شده و نامی از ارض به میان نیامده است.

۲. عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام «خُذْ حَصِيَّ الْجِمَارِ ثُمَّ انْتِ الْجُمْرَةَ الْقُصْوِيَّ الَّتِي عِنْدَ الْعَقَبَةِ».^{۱۰}

در این روایت نیز ملاحظه می‌کنید که از آخرین جمرات، تعبیر به جمره قصوی شده و نامی از الأرض به میان نیامده است.

۳. عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْجِمَارِ فَقَالَ: «فَمِنْ عِنْدَ الْجُمْرَتَيْنِ وَلَا تَقُمْ عِنْدَ جَمْرَةِ الْعَقَبَةِ».^{۱۱}

در این روایت، از جمره به جمره عقبه تعبیر شده است.

۴. عَنْ سَعِيدِ الرَّومِيِّ قَالَ: «رَمَى أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام الْجُمْرَةَ الْعُظْمَى».^{۱۲}

در این روایات، از جمره عقبه به جمره عظمی، جمره قصوی، جمره عقبه یا الجمره تعبیر شد و از این گونه تعبیرها، همان ستون که سنگریزه‌ها به آن زده می‌شود، به ذهن می‌آید؛ و به عبارت دیگر، از این الفاظ چنین استفاده می‌شود که جمرات سه‌گانه، دارای علامت هستند و زمین مسطح و بی‌علامت نبوده‌اند؛ علامتی که به ذهن متشرعه می‌آید، همان ستون‌هاست و به فرض نبودن ستون، جایگاه و محل خاص زیربنای ستون‌هاست و اصلاً زمین اطراف ستون‌ها به ذهن نمی‌آید.

از مسائل دیگر که ضروری است بررسی شود، زمین اطراف ستون‌هاست.

در برخی روایات، مانند روایت معاویه بن عمار آمده است:

خُذْ حَصِيَّ الْجِمَارِ، ثُمَّ انْتِ الْجُمْرَةَ الْقُصْوِيَّ الَّتِي عِنْدَ الْعَقَبَةِ، فَأَرْمِهَا مِنْ قِبَلِ وَجْهِهَا وَلَا تَرْمِهَا مِنْ أَعْلَاهَا.^{۱۳}

سنگریزه‌های جمرات را برگیر و آن‌گاه به سوی جمره قصوی برو که آن نزد عقبه

(گردنه) است و سنگریزه‌ها را از طرف مقابل جمره بینداز و از طرف بالا نزن.

بعضی از فقها از این تعبیر نتیجه گرفته‌اند که جمره، حتماً زمین است و بر این

نظریه خود چنین استدلال کرده‌اند:

«این تعبیر و تعبیرات فقها نشان می‌دهد جمره عقبه، قطعه زمینی بوده است که یک

طرف آن بلند و طرف دیگرش پایین بوده و به تعبیر دیگر، یک طرف آن وادی (دره) و طرف دیگرش تپه بوده است. دستور داده شده آن را از طرف وادی، که در واقع پشت به مکه بوده، رمی کنند، نه از طرف تپه و اگر جمره به معنای ستون باشد، جمله «وَلَا تَرْمِيهَا مِنْ أَعْلَاهَا» نامفهوم خواهد بود؛ زیرا کسی برای رمی، بالای ستون نمی‌رود.^{۱۴}

در پاسخ این نظریه می‌گوییم: همان گونه که در بیان استدلال توضیح داده شد، جمره عقبه (آخرین جمره) در آن زمان، در گودی قرار داشته و اکنون اطراف آن مسطح و هموار گردیده است، لیکن از طرف مکه که می‌آییم، کاملاً سرازیر است و منظور از نهی [رمی از] بالای جمره، آن است که هنگام زدن سنگ‌ریزه، روبه‌روی جمره قرار گیرد و بالای آن نرود؛ «وَلَا تَرْمِي عَلَى الْجُمُرَةِ» یا «لَا تَقُمْ عَلَيْهَا» یعنی هنگامی که از مکه آمدی، از محلی که مشرف بر جمره است رمی نکن، بلکه از پایین و روبه‌روی جمره سنگ بزن. در اینجا ناگزیریم از کلمات فقها - رحمهم الله - شواهدی بیان کنیم:

علامه حلی در معنای عقبه می‌فرماید:

سُمِّيَتْ جَمْرَةُ الْعُقْبَةِ، وَ هِيَ فِي حَضْبِضِ الْجَبَلِ مُتَرَقِّبَةً عَنِ الْجَادَةِ، يَعْنِي جَمْرَهُ.^{۱۵}

آخری را جمره‌العقبه گویند؛ زیرا در پایین کوه، زیر دست جاده قرار گرفته و از جاده پایین تر است.

همچنین شهید ثانی در شرح متن لمعه در «وَأَسْتَقْبَالُ الْجُمُرَةِ هُنَا» آورده است:

أَيَّ جَمْرَةِ الْعُقْبَةِ، وَ الْمُرَادُ بِاسْتِقْبَالِهَا كَوْنُهُ مُقَابِلًا لَهَا لَا عَالِيًا عَلَيْهَا كَمَا يَظْهَرُ مِنَ الرَّوَايَةِ: «فَارْمِيهَا مِنْ قِبَلِ وَجْهِهَا وَلَا تَرْمِيهَا مِنْ أَعْلَاهَا» وَ الْآ فَلَئْسَ لَهَا وَجْهٌ خَاصٌّ يَتَحَقَّقُ بِهِ الْإِسْتِقْبَالُ.

یعنی هنگام زدن سنگ‌ریزه روبه‌روی آن قرار بگیر و بالای سر جمره نرو، همان گونه که در روایت دارد که جمره را از طرف روبه‌رو بزن نه از طرف بالای آن.^{۱۶}

و به‌طور خلاصه، جای ایستادن، مشرف بر جمره نباشد و مقابل آن بایستد و بزند.

بنابراین، معنای «از بالای جمره نزن» این نیست که بالای آن قرار نگیر، تا بتوانیم بگوییم اگر ستون باشد، این جمله نامفهوم است و جمله «وَلَا تَرْمِيهَا مِنْ أَعْلَاهَا» شاهد باشد بر اینکه مراد از جمره، زمین است.

اما کلام صاحب جواهر^{رحمته الله} در تفسیر و توضیح جمره:

ثم المراد من الجمرۃ البناء المخصوص، أو موضعه إن لم يكن، كما في كشف اللثام، و سمي بذلك لرميه بالحجار الصغار المسماة بالجمار، أو من الجمرۃ بمعني اجتماع القبيلة لاجتماع الحصي- عندها ... و في الدروس: إنها اسم لموضع الرمي و هو البناء، أو موضعه، مما يجتمع من الحصي، و قيل: هي مجتمع الحصي لا السائل منه و صرح علي بن بابويه بأنه الأرض، و لا يخفي عليك ما فيه من الإجمال و في المدارك بعد حكاية ذلك عنها قال: «و ينبغي القطع باعتبار إصابة البناء مع وجوده، لأنه المعروف الآن من لفظ الجمرۃ، و لعدم تيقن الخروج من العهدة بدونه، اما مع زواله فالظاهر الاكتفاء بإصابة موضعه». و إليه يرجع ما سمعته من الدروس و كشف اللثام إلا أنه لا تقييد في الأوّل بالزوال، و لعلّه الوجه لاستبعاد توقّف الصدق عليه.

منظور از جمره، بنای مخصوص (ستون)، یا محل آن است، در صورتی که آن بنای مخصوص وجود نداشته باشد، همان گونه که در كشف اللثام آمده است. و از این جهت جمره نامیده شده که با سنگ‌های کوچک، که نامش جمار است، رمی می‌شود، یا از جمره به معنای اجتماع قبیله گرفته شده، چون محل اجتماع سنگ‌هاست... و در کتاب «دروس» آمده است که جمره، اسم است برای محل رمی، که همان بنای مخصوص یا محل آن است؛ یعنی همان جایی که سنگ‌ریزه‌ها جمع می‌شود. و بعضی گفته‌اند: جمره به معنای محل اجتماع سنگ‌ریزه است، نه محلی که سنگ‌ریزه‌ها جریان پیدا می‌کند. و مرحوم صدوق تصریح کرده که جمره، همان زمین است و کلام او خالی از اجمال نیست. و در کتاب «مدارک» بعد از نقل این مطلب از صدوق، می‌گوید: «سزاوار است یقین داشته باشیم به لزوم اصابت سنگ به آن بنای مخصوص، در صورتی که بنا وجود داشته باشد؛ زیرا آنچه امروز به عنوان جمره

معروف است، همان بناست؛ به علاوه یقین به ادای تکلیف بدون آن حاصل نمی‌شود، اما اگر این بنا از بین برود، ظاهر این است که اصابت سنگ به محل آن کافی است». سپس مرحوم صاحب جواهر می‌فرماید:

آنچه از دروس و کشف اللثام نقل شد، به همان مطلبی که مدارک گفته، برمی‌گردد. ولی شهید در دروس مقید به زوال (یعنی نبودن ستون) نکرده و صحیح هم همین است؛ زیرا صدق جمره، مشروط به وجود ستون‌ها نیست.

از جمله اخیر صاحب جواهر چنین استفاده می‌شود که اگر ستون وجود داشته باشد، باید سنگریزه‌ها به ستون زده شود و در صورت نبودن ستون‌ها، به محل و جایگاه آن‌ها؛ زیرا رمی جمره توقفی بر ستون ندارد و با نبودن ستون هم رمی جمره صدق می‌کند و شهید در دروس و فاضل اصفهانی در کشف اللثام همین نظریه را برگزیده‌اند.

از کلام صاحب مدارک نیز به خوبی استفاده می‌شود که او معتقد است بی‌تردید با بودن بنا (ستون)، باید همان ستون را رمی کرد؛ زیرا از لفظ جمره همان بنا و ستون فهمیده می‌شود و معروف هم همین است و در صورتی که بنا موجود نباشد، باید به موضع و محل آن بزند و شاید در کعبه معظمه هم بتوانیم چنین بگوییم.

در نتیجه، نظریه صاحب جواهر هم همین است و ما برای تأیید این قسمت، ذیل عبارت صاحب جواهر را نقل می‌کنیم که می‌نویسد:

وَيُمْكِنُ كَوْنُ الْمُرَادِ بِهَا الْمَحَلَّ بِأَحْوَالِهِ الَّتِي مِنْهَا الْإِرْتِفَاعُ بِنَاءٍ أَوْ غَيْرِهِ أَوْ الْإِنْخِفَاضُ.

امکان دارد مراد از جمره، همان جایگاه (زیر بنای) ستون باشد، با تمام خصوصیات و حالاتی که برای آن پیش می‌آید؛ از نظر ارتفاع به وسیله بالا آمدن ساختمان یا از جهت پایین رفتن بنا و امثال آن.

به‌طور خلاصه، آنچه را می‌توانیم به صاحب جواهر نسبت دهیم، این است که در زدن سنگریزه، باید این جایگاه و زیر بنا را در نظر بگیریم؛ ستون باشد یا نباشد، ستون بالاتر رود یا پایین بیاید، که در نتیجه اگر به طبقه بالا رود یا یک طبقه زیر باشد مثلاً،

صدق رمی جمره می‌کند و همان‌گونه که ملاحظه می‌فرمایید، مرحوم صاحب جواهر از ستون و جایگاه فراتر نرفته است (دقت بفرمایید). الحق، نسبت جواز رمی به زمین اطراف ستون‌ها، به معظم له، خلاف ظاهر کلام ایشان است؛ به‌خصوص با توجه به ذیل کلام ایشان که می‌فرماید: «وَيُمْكِنُ كَوْنُ الْمُرَادِ بِهَا الْمَحَلِّ بِأَحْوَالِهِ»^{۱۷} إلى آخر کلامه. اما عبارتی که از احمد مرتضی در «شرح الازهار» (در تأیید مجزی بودن زمین اطراف بنا) نقل نموده‌اند:

فإن قصد إصابة البناء فقیل لا یجزي، لأنه لم يقصد المرمي، و المرمي هو القرار لا البناء المنصوب.^{۱۷}

هرگاه قصد کند که ریگ را به ستون بزند، بعضی گفته‌اند کافی نیست؛ زیرا قصد جایگاه رمی نکرده، درحالی که محل رمی، همان زمینی است که ستون‌ها بر آن قرار گرفته‌اند؛ نه بنایی که بر آن نصب شده است.

آنچه به نظر می‌رسد این است که احمد مرتضی مرمی را همان بنا یا زیر بنا می‌داند و اطراف ستون، یعنی زمین اطراف ستون را که داخل حوضچه است، مرمی نمی‌داند؛ زیرا نظر مخالف آن را تعبیر به «قیل» نموده است؛ یعنی «بعضی گفته‌اند». افزون بر این، با سیری در روایات و کلمات بزرگان و فقهای اهل بیت، می‌توانیم ادعا کنیم که رمی به ستون، هیچ‌گونه اشکالی ندارد.

شهید^{علیه السلام} تصریح کرده است که جمره و مرمی همان بناست، در صورتی که وجود داشته باشد. در کلام کشف اللثام نیز آمده است: «هي الميل المبني».^{۱۸} در کلمات فقها و لسان روایات نیز به همین نحو تعبیر شده است. بنابراین، تشکیک در قصد اصابت به بنا در صحّت رمی بی‌اساس است.

و کلام نراقی^{علیه السلام} در مستند الشیعه که فرموده است «في رمي حجرة العقبه و يقال له القُصوي أيضاً رمي أقرب الجمرات الثلاث إلى مكة والخارج من مكة إلى منا يصل أولاً إليها في يسار الطريق وهي منصوبة اليوم في جدار عظيم متصل بتل بحيث يظهر جبهتها الواحدة»^{۱۹}، خالی

از تأیید بلکه تصریح نیست و از این جملات استفاده می‌شود که جمره عقبه، انحصار در ستون دارد و زمین اطراف را شامل نمی‌شود.

تصریح در کلام آیت‌الله خویی

مرحوم آیت‌الله خویی در این رابطه توضیحی دارند که از آن استفاده می‌شود سنگریزه‌ها تنها باید به ستون‌ها زده شود؛

قَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ وُصُولِ الْحَصِيَّاتِ إِلَى الْجَمْرَةِ وَاصَابِهَا وَ لَا رَيْبَ أَنَّ الْجَمْرَةَ الْمَوْجُودَةَ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَ الْأُمَّةِ الْبَاقِيَةِ لَا يُمَكِّنُ بَقَاؤَهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ لَا رَيْبَ فِي تَغْيِيرِهَا وَ تَبْدِيلِهَا فَشَخَّصَ تِلْكَ الْجَمْرَةَ الْمَوْجُودَةَ فِي زَمَانِهِمْ ﷺ لَا يَلْزَمُ رَمْيُهَا جُزْأً لِعَدَمِ إِمْكَانِ بَقَائِهَا إِلَى آخِرِ الدُّنْيَا مَعَ أَنَّ الدِّينَ بَاقٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ قِيَامُ السَّاعَةِ فَلَا بُدَّ مِنْ تَنْفِيذِ هَذَا الْحُكْمِ الْإِسْلَامِيِّ وَ لِذَا لَوْ فَرَضْنَا هُدْمَتَ الْجَمْرَةِ وَ بُنْيَتَ فِي مَكَانِهَا جَمْرَةً أُخْرَى أَوْ رَمَّمْتُ أَوْ طَلَيْتُ بِالْجِصِّ وَ السَّمْنَتِ بِحَيْثُ يُعَدُّ ذَلِكَ جُزْأً مِنْهَا عُرْفًا، لِأَبَاسِ بَرَمِهَا وَ لَا يَمْنَعُ الْجِصَّ وَ نَحْوَهُ مِنْ صِدْقِ وُصُولِ الْحَصِيِّ إِلَى الْجَمْرَةِ انْتِهَى مَوْضِعَ الْحَاجَةِ مِنْ كَلَامِهِ.^{۲۰}

از عبارات فوق می‌توان استفاده کرد، بلکه صراحت دارد در انحصار جمره در خصوص ستون‌ها و در صورت نبودن بنا (ستون) فقط جایگاه و زیربنای آن خواهد بود.

بررسی کتب لغت

در اینجا یک مطلب باقی‌مانده که مناسب است درباره آن تحقیق شود و آن این است که ادعا نموده‌اند: جمره در لغت و کلام لغوی‌ها، مانند ابن اثیر در «نهایه» و زبیدی در «تاج‌العروس» به معنای «حصیات» استعمال شده و از این راه خواسته‌اند برای جمره توسعه قائل شوند. بلکه از این مسیر استفاده می‌شود که معنای جمره ستون و بنا نیست، بنابراین زمین اطراف ستون را فرا می‌گیرد!

در پاسخ این مطلب می‌گوییم: چنانچه یکی از معانی جمره «حَصِيَّات» هم باشد، در معنای اول، که «مجمع‌الحصى» باشد، حالت عَلَم بالغلبه پیدا کرده است؛ یعنی جمره در این فرد خاص، علم شده است.

در کلام صاحب مدارک نیز اشاره شده که می‌فرماید: «لِأَنَّهُ الْمَعْرُوفُ الْآنَ مِنْ لَفْظِ الْجَمْرَةِ» و ابن مالک در الفیه می‌گوید: «و قد يصير عَلَمًا بالغلبة مضاف أو مصحوب إلى كالعقبة»؛ یعنی گاهی لفظی در معنایی به واسطه غلبه استعمال در آن معنا، علم می‌شود و ما الآن می‌بینیم که هرگاه لفظ الجمره گفته می‌شود، بی‌درنگ مجمع‌الحصى، یعنی جایگاه سنگریزه و محل اجتماع آنها به ذهن می‌آید، نه خود سنگریزه‌ها. بنابراین، به مجرد اینکه در پاره‌ای از لغات، جمره را به معنای حصیات گفته‌اند، نمی‌توانیم دست از معنای متبادر آن برداریم.

خلاصه کلام در توضیح و تشریح این مطلب - در صورتی که ستون باشد - آن است که سه فرض می‌توانیم تصور کنیم:

۱. فقط ستون رمی شود.
۲. فقط اطراف ستون، یعنی زمینی که احاطه به ستون دارد، رمی شود.
۳. هر کدام از ستون و اطراف آن رمی شود، کفایت می‌کند؛ یعنی مخیر است به هر کدام که بخواهد بزند.

در صورت نبودن ستون نیز سه فرض وجود دارد:

۱. فقط محل و جایگاه ستون، یعنی قسمت زیر بنای ستون رمی شود.
۲. زمین اطراف جایگاه ستون رمی شود.
۳. هر کدام از زمین محل جایگاه و ستون یا زمین اطراف جایگاه رمی شود.

با سیر در روایات و کلمات فقها، از این احتمالات و فرض‌های شش‌گانه، دو مورد

صحیح است:

الف) فرض اول از سه فرض وجود ستون؛ یعنی زدن به خود ستون، نه زمین اطراف

و نه به هر کدام از زمین اطراف و خود ستون.

ب) فرض اول از سه فرض نبودن ستون؛ یعنی رمی کردن به جایگاه و زیربنای ستون، نه زمین اطراف جایگاه و هر کدام از زمین جایگاه و زمین اطراف آن. چهار فرض باقی را نمی‌توانیم کافی بدانیم؛ چرا که آنها محل اشکال‌اند. معلوم است که جمره، الجمره، جمره العقبة، الجمره القصوی یا الجمره العظمی همگی ظهور در همان ستون‌ها یا جایگاه و زیربنای ستون‌ها دارند و اگر ظهور هم نداشته باشند، با توجه به اینکه متعارف میان حجاج، زدن سنگ به ستون است، اطلاق این الفاظ را منصرف به ستون می‌نماید و با نبودن ستون، به جایگاه آنها.

اگر کسی ادعا کند که ممکن است بتوانیم بگوییم: «مراد از این تعبیرها و الفاظ، زمین اطراف ستون هاست»، در پاسخ می‌گوییم: با توجه به اینکه در این معنا شک داریم و مورد اعتماد نیست، نمی‌توانیم فتوا به کفایت زدن به زمین اطراف ستون‌ها بدهیم و همان‌گونه که در کلام صاحب مدارک ملاحظه کردید و نتیجه کلام صاحب جواهر نیز چنین بود، بایستی فقط اکتفا به ستون‌ها یا جایگاه آن بنماییم؛ به خصوص با توجه به اینکه سیره متشرعه، خَلْفًا عَنْ سَلَفٍ، بر این جاری بوده که به این محل خاص می‌زند نه اطراف.

علاوه بر آنکه فقها - رضوان الله تعالی علیهم - در کتب اصول و کتب فقهی می‌فرمایند: «اشتغال یقینی، براءت یقینی لازم دارد»، در این صورت ما یقین داریم که بایستی این جمرات را رمی کنیم و چنانچه به ستون‌ها بزنیم، حتماً مبریء ذمه خواهد بود و در غیر این صورت، شک داریم که براءت ذمه حاصل شود.

شاید بتوانیم با استصحاب قهقری بگوییم: در صورتی که الآن سنگریزه‌ها را به خود ستون‌ها می‌زنند و نمی‌دانیم در زمان ائمه علیهم‌السلام هم به همین ستون‌ها می‌زدند یا به زمین اطراف، پس در سابق هم چنین بوده که به ستون‌ها یا جایگاه آن‌ها می‌زدند. استصحاب قهقری را بزرگان فقها و عده‌ای از محققین در معانی الفاظ و همچنین در تعیین مکمل و

موزون پذیرفته‌اند.

یکی از اشکالاتی که بر فتوای «مجزی بودن زمین اطراف ستون‌ها» وارد است، آنکه زمین اطراف، حد و مرزی ندارد که بگوییم زدن به اطراف ستون‌ها تا فلان حد کفایت می‌کند و زیاده از آن کفایت نمی‌کند. (دقت بفرمایید) به‌طور خلاصه، از لسان روایات و کلمات فقها و کتب لغت، دو مطلب استفاده می‌شود:

۱. ظاهر آن است که ستون‌ها در زمان ائمه علیهم‌السلام وجود داشته یا لااقل همین محل خاص، «زیر بنا»، مرمی بوده است.

۲. مراد از لفظ جمره، محل اجتماع سنگریزه‌هاست، نه سنگریزه‌ها.

همچنین در پایان لازم است به آخرین اظهار نظرهای معظم له در پاسخ به پرسش‌های بعضی از علمای حوزه که در مورد رمی جمرات و مقاله «تحقیقی جدید درباره رمی جمرات» مرقوم فرموده‌اند، بپردازیم: در صفحه ۵۰ آن نوشته آمده است: «سؤال ۶. بعضی از علمای حوزه در نامه خود مرقوم داشته: «در بسیاری از کلمات فقها در مورد جمرات تعبیر به ارض دیده نمی‌شود».

سپس بخشی از این کلمات را ذکر کرده و چنین نتیجه گرفته‌اند: «پس همه فقها اعتقاد ندارند که جمره همان قطعه زمین مخصوص است».

در پاسخ این پرسش نوشته‌اند: «مفهوم این سخن آن است که بعضی از فقهای گرامی، درباره موضوع جمرات سکوت کرده‌اند و سخنی از ارض یا ستون نگفته‌اند و مسلم است که سکوت آن‌ها نه چیزی را اثبات و نه چیزی را نفی می‌کند».

باید بگوییم: متأسفانه، اصلاً توجهی به اصل مطلب و هدف اساسی نشده است؛ زیرا آنچه در این نوشتار مورد نظر قرار گرفته، این است که «باید سنگریزه‌ها به این جایگاه مخصوص (ستون‌ها یا زیربنا و جایگاه ستون‌ها) زده شود؛ زیرا در کلمات فقها و

تعبیرات روایات، لفظ جمره یا جمرات یا جمره عقبه یا جمره قصوی یا جمره عظمی ذکر شده که فقط در ستون‌ها و زیربنای ستون‌ها ظهور دارد؛ اما تعبیر به ارض تنها در موارد خاصی از فروعات مسئله آمده و کلمه ارض با الف و لام ذکر شده که الف و لام عهد است و اشاره به همان جمره و ستون هاست؛ یعنی همان قطعه مخصوص که عبارت است از ستون‌ها یا زیربنای آنها.

در صفحه ۵۱ چنین آمده است:

سؤال ۷. همان سؤال‌کننده محترم می‌نویسد: «چه مانعی دارد ما به استصحاب قهقری که مورد قبول بعضی از اصولیون است، تمسک جوئیم و بگوئیم: امروز این ستون‌ها به عنوان جمرات شناخته می‌شوند، به عقب برمی‌گردیم و می‌گوئیم لابد در زمان پیامبر ﷺ هم چنین بوده است».

در پاسخ این پرسش فرموده‌اند:

«این استدلال عجیبی است؛ زیرا اولاً: استصحاب قهقری قطعاً حجت نیست و کمتر محققى به سراغ آن رفته است (جز در مورد مسئله اصالت عدم نقل، در باب الفاظ، که آن هم داخل در استصحاب نیست، بلکه اصل عقلانی مستقلی است).

ثانیاً: هیچ یک از ارکان استصحاب در اینجا موجود نیست؛ زیرا نخستین رکن استصحاب، یقین است، در حالی که ما یقین نداریم که جمره امروز این ستون‌هاست...

ثالثاً: چرا ما استصحاب متعارف و مورد قبول همه را در اینجا جاری نکنیم و بگوئیم: قطعاً در زمانی از زمان‌های گذشته این ستون‌ها وجود نداشته و نمی‌دانیم کی به وجود آمده، شاید بعد از زمان معصومین علیهم‌السلام به وجود آمده است.

باید بگوئیم اولاً: آنان که به استصحاب قهقرایی تمسک کرده‌اند، آن را اصل عقلایی ندانسته‌اند، بلکه به عنوان استصحاب پذیرفته‌اند و از محققین و فحول علما، مانند شیخ انصاری رحمه الله در باب استصحاب آن را حجت دانسته‌اند و نیز فقیه اکبر، مرحوم صاحب جواهر در مسئله ربا، در باب مکیل و موزون، به استصحاب قهقرایی تمسک

نموده‌اند و علامه فقیه، مرحوم سید محمد کاظم طباطبایی یزدی (صاحب عروة الوثقی) در ملقحات، بر سبیل احتمال به آن تمسک نموده است. متن عبارت فرائد الاصول (آخر تنبیه هفتم، از تنبیهات استصحاب):

واعلم أنه قد يوجد شيء في زمان ويشك في مبدئه و يحكم بتقدمه، لأن تأخره لازم لحدوث حادث آخر قبله و الأصل عدمه و قد يسمّى ذلك بالإستصحاب القهقري، مثاله أنه إذا ثبت أنّ صيغة الأمر حقيقة في الوجوب في عرفنا وشكّ في كونها كذلك قبل ذلك حتّى يحمل خطابات الشارع على ذلك، فيقال مقتضى الأصل (يعني الإستصحاب) كون الصيغة حقيقة في ذلك الزمان بل قبله.^{۲۱}

خلاصه کلام شیخ انصاری رحمته الله: «بدان که گاهی مطلبی را در خطابات شرع می‌نگریم که به نام خاصی است و شک داریم که این نام از چه زمانی بوده؛ در این صورت می‌گوییم به «استصحاب قهقری» این نام از زمان قبل بوده؛ زیرا اگر این نام در زمان بعد به وجود آمده و در زمان قبل نبوده، معنای آن این است که در زمان قبل معنای دیگری به جز معنای بعد داشته و این خلاف مقتضای اصل است». سپس مثال آن را به صیغه امر می‌زنند که می‌بینیم در زمان ما به معنای وجوب است و شک داریم آیا در زمان سابق (زمان پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام) چنین بوده یا معنای دیگری غیر از وجوب داشته است. آن‌گاه می‌گوییم به مقتضای اصل (استصحاب قهقری) صیغه امر در زمان آنان هم حقیقت در وجوب بوده است. شیخ انصاری رحمته الله در دنباله این کلام می‌فرماید: «سابقاً گفتیم که مسئله استصحاب قهقری در باب الفاظ، مورد اتفاق بوده است».

اما کلام مرحوم صاحب جواهر: «واما إن اختلفت البلدان فيه على وجه لم يعلم عادة عصره عليه السلام فالمشهور بين المتأخرين بل لعل عليه عامتهم أنه كان لكل بلد حكم نفسه...^{۲۲} اما إذا لم يعلم فقد يتجه ذلك لكل لا لما ذكره لاستصحاب هذا الحال إلى زمن الخطاب فينساق الذهن حيثئذ إلى أن لكل بلد حكم نفسه...»^{۲۳}

درباره جریان ربا، نسبت به آنچه با کیل یا وزن خرید و فروش می‌شود، اگر در

شهرها اختلاف باشد، اگر در برخی از شهرها آن چیز با کیل و وزن معامله می‌شود و همان چیز در برخی شهرهای دیگر بدون کیل و وزن معامله می‌شود - و با توجه به اینکه وضعیت زمان شرع انور معلوم نیست - در این مورد در هر شهری طبق معمول و مرسوم آن شهر (نسبت به مکیل و موزون در باب ربا) عمل می‌شود.

صاحب جواهر، دلیل این مطلب را استصحاب قهقرایی قرار داده است. لذا می‌فرماید: «لاستصحاب هذا الحال»، به این معنا که از زمان فعلی به عقب بازگشت می‌کنیم و می‌گوییم: فلان چیز (مثلاً تخم مرغ) در این زمان با کیل یا وزن معامله می‌شود، به‌طور عقب‌گرد می‌گوییم: در زمان شرع مقدس هم چنین بوده است. بنابراین ربا در آن جاری است و همین‌طور نسبت به آن چیزی که با کیل یا وزن معامله نمی‌شود.

صاحب عروة الوثقی پس از آنکه کلام صاحب جواهر را نقل می‌کند و به آن اعتراض می‌نماید، می‌فرماید: «نعم یمکن أن یقرّر الإستصحاب علی وجه آخر و هو أن یقال: المراد من قوله ﷺ: لا تنقض الیقین بالشکّ صعوداً و نزولاً».^{۲۴}

آری، ممکن است استصحاب را در زمینه مورد بحث، این‌گونه بیان کنیم: مراد امام ﷺ در جمله «لا تنقض الیقین بالشکّ»، هم از نظر بالا به پایین باشد و هم از نظر پایین به بالا؛ یعنی این جمله هم شامل یقین سابق و شک لاحق (استصحاب مصطلح) و هم یقین در زمان لاحق و شک در زمان سابق (استصحاب قهقرایی) می‌شود.

روی این احتمال ادعا شود که اخبار باب استصحاب، هر دو قسم استصحاب را شامل می‌شود.

در پاسخ بخش پایانی پرسش (ثالثاً)، می‌گوییم: جای شگفت است؛ زیرا ما به‌طور قطع و یقین علم به نبودن این ستون‌ها در زمان پیامبر گرامی ﷺ نداریم و احتمال می‌دهیم که از همان زمان علامتی برای شناسایی جمرات در این سه محل، با تعیین اندازه و مساحت معین نصب بوده و قدر مسلم آن است که در موقع رمی و انداختن

سنگ‌ریزه‌ها، به همین ستون‌ها اکتفا کنیم و زاید بر این مقدار را نمی‌توانیم بپذیریم. از این رو، اولین رکن استصحاب که یقین سابق باشد، برای ما محرز نیست. والله العالم.

و چنانچه خواستیم در این مقام، استصحاب قهقری را جاری کنیم، همان‌گونه که پیش‌تر خاطر نشان کردیم، می‌گوییم: در این زمان یقین داریم که جمره و جمرات اسم است برای این ستون‌ها و ما شک داریم که آیا در زمان رسول خدا ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام همین‌گونه بوده، یعنی جمره فقط نام ستون و جایگاه آن بوده، یا توسعه داشته و زمین اطراف و محوطه دور آن را نیز شامل می‌شده است، با استصحاب قهقرایی (طبق نظر محققین که قائل به استصحاب قهقرایی در باب الفاظ می‌باشند)، ثابت می‌کنیم که فقط نام است برای خصوص ستون‌ها و در صورت نبودن ستون‌ها، برای خصوص زیربنا و جایگا آنها.

پی‌نوشت؛

۱. درباره جمره عقبه و نام‌های آن، خواهیم نوشت.
۲. درباره جمره و جمرات توضیح خواهیم داد.
۳. الهدایة، ج ۱، ص ۶۱.
۴. المقتنه، ص ۴۱۷.
۵. کتاب النهایه، ص ۲۵۴.
۶. الخلاف، ج ۱، ص ۴۱۲.
۷. الجامع للشرایع، ص ۲۰۹.
۸. در آینده، مقداری در این رابطه گفت‌وگو خواهد شد.
۹. الکافی، ج ۴، ص ۴۷۴.
۱۰. تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۱۹۸.

۱۱. الکافی، ج ۴، ص ۴۸۱.
۱۲. همان، ص ۴۷۹.
۱۳. همان، ص ۴۷۸.
۱۴. فصلنامه «میقات حج»، شماره ۳۹، ص ۲۵.
۱۵. تذکرة الفقها، ج ۸، ص ۲۱۴.
۱۶. شرح لمعه، ص ۲۳۶ من الطبع الحجری.
۱۷. شرح الازهار، ج ۲، ص ۱۲۲.
۱۸. ج ۱، ص ۳۶۰، من الطبع الحجری.
۱۹. ج ۱۲، ص ۲۸۳.
۲۰. المعتمد فی شرح المناسک، ج ۵، ص ۱۹۵.
۲۱. فرائد الأصول، ص ۳۸۹.
۲۲. جواهر الکلام، ج ۲۳، ص ۳۶۳.
۲۳. همان، ص ۳۶۴.
۲۴. ملحقات العروة، ص ۳۳، طبع سنة ۱۳۷۷.

جمرات درگذشته و حال

ناصر مکارم شیرازی

میقات حج، ش ۴۵ و ۴۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ ه. ش.

حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی «دام ظلّه العالی» در مقاله‌ای با عنوان «تحقیقی جدید در رمی جمرات»، نظریه‌ای جدید درباره مشکل رمی جمرات ارائه داده‌اند و در آن، جمرات را محل جمع سنگ‌ریزه‌ها دانسته‌اند نه ستون‌ها. براساس این نظریه، در رمی جمرات، ضرورت ندارد سنگ‌ریزه‌ها به ستون‌ها اصابت کنند. در پی این مقاله و نظریه، نوشتارهایی در نقد آن به نگارش درآمدند که از جمله آنها مقاله «تحقیقی در مسئله رمی جمرات» است. پس از آن نقد و اشکالات، حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی «دامت برکاته» در پی پاسخ به نقدها برآمده و نوشتار زیر را به رشته تحریر در آورده‌اند. بنابراین نوشتار حاضر، پاسخی است به نقدهایی که به مقاله «تحقیقی جدید در رمی جمرات» وارد شده است. این نوشتار، در چهار محور کلی به نگارش درآمده است: «کلمات ارباب لغت در تفسیر و توضیح جمره، نقل کلمات فقهای بزرگ شیعه و اهل سنت، جمرات در روایات اسلامی و نظرات نقادان و پاسخ به پرسش‌ها».

اشاره

پیش‌تر مقاله فشرده‌ای با عنوان «تحقیقی جدید درباره رمی جمرات» در همین فصلنامه نشر یافت که گوشه‌هایی از مسئله جمرات را روشن می‌ساخت. آنچه اکنون در پیش‌دیده شماست، شرح کاملی است درباره بحث فوق.

چکیده بحث

رمی جمرات، از مناسک مهم حج است و در میان فقهای معاصر - ایدهم الله - معروف است که جمرات، همان ستون های سه گانه ای است که مردم در ایام مخصوص حج، بر آن سنگ می زنند. ولی هر چه به گذشته برمی گردیم، این اندیشه در نظر ما کمرنگ و کمرنگ تر می شود، تا آنجا که اطمینان پیدا می کنیم، این ستون ها علامتی برای محل جمره هستند و جمرات، همان محل اجتماع سنگریزه هاست و باید سنگ را به آن پرتاب کرد.

صاحب جواهر^{رحمته} تخیر میان این دو را پذیرفته و صاحب مدارک رحمه الله زدن سنگ را به ستون ها را از باب احتیاط می داند و به گذشته که برمی گردیم، کمتر سخنی از ستون ها مطرح است، بلکه سخن از «مجمع الحصى»؛ «محل اجتماع سنگریزه هاست». در این مجموعه، اقوال و نظریات حدود ۵۰ تن از فقهای شیعه و اهل سنت آمده است که گروهی با صراحت و گروه دیگر با اشارت، تصدیق کرده اند که ستون ها علامت هستند و جمره، همان محل اجتماع سنگریزه هاست که امروز به صورت حوضچه ای در اطراف ستون ها دیده می شود.

گروه بسیاری از ارباب لغت نیز در تفسیر معنای واژه جمره به این معنا تصریح کرده اند که عین عبارت آنها را در این نوشتار آورده ایم. از کلمات مورخان و سفرنامه نویسان نیز قرینه های روشن بر آن دیده می شود که از نظر شما خواهد گذشت. البته در هیچ یک از روایات فراوانی که در احکام جمره، در کتب روایی آمده است، تعریفی درباره جمره دیده نمی شود، ولی در گوشه و کنار همین روایات نیز اشاره های واضحی است که اندیشمندان را درباره تفسیر بالا قانع می کند.

قابل توجه اینکه در یکی از مهم ترین و گسترده ترین کتب تاریخی، که درباره مکه و بیت الله نگاشته شده و متن آن در آخر کتاب خواهد آمد، چنین می خوانیم:

در وسط هر یک از جمرات، علامتی مانند ستون است که ارتفاع آن به اندازه قامت

یک انسان است و از سنگ ساخته شده و به عنوان علامت برای محل رمی است و این علامات در صدر اسلام نبوده و بعداً پیدا شده است.^۱

ما مطمئن هستیم که مطالعه این نوشتار افق تازه‌ای به روی محققان می‌گشاید که جمره چیزی جز مجتمع الحصى نیست و نباید مردم به خود زحمت دهند و ستون‌ها را نشانه‌گیری کنند؛ مطمئن باشند که آنها علامت و نشانه بر محل است.

پیشگفتار

لزوم بررسی درباره جمره

یکی از مشکلات مهم حاجیان، رمی جمرات است؛ به‌خصوص در روز عید قربان، که همه برای رمی جمره عقبه هجوم می‌آورند و در بسیاری از سال‌ها ضایعات جانی فراوانی رخ داده و کسان زیادی در اطراف جمرات مجروح، یا کشته شده‌اند و بسیاری از اوقات سرها، صورت‌ها یا چشم‌های زیادی آسیب دیده است! گرچه تدبیرهای مختلفی، همچون ایجاد طبقه دوم برای جمرات، اندیشیده شده، ولی هنوز این مشکل بزرگ حل نشده باقی است. بیشتر این ضایعات به خاطر آن است که تصور عموم، به دنبال فتاوی بزرگان معاصر، بر این است که در رمی جمرات، واجب است سنگ‌ها به آن ستون مخصوص اصابت کند. در حالی که دلیل روشنی بر این امر وجود ندارد. بلکه دلایلی بر خلاف آن داریم که نشان می‌دهد، همین اندازه که سنگ‌ها به سوی جمره پرتاب شود و در همان دایره‌ای که محل اجتماع سنگ‌هاست، بیفتد، کافی است. در واقع جمره همان محل اجتماع سنگریزه‌هاست، نه آن ستون‌ها! بلکه ستون‌ها نشانه‌ای برای آن محل است.

این نوشتار به این منظور تهیه و تنظیم شد که دلایل علمی این مسئله روشن شود و در معرض دید اندیشمندان اسلام قرار گیرد تا روشن شود که این ستون‌ها نه در عصر پیامبر ﷺ وجود داشته و نه در اعصار ائمه علیهم‌السلام. اگر وجود داشته، تنها برای دیدن محل جمره بوده که حاجیان محل رمی را گم نکنند و گاه چراغی در کنار آن نیز نصب

می‌شد، برای آنان که به حکم ضرورت در شب، رمی می‌کردند. از همه ارباب تحقیق می‌خواهیم، تا تمام این نوشته را با دقت مطالعه نکرده‌اند، به داوری ننشینند؛ وفقکم الله لمرضاته.

جمره چیست؟

اصل وجوب رمی جمرات، به عنوان یکی از مناسک حج، از مسلمات و ضروریات اسلام است و همه علمای اسلام بر آن، اتفاق نظر دارند. اما مسئله مهم در این است که بدانیم جمره چیست، که باید سنگ‌ها را به سوی آن پرتاب کرد؟ آیا جمره همین ستون‌هایی است که امروز به آن سنگ می‌زنند؟ یا آن قطعه زمینی است که اطراف ستون‌ها قرار دارد؟ یا هر دو؟ یعنی سنگ به سوی هر کدام پرتاب شود، کافی است؟ گروهی از فقها، از شرح این مطلب سکوت کرده‌اند و به سادگی از کنار آن گذشته‌اند. ولی گروهی از آنها تعبیرات روشنی دارند که به خوبی نشان می‌دهد جمره، همان زمین اطراف ستون‌هاست؛ همان قطعه زمینی که سنگ‌ریزه‌ها به هنگام رمی در آن جمع می‌شود.

در کتب ارباب لغت و روایات معصومین علیهم‌السلام نیز اشاره‌های گویایی بر این امر وجود دارد. بلکه قراین نشان می‌دهد که در عصر رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان معصوم علیهم‌السلام ستونی در محل جمرات وجود نداشته و اگر بوده، به عنوان نشانه و علامت برای گم نکردن آن محل بوده است. حاجیان سنگ‌های خود را بر آن قطعه زمین می‌انداختند و سنگ‌ها روی هم انباشته می‌شد و بدین جهت آن را جمره، یعنی مجتمع الحصى (محل جمع شدن سنگ‌ریزه‌ها) گفته‌اند. برای پی بردن به این حقیقت، بحث را در چهار محور دنبال می‌کنیم:

محور نخست: کلمات ارباب لغت در تفسیر و توضیح جمره.

محور دوم: نقل کلمات فقهای بزرگ شیعه و اهل سنت.

محور سوم: آنچه از روایات اسلامی استفاده می‌شود.

محور چهارم: پاسخ به پرسش‌های مختلف و بررسی نقدها.

تفسیر جمره در کتب ارباب لغت

در متون معروف و مشهور لغت، برای جمره چهار ریشه لغوی گفته‌اند:

۱. جمره در اصل به معنای «هرگونه اجتماع»، یا «اجتماع قبیله» است و چون جمرات، محل اجتماع سنگ‌هاست، آن را جمره نامیده‌اند.
۲. جمره به معنای «سنگریزه» است و چون جمرات سنگریزه است، به آن جمرات گفته‌اند.

۳. جمره از «جمار» به معنای «به سرعت دور شدن» است؛ زیرا هنگامی که حضرت آدم علیه السلام ابلیس را در این محل یافت، او را به وسیله سنگ رمی کرد و شیطان به سرعت از آنجا دور شد.

۴. جمره به معنای «قطعه سوزانی از آتش» است (اشاره به جرقه‌هایی است که گاه از میان شعله آتش پرتاب می‌شود و شبیه سنگریزه است).
معانی سه‌گانه اول با نامگذاری جمرات تناسب دارد. ولی چنان که خواهیم دید، بسیاری از ارباب لغت، روی معنای اول تکیه کرده‌اند و جمرات را همان محل اجتماع سنگریزه‌ها دانسته‌اند.

کلمات لغت‌دانان

در اینجا بخشی از کلمات لغوی‌ها را که ناظر به معنای فقهی آن است، از نظر خوانندگان محترم می‌گذرانیم و جالب این است که در گفتار آنها سخنی از ستون در میان نیست بلکه سخن از محل اجتماع سنگریزه‌هاست:

۱. (فیومی متوفای ۷۷۰ هـ.ق) در «مصباح المنیر» می‌نویسد:

كَلَّ شَيْءٌ جَمَعَتْهُ فَقَدْ جَمَّرْتَهُ، وَ مِنْهُ الْجَمْرَةُ وَ هِيَ مَجْتَمَعُ الْحَصِيِّ - بَمَنْي، فَكَلَّ كَوْمَةَ مِنْ الْحَصِيِّ جَمْرَةً وَ الْجَمْعُ جَمْرَاتٌ.

هر چیزی که آن را جمع کنی، نام جمره دارد و جمره معروف، همان محل جمع

سنگریزه‌ها در مناسبت و هر توده‌ای از سنگریزه جمره نامیده می‌شود و جمع آن جمرات است.

تعبیر به «کومه»، یعنی توده سنگریزه، اشاره به همان محل اجتماع سنگریزه‌هاست. این تعبیر در خاطر شریف شما باشد که برای توضیح بعضی از عبارات مفید است.

۲. مرحوم طریحی (متوفای سال ۱۰۸۷ ه.ق) در «مجمع البحرین» می‌نویسد:

والجمرات مجتمع الحصى بمنى، فكل كومة من الحصى جمره و الجمع جمرات و جمرات منا ثلاث.

جمرات محل اجتماع سنگریزه‌ها در مناسبت. هر توده‌ای از سنگریزه، جمره‌ای است و جمع آن، جمرات است و جمرات مناسبت است.

در اینجا نیز جمرات به محل اجتماع سنگریزه‌ها تفسیر شده است.

۳. ابن منظور (متوفای سال ۷۱۱ ه.ق) در «لسان العرب» می‌نویسد:

والجمرة اجتماع القبيلة الواحدة... و من هذا قيل لمواضع الجمار التي ترمي بمنى، جمرات؛ لأن كل مجمع حصى منها جمره، و هي ثلاث جمرات.

جمره به معنای اجتماع یک قبیله است و به همین جهت، به محل اجتماع سنگ‌هایی که در منا پرتاب می‌شود، جمرات گفته شده؛ چون هر توده سنگریزه‌ای از آن، جمره‌ای است و آنها سه عدد هستند.

۴. ابن اثیر (متوفای سال ۶۰۶ ه.ق) در «نهایه» می‌نویسد:

الجمار هي الأحجار الصغار و منه سميت جمار الحج للحصى التي يرمي بها و أما موضع الجمار بمنى فسمي جمره لأنها ترمي بالجمار و قيل لأنها مجمع الحصى، التي يرمي بها.^۲

جمار، سنگ‌های کوچک است و به همین جهت به سنگریزه‌هایی که در رمی استفاده می‌شود، جمار گفته‌اند و اما محل سنگریزه‌ها را در منا به این جهت جمره می‌گویند که سنگریزه (جمار) بر آن می‌اندازند. بعضی گفته‌اند به خاطر آن است که محل جمع شدن سنگریزه‌هاست.

تعبیر به «موضع الجمار» (محل سنگریزه‌ها) به روشنی بر زمین تطبیق می‌کند و سخنی از ستون در میان نیست.

۵. زبیدی (متوفای سال ۱۲۰۵ ه.ق) در «تاج العروس فی شرح القاموس» می‌نویسد: و جمار المناسک و جمراتها الحصیات التي یرمی بها فی مکة... و موضع الجمار بمنی، سمي جمرة لآئها ترمي بالجمار، و قيل لآئها مجمع الحصي.

جمار مناسک و جمرات، سنگ‌هایی است که در مکه رمی می‌شود... و محل سنگریزه‌ها در منا را جمره گفته‌اند، چون با جمار رمی می‌شود و بعضی گفته‌اند: به خاطر این است که جای گرد آمدن سنگریزه‌هاست.

باز در اینجا تعبیر به موضع الجمار یا محل اجتماع سنگریزه‌ها شده است که شاهد مدعاست.

۶. در «معجم الفاظ فقه جعفری» چنین آمده است: «الجمرة: الحصاة الصغيرة، كومة من الحصي، مجتمع الحصي»^۳؛ «جمره به معنای سنگ کوچک، تپه‌ای از ریگ‌ها و محل اجتماع سنگریزه‌هاست».

۷. در «قاموس فقهی» نیز آمده است:

الجمار: الحجارة الصغيرة، الجمرة: واحدة الجمر: و هي القطعة الملتهبة من النار و الحصاة الصغيرة و واحدة الجمرات التي ترمي في منى، و هي ثلاث... و هي مجتمع الحصي- في منى.^۴

جمار به معنای سنگریزه‌هاست. جمره مفرد جمر، به معنای قطعه سوزان آتش و سنگ‌های کوچک است و همچنین مفرد جمراتی است که در منا رمی می‌شود و آن سه عدد است... و به معنای محل اجتماع سنگریزه‌هاست.

۸. در «دائرة المعارف اسلامی» می‌خوانیم:

الجمرة في الأصل الحصاة و هي تطلق خاصّة على اكوام الحجارة في وادي منا التي تتجمع من الجمار، یرمی بها الحجيج في عودتهم من الوقوف بعرفة.^۵ جمره، در اصل به معنای سنگریزه است و آن به خصوص، بر تپه‌های سنگ در وادی

منا اطلاق می‌شود که از سنگریزه‌هایی که حجاج در بازگشت از منا به سوی آن پرتاب می‌کنند، تشکیل یافته است.

از مجموع کلمات و مطالب بالا، و از تعبیرات گروه دیگری از ارباب لغت استفاده می‌شود جمرات را از این جهت جمرات گفته‌اند که محل اجتماع سنگریزه‌ها بوده یا از این جهت که جمار (سنگریزه) در آنجا انباشته می‌شده است و همان‌گونه که می‌بینیم آنها جمره را به معنای ستون نگرفته‌اند، بلکه به معنای زمینی که سنگریزه‌ها در آن جمع می‌شود، گرفته‌اند. به تعبیر دیگر، آن را مجتمع الحصى می‌دانند.

این سخنان علاوه بر اینکه نشان می‌دهد در عصر بسیاری از آنها هنوز ستونی ساخته نشده بوده یا اگر بوده به عنوان علامت بوده، علت نامگذاری جمرات و ریشه لغوی آن را، مسئله اجتماع سنگریزه‌ها مطرح می‌کند.

جمره حقیقت شرعیه ندارد

این نکته نیز گفتنی است: به یقین جمرات جزو الفاظی نیست که دارای حقیقت شرعیه یا متشرعه باشد. بنابراین باید در فهم معنای آن، به کتب لغت مراجعه کرد و اطلاق آن بر محل‌های سه‌گانه، از قبیل اطلاق کلی بر فرد است و به تدریج، این واژه برای آن اماکن عَلم شده است.

حال اگر قول لغوی را، طبق سیره عقلا در مورد اهل خبره، صحیح بدانیم، به‌خصوص هرگاه مطلبی در میان آنها شهرت داشته باشد، مطلب با شهادت آنها ثابت می‌شود - و هو الحق؛ زیرا در کتاب «انوار الاصول» حجیت قول لغوی را در این‌گونه موارد اثبات کرده‌ایم و سیره عقلا نیز بر همین جاری است - در غیر این صورت، این گواهی‌ها مؤید خوبی برای اثبات مقصود، محسوب می‌شود.

گواهی فقها و دانشمندان اسلام

در این بخش، اقوال بیش از چهل تن از علمای معروف شیعه و اهل سنت، در بیش

از پنجاه منبع آورده شده که نشان می‌دهد جمرات، همان قطعه زمینی است که محل اجتماع سنگریزه‌هاست، نه ستون‌هایی که امروز بر آن سنگ می‌زنند؛ یعنی باید سنگ‌ها را بر قطعه زمینی که امروز آن را به صورت حوضچه‌ای درآورده‌اند، پرتاب کرد.

به تعبیر بهتر، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، همه علمای اسلام اجماع دارند که یکی از واجبات حج، رمی جمرات است. ولی سخن در موضع جمرات است؛ یعنی محلی که سنگ بر آن انداخته می‌شود.^۶ توضیح اینکه، تعبیرات علمای اسلام در این مسئله مختلف است و می‌توان آنان را به چند گروه تقسیم کرد:

گروه نخست: کسانی که با صراحت می‌گویند جمرات همان قطعه زمین است و سنگ را باید بر آن پرتاب کرد.

گروه دوم: از این هم فراتر رفته و تصریح کرده‌اند ستون‌ها فقط علامت می‌باشند و سنگ زدن به آن‌ها کافی نیست و باید سنگ را بر محل اجتماع سنگریزه‌ها انداخت؛ آنها حتی مقدار وسعت آن زمین را نیز با ذراع معین کرده‌اند.

گروه سوم: کسانی که گفته‌اند جمرات مجتمع الحصى (محل اجتماع سنگریزه‌ها) است.

گروه چهارم: کسانی که سخنی با صراحت نگفته‌اند، ولی تعبیراتی دارند که به دلالت التزامی، اشاره روشنی است به همان محل اجتماع سنگریزه‌ها؛ مثلاً گفته‌اند: «حاجی می‌تواند روی یک طرف جمرات بایستد و طرف دیگر را سنگ بزند». حال اگر جمره همان زمین باشد، ایستادن روی یک طرف و زدن طرف دیگر، کاملاً ممکن است. ولی اگر مراد ستون باشد، هیچ عاقلی بالای ستون نمی‌رود تا در یک طرف ستون بایستد و طرف دیگر را سنگ بزند.

بعضی نیز تعبیر به «فی الجمره» (انداختن سنگ درون جمره) یا «علی الجمره» (انداختن روی جمره) و امثال آن دارند که اشاره خوبی به همان قطعه زمین است.

گروه پنجم: افراد معدودی که قائل به تخییر شده و گفته‌اند: هم می‌توان به اطراف

ستون‌ها سنگ انداخت و هم به خود ستون‌ها. پس از ذکر این مقدمه، به سراغ گروه‌های پنج‌گانه می‌رویم و از خداوند توفیق و هدایت می‌طلبیم.

گروه نخست: کسانی هستند که از جمره تعبیر به «ارض» (زمین) و مانند آن کرده و گفته‌اند: پرتاب سنگ بر آن قطعه زمین کافی است؛ بی‌آنکه کوچک‌ترین سخنی از ستون به میان آورند؛ مانند:

۱. مرحوم ابوالصلاح حلبی در «کافی» می‌فرماید:

فإن رمي حصاة فوقعت في محمل أو على ظهر (بعير) ^۷ ثم سقطت على الأرض أجزأت
وإلا فعليه أن يرمي عوضها عنها.^۸

هرگاه سنگریزه‌ای بیندازد و در محمل یا بر پشت شتر بیفتد، سپس روی زمین قرار گیرد، کافی است و الا باید عوض آن را بیندازد.

۲. مرحوم سید ابوالمکارم ابن زهره در کتاب «غنیه» چنین می‌گوید:

وإذا رمي حصاة فوقعت في محمل أو على ظهر بعير، ثم سقطت على الأرض أجزأت
... كل ذلك بدليل الإجماع المشار إليه.^۹

هنگامی که سنگی بیندازد و آن سنگ در محمل یا بر پشت شتر بیفتد، سپس روی زمین (جره) قرار گیرد، کافی است... تمام اینها به دلیل اجماعی است که قبلاً اشاره کرده‌ایم.

همان‌گونه که ملاحظه می‌کنید، مرحوم ابن زهره ادعای اجماع بر کفایت این‌گونه رمی می‌کند.

۳. مرحوم علامه حلی، در کتاب «متنهی» چنین می‌فرماید:

إذا رمي بحصاة فوقعت على الأرض ثم مرّت على سننّها أو أصابت شيئاً صلباً كالمحمل
و شبهه ثم وقعت في المرمي بعد ذلك أجزأه، لأنّ وقوعها في المرمي بفعله و رميه.^{۱۰}

هنگامی که سنگریزه‌ای بیندازد و روی زمین بیفتد و سپس بغلتد، یا به چیز محکمی

مانند محمل یا شبه آن بخورد، سپس داخل مرمی بیفتد، کافی است؛ زیرا افتادن در محل رمی، با فعل او و به وسیله او بوده است.

این تعبیر نشان می‌دهد که محل رمی در سرایشی بوده و اگر سنگ نزدیک آن می‌افتاد، می‌غلتید و در آن محل می‌افتاد، کفایت می‌کرد. این دلیل بر آن است که ستونی به عنوان مرمی (محل رمی) مطرح نبوده، بلکه «مرمی» همان محل اجتماع سنگریزه‌ها بوده است.

۴. در کتاب «فقه الرضا» آمده است:

فَإِنْ رَمَيْتَ وَوَقَعْتَ فِي مَحْمِلٍ وَأُنْحَدَرَتْ مِنْهُ إِلَى الْأَرْضِ أَجْزَأَ عَنْكَ. وَفِي ذَيْلِهِ عَنْ بَعْضِ النُّسَخِ: «وَإِنْ أَصَابَ إِنْسَانًا ثُمَّ أَوْ جَمَلًا ثُمَّ وَقَعْتَ عَلَى الْأَرْضِ أَجْزَأُ».^{۱۱}

اگر رمی کردی و سنگ تو در محمل افتاد و از آنجا روی زمین (جمرات) قرار گرفت، کافی است و در ذیل آن، از بعضی نسخ چنین نقل شده: «اگر سنگ به انسانی که در آنجاست اصابت کند یا به شتری، سپس بر زمین (جمرات) بیفتد، کافی است». فقه الرضا، خواه مجموعه‌ای از روایات باشد یا یک کتاب فقهی متعلق به بعضی از قدمای اصحاب که فتاوی‌ای خود را از متون روایات می‌گرفته، عبارت بالا شاهد زنده مدعای ماست که جمره ستون نبوده، بلکه آن قسمت خاص از زمین بوده است. البته قرائن بسیاری در فقه الرضا دیده می‌شود که نشان می‌دهد فقه الرضا یک کتاب فقهی است و مربوط به بعضی از بزرگان قدمای ماست. ولی در هر دو صورت، شاهد مقصود است.

۵. مرحوم علامه حلی در کتاب «تذکره» می‌فرماید:

و لو رمي بحصاة فوقعت على الأرض ثم مرّت على سنّتها، أو أصابت شيئاً صلباً كالمحمل و شبهه ثم وقعت في المرمي بعد ذلك أجزأه، لأنّ وقوعها في المرمي بفعله و رميه ... و أمّا لو وقعت الحصاة على ثوب انسان فنفضها فوقعت في المرمي فإنّه لا يجزئه.^{۱۲}

اگر سنگ را پرتاب کرد و بر زمین افتاد و غلتید یا اصابت به چیز محکمی، مانند

محمل و شبه آن کرد، سپس در محل رمی افتاد، کافی است؛ چون افتادن در محل رمی، با فعل و رمی او بوده است و اما اگر سنگ بر لباس انسانی بیفتد و او لباسش را تکان بدهد و سنگ در محل رمی بیفتد، کافی نیست. (چون به فعل دیگری بوده است).

تعبیرهای مختلفی که در عبارت بالا آمده است، بعضی صراحت دارد (مانند وقعت علی الأرض) و بعضی ظهور در مدعا دارد (مانند وقعت فی المرمی) و نشان می‌دهد که محل رمی، همان قطعه زمین است و همان گونه که ملاحظه می‌کنید، سخنی از اصابت به ستون در میان نیست.

۶. مرحوم شیخ بزرگوار، طوسی، در کتاب پرارزش «مبسوط» می‌گوید: «فإن وقعت علی مکان أعلى من الجمرة و تدرجت إليها أجزاء»^{۱۳}؛ «هرگاه سنگریزه بر محلی بالاتر از جمره بیفتد و به سوی جمره بغلتد، کفایت می‌کند!»

۷. شهاب‌الدین احمد بن ادریس، یکی از فقهای اهل سنت، می‌گوید:

فإن رمي بحصاة... وقعت دون الجمرة و تدرجت إليها أجزاء.^{۱۴}

اگر سنگریزه‌ای بیندازد... و پایین‌تر از جمره بیفتد، ولی بغلتد و به جمره برسد، کافی است!

گروه دوم: کسانی هستند که تصریح کرده‌اند ستون‌هایی که در جمرات است، به عنوان علامت و شاخص برای محل رمی انتخاب شده و حتی بعضی گفته‌اند: زدن سنگ به ستون‌ها کافی نیست و باید سنگ را به محل اجتماع سنگریزه‌ها زد؛ مانند:

۱. مرحوم محقق بزرگوار علامه بحر العلوم در رساله‌ای که در باب حج و عمره

نگاشته و آن را «تحفة الكرام» نامیده، چنین آورده است:

قال ابن جماعة^{۱۵}: قال الشافعية: «إن الرمي مجتمع الحصى عند بناء الشاخص هناك، لا ما

سال من الحصى، ولا البناء الشاخص، فإنه بني علامة على موضع الرم.^{۱۶}

ابن جماعه می‌گوید: پیروان مکتب شافعی گفته‌اند: «مرمی، محل اجتماع

سنگریزه‌هاست که در کنار بنای شاخص قرار دارد، نه سنگ‌های پراکنده اطراف آن و نه بنای شاخص؛ زیرا این بنا به عنوان نشانه محل رمی ساخته شده است.

۲. ابن عابدین از علمای اهل سنت (متوفای ۱۲۳۲ ه. ق) می‌گوید:

وفي الباب: ولو وقعت على الشاخص: أي أطراف الميل الذي هو علامة للجمرة
أجزأه.^{۱۷}

اگر سنگریزه بر شاخص بیفتد؛ یعنی در اطراف ستونی که علامت جمره است قرار گیرد، کافی است.

ممکن است این فتوا از اینجا نشأت گرفته باشد که منظور از شاخص، قسمت پایین ستون‌ها باشد که جزو جمره است. ولی در هر حال، دلیل بر این است که ستون‌ها علامت جمره است، نه جمره.

۳. امام احمد المرئضی (متوفای ۸۴۰ ه. ق) می‌گوید:

لا يشترط أن يصيب الجمرة لأنَّ المقصود إصابة المرمي وهو موضع الجمرة، فإن قصد إصابة البناء فقبل لا يجزي؛ لأنَّه لم يقصد المرمي والمرمي هو القرار لا البناء المنسوب و قبل يجزي لأنَّ حكم الهوى حكم القرار.^{۱۸}

لازم نیست سنگ به جمره اصابت کند؛ زیرا مقصود اصابت کردن به محل رمی است و آن محل سنگریزه‌هاست و اگر نیت کرد به آن بنا (ستون) بزند، بعضی گفته‌اند کافی نیست؛ چون قصد محل رمی نکرده؛ چراکه محل رمی، قرارگاه است نه بنایی که در آنجا نصب شده و بعضی گفته‌اند مجزی است؛ چون حکم هوا، حکم قرارگاه است.

این سخن نیز دلالت دارد که همه معتقدند محل اصلی رمی، همان نقطه زمین است؛ منتهی بعضی فضای بالای آن را هم در حکم آن می‌دانند و بعضی نمی‌دانند.

۴. محب الدین طبری (متوفای ۴۹۴ ه. ق) می‌گوید:

مرمی حد معینی ندارد، جز اینکه بر فراز هر جمره، علم و نشانه‌ای برافراشته‌اند و آن عمودی است معلق و آویزان که ریگ‌ها را به زیر یا به اطراف آن علم می‌اندازد و احتیاط این است که دور از آن محل نباشد. برخی از متأخرین آن را محدود به سه

ذراع از هر طرف نموده‌اند، جز در جمره عقبه که چون در کنار کوه واقع شده، فقط یک طرف دارد.^{۱۹}

تعیین محل جمرات به سه ذراع از هر طرف (منظور شعاع دایره است)، با صدای رسا، فریاد می‌زند که محل رمی همان زمین است.

این عَلم‌ها که محب‌الدین طبری در قرن پنجم از آن یاد کرده، بدین جهت در محل جمرات نصب شد که حاجیان محل جمره را گم نکنند و به اشتباه جای دیگری را سنگ نزنند؛ زیرا در آن زمان منا بیابانی بیش نبوده و تعیین محل جمره، نیاز به نشانه‌ای داشته است. چنان‌که نقل کرده‌اند، در زمان‌های گذشته، گاهی حجاج محل رمی را گم می‌کردند و به اشتباه به جای دیگر سنگ می‌انداختند. می‌گویند در زمان حکومت متوکل عباسی مردم ناآگاه، جای جمره را تغییر داده، در غیر محل رمی، سنگ می‌انداختند.

«اسحاق بن سلمة الصائغ» که از طرف متوکل مسئول امور حج و کعبه بود، پشت جمره عقبه، دیواری ساخت تا محل رمی مشخص شود.^{۲۰} شرح این سخن را با عین عبارتش خواهیم آورد.

۵. ابن جُبَیر اندلسی (متوفای ۶۱۴ ه. ق.) در وصف جمره عقبه می‌گوید:

... در اول منا، از سمتِ مکه و در سمت چپ کسی که عازم مکه است، قرار گرفته و در وسط راه است و به علت ریگ‌های جمرات، که در آنجا گرد آمده، بلند شده است و در آن، عَلم و نشانه‌ای، چون نشانه‌های حرم که گفتیم، نصب شده است.

آن‌گاه در مورد جمره وسطی و اولی می‌گوید:

بعد از جمره عقبه، محل جمره وسطی است و آن نیز نشانه‌ای دارد و میان این دو، به اندازه پرتاب یک تیر فاصله است. پس از آن، به جمره اولی می‌رسد که فاصله‌اش با آن، به اندازه فاصله با دیگری است.^{۲۱}

صراحت این عبارت، در اینکه ستون‌ها علامت جمره است، بر کسی مخفی نیست.

۶. باجی از علمای اهل سنت می‌نویسد:

الجمرة اسم لموضع الرمي، قال ابن فرحون في شرحه علي ابن الحاجب: وليس المراد بالجمرة البناء القائم و ذلك البناء قائم وسط الجمرة، علامة على موضعها و الجمرة اسم للجميع، انتهى.^{۲۲}

جمره نام محل رمی است. ابن فرحون در شرحی بر ابن حاجب می گوید: «منظور از جمره، ستون ایستاده نیست؛ زیرا آن بنای ایستاده در وسط جمره، علامتی است برای محل جمره و جمره نام همه (آن محل) است».

۷. محمد بن شریبینی (متوفای ۹۷۷ هـ. ق) می نویسد:

و يشترط أيضاً قصد الجمرة بالرمي، فلو رمي إلى غيرها كأن رمي في الهواء فوق في الرمي لم يكف و قضية كلامهم أنه لو رمي إلى العَلَم المنصوب في الجمرة أو الحائط التي بجمرة العقبة كما يفعله كثير من الناس، فأصابه ثم وقع في الرمي لا يجزي.^{۲۳}

شرط دیگر این است که نیت رمی داشته باشد. پس اگر ریگی به غیر آن، مثلاً به هوا پرتاب کند و در محل رمی بیفتد، کافی نیست و مفهوم سخن فقها این است که اگر به ستونی که در جمره نصب شده، یا دیواری که در کنار جمره (عقبه) است، سنگ بزند - همان گونه که بسیاری از مردم انجام می دهند - سپس در محل رمی بیفتد، کافی نیست!

این عبارت بسیار قابل توجه است؛ زیرا علاوه بر اینکه ستون‌ها را علامت محل رمی می‌شمرد، نه محل رمی، و سنگ زدن به آنها را کافی نمی‌داند، تصریح می‌کند که مفهوم کلمات و فتاوی فقها نیز همین است. (دقت کنید)!

۸. بهوتی از علمای اهل سنت در «کشاف القناع» می نویسد:

أن الرمي مجتمع الحصى، كما قال الشافعي، لا نفس الشاخص ولا مسيله.^{۲۴}

محل رمی، محل اجتماع سنگریزه‌ها است؛ همان گونه که شافعی گفته، نه ستون شاخص و نه سنگ‌های پراکنده.

گروه سوم: صاحبان این نظریه‌اند که جمره، همان مجتمع الحصى است:

۱. در کتاب «حواشی شروانی» آمده است:

قوله: الجمره مجتمع الحصى، حدّه الجمال الطبري بآنّه ما كان بينه وبين أصل الجمره ثلاثة أذرع فقط وهذا التحديد من تفقّهه و كأنّه قرب به مجتمع الحصى - غير السائل، و المشاهدة تؤيّده فإنّ مجتمعه غالباً لا ينقص عن ذلك. تنبيه: لو فرش في جميع المرمي أحجار فأثبتت، كفي الرمي عليها كما هو ظاهر لأنّ المرمي وإن كان هو الأرض إلا أنّ الأحجار المثبتة فيه صارت تعدّ منه و يعدّ الرمي عليها رمياً على تلك الأرض.^{۲۵}

مصنف گفته است: جمره محل گرد آمدن سنگریزه‌هاست و حد آن را جمال طبری به سه ذراع تا مرکز جمره تعیین کرده است. این اندازه‌گیری از فکر خود اوست؛ گویا او مقدار نزدیک به محل اجتماع سنگریزه‌ها را در نظر گرفته و مشاهده نیز آن را تأیید می‌کند؛ چون محل اجتماع سنگریزه‌ها غالباً کمتر از سه ذراع نیست!

این تعبیر نشان می‌دهد که تقریباً محدوده جمره سه ذراع است - از مرکز دایره، از هر طرف ۱/۵ متر و حوضچه‌های فعلی نیز تقریباً همین مقدار است.

۲. شافعی، یکی از امام‌های چهارگانه اهل سنت گفته است:

- إن الجمره مجتمع الحصى.^{۲۶}

جمره همان محل اجتماع سنگریزه‌هاست.

- فإن رمي بحصاة فأصابت انساناً أو محملاً ثم استنتت حتّى أصابت موضع الحصى من الجمره، أجزأت عنه.^{۲۷}

اگر به هنگام رمی، سنگی پرتاب کند و به انسان یا محملی برخورد کند، سپس بغلند تا به محل سنگریزه‌های جمره اصابت نماید، کافی است.

۳. مالک، یکی دیگر از پیشوایان معروف اهل سنت، در این زمینه می‌گوید:

و إن وقعت في موضع حصى الجمره و إن لم تبلغ الرأس أجزأ.^{۲۸}

هرگاه سنگ در محل سنگ‌ریزه‌های جمره بیفتد، هرچند به بالای آن نرسد، کافی است.

روشن است که منظور از «رأس» همان «رأس مجتمع الحصى» و بالای مخروط سنگریزه‌هاست؛ توضیح اینکه: در محل جمرات، سنگریزه‌هایی روی هم انباشته شده

بوده و طبعاً به صورت مخروطی بوده که مالک، تأکید می‌کند، اصابت به نوک مخروط لازم نیست بلکه به هر نقطه از آن اصابت کند، کافی است.

۴. شافعی نیز بنا به نقل «سنن بیهقی» درباره جمع کردن سنگریزه‌ها چنین می‌گوید:
و من حیث أخذ أجزاءه، إلاّ إني أكره من المسجد ... و من الجمرة لأنه حصي غير
مقبّل.^{۲۹}

از هر جا سنگ بردارد، کافی است. ولی من دوست ندارم از مسجد الحرام ... و از خود
جمره بردارد؛ چون آن از سنگ‌های غیر مقبول است.

این تعبیر نشان می‌دهد که جمره، همان مجتمع سنگریزه‌هاست.

۵. محیی‌الدین نووی، از فقهای معروف اهل سنت، در کتاب «المجموع» این‌گونه
می‌نویسد:

و المراد (من الجمرة) مجتمع الحصى- في موضعه المعروف و هو الذي كان في زمان
رسول الله ﷺ و لو نحي الحصى من موضعه الشرعي و رمي إلى نفس الأرض أجزاء،
لأنه رمي في موضع الرمي. هذا الذي ذكرته هو المشهور و هو الصواب.^{۳۰}

مراد از جمره، همان محل اجتماع سنگریزه‌ها، در همان محل معروف است و این همان
چیزی است که در زمان رسول‌الله ﷺ بوده است. اگر سنگریزه‌ها را از آن محل کنار
بزنند و سنگ را به آن زمین بیندازند، کافی است؛ زیرا محل رمی همان زمین است، و
این مطلبی را که من ذکر کردم، در میان فقها مشهور است و حق نیز همین است.

این عبارت، با صراحت کامل، جمره را همان قطعه زمین می‌داند و حتی ادعای
شهرت می‌کند و نیز می‌گوید: «در زمان پیامبر خدا ﷺ نیز چنین بوده است».

۶. ابن حجر در کتاب «فتح الباری» چنین آورده است:

و الجمرة اسم لمجتمع الحصى، سميت بذلك لاجتماع الناس بها.^{۳۱}

جمره نام محل اجتماع سنگریزه‌هاست و به خاطر اجتماع مردم نزد آن، به این اسم
نامیده شده است.

این سخن نیز صراحت دارد که جمره، همان محل اجتماع سنگریزه‌هاست.

۷. امام احمد المرتضی، از علمای اهل سنت، می‌گوید:

جمرة العقبة و هو مستدبر للكعبة من بطن الوادي و موضعها ما تحت البناء و حوليه و هو موضع الحصي و لهذا قال في الروضة: و لا يشترط كون الرامي خارج الجمرة فلو وقف طرفها و رمي الطرف الآخر جاز.^{۳۲}

جمره عقبه پشت به قبله از طرف دره [باید رمی شود] و محل آن، همان قسمتی است که زیر بنا واقع شده و دو طرف آن، و آن محل سنگریزه‌هاست و لذا در روضه گفته است: «شرط نیست رمی کننده خارج جمره باشد، بلکه اگر یک طرف آن (دایره) بایستد و طرف دیگر را رمی کند جایز است.

گروه چهارم: اینان کسانی هستند که هیچ‌یک از تعبیرهای بالا را ندارند و آنان نیز چند گروه‌اند:

۱. کسانی که گفته‌اند «روی جمره نایست» یا اگر کسی یک طرف جمره بایستد و طرف دیگر را بزند، کافی است (یا کافی نیست).

این‌گونه تعبیرها نشان می‌دهد که جمره همان قطعه زمین دایره مانند است که می‌توان روی یک طرف آن ایستاد و سنگ را به طرف دیگر پرتاب کرد؛ و گرنه ایستادن روی یک طرف ستون و رمی کردن طرف دیگر، چنان‌که در گذشته نیز گفتیم، معنا ندارد؛ از جمله کسانی که این تعبیر را دارند:

الف) مرحوم یحیی بن سعید حلی در کتاب «الجامع للشرائع» می‌فرماید: «و اجعل الجمار علی یمینک و لا تقف علی الجمرة!»^{۳۳}؛ «جمرات را در طرف راست خود قرار ده و روی جمره نایست».

مگر ممکن است روی جمره ایستاد که از آن نهی می‌کنند؟! آری اگر جمره محل اجتماع سنگریزه‌ها باشد، چنین کاری ممکن است؛ زیرا وسعت آن، حدود سه متر در سه متر است و ممکن است کسی روی یک طرف آن بایستد.

ب) محیی الدین نَوَوی، از فقهای عامه، در کتاب «روضه الطالبیین» می نویسد:
ولا یشرط کون الرامی خارج الجمرة، فلو وقف فی الطرف و رمی الی الطرف الآخر
جاز. ^{۳۴}

شرط نیست که رمی کننده بیرون از جمره بایستد، بلکه اگر در یک طرف جمره
بایستد و طرف دیگر را رمی کند، کافی است.

جالب است افرادی که در برابر این گونه تعبیرها پاسخی ندارند، گفته اند: در آن زمان
عده ای بودند که از ستون ها بالا می رفتند و در یک طرف ستون می ایستادند و طرف
دیگر را می زدند!

بدیهی است هیچ پژوهشگر و محققى این احتمال را نمی دهد که مردم بالای
ستون ها بروند و از همان جا ستون ها را رمی کنند؛ این کار به طنز و شوخی شبیه تر
است؛ چنان که در سفرنامه «رفعت پاشا» که به زودی خواهد آمد، آمده است که بعضی به
شوخی این کار خطرناک را انجام می دادند.

ج) عبدالکریم رافعی در کتاب «فتح العزیز» نیز می نویسد:

ولا یشرط کون الرامی خارج الجمرة بل لو وقف فی طرف منها و رمی الی طرف
جاز. ^{۳۵}

لازم نیست کسی که سنگ می زند، در خارج جمره بایستد. بلکه اگر در یک طرف
بایستد و طرف دیگر را رمی کند، جایز است.

د) محیی الدین نووی در «مجموع» آورده است:

قال أصحابنا: و لا یشرط وقوف الرامی خارج المرمی بل لو وقف فی طرفه و رمی الی
طرفه الآخر أو وسطه أجزأه لوجود الرمی و الله أعلم. ^{۳۶}

اصحاب ما گفته اند: «شرط نیست رمی کننده خارج از محل رمی بایستد. بلکه اگر در
یک طرف بایستد و طرف دیگر یا وسط آن را رمی کند، کافی است؛ چون رمی،
حاصل شده است، و الله اعلم.

۲. کسانی که با تعبیر ارض نیاورده‌اند، ولی تعبیر به فی الجمره یا علی الجمره کرده‌اند.

این نشان می‌دهد که جمره همان قطعه زمین است که اگر سنگ‌ها را در آن یا بر آن بیندازند، کافی است؛ روشن است که اگر واجب باشد سنگ‌ها را به ستون‌ها بزنند، تعبیر به «فی» و «علی» مناسب نیست. از کسانی که این تعبیر را دارند: الف) علامه حلی در «تذکره» می‌نویسد:

وَأَمَّا الرمي فإن أمكن الصبي من وضع الحصى في كفه و رميها «في الجمره» من يده فعل
و إن عجز الصبي من ذلك أحضره الجمار و رمي الولي عنه.^{۳۷}

اما رمی [کودکان]، هرگاه کودک بتواند سنگریزه را در دست بگذارد و از دست خود در جمره بیندازد، این کار را انجام می‌دهد و اگر نمی‌تواند، ولی او، وی را نزد جمرات می‌برد و از سوی او رمی می‌کند.

ب) شیخ صدوق نیز در کتاب «من لا يحضره الفقيه» می‌فرماید:

وَجُوزُ أَنْ تُكَبَّرَ مَعَ كُلِّ حَصَاةٍ تَرْمِيهَا تَكْبِيرَةً، فَإِنْ سَقَطَتْ مِنْكَ حَصَاةٌ فِي الْجُمْرَةِ أَوْ فِي
طَرِيقِكَ فَخُذْ مَكَانَهَا مِنْ تَحْتِ رِجْلَيْكَ وَ لَا تَأْخُذْ مِنْ حَصَى الْجِمَارِ الَّذِي قَدْ رُمِيَ بِهَا.^{۳۸}

جایز است با هر سنگی که می‌زنی، تکبیر بگویی و هرگاه یک سنگ [بدون اختیار] در جمره بیفتد یا در راه بیفتد، به جای آن، سنگ دیگری از زیر پای خود بردار و از سنگ‌های جمرات که با آن رمی شده، برنار.

درست است که مرحوم صدوق می‌گوید سنگی که از دست در جمره افتاده، کافی نیست، ولی این به خاطر عدم نیت و اختیار است؛ مهم این است که تعبیر به افتادن در جمره می‌کند و این، دلیل بر این است که جمره همان زمین و محل اجتماع سنگریزه‌هاست.

ج) محقق سبزواری در کتاب «ذخیره» می‌فرماید:

و لو وقعت على حصى فطفرت الثانية فوقعت «في المرمي» يجزي كما قطع به المصنف و

مثله لو رمي إلى غير المرمي فوقعت في المرمي.^{۳۹}

هرگاه آن سنگی را که رمی می‌کند، به سنگ دیگر ببرد (بخورد) و آن سنگ در محل رمی بیفتد، کافی است؛ همان‌گونه که مصنف (منظور علامه حلی است) به آن قطع پیدا کرده است. همچنین اگر به غیر محل رمی پرتاب کند و در محل رمی بیفتد، کافی است.

(د) عبدالکریم رافعی از فقهای اهل سنت (متوفای ۶۲۳ ه. ق) می‌گوید:

ولو انصدمت الحصاة المرمية بالأرض خارج الجمره أو بمحلّ في الطريق أو عنق بعير أو ثوب انسان، ثم ارتدت و وقعت في المرمي «اعتد بها لحصولها في المرمي بفعله من غير معاونة أحد».^{۴۰}

هرگاه سنگی را که پرتاب کرده، به زمین خارج جمره یا به محلی در راه یا گردن شتر یا لباس انسان بخورد و برگردد و در جمره بیفتد، به آن قناعت می‌کند؛ چون به وسیله فعل او در جمره افتاده، بی‌آنکه از کسی کمک بگیرد.

(ه) پیش‌تر از محمد بن شربینی چنین نقل کردیم:

و يشترط أيضاً قصد الجمره بالرمي فلو رمي إلى غيرها، كأن رمي في الهواء فوقع في المرمي لم يكف.^{۴۱}

شرط دیگر این است که نیت رمی داشته باشد، پس اگر ریگی را به غیر آن، مثلاً به هوا پرتاب کند و در محل رمی بیفتد کافی نیست.

جالب این است که او در کتاب خود، بعد از این عبارت، ذیل کلامش تصریح می‌کند که اگر سنگ را به ستون بزند و در محل رمی بیفتد، کافی نیست؛ چون نیت محل رمی را نکرده است.

(و) امام سحنون به سعید التنوخی در کتاب «المدونة الكبرى» می‌نویسد:

فتوای امام مالک را از امام عبدالرحمان بن القاسم درباره رمی جمار پرسیدم و گفتم: «فإن رمي حصاة فوقعت قرب الجمره؟ قال: إن وقعت في موضع حصي الجمره وإن لم

تبلغ الرأس أجزاء، قلت: أتخفظه عن مالك؟ قال: هذا قوله^{۴۲}؛ هرگاه سنگریزه‌ای بیندازد و نزدیک جمره واقع شود، کافی است؟ گفت: اگر در محل سنگریزه‌های جمره بیفتد کافی است؛ هرچند به بالای آن نرسد. گفتیم: آیا این سخن را از مالک به خاطر داری؟ گفت: آری این سخن اوست.

تعبیر به «وإن لم تبلغ الرأس» نشان می‌دهد که سنگ‌های روی هم انباشته، به صورت مخروط بوده که بعضی نوک آن را نشانه می‌گرفتند. در اینجا سخن می‌گوید: «انداختن سنگ بر نوک این مخروط لازم نیست، اگر به اطراف آن هم بیندازند، کافی است (این سخن را به خاطر داشته باشید که تعبیرات مشابه را نیز تفسیر می‌کند).

(ز) عبدالله بن قدامه در «معنی» آورده است:

وإن وقعت على موضع صلب في غير المرمي، ثم تدرجت على المرمي أو على ثوب انسان ثم طارت فوقعت «في المرمي» أجزأته لأن حصوله بفعله^{۴۳}.

هرگاه سنگ بر محل محکمی در غیر محل رمی بیفتد، سپس غلتیده بر محل رمی بیفتد یا بر لباس انسانی بیفتد و ببرد و در محل رمی قرار گیرد، کافی است؛ زیرا این عمل با فعل او انجام شده است.

قابل توجه اینکه در این عبارت، هم تعبیر به «في المرمي» شده و هم «على المرمي» که هر دو یک معنا می‌دهد.

و لا يميزه الرمي إلا أن يقع الحصي في المرمي فإن وقع دونه لم يميزه^{۴۴}.

در رمی کفایت نمی‌کند، مگر اینکه سنگریزه در محل رمی بیفتد. اگر در غیر آن واقع شود، کافی نیست.

به یقین اگر منظور ستون باشد، باید گفته شود: «مگر به ستون‌ها اصابت کند» و نمی‌توان گفت: «در ستون‌ها واقع شود».

(ح) محیی‌الدین نَوَوِي در «المجموع» می‌گوید:

إذا رمي الحصاة السابعة، ثم رمي صيداً قبل وقوع الحصاة «في الجمره» قال: الدراري،

قال ابن المرزبان، يلزمه الجزاء لأنه رماه قبل التحلل فإنه لا يحصل التحلل إلا بوقوع الحصى في الجمرة.^{٤٥}

هنگامی که سنگ هفتم را پرتاب می کند، به گفته دارمی، ابن مرزبان گفته است: «اگر پیش از افتادن سنگ در جمره صیدی کند، کفاره دارد؛ زیرا قبل از خروج از احرام، صید کرده؛ چرا که حلیت فقط با افتادن سنگ در جمره است».

(ط) بهوتی (متوفای ۱۰۵۱ ه. ق) در «کشاف الفناع» آورده است:

ويشترط علمه بحصولها أي السبع حصيات في المرمي في جمرة العقبة (وفي سائر الجمرات) لأن الأصل بقاء المرمي في ذمته.^{٤٦}

و شرط است علم به قرار گرفتن هفت سنگریزه در محل رمی، در جمره عقبه و در سایر جمرات؛ چون اصل، اشتغال ذمه است تا علم به برائت حاصل شود.

(ی) در کتاب «الفقه على المذاهب الأربعة» این گونه آمده است:

الحنابلة قالوا: ولو رمي حصى و وقعت خارج المرمي ثم تدرجت حتى سقطت فيه أجزأته و كذا إن رماها فوقعت على ثوب انسان فسقطت في المرمي.^{٤٧}

هرگاه سنگریزه‌ای پرتاب کند و در خارج محل رمی بیفتد، سپس بغلتد و به داخل محل رمی سقوط کند، کافی است. همچنین اگر رمی کند و بر لباس انسانی بیفتد و از آنجا در محل رمی سقوط کند، آن هم کافی است».

تعبیر به «أَنْحَدَرَتْ عَلَى الْجَمْرَةِ» نشان می دهد که جمره همان قطعه زمینی است که سنگ به آن می اندازند. در این عبارت، مسئله «غلتیدن سنگ» یک بار و «سقوط در محل رمی» دوبار تکرار شده است و هر دو گواه بر مدعاست.

(ک) در کتاب موسوعه فقهی، در باب رمی جمار آمده است:

ويشترط حصول الجمار في المرمي عند جمهور الفقهاء (المالكية و الشافعية و الحنابلة) و إن لم يبق فيه و لا يشترط ذلك عند الحنفية، فلو وقع على ظهر رجل أو جمل أو وقعت بنفسها بقرب الجمرة أجزأ و إلا لم يجزي.^{٤٨}

نزد بیشتر فقها (ی مالکی، شافعی و حنبلی) لازم است سنگریزه‌ها در محل رمی قرار

گیرد؛ هرچند در آن باقی نماند و حنفی‌ها این معنا را لازم نمی‌دانند. پس اگر بر پشت انسان یا شتری واقع شود، سپس نزدیک جمره بیفتد، کافی است و الا کفایت نمی‌کند. (ل) مرحوم علامه در «قواعد» می‌فرماید: «لو وقعت علی شیء و انحدرت علی الجمره صحیح»^{۴۹}؛ «هرگاه سنگ‌ریزه‌ها بر چیزی واقع شود و در جمره فرو افتد صحیح است». تعبیر به «انْحَدَرَتْ عَلَي الْجَمْرَةِ» نشان می‌دهد که جمره همان قطعه زمینی است که سنگ به آن می‌اندازند. البته واضح است که سخن از تمام جمرات است، نه خصوص جمره عقبه.

(م) ابن فهد حلی در «محرر» می‌گوید: «لَوْ وَقَعَتْ عَلَي شَيْءٍ ثُمَّ انْحَدَرَتْ مِنْهُ إِلَى الْجَمْرَةِ، أَجْزَاءٌ أَيْضًا»^{۵۰}؛ «هرگاه سنگ‌ریزه بر چیزی بیفتد، سپس از آن به سوی جمره سرازیر شود، آن هم کافی است».

این نیز در تمام جمرات است.

(ن) در کتاب «شرایع الاسلام» (از محقق حلی) می‌خوانیم:
فَالْوَاجِبُ فِيهِ النِّيَّةُ وَالْعَدَدُ... وَإِصَابَةُ الْجَمْرَةِ بِهَا بِمَا يَفْعَلُهُ فَلَوْ وَقَعَتْ عَلَي شَيْءٍ وَ انْحَدَرَتْ عَلَي الْجَمْرَةِ جَازٍ...^{۵۱}

واجب است در رمی نیت کند و عدد (هفت) نیز شرط است و باید به وسیله او به جمره اصابت کند و اگر روی چیزی قرار گیرد و از آن سرازیر گردد و به وسیله آن به جمره برسد، کافی است.

(س) مرحوم شهید ثانی در «مسالک الافهام» در باب جمرات می‌گوید: «فلو وقعت علی شیء و انحدرت علی الجمره جاز»^{۵۲}؛ «هرگاه سنگ‌ریزه بر چیزی بیفتد و به سوی جمره سرازیر شود، کافی است».

(ل) محقق ثانی در «جامع المقاصد» نیز همین تعبیر را دارد و می‌فرماید:
لَوْ وَقَعَتْ عَلَي شَيْءٍ وَ انْحَدَرَتْ عَلَي الْجَمْرَةِ صَحِّحٌ وَ لَوْ تَمَّتْهَا حَرَكَةٌ غَيْرَهُ لَمْ يَجِزْ.^{۵۳}
هرگاه سنگ‌ریزه بر چیزی بیفتد و در جمره سرازیر شود صحیح است اما اگر با حرکت دیگری به جمره برسد کافی نیست.

ن) مرحوم صاحب ریاض نیز شبیه همین را دارد و می‌فرماید: «لو وقعت علی شیء و انحدرت علی الجمرة فإثمها تجزي»^{۵۴}؛ «اگر سنگریزه روی یک شیء بیفتد و به سوی جمره سرازیر شود، کافی است».

در ادامه سخن نیز منظور از شیء را بدن انسان یا شتر ذکر می‌کند. همه این تعبیرها شاهد مقصود ماست.

۳. کسانی که گفته‌اند اگر سنگ را به جمره بیندازد، به طوری که وارد جمره شود و سپس از آن خارج گردد، مانعی ندارد. یعنی ماندن سنگ در محل جمره شرط نیست و روشن است که اگر مراد، رمی ستون بود، فرض این مسئله اصلاً معنا نداشت؛ از کسانی که پیرو این گروه‌اند، عبارت‌اند از:

الف) زکریا بن محمد الأنصاری (متوفای ۹۲۶ ه. ق) در کتاب «فتح الوهاب» در بیان شروط رمی می‌گوید:

و تحقّق إصابته بالحجر و إن لم یبق فیہ کأن تدحرج و خرج منه فلو شكّ فی إصابته لم یحسب.^{۵۵}

یکی از شروط، اصابت سنگریزه (به جمره) است؛ هر چند در جمره نماند؛ مثل اینکه سنگریزه بغلتد و از جمره خارج شود و هرگاه شک در اصابت کند، کافی نیست.

ب) امام احمد المرتضی در «شرح الأزهار» می‌نویسد:

لا یشرط بقاء الحصى فی المرمی فلو وقعت فیہ ثمّ تدحرجت عنه لم یضر.^{۵۶}

شرط نیست که سنگریزه در محل رمی بماند، هرگاه در آن قرار گیرد و سپس بغلتد و از آن خارج شود، ضرری ندارد.

ج) محیی‌الدین نووی نیز در «مجموع» چنین آورده است:

قال أصحابنا: و لا یشرط بقاء الحجر فی المرمی فلو رماه فوق فی المرمی ثمّ تدحرج منه و خرج عنه أجزاءه، لأنّه وجد الرمی إلى المرمی و حصوله فیہ.^{۵۷}

اصحاب ما گفته‌اند: شرط نیست سنگریزه در محل رمی بماند. پس اگر رمی کند و در

محل رمی بیفتد و سپس بغلتد و از آن خارج شود، کفایت می‌کند؛ زیرا رمی در مرمی قرار گرفته است.

گروه پنجم: جمعی از فقهای متأخر اشاره به کفایت رمی بر ستون و رمی بر محل اجتماع سنگ‌ها کرده‌اند و به تعبیر دیگر، از کلام آنان تخییر استفاده می‌شود که نتیجه آن، کفایت رمی بر محل سنگریزه‌هاست. پیروان این نظریه عبارت‌اند از:

۱. مرحوم شهید اول در کتاب «دروس»، چنین می‌نویسد:

والجمرة اسم لموضع الرمي - وهو البناء أو موضعه مما يجتمع من الحصى - وقيل: هي مجتمع الحصى لا السائل منه، وصرح علي بن بابويه بأنه الأرض.^{۵۸}

جمره نام محل رمی است و آن ستون مخصوص یا محل آن است که سنگریزه‌ها در آن جمع می‌شود. بعضی نیز گفته‌اند: جمره فقط نام محل جمع شدن سنگ‌هاست و مرحوم صدوق تصریح کرده که جمره همان زمین است.

۲. مرحوم فاضل اصفهانی در «کشف اللثام» در تفسیر جمره چنین می‌نویسد: «وهي

الميل المبني أو موضعه»^{۵۹}؛ «جمره عبارت از ستونی است که بنا شده، یا محل آن ستون».

۳. شهید ثانی در «شرح لمعه» نیز در تعریف جمره، این‌گونه آورده است:

وهي البناء المخصوص أو موضعه و ما حوله مما يجتمع من الحصى، كذا عرفه المصنف في الدروس، وقيل هي مجمع الحصى... وقيل هي الأرض.^{۶۰}

جمره همان بنای مخصوص یا محل و اطراف آن است که سنگریزه‌ها در آن جمع می‌شود؛ همان‌گونه که مرحوم شهید اول در دروس آن را تفسیر کرده است. بعضی نیز گفته‌اند: جمره همان محل اجتماع سنگریزه‌هاست و بعضی گفته‌اند: همان قطعه زمین است.

نکته مهمی که در کلام شهید آمده، این است که می‌فرماید: «أو موضعه و ما حوله...»؛

یعنی یک معنای جمره، محل ستون و اطراف آن محل است که دقیقاً چیزی شبیه حوضچه‌های کنونی می‌شود (این سخن در نظرتان باشد که در بحث «نقدها» از آن استفاده فراوان خواهیم کرد).

۴. بکری دمیاطی، از علمای شافعی، در کتاب «إعانة الطالبین» می گوید:

لزم أن يكون قاصداً المرمي، فلو قصد غيره لم يكف، وإن وقع فيه؛ كرميه نحو حيّة في الجمرة، ورميه العَلَم المنصوب في الجمرة عند ابن حجر، قال: نعم لو رمي إليه بقصد الوقوع في المرمي وقد علمه فوقه فيه، أتجه الأجزاء لأنّ قصده غير صارف حينئذ، قال عبد الرؤوف: والأوجه أنّه لا يكفي وكون قصد العلم حينئذ غير صارف ممنوع لأنّه تشريك بين ما يجزيء وما لا يجزيء أصلاً. وفي الأيعاب: أنّه يغتفر للعالمي ذلك، و اعتمد أجزاء رمي العلم إذا وقع في المرمي، قال: لأنّ العامة لا يقصدون بذلك إلاّ فعل الواجب، و المرمي هو المحلّ المبني فيه العلم ثلاثة أذرع من جميع جوانبه إلاّ جمرة العقبة فليس لها إلاّ جهة واحدة.^{۶۱}

واجب است محل رمی را نیت کند. پس اگر غیر آن را قصد کند، کافی نیست؛ هر چند در محل رمی بیفتد؛ مثل اینکه سنگ را به سوی ماری که در جمره بوده، انداخته یا به علامتی که در آنجا نصب کرده اند، بیندازد (به عقیده ابن حجر). او می گوید: اگر رمی به سوی ستون باشد به قصد اینکه از آنجا در محل رمی بیفتد و در آنجا نیز بیفتد، کفایت می کند؛ چون قصد غیر محل رمی، نظر او را منصرف نمی کند. ولی عبدالرؤف گفته است که کفایت نمی کند و اینکه گفته شود قصد ستون، انسان را از محل رمی واقعی منحرف نمی کند، درست نیست. و در کتاب «الایعاب» آمده است که این، در مورد عوام، بخشوده می شود و گفته است پرتاب سنگ به سوی ستون، به شرط اینکه در محل رمی بیفتد، مانعی ندارد؛ زیرا عوام هدفشان انجام واجب الهی است و محل رمی همان محلی است که علامت در آن قرار داده شده که از هر طرف (از مرکز دایره) سه ذراع است، مگر جمره عقبه که یک طرف بیشتر ندارد.

۵. ابن عابدین از علمای حنفی در «حاشیة رد المحتار» می گوید:

وفي اللباب: ولو وقعت على الشاخص: أي أطراف الميل الذي هو علامة للجمرة أجزاءه ولو وقعت على قبة الشاخص ولم تنزل عنه أنّه لا يجزيه للبعد.^{۶۲}
در کتاب لباب آمده است: اگر سنگریزه بر شاخص، یعنی اطراف میل که علامت

جمره است بیفتد، کافی است. ولی اگر بالای شاخص قرار گیرد و پایین نیفتد، کافی نیست؛ چون از محل دور است.

۶. اخیراً یکی از فضلاء محترم که از مکه بازگشته بود، بخشی از مجله «البحوث الفقهی المعاصره» (شماره ۴۹ - سال ۱۴۲۱ ه.ق) حجاز را درباره ماهیت جمرات با خود آورده بود که مدرک خوبی برای بحث ماست. این مجله در مقاله‌ای با عنوان «الجمرات» سخنی دارد که نشان می‌دهد فقهای کنونی حجاز، موضوع جمرات را همان محل اجتماع سنگریزه‌ها می‌دانند. ولی در این اختلاف دارند که آیا زمین زیر جمرات می‌تواند جزئی از محل رمی باشد یا نه (توجه کنید: جزئی از محل رمی).

بعضی با صراحت آن را نفی می‌کنند و می‌گویند: محل ستون‌ها جزء نیست و اگر ستون‌ها از بین برود، رمی محل آن کفایت نمی‌کند. بلکه باید سنگ را به دایره اطراف آن انداخت و بعضی معتقدند: محل آن هم جزئی از محل رمی است و اگر ستون‌ها از میان برود، به تمام آن محل (محل ستون‌ها و منطقه اطراف آن) می‌توان رمی کرد؛ همان‌طور که ملاحظه می‌کنید، همگی مسلم می‌دانند که محل رمی، اطراف ستون‌هاست، ولی در اینکه محل ستون‌ها هم جزء است یا نه، اختلاف نظریه دارند. اکنون این شما و این هم عین عبارت مجله «البحوث الفقهی المعاصره»:

أما العَلَمُ الشَّاهِدُ فِي وَسْطِ الْجُمَرَاتِ، فَقَدْ اختلف الفقهاء في احتسابه جزءاً من المرمي، أو خارجاً عنه، نظراً لاختلافهم في وجوده على عهد النبي ﷺ، و يترتب على هذا خلاف فقهي في صحّة رمي مكان الشاخص لو أزيل، و في بقاء حصي-الجمار عليه بشقوق جداره في حالة وجوده، أو أعلي قمته. فمن يذهب إلى وجود الشاخص على عهد رسول الله ﷺ يعدّ مكانه جزءاً من المرمي في حالتي بقائه، أو زواله، يصحّ الرمي إلى مكانها، و ما بقي من الجمار بين شقوق الجدار. و من يري استحداثه بعد عهد النبوة يري أنّه أي الشاخص لا يعدّ من المرمي فلا يصحّ الرمي إلى مكانها بعد زوالها، أو بقاء حصي الجمار عليه، أو بين شقوق جدارها. فمن ثمّ يطرح الفقهاء عند هذا الموضع السؤال

التالي: «هل أرض العَلَم (الشاخص) من أصل المرمي بحيث يجزيء الرمي إلى محلّه لو أزيل، أو لا خلاف؟» ذهب ابن حجر إلى أنها ليست من المرمي، فلا يجزيء الرمي إليها لو أزيل العلم، وقال العلامة ابراهيم الباجوري تبعاً لابن قاسم، هي منه، و يجزيء الرمي إليه لو أزيل، و أما ذات العلم المبني فليس بمرمي، فلا يكفي الرمي إلى العلم المنصوب في الجمرة. و عند العلامة محمد الرملي: «يجزيء الرمي إلى العَلَم إذا وقع في المرمي. قال: لأنّ العائمة لا يقصدون بذلك إلاّ فعل الواجب...». و تعدّد اجتهادات العلماء في عدّ مكان الشاخص لو أزيل من الجمرة أم لا و هل يصحّ الرمي إليه؟ تعرّض لهذا الموضوع أيضا العلامة الشيخ محمود الشكري بن السيد اسماعيل حافظ كتب الحرم المكي قائلا: «و اختلف في أرض الشاخص، قيل أنها مجتمع الحصى، و قيل: لا، و الأول هو الأرجح و الأقوى، و على كلا القولين يجوز الرمي إليه لو أزيل الشاخص؛ لأنّها من المرمي الحقيقي على القول الأول، و من المرمي الحكمي على القول الثاني».

از آنچه در بالا آمد، نتایج زیر گرفته می شود:

الف) اگر طبق گفته بعضی از مورخان، نگوییم به طور قطع این ستون‌ها در عصر پیامبر ﷺ بوده، حداقل باید بگوییم وجود آنها در آن زمان مشکوک است.

ب) همه علمای اهل سنت بر این اتفاق دارند که محل رمی همان مجتمع الحصى است، بحث در این است که آیا زمین زیر ستون هم جزئی از آن است، که اگر ستون از میان برود، انداختن سنگ بر جای آن کافی باشد یا نه؛ گروهی آن را جزء می دانند و گروهی جزء نمی دانند و دایره اطراف را محل رمی می شمارند.

ج) اگر کسی به ستون‌ها سنگ بزند و در دایره پایین بیفتد، به عقیده بعضی کافی نیست؛ چرا که ستون را قصد کرده نه دایره اطراف را. ولی بعضی دیگر می گویند کافی است؛ زیرا برای انجام وظیفه به طور اجمال قصد قربت داشته و سنگ را به ستون پرتاب کرده و از آنجا در دایره که محل واقعی رمی است، افتاده، همین قصد اجمالی، کفایت می کند.

د) اخیراً مجله دیگری از مجلات معروف عربستان، به نام «البلد الأمين»^{۶۳} نیز به دست ما رسید که مقاله‌ای درباره جمره عقبه، به قلم «شریف محمدبن مساعد الحسینی» در آن نوشته شده است. در این مقاله توضیحی درباره حوضچه‌های اطراف جمرات آمده که نخستین بار در چه زمانی اقدام به ساختن این حوضچه‌ها شده است. در ضمن شرح داده است که محل رمی محدوده همین حوضچه‌هاست؛ عین عبارت مقاله چنین است:

البسام ذکر فی کتابه (توضیح الأحکام فی بلوغ المرام، ج ۳) إنّ اول من ذکر إحداث هذه الحيطان (الأحواض) علی الجبار هو الشیخ علی ابن سالم الحضرمی فی نسکه المسمی: «دلیل الطریق لحجاج بیت الله العتیق» فقد قال فی صفحه ۸۷: المرمی المحلّ المبني فيه العلم و ضبطه ثلاثة أذرع من جميع جوانبه و قد حوّط علی هذا المقدار بجدار قصیر فالرمی یكون داخله.

بسام در کتاب «توضیح الأحکام فی بلوغ المرام، جلد ۳» می‌نویسد: «نخستین کسی که به بنای حوضچه‌ها در محدوده جمار اشاره کرده، شیخ علی بن سالم حضرمی است که در کتاب مناسککش، به نام دلیل الطریق لحجاج بیت الله العتیق، صفحه ۸۷ آورده است: محل رمی، همان جایی که علامت (یعنی ستون‌ها) در آن بنا شده، به مقدار دایره‌ای به شعاع سه ذراع است و در محیط این دایره، دیوار کوتاهی بنا شده که محل رمی داخل محدوده دیوار قرار دارد.

این سخن نشان می‌دهد که محدوده رمی، دایره‌ای به شعاع سه ذراع (به قطر سه متر) بوده است و ستون‌ها به عنوان عَلم (نشانه) معرفی شده‌اند.

ه) در پایان بحث، کلام فقیه ماهر صاحب جواهر - اعلی الله مقامه الشریف - را به عنوان حسن ختام می‌آوریم؛ مرحوم صاحب جواهر رحمته الله از معدود محققانی است که به سراغ توضیح موضوع جمره رفته و بحث نسبتاً مشروحی (حدود یک صفحه) درباره آن آورده است و عبارتش در پایان بحث نشان می‌دهد که انداختن سنگ در محل جمرات را کافی می‌داند. عبارت ایشان چنین است:

ثم المراد من الجمرة البناء المخصوص، أو موضعه إن لم يكن، كما في كشف اللثام، و سمي بذلك لرميه بالحجار الصغار المسماة بالجهار، أو من الجمرة بمعنى اجتماع القبيلة لاجتماع الحصة عندها... و في الدروس أنها اسم لموضع الرمي و هو البناء، أو موضعه، مما يجتمع من الحصى، و قيل هي مجتمع الحصى لا السائل منه و صرح علي بن بابويه بأنه الأرض و لا يخفى عليك ما فيه من الإجمال و في المدارك بعد حكاية ذلك عنها قال: و ينبغي القطع باعتبار إصابة البناء مع وجوده، لأنه المعروف الآن من لفظ الجمرة، و لعدم تيقن الخروج من العهدة بدونه، أما مع زواله فالظاهر الاكتفاء بإصابة موضعه و إليه يرجع ما سمعته من الدروس و كشف اللثام إلا أنه لاتقييد في الأول بالزوال و لعله الوجه لاستبعاد توقّف الصدق عليه.^{۶۴}

منظور از جمره، آن بنای مخصوص یا محل آن است، در صورتی که آن بنای مخصوص وجود نداشته باشد؛ همان گونه که در كشف اللثام آمده است و از این جهت جمره نامیده شده و با سنگ‌های کوچک، که نامش جمار است، رمی می‌شود یا از جمره به معنای اجتماع قبیله گرفته شده؛ چون محل اجتماع سنگ‌هاست...

و در کتاب دروس آمده است که جمره، اسم است برای محل رمی، که همان بنای مخصوص یا محل آن است؛ یعنی همان جایی که سنگ‌ریزه‌ها جمع می‌شود و بعضی گفته‌اند: جمره به معنای محل اجتماع سنگ‌ریزه است، نه محلی که سنگ‌ریزه‌ها جریان پیدا می‌کند. (یعنی منطقه‌ای که سنگ‌ریزه‌ها در آن پخش شده است) و مرحوم صدوق تصریح کرده که جمره همان زمین است، و کلام او خالی از اجمال نیست و در کتاب مدارک، بعد از نقل این مطلب از صدوق، می‌گوید: سزاوار است یقین داشته باشیم به لزوم اصابت سنگ به آن بنای مخصوص، در صورتی که بنا وجود داشته باشد؛ زیرا آنچه امروز به عنوان جمره معروف است، همان بناست. به علاوه یقین به ادای تکلیف، بدون آن، حاصل نمی‌شود. اما اگر این بنا از میان برود، ظاهر این است که اصابت سنگ به محل آن، کافی است.

مرحوم صاحب جواهر بعد از نقل این عبارات می‌فرماید:

آنچه از دروس و کشف اللتام نقل شد، به همان مطلبی که مدارک گفته برمی‌گردد. ولی شهید در دروس، مقید به زوال نکرده؛ یعنی اصابت به ستون‌ها و زمین (هر دو را) کافی می‌داند؛ حتی اگر ستون‌ها وجود داشته باشد.

سپس صاحب جواهر می‌گوید: «شاید صحیح همین باشد؛ زیرا بعید است که صدق جمره بر زمین، مشروط به وجود ستون‌ها باشد».

از سخنان پربار مرحوم صاحب جواهر دو نکته به خوبی استفاده می‌شود: یک - خود ایشان تمایل به این دارد که اصابت سنگ به ستون‌ها و زمین، هر دو کافی است و این سخن با مقصود ما که همان کفایت پرتاب سنگ به حوضچه اطراف ستون‌هاست، موافق است.

دو - از کلامی که از صاحب مدارک نقل کرده، معلوم می‌شود که ایشان برای اصابت سنگ به ستون‌ها، به دو چیز تمسک بسته است: نخست اصل اشتغال و احتیاط، و دیگر اینکه در زمان ایشان معروف از لفظ جمره همان ستون بوده است. ولی چنان که خواهد آمد، هیچ یک از این دو دلیل قانع کننده نیست؛ زیرا وجود ستون‌ها در عصر ایشان، دلیل بر این نیست که در عصر معصومین علیهم‌السلام نیز وجود داشته است (آن هم نه به عنوان علامت).

قاعده احتیاط در اینجا ایجاب می‌کند که هم ستون را رمی کند و هم در محل سنگریزه‌ها بیفتند. بنابراین، سنگ‌هایی که به ستون می‌خورد و به بیرون پرتاب می‌شود، کافی نیست و این مشکل عظیم دیگری برای حجاج فراهم می‌کند که اصابت به هر دو محل را رعایت کنند. به علاوه رجوع به اصل احتیاط، هنگامی است که دلیلی بر وجوب رمی به محل سنگریزه‌ها نداشته باشیم، در حالی که دلیل کافی داریم؛ زیرا شواهد روشن نشان می‌دهد که در اعصار پیشین، ستونی وجود نداشته و تنها همان محلی بوده که سنگریزه‌ها روی آن انباشته شده است و اگر ستونی بوده به عنوان علامت و نشانه برای محل جمره بوده است که دلایل متعددی بر این امر اقامه کرده‌ایم.

نتیجه

دقت در سخنان گسترده بالا، که از محققان فقه اسلامی اعم از شیعه و اهل سنت، در پنج گروه و از حدود پنجاه منبع نقل شد (به خصوص با توجه به اینکه در موضوعات مربوط به حج اختلافی میان فریق اسلامی نیست) ثابت می‌کند که در قرون پیشین یا ستونی در محل جمرات نبوده یا اگر بوده، به عنوان علامت بوده است.

جمرات در روایات اسلامی

گرچه در روایات اسلامی، در مورد جمره، سخن صریح به میان نیامده، لیکن اشاره‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد جمرات همان محل اجتماع سنگریزه‌هاست؛ توضیح اینکه: روایات رمی جمرات در کتاب «وسائل الشیعه»، در دو بخش نقل شده است:

۱. در ابواب «رمی جمره عقبه»

روایات این بخش، در ضمن هفده باب آمده که روایات فراوانی است درباره احکام جمرات. لیکن در هیچ یک از آنها، تفسیر و توضیحی درباره جمره و اینکه جمره ستون است یا محل اجتماع سنگریزه‌ها؛ دیده نمی‌شود.

۲. ابواب العود إلى منا و رمی الجمار..

پس از ابواب ذبح و تقصیر، احادیث فراوان دیگری با عنوان بالا، طی هفت باب، درباره رمی هر سه جمره بیان فرموده، که در هیچ‌یک از این روایات نیز سخنی از تفسیر جمرات به چشم نمی‌خورد. گرچه در روایات اسلامی، در مورد جمره، سخن صریح به میان نیامده، لیکن اشاره‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد جمرات، همان محل اجتماع سنگریزه‌هاست. ولی با بررسی دقیقی که در مجموع این ابواب بیست و چهارگانه به عمل آمد، در روایات متعددی، اشاره‌های پرمعنایی دیده می‌شود که نظریه ما را تأیید

می‌کند و نشان می‌دهد که جمره، همان محل اجتماع سنگریزه‌ها است.
به روایات زیر توجه کنید:

۱. در حدیث معتبری از معاویه بن عمار از امام صادق ع می‌خوانیم:

فَإِنْ رَمَيْتَ بِحَصَاةٍ فَوَقَعْتَ فِي مَحْمِلٍ فَأَعِدْ مَكَانَهَا وَإِنْ أَصَابَتْ إِنْسَانًا أَوْ جَمَلًا نَمَّ وَقَعَتْ
عَلَى الْجِمَارِ أَجْزَأُكَ.^{۶۵}

اگر سنگریزه‌ای پرتاب کردی و در محملی افتاد، یکی دیگر به جای آن رمی کن و اگر به بدن انسان یا شتری خورد، سپس روی جمرات افتاد، کفایت می‌کند.
تعبیر به «وقعت علی الجمار»؛ «روی سنگریزه‌ها افتاد»، نشان می‌دهد که جمره همان قطعه زمینی است که سنگ‌ها روی آن می‌افتد. توجه داشته باشید که بسیاری از ارباب لغت، جمار را به معنای سنگ‌های ریز تفسیر کرده‌اند؛ از جمله:

- ابن اثیر در «نهایه» می‌نویسد: «الجمار هي الأحجار الصغار».

- فیومی در «مصباح المنیر» آورده است: «والجمار هي الحجارة».

- ابن منظور در «لسان العرب» می‌گوید: «الجمرات و الجمار، الحصيات التي ترمي بها في مكة».

از این رو، افتادن سنگ بر جمار، یعنی افتادن روی سنگریزه‌ها و همین امر، طبق روایت بالا، برای وظیفه رمی جمرات، کفایت می‌کند. بنابراین، تعبیر مذکور، دلیل خوبی بر مقصود است. افزون بر این، سنگی که به بدن انسان یا شتری بخورد، در برگشت، چنان قوتی ندارد که به ستون‌ها اصابت کند. حداکثر آن است که روی سنگریزه‌ها می‌افتد.

۲. حدیث بزنی (احمد بن محمد بن ابی‌نصر) از ابوالحسن (علی بن موسی

الرضا ع):

وَاجْعَلْنِي عَلَى يَمِينِكَ كُلَّهِنَّ وَلَا تَرْمِ عَلَى الْجُمُرَةِ ...^{۶۶}

تمام جمرات را هنگام رمی، در طرف راست خود قرار ده و هنگام رمی، روی جمره نایست.

این حدیث نیز نشان می‌دهد که جمره، همان سنگریزه‌هاست؛ زیرا بعضی روی یک طرف آن می‌ایستادند و طرف دیگر را رمی می‌کردند و جمعی از علمای عامه، آن را کافی دانسته‌اند و ما حرام یا مکروه می‌دانیم. امام علیه السلام از این کار نهی می‌کند و بدیهی است که هیچ عاقلی، هنگام رمی جمره، روی ستون نمی‌ایستد.

در کلمات فقهای عامه، در بحث گذشته نیز به این معنا برخورد کردیم که بعضی از آنها می‌گویند: ایستادن روی جمره جایز نیست. (دقت کنید).

۳. در کتاب «فقه الرضا» آمده است: «إِنْ رَمَيْتَ وَدَفَعْتَ فِي مَحْمِلٍ وَانْحَدَرَتْ مِنْهُ إِلَى الْأَرْضِ أَجْرَاتُ عَنَّا»^{۶۷}؛ «هرگاه رمی کردی و در محمل افتاد و از آنجا به روی زمین غلتید، کافی است».

۴. در نسخه دیگری در همان کتاب آمده است:

إِنْ أَصَابَ إِنْسَانًا تَمَّ أَوْ جَمَلًا تَمَّ وَقَعَتْ عَلَى الْأَرْضِ أَجْرَاهُ.^{۶۸}

هرگاه به انسان یا شتری که در آنجاست اصابت کند، سپس بر زمین افتد [و در مرمی قرار گیرد] کفایت می‌کند.

پر واضح است که مراد از این عبارت، غلتیدن و افتادن در زمین محل رمی است. بنابراین، ایراد مرحوم صاحب جواهر که می‌گوید: «این حدیث مبهم است؛ زیرا کلمه ارض مطلق است»، موجه به نظر نمی‌رسد و حدیث ابهامی ندارد. منظور از افتادن سنگریزه بر زمین، افتادن آن بر جمره (مجتمع الحصى) است.

۵. بیهقی محدث معروف اهل سنت در حدیث مفصلی نقل می‌کند:

جبرئیل مناسک حج را به ابراهیم علیه السلام عرضه داشت. سپس ابراهیم [به اتفاق جبرئیل] به جمره عقبه رسید، شیطان در آنجا بر او ظاهر گشت، ابراهیم هفت سنگریزه به او انداخت و او رفت.^{۶۹}

روشن است منظور از جمره در اینجا، همان توده سنگریزه‌هایی است که به‌طور طبیعی در آنجا وجود داشته، نه اینکه در زمان حضرت ابراهیم علیه السلام ستونی در آنجا قبل از

این ماجرا ساخته شده بود (مگر اینکه کلماتی در تقدیر بگیریم که مخالف ظاهر کلام است).

۶. در حدیث دیگری در همان کتاب می‌خوانیم:

«ابن ابی‌نعم» می‌گوید: از ابوسعید (خدری) درباره رمی جمرات پرسیدم. گفت: «سنگ‌هایی که قبول گشته، به آسمان برده می‌شود و اگر چنین نبود، جمرات از کوه ثبیر (کوهی است در مدینه) بلندتر می‌شد.^{۷۰}»

از این حدیث به خوبی استفاده می‌شود که جمرات، همان توده سنگریزه‌هاست که بر اثر پرتاب سنگ‌های جدید، روز به روز بزرگ‌تر می‌شود.

۷. ازرقی در کتاب «اخبار مکه»، چنان‌که خواهد آمد، از عطا چنین نقل می‌کند:

نزد ابن عباس بودم، به او گفتم: «من در وسط جمره رفتم و از پیش رو و پشت سر و طرف راست و چپ رمی کردم و چیزی از سنگ‌ها را احساس نکردم». ابن عباس گفت: «سنگ‌های مقبول به آسمان می‌رود».^{۷۱}

آیا وسط جمره رفتن و پیش رو و پشت سر و طرف راست و چپ را سنگ زدن، جز با آنچه گفتیم، می‌تواند صحیح باشد؟

در اینجا دو حدیث وجود دارد که ممکن است تصور شود به وجود ستون برای جمرات اشاره می‌کند:

۱. عَنْ أَبِي عَسَّانَ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَمِي الْجَمَارِ عَلَى غَيْرِ طَهْوَرٍ، قَالَ: الْجَمَارُ عِنْدَنَا مِثْلُ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ حَيْثُ إِنَّ طُفَّتَ بَيْنَهُمَا عَلَى غَيْرِ طَهْوَرٍ، لَمْ يَضُرَّكَ وَالطَّهْرُ أَحَبُّ إِلَيَّ فَلَا تَدْعُهُ وَ أَنْتَ قَادِرٌ عَلَيْهِ.^{۷۲}

ابوغسان حمید بن مسعود می‌گوید: از امام صادق عليه السلام پرسیدیم: «آیا می‌توان رمی جمرات را بدون وضو انجام داد؟» امام فرمود: «جمرات نزد ما مانند صفا و مروه حیطانی بیش نیست؛ اگر بدون وضو سعی صفا و مروه کنی، ضرری ندارد (اگر جمرات را هم بدون وضو رمی کنی، مانعی ندارد) اما با وضو بودن نزد من بهتر است، تا می‌توانی آن را ترک نکن.»

بعضی از فقهای متأخر تصور کرده‌اند حیطان (جمع حائط به معنای دیوار) نشان می‌دهد که در آنجا دیواری وجود داشته و این دیوار احتمالاً همان ستون‌های جمرات بوده است. ولی این استدلال از چند جهت قابل مناقشه است؛ زیرا:

اولاً: سند حدیث ضعیف است؛ زیرا حمیدبن مسعود از مجاهیل است. بنابراین با حدیث مزبور که خبر واحد ضعیفی است، نمی‌توان چیزی را ثابت کرد. در حالی که روایات سابق، متضافر بودند؛ به علاوه در میان آنها حدیث صحیح و معتبر نیز وجود داشت.

ثانیاً: از نظر دلالت هم اگر بر خلاف مطلوب دلالت نکند، بر وفق مطلوب نیست؛ زیرا:

الف) حیطان جمع حائط، به معنای دیواری است که دور چیزی را می‌گیرد و این کلمه از ماده حَوَطَ و احاطه گرفته شده است. لذا به باغ‌های محصور که اطراف آن را دیوار کشیده‌اند، حائط می‌گویند.

ابن منظور در «لسان العرب» می‌نویسد: «و الحائط: الجدار لِأَنَّهُ يَحُوطُ مَا فِيهِ، و الجمع حيطان»؛ «حائط، به معنای دیوار است؛ زیرا آنچه را در وسط آن قرار دارد، احاطه می‌کند و جمع آن حيطان است».

جالب اینکه معنای اصلی حوط، حفظ و نگهداری چیزی است و به دیوارهایی که گرداگرد چیزی را می‌گیرد، حائط گفته‌اند؛ زیرا آن را حفظ می‌کند. فرق جدار با حائط در همین است که حائط در اصل، چیزی است که گرداگرد را احاطه کند. ولی جدار به هر دیواری گفته می‌شود. بنابراین، معنا ندارد که به ستونی شبیه ستون فعلی جمرات، حائط بگویند و اگر حائط در آنجا بوده، دیواری شبیه دیوار حوضچه فعلی جمرات بوده که اطراف آن قطعه زمین مخصوص کشیده شده است و ارتباطی به ستون ندارد (دقت کنید).

ب) تشبیه به «صفا و مروه» معنای خاصی را در اینجا القا می‌کند؛ زیرا صفا و مروه

دو کوه است: یکی کوچک و دیگری کمی بلندتر و در آنجا دیواری وجود نداشته است. به علاوه، دیوار بودن چه ارتباطی به مسئله وضو دارد که می‌فرماید: «این دو (صفا و مروه، و جمرات) حیطان هستند و نیازی به گرفتن وضو نیست».

به نظر ما، منظور از حدیث بالا این است که صفا و مروه، یک محوطه معمولی است، نه مسجد (مانند جمرات) و هیچ یک از این دو، حکم خانه کعبه و مسجدالحرام را ندارد که وضو گرفتن برای انجام طواف، واجب باشد و برای دخول در مسجد، مستحب. بنابراین حدیث مزبور، هیچ‌گونه دلالتی بر وجود ستون در جمرات ندارد. بلکه ممکن است دلالت بر خلاف داشته باشد.

۲. در حدیث دیگری از عبد الأعلى، از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده است: «قَالَ: قُلْتُ لَهُ: رَجُلٌ رَمَى الْجُمْرَةَ بِسِتِّ حَصِيَّاتٍ، فَوَقَعَتْ وَاحِدَةً فِي الْحَصِيِّ؟ قَالَ: يُعِيدُهَا إِنْ شَاءَ مِنْ سَاعَتِهِ وَإِنْ شَاءَ مِنَ الْغَدِ إِذَا أَرَادَ الرَّمِيَّ».^{۷۳}

«به حضرت عرض کردم: مردی جمره را با شش سنگریزه رمی کرده و یکی از آنها در ریگ‌ها افتاده؟ فرمود: منخیر است آن را در همان ساعت یا فردا اعاده کند».

یکی از فضلا می‌گفت: «این حدیث دلالت می‌کند که اگر سنگریزه روی سنگریزه‌ها بیفتد، کافی نیست. در حالی که شما می‌گویید جمره همان مجتمع الحصى است».

در جواب عرض کردم: «همان‌گونه که از عبارات فقها استفاده می‌شود: «الجمرة هي مجتمع الحصى لا السائل منه»؛ «جمره محل اجتماع سنگریزه‌هاست، نه سنگ‌هایی که به اطراف پراکنده می‌شود» و منظور از روایت بالا، افتادن سنگ در سنگ‌های پراکنده است، نه در جمره و قطعاً باید اعاده شود. لذا می‌فرماید: «في الحصى» و نمی‌فرماید: «في مجتمع الحصى».

به علاوه، این حدیث، هم از نظر سند ضعیف است و هم از نظر دلالت. در سند آن «سهل بن زیاد» آمده که مورد اشکال معروف است و از نظر دلالت، در ذیل حدیث عبارتی است که فقها به آن عمل نکرده‌اند؛ یعنی عمداً یک سنگ را به فردا افکندن.

نتیجه بحث روایی

گرچه در هیچ‌یک از روایاتی که در بالا آوردیم و تمام روایاتی که در باب رمی جمرات آمده، سخن صریحی از موضوع جمره به میان نیامده، لیکن از تعبیرات موجود در آنها می‌توان اطمینان یافت که «جمرات» چیزی جز محل اجتماع سنگریزه‌ها در آن قطعه زمین معین از منا نیست و اگر ستونی در آنجا باشد، به عنوان علامت و نشانه است.

ستونی به نام جمره در منا نبوده که به آن سنگ بزنند؛ بلکه حجاج سنگها را به همان محلی که امروز به صورت حوضچه‌هایی در اطراف جمرات بنا شده است، پرتاب می‌کردند. مردم کم‌کم، بر اثر گذشت زمان، علامت را به جای جمره اشتباه گرفته‌اند و رمی آن را به جای محل اصلی قرار داده‌اند و به احتمال قوی، این مسئله در قرون اخیر، صورت گرفته و به صورت یک عرف در آمده است؛ زیرا در کلمات پیشینیان دیده نمی‌شود؛ زیاد هم نباید تعجب کرد.

نظرات نقادان و پاسخ به پرسش‌ها

بعد از نشر این فتوا و استدلال‌هایی که آوردیم، استقبال چشمگیری از سوی بسیاری از اهل نظر و بزرگان حوزوی و غیرحوزوی از این بحث شد که شرح آنها ممکن است حمل بر مسائل دیگری شود و از آن می‌گذریم و از همه آنها متشکر و سپاسگزاریم. گروهی نیز پرسش‌ها و شبهاتی طرح کرده و خواهان پاسخ آنها بودند. در اینجا برای تکمیل این بحث، شبهات و پرسش‌های این برادران عزیز را با عنوان «نظرات نقادان» طرح و بررسی می‌کنیم:

۱. تمسک به احتیاط

مرحوم صاحب مدارک، بعد از نقل کلام شهید در «دروس» که دو احتمال در معنای جمره ذکر می‌کند: «إِنَّهَا اسْمٌ لِمَوْضِعِ الرَّمِي وَ هُوَ الْبِنَاءُ أَوْ مَوْضِعُهُ»؛ «جمره نام آن بنا، یا محل آن

است»، می فرماید:

و ينبغي القطع باعتبار إصابة البناء مع وجوده لأنه المعروف الآن من لفظ الجمره و لعدم
تيقن الخروج من العهدة بدونه.^{۷۴}

سزاوار است قطع پیدا کنیم که با وجود بنا، باید سنگریزه‌ها به آن (بنا) بخورد؛ زیرا
الآن معروف از لفظ جمره، همان است؛ به علاوه یقین به براءت ذمه، بدون آن حاصل
نمی‌شود.

این در واقع مهم‌ترین دلیلی است که می‌توان بر مسئله لزوم اصابت به بنا اقامه کرد.
پاسخ: مرحوم صاحب مدارک، از معدود کسانی است که قبل از معاصرین ما،
اصابت سنگ را به بنا لازم دانسته و دو دلیل برای مقصود خود آورده، که هر دو قابل
مناقشه است:

دلیل اول: ایشان می‌فرماید: «امروز (در عصر ایشان) معروف در معنای جمره، همان
بناست». ما نیز می‌گوییم در زمان ما هم معروف همین معناست. ولی اینها هرگز دلیل بر
وجوب رمی ستون‌ها نمی‌شود؛ زیرا معروف بودن امروز، دلیل بر معروف بودن در عصر
پیامبر ﷺ و معصومین علیهم‌السلام نمی‌شود. مخصوصاً با آن همه شواهد و قراین فراوان از
کلمات بزرگان فقها که قبل از ایشان می‌زیسته‌اند که دلالت دارد جمره، همان مجتمع
الحصى است، نه بنا. مگر اینکه قائل به «استصحاب قهقری» شویم و به عقب برگردیم
که به زودی به آن اشاره خواهیم کرد که استصحاب قهقری از اصل، واجد حجیت
نیست و محل کلام ما ارتباطی به استصحاب قهقری ندارد.

دلیل دوم: ایشان استدلال به اصالة الاشتغال کردند که این نیز مخدوش است؛ چراکه
احتیاط ایجاب می‌کند هر دو را رمی کند؛ یعنی آن‌چنان سنگ به ستون بزند که سنگ
در پای آن بیفتد.

ایراد دیگری هم صاحب جواهر بر ایشان گرفته که آن هم قابل قبول است؛ ایشان
می‌فرمایند: نمی‌توان گفت لفظ جمره وضع شده است برای ستون هنگامی که وجود

داشته باشد و بر زمینی که زیر آن است هنگامی که ستون نباشد^{۷۵} (زیرا سابقه ندارد نام‌گذاری تابع وجود و عدم وجود چیزی باشد).
به همین دلیل صاحب جواهر^{رحمته‌الله} قائل به تخییر میان ستون و اطراف آن شده است.

۲. تمسک به استصحاب قهقری

یکی از فضلالی حوزه در نامه خود نوشته است: چه مانعی دارد در مورد جمره به استصحاب قهقری که مورد قبول بعضی از علماست، متوسل شویم و بگوییم: «در زمان ما این ستون‌ها به عنوان جمره شناخته می‌شوند، به عقب برمی‌گردیم و می‌گوییم در زمان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و معصومین علیهم‌السلام نیز به حکم استصحاب، جمره همان بوده است». پاسخ: این استدلال مایه شگفتی است؛ زیرا:

اولاً: هیچ دلیلی بر استصحاب قهقری یا استصحاب وارونه نداریم و هیچ‌یک از ادله استصحاب، آن را به اثبات نمی‌رساند و کمتر کسی از محققان به سراغ آن رفته است؛ چراکه «لا تنقض الیقین بالشک» ناظر به یقین سابق و شک لاحق است، نه یقین لاحق و شک سابق.

ثانیاً: استصحاب در موردی صدق می‌کند که شک در چیزی داشته باشیم؛ ما یقین داریم که جمره به معنای بنا نیست. کلمات ارباب لغت و اقوال فقهای خاصه و عامه و روایات، دلیل بر این معناست. بنابراین، ارکان استصحاب وجود ندارد و جای استصحاب نیست.

ولی می‌توان به جای این استدلال، به دلیل بهتری تمسک جست و آن «اصل عدم نقل» است که اصلی عقلایی است و گفت: «امروز از معنای جمره، همان ستون را می‌فهمیم و شک داریم در گذشته نیز به همین معنا بوده یا نقل به معنای جدید شده است، اصل این است که معنای این واژه عوض نشده باشد». لذا در وقفنامه‌ها و اسناد دیگر، الفاظ قدیمی را بر آنچه امروز از آن فهمیده می‌شود، حمل می‌کنند. ولی باید به این نکته توجه داشت که تمسک به این‌گونه اصول نیز مربوط به موارد شک است.

در حالی که با توجه به گواهی لغت‌دانان و شهادت علمای شیعه و اهل سنت و دلالت روایات، شکی باقی نمی‌ماند که جمره، همان مجتمع الحصى است و محلی برای اجرای اصل نیست (هرچند اصل لفظی باشد).

۳. تمسک به روایات جمره عقبه

بعضی اظهار می‌دارند: در چند روایت، در مورد جمره عقبه آمده است: «فَأَزْمَهُمَا مِنْ قِبَلِ وَجْهَيْهَا وَلَا تَزْمَهُمَا مِنْ أَعْلَاهَا»^{۷۶}؛ «آن را از طرف مقابل رمی کن، نه از بالا». تعبیر به «وجه» دلیل بر این است که در آنجا ستونی وجود داشته است.

پاسخ: با توجه به یک نکته، پاسخ این گونه استدلال‌ها و همچنین پرسش‌های دیگری که درباره جمره عقبه مطرح است، روشن می‌شود و آن اینکه: جمره عقبه، در یک سرایشی تند قرار داشته، یک طرف آن بلند و طرف دیگرش پایین بود؛ به طوری که در بعضی از روایات، از آن به «وادی» (دره) تعبیر شده است. در روایات آمده است که پیغمبر خدا ﷺ در طرف پایین دره ایستاد و جمره را رمی کرد و از رفتن به طرف بالای جمره، نهی فرمود؛ حتی از روایات استفاده می‌شود برای اینکه مردم به طرف بالا نروند، در آنجا دیواری ساخته شد و بعداً نیز مسجدی ساختند تا راه را بر کسانی که می‌خواهند به طرف بالا بروند، ببندند (و شاید فلسفه این حکم آن بوده که اگر گروهی بالا و گروهی پایین قرار می‌گرفتند، خطر اصابت سنگ برای پایینی‌ها زیاد بود).

به هر حال کسی که در طرف پایین می‌ایستاد، جمره (یعنی محل اجتماع سنگ‌ها) روبه‌روی او بود و تعبیر به وجه نیز به همین جهت است و تعبیر به «مِنْ أَعْلَاهَا» مفهومی است که از تپه بالا بروند و از بالا سنگ به درون جمره پرتاب کنند. از اینجا نکته دیگری که برای بعضی شگفت‌آور شده است نیز روشن می‌شود و آن اینکه مرحوم علامه حلی در «منتهی» فرمود:

عَنِ الْجُمْهُورِ أَنَّ عَمْرَ جَاءَ وَالزَّحَامَ عِنْدَ الْجَمْرَةِ فَصَعِدَ فَرَمَاهَا مِنْ فَوْقِهَا.^{۷۷}

اهل سنت نقل کرده‌اند که عمر نزد جمره آمد، درحالی که اطراف آن ازدحام بود، بالا رفت و از بالا آن را رمی کرد.

تعجب آنها از این نظر است که لابد آنجا ستونی بوده و عمر بالای ستون رفته و زیر پای خود را رمی کرده است و حال آنکه معنای حدیث این است: «نظر به اینکه در طرف پایین جمره (کنار دره) ازدحام بوده، عمر برای راحتی به طرف بالای تپه رفت و از بالا آن را رمی کرد، یعنی سنگ را به مرکز اجتماع سنگ‌ها پرتاب کرد. درحالی که سنت این بوده که پایین بایستند و از روبه‌رو رمی کنند».

اینکه بعضی تصور کرده‌اند مفهومش این است که عمر از ستون بالا رفت و روی ستون ایستاد و از بالا زیر پای خود را رمی کرد، چیزی است که اگر درست بیندیشیم، تصدیق می‌کنیم که هیچ عاقلی دست به چنین کاری نمی‌زند؛ زیرا فرض بر این است که انبوه جمعیت در اطراف جمره ازدحام کرده‌اند (و جمره را ستون فرض می‌کنیم) و مرتب سنگ‌ها به سوی آن پرتاب می‌شود، حال یک نفر به کنار ستون‌ها بیاید و بخواهد بالای آن بایستد و هفت سنگ بزند. سپس پایین بیاید و برگردد و به سراغ کار خود برود. به یقین بدن این شخص کاملاً مجروح خواهد شد. حال کدام عقل اجازه می‌دهد که کسی به چنین کار خطرناکی دست بزند. به یقین چنین نبوده، بلکه عمر برای اینکه از ازدحام نجات یابد، به بالای سراسیمی رفت و از آن‌جا به راحتی سنگ‌ها را در جمره، یعنی همان مجتمع سنگ‌ها، پرتاب کرد، کاری که خیلی آسان و راحت بود.

۴. تمسک به چند قرینه

یکی از علمای فاضل در نامه خود چند نکته مبهم را چنین مطرح نموده است:
 الف) در بعضی از روایات از «جمره عقبی» تعبیر به «عظمی» شده است.^{۷۸} این تعبیر

ممکن است به خاطر بزرگ بودن ستون موجود در آن محل باشد.

پاسخ: جمره خواه به معنای ستون باشد یا محل اجتماع سنگریزه‌ها - كما هو الحق - بزرگ و کوچک دارد؛ زیرا هرگاه قطعه زمینی که سنگ بر آن می‌ریزند، بزرگ‌تر باشد، واژه عظمی در آن به کار می‌رود و اگر کوچک‌تر باشد، از واژه صغرا استفاده می‌شود. بنابراین تعبیر به «عظمی» در بعضی از روایت، تأثیری در سرنوشت مسئله مورد بحث ندارد؛ زمین بزرگ و کوچک، خانه بزرگ و کوچک، راه‌های بزرگ و کوچک، تعبیرات معمولی ما در فارسی است؛ در عربی نیز شبیه آن دیده می‌شود.

هرگاه به تنوع موارد استعمال کلمه «عظیم» در قرآن مجید مراجعه کنیم، خواهیم دید این واژه به هر چیزی که به نوعی دارای بزرگی، عظمت و وسعت باشد، اطلاق می‌گردد.

ب) در بعضی از روایات آمده است: «... ثُمَّ أَتَتْ الْجُمُرَةَ الْقُصْوَى الَّتِي عِنْدَ الْعُقْبَةِ فَاَرَمَهَا مِنْ قِبَلٍ وَجْهَهَا وَلَا تَرْمِيهَا مِنْ أَعْلَاهَا».^{۷۹} این تعبیر می‌تواند اشاره به ستون باشد که از رمی کردن قسمت بالای آن نهی شده است.

پاسخ: این تفسیر برای روایت صحیح نیست؛ زیرا اگر مقصود بیان این بود که بالای آن را رمی نکن، بلکه روبه‌رو را رمی کن، کلمه «من» در اینجا صحیح نبود؛ باید بگوید: «فَارَمِ وَجْهَهَا وَلَا تَرْمِ أَعْلَاهَا»؛ زیرا رمی فعل متعدی است و بدون «من» متعدی می‌شود. گفته می‌شود: «رمیت الجمره». هرگز نمی‌گویند: «رمیت من الجمره».

در نتیجه «من» در اینجا اشاره به محلی است که شخص رمی‌کننده در آنجا می‌ایستد و همان‌گونه که گفتیم، جمره عقبه در وسط یک سرایشی واقع شده بوده و دستور داده شد است که از طرف پایین، که در روبه‌روی آن واقع می‌شد، آن را رمی کنند نه از طرف بالا؛ یعنی جمره را دور نزنند و در طرف بالای تپه قرار نگیرند؛ زیرا سنت پیامبر ﷺ چنین بوده است.

ج) تغییراتی که در مشاعر حج به وجود آمده، به خاطر حساسیتی است که قاطبه

مسلمین نسبت به آن داشته‌اند و همواره مورد توجه تاریخ نویسان بوده است. بنابراین بعید به نظر می‌رسد که ستونی قبلاً وجود نداشته و بعداً ساخته شده و ذکر آن در تواریخ نیاید.

پاسخ: همان‌گونه که با مدارک مختلف ثابت شد، ستون‌ها به عنوان تغییر در مشاعر حج نصب نشده، بلکه فقط به عنوان علامت است و خود ما در سفرهای نخستین حج دیدیم که چراغی هم کنار آن نصب شده بود تا راهنمای شب‌ها باشد. هم اکنون تابلوهای متعدد و نشانه‌هایی (به عنوان علامت) برای تعیین حدود عرفات، منا و مشعر نصب کرده‌اند که هیچ‌کس حساسیتی نسبت به آن نشان نداده و نمی‌دهد؛ زیرا اینها فقط جنبه علامت دارد.

د) انداختن سنگ به صورت «خذف»^{۸۰} از جمله مستحباتی است که غالب فقهای محترم به آن فتوا داده‌اند و انداختن سنگ به این صورت با مکان مرتفع تناسب دارد، نه مکانی که مساوی زمین است.

پاسخ: این حکم مستحب، نه تنها هیچ‌گونه دلالتی بر وجود ستون ندارد - زیرا پرتاب سنگ به این صورت هم به سوی ستون ممکن است و هم به سوی قطعه زمین محل اجتماع سنگ‌ها (مجمع الحصى) - بلکه پرتاب سنگ به این نحو، با نفی ستون‌ها - سازگارتر است؛ زیرا اصابت سنگ به ستون‌ها با این روش، آن‌هم از فاصله ۱۰ یا ۱۵ ذراع که در روایت آمده، برای غالب افراد، مشکل یا غیر ممکن است. ولی پرتاب به سوی حوضچه‌های اطراف ستون‌ها، غالباً امکان‌پذیر است.

خلاصه اینکه: دلیل مزبور اگر بر خلاف مطلوب گوینده دلالت نداشته باشد، دلالتی بر مقصود او ندارد.

۵. اگر جمره زمین باشد، همان زمین زیر ستون‌هاست

یکی دیگر از علمای حوزه عملیه در نامه خود چنین می‌نویسد:

ما قبول داریم که جمره، طبق مدارک موجود، همان قطعه زمینی است که سنگ بر آن

می‌اندازند (نه ستون‌ها) ولی قدر مسلم این است که آن، همان زمین زیر ستون‌هاست و چون در حال حاضر دسترسی به آن زمین نداریم، ناچار به خود ستون‌ها سنگ می‌زنیم و اگر روزی ستون‌ها ویران گردد، سنگ بر زمینی که زیر آن است، خواهیم زد.

پاسخ: این احتمال به چند دلیل پذیرفتنی نیست؛ زیرا:

اولاً: از بعضی روایات و کلمات فقها که قبلاً آوردیم، استفاده می‌شود که بعضی از حجاج در سابق، روی یک‌طرف جمره می‌ایستادند و سنگ به طرف دیگر پرتاب می‌کردند (هرچند از این کار به عنوان حرام یا مکروه، نهی شده است). در حدیث بزندی می‌خوانیم: «وَلَا تَرْمِ عَلَى الْجُمُرَةِ»؛ «به هنگام رمی روی جمره نایست». ^{۸۱} بعضی از علمای اهل سنت این کار را اجازه داده‌اند؛ مانند محیی‌الدین نَوَوِي در «روضه الطالبین» که می‌گوید:

وَلَا يُشْتَرَطُ كَوْنُ الرَّامِي خَارِجَ الْجُمُرَةِ فَلَوْ وَقَفَ فِي الطَّرْفِ وَرَمَى إِلَى الطَّرْفِ الْآخِرِ
جَاز. ^{۸۲}

شرط نیست که رمی کننده بیرون جمره بایستد، بلکه اگر در یک طرف جمره بایستد و به طرف دیگر رمی کند، کافی است.

این تعبیر که یک‌طرف بایستد و طرف دیگر را رمی کند، به یقین در مورد دایره‌ای که قطر آن یک متر است، صدق نمی‌کند. بلکه به نظر می‌رسد که محل رمی، چند متر بوده (مانند حوضچه‌هایی که امروز اطراف ستون‌هاست) که بعضی یک‌طرف آن ایستاده و طرف دیگر را رمی می‌کردند.

به علاوه، بعضی از فقها حد آن را تعیین کرده‌اند؛ حدی که تطبیق بر زمین تحت ستون‌ها نمی‌کند. در «حواشی شروانی» چنین آمده است:

الجمرة مجتمع الحصى، حده الجبال الطبري بأنه ما كان بينه وبين أصل الجمرة ثلاثة أذرع فقط و هذا التحديد من تفقهه و كأنه قرب به مجتمع الحصى غير السائل، و المشاهدة تؤيده فإن مجتمعه غالباً لا ينقص عن ذلك. ^{۸۳}

جمره محل اجتماع سنگریزه‌هاست و جمال‌الدین طبری حد آن را که ما بین حاشیه و

مرکز جمره است، سه ذراع تعیین کرده و این، نظر خود اوست و گویا او محل اجتماع سنگریزه‌ها را در نظر گرفته است، نه سنگ‌هایی که گسترش پیدا می‌کند [و در اطراف پخش می‌شود] مشاهده نیز نظر او را تأیید می‌کند؛ زیرا محل اجتماع سنگریزه‌ها غالباً کمتر از سه ذراع (از مرکز دایره) نیست.

به نقل از شهید ثانی در «شرح لمعه» آمده است:

و هي البناء المخصوص أو موضعه و ما حوله مما يجتمع من الحصى، كذا عرفها المصنّف في الدروس.^{۸۴}

جمره همان بنای مخصوص یا محل آن یا اطراف آن است که سنگریزه‌ها در آن جمع می‌شود؛ مرحوم شهید اول در دروس این گونه آن را تفسیر کرده است.

این تعبیر خواه از شهید اول باشد یا شهید ثانی، نشان می‌دهد:

اولاً: جمره تنها زمین زیر ستون‌ها نیست، بلکه اطراف آن را نیز شامل می‌شود.

ثانیاً: به فرض، محل رمی همان قطعه زمینی باشد که زیر ستون‌هاست، آیا در فرضی که ستون روی آن قطعه زمین بنا شده، لابد باید اقرب و نزدیک‌تر به آن را انتخاب کنیم: آیا اقرب، زمین‌های اطراف و مجاور و چسبیده به آن است یا ستونی که دو سه متر از آن بالاتر است؟ به یقین زمین‌های اطراف آن اقرب است و هرگاه کسی از طبقه بالا رمی کند، مشکل بیشتر می‌شود؛ چرا که ستون‌ها در طبقه بالا از زمینی که زیر آن قرار دارد، بسیار دور است.

ثالثاً: در حال حاضر سنگ زدن به ستون‌ها بسیار مشکل است؛ با اینکه شاید حدود ده متر مربع، سطح آن است^{۸۵} حال اگر همه بخواهند زمینی را که یک متر مربع است، رمی نمایند، چگونه می‌شود؟ این کار در عصر پیامبر ﷺ نیز مشکل بوده، طبق روایتی حدود یک صد هزار نفر در حجة الوداع شرکت داشتند و هر کدام ۲۱ سنگ به جمره عقبه و ۱۴ سنگ به جمرات دیگر می‌زدند؛ پرتاب کردن این همه سنگ بر آن قطعه کوچک یک‌متری از زمین چگونه امکان‌پذیر بوده است؟

نتیجه اینکه نباید تردید داشت که محل رمی (مرمی) وسیع‌تر از زمین زیر ستون‌هاست؛ یعنی چیزی همانند حوضچه‌های کنونی است.

۶. تمسک به عبارات بعضی از فقها

در بعضی از عبارات آمده است: «فیرمی رأس الجمرۃ الأولى»؛ «قسمت بالای جمره را رمی می‌کند»^{۸۶} و در بعضی از عبارات آنها آمده است: «فیرمی ساقها»؛ «ساق آن را رمی می‌کند».^{۸۷} آیا تعبیر به «رأس» و «ساق» مناسب ستون‌ها نیست؟ پاسخ: این تعبیر با مجتمع الحصی کاملاً سازگار است؛ زیرا سنگریزه‌ها به صورت مخروطی آنجا جمع می‌شده که طبعاً این مخروط رأس و ساق داشته، نوک مخروط، رأس آن بوده و پایه مخروط ساق آن بوده است.

۷. تمسک به بعضی از سفرنامه‌ها و تواریخ

یکی از علمای حوزه در گفت و گویی که با ما داشت، به بعضی از قدیمی‌ترین تواریخ مکه استناد می‌جست که می‌گوید: در یکی از سال‌های قرن سوم هجری، باران زیادی در مکه و منا بارید و جمره عقبه را با خود برد! بعداً جمره را به جای خود باز گرداندند! لابد به خاطر ستونی بوده است که آب آن را برده و بعد مردم کمک کرده‌اند آن را به جای خود باز گردانده و سرپا کرده‌اند!

منظور ایشان عبارت زیر بود:

ابوالولید ازرقی از مورخان قرن سوم در کتاب «تاریخ مکه» که از قدیمی‌ترین

تاریخ‌ها است، چنین می‌نویسد:

إنّ أمطار الخریف قد كثرت و تواتر بمکة و منا فی هذا العام (عام ۲۴۰) فهدمت منازل كثيرة و إنّ السیل هدم من دار الامارة بمنی و ما فیها ... و هدم العقبة المعروفة بجمرة العقبة ... و أحکم (اسحاق والی مکة) العقبة و جدرانها و أصلح الطريق التي سلکها رسول الله ﷺ من منا إلى الشعب ... و كانت هذه الطريق قد عفت و درست فكانت

الجمرة زائلة عن موضعها أزالها جهال الناس برميهم الحصى و غفل عنها حتى ازيجت عن موضعها شيئاً يسيراً منها من فوقها فردّها إلى موضعها الذي لم تنزل عليه و بنى من ورائه جداراً أعلاه عليها و مسجداً متصلاً بذلك الجدار لئلا يصل إليها من يرمي من أعلاها و إنّما السنّة لمن أراد الرمي أن يقف من تحتها من بطن الوادي.^{۸۸}

در آن سال باران‌های پاییزی در مکه و منا زیاد و پی‌درپی بارید و منازل بسیاری را ویران ساخت و سیل، دار الاماره منا و آنچه در آن بود را ویران ساخت و عقبه معروف به جمره عقبه را ویران کرد... و [اسحاق والی مکه] عقبه و دیوارهای آن را محکم ساخت و راهی را که رسول خدا ﷺ در منا به سوی دره پیموده بود، اصلاح کرد... و این جاده را خاک گرفته بود و جمره از جای خود زایل شده بود.

افراد جاهل به خاطر انداختن سنگ و غفلت [از رمی] آن را از محل خود خارج کرده بودند (دقت فرمایید) تا آنجا که مختصری از محل خود، از طرف بالا دور شده بود. وی آن را به محل اصلی، که همیشه در آن بود، بازگردانید و در پشت آن دیواری بلندتر از آن بنا نمود و مسجدی متصل به آن دیوار ساخت تا کسانی که می‌خواهند از طرف بالا رمی کنند، نتوانند؛ زیرا سنت در این است که از طرف پایین، یعنی از وسط دره، آن را رمی کنند.

پاسخ: هرگاه به منبع اصلی این عبارت، یعنی کتاب اخبار مکه ازرقی مراجعه کنید، خواهید دید مطلب چیز دیگری است؛ بعضی شاید خواسته‌اند چنین وانمود کنند که سیل در مکه و منا، جمره را با خود برده و والی مکه آن را به جای خود بازگردانده است. بنابراین باید قبول کرد که ستونی در کار بوده که سیل آن را برده و سپس آن را بازگردانیده‌اند. درحالی که وقتی به آن کتاب مراجعه کنیم، می‌بینیم در بین داستان سیل مکه و منا و مسئله جابه‌جا شدن جمره، سه صفحه و نیم فاصله است؛ نویسنده کتاب اخبار مکه، بعد از داستان سیل، وارد مسائل دیگری شده و بعد داستان محو جاده سیر پیغمبر ﷺ به سوی جمره را بر اثر گذشت زمان، ذکر کرده، سپس جابه‌جا شدن جمره به خاطر عمل جهال مطرح شده است.

جالب‌تر اینکه تغییر محل جمره، آن هم به مقدار کم، بر اثر عمل جُهاَل در پرتاب سنگ، معرفی شده است! توجه کنید، نویسنده آن کتاب می‌گوید: «كانت الجمرة زائلة عن موضعها أزالها جُهاَل الناس برميهم الحصى»؛ «جمره از محلش زایل شده بود، مردم جاهل بر اثر پرتاب سنگ، آن را جابه‌جا کرده بودند».

بدیهی است، ستون سنگی با سنگ‌ریزه‌های بی‌جای جهاَل جابه‌جا نمی‌شود. بلکه جمره به معنای مجتمع الحصى با غفلت مردم و سنگ انداختن در غیر محل، جابه‌جا می‌شود (دقت کنید).

با توجه به اینکه تاریخ مکه «ازرقی» از قدیمی‌ترین کتب درباره تاریخ مکه است و در نیمه اول قرن سوم، یعنی عصر معصومین علیهم‌السلام نوشته شده، دلیل روشنی بر این مدعاست که در آن زمان، ستونی وجود نداشته و جمره، تنها مجتمع الحصى و محل اجتماع سنگ‌ریزه‌ها بوده است که با پرتاب سنگ نابه‌جا، تغییر محل می‌داده است. اما دیواری که پشت آن ساختند و مسجدی بالای آن بنا کردند، به خاطر این بود که رمی از طرف پایین دره، مستحب (یا واجب) بوده، نه از طرف بالای دره که پیش‌تر شرح آن را دادیم. نکته قابل توجه دیگر اینکه همین نویسنده، یعنی ازرقی در همان کتاب (اخبار مکه) حدیثی را از ابن عباس، این‌گونه نقل می‌کند:

قال عطاء سألت ابن عباس، فقلت: يابن عباس إني توسّطُ الجمرَةَ فرميت بين يديّ و من خلفي و عن يميني و عن شمالي فوالله ما وجدت له مسّاً.^{۸۹}

به ابن عباس گفتم: من در وسط جمره رفتم، پیش رو و پشت سر و طرف چپ و راست خود را رمی کردم. ولی چیزی احساس نکردم؛ ابن عباس در جواب گفت: «به خدا سوگند هر گاه حج کسی قبول شود، سنگ‌های او را [فرشتگان] به آسمان می‌برند.

از این عجیب‌تر بلاهایی است که بر سر عبارات کتاب «مرآة الحرمین»، نوشته «رفعت پاشا» آمده است که صدر و ذیل آن را متأسفانه بریده‌اند؛ توضیح اینکه: نویسنده کتاب، یعنی رفعت پاشا در قرن چهاردهم می‌زیسته و در آن زمان، در محل جمرات،

ستونی وجود داشته است و مردم به آن سنگ می‌زدند و گفتیم که علامت را به جای محل، اشتباه می‌گرفتند. عبارتی که از وی نقل شده، چنین است:

و بعض الناس لا یکتفی بالحصیات الصغیرة بل یأتی بأحجار کبیرة و یرمی بها الجمرة،
العمود القائم، بل لا یرتاح له بال إلا إذا هدم جزء من البناء و منهم من یقف علی البناء
و یرمی! و منهم من یلصق به جسده و یرمی!^{۹۰}

بعضی از مردم، قناعت به سنگریزه‌های کوچک نمی‌کنند، بلکه سنگ‌های بزرگ می‌آورند و به جمره (عمود قائم) می‌زنند. بلکه بعضی آسوده‌خاطر نمی‌شوند، مگر مقداری از آن را ویران کنند، و بعضی از آنها از ستون‌ها بالا می‌روند و رمی می‌کنند و بعضی بدن خود را به ستون می‌چسبانند و رمی می‌کنند.

حال اگر صدر و ذیل عبارت را که از آن حذف شده است، به آن بیفزاییم، مطلب را به کلی دگرگون می‌سازد. صدر عبارت چنین است:

و من فکاهات الحجاج عند رمی الجمرات السبع، إن بعضهم ... و منهم من یقف علی
البناء.

بالا رفتن از ستون‌ها را به عنوان یک مسئله فکاهی ذکر کرده، اشاره به اینکه هیچ عاقلی به‌طور جدی دست به چنین کاری نمی‌زده است.

و در ذیل عبارت او می‌خوانیم:

قال المحب الطبري: و ليس للرمي حد معلوم، غير أن كل جمرة عليها علم و هو عمود
معلق هناك فيرمي تحته و حوله و لا یبعد عنه احتیاطاً و حدّه بعض المتأخرين بثلاثة أذرع
من سایر الجوانب إلا في الجمرة العقبة فليس لها الا وجه واحد لأنّها تحت الجبل.^{۹۱}

محب‌الدین طبری چنین گفته: «برای رمی حد معینی نیست، جز اینکه هر جمره‌ای علامتی دارد که به صورت عمودی در آنجا معلق است. باید زیر آن و اطراف آن را رمی کند و احتیاط آن است که از اطراف آن، دور نرود و بعضی از علمای متأخرین حد آن را سه ذراع از هر طرف تعیین کرده‌اند؛ جز در جمره عقبه که فقط یک طرف دارد؛ زیرا زیر کوه (تپه‌ای) قرار گرفته است.

از این عبارت چند مطلب به روشنی استفاده می‌شود:

الف) عمودها جمره نیست. بلکه جنبه علامت دارد.

در زمان محب‌الدین طبری که از علمای قرن پنجم است، ستونی در کار نبوده، بلکه عمود معلقی به عنوان علامت در آنجا آویزان بوده است و زیر آن را رمی می‌کرده‌اند.
 ب) محل رمی، زیر عمودها و اطراف آن است و جالب اینکه از این تعبیر برمی‌آید که ستون سنگی در کار نبوده، بلکه عمودی آویزان بوده که زیر آن را می‌توانستند رمی کنند (نسبت به مرکز حوضچه).

ج) بعضی حوضچه اطراف آن را، از هر طرف سه ذراع تعیین کرده‌اند (هر ذراع تقریباً نیم متر است) که قطر آن مجموعاً سه متر در سه متر می‌شده؛ جز در جمره عقبه که در کنار تپه‌ای قرار داشته فقط از یک طرف رمی می‌شده؛ یعنی یک نیم دایره که قطر آن سه متر بوده و شعاع آن یک متر و نیم.

د) از این عبارت بر می‌آید که حتی در زمان محب‌الدین طبری که از علمای قرن پنجم است، ستونی در کار نبوده، بلکه عمود معلقی به عنوان علامت در آنجا آویزان بوده که زیر آن را رمی می‌کرد. حتی در بعضی از کتب معروف تاریخ مکه، که در زمانی بسیار نزدیک به زمان ما تألیف شده، آمده است که ستون‌ها علامت محل جمره‌اند و جمره، محل اطراف آن است که در عصر ما به صورت حوضچه‌ای در آمده است؛ به نوشته محمد الیاس عبدالغنی در کتاب «تاریخ مکه المکرمة قدیماً و حدیثاً» توجه فرمایید:

الأعمدة الموجودة وسط الأحواض الثلاث، علامة للمكان الذي ظهر به الشيطان و رماه
 ابراهيم، اما الأحواض التي حول الأعمدة فإنها أحدثت بعد ۱۲۹۲ هـ. لتخفيف زحمة
 الناس و توسيع دائرة الرمي و جمع الحصى في مكان واحد.^{۹۲}

در آغاز این عبارت، ستون‌ها را علامت مکان ظهور شیطان می‌شمرد و در ادامه، ساختن حوضچه‌ها (دیوار کوتاه دایره شکل) را برای سه مقصود می‌داند: کم شدن

از دحام مردم، وسعت یافتن دایره رمی و جمع سنگریزه‌ها در محل واحد. اگر محل رمی داخل حوضچه‌ها نیست، وسعت یافتن دایره رمی چه معنا دارد؟
و در ادامه این سخن، بعد از چند خط، درباره جمره عقبه می‌گوید:
لَمَّا أُزِيلَ الْجَبَلُ بَقِي الْحَوْضُ نِصْفَ دَائِرَةِ لَكَانِ الرَّمِي سَابِقًا.
هنگامی که کوه (کوهی که پشت جمره بود) را از بین بردند حوض به صورت نیم‌دایره محل رمی سابق، باقی ماند.
از این عبارت نیز استفاده می‌شود که حوض نیم‌دایره، همان محل رمی سابق است.

ستون‌ها علامت است نه محل رمی

کم نیستند کسانی که با صراحت گفته‌اند: «ستون‌ها به عنوان علامت برای محل رمی می‌باشند، نه محل رمی؛ از جمله:

الف) مرحوم علامه بحر العلوم از ابن جماعه که از پیروان مکتب شافعی است، چنین نقل کرده است: «محل رمی، مجتمع الحصى است که نزد بنای شاخص قرار دارد».^{۹۳}

ب) ابن عابدین از علمای قرن سیزده می‌گوید: در لباب آمده است: «الميل الذي هو علامة للجمره»؛ «ستونی که علامت جمره است».^{۹۴}

ج) امام احمد المرتضی، از علمای قرن نهم نقل می‌کند: «الرمي هو القرار لا البناء المنصوب»؛ «محل رمی، قرارگاه است، نه بنایی که برپا کرده‌اند».^{۹۵}

د) ابن جُبَيْر اندلسی در وصف جمره عقبه می‌گوید: «جمره عقبه، در اول منا قرار گرفته و به علت ریگ‌های جمرات که در آن جمع شده، بلند شده است. و در آن عَلم و نشانه‌ای همچون نشانه‌های حرم، نصب شده است».^{۹۶}

ه) باجی، طبق آنچه در کتاب «مواهب الجلیل» آمده، از ابن فرحون نقل می‌کند:
وليس المراد بالجمره البناء القائم و ذلك البناء قائم وسط الجمره، علامة على موضعها و الجمره اسم للجمع انتهى.^{۹۷}

منظور از جمره، آن ستون نیست که در وسط جمره قرار دارد؛ زیرا آن بنا، به عنوان علامت بر محل جمره است و جمره اسم تمام آن محل است.

متأسفانه بر اثر گذشت زمان، آنچه به عنوان علامت بود، اصل شناخته شد و اصل محل رمی که همان محل اجتماع سنگریزه‌ها بود به دست فراموشی سپرده شد. البته در عرصه علوم، گاه این گونه اتفاقات می‌افتد و از مقام بزرگان آن علم نمی‌کاهد و بر دیگران لازم است کاستی‌ها را اصلاح و جبران کنند و پاداش خود را از خدا بگیرند.

۸. تمسک به روایات

بعضی از مخالفان به دو روایت «حمید بن مسعود»^{۹۸} و روایت «عبدالأعلی»^{۹۹} از امام صادق علیه السلام استدلال کرده‌اند که بحث درباره آنها، در ذیل بحث روایی، به‌طور مشروح آمد و معلوم شد علاوه بر ضعف سند هر دو روایت، هیچ‌یک از آنها دلیلی بر وجود ستون به عنوان جمره نیست.

قرائن یکی بودن جمرات با محل اجتماع سنگریزه‌ها

قراین دیگری در تواریخ و روایات اسلامی دیده می‌شود که نشان می‌دهد، جمرات همان محل اجتماع سنگریزه‌ها بوده، نه ستون‌ها؛ از جمله:

۱. سنگباران کردن قبور خائنان در عصر جاهلیت و آغاز اسلام

از تواریخ معروف، مانند تاریخ «مروج الذهب» مسعودی و تاریخ «کامل» ابن اثیر استفاده می‌شود که در عصر جاهلیت، قبر بعضی از افراد منفور و خیانتکار را سنگباران می‌کردند. مسعودی در مروج الذهب می‌گوید:

هنگامی که «ابرهه» همراه لشکر فیل، برای خراب کردن کعبه آمد، نخست به طائف رفت (همان شهری که در فاصله کمی از مکه قرار دارد). قبیله بنی ثقیف، شخصی به نام «ابورغال» را همراه او فرستادند تا راه آسان به سوی مکه را به او نشان دهد. ابورغال در میان راه، در محلی به نام «مغمس» (میان طائف و مکه) ناگهان از دنیا رفت و او را

در همان محل دفن کردند و بعد از آن، عرب قبر او را [همه ساله] به خاطر خیانتش، سنگسار می کرد. حتی این کار به صورت ضرب المثل در آمد؛ چنان که یکی از شعرا، که با فرزندق مخالف بوده، می گوید:

اذا مات الفرزدق فارجموه كما ترمون قبر أبي رغال

هنگامی که فرزندق از دنیا می رود [قبر] او را رجم کنید؛ همان گونه که قبر ابورغال را رمی می کنید.

همان مورخ در نقل دیگری می گوید:

بعضی گفته اند: «ابورغال کسی بود که در عصر پیامبر ﷺ، در مأموریتی که از سوی آن حضرت در امر جمع آوری زکات داشت، خیانت کرد. قبیله اش (بنی ثقیف) او را کشتند و هر سال قبرش را رجم می کردند و در این زمینه، این شاعر گفته است:

ارْجُمُ قَبْرَهُ فِي كُلِّ عَامٍ كَرَجْمِ النَّاسِ قَبْرَ أَبِي رِغَالٍ^{۱۰۰}

این احتمال نیز وجود دارد که ابورغال، نام دو نفر بوده باشد: یکی در زمان ابرهه و دیگری در دوران حکومت اسلامی پیامبر ﷺ در مدینه و هر دو خیانت کردند و قبر هر دو را سنگسار می کردند.

طبری نیز در کتاب معروف تاریخ خود، داستان ابرهه و ابورغال را نقل کرده، بعد از ذکر مرگ او در محلی به نام «مغمس»، می گوید: «فرجمت العرب قبره فهو القبر الّذی يُرجم».^{۱۰۱}

در سفینه البحار، در داستان ابولهب، (واژه لهب) آمده است:

بعد از مرگ ابولهب، جسد او سه روز گندیده به روی زمین افتاده بود تا اینکه آن را در بعضی از ارتفاعات مکه (سر راه عمره) زیر سنگی دفن کردند و بعد از نشر اسلام، قبر او را سنگباران می کردند!

از این تعبیرات استفاده می شود که عرب، قبل و بعد از اسلام، قبور افراد منفور را رمی می کردند و ظاهراً آن را از رمی جمرات گرفته بودند و در هیچ یک از این تواریخ، دیده نشده است که ستونی بالای قبور مزبور ساخته باشند و آن را رمی کنند. بلکه

مجموعه‌ای از سنگ‌ریزه یا قطعات سنگ بوده است و با توجه به اینکه آنها این برنامه را به احتمال قوی از رمی جمرات گرفته بودند، اگر واقعاً در آن زمان در جمرات ستونی وجود داشت، مناسب بود که عرب به همان صورت تقلید کنند و ستونی بالای آن قبرها بسازند و آن را رمی کنند.

این نکته می‌تواند قرینه خوبی بر نفی وجود ستون‌ها در آن اعصار باشد و به عنوان یک مؤید استفاده شود.

۲. جمع‌آوری هفتاد سنگ

در بسیاری از کلمات بزرگان، مانند محقق حلی در «شرائع الاسلام»^{۱۰۲} و علامه در «منتهی»^{۱۰۳} آمده است که حجاج، هفتاد سنگ برای رمی از داخل محدوده حرم رمی‌چینند (خواه از مشعرالحرام باشد، خواه از خود منا)، هفت سنگ برای روز اول (دهم ذی‌حجه) که فقط جمره عقبه را رمی می‌کنند و ۲۱ سنگ برای روز دوم (یازدهم ذی‌حجه) برای رمی هر سه جمره و ۲۱ سنگ برای روز سوم (دوازدهم ذی‌حجه) و ۲۱ سنگ نیز برای روز چهارم (سیزدهم ذی‌حجه) اگر روز سیزدهم را در منا بمانند که مجموعاً ۷۰ سنگ‌ریزه می‌شود.

کمتر کسی گفته است حجاج بیش از این مقدار جمع‌آوری کنند. این نشان می‌دهد پرتاب سنگ به جمره بسیار آسان بوده که کمتر احتمال عدم اصابت می‌رفته است. هرگاه جمره مجتمع الحصى باشد، پرتاب سنگ بر آن آسان است. ولی اگر بخواهد سنگ‌ها در آن ازدحام عجیب، به ستون بخورد، به یقین بیش از این مقدار باید جمع‌آوری کرد؛ چون احتمال عدم اصابت بسیار زیاد است و این قرینه دیگری است.

۳. عکس‌های قدیمی موجود از ستون‌ها

قرینه دیگر، عکس‌های قدیمی ستون‌هاست که نشان می‌دهد در کنار آن، چراغی برای آنها که در شب رمی می‌کردند، آویزان بود. اگر سنگ‌ها را می‌بایست به ستون‌ها

بزنند، همان روز اول، چراغ درهم می‌شکست و از بین می‌رفت؛ زیرا همان‌گونه که دیده‌ایم، مردم در انداختن سنگ‌ها نشانه‌گیری دقیق ندارند.

این بحث را با گواهی روشنی که در کتاب «تاریخ مکه» آمده است، پایان می‌دهیم؛ در جلد ششم «التاریخ القویم لمکة و بیت الله الکریم» نوشته «محمد طاهر الکردی المکی» که از مهم‌ترین کتاب‌های عصر ما در تاریخ مکه است و زیر نظر مقامات حجاز چاپ شده، چنین می‌خوانیم:

و بوسط کلّ جمرة من الجمرات الثلاث علامة كالعמוד المرتفعة نحو قامة، مبنیة بالحجارة، اشارة إلى موضع الرمي، وهذه العلامات على الجمرات لم تكن في صدر الإسلام و إنما أحدثت فیها بعد. ^{۱۰۴}

در وسط هریک از جمرات سه‌گانه، علامتی است مانند ستون که ارتفاع آن به اندازه قامت یک انسان است و از سنگ ساخته شده، به عنوان اشاره و علامت برای محل رمی و این علامت‌ها در صدر اسلام نبوده و بعداً پیدا شده است.

آخرین سخن

از بررسی بحث‌های گذشته، به این نتیجه دست می‌یابیم:

۱. نه تنها دلیلی بر لزوم اصابت سنگریزه‌ها به ستون‌ها، از نظر فقه اسلامی، اعم از فقه شیعه و اهل سنت، در دست نیست، بلکه کفایت رمی ستون‌ها، اگر سنگریزه‌ها در دایره اطراف ستون‌ها نیفتد، محل تأمل است؛ همان‌گونه که گروهی از فقها به آن تصریح کرده‌اند. آنچه مسلم است، کفایت پرتاب سنگریزه‌ها در همان دایره اطراف ستون‌هاست (به واژه پرتاب دقت شود).

۲. بنابر آنچه شرح داده شد، حجاج محترم نباید به خود زحمت دهند و به استقبال خطرات مختلف بروند و ستون‌ها را رمی کنند. بلکه به راحتی می‌توانند هفت سنگ کوچک به دایره اطراف ستون‌ها پرتاب کنند و بی‌درنگ از محل دور شوند و راه را برای بقیه بگشایند.

۳. هرگاه پرتاب به سوی حوضچه‌ها را نیت کرده و سنگ‌ها احیاناً به ستون‌ها برخورد و در پای آن بیفتند، کافی است. ولی اگر سنگ بعد از اصابت به ستون‌ها به خارج از محیط جمره بیفتند، کافی نیست و بعضی صریحاً به این مطلب فتوا داده‌اند.
۴. هرگاه از طبقه بالا رمی کنند و سنگ را به حوضچه‌هایی که در طبقه بالا قرار دارد، پرتاب کنند، کافی است؛ زیرا حوضچه‌های بالا به صورت قیفی ساخته شده و سنگ‌ها را به حوضچه‌های پایین منتقل می‌کند.
۵. سزاوار است همه محققان اسلامی، این مسئله را بررسی کنند و هرگاه علمای اعلام شیعه و بزرگان اهل سنت، پس از بررسی لازم، بر این مسئله توافق کنند، یکی از مشکلات عظیم حج، که سبب ازدحام می‌شود و بارها موجب اتلاف نفوس یا مجروح شدن گروه زیادی از حجاج عزیز گردیده، ان شاء الله حل خواهد شد و عملشان ان شاء الله هماهنگ با اعمال رسول خدا ﷺ و امامان اهل بیت علیهم‌السلام خواهد بود و الله العالم.
- رجب ۱۴۲۴ هـ. ق. - شهریور ۱۳۸۲ هـ. ش

پی‌نوشت

۱. التاريخ القويم لمكة و بيت الله الكريم، ج ۶، ص ۱۵.
۲. نه‌ایه، ج ۱، ص ۲۸۲.
۳. معجم الفاظ الفقه الجعفری، دكتور أحمد فتح الله، ص ۱۴۳.
۴. القاموس الفقهي، دكتور سعدی أبو حبيب، ص ۶۵.
۵. دائرة المعارف اسلامی، ج ۷، ص ۱۰۲.
۶. ذکر این نکته لازم است که اختلاف میان علمای شیعه و اهل سنت در «احکام حج» بسیار کم است و در «موضوعات حج» تقریباً اختلافی وجود ندارد؛ یعنی در اصل منی، عرفات، مشعر، مقام ابراهیم، جمرات و مانند آن، اختلافی وجود ندارد.

۷. در حاشیه کتاب آمده است: لم أهد إلى صحيح هذه الجملة أو الكلمة و في بعض النسخ: غطى ظهر و به نظر می‌رسد «علی ظهر بعیر» صحیح باشد.
۸. کافی، ص ۱۹۹.
۹. غنیه، قسم الفروع، ص ۱۸۹.
۱۰. منتهی، ج ۲، ص ۷۳۱، چاپ قدیم.
۱۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۰، ابواب رمی جمرة العقبة، باب ۶، حدیث ۱.
۱۲. تذکره، ج ۸، ص ۲۲۱.
۱۳. مبسوط، ج ۱، ص ۳۶۹ و ۳۷۰.
۱۴. الذخیره، ج ۳، ص ۱۰۸.
۱۵. ابن جماعه کنیه دو نفر است: یکی از علمای شافعی قرن هشتم به نام «عزالدین محمد بن ابی بکر» و دیگری از علمای متعصب شافعی در قرن نهم است به نام «عباد بن جماعه».
۱۶. این کتاب خطی است و نسخه آن در کتابخانه مدرسه فیضیه، جزء کتب خطی به ثبت رسیده است.
۱۷. حاشیه رد المحتار، ج ۲، ص ۵۶۵.
۱۸. شرح الأزهار، ج ۲، ص ۱۲۲.
۱۹. مرآة الحرمین، ابراهیم رفعت پاشا، قاهره، دار الکتب المصریة، افست تهران، المطبعة العلمیة، ج ۱، ص ۴۸؛ به نقل از: الموسوعة الفقهیة، طبع کویت، ج ۱۵، ص ۲۷۶.
۲۰. همان کتاب، ج ۱، ص ۳۲۹؛ به نقل از دو مؤلف بزرگوار مهدی پیشوایی و حسین گودرزی که مطالب ایشان از اینترنت اخذ شد.
۲۱. رحلة ابن جبیر، بیروت، ص ۱۳۶ این مطلب نیز از آن دو مؤلف نقل شده است.
۲۲. مواهب الجلیل، ج ۴، ص ۱۹۱.
۲۳. مغنی المحتاج، ج ۱، ص ۵۰۷.
۲۴. کشاف القناع، ج ۲، ص ۵۸۲.
۲۵. حواشی شروانی، ج ۴، ص ۱۳۴.
۲۶. همان، ص ۱۳۵.

٢٧. كتاب الامّ، ج ٢، ص ٢٣٥.
٢٨. المدونة الكبرى، ج ١، ص ٤٢٢.
٢٩. سنن بيهقي، ج ٥، ص ١٢٨.
٣٠. المجموع، ج ٨، ص ١٧٦.
٣١. فتح الباري، ج ٣، ص ٤٦٤.
٣٢. شرح الأزهار، ج ٢، ص ١٢١.
٣٣. الجامع للشرائع، ص ٢١٠.
٣٤. روضة الطالبين، ج ٢، ص ٣٩٢.
٣٥. فتح العزيز، ج ٧، ص ٣٩٨.
٣٦. المجموع، ج ٨، ص ١٧٤.
٣٧. تذكرة الفقهاء، ج ٧، ص ٣٠.
٣٨. من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٤٨.
٣٩. ذخيرة المعاد، ج ٣، ص ٦٦٢.
٤٠. فتح العزيز، ج ٧، ص ٣٩٩.
٤١. مغنى المحتاج، ج ١، ص ٥٠٧.
٤٢. المدونة الكبرى، ج ١، ص ٤٢٢.
٤٣. المغنى، ج ٣، ص ٤٥٠.
٤٤. همان.
٤٥. المجموع، ج ٧، ص ٣٢٠.
٤٦. كشاف القناع، ج ٢، ص ٥٨١.
٤٧. الفقه على المذاهب الاربعه، ج ١، ص ٦٦٧.
٤٨. الموسوعة الفقهية، طبع كويت، ج ١٥، ص ٢٧٩.
٤٩. قواعد الأحكام، ج ١، ص ٤٣٩.
٥٠. سلسلة الينايع الفقيهيه، ج ٣٠، ص ٥٢٨.
٥١. شرايع الاسلام، ج ١، ص ١٩٢.

۵۲. مسالك الأفهام، ج ۲، ص ۲۹۲.
۵۳. جامع المقاصد، ج ۳، ص ۲۳۵.
۵۴. رياض المسائل، ج ۶، ص ۴۱۲.
۵۵. فتح الوهاب، ج ۱، ص ۲۵۶.
۵۶. شرح الأزهار، ج ۲، ص ۱۲۲.
۵۷. المجموع، ج ۸، ص ۱۷۳.
۵۸. دروس، ج ۱، ص ۴۲۸.
۵۹. كشف اللثام، ج ۶، ص ۱۱۴.
۶۰. شرح لمعه، ج ۲، ص ۲۸۲.
۶۱. إغاثة الطالبين، ج ۲، ص ۳۴۷.
۶۲. حاشية رد المحتار، ج ۲، ص ۵۶۵.
۶۳. سال ۶، شماره ۸.
۶۴. جواهر الكلام، ج ۱۹، ص ۱۰۶.
۶۵. وسائل الشيعه، ج ۱۰، ابواب رمى جمرة العقبة، باب ۶، حديث ۱.
۶۶. همان، باب ۱۰، حديث ۳.
۶۷. المستدرک، ج ۱۰، ابواب رمى جمرة العقبة، باب ۶، حديث ۱.
۶۸. همان.
۶۹. السنن الكبرى، ج ۵، ص ۱۵۴.
۷۰. همان، ص ۱۲۸.
۷۱. اخبار مکه، ج ۱، ص ۱۷۱.
۷۲. وسائل الشيعه، ج ۱۰، ابواب رمى جمرة العقبة، باب ۲، حديث ۵.
۷۳. همان، باب ۷، از ابواب «العود الى منا» حديث ۳.
۷۴. مدارک الأحكام، السيد محمد العاملی، ج ۸، ص ۹.
۷۵. جواهر الكلام، ج ۱۹، ص ۱۰۷.
۷۶. وسائل الشيعه، باب ۳ از ابواب «رمى جمرة عقبه»، حديث ۱.

۷۷. منتهی، ج ۲، ص ۷۳۲.
۷۸. مانند: وسائل الشیعه، ج ۱۰، روایت اول، باب ۱، و روایت ۴، باب ۱۰ از ابواب «رمی جمره عقبه».
۷۹. همان، باب ۳ از ابواب «رمی جمره عقبه»، حدیث ۱.
۸۰. «خذف» بر وزن حذف، به گفته مشهور علما، عبارت از این است که ریگ را در میان انگشت ایهام (شست) و ناخن انگشت سبابه (انگشت اشاره) بگذارند و پرتاب کنند.
۸۱. وسائل الشیعه، ج ۱۰، ابواب رمی جمره عقبه، باب ۱۰، حدیث ۳.
۸۲. روضة الطالبین، ج ۲، ص ۳۹۲.
۸۳. حواشی شروانی، ج ۴، ص ۱۳۴.
۸۴. شرح لمعه، ج ۲، ص ۲۸۲.
۸۵. زیرا اگر هر یک از ابعاد عرض آن را یک متر فرض کنیم و طول آن را دو و نیم متر و آن را در چهار ضرب کنیم، نتیجه آن ده متر مربع می شود.
۸۶. المصنف، ابن ابی شیبة الکوفی، ج ۴، ص ۲۷۸، ح ۴.
۸۷. همان، ج ۴، ص ۲۷۷، ح ۳.
۸۸. اخبار مکه، ازرقی، ج ۱، صص ۲۹۸ - ۳۰۳.
۸۹. اخبار مکه، ج ۱، ص ۱۷۱.
۹۰. مرآت الحرمین، ص ۴۹.
۹۱. همان، ص ۴۸.
۹۲. تاریخ مکه المکرمة قدیما و حدیثا.
۹۳. به نقل از کتاب خطی تحفة الکرام مرحوم علامه بحر العلوم که در کتابخانه مدرسه فیضیه موجود است.
۹۴. حاشیة رد المحتار، ج ۲، ص ۵۶۵.
۹۵. شرح الأزهار، ج ۲، ص ۱۲۲.
۹۶. رحلة ابن جبیر، بیروت، ص ۱۳۶.
۹۷. مواهب الجلیل، ج ۴، ص ۱۹۱.

۹۸. وسائل الشیعة، ج ۱۰، ابواب رمی جمرة العقبة، باب ۲، حدیث ۵.
۹۹. همان، باب ۷ از ابواب «العود الی منی»، حدیث ۳.
۱۰۰. مروج الذهب، ج ۲، ص ۵۳، ذکر الیمن و ملوکها.
۱۰۱. تاریخ طبری، ج ۱، ص ۵۵۲.
۱۰۲. شرائع الاسلام، ج ۱، ص ۱۹۱.
۱۰۳. منتهی المطلب، ج ۲، ص ۷۲۸.
۱۰۴. تاریخ القویم لمکه و بیت الله الکریم، ج ۶، ص ۱۵.

قربانی در حج تمتع

(مکان قربانی در حج تمتع و مصرف آن)

یعقوب علی برجی

میقات حج، ش ۲۰، تابستان ۱۳۷۶ ه.ش.

نوشتار پیش‌رو درباره دو مسئله مهم، مربوط به قربانی حج تمتع، یعنی مکان قربانی و کیفیت مصرف آن، به نگارش درآمده است. نویسنده در بخش اول (مکان قربانی)، ادله (روایات) وجوب ذبح در منا را نقل کرده و سپس در جمع میان روایات، به راه‌حل‌های پیشنهادی فقها اشاره کرده، اما آنها را تمام ندانسته است. از این‌رو به سراغ اجرای قواعد تعادل و تراجیح رفته است. از دیدگاه نویسنده، ترجیح با روایاتی است که دلالت بر عدم جواز ذبح در غیر منا دارند؛ زیرا این دسته از روایات، هم موافق با عمل مشهور فقها و هم مخالف با عامه است. اما ترجیح این روایات، منوط به صحت سند این دسته از روایات است. لذا در ادامه سند این دسته از روایات مورد بررسی قرار گرفته‌اند. نگارنده در بخش دوم (مصرف قربانی) نیز ادله مسئله، یعنی آیات و روایات را مطرح می‌کند و سپس به مشکل کنونی قربانی در منا می‌پردازد. ایشان راه‌حل‌های پیشنهادی ارائه شده برای برون‌رفت از این مشکل را بررسی کرده و راه‌حل آخر را به جهت اینکه عملی و قابل اجرا بوده و از نظر شرعی نیز کمترین محذور را داراست، بهترین راه‌حل دانسته است. راه‌حل آخر عبارت است از: ذبح در مسلخ‌های جدیدی که اخیراً به صورت مکانیزه توسط بانک توسعه اسلامی وابسته به کشورهای اسلامی و همکاری دولت عربستان، تأسیس شده است.

قربانی، محل و مصرف آن

اصل وجوب ذبح قربانی در حج تمتع، از مسائل مسلم در فقه شیعه و مورد اتفاق همه فقیهان است. قرآن کریم و نیز روایات متعدد، به صراحت بر وجوب آن دلالت دارد. خدای متعال می‌فرماید: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ (بقره: ۱۹۶). لازم به ذکر است که ما در این مقال، در پی اثبات اصل وجوب قربانی نیستیم. بلکه بر آنیم با استفاده از منابع معتبر دینی، درباره «مکان و کیفیت مصرف آن» مطالبی را تقدیم کنیم.

مکان قربانی

فقیهانی چند، تنها به ذکر منا به عنوان مکان ذبح اکتفا کرده و در این باره که «آیا در غیر منا نیز می‌توان ذبح کرد یا نه» سخنی نگفته‌اند:

- مرحوم شیخ صدوق در اعمال منا می‌نویسد: «ثُمَّ امْضِ إِلَى مَنَا ... ثُمَّ اشْتَرِ هَدْيَكَ...»^۱
- شیخ مفید می‌نویسد: «إِذَا طَلَّتِ الشَّمَّ فَلْيَفِضْ مِنْهَا إِلَى مَنَا ... ثُمَّ يَشْتَرِي هَدِيَهُ...»^۲
- ابوالصلاح حلبی می‌نویسد: «ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى مَنَا فَيَشْتَرِي هَدِيًا لِمَتَعَتِهِ إِنْ كَانَ مَتَمَتَعًا»^۳

گروهی دیگر از فقیهان تصریح کرده‌اند که ذبح واجب برای حج تمتع، در غیر منا جایز نیست و اولین فقیهی که به این مطلب تصریح نموده، مرحوم شیخ طوسی است؛ آن فرزانه جاوید چنین فرموده است: «الهدی واجب علی المتمتع بالعمرة إلى الحج ... ولا يجوز أن يذبح الهدی الواجب فی الحج إلا بمنی»^۴.

پس از مرحوم شیخ، ابن ادریس رحمته الله به این مطلب تصریح کرده، می‌نویسد: «ولا يجوز أن يذبح الهدی الواجب إلا بمنی يوم النحر أو بعده، فإن ذبح بمكة أو بغير منا لم يجزه»^۵.

ادله وجوب ذبح در منا

مهم‌ترین دلیل وجوب ذبح در منا، روایات رسیده از پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام است. لازم است ابتدا روایات را نقل کرده و از نظر سند و دلالت مورد دقت قرار دهیم

و آنها را جمع‌بندی نماییم. روایات رسیده در این موضوع را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

۱. روایاتی که دلالت دارد بر وجوب ذبح بر حاجی و زائری که حج تمتع انجام می‌دهد، و از محل ذبح سخنی به میان نیاورده است؛ مانند روایت زرارة بن اعین: **عن زرارة بن اعین، عن أبي جعفر عليه السلام في المتمتع، قال عليه الهدى^۶.** زراره از امام باقر عليه السلام در مورد متمتع می‌پرسد. حضرت می‌فرماید: بر او لازم است قربانی کند.

۲. دسته دیگر روایاتی است که به صراحت دلالت می‌کند بر وجوب ذبح در منا و عدم کفایت ذبح در غیر منا؛ مانند روایات ذیل:

- **عن ابراهيم الكرخي عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل قدم مهديه مكة في العشر فقال: إن كان هدياً واجباً فلا ينحره إلا بمنى^۷.**

ابراهیم کرخی از امام صادق عليه السلام در مورد کسی که هدیه (قربانی) را در دهه اول ذیحجه به مکه آورده، سؤال می‌کند. حضرت پاسخ می‌فرماید: اگر هدیه، هدیه واجب است، جز در منا حق ندارد قربانی کند.

این روایت از نظر سند مشکل دارد و ابراهیم کرخی توثیق نشده است.

- **عن مسمع عن أبي عبدالله عليه السلام قال: مني كُلهُ منحر...^۸.**

مسمع از امام صادق عليه السلام نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: «همه جای منا قربانگاه است...»

در سند این روایت لؤلؤی واقع شده که وی تضعیف گردیده است.

- **عن عبد الأعلى قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: لا هدي إلا من الإبل ولا ذبح إلا بمنى^۹.**

عبدالأعلى مردد است بین «عبدالأعلى بن اعین بجلی» که توثیق شده و «عبدالأعلى بن اعین» آل سام که تضعیف گردیده است. بنابراین روایت از اعتبار می‌افتد.

- **عن منصور بن حازم، عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل يضل هديه فوجده رجل آخر**

فینحره، فقال: إن كان نحره بمنى فقد أجزأ عن صاحبه الذي ضلّ عنه وإن كان نحره في غير منا لم يجز عن صاحبه.^{۱۰}

این روایت از نظر سند صحیح است.

۳. دسته سوم، روایاتی است که دلالت دارد بر اینکه قربانی کردن در مکه نیز جایز است؛ مانند: عن معاوية بن عمار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إن أهل مكة أنكروا عليك أنك ذبحت هديك في منزلك بمكة، فقال: إن مكة كلها منحر».^{۱۱}

این روایت از نظر سند مشکلی ندارد.

۴. دسته چهارم، آیه قرآن و روایتی در تفسیر آن است که دلالت دارد منا مکان ذبح است. اما از بیان اینکه در غیر منا ذبح جایز است یا نه، ساکت است.

خدای متعال می‌فرماید: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَخْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ (بقره: ۱۹۶).

از آیه اجمالاً فهمیده می‌شود که برای قربانی محل خاصی است. اما آن محل کجاست، آیه بر آن اشاره نکرده و در روایت معتبری، «محل» به «منا» تفسیر شده است: «عن زرعة قال: سألت عن رجل أحصر في الحج، قال: فليبعث بهديه إذا كان مع أصحابه ومحلّه أن يبلغ الهدى محلّه ومحلّه منا يوم النحر إذا كان في الحج».^{۱۲}

اگر از آیه به ضمیمه روایت فهمیده شود که محل ذبح مناسبت و در غیر منا ذبح صحیح نیست، این دسته به دسته دوم از اخبار ملحق خواهد بود و دسته مستقلی محسوب نمی‌گردد.

جمع‌بندی روایات

روایات دسته اول از محل ذبح سخن نگفته و دسته چهارم، با گروه‌های دیگر هیچ‌گونه تنافی ندارد؛ مهم جمع میان روایات دسته دوم و چهارم با دسته سوم است. دسته دوم و چهارم دلالت می‌کنند که ذبح در خارج از منا کفایت نمی‌کند و دسته سوم دلالت دارند بر کفایت ذبح هدی (قربانی) در مکه که لازمه‌اش جواز ذبح در خارج

مناسبت. باید دید چگونه میان این دو دسته از روایات می‌توان جمع کرد. برای جمع‌بندی این دو گروه از روایات، شیوه‌های مختلف پیش گرفته شده است. برای دست یافتن به راه حل صحیح، لازم است این شیوه‌ها را با معیارهای فنی محک زده و سره را از ناسره جدا سازیم. اینک به طرح و رسیدگی این راه‌حل‌ها می‌پردازیم:

۱. راه‌حل پیشنهادی شیخ طوسی

مرحوم شیخ طوسی، بعد از نقل روایت معاویة بن عمار، در مقام جمع‌بندی می‌نویسد:

فليس في هذا الخبر أنه ذبح هديه الواجب ويحتمل أن يكون هديه كان تطوعاً وذلك جائز ذبحه بمكة بدلالة الخبر الأول والحكم بالخبر الأول أولى لأنه مفصل وهذا الخبر مجمل محتمل.^{۱۳}

این روایت دلالت ندارد که امام قربانی واجب را در مکه ذبح نموده و احتمال دارد هدی مستحبی بوده، و روایت اول (ابراهیم کرخی) دلالت دارد که قربانی مستحب را حاجی می‌تواند در مکه ذبح کند. [و در صورت تعارض] اولی این است که طبق خبر اول، حکم شود؛ زیرا خبر اول (روایت ابراهیم کرخی)، میان واجب و مستحب، تفصیل داده و این خبر از این جهت مجمل است و هر یک از واجب و مستحب را محتمل است.

بعد از شیخ، این توجیه در کلام فقیهان رایج شده و تعدادی از فقیهان، با حمل روایت معاویة بن عمار بر هدی مستحب، دو دسته روایات را جمع کرده‌اند.^{۱۴}

اشکال محقق اردبیلی بر راه حل شیخ

مرحوم محقق اردبیلی بعد از نقل راه حل شیخ می‌نویسد:

وفي هذا التأويل تأمل لعدم ظهور سند الخبر الأول و ظهور كون الثاني في هدي التمتع و لو لم يكن اجماع لكان القول بالجواز في مكة جيداً.^{۱۵}

این تأویل شیخ مورد تأمل است؛ زیرا سند خبر اول (ابراهیم کرخی) روشن نیست [چون ابراهیم کرخی مجهول است] و روایت معاویه بن عمار هم ظهور در حج تمتع دارد و اگر اجماعی نباشد، قول به جواز ذبح قربانی در مکه، پسندیده خواهد بود.

بررسی

روایات دسته اول منحصر در روایت ابراهیم کرخی نیست تا به خاطر ضعف سند، کنار گذاشته شود. بلکه در میان آن روایات، روایت صحیح‌های نیز وجود دارد؛ مانند صحیح‌ه منصور بن حازم که دلالت دارد بر عدم جواز ذبح در غیر منا.

۲. راه حل پیشنهادی محقق سبزواری، نراقی و صاحب حدائق

مرحوم محقق سبزواری، در مقام جمع‌بندی روایات و بعد از نقل جمع‌بندی شیخ،

می‌نویسد:

و یحتمل حملها علی سیاق العمرة يؤیده ما رواه الشيخ فی الموثق عن إسحاق بن عمار أنّ عبّاد البصری جاء إلى أبي عبد الله عليه السلام وقد دخل مکة بعمرة مبتولة وأهدى هدیا، فأمر به فنحر فی منزله بمکة فقال له عبّاد: نحررت الهدی فی منزلك وترکت أن تنحره بفناء الکعبة وأنت رجل یؤخذ منك؟ فقال له: ألم تعلم أنّ رسول الله صلی الله علیه وآله نحر هدیه بمنی فی المنحر وأمر الناس فنحروا فی منازلهم وكان ذلك موسعاً علیهم فکذلك هو موسّع علی من ينحر الهدی بمکة فی منزله إذا كان معتمراً.^{۱۶}

مرحوم نراقی می‌نویسد: «أما بعض الأخبار المتضمنة لهدی الإمام فی غیر منا فقضایا فی وقایع

لا یفید عموماً ولا إطلاقاً فلعلّ هدیه کان فی عمرة أو مندوب».^{۱۷}

بررسی

روایت فوق، نه تنها نمی‌تواند شاهد حمل روایت معاویه بن عمار بر عمره باشد، بلکه ظاهرش مؤید مفاد روایت معاویه بن عمار است و بر جواز ذبح در مکه دلالت دارد؛ زیرا وقتی عبّاد بصری به امام اعتراض می‌کند که چرا هدی عمره را در منزل خود

ذبح نمودی؟ امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: «همچنان‌که پیامبر در هدی تمتع خود، در منا ذبح کرد و برای مردم توسعه داد و اجازه داد در منازل خود ذبح کنند، در عمره نیز چنین است و مردم در توسعه هستند و می‌توانند در منازل خود ذبح نمایند (اگر چه پیامبر صلی الله علیه و آله خود در کنار کعبه ذبح نمودند)».

نتیجه‌گیری

تاکنون ثابت شد راه‌حلی‌هایی که برای جمع میان اخبار ارائه گردیده، هیچ‌کدام تمام نیست و از نظر فنی، وقتی جمع عرفی میان اخبار متعارض ممکن نشد، نوبت می‌رسد به اجرای قواعد «تعادل و تراجیح». از این زاویه، وقتی این دو دسته از روایات ملاحظه شود، معلوم می‌گردد که از دو جهت ترجیح با روایاتی است که دلالت بر عدم جواز ذبح در غیر منا دارد؛ زیرا این دسته از روایات هم موافق با عمل مشهور فقهاست؛ چنان‌که مرحوم ملا محمد باقر سبزواری می‌نویسد: «الثالث وجوب ذبحه بمنی وهذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب واسنده في المنتهى والتذكرة إلى علمائنا».^{۱۸} و هم مخالف با عامه است؛ زیرا اکثر مذاهب عامه، ذبح در غیر منا را جایز می‌دانند و در جای خود ثابت شده که این دو (موافقت با مشهور و مخالفت با عامه) جزء مرجحات هستند و در نتیجه، تقدم با اخباری است که دلالت بر عدم جواز ذبح در غیر منا دارد. لیکن مشکلی وجود دارد و آن این است که تقدم دسته دوم از روایات، منوط بر این است که از نظر سند و دلالت، تمام باشند تا توان معارضه با روایات دسته سوم که دلالت بر توسعه محل ذبح دارد، را داشته باشند. لذا باید سند و دلالت یکایک این اخبار رسیدگی بشود.

روایت اول روایت ابراهیم کرخی است؛ این روایت گرچه از نظر دلالت روشن است، ولی از نظر سند مشکل دارد؛ زیرا ابراهیم کرخی مجهول بوده و توثیق نشده است. همچنین روایت عبدالاعلی که هم از نظر سند مشکل دارد و هم از نظر دلالت؛ چراکه در سند آن عبدالاعلی قرار دارد که مردد است بین ضعیف و موثق و از نظر

دلالت نیز قابل مناقشه است؛ زیرا جمله «لا ذبیح إلا بمنی» در سیاق جمله «لا هدی إلا من الإیل» قرار گرفته است. جمله «لا هدی..». مسلم در مقام بیان کمال است، نه صحت. به خاطر اتحاد سیاق جمله «لا ذبیح..». نیز مرتبه کامل ذبیح را بیان کند و کمال ذبیح آن است که در منا واقع شود یا لااقل احتمال این معنا در روایت هست در نتیجه مجمل می شود.

روایت مسمع نیز، هم از نظر سند و هم از نظر دلالت مشکل دارد. از نظر سند، ضعف آن به خاطر قرار گرفتن حسن لؤلؤی در سلسله سند است و از نظر دلالت نیز مورد مناقشه است؛ زیرا این روایت می گوید: «تمام منا منحر (محل نحر) است». اما دلالت ندارد که غیر منا منحر نیست. (اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند) بله از جمله «منا کله منحر» استفاده می شود که برای منا خصوصیتی است. اما شاید آن خصوصیت این باشد که دلالت کند همه منا منحر است؛ برخلاف جاهای دیگر که ممکن است یک قسمت آن منحر باشد.

در این میان تنها روایت منصور بن حازم، باقی می ماند. این روایت گرچه از نظر سند صحیح است، اما از نظر دلالت قابل مناقشه است و مرحوم صاحب جواهر، با یک جمله کوتاه، به آن مناقشه اشاره کرده، می نویسد:

لکن فیہ آتہ مبنی علی اجزاء التبرع وإلا کان مطرحاً.^{۱۹}

لیکن اشکال روایت این است که روایت مبتنی است بر کفایت ذبیح تبرعی والا روایت مطروحه خواهد بود.

چنان که مرحوم صاحب جواهر اشاره کرده، دلالت روایت مبتنی بر این است که نیابت تبرعی در ذبیح، مجزی باشد؛ زیرا روایت در مورد نیابت تبرعی وارد شده است و فقها قائل به عدم اجزای نیابت تبرعی هستند. بنابراین عملاً این روایت را طرح کرده و به آن عمل نکرده اند. تنها دلیلی که باقی می ماند، سیره عملی مسلمانان است که از زمان پیامبر ﷺ تاکنون ادامه دارد و ردعی هم از ناحیه شارع نشده است.

مصرف قربانی

بی‌شک هر یک از اعمال پر از حرکت و برکت حج، دارای اسرار و حکمت‌های فراوانی است؛ یکی از این اعمال، عمل قربانی در روز عید قربان در صحرای مناست. از آیات قرآن و روایات امامان معصوم علیهم‌السلام استفاده می‌شود که یکی از حکمت‌های بسیار مهم قربانی، اطعام مساکین و سیرکردن گرسنگان است. در نصوص دینی، مصرف گوشت قربانی به عنوان یک واجب در کنار ذبح معرفی شده و در حقیقت، از ارکان قربانی محسوب می‌گردد. لذا فقیهان نامدار شیعه، هرگاه از قربانی بحث می‌کنند بلافاصله از مصرف آن نیز سخن به میان می‌آورند و کیفیت مصرف آن را نیز بیان می‌کنند. مرحوم صدوق رحمته‌الله می‌نویسد: «ثُمَّ امض إلى منا... ثم اشتر هديك... ثم كل وتصدق واطعم واهد إلى من شئت». ^{۲۰} ابی‌الصلاح حلبی می‌نویسد: «ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى مَنْ فِشْتَرِي هَدِيًّا لِمَتَعْتَهُ... وَلِيَأْكُلَ مِنْ هَدِيَّةٍ وَيَطْعَمَ الْبَاقِي». ^{۲۱}

همچنین مرحوم شیخ در «النهاية» ^{۲۲}، ابن براج در «المذهب في الفقه» ^{۲۳}، ابن حمزه در «الوسيلة» ^{۲۴}، کیزری در «اصباح الشيعة» ^{۲۵} و... درباره مصرف گوشت قربانی فتوا داده‌اند. گروهی قائل به وجوب تقسیم آن به سه قسمت شده که قسمتی را خودش مصرف کند و قسمتی از آن را هدیه دهد و قسمتی را نیز به مستمندان بدهد.

دلایل لزوم مصرف گوشت قربانی

۱. آیات

در تعدادی از آیات قرآن به صراحت دستور به خوردن و خوراندن گوشت قربانی داده شده است؛ از جمله:

﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ * لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ (حج: ۲۷ و ۲۸)

مردم را به حج دعوت کن، تا پیاده و سواره بر مرکب‌های لاغر از هر راه دوری به

سوی تو بیایند تا شاهد منافع گوناگون خویش [در این برنامه حیاتبخش] باشند. و در ایام معینی نام خدا را بر چهارپایانی که روزیشان کرده‌ایم [به هنگام قربانی] ببرند. پس از گوشت آنها بخورید و بینوایان فقیر را نیز اطعام نمایید.

در آیات فوق، بهره‌بردای از گوشت قربانی را از جمله منافع حج برشمرده و جالب این است که خدای متعال، از میان همه منافع حج، روزی «بهیمة الأنعام» را مطرح ساخته و دستور داده است که خود حاجی، از این نعمت الهی بخورد و انسان‌های بیچاره و مستمند را از آن بخوراند.

﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ × لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ﴾ (حج: ۳۶ و ۳۷)

شترهای چاق و فربه را [در مراسم قربانی حج] برای شما از شعائر الهی قرار دادیم. در آنها برای شما خیر و برکت است. نام خدا را [هنگام قربانی کردن] درحالی که به صف ایستاده‌اند، بر آنها ببرید و هنگامی که پهلویشان آرام گرفت [و جان دادند] از گوشت آنها بخورید و مستمندان قانع و فقیر را نیز از آن اطعام کنید. این گونه ما آنها را مسخرتان ساختیم، تا شکر خدا را به جا آورید؛ نه گوشت‌ها و نه خون‌های آنها، هرگز به خدا نمی‌رسد. آنچه به او می‌رسد، تقوا و پرهیزکاری شماست. این گونه خداوند آنها را مسخر شما ساخته تا او را به خاطر آنکه شما را هدایت کرده است، بزرگ بشمرید و بشارت ده نیکوکاران را.

﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهُدْيَ وَالْقَلَائِدَ ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (مائده: ۹۷)

خداوند، کعبه - بیت حرام را وسیله‌ای برای استواری و سامان بخشیدن به کار مردم قرار داد و همچنین ماه حرام و قربانی‌های بی‌نشان و قربانی‌های نشان‌دار را؛ این گونه

احکام [حساب شده و دقیق] به خاطر آن است که بدانید خداوند، آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است، می‌داند؛ خدا به هر چیزی داناست.

در آیه فوق «الشهر الحرام والهدی والقلائد» عطف بر «الکعبه» و در حقیقت، آنها نیز مفعول اول برای «جعل» می‌باشند و مفعول دوم آن، یعنی «قیاماً للناس» به قرینه ماقبل حذف شده و در حقیقت، آیه قربانی‌های بی‌نشان و بانشان حج را به عنوان قیام و قوام زندگی انسان‌ها معرفی کرده و از جهت «قیاماً للناس» بودن، در ردیف کعبه قرار داده است و در قسمت دوم آیه، فرمان به ذبح قربانی را، فرمانی برخاسته از علم گسترده خداوند معرفی کرده که نشان دهنده اسرار و حکمت‌هایی است که در این تکلیف الهی، نهفته است.

۲. روایات

روایات فراوانی دلالت بر مصرف قربانی و کیفیت مصرف آن دارد که چند نمونه از آن را می‌آوریم:

- عن معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا ذبحت أو نحرته فكل وأطعم كما قال الله: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ فقال القانع الذي يقنع بما أعطيته والمعتر الذي يعتريك والسائل الذي يسألك في يديه، والبائس الفقير.^{۲۶}

- عن عبدالرحمان بن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله - جلّ ثنائه - «فإذا وجبت جنوبها» قال إذا وقعت على الأرض فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر...^{۲۷}

- محمد بن علي بن الحسين قال، قال رسول الله صلى الله عليه وآله إنما جعل الله هذا الأضحى لتشبع مساكينهم من اللحم فاطعموهم.^{۲۸}

شایان ذکر است که منظور، آن دسته از فقیهان که تقسیم گوشت قربانی را به سه قسمت مستحب می‌دانند، این است که شخص نسبت به تثلیث گوشت قربانی، تکلیف وجوبی ندارد، نه اینکه نسبت به اصل مصرف گوشت قربانی تکلیفی نداشته باشد و مجاز باشد در این امر اسراف کند. بلکه ظاهر آیات و روایات باب ذبح این است که

خوراندن قربانی به فقیران و مستمندان لازم است. به فرض که ادله این باب بر وجوب مصرف دلالت نکند، ادله حرمت اسراف و تبذیر شامل مورد می‌شود و بر حرمت دور انداختن و بی‌مصرف گذاشتن گوشت قربانی دلالت می‌کند. در حقیقت، وقتی به مصرف نرساندن گوشت قربانی حرام باشد، مصرف آن واجب می‌شود.

مشکل کنونی قربانی در منا

پیش‌تر ثابت شد که واجب است قربانی حج تمتع در سرزمین منا ذبح شود و گوشت آن به مصرف فقیران و مستمندان برسد. لیکن با کمال تأسف، در حال حاضر، هیچ یک از این دو واجب امکان اجرا ندارد؛ زیرا از طرفی قربانگاه‌های کنونی که حجاج وظیفه دارند در آنجا قربانی کنند، در منا نیست، بلکه در وادی محسر و وادی معیصم قرار دارد. از طرف دیگر، با توجه به کثرت قربانی و کم بودن فقیران و محتاجان و نیز رعایت بهداشت، بخش اعظم این گوشت‌ها بی‌مصرف مانده، سوزانده و از بین می‌رود. حال چه باید کرد؟

راه‌حل‌های پیشنهادی

برای حل مشکل قربانی، چند راه‌حل پیشنهاد شده که در ذیل طرح و بررسی می‌گردد:

کشتن قربانی در (وطن)

برای جلوگیری از هدر رفتن و اسراف این نعمت خدا و رعایت ترتیب میان اعمال روز عید در منا، باید حجاج محترم، هنگام حرکت از وطن یا با تلفن، به یکی از اعضای خانواده یا فامیل خود وکالت دهد که روز عید قربان، در ساعت معین، گوسفند، گاو یا شتری را به نیت قربانی ذبح نموده و گوشت آن را میان مستمندان تقسیم کنند و حجاج در روز عید، پس از اطمینان از ذبح، حلق یا تقصیر نمایند.

دلیل این راه حل

این راه حل مبتنی بر چند عضو مهم است که به ترتیب نقل می شود:

۱. هیچ یک از قربانگاه های فعلی در منا نیست. پس شرطیت منا از بین رفته و هیچ دلیلی بر تقدم وادی محسر یا رعایت اقریبیت به منا وجود ندارد.
 ۲. آیات و روایات قربانی، ناظر به قربانی هایی است که مصرف می شود و هیچ یک از آیات و روایات قربانی، اطلاقی ندارند که شامل قربانی هایی که مصرف نمی شود و سوزانده و از بین می رود نیز بشود.
 ۳. به فرض که ادله قربانی اطلاق داشته باشد، نسبت میان ادله قربانی و ادله حرمت اسراف، عموم و خصوص من وجه است و ماده اجتماع، همین قربانی هایی است که بی مصرف رها شده و از بین می رود. ادله قربانی در منا دلالت دارد بر وجوب این قبیل قربانی ها و ادله حرمت اسراف، دلالت می کند بر حرمت آنها. چه کسی گفته تقدم با ادله وجوب قربانی در مناست. افزون بر اینکه در وضع فعلی، رعایت شرطیت منا در هیچ صورتی ممکن نیست؛ در حقیقت، امر دایر است میان قربانی در وادی محسر که نه رعایت شرطیت منا شده و نه رعایت مصرف گوشت و قربانی در وطن که تنها شرطیت منا مقصود است، اما مصرف آن کاملاً رعایت می شود. طبیعی است که راه دوم، محذور کمتری دارد و باید رعایت شود.
- مرحوم آیت الله خوئی، مسئله فوق را از مسائل مستحدثه شمرده و در صورتی که تعذر ذبح در منا تا آخر ذی حجه ادامه داشته باشد، شرطیت ذبح در منا را ساقط دانسته و فرموده است: «هر جا که بخواهد می تواند قربانی کند».
- آیت الله خوئی برای اثبات مدعای خود، این گونه استدلال کرده است:
- کتاب و سنت به اتفاق، دلالت می نمایند بر اصل وجوب هدی. ما به دلیل روایات متعددی که دلالت بر وجوب ذبح در منا داشت، اطلاقات را مقید کردیم به منا. لیکن ادله مقید ما اطلاق ندارد و دلالت نمی کنند بر تقیید مطلق. بلکه دلالت دارند بر اصل

تقیید به طور اجمال. حال که عمل به این ادله متعذر است و قید منا متعذر است، مرجع اطلاعات، ادله‌ای است که دلالت می‌کند بر اصل وجوب ذبح و مقتضای این اطلاعات، جواز ذبح است در هر جایی که باشد.^{۲۹}

بیان فوق، به صورت فنی، راه حل پیشنهادی را تقویت می‌نماید.

بررسی

اکثر دلایل این راه‌حل، قابل مناقشه است که اینک یکایک آنها را می‌آوریم:

پاسخ دلیل اول

مهم‌ترین دلیل راه حل فوق، همان دلیل اول است که از جهات گوناگون قابل نقد است و در حقیقت این دلیل مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است که هیچ‌کدام تمام نیست؛ زیرا:

اولاً: مبتنی بر این است که هیچ یک از قربانگاه‌های فعلی در منا نباشد یا اگر هست، ذبح در آن قربانگاه‌ها عسر و حرج یا منع قانونی داشته باشد و این امر، ثابت نیست و طبق اظهار نظر بعضی از افراد مطلع، هنوز در خود منا مذبح‌هایی هست که بدون هیچ مشکل، تعدادی می‌توانند در آنجا قربانی کنند و همچنین قسمتی از مسلخ‌های جدید نیز در منا واقع است.

ثانیاً: مبتنی بر این فرض است که بین روز دهم و روزهای یازده و دوازده از جهت ذبح در منا تفاوتی نباشد. اما اگر امکان داشته باشد که در روزهای بعد، بدون عسر و حرج و منع قانونی در منا قربانی کند، طبق نظر کسانی که تأخیر را خلاف احتیاط وجوبی می‌دانند، وظیفه دارد تأخیر بیندازد؛ زیرا امر دایر است بین کنار رفتن احتیاط وجوبی (زمان ذبح از عید قربان تأخیر نیفتد) و کنار رفتن فتوای مسلم (که ذبح باید در منا واقع شود). روشن است که باید به خاطر رعایت فتوا، از احتیاط وجوبی دست بکشند. اما طبق نظر کسانی که صریحاً به عدم جواز تأخیر ذبح از روز عید فتوا می‌دهند،

امر دایر است میان دو فتوا: یکی تعیین ذبح در روز عید قربان و دیگری تعیین ذبح در منا و فرض این است که جمع میان آن دو هم ممکن نیست و طبق صناعت، باید قائل به تخییر باشیم، نه سقوط تکلیف ذبح در منا.

ثالثاً: این دلیل مبتنی بر این است که وادی محسر جزء منا نباشد. درحالی که بعضی از فقها بر این باورند که وادی محسر جزء مناست. مرحوم شهید ثانی این نظریه را به بسیاری از فقها نسبت داده، می نویسد:

و (محل الذبح) لهدي التمتع (والحلق منا وحدها من العقبة) وهي خارجه عنها (إلى وادی محسر) ويظهر من جعله حدّاً خروجها أيضاً والظاهر من كثير أنّها.^{۳۰}
محل ذبح هدی تمتع و حلق، مناست و حد منا از عقبه (و خود عقبه خارج از مناست) تا وادی محسر است. از اینکه وادی محسر را حد منا قرار داده، ظهور در خروج وادی محسر از مناست. درحالی که ظاهر از کلمات بسیاری از علما این است که وادی محسر جزء مناست.

پس بدون شک حجاج می توانند بدون هیچ عسر و حرج و منع قانونی، در مسلخ های جدیدی که در وادی محسر ساخته شده، قربانی کنند و امکان قربانی در وادی محسر، طبق این نظر، در حقیقت امکان قربانی در مناست.

رابعاً: مبتنی بر این است که اقربیت به منا و اتصال به آن، بعد از تعذر ذبح در منا، خصوصیتی نداشته باشد و این مطلب، ثابت نیست؛ زیرا محتمل است اقربیت به منا در امر ذبح، نقش داشته باشد؛ وقتی این احتمال داده شد، امر دایر می شود بین تعیین (وادی محسر) و تخییر (میان وادی محسر و سایر امکنه) و در دوران بین تعیین و تخییر، عقل حکم می کند به احتیاط و اخذ به آن فردی که احتمال تعیین را دارد؛ زیرا تنها در این صورت است که فراغ یقینی حاصل می شود.

خامساً: از ظاهر بعضی آیات هم تعیین امکنه متصل به منا قابل استفاده است؛ مثلاً در آیه: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ قربانی را از شعائر الهی معرفی می کند. شعائر

الهی معمولاً عبارت است از عباداتی که به صورت گروهی و دسته‌جمعی انجام می‌پذیرد؛ مثلاً نماز جماعت از شعائر الله شمرده شده، اما نماز فرادا چنین نیست. این امر اقتضا دارد که قربانی‌ها در روز عید، به صورت گروهی، در مکان خاصی انجام پذیرد. بنابراین فتوا به ذبح قربانی در وطن، این عمل بسیار مهم را از حالت شعائر الهی بودن خارج می‌سازد.

دیگر اینکه در ادامه آیه می‌فرماید: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْقَائِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾، معنایش این است که قربانی به گونه‌ای باشد که امکان خوراندن و خوردن خود حاجی وجود داشته باشد (به نحو وجوب یا استحباب) و این اقتضا می‌کند که ذبح اگر در خود منا هم امکان نداشت، در خارج منا، منتهی متصل به منا انجام بگیرد تا امکان خوردن و خوراندن آن فراهم گردد.

اینکه فرمود: آیات و روایات اطلاق ندارد و منصرف است به قربانی‌هایی که مصرف می‌شود، ادعایی بیش نیست و ظاهر این است که خوردن و خوراندن گوشت قربانی، در فرض وجوب، وجوب مستقلی است در کنار وجوب ذبح. بنابراین وجهی برای انصراف اطلاقات ادله وجوب ذبح باقی نمی‌ماند. وانگهی انصراف گسترده‌ای نیست و اسباب و عواملی دارد که هیچ کدام در اینجا نیست.

مسئله اسراف گوشت‌های قربانی

اولاً: مبتنی بر این است که هیچ راهی برای جمع میان ذبح در منا یا مکان‌های متصل به منا و مصرف صحیح قربانی نباشد و این اول کلام است و در طرح‌های بعدی، میان آن دو جمع شده است.

ثانیاً: مبتنی بر این است که به این قبیل کارها که شخص برای ادای تکلیف انجام می‌دهد و ممکن است ده‌ها حکمت دیگر غیر از مصرف گوشت قربانی در آن باشد و... اسراف صدق کند.

ثالثاً: بر فرض که صدق اسراف ثابت شود، از بعضی روایات استفاده می‌شود که

اسراف در امر حج مبعوض شارع نیست. ابن ابی یعفر از امام صادق ع نقل می‌نماید که آن حضرت از پیامبر گرامی اسلام نقل نموده که فرمود: «ما من نفقة أحبّ إلى الله عزوجلّ من نفقة قصد ويغض الإسراف إلا في الحج والعمرة...»^{۳۱}.

راه حل پیشنهادی دیگر

این راه حل، به چند امر، به ترتیب ذیل مبتنی است:

۱. به اندازه مصرف روز عید، قربانی شود؛
۲. بقیه در طول ذیحجه و در منا یا سراسر حرم، قربانی و تقسیم گردد؛
۳. اضافه مصرف ذی حجه در حرم در یخچال‌ها و سردخانه‌ها به نفع فقرا نگهداری گردد؛

۴. در صورت عدم امکان زمانی و مکانی قربانی یا عدم امکان تقسیم یا نگهداری گوشت‌ها، پول‌هایش میان فقرای منا و در مرحله دوم، فقرای حرم، از همان روز عید تا آخر ذیحجه تقسیم شود و مازاد آن به سایر فقرای مسلمان داده شود.^{۳۲}

بررسی

این راه حل از چند جهت در حال حاضر قابل اجرا نیست؛ زیرا:

اولاً: اجرای این طرح منوط به وجود یک تشکیلات منظم است که ناظر به امر ذبح باشد تا بتواند اندازه مصرف روز عید را مشخص کند، از گوشت مازاد به طور کامل نگهداری نماید و... و راه‌اندازی چنین تشکیلاتی، با چنین اختیارات و امکانات، در حال حاضر یک ایده‌آل بیش نیست.

ثانیاً: اینکه فرمود: در صورت عدم امکان رعایت زمان و مکان قربانی و...، قربانی تبدیل به قیمت می‌شود، نیازمند به اثبات است و نویسنده محترم به اثبات آن نپرداخته است. طرح فوق، ایرادهای دیگری هم دارد که برای رعایت اقتضای آنها صرف نظر می‌کنیم.

راه حل عملی و قابل اجرا

راه حلی که هم قابل اجرا و هم از نظر شرعی کمترین محذور را دارد، عبارت است از ذبح در مسلخ‌های جدیدی که اخیراً به صورت مکانیزه توسط بانک توسعه اسلامی وابسته به کشورهای اسلامی و همکاری دولت عربستان تأسیس شده است؛ زیرا:

اولاً: گوشت حاصل از قربانی در این مسلخ‌ها با وسائل پیشرفته بسته‌بندی شده و برای نیازمندان کشورهای اسلامی ارسال می‌گردد.

ثانیاً: از نظر رعایت مکان ذبح این مسلخ‌ها، گرچه از بعضی مسلخ‌های دیگر دورتر است، مسئله اتصال به منا و حفظ شعاریت قربانی در آن، محفوظ است.

ثالثاً: از نظر رعایت زمان ذبح، با هماهنگی قبلی، امکان ذبح قربانی، در روز عید در این مسلخ‌ها فراهم است و شرط زمانی قربانی نیز رعایت می‌شود.

رابعاً: از جهت رعایت شرایط دیگر ذبح و قربانی نیز مشکلی وجود ندارد و با هماهنگی قبلی، رعایت همه شرایط ممکن است. به همین جهت در استفتایی که جناب حجة الاسلام و المسلمین سید علی قاضی عسکر معاون آموزش و تحقیقات وقت^{۳۳}، در بعثه مقام معظم رهبری از محضر آیات عظام مرحومان گلپایگانی و اراکی نمودند، هردوی این بزرگواران فتوا به جواز ذبح در این مسلخ‌های مکانیزه داده‌اند. این نوشتار را با نقل فتوای این دو بزرگوار به پایان می‌بریم:

آیت الله گلپایگانی: «در فرض مسئله، چنانچه سایر شرایط صحت ذبح در مذابح مذکور محقق باشد، رعایت اقریبیت به منا واجب نیست؛ اگر چه اولی و مطابق احتیاط است».

آیت الله اراکی: «ذبح در مسلخ‌های جدیدالتأسیس، در فرض عدم امکان ذبح در منا، در صورتی که شرایط شرعی ذبح رعایت شود، مانعی ندارد؛ هر چند نسبت به سایر مسلخ‌ها از منا دورتر باشد و رعایت اقریبیت به منا لازم نیست».

بی‌نوشتہ

۱. المقنع فی الفقہ، سلسلۃ الینابیع، ج ۷، ص ۵۶.
۲. همان، ص ۸۱.
۳. الکافی فی الفقہ، سلسلۃ الینابیع، ج ۷، ص ۱۶۱.
۴. النہایۃ فی بحر الفقہ والفتویٰ، ج ۷، صص ۲۰۰ و ۲۰۴.
۵. السرائر، سلسلۃ الینابیع، ج ۸، ص ۵۵.
۶. وسائل الشیعہ، ج ۱۰، ص ۱۰۱، (باب ۱۰، ابواب الذبح، حدیث ۵).
۷. همان، ج ۱۰، ص ۹۲، باب ۴، ابواب الذبح، ح ۱.
۸. همان، ج ۷، ص ۹۳.
۹. همان.
۱۰. همان، ج ۱۰، ص ۱۲۷، باب ۲۸، ابواب الذبح، ح ۲.
۱۱. همان، ج ۱۰، ص ۹۲، باب ۴، ابواب الذبح، ح ۲.
۱۲. وسائل الشیعہ، ج ۹، ص ۳۰۶، باب ۲، ابواب الاحصار و الصد، ح ۲.
۱۳. تہذیب الاخبار فی شرح المقنعہ، الشیخ المفید، ج ۵، ص ۲۰۲، ح ۱۰، فی الذبح، بیروت - دار صعب.
۱۴. مانند شیخ حسن صاحب جواهر، جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۱۲۱.
۱۵. مجمع الفائدة والبرہان فی شرح ارشاد الأذہان، ج ۷، ص ۲۵۷، چاپ جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم.
۱۶. ذخیرۃ المعاد فی شرح الإرشاد، ص ۱۶۳.
۱۷. مستند الشیعہ فی احکام الشریعہ، ج ۲، ص ۲۵۹.
۱۸. ذخیرۃ المعاد فی شرح الإرشاد، ج ۱، ص ۶۶۳.
۱۹. جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۱۲۱.
۲۰. المقنع فی الفقہ، سلسلۃ الینابیع، ج ۷، ص ۳۷.
۲۱. همان، ص ۱۶۱.

۲۲. النهایه، سلسله الینابیع، ج ۷، ص ۲۰۴.
۲۳. المذهب فی الفقیه، سلسله الینابیع، ج ۷، ص ۳۱۲.
۲۴. الوسیله، سلسله الینابیع، ج ۸، ص ۴۴۳.
۲۵. اصباح الشیعه، سلسله الینابیع، ص ۴۶۴.
۲۶. وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۴۲، باب ۴۰، ابواب الذبیح، ح ۱.
۲۷. همان، ص ۱۴۴، باب ۴۰، ح ۱۲.
۲۸. همان، ج ۱۰، ص ۱۴۷، باب ۴۰، ابواب الذبیح، ح ۲۲.
۲۹. المعتمد فی شرح المناسک (کتاب الحج)، ج ۵، صص ۲۱۱ و ۲۱۲.
۳۰. الروضة البهیة فی شرح اللمعة دمشقیه، ج ۲، ص ۳۰۰.
۳۱. وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۱۰۶، باب ۵۵، ابواب وجوب حج، ح ۱.
۳۲. اسرار مناسک، ادله حج، محمد صادقی، ص ۳۸۴.
۳۳. ایشان هم‌اکنون نماینده محترم ولی فقیه در امور حج و زیارت هستند.

قربانی در حج و مقتضیات زمان

حسن رهبری

میقات حج، ش ۶۳، بهار ۱۳۷۸ ه.ش.

از آنجا که شمار حاجیان روز به روز با افزایش روبه‌روست، این پدیده مسائل و مشکلاتی را در پی دارد. امروزه یکی از مهم‌ترین مسائل حج، مسئله قربانی است. تا چندی پیش مقدار اندکی از قربانی‌ها به مصرف مستمندان می‌رسید و بیشتر آنها دفن یا سوزانده می‌شدند. اما امروزه با احداث کشتارگاه‌ها و تأسیسات مناسبی از طرف بانک توسعه اسلامی، مقداری از قربانی‌ها جمع‌آوری و پس از بسته‌بندی، به مستمندان کشورهای گوناگون ارسال می‌شود. نویسنده محترم، در مقاله پیش‌رو، پس از اشاره به شکل‌های مختلف قربانی در گذشته و حال، پرسش‌هایی را مطرح کرده و غلّم نقد و بررسی درباره قربانی و مقتضیات زمان را مجدداً برافراشته است. ایشان نخست تعریف و تاریخچه قربانی را مطرح می‌کند و سپس به قربانی در آیات قرآن می‌پردازد. دیدگاه عالمان و فقهای اهل سنت و شیعه، بخش بعدی نوشتار حاضر را تشکیل می‌دهد. نگارنده در ادامه، فلسفه قربانی را مورد کاوش و بررسی قرار داده است. ایشان پس از نقل و بررسی چند دیدگاه در این باره، می‌نویسد: «وجود حکم، متوقف بر وجود موضوع است. هر مقدمه‌ای که در تحقق و به وجود آمدن موضوع، دخالت داشته باشد، حکم، بستگی به آن دارد. بنابراین، قربانی در حج تمتع، واجب است؛ اما وجوب آن بستگی به امکان خوردن و اطعام به فقیران دارد؛

نگارنده در بخش بعدی به «مصلح و مفاسد، مبنای گزاره‌های شرعی» پرداخته و در آخر روایات و اقتضای زمان در مسئله حج را مطرح کرده است.

فزونی جمعیت مسلمانان و ورود فناوری‌های نو در متن زندگی آنان، فصل جدیدی را در موضوعات فقهی گشوده و دانشمندان و فقیهان اسلامی را با چالش جدی روبه‌رو ساخته است. رفتن به حج، اگر در گذشته با رنج و دشواری‌های طاقت‌فرسایی و در زمان بسیار طولانی ممکن بود، امروز با وجود وسایط نقلیه تندرو و هواپیماهای گول‌پیکر، بسیار راحت و در زمان بسیار اندکی از روز انجام می‌پذیرد.

راحتی و کوتاهی زمان سفر، و بهبود وضعیت اقتصادی مسلمانان جهان، روزبه‌روز بر میزان زائران خانه خدا می‌افزاید. این پدیده، ناگزیر، تغییر برخی از حدود و موضوعیت احکام را نسبت به سابق موجب می‌گردد.

امروز قربانی در حج، یکی از آن مسائلی است که چهره متفاوتی از گذشته را به تصویر کشیده است. اگر در گذشته، چهارپایان کشتار شده در منا به مصرف غذایی حاجیان و فقیران و مستمندان می‌رسید، اکنون دیگر به دلیل زیاد بودن تعداد حاجیان، برنامه غذایی کاروان‌ها و توصیه‌های بهداشتی، بدون استفاده رها می‌شوند. بسیار اندکی از قربانی‌ها را اندک فقرای محل با خود برده و به مصرف می‌رسانند. بقیه، سال‌ها بود که به وسیله ماشین‌آلات، زیر خاک دفن شده یا سوزانده می‌شدند.

اکنون پس از تلاش و مذاکرات دولتمردان جمهوری اسلامی ایران با دولتمردان و مفتیان عربستان سعودی و دیگر کشورهای اسلامی، کشتارگاه و تأسیسات مناسبی از طرف بانک توسعه اسلامی در منا احداث گردیده، و از آن راه توانسته‌اند مقداری از قربانی‌ها را جمع‌آوری نموده و پس از بسته‌بندی و انجماد، به مستمندان کشورهای گوناگون اسلامی و گاهی ایران، گسیل دارند.

به هر حال، قربانی در وضعیت گذشته و حال، برای بسیاری از حاجیان، به صورت‌های زیر انجام می‌گرفته است:

۱. حاجیان، قربانی را در منا ذبح و رها می‌کردند تا توسط کارگران و ماشین‌آلات

دولت سعودی، دفن یا سوزانده شوند!

۲. حاجیان، پول قربانی را به باجه‌های خرید قربانی می‌پرداختند و رسید می‌گرفتند تا مؤسسه موجود، به نیابت از آنان، عمل ذبح را اجرا کند؛ یعنی حاجیان از حکم قربانی، جز پرداخت پول قربانی به مدیر کاروان یا باجه‌های اخذ پول قربانی، چیزی نمی‌بینند و چیزی درک نمی‌کنند.

۳. نمایندگانی به عنوان نایب از طرف حاجیان، عمل قربانی را در مسلخ جدید انجام داده، سپس رها می‌کنند تا از طریق کشتارگاه ماشینی، نسبت به سلاخی، بسته‌بندی و انجماد آن اقدام شود.

هر سه شکل قربانی، پرسش‌هایی را در ذهن تداعی می‌کند که عبارت‌اند از:
در شکل نخست:

- قربانی در تلازم با مصداق عینی اسراف چه حکمی می‌توانست داشته باشد؟

- حکم قربانی آنجا که موجب وهن اسلام است، چگونه قابل تعبیر است؟

- اساساً فلسفه قربانی چیست؟

در شکل دوم و سوم:

- آیا قربانی در همان روز، به نیابت از خریدار قبض، ذبح می‌شود یا نه؟

- آیا قربانی، طبق احکام فقه شیعه تعیین و ذبح می‌شود؟

- چه کسی ذبح می‌کند؟

- با توجه به بی‌خبری از زمان ذبح قربانی، حکم تقصیر چگونه و در چه زمانی باید انجام شود؟

- بنا به تأکید قرآن کریم و فتوای بسیاری از مراجع تقلید که حکم به خوردن

گوشت قربانی کرده‌اند، اجرای آن با برنامه موجود چگونه است؟

- آیا اصلاً چنین عملی با فلسفه قربانی در حج سازگاری دارد؟

- قربانی در شکل اخیر که مصداق انفاق است نه قربانی! چه تأثیر روحی و روانی

برای حاجیان می‌تواند داشته باشد؟

- در این صورت، چگونه بین حکم قربانی و حکم انفاق در حج، تمییز داده می‌شود؟

- آیا گوشت‌های قربانی یخ‌زده، در راه مصالح اسلامی استفاده شده و به نیازمندان واقعی می‌رسد؟

برخی از فقیهان برآنند که قربانی باید در منا با اختیار صورت پذیرد. خوردن گوشت قربانی و خوراندن به دیگران و مستمندان واجب نیست. قربانی در آنجا برای خوردن و خوراندن جعل نشده است تا اگر مصرف نشود، مصداق اسراف قرار گیرد. بلکه اصل تنها بر قربانی است؛ هرچند که مصرف‌کننده‌ای نداشته باشد!

برخی دیگر بر آنند که هرچند قربانی باید در منا با اختیار صورت گیرد، اما زمانی که با دستور صریح قرآن، مبنی بر خوردن و خوراندن گوشت قربانی، مغایرت داشته و موجب کفران نعمت و اتلاف سرمایه مسلمانان باشد، قربانی در منا مجاز نبوده، بلکه باید محل قربانی به جایی که اسراف در آن صدق نمی‌کند، تغییر یابد.

ما در این جستار برآنیم با توجه به داده‌های اسلامی و اصول فقه، بازخوانی مجددی از موضوع را آغاز و بساط نقد و بررسی را دوباره بگستریم، تا شاید به راهکار دیگری هم برسیم.

تعریف و تاریخچه قربانی

هر چیزی که موجب نزدیکی به خدا شود، یا هر هدیه‌ای که در راه خدا داده شود، قربان گفته می‌شود. از آنجا که در عرف گذشتگان، کشتن چهارپایی در پیش پای دیگران، بهترین هدیه و ابراز ارادت به شمار می‌رفت، حیوان تعیین شده و علامتگذاری شده بدین منظور را نیز قربان نامیدند.

فرهنگ قربانی، تاریخچه‌ای به درازای تاریخ دارد. قرآن مجید، آنجا که به داستان دشمنی دو پسر حضرت آدم علیهم‌السلام اشاره می‌کند، از قربانی آوردن آن دو به پیشگاه خداوند خبر می‌دهد.^۱

روایات، قربانی هابیل را گوسفندی فربه و قربانی قابیل را خوشه‌ای نا مرغوب معرفی کرده‌اند.^۲ در نتیجه قربانی هابیل در پیشگاه خداوند پذیرفته شد.^۳ تاریخ و آثار باقی مانده از معابد، بتخانه‌ها و آتشکده‌های ادیان پیشین، نشان می‌دهد که عبادتگاه‌ها همواره در کنار خود محلی به عنوان مذبح و قربانگاه داشته، و مراسم عبادی در آنجا با قربانی پایان می‌یافته است. قرآن کریم، خود گواه این مطلب است: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا﴾؛ «برای هر امتی قربانگاهی قرار دادیم». (حج: ۳۴)

امام رضا علیه السلام از جدش حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام روایت می‌کند که فرمود: «اصحاب الرّس» مردمی بودند که درخت صنوبری را می‌پرستیدند و قربانی‌ها به آن می‌دادند؛ سپس با هیزم آتش برافروخته، قربانی‌ها را در آن می‌سوزاندند. هنگامی که دود آن به هوا برمی‌خاست، در برابر درخت صنوبر به سجده می‌افتادند و گریه و زاری می‌کردند...^۴

در تاریخ آمده است: عزی، خدای بسیار عزیز مشرکان، که معادل ستاره زهره بود، در نخله، شرق مکه قرار داشت و بیش از دیگر بت‌ها معتبر بود. حرم عزی از سه درخت تشکیل شده بود و قربانی انسان، بدان تقدیم می‌شد.^۵

شهر حران، آنجا که ابراهیم علیه السلام دعوت خود را علیه ستاره‌پرستی آغاز کرد، مرکز صابئین بود. در آن شهر، ستارگان مورد احترام بودند. عقیده به نجوم و ارتباط حرکات ستارگان با مقدرات زمینی به نحو اعلا بود. هر یک از ستارگان را الهه یکی از حوادث می‌دانستند. هیاکل مریخ، مشتری، زهره و... را در محرابگاه نصب می‌کردند و از آنها کمک می‌خواستند و گاهی به آنها قربانی تقدیم می‌کردند.^۶

مردم دومة الجندل هر ساله شخصی را با تشریفات انتخاب و در پیشگاه الهه و اصنام خود قربانی و پیکر خونینش را در نزدیکی قربانگاه دفن می‌کردند. بسیاری از طوایف عرب، وقتی در غارت و جنگ، بر حریفان خود پیروز می‌شدند، اموال آنان را به

یغما برده و خودشان را به اسارت می‌گرفتند؛ از جمله اعمالی که به شکرانه این پیروزی با اسرا انجام می‌شد، آن بود که یکی از زیباترین آنان را در پیشگاه بت‌های خود قربانی می‌کردند و خون این قربانی را به عنوان تیمن و تبرک و ادامه فتح و ظفر، بر سر و روی خویش می‌مالیدند! همچنین پدرانی، بر اثر پیشامدهایی، نذر می‌کردند یکی از فرزندان خود را قربانی کنند.^۷

ژاپنی‌ها، به منظور جلب محبت ارواح مردگان یا الهه، نخست با تقدیم هدایای مادی، چون قربانی و نذورات و کم‌کم مادی و معنوی، چون انجام کارهای نیک، مناسکی انجام می‌دادند؛ از جمله مناسک، آیین «شیتتو» بود که برای بازداشتن باران زیان‌بخش یا دوام یک عمارت و دیوار، به قربانی کردن انسان دست می‌زدند!^۸

مصریان عادت داشتند زیباروترین دختران خود را به عنوان هدیه و قربانی به رود نیل نثار کنند تا از فیض آب، در کشت محصولات خود بیشتر بهره‌مند گردند. این‌گونه قربانی‌ها در میان فینیقیان، کنعانیان، مردم روم و دیگر ملل باستان، رواج کامل داشت.^۹ نخل مقدسی در نجران بود که سلاح، پارچه و لباس را به عنوان نذر بر آن می‌آویختند.^{۱۰}

قربانی شتر و گوسفند در مکه، در کنار انصاب و بت‌های مختلف که بت یا قربانگاه بود، رواج داشت.^{۱۱}

قرآن مجید هم در ترسیم وضعیت قربانی دادن مشرکان می‌فرماید:

﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِرَعْمِهِمْ وَهَذَا

لِشُرَكَائِنَا﴾ (انعام: ۱۳۶)

بت پرستان، سهمی از زراعت و چهارپایان خود را برای خدا و سهمی را نیز برای بت‌ها قرار می‌دادند.

همچنین اعراب جاهلی، هرگاه حیوانی را برای خدا قربانی می‌کردند، با خون آن، کعبه را می‌آغشتند. مسلمانان ناآگاه هم، آهنگ چنین کاری داشتند که بیک وحی، این

آیه را آورد: ^{۱۲}

﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَائُهَا وَلَكِنَّ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ...﴾

(حج: ۳۷)

گوشت و خون قربانی هرگز به خدا نمی‌رسد. بلکه آنچه به او می‌رسد، پرهیزکاری شماس!

آنچه از تاریخ برمی‌آید، این است که مهم‌ترین آداب و مناسک قبیله‌های عرب جاهلی - در عین بت‌پرستی - «آداب و رسومی چون تعظیم کعبه، طواف، حج و عمره، وقوف در عرفات و مزدلفه، قربانی شتران و تلبیه حج و عمره، از زمان حضرت ابراهیم در میانشان باقی مانده بود و در همین آداب هم، حق و باطل را به هم آمیخته بودند. ^{۱۳} در بین این مناسک، آیین تقدیم قربانی، از جایگاه و اهمیت خاصی برخوردار بود و بیشترین مایه تقرب به خدایان را همین عمل قربانی می‌دانستند.

اسلام، با پالایش مناسک حج از آداب خرافی و بت‌پرستی و با دمیدن روح خدایی و یگانه‌پرستی، آن را وارد در احکام امضایی خود کرد و الگوپذیری از جانفشانی‌ها و فداکاری‌های حضرت ابراهیم علیه السلام و تمرین و نمایش صحنه‌های ماندگار آن پیامبر را در دستور کار و برنامه‌های دینی مسلمانان قرار داد.

قربانی در قرآن

حکم قربانی در قرآن، در سوره‌های بقره، حج و مائده آمده است. هر سه از سوره‌های مدنی هستند. سوره بقره در سال اول هجرت و سوره حج، در حدود سال ششم، مصادف با عزیمت ناموفق پیامبر اسلام به سفر حج، و سوره مائده در سال پایانی عمر شریف آن حضرت، نازل شده است. قرآن کریم در آیاتی می‌فرماید:

﴿وَأْتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ... فَإِذَا أُمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ

بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ...﴾ (بقره: ۱۹۶)

اعمال حج را با قصد قربت به پایان رسانید و اگر در تنگنا قرار گرفتید، آنچه از قربانی

فراهم شود [سر ببرید] ... پس هر کس با پایان یافتن عمره، حج تمتع را با اطمینان خاطر آغاز کند، آنچه از قربانی برای او میسر باشد [ذبح کند].

﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ. لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ (حج: ۲۷ و ۲۸)

مردم را به حج فراخوان تا پیاده یا سوار بر مرکب‌های لاغراندام، از راه‌های دور به سوی تو آیند تا سودهای خود را شاهد باشند و در روزهای تعیین شده، نام خدا را بر چهارپایانی که به آنان داده است، بگویند. سپس از گوشت آن‌ها بخورید و به فقیر و بینوا نیز بخورانید.

﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾. «لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاؤها وَلَكِنَّ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْكُمْ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ﴾ (حج: ۳۶ و ۳۷)

شترهای چاق و فربه را برای شما از شعائر الهی قرار دادیم؛ در آنها برای شما خیر و برکت است؛ نام خدا را درحالی که به صف ایستاده‌اند، بر آنها ببرید و هنگامی که پهلوهایشان آرام گرفت، از گوشت آنها بخورید و به مستمندان و فقیران نیز بخورانید؛ این گونه ما آنها را برای شما رام گردانیدیم تا خدا را شکرگزار باشید.

﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ...﴾ (مائده: ۹۷)

خداوند کعبه - بیت الحرام - را وسیله‌ای برای استقلال و استواری مردم قرار داد. همچنین ماه حرام و قربانی‌های بی‌نشان و نشاندار را؛ این احکام به دلیل آن است که بدانید خداوند، آنچه در آسمان‌ها و در زمین است می‌داند و خدا به هر چیزی داناست. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بِالِغِ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ

عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ... ﴿مائده: ۹۵﴾

ای ایمان آورندگان، در حال احرام شکار نکنید؛ هر کس از شما عمداً آن را بکشد، باید کفاره‌ای معادل آن از چهارپایان بدهد؛ و باید دو نفر عادل از میان شما، برابر بودن آن را گواهی نماید و به صورت قربانی به کعبه برسد یا مستمندان را اطعام کند یا معادل آن را روزه بگیرد تا کيفر کار خود را بچشد.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا أَمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا...﴾ ﴿مائده: ۲﴾

ای ایمان آورندگان، شعائر الهی و ماه حرام و قربانی‌های بی‌نشان و نشاندار را مباح مشمارید (رعایت احترام آنها را واجب بدانید). همچنین احترام آهنگ کنندگان بیت‌الحرام را که به طلب فضل الهی (سود تجاری) و خشنودی خدا به این خانه می‌آیند، از نظر دور ندارید.

آیاتی که در بالا آورده شد، هر کدام دارای نکات آموزنده و ظریفی درباره حج هستند که اشاره به آنها در شناخت و تبیین موضوع، بی‌تأثیر نخواهد بود.

نکات آموزنده آیات حج

- قربانی از واجبات حج است: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا... فَلَهُ اسْلِمُوا﴾ (حج: ۳۴).
- قربانی واجب است، اما از ارکان حج نیست. اگر با موانعی روبه‌رو شدید، آن‌گونه که برایتان مقدور است، انجام دهید: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾.
- در صورتی که قربانی یا پول آن را نیافتید، به جای آن ده روز روزه بگیرید؛ سه روز در حج و هفت روز پس از بازگشت از حج: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامًا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ (بقره: ۱۹۶).

فلسفه حج عبارت‌اند از:

۱. [تجمع برای] یادآوری خداوند در روزها و میقات تعیین شده:

- ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾ (بقره: ۲۰۳).

- ﴿فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾ (بقره: ۱۹۸).
- ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ﴾ (بقره: ۲۰۰).
۲. تماشای بهره‌برداری‌های مادی و اقتصادی: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ...﴾^{۱۴}
۳. تشکیل کنگره جهانی برای استقلال‌طلبی و پایداری مردم: ﴿قِيَاماً لِلنَّاسِ﴾ (مائده: ۹۷).
۴. شتر، بهترین قربانی و شعائر الهی: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ (حج: ۳۶).
۵. تأکید به خوردن و خوراندن از قربانی: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ (حج: ۳۶).
۶. بی‌نیازی خداوند به خون و گوشت قربانی: ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاءَهَا﴾ (حج: ۳۷).
۷. قرار گرفتن اطعام‌کنندگان از قربانی در ردیف نیکوکاران: ﴿وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ﴾ (حج: ۳۷).
۸. واقع شدن محل قربانی داخل حرم: ﴿وَلَا تَحْلِفُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ (بقره: ۱۹۶) و ﴿هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾^{۱۵}.

خوردن و خوراندن از قربانی در زبان روایات و سنت

- عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ قَالَ: إِذَا وَقَعَتْ عَلَى الْأَرْضِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ.^{۱۶}
- حضرت امام صادق عليه السلام در تفسیر آیه ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ فرمود: «یعنی زمانی که قربانی به زمین افتاد، از آن بخورید و به مستمندان و درخواست‌کنندگان نیز بدهید».
- عَنْ مَوْلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ عليه السلام دَعَا بِيَدَيْهِ فَتَنَحَّرَهَا فَلَمَّا صَرَبَ الْجَزْأُونَ عَرَاقِيهَا، فَوَقَعَتْ إِلَى الْأَرْضِ وَكَشَفُوا شَيْئاً عَنْ سَنَامِهَا، قَالَ: اقْطَعُوا وَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا﴾.^{۱۷}

شخصی از اصحاب حضرت امام صادق علیه السلام می گوید: امام موسی بن جعفر علیه السلام را دیدم که شتری خواست و آن را نحر کرد؛ هنگامی که قصاب‌ها پاهای آن را زدند و او بر زمین افتاد و کوهانش را شکافتند، فرمود: «تکه تکه کنید و از آن بخورید، آن گونه که خداوند دستور می دهد: آن گاه که بر زمین افتادند از آن بخورید و بخورانید».

- عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ إِذَا ذَبَحْتَ أَوْ نَحَرْتَ فَكُلْ وَأَطْعِمِ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾.^{۱۸}

امام صادق علیه السلام فرمود: «هنگامی که حیوانی ذبح یا نحر کردی، بخور و بخوران، آن گونه که خدای بلند مرتبه می فرماید: «از آن بخورید و نیازمندان و درخواست کنندگان را بخورانید».

- عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ علیه السلام فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا قَالَ كَلُّوا ثَلَاثَةَ أَرْبَاعِهَا وَأَطْعِمُوا رُبْعَهَا﴾.^{۱۹}

امام علی علیه السلام در تفسیر آیه «بخورید از آن و بخورانید» فرمود: «سه چهارم آن را بخورید و یک چهارم آن را اطعام دهید».

- عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَنَّهُمَا قَالَا: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله أَمَرَ أَنْ يُؤْخَذَ مِنْ كُلِّ بَدَنَةٍ بَضْعَةٌ فَأَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله فَطُبِحَتْ فَأَكَلَ هُوَ وَعَلِيٌّ علیه السلام وَحَسَوَا مِنَ الْمُرْقِ...^{۲۰}

امام محمد باقر و امام جعفر صادق علیه السلام می فرمایند: «رسول خدا صلی الله علیه و آله دستور داد از هر شتر نحر شده‌ای پاره‌ای را بردارند و بپزند. سپس ایشان و علی علیه السلام از آن خوردند و از آب گوشتش آشامیدند».

چنانچه مشاهده شد، روایات، همگی بیانگر این واقعیت هستند که پیشوایان اسلام، هیچ وقت قربانی را پس از ذبح به حال خود رها نکردند. بلکه با استناد به آیه قرآن، خود از آن خورده‌اند و به دیگران هم داده‌اند و در پرسش از تفسیر آیه قرآن نیز، ضمن یادآوری آیه، بر خوردن و خوراندن از آن تأکید کرده‌اند.

فقیهان و دانشمندان علوم اسلامی، در اینکه آیا قرآن و روایات رسیده در این باره، افاده وجوب می کنند یا استحباب، برداشت یکسانی از آن‌ها نداشته و دیدگاه‌های گوناگونی را مطرح کرده‌اند که در زیر اشاره می کنیم:

دیدگاه مفسران درباره خوردن و خوراندن قربانی

این که خوردن و خوراندن قربانی واجب است یا مستحب، میان مفسرانی که به فقه‌القرآن توجه داشته‌اند و بین فقیهان اسلامی، دیدگاه یکسانی دیده نمی‌شود. بسیاری، استنباط واجب و برخی استنباط مستحب دارند. برخی دیگر هم، خوردن قربانی را مستحب، اما خوراندن آن را واجب می‌شمارند.

دیدگاه عالمان اهل سنت

حنابله، شافعیه و مالکیه، خوردن گوشت قربانی واجب و مستحب (مگر قربانی‌های کفاره و نذر) را جایز می‌دانند. اما شافعیه، تنها خوردن قربانی مستحبی را اجازه داده‌اند. حنابله و شافعیه، تقسیم گوشت قربانی واجب را فقط میان مستمندان حرم واجب می‌دانند؛ درحالی که حنفیه و مالکیه، بر این باورند که تقسیم گوشت قربانی در حرم و بیرون از حرم، مانعی ندارد.^{۲۱}

فخر رازی، پس از بیان کلیاتی از نظر عالمان اهل سنت، دیدگاه خود را چنین اعلام می‌کند: «أَمَّا قَوْلُهُ ﴿وَاطْعَمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ فَلَا شُبْهَةَ فِي أَنَّهُ أَمْرٌ بِإِجَابٍ»^{۲۲}؛ «اینکه آیه می‌فرماید: بخورانید فقیر بینوا را؛ شکی نیست که آن وجوب را می‌رساند».

بنابراین در دیدگاه تفسیری فخر رازی، خوردن قربانی، مستحب، اما خوراندن آن واجب است.

دیدگاه دانشمندان شیعه

- شیخ طوسی می‌نویسد: «وَمِنَ السُّنَّةِ أَنْ يَأْكُلَ الْإِنْسَانُ مِنْ هَدْيِهِ وَيُطْعِمَ الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ»^{۲۳}؛ «مستحب است انسان از قربانی واجب و مستحب بخورد و مستمندان را هم اطعام کند».

- ابن ادريس می گوید: «فأما هدي المتمتع والقارن فالواجب أن يأكل منه ولو قليلاً و يتصدق على القانع والمعتز ولو قليلاً»^{۲۴}؛ «در حج تمتع و قران، خوردن و خوراندن از قربانی، اگرچه مقدار کمی از آن باشد، واجب است».

- ابوالصلاح حلبی می گوید: «حج گزار باید از قربانی خود بخورد و بقیه را به دیگران بدهد».^{۲۵}

- شهید اول می نویسد: «و يجب أن يصرفه في الصدقة والإهداء والأكل»^{۲۶}؛ «واجب است قربانی را با صدقه دادن، هدیه کردن و خوردن آن، به مصرف برساند».

- فاضل مقداد می نویسد:

... إختلف في هدي التمتع فقيل بالوجوب وقيل بالنذر و يحتج من قال بالوجوب به ظاهر قوله فَكُلُوا مِنْهَا فَإِنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي الْوَجُوبِ عَلَى الرَّأْيِ الْأَقْوَى.^{۲۷}

در خوردن از قربانی واجب، اختلاف کرده اند؛ برخی به وجوب و برخی به استحباب قائل شده اند. دلیل کسانی که به وجوب قائل شده اند، ظاهر آیه قرآنی است که می فرماید: بخورید از آن و این، یقیناً به وجوب دلالت می نماید.

- فاضل هندی در کشف اللثام، با توجه به ظاهر آیه، خوردن و خوراندن قربانی حج تمتع را واجب می شمارد».^{۲۸}

- محقق اردبیلی می گوید:

... و على وجوب الأكل، و وجوب التصدق على الفقراء من الأنعام المذبوحة للأمر الظاهر في الوجوب كما ثبت، و لوجوب ما تقدم و ما تأخر بقوله ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفْتَهُمْ.^{۲۹}

آن گونه که ثابت شد، با توجه به افاده فعل امر به وجوب و همچنین بیان حکم وجوبی در پیش و پس از آن، که می فرماید: سپس باید آلودگی هایشان را برطرف سازند... واجب بودن خوردن و خوراندن از قربانی استنباط می شود.

- صاحب کفایة الأحكام می گوید:

و الأقرب عندي أنّ الواجب مسمي الأكل و إعطاء شيء إلى الفقير و شيء إلى القانع و

شیء إلى المعتر. ۳۰

به نظرم خوردن قربانی و دادن مقداری از آن به مستمندان و سائلان واجب است.

- صاحب تفسیر منهج الصادقین می نویسد: «خوردن و خوراندن قربانی حج تمتع، واجب است و دلیل آن، وجود حدیث‌های صحیح در این زمینه است». ۳۱

- صاحب «مسالك الافهام فی آیات الأحكام» چنین استدلال می کند:

... و هل يجب الأكل و الإطعام؟ ظاهر الآية نعم [لمكان الأمر به، و يؤيده ما قبله و ما بعده خصوصاً قوله ﴿وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ﴾ إذ الظاهر الإشارة إلى جميع ما تقدمه]. ۳۲

آیا اینکه خوردن از گوشت قربانی و اطعام آن واجب است یا نه؟ ظاهر آیه می‌رساند که بلی واجب است؛ به دلیل دستوری که به آن شده است و واجب بودن آن را عبارت‌های پیشین و پسین آیه، تأیید می‌کند؛ به‌ویژه، عبارت و کسی که دستورهای خدا را بزرگ بشمارد»، به همه دستورهای پیشین خود اشاره دارد.

- علامه طباطبایی در تفسیر آیه ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ می‌نویسد: «این آیه شریفه، مشتمل بر دو نوع است: یکی ترخیصی که همان امر به خوردن قربانی است و دیگری الزامی که عبارت است از وجوب اطعام به فقیر». ۳۳

برپایه دیدگاه ایشان، خوردن قربانی، مستحب، ولی خوراندن آن به مستمندان و فقیران واجب است.

- محمدجواد مغنیه در این باره می‌گوید:

قربانی در جایی واجب است که خورنده داشته باشد یا نگهداری آن میسر باشد یا به صورتی در آید که خوردن آن جایز باشد. ولی وقتی تلف شود، مانند اینکه بسوزد و خاک شود، جواز آن محل اشکال است. ۳۴

- حضرات آیات، سید ابوالقاسم خویی، سید محمد رضا گلپایگانی، سید محمد شاهرودی، شیخ محمد علی اراکی و شیخ محمد تقی بهجت، شیخ جواد تبریزی، شیخ حسین وحید خراسانی، و شیخ لطف الله صافی گلپایگانی، تقسیم قربانی به سه قسمت

(سهمی برای خوردن صاحب قربانی و دو سهم دیگر برای صدقه دادن و هدیه کردن) را احتیاط واجب می‌دانند و برای حل مشکل امروزی، لازم می‌شمارند که از فقیر، نیابت در تصرف ذبیحه گرفته شود.^{۳۵}

یعنی بر اساس فتوای آنان، خوردن و خوراندن گوشت قربانی واجب است.

- حضرات آیات سید علی سیستانی، ناصر مکارم شیرازی و سید موسی شبیری زنجانی، تنها جدا کردن و دادن سهم فقیر را واجب می‌دانند.^{۳۶}

- شهید مرتضی مطهری در یادداشت‌های خود نوشته است: [در قربانی باید] هدف اصلی اطعام و انفاق باشد؛ همان طور که در سایر کفارات هست ... و مصداق ﴿وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾^{۳۷} شود.

- شهید دکتر بهشتی می‌نویسد:

گوسفندی را که قربانی می‌کنید، اگر می‌دانید که زیر آوار و خاک مسلخ خواهد رفت، این را قربانی حساب نکنید... این اصلاً نمی‌تواند با آیات و روایات مربوط به قربانی جور در بیاید و اصلاً این مصداق قربانی نیست.^{۳۸}

- آیت الله جوادی آملی این‌گونه نقل می‌کند:

ممکن است یکی از دلایل آن [قربانی] بهره‌مندی گرسنگان و محرومان از گوشت قربانی باشد؛ اگرچه در این زمان، آنان که آیات الهی را به اسارت گرفته‌اند، نه خود استفاده مطلوب از این سنت الهی می‌کنند و نه به دیگران اجازه اداره و بهره‌برداری صحیح از این برنامه جامع و سودمند را می‌دهند.^{۳۹}

- آیت الله ناصر مکارم شیرازی بر این باور است که لزوم ذبح در محلی است که می‌توان گوشت قربانی را به مصرف شرعی رساند.^{۴۰}

- در تفسیر نمونه آمده است:

مسلمانان مجاز نیستند گوشت‌های قربانی را در سرزمین منا روی زمین بیندازند تا گندیده شود یا زیر خاک دفن کنند و وجوب قربانی برای حجاج، دلیل بر چنین عملی

نمی تواند باشد؛ بلکه اگر نیازمندانی در آن روز و در آن سرزمین پیدا نشوند، باید آن را به مناطق دیگر حمل کنند و به مصرف برسانند.^{۴۱}

- در تفسیر احسن الحدیث هم آمده است: ظهور ﴿فَكُلُوا وَأَطْعِمُوا...﴾ حاکی است که خوردن و اطعام گوشت قربانی، واجب است.^{۴۲}

فلسفه قربانی

چنانکه پیش تر گفتیم، دیدگاهی بر این باور است که «قربانی در حج تمتع برای خوردن و اطعام تشریح نشده، بلکه نفس کشتن آن، به قصد یکی از اعمال حج و به عنوان شعائر الهی، واجب گردیده است ... باید دقت شود که پاره‌ای از شبهات، موجب نشود عظمت، احترام و بهای این شعائر الهی ضایع، کم‌رنگ و بی‌ارزش تلقی [شود].^{۴۳} شبهه اسراف و تبذیر نیز بی‌وجه است؛ زیرا قربانی در آنجا برای اکل و اطعام جعل نشده، تا اگر مصرف نشد، اسراف شود... اصل کشتن قربانی است!»^{۴۴}

به عبارت دیگر: «قربانی دائرمدار حکمت آن نیست و حتی تعظیم شعائر الهی در قربانی، بستگی به برآوردن نیاز تهی‌دستان ندارد. بلکه مسائل و اسرار دیگری وجود دارد که ما به پاره‌ای از آنها آگاهی داریم؛ از جمله: برگزار کردن با شکوه و عظمت مناسک حج در روزهای مشخص و در مکان‌های ویژه، سر بریدن و نحر کردن هزاران دام برای رضای دوست، گذشتن از مال دنیا در راه او و خودسازی و پالایش درون!»^{۴۵}

در مقابل، دیدگاه دیگری این باور را نادرست خوانده و بر آن به دیده تردید نگریسته است. شهید مطهری از نخستین کسانی است که وقتی با مسئله وضعیت نابسامان قربانی در منا روبه‌رو می‌شود، این پرسش در ذهنش پدید می‌آید که آیا قربانی رمز چه کاری است؟ فقط به خاطر کمک به اهل حرم است که می‌فرماید: ﴿وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾، یا ﴿وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾، یا رمز کشتن نفس حیوانی است، یا چیز دیگر؟^{۴۶}

ذهن نقاد و پویای فقهی آن استاد شهید، او را به یافتن پاسخ و مطالعه و تفکر در این موضوع نموده و یادداشت‌وار می‌نویسد:

در حج دو مسئله است که از مشکلات و بلکه به نظر بعضی، از نقاط ضعف حج شمرده می‌شود: قربانی و تعظیم سنگ و امثال آن. از نظر اول، این عمل یک ظلم و آزار است و نمی‌تواند مقرب باشد و از قضا، اسم قربانی به آن داده‌اند. آیا می‌توان کسی را شکنجه کرد به قصد قربت؟

میازار موری که دانه کش است که جان دارد و جان شیرین خوش است قطع نظر از آزار و اذیت، چه رابطه‌ای میان رضای خدا و ریختن خون یک حیوان است؟ مگر خداوند - العیاذ بالله - خون‌خوار است و از این که ببیند خون حیوانی ریخته می‌شود، مسرور و خوشحال می‌شود؟! به علاوه، چنان که گفتیم، ظلم و آزار و تعدیب است و مبعذ است.

ایراد دیگر به قربانی این است که یادگار توحش است. در قدیم، در ادیان وثنی و بت پرستی، مذبح‌هایی بوده است و مردم برای رضای بت‌ها قربانی می‌کردند و خیال می‌کردند آن بت‌ها از آن گوشت‌ها استفاده می‌کنند و ظاهراً گوشت‌های آن حیوانات را نمی‌خوردند و لااقل خون آن‌ها را که برای خودشان خوراکی بوده، به سر و صورت بت‌ها می‌مالیده‌اند.

اما جواب: راجع به این قسمت که چه فایده‌ای بر ریختن خون مترتب می‌شود، این در صورتی صحیح است که هدف از قربانی و کفارات (که اختصاصاً در باب حج، همه از نوع گوسفند یا شتر کشتن است، الا نادراً) فقط ریختن خون باشد. دلیلی ندارد که صرف ریختن خون مقرب باشد؛ زیرا عملی مقرب است که رضای خدا در آن باشد و رضای خدا در این است که انسان به کمال فردی و اجتماعی خود برسد. صرف ریختن خون نه به کمال فردی انسان کمک می‌کند و نه به کمال اجتماعی او. ولی اگر هدف اصلی طعام و انفاق باشد، همان طوری که در سایر کفارات هست و البته اطعام و انفاقی است دسته‌جمعی و به صورت خاص؛ یعنی به صورت اطعام گوشت و اینکه

هر انسانی یک حیوانی را بکشد و مصداق ﴿وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ واقع شود، آن ایراد وارد نیست. و البته این نکته هست و آن این که منافات ندارد که ضمناً این عمل دسته‌جمعی، احیا و زنده کردن خاطره‌ای از قهرمان توحید، حضرت ابراهیم باشد؛ به او امر شد، عزیز و نور چشم خود را در راه خدا قربانی کند و فدا نماید و او حاضر شد. بعد به او گفته شد: مقصود فقط تسلیم بود. گوسفندی به جای فرزند قربانی کن. این گوسفند فدا کردن تجدید آن خاطره است و تعظیم آن قهرمان است. ولی همان طوری که در حدیث نبوی فرمود: «إِنَّمَا جُعِلَ الْأَضْحَى لِتُسَبِّحَ مَسَاكِينَكُمْ مِنَ اللَّحْمِ فَأَطْعِمُوهُمْ»^{۴۷}؛ «همانا خداوند، قربانی را برای سیر شدن مستمندانتان از گوشت قرار داده است؛ پس آنها را اطعام کنید!»^{۴۸}

شهید مطهری، بدین‌گونه کسانی را که باور دارند: «اصل، کشتن قربانی است» مورد تخطئه قرار داده و موضوع را تبیین کرده و پاسخ می‌گوید. بنا به دیدگاه ایشان، در قربانی، اصل بر اطعام و احسان است؛ هرچند که یادآور خاطره فداکاری ابراهیمی نیز باشد.

آری! امام محمد باقر علیه السلام و امام جعفر صادق علیه السلام هم در فرمایش خود، تناسبی در میان خون ریزی و اطعام قائل شده‌اند؛ زیرا می‌فرمایند:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُحِبُّ إِطْعَامَ الطَّعَامِ وَإِرَاقَةَ الدَّمَاءِ.^{۴۹}

خداوند متعال، غذا دادن به هموعان و خون ریختن (قربانی کردن برای خوراندن به نیازمندان) را دوست می‌دارد.

شهید بهشتی هم در این زمینه، دیدگاهی همسان با دیدگاه شهید مطهری دارد. ایشان در کتاب «حج در قرآن» این‌گونه می‌نگارد:

یکی از عواملی که در این سال‌ها در حج بگو مگو ایجاد کرده و به آبرومندی و درخشندگی حج لطمه زده، مسئله قربانی است. اصل مسئله قربانی و تشریح قربانی، بسیار جالب است؛ [اما] الآن منظره قربانگاه و کاری که آنجا انجام می‌گیرد، نه تنها این آبرو و این خصلت عالی و برجسته را به ما نمی‌دهد، بلکه نوعی تذبذب و دور ریختن

مال به صورتی بی‌جاست، و منعکس کننده چنین حالتی است.^{۵۰}

- ... چطور انسان می‌تواند با این عمل تقرب الی الله کند؟ قربانی یعنی انسان با این کار تقرب الی الله پیدا کند. می‌خواهد به خدا نزدیک بشود. مگر خدا دستور تبتدیر به ما می‌دهد؟ مگر ما با گناه می‌توانیم به خدا نزدیک بشویم؟ گفتند: این گناه نیست؛ برای اینکه این را در راه خدا می‌کشد. گفتم: این چه در راه خدا کشتنی است؟ به طور کلی در آن موقع نظر من این بود و همچنین تا به حال با مطالعات بعدی هم، نظر من این است که اگر یک حاجی، گوسفندی را می‌کشد که زیر خاک می‌رود، اصلاً قربانی حساب نکند و قربانی‌اش را انجام نداده است.

- ... به هر حال، شاید با تحقیق بیشتر به این نتیجه رسید که در این شرایط شاید بشود گوسفندی به نیابت، در خارج از منا هم ذبح گردد.^{۵۱}

- البته بر حجاج مکه و حرم، اصلاً قربانی واجب نیست... حجاجی که از بیرون مواقیت حرم می‌آیند، قربانی می‌کنند. تازه اگر کسی (توان مالی) نداشته باشد، به جای قربانی، ده روز، روزه می‌گیرد.^{۵۲}

- ... بنابراین، قربانی عملاً بر همه واجب نیست و همه قربانی نمی‌کنند.^{۵۳}

- ... این در روایات ما هست، تا کسانی که [امکانات] دارند و قربانی می‌کنند، از همان گوشت بخورند و [همین طور]، آن‌هایی هم که ندارند. همه برادران و خواهران مسلمان بر سر یک سفره بنشینند و عملاً از یک غذا برخوردار شوند. این اساس قربانی است.^{۵۴}

- کسانی که غیر از این می‌اندیشند و در اجماع با فقیهان دیرینی که وضعیت امروزی منا برای آنان محسوس نبوده است، متوقف می‌مانند، جای بسی درنگ و تأمل دارد! زیرا فقه باید فقهی متحرک باشد، نه فقهی جامد. باید فقهی باشد که بتواند بر اساس تطور و تحول و دگرگونی در شرایط زندگی اجتماعی، احکامی را که مطابق با اصول قرآن و اصول سنت باشد و پاسخگوی نیازهای تطور یافته اجتماعی مردم مسلمان و مردم جهان باشد، بیان کند.^{۵۵}

کسانی که حکمت قربانی را تنها تسلیم محض در برابر خدا معنا می‌کنند و جز خون‌ریزی به نام خدا و رها کردن گوشت قربانی به امان خدا تکلیفی نمی‌شناسند، چه برداشتی از این آیه قرآنی که در مبارزه با چنین دیدگاهی نازل شده است، دارند:

﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاؤها وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى﴾ (حج: ۳۷)

گوشت و خون قربانی به خدا نمی‌رسد، بلکه پرهیزگاری شما [که در اثر قربانی کردن و اطعام آن از خود نشان می‌دهید] به او می‌رسد.

قرآن، یکی از فلسفه‌های حج را مشاهده منافع اقتصادی در حج معرفی می‌کند و خوردن و خوراندن قربانی را در قالب آن منافع، مطرح می‌نماید: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنَ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ (حج: ۲۸)

کدام عقل سلیمی دیدن ائتلاف چهارپایانی را که میلیون‌ها دلار و ریال هزینه تولید و پرورش آنان گردیده و هزاران هکتار مراتع کشورهای اسلامی زیر پای آنان تخریب شده است، «مشاهده منافع» می‌خواند و کدام فقیهی می‌تواند نشان دهد که در یک سوره قرآن، برای موضوعی، دو بار دستور اکید برسد و همچنان بوی استحباب از آن استشمام شود؟ درحالی‌که بیشتر اصولیون بر آنند که: «صیغه امر، تنها حقیقت در وجوب است»^{۵۶} و چگونه می‌شود که برخی، در یک عبارت دستوری دو جمله‌ای همسان، از جمله اول استنباط مستحب و از جمله دوم استنباط واجب می‌کنند؟ درحالی‌که نه دلیل قرآنی و روایی و نه دلیل عقلی بر آن متصور است: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ (حج: ۲۸) و ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ (حج: ۳۶).

بعضی می‌گویند: در قرآن هر جا عبارت «كُلُوا» آمده، افاده استحباب می‌کند!^{۵۷} به خیال آنان خوردن و آشامیدن امری دلبخواه است که اگر کسی نخوast، می‌تواند نخورد و نیاشامد! مگر نه این است که حیات انسان به خوردن بستگی دارد و از اهم واجبات انسانی، خوردن و آشامیدن در حد لازم است تا بقا و دوام داشته باشد؟ نخوردن، یعنی

تحلیل قوای انسانی و هلاکت نفس و خودکشی که این از گناهان کبیره است. وانگهی، اگر فعل امر (کُلُوا) در قرآن، استحباب را برساند، به تبع آن از «لَا تَأْكُلُوا» هم باید برداشت کراهت شود. همچنین از «لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا» (آل عمران: ۱۳۰)؛ «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» (نساء: ۲۹)؛ «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ» (انعام: ۱۲۱) و... اما چنین نیست و چنین نیز نخواهد بود.

خداوند بی‌نیاز از همه چیز، در جعل احکام مادی، جز دوام و بقای مناسبات اجتماعی و خیر و صلاح مردم، حکمتی منظور نداشته است. اگر فرضی از مردم خواسته؛ «وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا» (مزل: ۲۰)، برای مردم خواسته است؛ اگر دستور انفاق در راه خدا داده؛ «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (بقره: ۱۹۵)، برای گردش امور در میان مردم است؛ اگر فرمان کمک به خدا داده؛ «كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ» (صف: ۱۴)، کمک برای استقرار عدالت و آزادی در میان مردم بوده است و همان‌گونه، اگر قربانی خواسته، برای بهره‌مندی مردم، به‌ویژه فقیران آنان از مقداری پروتئین در مناسبت‌های مختلف اسلامی و اجتماعی است.

اما بدیهی است که موضوعیت این احکام به چگونگی زمان و مکان و ویژه خود بستگی دارد؛ مثلاً انفاق زمانی موضوعیت پیدا می‌کند که انسان چیزی برای انفاق داشته باشد و مستحقی هم برای گرفتن آن یافته شود. قرض دادن نیز هنگامی موضوعیت می‌یابد که انسان خود پولی یا کالایی داشته باشد و نیازمندی هم بدان موجود بوده، و شرایط قرض گرفتن و پس دادن را قبول داشته باشد. به این ترتیب وجود «حکم»، متوقف بر وجود «موضوع» بوده و خود سبب ایجاد متعلق است و مکلف را به جانب انجام متعلق می‌خواند.^{۵۸}

هر مقدمه‌ای که در تحقق و به وجود آمدن موضوع، دخالت داشته، حکم، بستگی به آن دارد و قبل از تحقق آن، مقدمه ایجاد نمی‌شود. بنابراین، قربانی در حج تمتع، واجب است. اما وجوب آن بستگی به امکان خوردن و اطعام به فقیران دارد.

مصالح و مفساد، مبنای گزاره‌های شرعی

از نقایص کتاب‌های تئوری‌پرداز، دوری و جدایی آنها از حوزه عمل و کارکرد است. «احتیاط‌گرایی»، «باستان‌زدگی اجتهادی» و تردید در یافته‌های عقلی، راه ورود تئوری بر وادی عمل را بسته است.

از سویی در نوشته‌های فقهای اصولی می‌خوانیم: احکام بر پایه مصالح و مفساد مکلفان وضع شده است و هیچ حکمی بدون در نظر گرفتن مصلحت و مفسده، تشریح نگردیده است؛^{۵۹} از سوی دیگر شنیده می‌شود که اصول‌دانان و اصول‌خوانان دیگری می‌گویند: «عقول بشری از فهم احکام عاجز است». گاه در مواردی هم که در بیان شرع از فلسفه احکام سخنی نرفته، در چارچوب اجماع با قدیمیان - خارج از علت‌ها و فلسفه‌های گفته شده - گام برداشته و فتوا صادر کرده‌اند. اما حضرت امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

أَنَّ بَعْضَ أَهْلِ الْقِبْلَةِ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يُحِلَّ شَيْئاً وَلَمْ يُحَرِّمْهُ لِعِلَّةٍ أَكْثَرَ مِنَ التَّعَبُّدِ لِعِبَادِهِ بِدَلِيلِكَ قَدْ ضَلَّ مَنْ قَالَ ذَلِكَ ضَلَالاً بَعِيداً وَخَسِرَ خُسْرَاناً مُبِيناً لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَكَانَ جَائِزاً...^{۶۰}

برخی از مسلمانان می‌پندارند که خداوند متعال، چیزی را حلال و حرام نکرده مگر به دلیل پرستش بی چون و چرا! کسی که چنین بگوید، به گمراهی بسیار دوری گرفتار شده و آشکارا زیانکار گردیده است؛ زیرا اگر این گونه بود، جا داشت که بندگان را در حلال کردن آنچه حرام است و در حرام کردن آنچه حلال است، همچنان به پرستش بی چون و چرا وادار نماید؛ بدین گونه که دستور دهد: نماز، روزه و خیرات را رها کنند؛ خدا و پیامبران و کتاب‌هایشان را انکار نمایند و زنا، دزدی، محارم و چیزهایی مانند این‌ها را که موجب فساد و نابودی انسان‌هاست، حلال بشمارند؛ زیرا در حلال و حرام، دلیلی جز بندگی بی چون و چرا وجود ندارد! پس آن گونه که خدای متعال این سخن را باطل می‌شمارد، ما هم اعتقاد داریم که هر چه را خداوند حلال فرموده، صلاح و دوام مردم در آن بوده و مردم بدان نیاز دارند و هر چه را که حرام اعلام نموده، مردم نیازی بدان نداشته و موجب فساد و تباهی آنان است!

شهید صدر می گوید:

کار تحقیق مسائل فقهی از واقعیت‌های عینی آغاز می‌شود؛ منتها نه به آن محدودیت‌هایی که در زمان شیخ طوسی و محقق حلی - اعلی الله مقامهما - بود؛ زیرا واقعیت‌های زندگی آنان فقط می‌توانست نیازهای زمان خود آنان را کفایت کند و برای زمان ما مسائل آن زمان کافی نیست.^{۶۱}

آری! مصالح و مفاسد حکمی در هزار سال قبل، لزوماً مصالح و مفاسد همان حکم در امروز شناخته نمی‌شود. گذشت زمان، چه بسا موضوع حکمی را به کلی زیر و رو نموده باشد. این عقل است که تغییر در موضوع را کشف و مطابق آن، حکم صادر می‌کند: «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ، حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ».

اگر بنا به پنداری، عقول بشری از فهم احکام عاجز باشد، آن گاه، اجتهاد، فلسفه خود را باید باخته باشد! چه، ساختار دستگاه اجتهاد و گشودگی باب اجتهاد، مبتنی بر تفکر، تفهم و تفقه در نصوص دینی است که جز با ادراکات عقلی، دسترسی به سلسله ارتباطات آنها ممکن نیست.^{۶۲} اصل و اساس علم، عقل است.^{۶۳} دانش، جز با مرکب عقل، ره به جایی نمی‌برد.^{۶۴} علمی که عقل همراهی‌اش نکند، سر از گمراهی در می‌آورد.^{۶۵} عقل، مصلحت‌سنج و مفسده‌یاب فرایندهای دینی است.^{۶۶}

شهید مطهری، در رویارویی با دیدگاهی که احکام را خارج از دریافت عقل بشری می‌پندارد، چنین می‌گوید:

عقل در فقه اسلامی، هم می‌تواند خود، اکتشاف‌کننده یک قانون باشد و هم می‌تواند قانونی را تقیید و تحدید کند یا آن را تعمیم دهد و هم می‌تواند در استنباط از سایر منابع و مدارک مددکار، خوبی باشد. حق دخالت عقل از آنجا پیدا شده که مقررات اسلامی با واقعیت زندگی سر و کار دارد. اسلام برای تعلیمات خود، رمزهای مجهول و لاینحل آسمانی قایل نشده است.^{۶۷}

احکام، بر مبنای مصالح و مفاسد «نفس‌الأمریه» است؛ بر مبنای مصالح و مفاسد واقعی

است و به همین دلیل در سیستم قانونگذاری اسلام، راهی برای عقل باز شده است؛ یعنی همین که جعل احکامش بر اساس مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الأمری است، وسیله شده که در اصل سیستم قانونگذاری، راه برای عقل وجود داشته باشد. آن‌گاه عقل می‌گوید: خود اسلام گفته: احکام من مافوق عقل نیست و عقلانی است... بنابراین اگر در یک جا حکمی را به طور عام ذکر کرد، بر مبنای فلسفه‌ای و ما آن فلسفه را کشف کردیم و بعد دیدیم مواردی هست که آن فلسفه استثنا می‌خورد، و لو اینکه در متن اسلام استثنایش نیامده است، عقل حق دارد خودش این استثنا را بیان کند.^{۶۸}

در اسلام، تسلیم کور کورانه نیست؛ تسلیمی که ضد عقل باشد نیست.^{۶۹} اسلام، کوچک‌ترین ضرری را که از همسایه‌ای به همسایه دیگر می‌رسد، برنتابیده و برابر با عقل و عرف، دستور جلوگیری از آن را صادر می‌کند.

چیز دیگری که به مقررات اسلامی خاصیت انعطاف و تحرک و انطباق بخشیده و آن را جاوید نگه می‌دارد، وجود یک سلسله قواعد کنترل‌کننده است که در متن مقررات اسلامی قرار گرفته است. فقها نام بسیار زیبایی روی آن نهاده، آنها را قواعد «حاکمه» می‌نامند؛ یعنی قواعدی که بر سراسر احکام و مقررات اسلامی تسلط دارد و بر همه آنها حکومت می‌کند. این قواعد مانند یک عده بازرس عالی، احکام و مقررات را تحت نظر قرار می‌دهد و آنها را کنترل می‌کند. قاعده «لاضرر» از این دسته است. در حقیقت، اسلام برای این قواعد حق «وتو» قائل شده است. این قواعد نیز داستان جالب و مفصلی دارد.^{۷۰}

حال با این قواعد فقهی، آیا ائتلاف اموال مسلمین از کدام مصلحت و از کدام عقل و منطق اسلامی تبعیت می‌کرده است و اگر کشتار بدون استفاده هزاران چهارپا در مراسم حج - که برابر با فرموده قرآن و روایات، برای خوردن و خوراندن جعل شده است - ضرر و زیان نبود، پس چه بود؟

پیشوای اول شیعیان، آن‌گاه که نامه کارگزاران خود را اندکی تعارف‌آمیز و طولانی می‌بیند، فریاد برمی‌آورد که اسراف در نامه‌نگاری، هرگز! زیرا اموال مسلمین، تاب و تحمل چنین زبانی را ندارد.^{۷۱} حال اگر آن امام همام در جامعه حضور داشت و شاهد چنین وضعیتی در منا بود، چه فریادی برمی‌آورد؟

روایات و اقتضای زمان در مسئله حج

نگاهی به روایت‌های قربانی در حج، نشان می‌دهد که پیشوایان اسلام، برابر با پدیده‌های زمانی و مکانی، حکم کرده و چه بسا، خود نیز بر پایه آن عمل نموده‌اند. نه تنها حکم قربانی حج، متأثر از وضعیت مکلفی است که در آن قرار گرفته، بلکه همه احکام اسلام نیز دارای چنین خصوصیتی است. واجبات، بنا به چگونگی کاربرد آن، گاه واجب عینی است، گاه واجب کفایی است؛ گاه تخفیف می‌خورد، و گاه ساقط می‌شود. اینک روایت‌ها را توجه فرمایید:

خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَامَ الْحُدَيْبِيَّةِ يُرِيدُ زِيَارَةَ الْبَيْتِ لَا يُرِيدُ قِتَالًا وَسَاقَ مَعَهُ الْهُدَيْيَ سَبْعِينَ بَدَنَةً، وَكَانَ النَّاسُ سَبْعَ مِائَةِ رَجُلٍ، فَكَانَتْ كُلُّ بَدَنَةٍ عَنْ عَشْرَةِ نَفَرٍ وَكَانَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، فِيهَا بَلْغَنِي، يَقُولُ كُنَّا أَصْحَابُ الْحُدَيْبِيَّةِ أَرْبَعَ عَشْرَةَ مِائَةً... فَلَمَّا فَرَّغَ مِنَ الصَّلْحِ قَدِمَ إِلَى هُدَيْيَةَ فَنَحَرَهُ ثُمَّ جَلَسَ فَحَلَقَ رَأْسَهُ وَكَانَ الَّذِي حَلَقَهُ فِيهَا بَلْغَنِي، فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ خِرَاشُ بْنُ أُمَيَّةَ بْنِ الْفَضْلِ الْخَزَاعِمِيُّ؛ فَلَمَّا رَأَى النَّاسُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ نَحَرَ وَحَلَقَ تَوَاتَبُوا يَنْحَرُونَ وَيَحْلِقُونَ...^{۷۲}

پیامبر خدا ﷺ در سال حدیبیه، به قصد زیارت خانه خدا - نه برای جنگ - با هفتاد قربانی شتر و هفتصد نفر حرکت کردند، هر شتر برای ده نفر پیش‌بینی شده بود. جابر بن عبدالله، تعداد همراهان پیامبر را در این سفر ۱۴۰۰ نفر اعلام کرد. هنگامی که ماجرای صلح پیش آمد [و پیامبر موفق به زیارت کعبه نشد] قربانی خود را - در حدیبیه - نحر کرد و تقصیر نمود و از احرام بیرون آمد. سپس همراهان هم از ایشان پیروی کردند.

نکاتی که در این روایت حایز اهمیت است، عبارت‌اند از:
 با توجه به زمان مسافرت حج که در ماه ذی‌قعدة بوده است^{۷۳} و بیان «هدی» در روایت، معلوم می‌شود که پیامبر اسلام به قصد حج تمتع از مدینه خارج شده بود. برای هر ده نفر یک قربانی شتر پیش بینی شده بود. قربانی‌های همراهان پیامبر ﷺ از طریق حکومت اسلامی و بیت‌المال مسلمین تهیه شده بود و با مسئولیت «ناحیه بن جندب» نگاهبانی و به سوی مکه انتقال می‌یافت.^{۷۴}

- عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ حَبْسِ لُحُومِ الْأَضَاحِيِّ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ بِمَنِيِّ قَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ الْيَوْمِ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا نَهَى عَنْ ذَلِكَ أَوَّلًا لِأَنَّ النَّاسَ كَانُوا يَوْمئِذٍ مَجْهُودِينَ فَأَمَّا الْيَوْمَ فَلَا بَأْسَ.^{۷۵}

جمیل بن دراج گوید: «از امام صادق ع درباره نگهداری گوشت قربانی در منا بیش از سه روز، پرسیدم. حضرت فرمود: «امروز مانعی ندارد. البته پیامبر خدا ﷺ به آن اجازه نمی‌دادند، برای این که مردم در آن روز نیازمند بودند. اما امروز چنین نیست. از این رو اشکال ندارد.»

- وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: كُنَّا نَنْهَى عَنْ إِخْرَاجِ لُحُومِ الْأَضَاحِيِّ بَعْدَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ لِقَلَّةِ اللَّحْمِ وَكَثْرَةِ النَّاسِ فَأَمَّا الْيَوْمَ فَقَدْ كَثُرَ اللَّحْمُ وَقَلَّ النَّاسُ فَلَا بَأْسَ بِإِخْرَاجِهِ.^{۷۶}

ما در پیش، از بیرون بردن گوشت قربانی [از منا] باز می‌داشتیم؛ زیرا گوشت کم و مردم زیاد بودند. اما امروز گوشت زیاد و مردم کم هستند. از این رو خارج کردن آن از منا اشکالی ندارد.

- عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَالٍ: عَزَّتِ الْبُذُنُ سَنَةَ بَمَنِيِّ حَتَّى بَلَغَتْ الْبَدَنَةَ مِائَةَ دِينَارٍ فَسُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ عَنِ ذَلِكَ فَقَالَ اشْتَرِكُوا فِيهَا قَالَ قُلْتُ كَمْ قَالَ مَا خَفَّ هُوَ أَفْضَلُ قُلْتُ عَنْ كَمْ تُجْزِي قَالَ عَنْ سَبْعِينَ.^{۷۷}

حمران می‌گوید: در یکی از سال‌ها، قربانی شتر در منا کمیاب شد و قیمت آن به صد دینار رسید. تکلیف کار از حضرت امام باقر ع پرسیده شد. فرمود: «شریک شوید.»

پرسیدند: «چند نفر شریک شویم؟» فرمود: «هر چه کمتر، بهتر». باز پرسیدند: «از چند نفر کفایت می‌کند؟» فرمود: «از هفتاد نفر».

- عَنْ زَيْدِ بْنِ جَهْمٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مُتَمَتِعْ لَمْ يَجِدْ هَدِيًّا فَقَالَ أَمَا كَانَ مَعَهُ دِرْهَمٌ يَأْتِي بِهِ قَوْمُهُ فَيَقُولُ: أَشْرِكُونِي بِهَذَا الدَّرْهَمِ.

زید بن جهم می‌گوید به امام صادق علیه السلام گفتم: «تمتع گزاری، قربانی پیدا نمی‌کند [چه بکند؟]» فرمود: «آیا درهمی ندارد که به همراهانش دهد تا او را هم شریک نمایند؟»

- عَنْ سَوَادَةَ الْقَطَّانِ وَعَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ، عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ الرَّضَا عليه السلام، قَالَ: قُلْنَا لَهُ: جُعِلْنَا فِدَاكَ عَزَّتِ الْأَصْحَابُ عَلَيْنَا بِمَكَّةَ، أَمْ فَيُجْزَى اثْنَيْنِ أَنْ يَشْرَكَ كَمَا فِي شَأٍ؟ فَقَالَ نَعَمْ وَعَنْ سَبْعِينَ.^{۷۸}

راویان مزبور می‌گویند: به حضرت امام رضا علیه السلام گفتیم: «قربانت شویم، اگر قربانی در منا برای ما کمیاب شد، آیا جایز است که دو نفر، یک گوسفند را قربانی کنند؟» فرمود: «بلی و از هفتاد نفر هم کفایت می‌کند».

- عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ حَرْبٍ عَنْ عَلِيٍّ أَوْ حذيفة أن التَّبِيَّ عليه السلام أَشْرَكَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ فِي هَدِيَّتِهِمْ، الْبَقْرَةَ عَنْ سَبْعَةٍ.^{۷۹}

مغیره بن حرب از علی علیه السلام یا حذیفه، نقل می‌کند که همانا پیامبر صلی الله علیه و آله در قربانی واجب مسلمانان آنان را شرکت داد؛ هر یک گاو را برای هفت نفر.

- قَالَ جَابِرٌ رضي الله عنه: حَجَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله فَنَحَرْنَا الْبَعِيرَ عَنْ سَبْعَةٍ، وَالْبَقْرَةَ عَنْ سَبْعَةٍ.^{۸۰}
- جابر می‌گوید: «با پیامبر خدا صلی الله علیه و آله حج کردیم، درحالی که یک شتر را برای هفت نفر و گاو را نیز برای هفت نفر قربانی کردیم».

- عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ الرَّضَا عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ: رَجُلٌ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فِي عَيْتِهِ ثِيَابٌ لَهُ يَبِيعُ مِنْ ثِيَابِهِ وَيَشْتَرِي هَدِيَّهُ قَالَ لَا هَذَا يَتَزَيَّنُ بِهِ الْمُؤْمِنُ بِصُومٍ وَلَا يَأْخُذُ شَيْئًا مِنْ ثِيَابِهِ.^{۸۱}

[راوی گوید] از حضرت امام رضا علیه السلام پرسیدم: «مردی حج تمتع می گزارد و در جامه دانش لباس هایی دارد؛ آیا باید لباسش را بفروشد و قربانی بخرد؟» فرمود: «نه! مؤمن خود را با آن می آراید روزه بگیرد و چیزی از لباس هایش را نفروشد.»

- عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي مُتَمَتِعٍ يَجِدُ الثَّمَنَ وَلَا يَجِدُ الْعَنَمَ، قَالَ: يُخَلِّفُ الثَّمَنَ عِنْدَ بَعْضِ أَهْلِ مَكَّةَ وَيَأْمُرُ مَنْ يَشْتَرِي لَهُ وَيَذْبَحُ عَنْهُ وَهُوَ يُجْزِي عَنْهُ فَإِنْ مَضَى ذُو الْحِجَّةِ أَخَّرَ ذَلِكَ إِلَى قَابِلٍ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ.^{۸۲}

حضرت امام صادق علیه السلام در مورد حج گزاری که پول دارد، اما گوسفند نمی یابد، فرمود: «پول گوسفند را به فرد امینی از اهل مکه بسپارد تا بخرد و ذبح کند و آن از قربانی کفایت می کند؛ پس اگر ماه ذی الحججه بگذرد، در ذی الحججه سال آینده اقدام نماید.»

- عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ مُتَمَتِعٍ صَامَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ، ثُمَّ أَصَابَ هَدْيًا يَوْمَ خَرَجَ مِنْ مَنِيٍّ؟ قَالَ: أَجْزَأُهُ صِيَامُهُ.^{۸۳}

حماد بن عثمان می گوید: از امام صادق علیه السلام درباره حج گزاری پرسیدم که [به دلیل نیافتن قربانی] سه روز، روزه گرفته، سپس روز بیرون رفتن از منا قربانی می یابد؛ فرمود: «روزه از آن کفایت می کند.»

پی نوشت:

۱. مائده: ۲۸.
۲. تفسیر قمی، علی بن ابراهیم قمی، دار الهادی، بیروت، ۱۴۱۲ ه.ق، ج ۱، ص ۴۵۸.
۳. مائده: همان.
۴. عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، تصحیح: سید مهدی حسینی لاجوردی، کتابفروشی طوس، قم، ۱۳۶۳ ه.ش، ج ۱، ص ۲۰۶.

۵. محمد خاتم پیامبران، جمعی از نویسندگان، نشر حسینیه ارشاد، تهران، ۱۳۴۷ ه.ش، ص ۴۳، مقاله «جهان در عصر بعثت»، نوشته: محمد جواد باهنر و اکبر هاشمی رفسنجانی.
۶. همان، ص ۴۴.
۷. اسلام و عقاید بشری، ص ۲۷۸.
۸. همان، ص ۱۸۲.
۹. آموزش‌های سیاسی و اجتماعی در احکام اسلام، عقیقی بخشایشی، نشر نوید اسلام، قم، ۱۳۵۹ ه.ش، ص ۹۸.
۱۰. محمد خاتم پیامبران، ص ۴۴.
۱۱. همان.
۱۲. کنز العرفان، فاضل مقداد، مکتبه المرتضویه، تهران، ۱۳۴۳ ه.ش، ج ۱، ص ۳۱۴.
۱۳. تاریخ پیامبر اسلام، محمد ابراهیم آیتی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶، ص ۱۰.
۱۴. «نفع» و «منافع» در قرآن، غالباً به مفهوم سود و خیر مادی آمده است: ﴿وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ﴾ (بقره: ۱۶۴)؛ ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾ (بقره، ۲۱۹)، ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ (مؤمنون: ۳۱) و ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾ (حدید: ۲۵).
۱۵. از روایات استفاده می‌شود که «منا»، محل قربانی است: «منی کله منحر»؛ وسائل الشیعه، ۱۰، ۹۳ و «محله النحر بمنی»؛ همان، ۸، ۱۸۵.
۱۶. تفسیر البرهان، شیخ بحرانی، دار الهادی، بیروت، ۱۴۱۲ ه.ق، ج ۳، ص ۴۹۹؛ فروع کافی، شیخ کلینی، دار الکتب الاسلامیه، ج ۵، ص ۳۲۲.
۱۷. همان، ص ۴۹۹.
۱۸. وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، تصحیح عبدالرحیم ربانی شیرازی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۹۱ ه.ق، ج ۱۰، ص ۱۴۲.
۱۹. مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، چاپ رحلی قدیم، ج ۲، ص ۱۷۸.
۲۰. وسائل الشیعه، ۱۰، ۱۴۲.

۲۱. فقه السنة، السيد سابق، مكتبة العصرية، بيروت، ۱۴۲۰ هـ. ق، ج ۱، ص ۷۵۷؛ فقه تطبیقی، محمدجواد مغنیه، ترجمه كاظم پورجوادی، نشر ماجد، ۱۳۷۲ هـ. ش، ص ۲۴۱.
۲۲. تفسیر الكبير، فخر رازی، ج ۲۳، ص ۲۹.
۲۳. النهایه، شیخ طوسی، مركز آل البيت العالمی للمطبوعات، ص ۲۶۱.
۲۴. الینایع الفقهیه، علی اصغر مروارید، ج ۸، ص ۵۵۳.
۲۵. الكافی، ابوالصلاح حلبی، مكتبة اميرالمؤمنين، ص ۲۱۵؛ به نقل از: مجله فقه، شماره ۱۰، ۱۳۷۵ هـ. ش، ص ۱۹۸؛ مقاله «حكم كشتن قربانی خارج از منا»، احمد عابدینی.
۲۶. الدروس، شهید اول، آستان قدس رضوی، ۱۴۱۷ هـ. ق، ج ۱، ص ۴۲۰؛ شرح اللمعة، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۳۷۵ هـ. ش، ج ۱، ص ۲۹۶.
۲۷. كنز العرفان، فاضل مقداد، مكتبة المرتضوية، تهران، ۱۳۴۳ هـ. ق، ج ۱، ص ۳۱۳.
۲۸. ر.ك: جواهرالكلام، محمد حسن نجفی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م، ج ۱۹، ص ۱۶۱.
۲۹. زبدة البیان فی براهین احكام القرآن، محقق اردبیلی، انتشارات مؤمنین، ۱۳۷۸ هـ. ش، ص ۳۰۰.
۳۰. كفاية الفقيه (كفاية الأحكام)، مولى محمد باقر سبزواری، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۳ هـ. ق، ج ۱، ص ۳۵۲.
۳۱. منهج الصادقین، ملا فتح الله كاشانی، به تصحیح میرزا ابوالحسن شعرانی، كتابفروشی اسلامیة، تهران، ۱۳۴۴ هـ. ش، ج ۶، صص ۱۵۸ و ۱۵۹.
۳۲. مسالك الأفهام، فاضل جواد كاظمی، تعليق محمدباقر شريفزاده، مكتبة المرتضوية، تهران، ۱۳۸۷ هـ. ق، ج ۲، ص ۱۲۵.
۳۳. تفسیر المیزان، محمد حسین طباطبایی، ترجمه سيد محمد باقر موسوی همدانی، انتشارات محمدی، تهران، ۱۳۶۳ هـ. ش، ج ۲۸، ص ۲۴۴.
۳۴. فقه تطبیقی، ۲۴۴.
۳۵. به مناسک حج آیات عظام مذکور مراجعه فرماید.
۳۶. همان.

۳۷. یادداشت‌های استاد مطهری، انتشارات صدرا، ۱۳۸۲ ه.ش، ج ۶، ص ۵۴۲.
۳۸. حج در قرآن، شهید بهشتی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸ ه.ش، ص ۹۰.
۳۹. صهبای حج، عبدالله جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۷ ه.ش، ص ۴۶۲.
۴۰. ر.ک: سایت اینترنتی سازمان حج و زیارت جمهوری اسلامی ایران.
۴۱. تفسیر نمونه، جمعی از نویسندگان، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۲ ه.ش، ج ۱۴، ص ۸۳.
۴۲. تفسیر احسن الحدیث، سید علی اکبر قرشی، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۷۰ ه.ش، ج ۷، ص ۴۴.
۴۳. قربانی در کشتارگاه‌های فعلی منا، علی عطایی اصفهانی، مطبوعاتی امیر، بی تا، ص ۱۰.
۴۴. همان، ص ۱۱ (با تقدیم و تأخیر).
۴۵. مجله فقه، شماره ۱۰، سال ۱۳۷۵، ص ۱۱۳؛ مقاله حج و قربانی در منا، حبیب‌الله احمدی.
۴۶. یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۶، ص ۵۲۳.
۴۷. علل الشرایع، شیخ صدوق، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۵ ه.ق، ص ۴۳۷.
۴۸. یادداشت‌های استاد مطهری، صص ۵۴۰ - ۵۴۲.
۴۹. وسائل الشیعه، ج ۱۶، صص ۳۷۴ و ۵۳۶.
۵۰. حج در قرآن، ص ۸۳.
۵۱. همان، ص ۹۱.
۵۲. همان، ص ۸۷.
۵۳. همان، ص ۸۸.
۵۴. همان، ص ۸۴.
۵۵. همان، ص ۸۸.
۵۶. معالم‌الدین، شیخ حسن بن‌الشهید الثانی، ترجمه علی شیروانی، دارالفکر، قم، ۱۳۷۴ ه.ش، ج ۱، ص ۱۰۹.
۵۷. ر.ک: منهج الصادقین، ج ۶، پاورقی ص ۱۵۸ - از: میرزا ابوالحسن شعرانی.
۵۸. علم اصول، سید محمدباقر صدر، ترجمه نصرالله حکمت، انتشارات الهام، تهران، ۱۳۵۹ ه.ش، ص ۱۲۲.

۵۹. «الشرع معلّل بالمصالح...» قواعد فقه، شهید ثانی، ص ۹۸، «إنّ أفعال الله تعالی معلّلة بالأغراض و أنّ الغرض يستحيل كونه قبيحاً و أنّه يستحيل عوده إليه ثبت كونه لغرض يعوده إلى المكلف»؛ القواعد و الفوائد، ص ۴.
۶۰. علل الشرايع، شيخ صدوق، دار احياء التراث العربی، نجف، ۱۳۸۵ هـ. ق، ص ۵۹۲.
۶۱. سنت‌های تاریخ در قرآن، سيد محمدباقر صدر، ترجمه سيد جمال موسوی، بدر، تهران، ص ۱۳.
۶۲. حضرت علی عليه السلام: «بالعقل يُستخرج غور الحكمة»؛ تصنيف غررالحكم و دررالکلم، عبدالواحد تمیمی آمدی، تحقيق مصطفى درایتي، مكتب الأعلام الاسلامی، قم، ۱۳۶۶ هـ. ش، ص ۵۲.
۶۳. «العقل اصل العلم»؛ همان، ص ۵۳.
۶۴. «العقل مركب العلم»؛ همان.
۶۵. «كل علم لا يؤيده العقل مضلّة»؛ همان.
۶۶. «الدين لا يصلحه الا العقل»؛ همان، ص ۵۰.
۶۷. ختم نبوت، مرتضی مطهری، دفتر انتشارات اسلامي، قطع جیبی، بی تا، ص ۴۹.
۶۸. اسلام و مقتضیات زمان، مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، ۱۳۷۰ هـ. ش، ج ۲، ص ۲۸.
۶۹. همان، ۱۳۶۶ هـ. ش، ج ۱، ص ۲۴۷.
۷۰. ختم نبوت، ص ۵۴.
۷۱. «... إياكم و الإكثار فإنّ أموال المسلمين لا تحتل الإضرار»؛ میزان الحكمة، محمدی ری‌شهری، دفتر تبلیغات اسلامي، قم، ۱۳۶۲ هـ. ش، ج ۹، ص ۳۰۸.
۷۲. سيره ابن هشام، تحقيق مصطفى سقّاء، ابراهيم الابيارى، عبدالحفيظ شلبي، مصر، ۱۳۵۵ هـ. ق، (افست انتشارات ایران، ۱۳۶۳ هـ. ش)، ج ۳، صص ۳۲۲ و ۳۲۳؛ روضة كافي، شيخ كليني، دار الكتب الاسلاميه، تهران، ۱۳۶۲ هـ. ش، ص ۳۲۲. اين كتاب، همراهان پیامبر را ۱۷۰۰ نفر آورده است.
۷۳. تاریخ پیامبر اسلام، محمد ابراهيم آيتی، ص ۴۵۸.
۷۴. مغازی، محمد بن عمر واقدی، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ هـ. ش، ج ۲، ص ۴۳۵.

۷۵. وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۴۹؛ علل الشرایع، شیخ صدوق، دار احیاء التراث العربی، نجف، ۱۳۸۵ هـ. ش، ص ۱۵۱.
۷۶. علل الشرایع، ص ۴۳۹.
۷۷. وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۱۵؛ فروع کافی، شیخ کلینی، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۵۰ هـ. ش، ج ۱، ص ۳۰۱.
۷۸. استبصار، شیخ طوسی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۹۰ هـ. ق، ج ۲، ص ۲۶۷.
۷۹. کنز العمال، حسام الدین هندی، تحقیق محمود عمر الدمیاطی، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۴ هـ. ق، ج ۵، ص ۹۰.
۸۰. فقه السنه، ج ۱، ص ۷۵۲.
۸۱. فروع کافی، ج ۴، ص ۵۰۸.
۸۲. منتقى الجمال، حسن بن الشهيد الثاني، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۳۶۲ هـ. ش، ج ۳، ص ۴۰۳.
۸۳. فروع کافی، ج ۴، ص ۵۰.

مشکل قربانی در منا و راه حل فقهی آن

سید ابراهیم سید علوی

میقات حج، ش ۳، بهار ۱۳۷۲ ه.ش.

مقاله پیش‌رو، در پی بررسی و ارائه راه‌حل فقهی مناسب به مشکلات قربانی در منا به رشته تحریر درآمده است. از دیدگاه نگارنده، برای پیدا کردن راه‌حل و پاسخ علمی و مستند، لازم است نگاهی به سیر تاریخی مسئله انداخته و در مضامین آیات و روایات، دقت کافی شود. از این‌رو ایشان بحث خود را با مروری در آیات مربوط به قربانی ادامه می‌دهد. ایشان با بررسی مفاد آیات، مقصود شارع از تشریح قربانی در حج را اولاً: اطعام و انفاق؛ ثانیاً: حصول تقوا، پارسایی و روح گذشت؛ ثالثاً: اقدام به حل مشکل مردم و رفع نیاز از محرومان دانسته است. دو محور بعدی مقاله درباره احادیث مربوط و عبارات و نظرات فقهاست. نویسنده در پایان به این نتیجه رسیده است که ملاک قربانی حج و فلسفه تشریح اضحیه، احکام فقرا و تغذیه بینوایان است و صرف ریختن خون، هدف شارع نیست و در صورت تراحم واجب و حرام (وجوب ذبح قربانی و حرمت تصبیح مال) یا دو واجب (وجوب ذبح و وجوب حفظ مال)، فقیه مانند یک جراح متخصص و حاذق باید وارد عمل شده و تصمیم مقتضی را بگیرد.

قربانی منا

مقدمه: با پیروزی انقلاب اسلامی ایران، که اسلام پس از قرن‌ها انزوا، به منزله نظامی حاکم و جلودار در امور سیاسی، اجتماعی و دیگر مسائل انسانی مطرح شد که

در پی آن، استکبار جهانی، با عناوین خطر «بنیادگرایی» یا «اصول‌گرایی» نگرانی، ترس و وحشت خود را از حاکمیت اسلام نشان داده است. از این‌رو، با شتابزدگی و طی برنامه‌های شیطنت‌آمیز، دست به تخریب و ویرانگری فرهنگی در سطح جهانی، زده است.

از سویی دیگر، خود مسلمانان هم، به‌ویژه مشعلداران انقلاب و فقیهان اسلام‌شناس، لزوم تفقه بیشتر در دین را بر اساس وسعت نظر شارع مقدس، کاملاً احساس کرده‌اند و به این حقیقت رسیده‌اند که باید در جهان امروز، پاسخگوی همه نیازها و سؤال‌ها باشند تا بتوانند با اوضاع پیچیده جهان و مسائل جاری مسلمانان، برخورد فعال داشته و هدایت و رهبری همه‌جانبه را عهده‌دار باشند.

نکته قابل توجه دیگر، که ذکر آن در این مقدمه می‌تواند سودمند باشد، این است که «فقه» و «تفقه»، به معنای «فهم و تلاش بیشتر در بهتر فهمیدن»، ریشه قرآنی دارد. اما کلمه «اجتهاد» و «مجتهد» به مفهوم اصطلاحی، علاوه از آنکه در قرآن کریم مطرح نیست، لاقلاً در فرهنگ تشیع، اصالت ندارد. هرچند که بعدها در گفت‌وگوها و برخوردهای خلفا و حاکمان و در بحث‌های کلامی و عقیدتی و در کتب معارف، بر زبان‌ها و قلم‌ها جاری شده و معانی اصطلاحی ویژه‌ای پیدا کرده است.

مدعای ما آن است که فقه اسلامی و شیعی، با همان تعریف و هویتش، آنچنان دارای وسعت نظر و جامعیت محتوایی است که اگر با ملاکات و دیدگاه‌های گسترده شارع مقدس به مسائل و موضوعات، نگریسته شود و با آنها با نظر عمیق و ژرف برخورد به عمل آید و قواعد و اصول، همواره مد نظر باشد، خواهیم دید که برای همه نیازها و مشکلات زندگی راه‌حل‌های مناسب، و برای همه سؤالات برخاسته از احتیاجات و روابط گوناگون انسان‌ها در سطوح مختلف، پاسخ‌های منطقی و قانع‌کننده، می‌توان یافت.

طرح مسئله

مطلبی که می‌خواهم در این مقاله مطرح کنم، مسئله «قربانی در منا» است و این مسئله‌ای است از مسائل بسیار که در سال‌های اخیر - با ملاحظه تحولات عظیم در حیات بشری و کشورهای مسلمان و از آن جمله عربستان - همواره مورد سؤال و جواب و اظهار نظرهای گوناگون بوده است..

سرزمین منا محدوده‌ای است مشخص و با مناسک و اعمالی معین و در روزهای معلوم، که از روزگاران کهن، محل انجام عبادت‌های ویژه‌ای بوده و در آئین اسلام به شکل کامل‌تری در آمده است.

کشورهای ثروتمند اسلامی، از جمله خود عربستان، با وجود ثروت خدادادی فراوان، جز در موارد ناچیز، کار چشمگیری که متناسب با روند پیشرفت و مدنیت معاصر باشد، انجام نداده‌اند و آنچه اخیراً انجام شده، در مقایسه با آن همه اسراف‌کاری و کاخ‌سازی و رفاه‌طلبی‌های افراطی ملوک و شاهان، بسیار ناچیز است که این درد دل جایی دیگر و فرصت و مجالی متناسب می‌خواهد.

البته اشاره به این نکته ضروری است که منا در محدوده فعلی‌اش، گنجایش حاجیان و زائران خانه خدا را دارد و خدماتی نیز به حجاج ارائه می‌شود، لیکن می‌بایست: اولاً؛ تنگ‌نظری و قشری‌گری برخی، به اصطلاح، علمای وهابی که به بهانه «جلوگیری از بدعت»، جلوی اقدامات اصلاحی را می‌گیرند و مانع کارهای بنیادی و اساسی می‌شوند، از بین برود؛ ثانیاً ملت‌ها و دولت‌های مسلمان، به اتحاد و اتفاق بیشتری بیندیشند و به توطئه‌های استکبار جهانی و خصومت‌های جهان‌خواران صهیونیست و صلیبی، توجه کنند و در اداره امور حج، تشریک مساعی بیشتری بنمایند و بدانند که جهان اسلام، واحد به هم پیوسته است؛ به‌ویژه اماکن مقدسی چون مکه، مدینه و قدس که از آن همه مسلمانان عالم است. بنابراین همه کشورهای مسلمان باید در اداره کردن آنها شریک و سهیم باشند و باید در برنامه‌ریزی‌های مربوط به حج و اماکن و مشاعر مقدس، مشاوره

و رایزنی به عمل آید و لازم است برای رسیدن به این مقصد، سمینارها و نشست‌های مفید و ثمربخش، همه ساله قبل و بعد از حج، برگزار شود و تصمیمات اتخاذ شده به اجرا درآید.

قربانی منا

کشتن قربانی‌ها در منا از مسائل بغرنج و از موضوعات سؤال برانگیز در سال‌های اخیر است و چنان‌که خاطر نشان شد، راه حلی معقول و اسلامی می‌طلبد. در زمان‌های دور و حتی در عصر رسول اکرم ﷺ نیاز به گوشت قربانی‌ها در حدی بوده که همه آنها به مصرف محتاجان می‌رسیده است. حتی رسول اکرم ﷺ در سفر حج، به نیابت هر یک از همسرانش، یک رأس گاو و خودش ۶۶ شتر و علی ؓ ۳۴ شتر، قربانی کردند.^۱ و بدون تردید همه آن گوشت‌ها استفاده می‌شده و شاید یک کیلو هم ضایع نمی‌شده، لیکن این نکته نیز قابل توجه است که با بودن وسایل و ابزاری مثل یخچال و امثال آن، چگونه آن همه گوشت به مصرف می‌رسید و از نظر بهداشتی، قابل استفاده بوده.

به هر حال از زمانی که وسایل سفر، ماشینی شده و نقل و انتقال مسافر سهل و آسان گردیده است، اولاً: تعداد حاجیان رو به فزونی نهاده است؛ ثانیاً: زندگی از نظر بهداشتی بهتر شده و به امور صحت و سلامت، عنایت بیشتری می‌شود و ثالثاً: مسلمانان طبق حکم شرعی در فریضه حج، قربانی می‌کشند. لیکن آن همه قربانی، جز بسیار اندک، به مصرف نمی‌رسند، بلکه روی هم انباشته می‌شوند و بعد با بولدزرها زیر خاک دفن می‌گردند. در حالی که این کار، اولاً: اسراف و تبذیر مال است؛ ثانیاً: در نقاط مختلف جهان، جمعیتی هستند که با فقر و گرسنگی دست به گریبانند. مسئله این است که آیا راه حلی وجود دارد که قربانی‌ها را از وضع فعلی بیرون آورده و این حکم شرعی و عبادت اسلامی، به صورت مطلوب‌تر برگزار شود و از آن همه قربانی، حداکثر

استفاده شود؟

ما این مسئله را از دو دیدگاه قابل مطالعه می‌دانیم:

۱. حکومت عربستان با شرکت و کمک دیگر کشورهای مسلمان، با امکانات و ثروت‌های عظیمی که دارند، از تکنیک و صنعت بهره بگیرند و در زمین‌های اطراف منا و کنار کشتارگاه‌ها سردخانه‌های عظیم بسازند تا پس از آنکه حاجیان قربانی خود را در منا کشتند، به‌طور اتوماتیک و با وسایل برقی، به سردخانه‌های حاشیه منا منتقل شوند و قبلاً در سالن‌های مجهز، توسط افراد متخصص - که ممکن است از میان خود حاجی‌های کشورهای مختلف انتخاب شوند - پاک، تفکیک و تجزیه گردند و به صورت بهداشتی، برای استفاده فقرا و مساکین جهان، نگهداری شوند و سپس میان آنان توزیع گردد.

۲. در وضعیت فعلی که آخوندهای درباری و برخی علمای وهابی تحت عنوان «سلفی‌گری» و به بهانه «مبارزه با بدعت و نوآوری»! مانع ایجاد تأسیسات در منا و اطراف آن می‌شوند و رهبران و ملوک و امرای مسلمان‌ها با وجود ثروت عظیم خدادادی، به فکر حل این مشکلات نیستند، چه راه حلی می‌توان ارائه داد؟ به نظر نگارنده برای پیدا کردن پاسخ علمی و مستند، لازم است نگاهی به سیر تاریخی مسئله انداخته و در مضامین آیات قرآنی، احادیث نبوی و روایات ائمه معصوم، دقت کافی بکنیم.

مروری بر آیات قرآن

آیه‌های زیادی در سوره‌های مختلف قرآن کریم، به موضوع قربانی حج مربوط می‌شود. آیات ۱۹۶-۲۰۳ سوره بقره مربوط به حج بوده و درباره قربانی روز اضحی هم مطلب دارند که ترجمه بخشی از آنها بدین قرار است:

حج و عمره را به قصد تقرب به خدا به پایان رسانید و اگر به محاصره درآمدید و راه بر شما بسته شد، در فرستادن قربانی، به آنچه ممکن است، بسنده کنید و سر متراشید تا

قربانی به محل خود برسد.

پس هرگاه از محاصره بیرون آمدید و احساس امنیت کردید، آنان که از عمره به حج می پردازند، هرچه بتوانند قربانی بکشند و هر که ندارد، سه روز در حج و هفت روز پس از بازگشت از حج (که مجموعاً ده روز تمام می شود) در میهن خود روزه بگیرد. تقوا پیشه سازید و بدانید که کیفر خداوند، بسیار سخت است.

حج در ماه های معینی است. پس هر که را حج واجب شود، او در حین حج نباید زناشویی کند و نباید فسوق مرتکب شود و نباید جدال بکند و خداوند از هر عمل خیر و نیک شما آگاه است. توشه بگیرید که تقوا و پارسایی، بهترین توشه است و فقط از من پروا داشته باشید، ای خردمندان!

گاهی نیست و عیب ندارد که شما به دنبال فضل الهی باشید و پس از آنکه از عرفات افاضه کردید، خدا را در مشعرالحرام یاد کنید و فراوان به یاد او باشید. اوست که شما را هدایت فرموده و بدون هدایت او گمراه و گم گشته اید.

سپس از همان راهی که مردم به سوی عرفات می کوچند و افاضه می کنند، شما هم افاضه کنید و بکوچید. از خداوند مغفرت بخواهید که او آمرزنده و مهربان است. وقتی مناسک و عبادات خود را انجام دادید، به یاد خدا باشید؛ آن طور که پدرانان را یاد می کنید. بلکه شدیدتر و بیشتر. برخی مردم می گویند خدایا! به ما در دنیا عطا کن، برای اینان در آخرت بهره ای نیست و برخی دیگر گویند: پروردگارا! به ما در دنیا حسنه و چیز نیکو عطا کن و در آخرت هم حسنه و چیز نیکو بده و ما را از عذاب آتش نگاهدار. فقط اینان بهره ای از عملکرد خود دارند و حسابرسی خداوند، سریع و تند است....

آیه های ۲۵ - ۳۷ سوره حج نیز مربوط به حج است که ضمن آن ها نکاتی درباره

قربانی هم آمده است که ترجمه بخشی را می خوانید:

هنگامی که مکان بیت را برای ابراهیم مهیا می ساختیم؛ یعنی به من شریک قرار مده و خانه ام را برای طواف کنندگان، قیام کنندگان، راکعان و ساجدان پاکیزه گردان و میان

مردم بانگ حج کن تا پیادگان و سواران، بر شتران لاغراندام، از هر راهی دور به سوی تو آیند و شاهد منافع و سودهایی برای خویشتن باشند و نام خدا را در روزهای مشخص، روی چهارپایان ببرند. پس از آنها بخورید و بینوایان، تهیدستان و گرفتاران را از آنها بخورانید.

بزرگداشت حرمت‌های الهی نزد پروردگار بهتر است.

برای شما از چهارپایان، فقط آنچه یاد می‌شود حلال گردیده. پس، از وثن‌های پلید و زورگویی، اجتناب کنید. برای خدا خالص و حنیف بوده و هرگز مشرک نباشید. هر که برای خدا شریک انگارد، گویا از آسمان فروافتاده باشد و مرغان در هوا گوشت تن او را پاره پاره کنند یا همچون کسی است که باد تندی او را به جایی دوردست پرت کند. (بیان این حقایق در قالب مثل) برای آن است که بزرگداشت شعائر الهی، نشانه تقوا و پارسایی دل است.

برای شما در این قربانی‌ها (شتر، گاو، گوسفند و...) منافع و سودهایی است تا وقت معین، سپس محل آنها بیت عتیق است. برای هر امتی، مناسک و عباداتی مقرر داشته‌ایم. آنان بر حیوان‌هایی که او روزیشان کرده است، باید نام خدا را ببرند. پروردگار شما، خدای یگانه است تسلیم او باشید. مژده باد مخلصان را آنان که هرگاه نام خدا برده شود، دل‌هایشان می‌لرزد و آنان که در برابر مصایب و تلخی‌ها، صابر و شکیبایند و نماز پیادارند گانند و از آنچه خداوند روزی‌شان فرموده، انفاق می‌کنند.

قربانی شتران، از جمله شعائر الهی است برای شما، در آنها خیر و سود است، پس به هنگام نحر و ذبح، تا ایستاده‌اند، نام خدا را بر زبان آورید و وقتی به پهلو افتادند و جان دادند، از گوشت آنها بخورید و به بینوایان و گدایان اطعام کنید. خداوند، شتران را برای شما رام و مسخر کرد شاید سپاسگزار باشید.

هرگز گوشت‌ها یا خون‌های قربانی‌ها به خدا نمی‌رسد، ولی تقوا و پارسایی شما به او می‌رسد.

برخی آیات سوره مائده نیز به حج مربوط می‌شود که ترجمه آنها ذیلاً ذکر می‌شود:
 ای مردمی که ایمان آورده‌اید، شعائر الهی را پاس بدارید و ماه حرام، قربانی‌ها، زائران
 خانه خدا را که به امید فضل الهی و رسیدن به رضا و خشنودی خدا، راه افتاده‌اند،
 حرمت نگاه دارید و مورد تعرضشان قرار مدهید...
 خداوند، کعبه و بیت حرام را برای کارپردازی مردم و قیام به سود ایشان قرار داده؛
 چنان‌که حرمت ماه‌های حرام و قربانی‌ها نیز به همین هدف است.^۲

مفاد آیات

از مجموع آیات تلاوت شده، چنین استفاده می‌شود که مناسک و آداب حج، مثل همه
 نهادهای عبادی و فرائض دینی، دستوراتی عملی و برنامه‌هایی تمرینی هستند و برای
 تربیت انسان و رساندن او به کمال مطلوب و ممکن، تشریح شده‌اند. از آن جایی که انسان
 دارای هویتی خاص است و ممکن است او به دست خویش بر سر راه کمال، موانعی
 به‌وجود آورد و در نتیجه، از طی مراحل رشد و کمال انسانی، در بعد فردی و اجتماعی و
 حتی مادی و معنوی، باز ماند و از عمده‌ترین موانع، در مسیر تکاملی انسان، ظلم‌ها،
 نابرابری‌ها، خودپسندی‌ها، خودبینی‌ها، ثروت‌اندوزی‌ها و فقر و فلاکت‌هاست، حج یکی
 از آن کلاس‌های انسان‌ساز است که او در این کلاس‌ها پس از شناخت آن سلسله موانع،
 زمینه رشد و تعالی خود را فراهم می‌سازد و بر قله بلند انسانیت صعود می‌کند.

پس، مهم آن است که انسان، عنصری فداکار و نوع دوست بار آید و نیکو تربیت
 شود و دارای روح گذشت بوده از مال و دارایی‌اش انفاق کند، تا به‌طور طبیعی،
 تبعیض‌های ناروا و عامل‌های کینه، نفاق و عداوت از میان برداشته شوند و انسان‌ها به
 یک «زندگی ایده‌آل» و «ایده‌آل زندگی» برسند. بنابراین، وجوب قربانی در حج به
 انگیزه اطعام، انفاق و برای سیر کردن شکم‌های مردمی است که به علتی ندارند و
 گرسنه مانده‌اند و دچار محرومیتند و سرانجام خود تباه می‌شوند و جامعه را از تعالی و
 تکامل بازمی‌دارند و گرنه صرف ریختن خون حیوانی بی‌زبان، بی‌آنکه فایده‌ای بر آن

مترتب باشد، هدف شارع نیست.

به عبارت روشن تر، مقصود شارع از تشریح قربانی در حج و به صورت سمبولیک در روز عید قربان، اولاً: اطعام و انفاق است؛ ثانیاً: حصول تقوا و پارسایی و روح گذشت است و ثالثاً: کارپردازی و اقدام به حل مشکل مردم و رفع نیاز از محرومان است. علامه سیوری، ضمن تفسیر آیه ۹۷ مائده، می نویسد:

هدف از تشریح احکام، دفع ضررها و آسیب‌ها و جلب منافع و سودمندی‌هاست و احکام اسلامی در حقیقت، الطاف الهی هستند در چهارچوب ادراک عقل یا حتی فراتر از آن، که فقط شارع به آنها محیط است.^۳

همو در توضیح جمله «قیاماً للناس» از سوره مائده می نویسد:

یعنی در معاش و معاد مردم که آنان در صورت خوف و ترس به بیت پناهنده‌اند و در وقت ضعف و ناتوانی به آن رو می کنند و بازرگانان در کنار آن سود می‌برند خلاصه آنکه با اجتماع در کنار بیت، سروسامان پیدا می کنند.^۴

همچنین در توضیح و تفسیر آیه دوم سوره مائده و بیان معنای «عدم رعایت حرمت

قربانی‌ها» چنین می نویسد:

و اجلال الهدی و القلائد عدم صرفها فی جهاتها او منع اهلها من ذلك بالصد او الغصب او السرقة...^۵

حلال انگاشتن قربانی‌ها و عدم رعایت حرمت آن‌ها به این است که آنها در جای خود به مصرف نرسند و از اطعام و دادن آنها به اهلش، با ممانعت و غضب و سرقت و امثال آن، دریغ شود.

فاضل جواد در توضیح جمله تعظیم «شعائر الله» می نویسد:

منظور از شعائر الله معالم دین و مناسک حج است و گفته شده: مراد هدی و قربانی حج است و این معنا با جمله بعد سازگارتر است: «و تعظیمها أن یختار سماناً حسناً غالیة الأثمان»؛ بزرگداشت قربانی‌ها این است که حاجی، حیوانی چاق، زیبا و گران قیمت، برگزیند.

آیا انتخاب شتر، گاو یا گوسفند چاق، زیبا و گران قیمت، جز برای آن است که گوشت چنین حیوانی دلپذیرتر، بهداشتی تر و مفیدتر است؟ آیا معقول است که بهترین را انتخاب کنیم، ولی بدانیم که کسی از آن سودی نخواهد برد و کلاً دور ریخته خواهد شد؟!

مروری بر احادیث

احادیث مربوط به هدای و قربانی حج و نیز اضحیه روز اضحی فراوان است و هر کدام نکته‌ای در بردارد. ما به ذکر نمونه‌هایی می‌پردازیم که در آنها برخی رهنمودها در اهداف مقاله، یافت می‌شود:

- رسول الله ﷺ فرمود:

ما انفق الناس نفقة اعظم من دم يهراق في هذا اليوم.^۷

مردم، احسان و انفاقی نکرده‌اند با عظمت تر و با فضیلت تر از قربانی‌ای باشد که در روز عید اضحی می‌کشند.

- علی بن ابی طالب رضی الله عنه از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می‌کند:

انما جعل الله هذا الاضحى ليشبع منه مسكينكم من اللحم فاطعموه.^۸

جز این نیست که خداوند قربانی را برای آن تشریح کرد که بینوایان شما از گوشت سیر شوند. پس اطعامشان کنید و گوشت را به ایشان بخورانید.

- امام جعفر صادق رضی الله عنه فرمود:

رسول خدا از خوردن گوشت قربانی‌ها پس از گذشت سه روز، منع می‌فرمود. ولی بعد اجازه داد و فرمود: «كلوا من لحوم الأضاحي بعد ذلك و ادخروا»^۹؛ «پس از این از گوشت‌های قربانی بخورید و ذخیره کنید».

- جابرین عبدالله انصاری نقل کرده است:

رسول خدا فرمان داد که از گوشت قربانی‌ها ولو پس از سه روز تناول کنیم و بعد اجازه داد که هم بخوریم و هم قورمه درست کنیم و خشک نماییم و به خویشاوندان و کسانمان، هدیه دهیم.^{۱۰}

- محمد بن علی یا جعفر بن محمد رضی الله عنهما:

نهی رسول الله صلی الله علیه و آله عن ادّخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام من أجل حاجة الناس يومئذ
فأما اليوم فلا بأس به.^{۱۱}

رسول خدا صلی الله علیه و آله از ذخیره کردن گوشت قربانی بیش از سه روز نهی کرد؛ چون مردم
آن روز گار نیاز داشتند، ولی امروز عیب ندارد.

- شیخ صدوق رحمته الله گفت: امام صادق رضی الله عنه فرمود:

كنا ننهى عن اخراج لحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام لقلة اللحم و كثرة الناس فأما اليوم
فقد كثر اللحم و قلّ النَّاس فلا بأس باخراجه.^{۱۲}

ما از بیرون بردن گوشت قربانی پس از سه روز نهی می کردیم؛ چون گوشت کم بود
و مردم زیاد بودند. اما امروز گوشت فراوان شده و مردم کمترند، مانعی ندارد که
گوشت‌ها بیرون برده شوند.

- در حدیث ابوابراهیم موسی کاظم رضی الله عنه آمده است: «لا بأس ان يشتري الحاج من لحم
منى و يتزوّد»^{۱۳}؛ «عیب ندارد که حاجی از گوشت منا بخرد و ذخیره نماید».

- امام صادق رضی الله عنه فرمود: «رسول خدا صلی الله علیه و آله نهی فرمود از اینکه پوست و جُل حیوان به
قصاب داده شود»^{۱۴} [و همه باید صدقه داده شود].

- همچنین در روایتی دیگر فرمود: «می توان پوست قربانی را فروخت و با آن متاعی
دیگر خرید یا به طور کلی از پوست آن استفاده کرد. لیکن افضل آن است که همه اش را
در راه خدا به فقیر و بینوا بدهد».^{۱۵}

- اسحاق بن عمار می گوید:

از امام موسی کاظم پرسیدم آیا گوشت قربانی (هدی) را می توان از منا بیرون برد.
فرمود: «پوست و کوهان و هر چه را که می توان از آن سود برد، می شود بیرون برد».
راوی پرسید: از پدر بزرگوار شما نقل است: چیزی از «هدی مضمون» را نمی توان
بیرون برد. امام فرمود: «خیر، چیزی که [در منا مورد استفاده نیست] می توان بیرون برد
و از آن استفاده کرد؛ گوشت را نمی توان از حرم بیرون نمود».^{۱۶}

از این احادیث چندین نکته استفاده می‌شود:

۱. حکم گوشت قربانی، اعم از هدی و اضحیه، متناسب با وضع جامعه و نیاز مردم و هماهنگ با واقعیات اجتماعی، بیان شده است؛ چنان‌که «کمی و فراوانی گوشت»، «فزون و قلت مردم»، «نیاز و عدم نیاز» و «مورد استفاده واقع شدن و نشدن» در بیان نوع حکم تأثیر داشته است.
۲. قربانی در اصل برای اطعام انسان و تکمیل تغذیه مردم محروم و بینوا و سد گرسنگی گدایان و فقیران است؛ چنان‌که از آیات قرآن نیز همین مستفاد است.
۳. اولویت با فقرا و بینوایان حاضر در منا و مکه است و گوشت قربانی، ابتدا باید در منا به مصرف برسد و از آنجا بیرون برده نشود.
۴. در صورت فراوانی گوشت و کمی مردم، برای جلوگیری از تضييع گوشت، نه تنها خارج کردن از منا جایز است، بلکه حاجی می‌تواند آن را بخرد و ذخیره سازد.
۵. بخش‌هایی از قربانی را که در منا و در مورد تغذیه خود و اطعام دیگران نمی‌تواند مصرف کند ولی در جای دیگر قابل استفاده است، می‌تواند بیرون برد؛ متهی احسان و صدقه همه اجزای بدن حیوان، بهتر است.
۶. امامانی که در سال‌های حیاتشان شاهد وضع حج و از جمله قربانی بوده‌اند و چنان رهنمودهایی فرموده‌اند، امروز اگر حاضر بودند، قطعاً راه‌حلی نشان می‌دادند.

کلمات و نظرات فقها

فتاوی فقها، اصولاً مبتنی بر آیات قرآن و احادیث نبوی و روایات ائمه طاهرين عليهم السلام است و حتی فتاوی قدماى فقها از متن احادیث انتخاب شده است. اینک به کلمات و فتاوی آنان، اعم از متأخرین و قدما اشاره می‌کنیم و با در نظر گرفتن آیات و روایات یاد شده، هماهنگی میان آنها روشن‌تر می‌شود:

صاحب جواهر می‌نویسد: بدون خلاف، قربانی در حج تمتع واجب است اولاً به دلیل اجماع و ثانیاً به آیه **﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾**^{۱۷} و به نظر فقهای شیعه واجب است

هدی در منا کشته شود و جایز نیست چیزی از قربانی واجب که در منا کشته می‌شود، بیرون برده شود. بلکه در همان‌جا به مصرف می‌رسد.^{۱۸}

صاحب جواهر الکلام سپس به برخی احادیث اشاره می‌کند و می‌فرماید:

این حدیث دلالت ندارد بر عدم جواز بیرون بردن گوشت قربانی از منی، چنان‌که حدیث دیگر مبنی بر عدم جواز ذخیره گوشت قربانی، صورت صدقه و احسان را شامل نمی‌شود.^{۱۹}

از اصرار روایات بر اینکه سعی شود همه گوشت قربانی‌ها و تمام قسمت‌های آن (اطراف، پوست، قلاده و غیره) صدقه داده شود و به فقیر و بینوا برسد، معلوم می‌شود که عنایت شارع مقدس بر تغذیه و تأمین محرومان است که حتی اندکی نیز در خلاف مصالح ایشان نباید مصرف شود.

- علامه حلی می‌نویسد:

قربانی بر متمتع واجب است، به اجماع علما. خداوند فرمود: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحُجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾. قربانی نزد علمای شیعه جزء مناسک حج است و اصحاب رأی هم به آن عقیده دارند، لقله تعالی ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ...﴾.^{۲۰}

- در جای دیگر می‌نویسد: «قربانی فقط بر حاجی متمتع واجب است».^{۲۱}

- شهید ثانی می‌نویسد:

جایز نیست چیزی از ذبیحه منا بیرون برده شود و فرقی نیست بین گوشت و پوست و جزء آنها، اعم از اطواف و امعاء، بلکه همه آنها باید صدقه داده شوند؛ چون پیامبر چنین کرده است.

حرمت اخراج در صورتی است که در منا قابل مصرف باشد. وگرنه ظاهراً می‌توان

گوشت قربانی و دیگر متعلقات آن را از منا خارج کرد.^{۲۲}

- شیخ صدوق می‌نویسد: «... به جزار، چیزی از پوست، قلاده، جُل و گوشت ذبیحه

داده نمی‌شود، بلکه همه‌اش باید تصدق شود».^{۲۳}

- ابوالصلاح می‌نویسد:

لا يجوز لمن ذبح هدياً بمنى ان يخرج منها شيئاً من لحومه و يجوز ذلك للمتصدق عليه.^{۲۴}
 برای کسی که در منا قربانی کشته، جایز نیست گوشت آن را بیرون ببرد. اما آنکه
 برایش صدقه داده شده، می‌تواند خارج کند.

- شیخ طوسی می‌نویسد:

عیب ندارد پس از سه روز از گوشت قربانی‌ها خورده شود و آنها ذخیره گردد. ولی
 جایز نیست چیزی از گوشت اضحیه منا از آن خارج شود لیکن کوهان را می‌توان
 بیرون برد و همچنین مانعی نیست که انسان گوشت قربانی دیگری را از منا بیرون کند
 و مستحب است حتی پوست اضحیه را برای خود بر ندارد. بلکه همه‌اش را احسان کند
 و حتی به نحرکننده شتر هم از خود قربانی (به‌عنوان مزد) چیزی ندهد و اگر مقداری
 از گوشت قربانی را احتیاج داشت و از منا خارج ساخت، قیمت آن را صدقه دهد.^{۲۵}

- ابن براج می‌نویسد: «حتی پوست قربانی را هم خود بر ندارد و همه را صدقه
 دهد».^{۲۶}

- ابن ادریس می‌نویسد: «مستحب است که حاجی حتی پوست هدی‌ها و قربانی‌ها
 را برای خود بر ندارد بلکه همه را تصدق کند».^{۲۷}

- ابن حمزه می‌نویسد:

سنت است که یک سوم قربانی را خود حاجی بخورد و یک ثلث دیگر را به
 دوستانش هدیه دهد و یک سوم بقیه را به قانع و معتر بدهد. و چیزی از قربانی را به
 جزار ندهد و مزد و اجرت او را از مال خالص خودش بپردازد و پوست یا قیمت آن را
 به فقیر دهد.^{۲۸}

- محقق حلی می‌نویسد: «چیزی از گوشت هدی و قربانی نباید از منا خارج شود و
 واجب است در راه خدا و در همان منا مصرف شود».^{۲۹}

- علامه حلی می نویسد:

مکروه است گوشت قربانی از منا خارج شود. ولی جایز است گوشت آن ذخیره شود و شخص دیگر جز صاحب اضحیه، می تواند گوشت آن را از منا خارج کند و به مصرف برساند؛ هر چند با خرید آن از فقیر و بینوایی باشد.^{۳۰}

- محمد جواد مغنیه می نویسد:

به نظر فقهای امامی، حاجی یک سوم گوشت قربانی را به بینوایی صدقه می دهد و یک سوم دیگر را به شخص مؤمنی هدیه می کند و ثلث باقیمانده را خودش می خورد.

- فقهای حنبلی و شافعی گفته اند: «گوشت قربانی واجب را که در حرم ذبح کرده باید در حرم بر فقرا و مساکین توزیع کند».

- فقهای حنفی و مالکی گفته اند: «گوشت قربانی را می توان در حرم و غیر آن بین بینوایان پخش کرد».^{۳۱}

تازه ترین و رهگشایترین بحث در این باره، نوعی مناظره فقهی است که میان شیخ محمود شلتوت و شیخ محمد جواد مغنیه، رخ داده است و آن به دنبال پاسخ استفتایی صورت گرفته که شیخ شلتوت در زمینه همین مسئله، صادر کرده است.

شیخ مغنیه این بحث را تحت عنوان «حرق الهدی و طمره»، یعنی سوزاندن قربانی و دفن آن، در سه کتاب خود به نام های «الفقه علی المذاهب الخمسه»، «فقه الامام جعفر الصادق (علیه السلام)» و «والاسلام مع الحیات»، پی گرفته و خلاصه کلام او در این مورد بدین قرار است:

امروز، برای حاجیان امری عادی شده که مبلغی به یک فقیر بابت سهم او از قربانی می پردازند. سپس گوشت قربانی را دفن کرده یا کنار می اندازند و می روند؛ زیرا قربانی در منا فراوان است و مصرف کننده ای وجود ندارد.

او سپس می نویسد:

در حدود مطالعات من، کسی به جواز یا عدم جواز چنین عملی تعرض نکرده است؛ با

اینکه نیاز به شناخت چنان حکمی لازم و ضروری است. فقط در سال ۱۹۴۹م حاجیان مصری از جامع الأزهر در این خصوص استفتاء کردند و اجازه خواستند به جای قربانی، پول آن را به فقیر و محتاج بدهند و دانشمند با فضیلت، شیخ محمود شلتوت؛ در شماره چهارم سال نخست از رساله الإسلام که دارالتقرب، در قاهره صادر می‌کند، فتوا داد که ذبح قربانی واجب است؛ هر چند در معرض سوزاندن یا دفن در زیر خاک قرار گیرد.^{۳۲}

شیخ مغنیه پس از نشر این فتوا از سوی شیخ شلتوت، دو مقاله در همان رساله الإسلام، طی شماره‌های اول و دوم سال دوم، به عنوان «هل تعبدنا الشرع بالهدی فی حال یتروک فیها للفساد؟» «آیا شرع ما را به ذبح قربانی متعبد می‌کند درحالی که آن برای تباهی و فساد، رها می‌شود؟» نوشته و به بحثی با شیخ شلتوت - با رعایت ادب و نزاکت از سوی طرفین - پرداخته است.

خلاصه نظر شیخ شلتوت

شیخ با استناد به آیات قرآنی و اشاره به احادیث صحیح درباره اضحیه، مدعی است که ریختن خون، نوعی عبادت و عمل قرب‌آمیز است و آن جز با ذبح حیوان و ریختن خون آن تحقق نمی‌یابد. پس در انجام تکلیف و قربانی، صدقه نقدی کافی نیست و مورد قبول شارع نمی‌باشد.

برخی آیات قرآنی به صراحت، قربانی را معین می‌دارد؛ بی‌آنکه بدل برای آن ذکر کند و برخی دیگر در صورت عجز از تهیه قربانی، برای آن، عوض و بدل معرفی می‌نمایند و آیاتی دیگر، مکلف را بین قربانی و جز آن، مخیر می‌دانند.

نکته دیگر اینکه برابر آیات قرآن، اولاً: مکان ذبح، حرم است و ثانیاً: قربانی‌ها از جمله شعائر الهی هستند که حفظ حرمت آنها لازم و اهمال و بی‌توجهی در آن خصوص، روا نمی‌باشد؛ همانند اذان، با اینکه فریضه و واجب نیست ولی حفظ ظاهر، لازم است و هرگاه مردم شهر یا روستایی از پنخش آن، جلوگیری کند، با آنان مبارزه و

مقاتله می شود.

همه فقها به دلیل آیات قرآنی که واضح و روشن اند و برای تحقق غرض شارع که ریختن خون حیوان به قصد تقرب است، ذبح را واجب می شمارند و خداوند، بندگانش را به هر چه بخواهد، متعبد می فرماید. حالا، آنان حکمت و فلسفه آن را دریابند یا نه؛ چنان که مقتضای عبودیت، در مورد عدد رکعات نماز و مقدار زکات و کفاره‌ها، امتثال امر است، اعم از اینکه معانی آنها ادراک بشود و در عقل انسان بگنجد یا نه.

ضمن آنکه برخی فواید و حکمت‌ها برای بشر معلوم است؛ زیرا در عمل ذبح، فداکاری ابراهیم خلیل و فرزندش اسماعیل، به یاد می آید و این یاد، مردم با ایمان را به فداکاری برمی انگیزد. علاوه از اینکه چنین کاری، سر اقتصادی دارد و بدین وسیله ساکنان بادیه، به نوا می رسند و این راز دعای ابراهیم علیه السلام است. بنابراین، مسلمانان نباید به فکر جایگزینی پول نقد به جای هدی و قربانی باشند. چنین عملی باب تغییر و تبدیل بسیاری از احکام را باز می کند و تزلزل به همه احکام اسلام راه پیدا می نماید.

این مطلب می ماند که می گویند گوشت‌های قربانی در منا می مانند و متعفن می شوند یا آنها را می سوزانند و این کار، خواه ناخواه، اتلاف و تضييع مال است. به نظر ما این وضع، نتیجه نبودن برنامه و بی توجهی به احکام شریعت است و الا همه احکام شرع، به نفع بشریت است؛ زیرا اولاً: اسلام از همه حاجی‌ها، قربانی نخواست است؛ ثانیاً: آنجا که ذبح قربانی را واجب کرده، ذبح را در خصوص منا لازم ندانسته است و ثالثاً: در مورد وجوب قربانی در منا، آن را فقط در روز اول لازم نمی داند. بلکه در همه ایام نحر و همه جای حرم جایز می شمارد و در بقیه موارد هم حاجی، میان ذبح و غیر آن، مثل صدقه و روزه، مخیر است.

پس اگر حاجیان، احکام شرع را به خوبی بشناسند و به‌ویژه در مورد خون و ذبح، به وظیفه خود به‌طور مشخص عمل کنند، مثلاً آن حاجی و زائری که ذبح قربانی بر او مستحب است، صدقه نقدی دهد و آن کس که قربانی بر او واجب است، با انتخاب

بهترین حیوان، آن را ذبح نماید و این کار را در روزها و جاهای مختلف انجام دهند و با دقت و حوصله، گوشت قربانی را میان بینوایان توزیع و تقسیم کنند، مشکل باقی نمی ماند که در حل آن درمانند.

متأسفانه! ما عادت کرده ایم که وضعی بد و ناخوش به وجود آورده، آن گاه به فکر تغییر شریعت می افتیم و حکم و دستور اسلام را زشت قلمداد می کنیم و در حدود انکار اصل حکم خدا برمی آییم و با استحسان و نظرات من عندی، داوری می نماییم. در پایان، به صراحت می گویم اگر گوشت قربانی ها، اضافه از اندازه مصرف است و آنها روی هم انباشته می شوند و در معرض فساد و تباهی قرار می گیرند، چاره این وضع آن است که مسلمانان دارا و ثروتمند، با استخدام نیرو و بهره گیری از تازه ترین وسایل و ابزار، آن گوشت ها را حفظ کنند و به صورت بهداشتی ذخیره نمایند سپس آنها را بین فقرای دنیا توزیع کنند یا بفروشند و پول آن را به نیازمندان برسانند و در راه های عمومی خیر، مصرف نمایند نه آنکه اصل ذبح را تعطیل کنند.^{۳۳}

خلاصه نظر شیخ مغنیه

پس از انتشار فتوای شیخ محمود شلتوت که از نظر خواننده گذشت، شیخ محمدجواد مغنیه، مشاور دادگاه عالی شرع، مذهب جعفری در بیروت، آن را خوانده و نقطه نظرانی را ابراز کرده که خلاصه نظر آن دانشمند مرحوم را ذیلاً می خوانید:

آیا شارع معصوم و مبرا از عبث و بیهوده گویی، حاجیان بیت را به ریختن خون حیوان موظف می دارد، در حالی که ذبیحه ها به هر تقدیر روی زمین می مانند و در معرض عفونت قرار می گیرند؟!

آیا حاجی خون حیوان را باید بریزد با اینکه پیش از ذبح و هنگام کشتار، یقین دارد که قربانی اش در کوره ها سوزانده شده یا زیر خاک ها دفن خواهد گردید؟! چنان که همه ساله در جلوی چشمان همگان، این کار تکرار می شود و حاجی، مختصر پولی بابت سهم فقیر، به بینوایی می دهد یا کنار می گذارد و بعد قربانی را می کشد و آن را در

قربانگاه منا رها می‌کند و می‌رود.

بدون شک اگر خشک کردن گوشت‌ها ممکن باشد یا با احداث سردخانه و تجهیزات نوین دیگر، آن همه گوشت‌ها کنسرو شود و به صورت بسته‌بندی‌های بهداشتی به مصرف برسد، همه قربانی‌ها در منا باید ذبح شوند و حکم شریعت به دقت باید اجرا گردد. اما بحث در این است که چنین عملی انجام نمی‌شود و حاجی، به یقین می‌داند که گوشت قربانی او از بین خواهد رفت. هیچ‌کس نمی‌تواند به قصد قربت و به عزم انجام کاری که خدا فرمان داده، عملی را به‌جا آورد، مگر آنکه به یکی از طرق مشروع، احراز کند که خداوند به آن امر فرموده است و گرنه آن، نوعی تشریح من عندی و بدعت محرم از لحاظ شرع و عقل، خواهد بود؛ به عبارت دیگر، عبادت از امور توقیفی است و در صحت آن، شرط است که امتثال، با انجام کاری، تحقق یابد که امر به آن کار تعلق یافته است و تقرب با آن حاصل است و الا نه امری هست و نه عبادتی و نه تعبدی. ما اوامر الهی را با کتاب و سنتِ قولی، عملی و امضایی یا اجماع، اثبات می‌کنیم. در مجموعه آیات قرآنی، آیه‌ای که نص و صریح باشد در اینکه ریختن خون حیوان، به‌طور مطلق ولو در صورت تلف و فساد، مجاز یا واجب است، وجود ندارد. در سنت نبوی هم وارد نشده که رسول خدا ﷺ چنین چیزی را گفته یا انجام داده یا امضا کرده باشد؛ فقط آیات و روایات هماهنگ‌اند در اینکه قربانی حج، در مکان و روز معینی واجب است؛ همین و بس.

نکته دیگر آنکه شارع برای بیان احکام شرع، راه ویژه‌ای انتخاب نکرده است، جز همان طریق محاوره عرفی و عادتاً مکلفین از ظواهر کلام گوینده به مراد او پی می‌برند و این تفاهم، گاهی ناشی از قرائن حالی و مقالی است و گاهی بدون آن. پس ظهور کلام در یک معنا، حجت است و جز با وجود قرینه صارفه، نمی‌توان از آن عدول کرد. مثلاً اگر کسی به خادم خویش بگوید برو گوشت بخر و او برود و به علت نبودن گوشت، دست خالی برگردد، نمی‌توان او را ملامت کرد که چرا مرغ یا مرغابی نخریده

است؛ زیرا گوشت، ظهور در گوشت گاو یا گوسفند دارد و هرگز شامل مرغ یا مرغابی نمی‌شود.

همچنان‌که مفهوم متعارف از جمله «قربانی کن» و «گوسفند بکش»، زمینه خوردن و اطعام است، اما تعبد به ریختن خون حیوان، به‌طور مطلق، از اذهان مردم به‌دور است و اراده آن، بیانی اضافه لازم دارد و بر اساس همین تفاهم عرفی است که مردم با شگفتی می‌پرسند: آیا شارع، ما را به کشتن قربانی موظف داشته؟ هرچند که گوشت آن از بین برود و زیر خاک دفن گردد و احدی از آن بهره‌مند نشود؟

پس وقتی مأمور به و عمل قرب‌آمیز منتفی شد، تکلیفی وجود نخواهد داشت.^{۳۴}

ملاحظه

به نظر نگارنده یکی از نکاتی که از بحث میان این دو دانشمند استفاده می‌شود، این است که امکان خوردن و اطعام گوشت قربانی، از قبیل «شرط واجب» است یا «شرط وجوب»؛ از سخنان شلتوت چنان برمی‌آید که امکان خوردن در قربانی «شرط واجب» است، همانند طهارت نسبت به نماز که مکلف باید نماز بخواند و برای ادای این تکلیف تحصیل طهارت کند و وضو بگیرد و نگرفتن وضو یا نداشتن طهارت، نماز را از گردن مکلف ساقط نمی‌نماید.

ولی از کلمات مغنیه چنان استفاده می‌شود که امکان خوردن و امکان قربانی، از قبیل «شرط وجوب» است و همانند استطاعت تحصیل آن برای مکلف لازم نیست. لیکن اگر استطاعت تحقق یافت، حج واجب می‌شود. پس به نظر مغنیه: اگر با اقدام ثروتمندان یا حاکمان مقتدر کشورهای اسلامی، زمینه استفاده از قربانی‌ها فراهم شود، ذبح در منا واجب است. لیکن اگر این کار انجام نگیرد، اصلاً تکلیف منتفی است.

نکته سوم که در اینجا به نظر می‌آید، فرض واجب عینی یا کفایی است. هرگاه فرضاً امکان خوردن و اطعام قربانی، از قبیل شرط وجوب باشد نه شرط واجب، آیا آن، بر آحاد حاجیان، به‌طور انفرادی و تعیینی، واجب است یا به شکل اجتماعی و به

اصطلاح کفایی؟

چنان‌که مستفاد از روایات حج آن است که اگر یکسال فرضاً مستطبعی وجود نداشته باشد و خانه خدا بی‌زائر بماند، بر مسلمانان و حاکم اسلامی واجب است از بیت‌المال، عده‌ای را به حج اعزام کند و این، نوعی واجب کفایی را مطرح می‌سازد. پس احداث سردخانه، ایجاد تأسیسات و انجام کاری که امکان استفاده از گوشت قربانی را فراهم می‌سازد، در بعد تکلیف فردی، واجب نیست؛ همانند استطاعت حج که تحصیل آن واجب نیست. لیکن برای عامه مسلمانان، به‌طور واجب کفایی، اقدام به ایجاد چنین شرایطی فرض است و اگر احدی به آن عمل نکند و گوشت‌ها روی زمین بماند و فاسد شود، همه مقصرند و مسئول. لیکن اگر عده‌ای ثروتمند و دارا و برخی حاکمان و رؤسای توانا، چنین وضع را ایجاد کنند، از گردن بقیه می‌افتد و موضوع تکلیف عمومی، منتفی می‌گردد.

خاتمه

با ملاحظه آیات قرآنی و تأکید آنها به اطعام و احسان به بینویان و سائلان و با در نظر گرفتن روایات و تأکید آنها بر صدقه، احسان و اطعام محرومان و با وجود فتاوا و کلمات فقها و دانشمندان اسلامی، مبنی بر احتیاط در بیرون بردن گوشت قربانی‌ها و متعلقات آنها و سعی در به مصرف رساندن همه آنها برای نیازمندان و درماندگان در کنار بیت خدا و سرزمین منا، آیا وقت آن فرا نرسیده که مسلمانان متعهد و ملتزم به شرع، در زمینه حسن استفاده از گوشت قربانی‌های منا، اقدامی اساسی و تصمیم و عزمی شایسته و نهایی اتخاذ کنند؟ به‌خصوص که سال به سال آمار حاجیان فزونی می‌یابد و گوشت‌ها، بیشتر تزییع می‌شود.

حقیقت آن است که هدایت ائمه دین طی روایات، هماهنگ با قرآن و اوضاع جاری در هر عصر بوده و با دقت در سیر تاریخی مسئله و کلمات فقها و نظرات ابراز شده توسط آنان، طی کتب مفصل فقهی، به این نتیجه می‌رسیم که ملاک قربانی حج و فلسفه

تشریح اضحیه، احکام فقرا و تغذیه بینوایان است و صرف ریختن خون، هدف شارع نیست و در صورت تزاحم «واجب» و «حرام»، یعنی وجوب ذبح قربانی و حرمت تضییع مال یا دو واجب (وجوب ذبح و وجوب حفظ مال)، فقیه مانند یک جراح متخصص و حاذق باید وارد عمل شده و تصمیم مقتضی بگیرد.

آیا وقت آن نشده که فقهای بزرگوار ما با در نظر گرفتن همه جوانب مسئله و با شجاعت و حریت تمام، فتوایی مناسب و شایسته صادر فرمایند و این مشکل حکمی و مسئله مستحدث عصر را حل کنند؟ «اللهم اني لا اريد الا الإصلاح ما استطعت».

تهران، سید ابراهیم سید علوی ۱۳۷۱/۴/۱۰

پی‌نوشت؛

۱. وسایل الشیعه، محمد بن الحسن الحرالعالمی، ج ۱۰، ص ۱۰۱، چاپ اسلامیة، تهران.
۲. مائده: ۲ و ۹۷.
۳. ر.ک: کنز العرفان، جمال الدین مقداد بن عبدالله سیوری، ج ۱، ص ۳۳۱، چاپ مرتضوی، تهران.
۴. همان، ص ۳۳۰.
۵. همان، ص ۳۳۲.
۶. مسالک الافهام الی آیات الاحکام، فاضل جواد، ج ۲، ص ۱۳۳، چاپ مرتضوی، تهران.
۷. مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، ج ۱۰، ص ۸۱، چاپ مؤسسه آل‌البیت، قم.
۸. همان، ص ۱۱۰.
۹. وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۴۸؛ ر.ک: کنز العمال، متقی هندی، ج ۵، ص ۹۱، چاپ هند، افست بیروت.
۱۰. همان.
۱۱. دعائم الاسلام، قاضی ابوحنیفه نعمان بن محمد، ج ۲، ص ۱۸۶، چاپ مصر.

۱۲. وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۱۴۹.
۱۳. همان، ص ۱۵۰.
۱۴. همان، ص ۱۵۱.
۱۵. همان.
۱۶. همان، ص ۱۵۲.
۱۷. بقره: ۱۹۶.
۱۸. جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۱۹، ص ۱۱۴ و صفحات ۱۲۰، چاپ دار احیاء التراث، بیروت.
۱۹. همان، ص ۱۳۱.
۲۰. التذکره، جمال الدین حسن بن یوسف حلّی، ج ۱، ص ۳۷۸، چاپ سنگی.
۲۱. المختلف، جمال الدین حسن بن یوسف حلّی، کتاب الحج، چاپ سنگی.
۲۲. مسالک الأفهام، زین الدین عاملی (شهید ثانی)، ج ۱، ص ۱۱۵، چاپ سنگی.
۲۳. المقنع، محمد بن علی، ابو جعفر صدوق، کتاب الحج از سلسله الینابیع الفقهیة، ص ۳۷، چاپ نخست ۱۴۰۶ ه.ق.
۲۴. الکافی، ابوالصلاح حلبی، ص ۲۰۰، چاپ قم، شوال ۱۴۰۳ ه.ق.
۲۵. النهایة، محمد بن حسن طوسی، ج ۱ ص ۲۶۵، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ه.ش. ر.ک: الجمل والعقود، کتاب الحج از سلسله الینابیع الفقهیة، ص ۲۳۲.
۲۶. المهذب، عبدالعزیز بن براج، ج ۱، ص ۲۵۹، چاپ مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۲۷. السرائر، محمد بن ادريس الحلّی، کتاب الحج از سلسله الینابیع الفقهیة، ص ۵۲۱.
۲۸. الوسیله الی نیل الفضیلة، محمد بن علی بن حمزه طوسی، کتاب الحج از الینابیع الفقهیة، ص ۶۰۲.
۲۹. المختصر النافع، نجم الدین جعفر بن حسن حلّی.
۳۰. قواعد الأحكام، جمال الدین حسن بن یوسف حلّی، چاپ سنگی؛ ر.ک: جامع المقاصد، علی بن حسین کرکی، ج ۳، ص ۲۵۴، چاپ مؤسسه آل البيت، قم.

۳۱. الفقه علی المذاهب الخمسة، محمد جواد مغنیه، صص ۲۶۸ و ۲۶۷، چاپ دارالعلم للعلايين، بیروت.

۳۲. همان، ص ۲۷۰؛ ر.ک: فقه الامام جعفر الصادق عليه السلام، ج ۲، ص ۲۴۴.

۳۳. ر.ک: دارالتقريب بين المذاهب الاسلامية، قاهره، رسالة الاسلام، شماره چهار سال نخست، مقاله، «حكم الشريعة في استبدال النقد بالهدى».

۳۴. همان، شماره یکم سال دوم و نیز رجوع شود به شماره دوم و ما برای رعایت اختصار از تلخیص مقاله دوم خودداری کردیم؛ طالبان رجوع کنند.

قربانی در منا و مشکل اسراف

محمدجواد ارسطا

میقات حج، ش ۲۵، پاییز ۱۳۷۷ ه. ش

مقاله پیش‌رو به مسئله قربانی در منا و مشکل اتلاف و اسراف گوشت‌های قربانی می‌پردازد. نگارنده پس از بیان مقدمه، مشکلات قربانی در عصر حاضر را مطرح و بررسی می‌کند. از دیدگاه نویسنده، از جمله مشکلاتی که در عصر حاضر در مورد قربانی کردن در حج تمتع پیش آمده، مسئله اتلاف و اسراف گوشت‌های قربانی در حدی بسیار وسیع است. این معضل، به جهت نوظهور بودن، در کتب فقهی مورد بحث قرار نگرفته است؛ البته اخیراً برخی از فقهای معاصر بدان پرداخته و صریحاً فتوا به عدم جواز چنین اسراف‌هایی داده‌اند. از آنجا که این نظریه، علی‌رغم طرح تفصیلی ادله خود، مورد توجه دقیق بعضی از فضلا و صاحب‌نظران قرار نگرفته و اشکالاتی بر آن مطرح شده است و نیز با عنایت به آثار اجتماعی مهمی که از عمل به این فتوا حاصل می‌گردد، نگارنده درصدد برآمده است که با تحریری نسبتاً جدید از نظریه مزبور، اشکالات وارد شده بر آن را پاسخ گوید. بدین منظور، نخست خلاصه‌ای از مهم‌ترین دلایل نظریه را مطرح نموده و سپس، اشکالات وارد شده را نقد و بررسی کرده است. ایشان در پایان نتیجه گرفته‌اند که با توجه به ادله حرمت اسراف و قوت و شمول آنها، ذبح قربانی به گونه‌ای که منجر به اسراف و اتلاف آن شود، جایز نیست و در این مورد، فرقی بین ذبح در منا و خارج از منا نیست.

یکی از واجبات حج، ذبح قربانی در مناسبت که در اصل وجوب آن، بین مسلمانان، اختلافی نیست. علامه حلی در کتاب «تذکره الفقهاء» می‌گوید: «هَدْيُ التَّمَتُّعِ وَاجِبٌ بِاجْمَاعِ

العلماء، قال الله تعالى ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾^۱.

صاحب جواهر می گوید:

(الأول فقي الهدي وهو واجب على المتمتع) بلاخلاف أجده فيه بل الاجماع بقسميه

عليه بل في المنتهي اجماع المسلمين عليه و هو الحجة بعد الكتاب ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى

الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾^۲.

چنانکه ملاحظه می شود، دلیل اصلی این حکم اجماعی، آیه ۱۹۶ از سوره بقره است که می فرماید: «کسانی که با ختم عمره، حج را آغاز می کنند آنچه میسر است از قربانی، ذبح کنند». ولی در مکان انجام این واجب، بین فقهای شیعه و اهل سنت، اختلاف نظر وجود دارد؛ بدین صورت که علمای شیعه، واجب می دانند که قربانی حج تمتع را در سرزمین منا ذبح کنند و در این مورد، به روایاتی از طریق عامه و خاصه استدلال می کنند. درحالی که بیشتر اهل سنت، ذبح در منا را مستحب می شمارند و معتقدند که ذبح در محدوده حرم، کفایت می کند.^۳

صاحب «تذكرة الفقهاء» در این زمینه می نویسد:

يجب النحر أو الذَّبْحُ في هدي التمتع بمنى عند علمائنا لما رواه العامة عن النبي ﷺ. قال:

منا كلها منحر و التخصيص بالذكر يدل على التخصيص في الحكم و من طريق

الخاصة. قول الصادق عليه السلام في رجل قدم بهديه مكة في العشر فقال: ان كان هدياً واجباً

فلا ينحره الا بمنى و ان كان ليس بواجب فلا ينحره بمكة ان شاء و ان كان قد اشعره او

قلده فلا ينحره الا يوم الأضحى و قال اكثر العامة انه مستحب و ان الواجب نحره

بالحرم.^۴

صاحب جواهر در این مورد می گوید: «و يجب ذبحه بمنى) عند علمائنا في محكي المنتهى و

التذكرة و عندنا في كشف اللثام و هذا الحكم مقطوع في كلام الاصحاب في المدارك».^۵

در هر حال، مسلم است که ذبح قربانی در منا، از دیدگاه همه فقهای اسلام، اعم از

شیعه و سنی، جایز است و اختلاف فقط در این مورد است که آیا سرزمین منا برای

ذبح تعیین دارد (چنان که قول شیعه است) یا اینکه ذبح در هر قسمت از محدوده حرم کفایت می‌کند. ولی انجام آن در منا مستحب است (چنان که قول اکثر اهل سنت است).^۶

مشکلات قربانی در عصر حاضر

اتلاف و اسراف گوشت‌های قربانی

یکی از مشکلاتی که در عصر حاضر در مورد قربانی کردن در حج تمتع پیش آمده، مسئله اتلاف و اسراف گوشت‌های قربانی در حدی بسیار وسیع است. هر کس که توفیق تشریف به حج را یافته و در روز دهم ذی‌الحجه (عید قربان) قربانگاه‌های موجود در نزدیکی منا را از نزدیک دیده باشد، بدون شک بزرگ‌ترین چیزی که توجه او را به خود جلب کرده و متعجبش ساخته، از بین رفتن میلیون‌ها قربانی بوده است که در قربانگاه‌ها دفن شده یا سوزانده می‌شوند.

بدون شک این کار، مصداق اسراف است؛ چه اینکه تطبیق مفاهیم بر مصادیق آن، دائرمدار صدق عرفی است و هیچ عرفی، در اسراف بودن چنین کاری، شک نمی‌کند. ولی آیا حکم این اسراف نیز همچون دیگر مصادیق اسراف، حرمت است یا اینکه در خصوص مسئله حج، ویژگی‌هایی وجود دارد که مانع از ترتب حکم حرمت بر چنین اسراف می‌شود؟

از آنجا که این معضل، نوظهور بوده و لاقلاً به شکل کنونی‌اش سابقه نداشته است، در کتب فقهی ما مورد بحث قرار نگرفته تا اینکه اخیراً، برخی از فقهای معاصر، بدان پرداخته و صریحاً فتوا به عدم جواز چنین اسراف داده‌اند. از دیدگاه ایشان، مسئله ذبح قربانی در زمان ما چهار حالت دارد:

۱. اگر انجام ذبح در منا ممکن باشد یا در صورت عدم امکان، در مذابحی که در خارج از منا ساخته‌اند، امکان‌پذیر باشد و بتوان گوشت‌های قربانی را در مصارفشان صرف نمود، به گونه‌ای که اتلافی پیش نیاید، بدون شک متعین بوده و بر هر کار دیگری

مقدم است.

۲. اگر در منا نیازمند و مستحق یافت نشود، لکن انتقال گوشت‌های قربانی به مناطق دیگر و صرف آنها برای نیازمندان امکان داشته باشد، در این صورت نیز واجب است قربانی را در منا ذبح نموده و سپس به خارج از منا انتقال دهند.

۳. اگر انتقال گوشت‌های قربانی به خارج از منا یا خارج از حجاز، امکان‌پذیر نباشد، ولی در صورتی که ذبح در مکان دیگری از محدوده مکه یا حرم واقع شود امکان صرف گوشت‌های قربانی در مصارفش وجود داشته باشد، در این صورت نیز بنابر احتیاط واجب، لازم است که ذبح در همان مکان‌ها (داخل مکه یا داخل حرم) انجام شود.

۴. هرگاه هیچ یک از راه‌های فوق امکان‌پذیر نباشد، به گونه‌ای که ذبح قربانی در منا یا در محدوده حرم منجر به اتلاف آن بشود، در این صورت احتیاط وجوبی آن است که حاجی قیمت خرید قربانی را کنار گذاشته و سایر مناسک را به‌جا بیاورد و سپس بعد از برگشت از حج، در وطن خود یا در محل دیگری در ماه ذی‌الحجه، قربانی خود را ذبح کند. البته در صورت امکان، بهتر است که حاجی با بعضی از خویشان و دوستان خود، به گونه‌ای برنامه‌ریزی کند که در روز عید قربان، آنان به نیابت از او در وطن قربانی کرده و پس از آن، حاجی به تقصیر و سایر اعمال پردازد. لکن این کار واجب نیست؛ زیرا برای بسیاری از حجاج، موجب عسر و حرج است.^۷

از آنجا که این نظریه، علی‌رغم طرح تفصیلی ادله خود، مورد توجه دقیق بعضی از فضلا و صاحب‌نظران قرار نگرفته و اشکالاتی بر آن مطرح شده است و نیز با عنایت به آثار اجتماعی مهمی که از عمل به این فتوا حاصل می‌گردد، نگارنده در صدد برآمده که با تحریری نسبتاً جدید از نظریه مزبور (که عمدتاً برگرفته از ادله صاحب این فتواست) اشکالات وارد شده را نیز پاسخ گوید.

خلاصه‌ای از مهم‌ترین دلایل این نظریه را می‌توان به شرح زیر ارائه نمود:

۱. قرآن کریم به شدت از اسراف نهی کرده و مسرفین را اهل آتش دانسته است:

﴿وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (انعام: ۱۴۱).

﴿وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ (غافر: ۴۳).

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾ (غافر: ۲۸).

﴿وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ﴾ (انبیاء: ۹).

مبغوض بودن اسراف از دیدگاه شارع اسلام به حدی است که حتی انفاق را نیز (که یک عمل پسندیده و شرعی است) در صورتی مطلوب دانسته که به حد اسراف نرسد؛ چنان که فرموده است: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ (فرقان: ۶۷).

همچنین از تبذیر نیز به شدت نهی کرده و مبذرین را به عنوان برادران شیاطین معرفی کرده است: ﴿وَلَا تُبَدِّرْ تَبْدِيرًا × إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾ (اسراء: ۲۶ و ۲۷). در روایات اسلامی نیز از اسراف و تبذیر به شدت نهی شده و دایره آنها به اندازه‌ای وسیع دانسته شده که حتی شامل کوچک‌ترین و کم‌ارزش‌ترین اشیاء، همچون دور انداختن هسته خرما و یا دور ریختن ته مانده آب نیز می‌شود: «عن ابی عبدالله علیه السلام قال: انَّ القصد امر یحبّه الله عزوجل و انَّ السرف ینغضه حتی طرحك النواة فانها تصلح لشیء و حتی صبك فضل شرابك».^۸

در حدیثی از بشر بن مروان حکایت شده که گفت: «دَخَلْنَا عَلَی ابی عبدالله علیه السلام فدعی برطب فاقبل بعضهم یرمی بالنوی قال فامسك ابو عبدالله علیه السلام یده فقال: لا تفعل انَّ هذا من التبذیر و الله لا یحب الفساد».^۹

بدون شک، وضعیتی که ذبح قربانی در زمان ما دارد و موجب اتلاف آنها می‌شود، مصداق قطعی اسراف است؛ زیرا چنان‌که گفته شد، تطبیق مفهوم بر مصادیق آن، یک امر عرفی است (حتی اگر مفهوم مزبور یک مفهوم شرعی بوده و شارع حدود و ثغور آن را مشخص کرده باشد) و عرف بر اسراف بودن چنین اتلافی گواهی می‌دهد.

بنابراین آنچه بعضی از نویسندگان گفته‌اند و در صدق اسراف بر این مورد تشکیک کرده‌اند، به هیچ وجه صحیح نیست.^{۱۰}

شبهه‌ای که در اینجا ممکن است مطرح شود، این است که اسراف در امر حج مبعوض شارع نیست و در واقع مسئله حج، استثنایی بر حرمت اسراف است.^{۱۱} در تأیید این شبهه ممکن است به روایتی از ابن ابی‌یعفور استناد شود؛ وی از امام صادق ع نقل می‌کند که آن حضرت از پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله نقل نموده که فرمود:

ما من نفقة أحب إلى الله عزوجل من نفقة قصد و يبغض الاسراف إلا في الحج و العمرة...^{۱۲}

هیچ نفقه و هزینه‌ای نزد خداوند محبوب‌تر از هزینه‌ای نیست که در حد اعتدال و میانه‌روی مصرف گردد و اسراف مبعوض است، مگر در حج و عمره.

پاسخ: ظاهر از روایت فوق این است که در مخارج حج، خروج از حد اعتدال مبعوض شارع نیست؛ بدین معنا که بر حاجی لازم نیست همچون مخارج دیگر، بر حد وسط اقتضار کند. بلکه اگر دست خود را باز گذاشته و در مخارج حج، مانند تهیه زاد و توشه و هدیه و سوغات، از حد وسط خارج شود، مرتکب کار حرامی نشده است. بنابراین، بدون شک، مقصود از روایت این نیست که اگر حاجی مال خود را در راه حج ضایع کند، بدین صورت که مثلاً آن را دور بریزد یا بسوزاند یا اینکه برای اطعام ده نفر، به اندازه صد نفر غذا تهیه نماید، کار حرامی مرتکب نشده و اسراف نکرده است.

آیا واقعاً ممکن است فقیهی به جواز چنین کارهایی فتوا دهد! آیا جایز است که یک نفر حاجی که فقط به یک مرکب احتیاج دارد، با خود ده مرکب همراه ببرد و باقی مرکب‌ها را در راه تلف کند؟! آیا جایز است که چنین کسی مخارج ده نفر را با خود بردارد و زیاده بر مخارج خود را از بین ببرد، به این بهانه که اسراف در امر حج مبعوض شارع نیست؟! بدون شک، پاسخ تمام این سؤال‌ها منفی است و هیچ فقیهی به خود اجازه نمی‌دهد که اعمال فوق را جایز بشمارد.

شاهد بر تفسیر فوق از روایت، این است که: اولاً در خود روایت، بین اسراف و میانه‌روی در نفقه حج، تقابل برقرار کرده بدین معنا که منظور از اسراف، نفقه و مخارج بیش از حد اعتدال است؛ یعنی زیاده خرج کردن و باز گذاشتن دست در صرف هزینه‌های حج، به گونه‌ای که از حد اعتدال فراتر رود.

ثانیاً در برخی روایات هدیه‌ای که حاجی برای اقوام و دوستان خود می‌خرد، جزء نفقه و مخارج حج محسوب شده است: «هدیه الحاج من نفقة الحاج»^{۱۳} و زیاد گرفتن مخارج حج دارای پاداش فراوان دانسته شده است: «و انّ اكثار النفقة في الحج فيه اجر جزيل»^{۱۴} همچنین صرف یک درهم در راه حج برتر از صرف یک میلیون درهم در دیگر راه‌های خیر شمرده شده است: «و نفقة درهم في الحج افضل من الف درهم في غيره في البر»^{۱۵}.

ثالثاً در ذیل همین روایت مورد بحث، پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «فرحم الله مؤمناً اكتسب طيباً و انفق من قصد او قدّم فضلاً»؛ یعنی مؤمنی که درآمد حلالی به دست می‌آورد و می‌خواهد آن را در راه حج صرف کند، امر او دایر است بین اینکه به طور اعتدال درآمد مزبور را صرف نماید: «انفق من قصد» یا اینکه بذل و بخشش نموده و ذخیره‌ای را برای آخرت خود، پیش بفرستد: «او قدّم فضلاً» واضح است که اتلاف مال، به هیچ وجه، مصداق فضل نیست.^{۱۶}

در تأیید سخن فوق، مناسب است به کلام مرحوم محقق نراقی اشاره شود که در کتاب گران‌قدر «عوائد الایام» پس از بحث سودمندی در زمینه اسراف و موارد آن، به تبیین روایاتی پرداخته که اسراف را در بعضی امور، مانند بوی خوش (عطر)، روشنایی و نفقه حج، نفی کرده است و آنها را به این معنا دانسته که اکثراً در امور مزبور مطلوب بوده و فراتر رفتن از حد اعتدال، معفو است و به هیچ وجه مراد از این روایات، نفی حرمت اسراف در امور نامبرده نیست:

ثم اعلم انّ حرمة الاسراف عامة في جميع المصارف و اما ما ورد في بعض الاخبار من انه

لا اسراف في الطيب او الضوء او في الحجج و العمرة او في المأكول و المشروب فليس المراد نفي حرمة الاسراف فيها ... بل المراد ان الاكثار في هذه الامور مطلوب و التجاوز عن الحد في الجملة فيها معفو مع انه ورد ان عدم الاسراف في المأكول لانه لا يضيع بل يأكله الأكلون.^{۱۷}

بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که قربانی در حج تمتع، به صورت فعلی آن، از مصادیق حتمی اسراف حرام است. سؤال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا ادله وجوب اضحیه (قربانی) شامل چنین اضحیه‌ای که منجر به اتلاف و اسراف می‌شود، می‌گردد یا خیر؟ در صورت عدم شمول، مسئله به سادگی حل می‌شود؛ زیرا از یک‌طرف چنین اضحیه‌ای واجب نیست؛ چراکه دلیل وجوب اضحیه، شامل آن نشده است و از طرف دیگر، چون مصداق اسراف است، حرام است. اما در صورت شمول بین ادله وجوب اضحیه و ادله حرمت اسراف، تعارض پیش می‌آید و باید به‌گونه‌ای تعارض را حل کرد.

از دیدگاه صاحب نظریه مورد بحث، اصولاً ادله وجوب قربانی، شامل وضعیت فعلی قربانی نمی‌شود؛ زیرا از آیات اضحیه استفاده می‌شود که صرف گوشت قربانی، در مصارف شرعی آن، موضوعیت دارد و به اصطلاح، جزء مقوم موضوع هدئی است؛^{۱۸} چنان‌که در آیه ۳۶ سوره حج می‌فرماید: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبَهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ مطابق این آیه شریفه، پس از آنکه شتران قربانی جان دادند و به تعبیر قرآن، پهلویشان آرام گرفت، باید حجاج از گوشت آنها بخورند و مستمندان و فقیران را نیز از آن اطعام کنند.

ملاحظه می‌شود که خوردن شخص حاجی از گوشت قربانی و اطعام آن به دیگران، با حرف فاء بر ذبح قربانی مترتب شده است «فكلوا..». که خود شاهد بر این است که قربانی مطلوب شارع آن است که مورد استفاده شخص حاجی و اطعام فقرا قرار گیرد.

همچنین در آیات ۲۷ و ۲۸ سوره حج می‌فرماید: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ...﴾ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ ﴿۲۸﴾

در این آیه شریفه نیز به خوردن گوشت قربانی و اطعام مستمندان از آن گوشت امر شده است و می‌دانیم که امر، ظهور در وجوب دارد. بنابراین هم خوردن شخص حاجی از گوشت قربانی واجب است و هم اطعام آن گوشت به فقرا و مستمندان؛ چنان‌که نظریه ابن ادریس^{۱۹}، صاحب شرایع^{۲۰}، دروس^{۲۱}، مسالک^{۲۲}، مدارک^{۲۳}، ذخیره^{۲۴}، کفایه^{۲۵}، کفایه^{۲۵}، علامه حلی^{۲۶} و همچنین ظاهر از عبارت صدوق^{۲۷} و ابن ابی عقیل^{۲۸} نیز همین است.

لکن ممکن است گفته شود که امر «کلوا» در هر دو آیه شریفه، در مقام دفع توهم خطر، وارد شده است؛ یعنی این توهم وجود داشته که خوردن گوشت قربانی، برای خود حاجی، جایز نیست و خداوند متعال با امر به خوردن، توهم مزبور را زایل نموده است؛ چنان‌که زمخشری در تفسیر کشاف، ذیل آیه ۲۸ سوره حج، می‌گوید: «الامر بالاکل منها امر اباحة لأنَّ اهل الجاهلیة كانوا لا یأکلون من نساءکهم و یجوز ان یکون ندباً لما فیه من مساواة الفقراء و مواساتهم و...».

براین اساس از آنجا که امر در مقام دفع توهم خطر دلالت بر وجوب ندارد، لذا «کلوا» به معنای وجوب خوردن حاجی از گوشت قربانی نیست^{۲۹} و این، خود به شهادت سیاق آیات قرینه‌ای است بر اینکه امر به اطعام «اطعموا» نیز دلالت بر وجوب ندارد.

اشکال فوق را بعضی از فقها به این صورت پاسخ داده‌اند که اصل جایز ندانستن خوردن گوشت قربانی در زمان جاهلیت، مسئله ثابت و مسلمی نیست؛ به‌گونه‌ای که موجب دست برداشتن از ظهور امر در وجوب شود.

علاوه بر اینکه غیر از آیات شریفه ۲۸ و ۳۶ سوره حج، می‌توان به برخی از روایات

نیز برای اثبات وجوب خوردن حاجی از گوشت قربانی خود، استناد نمود؛ مانند صحیحہ معاویة بن عمار از امام صادق علیه السلام که مطابق آن، امام علیه السلام می فرماید: «اذا ذبحت او نحرته فکل و اطعم كما قال الله فکلوا منها و اطعموا القانع و المعتر...»^{۳۰}

ملاحظه می شود که در این صحیحہ نیز امام علیه السلام به خوردن حاجی از گوشت قربانی و اطعام از آن گوشت امر می فرماید. در حالی که احتمال ورود امر در مقام دفع توهم حظر در اینجا منتفی است؛ زیرا بر فرض اگر توهم حظر نیز موجود بوده باشد، با امر مزبور، از نظر زمانی، فاصله زیادی داشته به گونه ای که نمی تواند باعث از بین رفتن ظهور امر در وجوب شود.^{۳۱}

اما حتی اگر از پاسخ فوق صرف نظر کنیم و امر «کلوا» را دال بر وجوب ندانیم، در ظهور امر «اطعموا» در وجوب، خللی وارد نخواهد آمد؛ چراکه ذکر کردن امر استحبابی کنار امر وجوبی در آیات و روایات، مثال های زیادی دارد و به صرف آمدن امر استحبابی در کلام، نمی توان امر بعد از آن را نیز از ظاهر خود که وجوب است، منصرف نموده و حمل بر استحباب نمود؛ چنان که مثلاً در آخرین آیه سوره مزمل، به خواندن قرآن و اقامه نماز و دادن زکات و قرض الحسنه امر شده است. در حالی که از این میان، فقط اقامه نماز و دادن زکات واجب است و دو مورد دیگر، مستحب است:

﴿فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾

همچنین در آیه ۱۰۳ سوره نساء، کنار امر به اقامه نماز که امر وجوبی است، دستور داده شده که مسلمانان در حال قیام و قعود و در حال استراحت در بسترهای خود، به ذکر خدا بپردازند که مسلماً امر استحبابی است: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾

نتیجه اینکه امر، ظهور در وجوب دارد و در این مورد، فرقی بین «کلوا» و «اطعموا» نیست، الا اینکه در خصوص «کلوا» قرینه ای قائم شد که ظهور در وجوب ندارد و (بر فرض صحت قرینه مزبور) ما نیز از ظهور امر «کلوا» در وجوب دست برداشتیم؛ لکن

چنین قرینه‌ای در مورد امر «اطعموا» وجود ندارد. پس این امر همچنان ظاهر در وجوب اطعام است.

اما در مورد تمسک به سیاق کلام باید گفت که اصولاً سیاق، دلیل ضعیفی است و به هیچ وجه نمی‌تواند مزاحم با ظهور لفظ شود؛ تا چه رسد به اینکه بر آن مقدم گردد. مرحوم علامه آشتیانی در کتاب ارزشمند «بحرالفوائد» در این مورد چنین می‌نویسد: «فإنَّ ظهور السیاق علی تقدیر تسلیمه لیس من الظهورات اللفظیة حتی یزاحم ظهور اللفظ فضلاً عن ان یصیر متقدماً علیه و قرینه صارفة له».^{۳۲}

مرحوم علامه طباطبایی نیز وحدت سیاق را مانع از حمل امر «اطعموا» بر وجوب ندانسته، ذیل آیه ۲۸ سوره حج در تفسیر شریف «المیزان» می‌فرماید: «این آیه شریفه مشتمل بر دو نوع حکم است: یکی «ترخیصی» که همان امر به خوردن قربانی است و دیگری «الزامی» که عبارت است از وجوب اطعام به فقیر».

بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که قربانی مطلوب شارع، آن است که مورد استفاده قرار گیرد؛ به این صورت که هم حاجی از آن بخورد (استحباباً) و هم فقرا را از آن اطعام نماید (وجوباً). لکن اضحیه که مورد استفاده قرار نگیرد و به حال خود رها شود یا دفن گشته یا سوزانده شود، به هیچ وجه مطلوب شارع نیست. بر این اساس، اصولاً ادله وجوب اضحیه، شامل قربانی، به وضعیتی که در زمان حاضر وجود دارد، نمی‌گردد و در نتیجه، ادله حرمت اسراف در اینجا بدون معارض حاکم است.

اشکال دیگری که در این مقام مطرح شده، این است که گرچه مطلوب شارع استفاده از گوشت قربانی است، ولی این مطلب بدان معنا نیست که اگر حاجی در منا نتوانست گوشت قربانی را به مصارف ویژه آن برساند، وجوب ذبح قربانی در منا از او ساقط گردد یا اینکه در صورت اسراف اصولاً ذبح در آن مکان جایز نباشد؛ زیرا مطلوب شارع در اینجا دو چیز است (تعدد مطلوب): اول وجوب قربانی در منا و دوم به مصرف رساندن قربانی. اکنون اگر انجام یکی از این دو مطلوب که صرف گوشت

قربانی در مصارف ویژه آن است، ممکن نباشد، به وجوب انجام مطلوب دیگر یعنی ذبح قربانی در منا، خللی وارد نمی‌آورد لذا بر شخص حاجی لازم است که حتی در صورت اسراف، قربانی را در منا ذبح کند.^{۳۳}

از این اشکال می‌توان چنین پاسخ داد که ظاهر از ادله، وجوب اضحیه آن است که ذبح قربانی در منا و به مصرف رساندن گوشت آن، مطلوب واحدی، است نه متعدد.^{۳۴} شاهد بر این مطلب آن است که در تمام آیات و روایاتی که سخن از ذبح قربانی به میان آمده، استفاده از گوشت قربانی را بر آن متفرع ساخته و فرموده است:

﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ (حج: ۳۶)
 ﴿وَيَذِكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنَ الْبَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ (حج: ۲۸)

و مانند سخن امام صادق علیه السلام در صحیحہ معاویة بن عمار که فرمود: «إِذَا ذَبَحْتَ أَوْ نَحَرْتَ فَكُلْ وَ أَطِعْ كَمَا قَالَ اللَّهُ: فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ».

ملاحظه می‌شود که در هیچ‌کدام از این ادله، وجوب قربانی کردن و مصرف نمودن آن، به صورت چند فعل امر، در کنار یکدیگر ذکر نشده و مثلاً گفته نشده است: «اذبحوا من بهیمة الأنعام و کُلُوا مِنْهَا وَ أَطِعُوا...». تا اینکه بتوان از آن، تعدد مطلوب را استفاده کرد؛ به عبارت دیگر هنگامی که مولا به عبدش این‌گونه فرمان دهد که: «قربانی‌ات را ذبح کن و از گوشت آن بخور و مستمندان را نیز طعام ده» عبد، براساس فهم عرفی، چنین می‌فهمد که چند مطلوب برای مولا وجود دارد و بر او لازم است که همه آنها را به‌جا آورد و اگر از انجام یک مطلوب ناتوان گردید، انجام دادن مطلوب‌های دیگر از عهده‌اش ساقط نمی‌شود. ولی اگر مولا دستور خود را به‌گونه دیگری صادر کند و مثلاً بگوید: «هنگامی که قربانی‌ات را ذبح کردی، از گوشت آن بخور و مستمندان را هم اطعام کن»؛ عبد بر اساس فهم عرفی و تفریعی که در عبارت وجود دارد، چنین می‌فهمد که مطلوب واحدی دارد و آن ذبح قربانی به صورتی است که از گوشت آن استفاده

شود و تلف نشود. لذا اگر وضعیتی پیش آید که امکان استفاده از گوشت قربانی وجود نداشته باشد، عید شک می‌کند که آیا در این وضعیت نیز، ذبح قربانی مطلوب مولاست یا خیر و با تأمل به این نتیجه می‌رسد که در چنین وضعیتی، ذبح به تنهایی مطلوب مولا نیست، مگر اینکه دلیل دیگری مطلوبیت آن را در وضعیت یاد شده اثبات کند.

بدین ترتیب با پذیرش وحدت مطلوب در ادله اضحیه، بر حاجی لازم است قربانی را به صورتی در منا ذبح کند که به مصارف ویژه‌اش برسد و هیچ‌گونه اتلاف و اسراف‌ی پیش نیاید. اما در صورتی که مانند زمان حاضر، چنین کاری ممکن نباشد، لازمه پذیرش وحدت مطلوب آن است که اصل وجوب ذبح ساقط گردد. لیکن با استقراء موارد مختلف، درمی‌یابیم که شارع مقدس، وجوب قربانی را در هیچ موردی ساقط نکرده است (چنان‌که به زودی در این زمینه توضیح بیشتری خواهیم آورد). لذا احتیاط اقتضا می‌کند که حاجی در صورت عدم امکان ذبح، با رعایت شرایطش در منا، قربانی خود را در مکان دیگری ذبح کند؛ به گونه‌ای که بتواند آن را به مصارف خاص خود برساند. اما مکانهای دیگر از این جهت با هم مساوی هستند و دلیلی بر لزوم رعایت مکان‌های نزدیک‌تر به منا، همچون وادی محسر، وجود ندارد.

البته اگر در مکان‌های نزدیک به منا بتوان شرایط قربانی را رعایت کرد، اولی و بهتر آن است که در همان مکان‌ها قربانی نمود (مانند قربانگاه‌های مکانیزه‌ای که به تازگی ساخته شده، گرچه فقط جوابگوی تعداد کمی از حجاج است) ولی واجب نیست. در هر حال، ملاک آن است که در کجا می‌توان شرایط قربانی را مراعات کرد. بنابراین تنها نزدیک‌تر بودن مکان به منا (ولو بدون آنکه رعایت شرایط در آنجا امکان‌پذیر باشد) دلیل بر لزوم ترجیح آن مکان بر دیگر مکان‌ها نیست؛ چنان‌که به زودی توضیح بیشتری در این مورد خواهد آمد.

آنچه گفته شد، بر اساس وحدت مطلوب در ادله اضحیه بود. اما اگر کسی حتی با بیان فوق نیز وحدت مطلوب را نپذیرد، نتیجه آن خواهد شد که بین ادله وجوب ذبح

قربانی در منا و ادله حرمت اسراف، تعارض به وجود می‌آید؛ زیرا مضمون دلیل و جوب ذبح آن است که ذبح قربانی، بر حاجی در حج تمتع به طور مطلق واجب است؛ چه منجر به اسراف شود و چه نشود و مفاد دلیل حرمت اسراف آن است که اسراف حرام است؛ چه در مورد قربانی حج و چه در موارد دیگر.

به عبارت فنی‌تر، نسبت بین دو دلیل پیشین، عموم و خصوص من‌وجه است. پس باید دید که هنگام تعارض، کدام‌یک از این دو بر دیگری مقدم می‌شود. از دیدگاه نظریه مورد بحث، تقدیم با ادله اسراف است؛ زیرا دلالت آنها بر حرمت هر کاری که منجر به اسراف شود، از دلالت ادله و جوب قربانی بر قربانی کردن در همه حالات، حتی حالتی که موجب اسراف گردد، قوی‌تر است. برای پی‌بردن به صحت این سخن، کافی است به ادله اسراف مراجعه کنید و ببینید که با چه بیان قوی و شدیدی اسراف را حتی در کوچک‌ترین و کم‌ارزش‌ترین امور نیز محکوم کرده و حرام دانسته است و آن را مبعوض شارع معرفی کرده و وسیله هلاکت و نابودی شمرده است. بلکه در بعضی از روایات، اسراف را یکی از گناهان کبیره به شمار آورده، چنان‌که برخی از فقها نیز همین رأی را برگزیده‌اند.^{۳۵}

سپس مقایسه کنید با ادله و جوب قربانی که اصلاً در این درجه از قوت و اطلاق نیست، بلکه میان آنها روایاتی وجود دارد که بر عدم شمول ادله قربانی نسبت به حالت اسراف دلالت می‌کند، مانند روایتی از پیامبر خدا ﷺ که مطابق آن، حضرت فرموده است: «أَنَا جَعَلَ اللَّهُ هَذَا الْأَضْحَى لِتَشْبِيعِ مَسَاكِينِكُمْ مِنَ اللَّحْمِ فَأَطْعِمُوهُمْ».^{۳۶} بنابراین در خصوص آن مصداقی از قربانی که منجر به اسراف می‌شود، اطلاق ادله اضحیه ضعیف‌تر از اطلاق ادله حرمت اسراف بوده و محکوم آن است؛ چراکه علاوه بر قوت اطلاق ادله اسراف، اصولاً مصداق مذبور (یعنی اضحیه‌ای که منجر به اسراف شود) از خفی‌ترین مصداقی قربانی است و این امر خود موجب تضعیف شمول اطلاق ادله اضحیه نسبت به مصداق مورد نظر می‌گردد.

نتیجه آنکه:

ذبح قربانی به گونه‌ای که منجر به اتلاف و اسراف شود، مصداق ادله تحریم اسراف و حرام است.^{۳۷} اما اگر کسی قوت ادله حرمت اسراف و اظهار بودن آن را نسبت به ادله ادله وجوب قربانی نپذیرد و آن دو را مساوی بداند، باز هم می‌توان به نتیجه مطلوب رسید؛ زیرا در این صورت، دو دلیل مساوی در خصوص مورد اجتماع، یعنی ذبح قربانی در شکلی که منجر به اسراف شود، با هم تعارض نموده، هر دو از حجیت و اعتبار ساقط می‌شوند و به دنبال آن، باید به سراغ اصول عملیه رفت؛ چرا که تساقط دو دلیل مزبور، موجب فقدان دلیل در مقام شده و زمینه را برای رجوع به اصل عملی فراهم می‌کند؛ چه اینکه گفته‌اند: «الأصل دليل حيث لا دليل». اصل عملی که در اینجا جاری می‌شود، چنان‌که در میان اصولیون معاصر معروف است، اصل برائت است؛^{۳۸} زیرا این مورد، از قبیل دَوْران امر بین اقل و اکثر ارتباطی است؛ یعنی امر حاجی دایر است بین اینکه: مناسک حج را همراه با ذبح قربانی، که بنا بر فرض منجر به اسراف می‌شود، به جا آورد و بین اینکه: مناسک حج را بدون چنین اضحیه‌ای به انجام رساند. بنابراین، در وجوب سایر مناسک، بر او شکی نیست، آنچه مشکوک است وجوب قربانی در فرض اسراف است و اصل برائت، این وجوب را نفی می‌کند. بدین ترتیب اصولاً قربانی، در فرض مزبور، بر حاجی واجب نخواهد بود. مگر اینکه احتیاط در امر حج (که میان عبادات از اهمیت خاصی برخوردار است) اقتضا کند که حاجی اضحیه را در مکان دیگری که منجر به اسراف آن نشود، ذبح کند. این احتیاط، هنگامی قوی‌تر می‌شود که با استقراء موارد مختلف، دریابیم که شارع مقدس، وجوب قربانی را در هیچ موردی ساقط نکرده و حتی بر کسی که پول خرید قربانی را ندارد، واجب نموده است که به عنوان بدل قربانی، سه روز متوالی در ایام حج و هفت روز پس از بازگشت به وطن، روزه بگیرد: ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ مِمَّنْ تَمْتَعُ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ (بقره: ۱۹۶).^{۳۹}

بعضی نویسندگان در اینجا اشکال کرده‌اند که «اگر اطلاق در دلیل شارع نباشد، از کجا فهمیده می‌شود که شارع راضی به ترک قربانی در صورت ممکن بودن مصرف، نیست؟»^{۴۰}

پاسخ آن است که ما با تمسک به اطلاق، عدم رضایت شارع را کشف نکرده‌ایم، بلکه با استناد به دلیل خاصی که در هر مورد وجود داشته، عدم رضایت شارع را نسبت به ترک قربانی به دست آورده‌ایم؛ مانند ادله خاصی که بر شخص مسدود واجب می‌کند، در همان محلی که او را از ورود به مکه یا حرم منع کرده‌اند، قربانی کند و از احرام خارج شود؛ با اینکه به منا نرسیده است.^{۴۱}

همچنین بر کسی که قربانی‌اش را با خود آورده و میان راه بر اثر خستگی حیوان، نتوانسته آن را به قربانگاه برساند، واجب است در همان مکان، هدئی (قربانی) را ذبح کرده و چیزی بنویسد و بر لاشه قربانی بگذارد که این هدئی است تا هرکس که از آنجا می‌گذرد، بداند صدقه است و از گوشت آن بخورد.^{۴۲}

آنچه تا اینجا گفته شد، در توضیح و تبیین یکی از دلایل نظریه مورد بحث، یعنی ادله حرمت اسراف بود و روشن شد که استناد به ادله مزبور، ما را به این نتیجه می‌رساند که ذبح قربانی در منا (با این فرض که امکان ذبح کردن در منا موجود باشد) به شکلی که امروزه معمول است و منجر به اسراف و اتلاف آن می‌گردد، جایز نیست. لذا بر حاجی لازم است که قربانی خود را در مکانی ذبح نماید که بتواند گوشت آن را به مصارف ویژه‌اش برساند و در این مورد، فرقی بین مکان‌های نزدیک به منا و دیگر مکان‌ها وجود ندارد.

۲. انتقال تمامی مذابح از منا

یکی دیگر از دلایل نظریه مورد بحث این است که در زمان ما، همه مذابح، از سرزمین منا منتقل شده و در حال حاضر، هیچ مذبحی در منا قرار ندارد. از طرف دیگر می‌دانیم که به اجماع علمای شیعه و تصریح روایات، ذبح واجب را باید در منا انجام

داد؛ گرچه ذبح مستحب را در هر مکان از سرزمین مکه می‌توان به‌جا آورد. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «انْ كَانَ هَدْيًا وَاجِبًا فَلَا يَنْحَرُهُ إِلَّا بِمَنَى وَانْ كَانَ لَيْسَ بِوَاجِبٍ فَلْيَنْحَرُهُ بِمَكَّةَ انْ شَاءَ».^{۴۳}

بدین ترتیب، عمل به این واجب شرعی، یعنی واقع ساختن ذبح در منا، در زمان ما ممکن نیست. در این صورت اگر وقوع ذبح در منا را به طور مطلق شرط صحت ذبح بدانیم، چه در حال اختیار و چه در حال اضطرار، واضح است که در وضعیت موجود، اصل ذبح ساقط خواهد شد؛ چراکه مشروط (یعنی ذبح) با انتفای شرطش (یعنی وقوع در منا) منتفی می‌شود. ولی اگر وقوع ذبح در منا را فقط شرط برای حال اختیار بدانیم، لازمه‌اش این خواهد بود که در حال اضطرار، ذبح در مکان دیگری غیر از منا واجب است، بدون اینکه در این مورد فرقی بین مکان‌های نزدیک به منا و دیگر مکان‌ها وجود داشته باشد؛ زیرا دلیلی بر لزوم رعایت اقریبیت به منا نداریم.^{۴۴}

قبل از آنکه به تبیین و توضیح این دلیل و پاسخ به شبهات مطرح شده در مورد آن بپردازیم، لازم است چند نکته را خاطر نشان کنیم:

اولاً: این دلیل ربطی به مسئله حرمت اسراف ندارد؛ یعنی حتی اگر ادله تحریم اسراف را شامل ذبح به وضعیت فعلی آن ندانیم، باز این دلیل به قوت خود باقی است. ثانیاً: نتیجه استناد به این دلیل، با نتیجه حاصل از استدلال به دلیل اول، فرق دارد؛ زیرا با استناد به دلیل دوم، به این نتیجه می‌رسیم که یا اصولاً در وضعیت فعلی (که امکان ذبح در منا وجود ندارد) اصل وجوب ذبح از عهده حجاج ساقط خواهد شد و در نتیجه ذبح در مذابح فعلی که همگی خارج از منا هستند، هیچ لزومی ندارد یا اینکه ذبح همچنان واجب است، ولی واقع ساختن آن در مذابح کنونی ضرورتی ندارد. بلکه در هر مکان دیگری، از جمله در وطن، می‌توان آن را به انجام رسانید. در حالی که براساس دلیل اول (حرمت اسراف) به این نتیجه رسیدیم که اصلاً ذبح در وضعیت فعلی، به صورتی که منجر به اسراف و اتلاف گوشت قربانی شود، حرام است؛ نه

واجب و نه جایز.

ثالثاً: این مقدار از مسئله که پس از عدم امکان ذبح در منا بین مکان‌های نزدیک به منا و مکان‌های دور از منا فرقی نیست و بر مکلف واجب نیست که هنگام ذبح، اقریبیت به منا را رعایت کند، مطلب جدیدی نیست که برای اولین بار توسط فقیه صاحب فتوای مورد بحث ما مطرح شده باشد. بلکه صریحاً در فتاوی بعضی از مراجع پیشین نیز آمده است و عجیب اینکه با وجود اتحادی که از این جهت بین فتاوی مزبور و فتوای مورد بحث ما وجود دارد، نسبت به آن فتاوا هیچ‌گونه اعتراض یا تعجبی برانگیخته نشد. درحالی‌که با فتوای مورد بحث مقاله حاضر، دقیقاً به گونه‌ای دیگر برخورد گردید!

در هر صورت، از جمله مراجع مزبور، می‌توان به آیات عظام خوئی، گلپایگانی و اراکی رحمته‌م‌الله اشاره کرد که فتاوی آنان را در ذیل نقل می‌کنیم:

از حضرت آیت‌الله العظمی خوئی سؤال شده است: «در صورتی که ذبح در خود منا ممکن نباشد، وادی محسر و مزدلفه و مکه چه فرق دارد، با آنکه ممکن است در مکه سهم فقیر را به فقیر داد و در منا انجام این عمل مشکل است؟»

معظم‌له پاسخ دادند: «اگر تا آخر ذی‌الحجه ممکن نباشد ذبح در منا، پس به وقتش در هر کجا که عمل به وظیفه بهتر انجام شود، در آنجا ذبح نماید، و الله العالم».^{۴۵}

آیت‌الله العظمی گلپایگانی رحمته‌م‌الله در پاسخ به سؤال مشابهی فرموده‌اند: «در فرض مسئله، چنانچه سایر شرایط صحت ذبح در مذابح مذکور محقق باشد، رعایت اقریبیت به منا واجب نیست؛ اگرچه اولی و مطابق احتیاط است».^{۴۶}

آیت‌الله العظمی اراکی نیز فرموده‌اند: «ذبح در مسلخ‌های جدیدالتأسیس، در فرض عدم امکان ذبح در منا، در صورتی که شرایط شرعی ذبح رعایت شود، مانعی ندارد؛ هرچند نسبت به سایر مسلخ‌ها از منا دورتر باشد و رعایت اقریبیت به منا لازم نیست».^{۴۷} با توجه به نکات فوق، اینک به نقد و بررسی اشکالاتی می‌پردازیم که بر این دلیل

وارد شده است:

الف) به نوشته بعضی از نویسندگان، «در حقیقت این دلیل مبتنی بر پیش فرض‌هایی است که هیچ‌کدام تمام نیست؛ زیرا اولاً مبتنی بر این است که هیچ‌یک از قربانگاه‌های فعلی در منا نباشد یا اگر هست، ذبح در آن قربانگاه‌ها عُسر و حرج یا منع قانونی داشته باشد و این امر، ثابت نیست و طبق اظهار نظر بعضی از افراد مطلع، هنوز در خود منا مذبح‌هایی است که بدون هیچ مشکل، تعدادی می‌توانند در آنجا قربانی کنند و همچنین قسمتی از مسلخ‌های جدید نیز در منا واقع است».^{۴۸}

نقد و بررسی

کسانی که از نزدیک سرزمین منا را دیده‌اند، می‌دانند که تابلوهای بسیار بزرگی که از دید هیچ بیننده‌ای مخفی نمی‌ماند، در آن سرزمین نصب شده و به وضوح ابتدا و انتهای منا را با عبارت «بداية منى و نهاية منى» مشخص کرده است و دقیقاً چندین متر پس از تابلویی که انتهای منا را مشخص می‌کند، اولین مذابح که به صورت سستی یا غیر مکانیزه، ذبح قربانی در آنها انجام می‌گیرد، قرار دارند؛ تا چه رسد به مذابح مکانیزه که بسیار دورتر از این فاصله و در وادی محسر قرار گرفته‌اند و حجاج در صبح روز دهم ذی‌الحجه، هنگام رفتن از مشعر به منا، از کنار بعضی از آنها عبور می‌کنند. علاوه بر این، در نقشه‌هایی که در عربستان چاپ شده، به وضوح حدود منا مشخص شده و تمامی مذابح در خارج از منا نشان داده شده است؛ اعم از مذابح سستی و مکانیزه. بدین ترتیب، بر اساس اعتماد به آنچه اهالی سرزمین منا اظهار داشته‌اند، هیچ‌یک از مذابح در محدوده منا قرار ندارد و می‌دانیم که اصولاً از نظر شرعی، برای شناخت حدود هر یک از سرزمین‌ها و وادی‌هایی که اعمال حج در آنها انجام می‌شود، باید به اهل همان وادی و مردم آن سرزمین مراجعه نمود؛ چنان‌که در صحیح‌ه معاویه بن عمار از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود: «برای تشخیص وادی عقیق (یکی از میقات‌ها) باید از اعراب و مردم آن وادی سؤال کرد»؛ «يجزیک اذا لم تعرف العقیق أن تسأل الناس والأعراب عن ذلك».^{۴۹}

در روایت دیگری از همان امام علیه السلام آمده است که به فرزندشان دستور دادند برای تشخیص وادی محسر، از مردم، یعنی اهالی همان جا سؤال کند: «عن أبي عبد الله عليه السلام انه قال لبعض ولديه هل سعيت في وادي محسر؟ فقال: لا، فأمره أن يرجع حتى يسعی فقال له ابنه: لا أعرفه فقال له: سل الناس».^{۵۰}

واضح است که نه وادی عقیق خصوصیتی دارد و نه وادی محسر.^{۵۱} بنابراین برای شناخت محدوده هر یک از سرزمین‌های مربوط به مراسم حج، می‌توان از اهالی همان سرزمین سؤال نمود؛ چنان‌که بعضی از فقها نیز صریحاً به این مطلب فتوا داده‌اند.^{۵۲} علاوه بر این، می‌توان گفت: اهالی یک محل، در شناخت حد و مرز آن، خبرویت دارند و قولشان از باب حجیت قول اهل خبره معتبر است. بنابراین نظرهای کارشناسانه‌ای که از سوی خبرگان عربستان سعودی اظهار شده است، کاملاً معتبر و قابل اعتماد است؛ خصوصاً با توجه به اینکه هیچ انگیزه‌ای برای مخفی کردن و غلط نشان دادن حدود واقعی منا از سوی عربستان تصور ندارد.

اما قول بعضی افراد مطلع به تعبیر نویسنده که حدود منا را وسیع‌تر دانسته‌اند، نوعاً مستند به عمل خارجی برخی از حجاج در سال‌های گذشته است و در مقابل رأی کارشناسان و خبرگان سرزمین حجاز، اعتباری ندارد؛ حتی اگر بتوان قول آنان را مصداق سخن اهل خبره دانست بدون شک در تعارض با قول اهل خبره سرزمین حجاز، مرجوح بوده و از درجه اعتبار ساقط است؛ چراکه ظن نوعی حاصل از قول اهالی سرزمین حجاز از ظن حاصل از قول کسانی که اهل آن سرزمین نیستند، قوی‌تر است؛ حتی بنا بر فرض محال که این دو در یک درجه از قوت باشند، مقتضای قاعده، تساقط هر دو قول و اکتفا به قدر متیقن از سرزمین مناست؛ یعنی همان محدوده‌ای که امروزه در این سرزمین با تابلوهای بزرگ مشخص شده‌است.

ب) دومین اشکال نویسنده مزبور بر دلیل مورد بحث این است که: «(این دلیل) مبتنی بر این فرض است که بین روز دهم و روزهای یازده و دوازده، از جهت ذبح در

منا، تفاوتی نباشد. اما اگر امکان داشته باشد که در روزهای بعد، بدون عسر و حرج و منع قانونی در منا قربانی کند، طبق نظر کسانی که تأخیر را خلاف احتیاط وجوبی می‌دانند، وظیفه دارد تأخیر بیندازد...»^{۵۳}.

نقد و بررسی

از دیدگاه صاحب نظریه مورد بحث، تأخیر ذبح تا روز سیزدهم ذی‌الحجه جایز است^{۵۴} بنابراین در صورتی که حاجی بتواند در یکی از روزهای دهم تا سیزدهم، قربانی خود را در منا ذبح کند و اسرافی هم پیش نیاید، مسلماً بر راه‌های دیگر، مانند ذبح در مذابح جدید یا در وطن، مقدم است. لذا ذبح در غیر منا، از دیدگاه ایشان، فقط در صورتی جایز است که در هیچ‌یک از روزهای مزبور، ذبح در منا با رعایت شرایطش، امکان‌پذیر نباشد.

ج) اشکال سوم نویسنده این است که: «این دلیل مبتنی بر این است که وادی محسر جزو منا نباشد. درحالی‌که بعضی از فقها بر این باورند که وادی محسر، جزو مناست و مرحوم شهید ثانی این نظریه را به بسیاری از فقها نسبت داده، می‌نویسد: «و (محل الذبح) هدی التمتع (و الحلق منا وحدها من العقبه) و هی خارجه عنها (الی وادی محسر) و ینظر من جعله حدّاً خروجها عنها ایضاً و الظاهر من کثیر أنّها...». و بدون شک، حجاج می‌توانند بدون هیچ عسر و حرج و منع قانونی، در مسلخ‌های جدیدی که در وادی محسر ساخته شده، قربانی کنند و امکان قربانی در وادی محسر، طبق این نظر، در حقیقت امکان قربانی در مناست»^{۵۵}.

نقد و بررسی

چنان‌که خود نویسنده نیز التفات داشته است، در مورد حدود منا، فقها نظریه واحدی ندارند. از دیدگاه صاحب نظریه مورد بحث و بسیاری از فقهای معاصر، وادی محسر خارج از مناست، در نتیجه امکان ذبح قربانی در آنجا به معنای امکان قربانی

کردن در منا نیست؛ بدین ترتیب، اختلاف فتوای فقها در این مورد به اختلاف در یک مسئله موضوعی یا صغروی بر می‌گردد که همان تعیین حدود مناست و واضح است که هر فقیهی، طبق نظریه مورد قبول خود در تشخیص موضوع، فتوا می‌دهد. بنابراین اگر کسی اشکالی بر این نظریه داشته باشد، باید اثبات کند که سرزمین منا شامل وادی محسر نیز می‌گردد، نه اینکه صرفاً نظریه دیگران را بدون استدلال نقل نماید.

اما در مورد حدود منا باید گفت: در حدیثی از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام آمده است: «وحد منی من العقبة إلى وادی محسر». ^{۵۶} این حدیث را مرحوم صدوق، با دو سند از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام نقل کرده که به تصریح مرحوم مجلسی اول در کتاب «روضه المتقین»، هر دو سند معتبر است؛ چراکه یکی از آن دو سند صحیح و دیگری موثق است. عبارت علامه محمدتقی مجلسی چنین است: «(روی معاویة بن عمار) فی الصحیح و ابوبصیر فی الموثق (عن ابی‌عبدالله عَلَيْهِ السَّلَام قال حد منا من العقبة) التي فيها جمرة العقبة (الی وادی محسر) و هو واد بین منا و المشعر قریب من مائة ذراع». ^{۵۷}

از ظاهر عبارت امام عَلَيْهِ السَّلَام که حد منا را وادی محسر قرار داده است، چنین برمی‌آید که وادی محسر، خارج از مناست. همچنین از توضیحی که مرحوم مجلسی در شرح حدیث آورده و وادی محسر را بین مشعر و منا معرفی کرده است «و هو واد بین منی و المشعر» معلوم می‌شود که وادی محسر جزو منا محسوب نمی‌گردد.

در تأیید این حدیث می‌توان به روایت دیگری از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام استناد کرد که فرمود: «حد ما بین منی و المزدلفة محسر» ^{۵۸}؛ «وادی محسر در بین منا و مزدلفه قرار دارد».

به این مطلب در معجم البلدان نیز اشاره شده و مؤلف کتاب ذیل عنوان محسر گفته است: «ولیس من منی و لا المزدلفة بل هو واد برأسه». ^{۵۹}

همچنین دهخدا در لغت‌نامه معروف خود، قول مشهور را خروج وادی محسر از حدود منا دانسته و نوشته است: «نام وادی است بین منا و مزدلفه که نه از این است و نه از آن، بنا بر قول مشهور، و گویند نام موضعی است بین مکه و عرفه و نیز گفته‌اند

جایی است میان منا و عرفه».

ملاحظه می‌شود که طبق حدیث معتبر از امام صادق علیه السلام و مؤیداتی که برای آن ذکر شد، وادی محسر، خارج از منا قرار دارد. لذا امکان قربانی کردن در آن وادی، به هیچ وجه به معنای امکان قربانی در منا نیست. بنابراین از نظر موضوعی یا صغروی، نظریه مورد بحث ما بر مبنای صحیح و قابل دفاعی، قرار دارد.

د) چهارمین اشکال نویسنده: «محتمل است اقربیت به منا در امر ذبح، نقش داشته باشد. وقتی این احتمال داده شد، امر دایر می‌شود بین تعیین وادی محسر و تخییر میان وادی محسر و سایر امکنه و در دوران بین تعیین و تخییر، عقل حکم می‌کند به احتیاط و اخذ به آن فردی که احتمال تعیین دارد؛ زیرا تنها در این صورت است که فراغ یقینی حاصل می‌شود».^{۶۰}

نقد و بررسی

کسی که وادی محسر را جزو منا نمی‌داند، وجهی ندارد که اقربیت به منا و تعیین وقوع ذبح در وادی محسر را محتمل بداند؛ زیرا از نظر چنین شخصی، شرط صحت ذبح آن است که در منا واقع شود و وقتی تحقق چنین شرطی ممکن نباشد، تمام مکان‌های غیر از منا، اعم از دور و نزدیک، با هم یکسانند. لذا اصلاً دوران امر بین تعیین و تخییر پیش نمی‌آید؛ به عبارت دیگر: وجهی برای احتمال مراعات اقربیت نیست و احتمال بدون وجه نیز اصلاً مورد توجه قرار نمی‌گیرد.

آری، از دیدگاه نظریه مورد بحث ما اگر در مذابح جدیدی که در وادی محسر قرار دارند، بتوان ذبح را با رعایت شرایطش و بدون اسراف انجام داد، مسلماً بر انجام ذبح در مکان‌های دورتر، همچون وطن شخص حاجی، اولویت و ترجیح دارد. لیکن الزامی نیست:

نعم، لا ريب في أنّ الأولى رعاية الأقرب فالأقرب ولكن هذا اذا امكن ايقاع الهدى مع شرائطه الواجبة التي منها اشباع المساكين و اطعامهم لا ما اذا كان هذا الأمر معتذراً في

وادی محسّر ایضاً.^{۶۱}

بعضی کوشیده‌اند برای لزوم رعایت اقریبیت به منا و تعیین وقوع ذبح در وادی محسّر، به هنگامی که ایقاع ذبح در منا ممکن نیست، وجوهی ارائه دهند که در ذیل به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم:

یک - استناد به موثقه سماعه از امام صادق علیه السلام

قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إذا كثر الناس بمنى وضائق عليهم كيف يصنعون؟ فقال: يرتفعون إلى وادي محسّر».^{۶۲}

گفته شده که متفاهم عرفی از این روایت، آن است که وادی محسّر، بدل اضطراری منا، نسبت به تمام اعمالی که در منا انجام می‌گیرد، اعم از وقوف و ذبح است. بنابراین اگر حجاج نتوانستند قربانی خود را در منا ذبح کنند، باید به وادی محسّر بروند و تا زمانی که ذبح در وادی محسّر امکان‌پذیر است، نوبت به مکان‌های دیگر نمی‌رسد.

نقد و بررسی

ظاهر روایت آن است که ناظر به وقوف در مناست و به دیگر مناسکی که در منا باید انجام شود، ربطی ندارد. سماعه از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند که هرگاه جمعیت حجاج آن قدر زیاد شود که سرزمین منا گنجایش آنان را نداشته باشد، چه کنند؟ حضرت می‌فرماید: «به وادی محسّر می‌روند».

واضح است که ضیق منا برای حجاج، در صورتی پیش می‌آید که همگی با هم و در زمان واحدی بخواهند یکی از مناسک حج را در منا به جا آورند و این امر، فقط در مورد وقوف در منا تحقق می‌پذیرد که وقت مشخصی دارد و همه حجاج در همان وقت (شب یازدهم و دوازدهم ذی‌الحجه) باید در منا بیتوته کنند. لیکن در مورد ذبح چنین نیست؛ زیرا ذبح یک امر تدریجی الوقوع است و این طور نیست که واجب باشد همه با هم در ساعت مشخصی از روز دهم ذی‌الحجه به ذبح قربانی بپردازند تا آنکه

سخن از ضیق و عدم گنجایش منا پیش آید. بلکه به طور معمول در طول روز دهم ذی‌الحجه، به تدریج قربانی خود را ذبح می‌کنند.

از ظاهر روایت چنین برمی‌آید که وادی محسر فقط در خصوص وقوف، بدل اضطراری مناسبت نه در امر دیگری و می‌دانیم که قیاس ذبح به وقوف نیز صحیح نیست. بنابراین در صورت عدم امکان ذبح در منا، بر حجاج واجب نیست که حتماً قربانی خود را در وادی محسر ذبح کنند و به اصطلاح وادی محسر برای ذبح تعیین ندارد.^{۶۳}

دو - استناد به آیه شریفه ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾

«شعائر الهی معمولاً عبارت است از عباداتی که به صورت گروهی و دسته جمعی انجام می‌پذیرد؛ مثلاً نماز جماعت از شعائر الله شمرده شده، اما نماز فرادا چنین نیست. این امر اقتضا دارد که قربانی‌ها در روز عید به صورت گروهی در مکان خاصی انجام پذیرد. بنابراین فتوا به ذبح قربانی در وطن، این عمل بسیار مهم را از حالت شعائر الهی بودن خارج می‌سازد».^{۶۴}

نقد و بررسی

مرحوم فیض کاشانی در تفسیر صافی می‌گوید: «شعائر الله أعلام دینه»؛ «شعائر الهی نشانه‌های دین خداست» و مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می‌فرماید:

واژه شعائر جمع شعیره است و شعیره به معنای علامت است و شعائر خدا علامت‌هایی

است که خداوند آنها را برای اطاعتش نصب کرد؛ همچنان که خودش فرمود:

﴿إِنَّ الصَّفاَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ و نیز فرمود: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ

اللَّهِ﴾ و مراد از آن، شتری است که آن را برای قربانی سوق می‌دهند و با شکافتن

کوهانش از طرف راست علامت گذاری می‌کنند تا معلوم شود که این شتر قربانی

است.^{۶۵}

در تفسیر نمونه آمده است:

شعائر جمع شعیره به معنای علامت و نشانه است. بنابراین شعائرالله به معنای نشانه‌های پروردگار است که شامل سرفصل‌های آیین الهی و برنامه‌های کلی و آنچه در نخستین برخورد با این آیین چشمگیر است و از جمله مناسک حج می‌باشد که انسان را به یاد خدا می‌اندازد... کوتاه سخن اینکه تمام آنچه در برنامه‌های دینی وارد شده و انسان را به یاد خدا و عظمت آیین او می‌اندازد، شعائر الهی است و بزرگداشت آن، نشانه تقوای دل‌هاست.^{۶۶}

مرحوم علامه شعرانی نیز در توضیح معنای شعائر می‌نویسد:

هر چه دلیل آن باشد که شهر یا مکان یا مردم و جماعت و بنا و اشیای دیگر متعلق به اسلام و توحید است؛ مانند اذان که دلیل آن است که شهر اسلامی است یا منار مساجد و ناقوس شعار نصارا؛ یعنی از شهری که صدای ناقوس خیزد، دلیل آن است که مردم نصارا هستند و انگشتر منقوش به قرآن، دلیل اسلام است و صلیب، شعار نصارا و هکذا ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ هر کس نشانه خدا را تعظیم کند، به علت تقوای دل اوست و دلیل ایمان او.^{۶۷}

روشن شد که شعائر جمع شعیره به معنای مطلق علامت و نشانه و «شعائرالله» نیز به معنای نشانه‌های پروردگار است که مصادیق زیادی همچون اذان و حجاب و مناره مساجد و قربانی حج و صفا و مروه را شامل می‌گردد و الزاماً به معنای عبادت دسته‌جمعی نیست؛ گرچه عبادت‌های گروهی نیز یکی از مصادیق شعائرالله است؛ زیرا دیدن آنها انسان را به یاد خدا می‌اندازد. ولی مصداق منحصر نیست. بنابراین فتوا به جواز ذبح در وطن با شعیره بودن قربانی منافاتی ندارد؛ چرا که قید انجام عمل به صورت گروهی و دسته‌جمعی در معنای شعائر اخذ نشده، لذا نفس قربانی کردن از شعائرالله و نشانه‌های الهی است؛ چه به صورت دسته‌جمعی انجام شود و چه به صورت فردی؛ همان‌گونه که دیگر مصادیق شعائرالله نیز همین‌طور است. در نتیجه حتی

اگر شخصی به طور فرادا در وطنش قربانی خود را ذبح کند، باز اطلاق نام شعائرالله بر آن صحیح است؛ زیرا موجب یادآور شدن خداوند بوده، بیننده را به یاد خدا می‌اندازد.

سه - استناد به آیه شریفه ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ (حج: ۳۶) «معنای آیه این است که قربانی به گونه‌ای باشد که امکان خوراندن و خوردن خود حاجی وجود داشته باشد (به نحو وجوب یا استحباب) و این اقتضا می‌کند که ذبح، اگر در خود منا هم امکان نداشت، در خارج منا، منتهای متصل به منا انجام بگیرد تا امکان خوردن و خوراندن آن فراهم گردد».^{۶۸}

نقد و بررسی

نویسنده در این استدلال چنین پنداشته که چون خوردن حاجی از گوشت قربانی و اطعام آن به دیگران، فقط در صورتی امکان‌پذیر است که ذبح در مکان‌های متصل به منا انجام شود و در جای دیگر، مانند وطن، چنین امکانی نیست، بنابراین بر حجاج لازم است قربانی خود را در مکان‌های متصل به منا ذبح نمایند.

به نظر می‌رسد که این دلیل نیازی به نقد یا پاسخ نداشته باشد؛ زیرا واضح است که خوردن و اطعام از گوشت قربانی در وطن نیز به راحتی امکان‌پذیر است؛ به این صورت که حاجی بعد از بازگشت از حج، در وطن خود قربانی‌اش را ذبح کرده، آن را در موارد لازم و ویژه، مصرف نماید. لیکن گویا نویسنده برداشت دیگری از فتوای مورد بحث داشته و همان برداشت ناصواب، او را به استنتاج اشتباه افکنده است.

توضیح اینکه: ایشان چنین تصور کرده که بر اساس فتوای مورد بحث، بر شخص حاجی واجب است با دوستان یا خویشان خود، به گونه‌ای برنامه‌ریزی کند که آنها در همان روز عید قربان در ساعت معین، اضحیه‌ای را از سوی حاجی در وطنش ذبح کرده، گوشت آن را میان مستمندان تقسیم کنند و آن‌گاه حاجی پس از اطمینان از ذبح

آنها، حلق یا تقصیر نماید. شاهد بر این مطلب آن است که نویسنده در ابتدای بررسی فتوای مورد بحث، آن را به صورتی کاملاً اشتباه نقل کرده و چنین نوشته است: «برای جلوگیری از هدر رفتن و اسراف این نعمت خدا و رعایت ترتیب میان اعمال روز عید در منا، لازم است حجاج محترم هنگام حرکت از وطن یا با تلفن به یکی از اعضای خانواده یا فامیل خود، وکالت دهند که روز عید قربان، در ساعت معین، گوسفندی یا گاو و... را به نیت قربانی ذبح نموده و گوشت آن را میان مستمندان تقسیم کنند و حجاج در روز عید، پس از اطمینان از ذبح، حلق یا تقصیر نمایند».^{۶۹}

درحالی که فتوا اصلاً این نیست و به هیچ وجه هماهنگی با دوستان یا خویشان در وطن لازم دانسته نشده، بلکه به عدم وجود آن تصریح شده است. پس چگونه نویسنده چنین برداشتی کرده است؟! عین عبارت قسمت مورد نظر از فتوا این است: «والاولی فی صورة الامکان التنسيق و الاتفاق مع بعض الاهل و الاصدقاء للذبح یوم الأضحی فی الوطن لکی تصرف لحمها فی مصارفها و التقصیر بعده لکن هذا لیس بواجب لأنه یوجب العسر و الحرج علی کثیر من الحجاج».^{۷۰}

نویسنده با خود چنین استدلال کرده که بر اساس این فتوا، اگرچه امکان اطعام مستمندان از گوشت قربانی وجود دارد، ولی حاجی خود نخواهد توانست از گوشت قربانی خویش بخورد؛ چرا که او در سرزمین حجاز است و قربانی اش در وطن و در نتیجه به این صورت یک کار مستحب، که خوردن حاجی از گوشت قربانی باشد، ترک می شود. درحالی که اگر همین قربانی در مکان های متصل به منا ذبح شود، انجام این کار مستحب (یعنی خوردن حاجی از گوشت قربانی اش) نیز امکان پذیر خواهد شد. بنابراین لازم است قربانی در همان مکان های متصل به منا ذبح شود تا امکان عمل به این استحباب شرعی فراهم گردد. این نهایت بیانی است که می توان به نفع نویسنده و در جهت تمیم استدلال ناتمام او ارائه کرد.

لیکن واضح است که حتی با این بیان و پذیرش فتوا به شکلی که نویسنده نقل کرده

است، نیز مدعای ایشان اثبات نمی‌شود؛ زیرا از دیدگاه صاحب نظریه مورد بحث، همچون بسیاری دیگر از فقها، خوردن حاجی از گوشت قربانی خود مستحب است، نه واجب^{۷۱} و بدیهی است که برای انجام یک کار غیر واجب، نمی‌توان ذبح قربانی در مکان‌های متصل به منا را واجب دانست.

بلی، حداکثر این است که ذبح قربانی در مکان‌های مزبور، اولویت پیدا می‌کند و چنان‌که پیش از این گفتیم، صاحب نظریه مورد بحث ما خود به این اولویت تصریح کرده، فرموده است: «نعم لاریب فی أنّ الاولی رعاية الأقرب فالأقرب ولكن هذا إذا امکن ايقاع الهدی مع شرائطه الواجبة التي منها اشباع المساکین و اطعامهم لا ما اذا كان هذا الأمر معتذراً فی وادی محسّر ایضاً».^{۷۲}

خلاصه کلام

با توجه به ادله حرمت اسراف و قوت و شمول آنها، ذبح قربانی به گونه‌ای که منجر به اسراف و اتلاف آن شود، جایز نیست و در این مورد، فرقی نیست بین ذبح در منا و خارج از منا. بنابراین در وضعیت فعلی که در بسیاری از مذابح موجود در سرزمین حجاز، قربانی‌ها دفن یا سوزانده می‌شوند، ذبح کردن اضحیه در آنها جایز نیست و بر حجاج واجب است در مکانی قربانی کنند که بتوانند از اسراف آن جلوگیری کرده و به مصرف مستمندان برسانند.

اما از آنجا که در روایات، برای ذبح قربانی حج تمتع، سرزمین منا مشخص شده و امروزه هیچ‌یک از مذابح در این سرزمین قرار ندارد و دلیلی نیز بر لزوم رعایت اقریبیت به منا در دست نیست، لذا حجاج می‌توانند در هر مکانی که گوشت قربانی اسراف نشود و به مصارف معینش برسد، قربانی خود را ذبح کنند؛ چه این مکان مذابح مکانیزه‌ای باشد که در وادی محسّر ساخته شده و چه وطن خود آنها یا هر مکان دیگری.

پی‌نوشت‌ها

۱. تذکره الفقهاء، ج ۸، ص ۲۳۳.
۲. جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۱۱۴.
۳. ر.ک: الفقه على المذاهب الاربعه، ج ۱، صص ۸ - ۶۹۷.
۴. تذکره الفقهاء، ج ۸، ص ۲۵۲؛ ر.ک: مختلف الشيعه، ج ۴، صص ۲۹۴ - ۲۹۷.
۵. جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۱۲۰.
۶. ر.ک: دروس في الفقه المقارن، محمد ابراهيم جناتي، ج ۲، ص ۵۵۵.
۷. حکم الاضحية في عصرنا، آيت الله مكارم شيرازي، صص ۱۰ - ۸.
۸. بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۳۴۶؛ وسائل الشيعه، ج ۱۵، ص ۲۵۷ و ابواب النفقات، باب ۲۵، حديث ۲.
۹. مستدرک الوسائل، ج ۱۵، ابواب النفقات، باب ۲۳، حديث ۱.
۱۰. ر.ک: مقاله قربانی در حج تمتع، يعقوب على برجی، فصلنامه ميقات، شماره ۲۰، ص ۵۴.
۱۱. ر.ک: همان.
۱۲. وسائل الشيعه، ابواب وجوب الحج، باب ۵۵، حديث ۱.
۱۳. همان، باب ۵۴، حديث ۲.
۱۴. مستدرک الوسائل، ابواب وجوب الحج، باب ۳۴، حديث ۱.
۱۵. وسائل الشيعه، باب ۲۷، ابواب وجوب الحج، حديث ۱.
۱۶. حکم الاضحية في عصرنا، صص ۴۳ - ۴۶.
۱۷. عوائد الايام، صص ۶۳۶ و ۶۳۷.
۱۸. حکم الاضحية في عصرنا، صص ۲۳ و ۲۴.
۱۹. سرائر، ج ۱، ص ۵۹۸؛ به نقل از مستند الشيعه مرحوم نراقي به تحقيق موسسه آل البيت، ج ۱۲، ص ۳۳۱.
۲۰. شرايع الاسلام، ج ۱، ص ۲۶۱؛ به نقل از مستند الشيعه.
۲۱. دروس، ج ۱، ص ۴۳۹؛ به نقل از مستند الشيعه.

۲۲. مسالك، ج ۱، ص ۱۱۶؛ به نقل از مستندالشیعه.
۲۳. مدارک، ج ۸، ص ۴۳؛ به نقل از مستندالشیعه.
۲۴. ذخیره، ص ۶۷۰؛ به نقل از مستندالشیعه.
۲۵. کفایه، ص ۷۱؛ به نقل از مستندالشیعه.
۲۶. مختلف الشیعه، ج ۴، ص ۲۹۴.
۲۷. الهدایة، ص ۶۲؛ به نقل از مستندالشیعه.
۲۸. مختلف الشیعة، ج ۴، ص ۲۹۴.
۲۹. ر.ک: مقاله حج و قربانی در منا، حبیب الله احمدی، مجله فقه، شماره ۱۳، ص ۱۰۷.
۳۰. وسائل الشیعه، ابواب الذبح، باب ۴۰، حدیث ۱.
۳۱. ر.ک: مستندالشیعه، ملا احمد نراقی، ج ۱۲، ص ۳۳۲.
۳۲. بحرالفوائد، جزء اول، بحث حجیة خبر الواحد، ص ۱۵۵.
۳۳. ر.ک: مقاله حج و قربانی در منا، حبیب الله احمدی، مجله فقه، شماره ۱۳، ص ۱۰۷.
۳۴. حکم الاضحیة فی عصرنا، ص ۱۴.
۳۵. ر.ک: عوائدالایام، ص ۶۱۹.
۳۶. وسائل الشیعه، ابواب الذبح، باب ۶۰، حدیث ۴ و ۱۰.
۳۷. حکم الاضحیة فی عصرنا، ص ۴۷.
۳۸. ر.ک: مصباح الاصول، آیت الله خوئی، ج ۲، صص ۴۴۱ - ۴۲۶.
۳۹. ر.ک: حکم الاضحیة فی عصرنا، صص ۱۵ و ۱۴.
۴۰. مقاله حج و قربانی در منا، حبیب الله احمدی، مجله فقه، شماره ۱۳، ص ۱۱۲.
۴۱. وسائل الشیعه، ابواب الاحصار و الصد، باب ۶.
۴۲. همان، ابواب الذبح، باب ۳۱.
۴۳. همان، باب ۴، حدیث ۱.
۴۴. حکم الاضحیة فی عصرنا، آیت الله مکارم شیرازی، صص ۲۹ و ۳۰.
۴۵. ر.ک: همان، ص ۵۳.
۴۶. فصلنامه میقات، یعقوب علی برجی، شماره ۲۰، ص ۵۶.

۴۷. همان.
۴۸. همان، صص ۵۳ - ۵۲.
۴۹. وسائل الشیعه، ابواب مواقیت، باب ۵، حدیث ۱.
۵۰. همان، ابواب الوقوف بالمشعر، باب ۱۴، حدیث ۱.
۵۱. به عبارت دیگر عرف در اینجا الغای خصوصیت می‌کند.
۵۲. مانند مرحوم آیه الله العظمی سید عبدالاعلی سبزواری در کتاب مهذب الاحکام، ج ۱۴، ص ۲۵۵ که می‌فرماید: «و یکفی اخبار الناس و اهل منا فی کون المحل من منی».
۵۳. فصلنامه میقات، یعقوب علی برجی، شماره ۲۰، ص ۵۳.
۵۴. آیه الله مکارم شیرازی در مسئله ۲۸۷ از مناسک حج خود فرموده‌اند: «بهتر است قربانی را روز عید ذبح کنند. ولی تأخیر آن تا روز سیزدهم نیز جایز است».
۵۵. فصلنامه میقات، یعقوب علی برجی، شماره ۲۰، ص ۵۳.
۵۶. وسائل الشیعه، ابواب احرام الحج و الوقوف بعرفه، باب ۶، حدیث ۳.
۵۷. روضة المتقین، فی شرح من لایحضره الفقیه، ج ۵، ص ۹۹؛ ر.ک: من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۸۰، حدیث ۱۳۷۵؛ فروع کافی، ج ۴، ص ۴۶۱، کتاب الحج، باب نزول منا و حدودها.
۵۸. دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۳۲۲؛ ر.ک: مستدرک الوسائل، ج ۱۰، ص ۵۱، ابواب الوقوف بالمشعر، باب ۷، حدیث ۱.
۵۹. معجم البلدان، ج ۵، ص ۶۲.
۶۰. فصلنامه میقات، یعقوب علی برجی، شماره ۲۰، صص ۵۳ و ۵۴.
۶۱. حکم الاضحیته فی عصرنا، ص ۳۷.
۶۲. وسائل الشیعه، ابواب احرام الحج، باب ۱۱، حدیث ۴.
۶۳. ر.ک: حکم الاضحیة فی عصرنا، ص ۳۷.
۶۴. فصلنامه میقات، یعقوب علی برجی، شماره ۲۰، ص ۵۴.
۶۵. ترجمه المیزان، ج ۲۸، ص ۲۴۸، ذیل آیه ۳۲ سوره حج.
۶۶. تفسیر نمونه، ج ۱۴، صص ۹۶ و ۹۷.
۶۷. نشر طوبی، ج ۲، ص ۱۷.

۶۸. فصلنامه میقات، یعقوب علی برجی، شماره ۲۰، ص ۵۴.

۶۹. همان، ص ۵۱.

۷۰. حکم الاضحیة فی عصرنا، ص ۱۰.

۷۱. ر.ک: مناسک حج، آیت الله مکارم شیرازی، مسئله ۲۹۷، چاپ اول، مطبوعاتی هدف.

۷۲. حکم الاضحیة فی عصرنا، ص ۳۷.

پژوهشی در ذبح نیابتی

(با اهتمام به دیدگاه‌های حضرت امام خمینی علیه السلام)

مهدی مهریزی

میقات حج، شماره ۳۰، زمستان ۱۳۷۸ ه.ش

مسئله مورد بررسی نوشتار حاضر این است که آیا کسی که اعمال حج را خود به جا می‌آورد، می‌تواند برای ذبح نایب بگیرد؟ در صورتی که می‌تواند نایب بگیرد، نایب چه ویژگی‌هایی باید دارا باشد؟ اهتمام و تأکید این مقاله بیشتر روی دیدگاه‌های حضرت امام علیه السلام و نقد و بررسی آنهاست. نویسنده پس از بیان چهار نکته مقدماتی، به اصل مسئله پرداخته و آن را در دو محور کلی جواز نیابت و شرایط نایب مطرح کرده است. ایشان در محور نخست، جواز نیابت در ذبح را از امور مسلم نزد فقیهان دانسته و برای تأیید سخن خود، عباراتی را از فقها و برخی روایات نقل کرده است. در محور دوم دو شرط «نیت» و «شیعه بودن و ایمان ذابح»، بررسی شده است. نگارنده در پایان نتیجه گرفته است که اولاً: جواز نیابت در ذبح مورد قبول فقها قرار گرفته است و ثانیاً: در ذبح نیابتی، مکلف و حاجی باید نیت کند و نیت ذابح کفایت نمی‌کند و در ذابح، تشیع و ایمان معتبر نیست.

موضوع این نوشتار بررسی فقهی «نیابت در ذبح و شرایط نایب» است؛ بدین معنا که آیا کسی که اعمال حج را خود به جا می‌آورد، می‌تواند برای ذبح نایب بگیرد یا نه؟ و اگر می‌تواند نایب بگیرد، چه ویژگی‌هایی در نایب شرط است؟ در این بررسی، بیشترین توجه به دیدگاه فقهی امام خمینی علیه السلام و نقد و تحلیل آن است.

پیش از وارد شدن به بحث، بیان چند نکته به عنوان مقدمه، ضروری است:

۱. فلسفه اعمال عبادی، تسلیم، خشوع و سرسپردگی بنده به درگاه خداوندی است و این بهره‌ها زمانی از کار عبادی حاصل می‌شود که عمل عبادی، با توجه و نیت پاک، انجام شود. از این رو، عبادات و مناسک عبادی، قائم به فرد است.

بر اساس همین فلسفه، مسئله نیابت در کارهای عبادی، از مباحث اختلافی نزد فقیهان است؛ زیرا در تصور اولی، نیابت با فلسفه انجام اعمال عبادی مغایرت دارد و واگذاری عمل به دیگری، بهره‌های عبادت را تحصیل نمی‌کند. از همین رو فقیهان اتفاق نظر دارند که نماز و روزه مکلف زنده، نیابت نمی‌پذیرد. بلی، پس از وفات او، اعمال فوت شده‌اش را می‌توان به نایب سپرد. این هم به خاطر دلیل خاص شرعی است. از این باب می‌توان یک قاعده به دست آورد که دایره نیابت در اعمال عبادی، به اجازه شارع و میزان اجازه او بستگی دارد و بیش از آن روا نیست؛ زیرا با روح عبادی بودن سازگار نیست و چنان‌که تجویز اصل نیابت بر عهده شارع است، تعیین شرایط نایب و سایر امور هم به عهده اوست.

از همین رو قاعده اولی در عبادات، عدم جواز نیابت است، مگر آنکه دلیل شرعی بر جواز آن اقامه گردد و هر جا دلیلی وجود نداشت یا مشکوک بود، باید به همان قاعده اولی تمسک جست.

شهاب الدین قراضی، از فقیهان اهل سنت در قرن هفتم، این قاعده را چنین باز گفته است:

کارها بر دو دسته است، یک دسته کارهایی که صرف نظر از فاعل، دارای مصلحت است؛ مانند بازگرداندن ودیعه، ادای دین و... در اینها نیابت به اتفاق آراء صحیح است؛ زیرا هدف سود بردن صاحبان ودیعه و دیون است و آن حاصل می‌گردد؛ ولو از نایب. بر همین پایه در اینها نیابت شرط نیست. دسته دیگر، افعالی است که به تنهایی مصلحت ندارد، بلکه با توجه به فاعل دارای مصلحت می‌شود؛ مانند نماز که هدف از آن خضوع و خشوع است و این هدف تنها از نماز گزار حاصل می‌شود و اگر دیگری

انجام داد، مصلحت مطلوب، فوت خواهد شد و دیگر مشروعیت ندارد. در این دسته نیز نیابت به اتفاق آرا باطل است.^۱

۲. چنان‌که شارع می‌تواند نیابت در یک فعل را تجویز کند، مانند نیابت در نماز و روزه میت یا نیابت حج، همچنین می‌تواند نیابت برخی اجزا و افعال عبادی را نیز اجازه دهد؛ یعنی آنجا که عمل عبادی مرکب از اجزای گوناگون باشد، مانند حج، بدین معنا که شارع در برخی از اجزای آن، نیابت و به دیگری سپردن را اجازه کند؛ چنان‌که نیابت در رمی و ذبح مورد گفت‌وگوی فقیهان است.

۳. برخی از فقیهان میان «نیابت» و «وکالت» فرق گذاشته و این دو را در آثار و لوازم، متفاوت دانسته‌اند.

توضیح مطلب آنان چنین است:

وکالت آنجاست که کار وکیل به موکل نسبت داده می‌شود. ولی قصد و توجه وکیل معتبر نیست، بلکه آنچه لازم است، نیت و انگیزه موکل است؛ مانند خریدن ماشین توسط وکیل، ساختن مسجد، رساندن مال زکات به فقیر و...

در این‌گونه موارد، اگر در انجام عمل قصد قربت لازم باشد، باید موکل به‌جا آورد و قصد وکیل کفایت نمی‌کند. و نیابت آن است که مباشر قبل، کار را انجام می‌دهد و خود قصد می‌کند، لیکن چون شارع تجویز کرده، تکلیف از مکلف و منوب عنه ساقط می‌گردد؛ مانند حج نیابتی، یا نماز و روزه قضا که بر فرزند واجب است. در نیابت می‌بایست نایب قصد کند و نیت انجام فعل داشته باشد.

در نیابت، قصد و نیت باید از نایب حاصل شود.

۴. نیابت در حج فی الجملة مورد قبول فقیهان است و بر آن اتفاق نظر دارند. محقق رراقی می‌گوید: «نیابت در حج فی الجملة ثابت است. بلکه اجماع و ضرورت و روایت‌های متواتر، در احکام نیابت و اجازه بر آن دلالت دارد».^۲ سید کاظم طباطبایی نیز در عروة الوثقی فرموده است:

تردید نیست که نیابت برای میت در حج واجب و مستحب، جایز است؛ چنان که نیابت در حج مستحبی برای زنده، مانعی ندارد و نیز در برخی از صور حج واجب می توان نایب برای زنده شد.^۳

در توضیح این عبارت گفته شده است: «چهار قسم نیابت در این عبارت مطرح است؛ زیرا نیابت یا برای زنده است یا برای مرده و هر کدام یا در حج واجب است یا مستحب و درستی نیابت در هر چهار قسم، از ضروریات است و نصوص شرعی و فتاوی فقیهان بر آن گواه است!»^۴

دیگر شارحان نیز بر همین نکته تأکید کرده اند؛ چنان که^۵ مرحوم آیت الله خوئی در تعلیل نظر صاحب عروه چنین گفته است:

نیابت از زنده با فرض توانمندی او، خلاف قاعده است و دلیلی بر آن وجود ندارد؛ زیرا قاعده اولیه اقتضا دارد، کاری که بر شخصی واجب شد با انجام دادن دیگری، ساقط نمی گردد. بلی اگر مکلف خود به انجام واجب اقدام کند، تکلیفش ساقط می شود. اما سقوط تکلیف با فعل غیر، نیازمند دلیل است.^۶

به هر حال، نیابت در حج، در میان شیعه، جای تردید و شک ندارد؛ گرچه ممکن است در برخی فروع آن، میان فقیهان اختلاف نظر وجود داشته باشد. اینک پس از طرح این چهار نکته، به اصل مسئله می پردازیم و آن این است که آیا در ذبح، که یکی از افعال حج است، نیابت راه دارد یا خیر؟ و اگر نیابت صحیح است، چه شرایطی در آن منظور شده است. از این رو، این بحث را در دو قسمت دنبال می کنیم: «جواز نیابت» و «شرایط نایب»:

۱. جواز نیابت

می توان گفت که از امور مسلم نزد فقیهان، جواز نیابت در ذبح است. صاحب جواهر الکلام در شرح کلام محقق حلی در کتاب شرایع، که خود موافق نیابت است، چنین می نگارد: «جایز است که نایب به جای مکلف ذبح را انجام دهد و نیت کند و در

این مسئله خلافی نیست؛ چنان‌که عده‌ای از علما بدان تصریح دارند. بلکه گروهی دعوی اجماع کرده‌اند.^۷

محقق بحرانی در الحدائق الناضره می‌نویسد: «ذبح کننده می‌تواند به جای مکلف ذبح کند؛ زیرا ذبح از افعالی است که نیابت در آن راه دارد».^۸
برخی دیگر از فقه‌نویسان، همچون صاحب مدارک، گفته‌اند:

نیابت در ذبح نزد عالمان شیعی قطعاً است و علامه در «المنتهی» گفته است: «ذابح می‌تواند به جای مکلف ذبح کند؛ زیرا ذبح از افعالی است که نیابت در آن راه دارد و بر این مطلب، سیره جاری است. بلکه می‌توان گفت اگر حاجیان مکلف شوند که خود ذبح کنند، عسر و حرج عمدی پدید می‌آید».^۹

بر این نظریه روایت‌های بسیاری استناد شده که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن ابي عمير عن حفص بن البختری و غيره عن ابي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «رخص رسول الله النساء والضعفاء أن يفيضوا من جمع بلبل وان يرموا الجمره بلبل فاذا أرادوا أن يزوروا البيت وگلووا من يذبح عنهن».^{۱۰}
رسول خدا به زنان و افراد ضعیف اجازه داد که شبانه از منطقه «جمع» بگذرند و شبانه رمی جمره کنند و اگر خواستند به طواف کعبه روند، کسانی را از جانب خود وکیل کنند تا برای آنها قربانی کنند.

دو حدیث دیگر نیز با همین تعبیر از ابوبصیر نقل شده است.^{۱۱} همچنین علی بن ابی حمزه روایتی را با مضمونی دیگر از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقل کرده است:
قال: اي امرأة أو رجل خائف أفاض من المشعر الحرام ليلاً فلا بأس فليرم الجمره ثم ليمص وليأمر من يذبح عنه.^{۱۲}

هر مرد و زنی که می‌ترسند، می‌توانند شبانه از مشعر کوچک کنند و رمی جمره به‌جا آورند. سپس بگذرند و دستور دهند کسی برای آنان قربانی کند.

احادیث ذبح مالک از مملوک نیز بر جواز نیابت در ذبح دلالت دارد، مانند:

عن جمیل بن دراج قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل امر مملوكه ان يتمتع، قال: مره فليصم وان شئت فاذبح عنه.^{۱۳}

شخصی از امام صادق عليه السلام از مردی پرسید که برده‌اش را مأمور کرد حج تمتع به جا آورد. امام صادق فرمود: «دستور دهد برده روزه بگیرد و اگر خواست، خود به جای وی قربانی کند».

همچنین روایاتی که در نیابت از ذبح کودکان و صبیان رسیده، بر این امر گواهی می‌دهد.^{۱۴} به جز اینها، روایات دیگری نیز بر اصل نیابت دلالت دارد که در قسمت دوم بدان اشاره می‌شود.

۲. شرایط نیابت

بحث اصلی در اینجا آن است که پس از ثبوت اصل نیابت، چه شرایطی باید منظور گردد؟

در کتب فقهی تنها از دو موضوع به صورت اجمال سخن رفته است: یکی مسئله «نیت» و دیگری «شرط شیعه بودن و ایمان ذابح». اینک به بررسی این دو مسئله می‌پردازیم:

الف) نیت

محقق حلی، صاحب جواهر و گروهی دیگر از فقها بر این باورند که باید نایب، نیت ذبح کند و نیازی به نیت منوب‌عنه نیست. محقق می‌افزاید: «نیت در قربانی شرط است و جایز است نایب نیت را به جا آورد».^{۱۵}

صاحب جواهر گفته است:

در کتاب کشف اللثام، ادعای اتفاق آرا کرده است بر اینکه نایب عهده‌دار نیت می‌شود؛ زیرا او کار را انجام می‌دهد. پس او باید نیت کند و نیت منوب‌عنه به تنهایی کافی نیست؛ زیرا کننده کار باید نیت کند.^{۱۶}

امام خمینی هم بر این باور است که نایب باید نیت کند.^{۱۷} گروهی دیگر معتقدند که باید منوب عنه نیت کند و نیت نایب، کافی نیست.

مرحوم آیت‌الله خوئی معتقد است حاجی باید نیت را تا هنگام قربانی کردن ادامه دهد و نیت کردن ذابح شرط نیست.^{۱۸} برخی دیگر گفته‌اند اصیل؛ یعنی حاجی باید نیت کند؛ زیرا ذابح بسان وسیله و ابزار است.^{۱۹}

گروه سومی نیز تفصیل داده‌اند که اگر نایب وسیله باشد و تنها عمل «فری اوداج» را انجام می‌دهد، نیت برعهده مکلف است و اگر نایب عهده‌دار تضحیه و قربانی است، خود باید نیت کند. البته اینان توضیح نداده‌اند که این دو تصویر در مقام ثبوت امکان دارد یا در مقام اثبات و اگر به مقام اثبات هم برگردد، چگونه می‌توان آنها را از یکدیگر تمیز داد.

مرحوم آیت‌الله خوئی این مسئله را بر مسئله وکالت و نیابت مبتنی کرده است. وی معتقد است اگر ذبح کننده وکیل باشد، نیت موکل و مکلف الزامی است و اگر ذبح کننده نایب باشد، نیت او کفایت می‌کند و در مسئله ذبح، دلیلی بر تشریح نیابت نیست.^{۲۰} به نظر می‌رسد این سخن ادعایی بیش نیست؛ زیرا ذبح، جزئی از عبادت و خود، عملی عبادی است و چنان‌که پیش‌تر گذشت، نیابت در امور عبادی، بدون تجویز شارع، اعتباری ندارد. در این صورت چگونه می‌توان واگذاری به غیر را بدون دلیل شرعی پذیرفت. پس این استدلال ناتمام است، لیکن می‌توان نظر گروه دوم را تأیید کرد که نیت مکلف شرط است و نیت ذابح کافی نیست؛ زیرا روایت‌های متعدد ظهور در این امر دارد.

روایات ابوبصیر با این تعبیر نقل شده: «وَكَلَّوْا مِنْ يَذْبَحُ عَنْهُمْ»^{۲۱} و نیز روایت ابی حمزه چنین بود که «وَلِيَّامْرٍ مِنْ يَذْبَحُ عَنْهُ».^{۲۲}

این سیاق و تعبیر نشان‌دهنده آن است که ذابح به‌عنوان ابزار و وسیله به کار گرفته می‌شود و مکلف خود باید نیت کند. از سوی دیگر، عمل ذبح از کارهایی است که

بالاصاله به آمر و فرمان‌دهنده منتسب می‌شود. لذا برخی از فقیهان گفته‌اند: «سیره بر آن جاری است که به ذابح نمی‌گویند این گوسفندی که می‌کشد عقیقه است، نذر است، قربانی است، کفاره است یا چیز دیگر».^{۲۳}

حاصل آنکه مکلف؛ باید نیت کند و اعتباری به نیت ذابح نیست.

ب) ایمان ذابح

اختلاف دیگر، در تشیع نایب است. این شرط در کلام بسیاری از فقیهان مسکوت مانده است. امام خمینی علیه السلام معتقد است باید نایب شیعه باشد و سخن وی چنین است:

ويجوز فيه النيابة وينوي النائب والأحوط نيّة المنوب عنه ايضاً ويعتبر كون النائب شيعياً
على الأحوط بل لا يخلو من قوّة.^{۲۴}

در قربانی کردن، نایب گرفتن رواست و نایب خود قصد می‌کند، گرچه مستحب است نایب گیرنده نیز قصد کند و معتبر است نایب شیعه باشد، بنا بر احتیاط؛ گرچه این نظر خالی از قوت نیست.

گروه سومی بر این باورند که چون ذابح در حکم ابزار است، شرط ایمان معتبر نیست.

آیت‌الله خوئی رحمته الله علیه می‌نویسد:

همچنین اگر معتقد شدیم که نیت ذبح‌کننده معتبر است و او مانند نایب می‌باشد، باید شرایط نایب را در اینجا منظور کرد که یکی از آن شرایط، شیعی بودن ذبح‌کننده است؛ وگرنه ذبح باطل است؛ همان‌گونه که در نیابت نماز، طواف و مانند آن از امور نیابت‌بردار، چنین است؛ زیرا لازم است نایب، شیعه باشد و در این صورت، ذبح اهل سنت درست نیست. برخلاف صورتی که گفته شود ذبح‌کننده امر نیایی به او تعلق نگرفته و عبادت از دستوردهنده محسوب می‌شود، نه عمل‌کننده؛ زیرا که او عامل و واسطه‌ای بیش نیست. که در این صورت، شرایط نایب در ذبح‌کننده اعتباری ندارد و ذبح اهل سنت نیز مجزی است؛ بدان معنا که ذبح انجام شده به دستور حاجی، عبادتی

است مانند ساختن مسجد توسط کارگران. بلی باید ذبح کننده مسلمان باشد؛ و گرنه ذبیحه او حلال نیست.^{۲۵}

ظاهر سخن برخی دیگر از فقها نیز همین است: «تردید نیست که ذبح کردن کافران باطل است و کشته آنها نجس می‌باشد و حرام؛ چرا که تزکیه کردن، شرط اباحه و پاکی است و اما اگر ذبح کننده از اهل سنت است، در این صورت اگر او تنها قطع کننده رگ‌ها باشد و نایب گیرنده عهده دار قربانی است و قصد می‌کند، اشکالی در حلال بودن کشته آنان نیست. لیکن اگر نایب گیرنده قصد نکند و کشته عهده دار قربانی باشد این قربانی صحیح نیست؛ زیرا عبادت آنان باطل است».^{۲۶}

به نظر می‌رسد که در این مسئله نیز، حق با گروه سوم است؛ یعنی در ذابح ایمان معتبر نیست و بر این ادعا می‌توان سه شاهد اقامه کرد:

یک - ذابح بسان ابزار و وسیله است و روایت‌های یادشده در مسئله نیت، بر این دلالت دارد؛ به عبارت دیگر چون ذابح هویتی مستقل ندارد و فعل اصلاً به او منسوب نیست، شیعه نبودن او ضرری نمی‌رساند.

دو - کشتن حیوان و نیز قربانی امری نیست که تمام افراد بتوانند یا بخواهند خود متکفل آن شوند. بلکه نوعاً به دیگری واگذار می‌شود همان گونه که برخی فقیهان مدعی شده‌اند، سیره قطعی بر آن است که حاجیان، خود عهده دار قربانی نمی‌شوند.^{۲۷} از سوی دیگر قربانی در حج، جزو امور عبادی و تابع قوانین شرع است.

در این گونه موارد، قانون‌گذار هرآنچه را در نظر او مطلوب است، می‌بایست در انجام فعل منظور بدارد؛ و گرنه حاکی از آن است که شرط خاصی در نظرش نیست؛ به‌ویژه در مسائلی که به گونه‌ای، انجام آن فعل میان مردم متداول و مرسوم است.

روایات نشان می‌دهد که نیابت در ذبح متداول بود و در مرآی و منظر امامان معصوم علیهم‌السلام قرار داشت و آنان، جز شرط مسلمانی، چیز دیگری در ذابح منظور نکرده‌اند. گذشته از آنکه مسئله شیعه و سنی در زمان امام صادق علیه‌السلام مطرح بوده و اگر

لازم می‌بود، می‌بایست تذکر داده شود.

در اینجا به نمونه‌هایی از این روایات اشاره می‌شود:

- عاصم بن حمید الحناط عن ابي بصير قال قال ابو جعفر عليه السلام: لا يذبح لك يهودي ولا

نصراني ولا مجوسي اضحيتك وان كانت امرأة فلتذبح لنفسها.^{۲۸}

امام باقر عليه السلام فرمود: «یهودی و نصرانی عهده‌دار ذبح قربانی تو نشود. و اگر قربانی از

آن زنی است، خود عهده‌دار آن شود و ذبح کند».

- محمد بن الحسن الصفار عن الحسن بن موسى الخشاب عن غياث بن كلوب عن

اسحاق بن عمار عن جعفر عن ابيه انّ علياً عليه السلام كان يقول: لا يذبح نسككم الاّ اهل ملّتكم.

امام صادق عليه السلام از پدرش، از امام علی عليه السلام نقل کرده است که ایشان می‌فرمود: «قربانی

شما را جز همکیشان شما ذبح نکنند».

- دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليه السلام انه قال: لا يذبح نسك المسلم الاّ المسلم.

امام صادق عليه السلام فرمود: «قربانی مسلمان‌ها را جز مسلمان ذبح نکند».

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در این روایات که در مقام بیان واگذاری امر ذبح به غیر

است، جز شرط اسلام و اهل ملت بودن، امر دیگری شرط نشده است و در مقابل ذبح

یهودی، نصرانی و مجوسی الغا شده است.

روایاتی که نشان می‌دهد انجام ذبح برای دیگری امر رایجی بوده، فراوان است که به

نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

- سعد بن عبد الله عن أبي جعفر عن أبي قتادة عن محمد بن حفص القمي وموسى بن

قاسم البجلي عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألتُه عن الضحية

يخطئ الذي يذبحها فيسمي غير صاحبها أتجزى عن صاحب الضحية؟ فقال: نعم انما له

ما نوى.^{۲۹}

علی بن جعفر می‌گوید: از برادرم موسی بن جعفر پرسیدم، اگر ذبح کننده قربانی خطا

کرد و اسم دیگری بر زبان آورد، آیا به جای صاحب قربانی پذیرفته می‌شود؟ فرمود:

«بلی مهم، آن چیزی است که قصد کرده است».

– محمد بن عبد الله الحمیري إلى صاحب الزمان فیما سأله مسئله عن رجل اشتری هدیاً لرجل غائب وسأله ان ينحر عنه هدیاً بمنی فلما أراد نحر الهدی فی اسم الرجل و نحر الهدی ثم ذكره بعد ذلك، أیجزي عن الرجل أم لا؟ الجواب لا بأس بذلك.^{۳۰}

محمد بن عبد الله حمیری در پرسشی از امام زمان علیه السلام پرسید: «مردی قربانی را برای شخص غایب که تقاضای قربانی کرده بود، خرید. لیکن هنگام کشتن قربانی، نام سفارش دهنده را از یاد برد و قربانی کرد و سپس به یاد آورد. آیا این قربانی کافی است؟» فرمود: «بلی مانعی ندارد».

سه – سیر تاریخی این مسئله

سیر تاریخی این مسئله نشان می‌دهد که در کتب فقهی چنین شرطی برای فقیهان مطرح نبوده است. آنان یا به مسئله نیابت در قربانی نپرداخته‌اند یا آنکه از شرط ایمان سخن نگفته‌اند. اینک مروری بر کتب فقهی، تا عصر حاضر، خواهیم داشت تا این ادعا به اثبات برسد:

در فقه الرضوی تنها این عبارت به چشم می‌خورد: «اگر پول داشتی و به قربانی دسترسی نداشتی، پول را نزد مردی از اهل مکه قرار ده تا در ماه ذی‌حجه قربانی خریداری کند و به جای تو ذبح کند».^{۳۱}

شیخ صدوق (م ۳۸۱ هـ.ق) در مقنع^{۳۲} و هدایه^{۳۳} از این شرط سخنی نگفته است، همان‌گونه که «مقنعه» شیخ مفید (م ۴۱۳ هـ.ق) خالی از این اشتراط است.^{۳۴}

در کتاب‌های انتصار^{۳۵} و ناصریات^{۳۶} سید مرتضی (م ۴۳۶ هـ.ق) نیز مسئله نیابت مطرح نیست و در «جمل‌العلم والعمل» وی تنها این عبارت به چشم می‌خورد: «بهر آن است که خود، قربانی‌اش را ذبح کند».^{۳۷}

ابوالصلاح حلبی (م ۴۴۷ هـ.ق) در «الکافی» فقط به این مطلب بسنده کرده است: «مستحب است صاحب قربانی، خود عهده‌دار ذبح شود یا با ذبح‌کننده مشارکت کند».^{۳۸}

شیخ طوسی (م ۴۶۰ ه.ق) در نهاییه با فرض عدم دسترسی به قربانی نوشته است: «اگر پول قربانی را به همراه داشت، آن را نزد کسی که به وی اعتماد دارد، قرار دهد تا برایش قربانی خریداری کند».^{۴۰} ایشان در کتاب الجمل والعقود مطلبی در این باب ندارد.^{۴۰}

سلار (م ۴۶۳ ه.ق) در المراسم العلویة^{۴۱} و ابن براج (م ۴۸۱ ه.ق) در جواهر الفقه^{۴۲} به مسئله نیابت در قربانی پرداخته‌اند. البته ابن براج در کتاب دیگرش، المهدب، به اجمال از نیابت سخن گفته، لیکن از شرط ایمان نایب، سخن نرانده است.^{۴۳} راوندی (م ۵۷۳ ه.ق) در فقه القرآن نوشته است:

اگر قربانی را نیافت و پولش را در اختیار داشت، آن را نزد فرد ثقه‌ای قرار دهد تا قربانی را خریداری کند و تا پایان ذی‌حجه ذبح کند و اگر تا پایان ذی‌حجه نتوانست، در ذی‌حجه سال آینده، قربانی کند.^{۴۴}

صاحب غنیة النزوع (م ۵۸۷ ه.ق) در صورت عدم دسترسی به قربانی چنین فتوا داده است: «قربانی به گردن او است تا اینکه در سال آینده ذبح کند یا به نیابت از او، ذبح صورت گیرد».^{۴۵}

ابن حمزه در وسیله سخنی در باب نیابت ندارد.^{۴۶}

سلمان بن سلیمان صهرشتی در اصباح الشیعه نیز به نیابت اشاره‌ای ندارد.^{۴۷} ابن ادریس حلی هم، در صورت عدم دسترسی به قربانی، مانند برخی دیگر از فقیهان گذشته گفته است: «اگر پول قربانی را دارد، نزد فرد ثقه‌ای قرار دهد تا قربانی برایش خریداری کرده، ذبح کند».^{۴۸}

مشابه به همین سخن را ابوالمجد حلبی در «اشارة السبق» دارد: «اگر قربانی را نیافت، بهای آن را نزد ثقه‌ای قرار دهد تا در سال آینده به جای او ذبح کند».^{۴۹}

محقق حلی در شرایع^{۵۰} و مختصر النافع^{۵۱} و علامه در قواعد الاحکام^{۵۲} نیز در صورت عدم دسترسی به قربانی، گرفتن نایب را به گونه‌ای عام و بدون برشمردن شرایط خاص مطرح می‌کند.

نویسنده «الجامع للشرائط» به صورت مطلق گفته است: «نیابت در ذبح و نحر جایز است». ^{۵۳} شهید اول نیز در لمعه بیش از مطالب گذشته چیزی بر آن نیفزوده است. ^{۵۴}

محقق اردبیلی (م ۹۹۳ ه. ق) جواز نیابت را به اجمال به اثبات رسانده و شرط اسلام را در ذابح، مستند به صحیح حلبی بیان می‌دارد. لیکن شرط خاصی بر آن نیفزوده است. ^{۵۵} صاحب مدارک (م ۱۰۰۹ ه. ق) نیز نیابت در ذبح را می‌پذیرد. ولی شرطی را برای نیابت در نظر نگرفته است. ^{۵۶} شیخ یوسف بحرانی (م ۱۱۸۶ ه. ق) در الحدائق الناضره نیز به همان اندازه سخن گفته است. ^{۵۷}

فقیه نامور، صاحب جواهرالکلام (م ۱۲۴۶ ه. ق) هم به اشاره، از نیابت گذشته است. ^{۵۸} فقیهان دیگر نیز به این مسئله پرداخته‌اند. ^{۵۹}

حال با توجه به اینکه اصل مسئله به گونه‌ای برای فقیهان مطرح بوده، خواه با عنوان نیابت یا امر دیگر و نیز در دسترس بودن ادله و روایات، چگونه از این شرط گذشته‌اند؟ تنها توجیه آن است که آن را معتبر نمی‌دانسته‌اند. همچنین اینکه در کلام برخی از آنان قید شده که در صورت عدم دسترسی به قربانی، پولی نزد اهل مکه بسپارد تا قربانی خریداری کرده، ذبح کند، با توجه به غلبه اهل سنت در اهالی مکه، شاهد دیگری بر عدم اعتبار است. حاصل آنکه دلیلی بر شرط ایمان در ذابح در دست نیست؛ با آنکه مسئله متداول بود و مردم در این زمینه از امامان سؤال و پرسش داشتند.

خلاصه آنچه گذشت:

۱. نیابت در اعمال عبادی منوط به اذن شارع است.
۲. نیابت در حج فی‌الجمله مورد اتفاق نظر فقیهان است.
۳. نیابت در ذبح نیز مورد قبول مجتهدان و فقها قرار گرفته است.
۴. در ذبح نیابتی، مکلف و حاجی باید نیت کند و نیت ذابح کفایت نمی‌کند.
۵. در ذابح تشیع و ایمان معتبر نیست.

پي نوشتہ

۱. «انّ الأفعال على قسامان: منها ما يشمل فعله على مصلحة مع قطع النظر عن فاعله كردّ الودائع و قضاء الديون و نحوها، فيصح في جميع ذلك النيابة إجماعاً، لأنّ المقصود انتفاع اهلها بها وذلك حاصل ممّن هي عليه لحصولها من نائبه، ولذلك لم تشترط النيات في اكثرها، ومنها ما لا يتضمّن مصلحته في نفسه، بل بالنظر الى فاعله كالصلاة، فانّ مصلحتها الخشوع والخضوع ولذلك إنّما يحصل فيها من جهة فاعلها، فاذا فعلها غير الإنسان فانت المصلحة التي طلبها صاحب الشرع ولا توصف حينئذ بكونها مشروعة في حقّه، فلا تجوز النيابة فيها إجماعاً...»؛ الفروق، ج ۲، ص ۳۳۳ - ۳۳۵.
۲. مستند الشيعه، ج ۱۱، ص ۱۰۸.
۳. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۵۰۳.
۴. الفقه، كتاب الحج، سيد محمد شيرازي، ج ۲، ص ۳۴۴.
۵. كتاب الحج، حسن طباطبائي قمي، ج ۱، ص ۴۲۶.
۶. معتمد العروة الوثقى، ج ۲، ص ۹.
۷. جواهر الكلام، ج ۱۹، ص ۱۱۸.
۸. الحدائق الناضرة، ج ۱۷، ص ۳۴.
۹. كتاب الحج، ج ۳، ص ۱۱۲.
۱۰. وسائل الشيعه، ج ۱۴، ص ۳۰، ج ۱۸۵۰۹ (آل البيت).
۱۱. همان، ج ۱۸۵۰۶ و ۱۸۵۰۱۰.
۱۲. همان، ص ۲۹، ج ۱۸۵۰۷.
۱۳. همان، ج ۱۴، ص ۸۳، ج ۱۸۶۵۳ و روايات ديگر همين باب.
۱۴. همان، ص ۸۷، ج ۱۸۶۶۳.
۱۵. شرايع الاسلام، ج ۱، ص ۲۹۵.
۱۶. جواهر الكلام، ج ۱۹، ص ۱۱۸.
۱۷. تحرير الوسيله، ج ۱، ص ۴۱۰، مسئله ۱۱.
۱۸. المعتمد في شرح العروة الوثقى، ج ۵، ص ۲۹۱، مسئله ۳۹۹.

۱۹. الفقه، کتاب الحج، ج ۶، ص ۲۴۸.
۲۰. المعتمد فی شرح عروة الوثقی، ج ۵، صص ۲۹۴-۲۹۲.
۲۱. وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۳۰، ح ۱۸۵۰۶، ۱۸۵۰۹ و ۱۸۵۰۱۰.
۲۲. همان، ص ۲۹، ح ۱۸۵۰۷.
۲۳. الفقه، کتاب الحج، ج ۶، ص ۲۴۸.
۲۴. تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۱۰، مسئله ۱۱.
۲۵. المعتمد فی شرح المناسک، ج ۵، ص ۲۹۴.
۲۶. براهین الحج، ج ۳، ص ۲۹۱.
۲۷. المعتمد فی شرح المناسک، ج ۵، ص ۲۹۲.
۲۸. جامع احادیث الشیعه، ج ۱۲، ص ۹۰، ح ۳۷۷۳.
۲۹. همان، ص ۸۸، ح ۳۷۷۰.
۳۰. همان، ص ۸۹، ح ۳۷۷۱.
۳۱. ینابیع الفقھیة، ج ۷، ص ۱۱.
۳۲. همان، ص ۳۷.
۳۳. همان، ص ۵۶.
۳۴. همان، ص ۸۱.
۳۵. همان، صص ۱۱۳-۱۲۹.
۳۶. همان، صص ۱۳۳-۱۳۹.
۳۷. همان، ص ۱۰۷.
۳۸. همان، ص ۱۴۹.
۳۹. همان، ص ۲۰۰.
۴۰. همان، ج ۷، ص ۲۳۲.
۴۱. همان، صص ۲۴۳-۲۴۴.
۴۲. همان، ص ۲۸۸.
۴۳. همان، ص ۳۱۲.

۴۴. همان، ص ۳۵۹.
۴۵. همان، ج ۸، ص ۴۱۹.
۴۶. همان، صص ۴۴۳ و ۴۴۴.
۴۷. همان، ج ۸، صص ۴۶۶ و ۴۶۷.
۴۸. همان، ص ۵۴۸.
۴۹. همان، ص ۶۱۰.
۵۰. همان، ص ۶۳۷.
۵۱. همان، ص ۶۷۴.
۵۲. همان، ص ۷۵۷.
۵۳. همان، ص ۷۱۸.
۵۴. همان، ص ۷۸۷.
۵۵. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۷، ص ۲۸۵.
۵۶. مدارک الأحكام، ج ۸، صص ۱۸ و ۱۹.
۵۷. الحدائق الناضرة، ج ۱۷، صص ۱۱۵ و ۱۱۶.
۵۸. جواهر الكلام، ج ۱۹، صص ۱۵۷، ۱۱۸ و ۱۱۹.
۵۹. كتاب الحج، آیت الله شاهرودی، ج ۴، ص ۱۱۵.

حلق و تقصیر

احمد زمانی

میقات حج، ش ۹، پاییز ۱۳۷۳ ه. ش

این مقاله در پی بررسی مسئله حلق و تقصیر در حج تمتع و عمره مفرده به نگارش درآمده است. نویسنده در بخش نخست مقاله، پس از بررسی روایات و کلمات برخی از فقها نتیجه گرفته است که در مجموع برای کسانی که اولین بار برای حج بیت‌الله الحرام می‌روند، سرتراشی واجب است؛ اما برای مردانی که بار دوم یا چندم است که به حج مشرف می‌شوند، مسلم سرتراشی افضل از تقصیر است. ایشان مباحث خود را در پنج محور زیر ادامه داده است: سرتراشی پیامبر اکرم ﷺ در عمره مفرده، سرتراشی پیغمبر اکرم ﷺ در حجة‌الوداع، جایگاه حلق یا تقصیر در اعمال منا، چگونگی سرتراشی در منا، چگونگی سرتراشی نزد اهل سنت.

حلق و تقصیر در حج تمتع و عمره مفرده

سرتراشی (حلق) و کوتاه کردن مقداری از موی سر یا گرفتن ناخن (تقصیر) در حج تمتع و عمره، از عباداتی است که مظهر و نشانه خضوع و خشوع بنده در برابر خالق توانا و متعال است. خداوند سبحان بندگانی را که به میهمانی خود خوانده و آنها در جرگه اطاعت او قدم نهاده‌اند و از بندگی غیرش (بت‌ها، قدرت‌ها، هوا و هواس‌ها و...) گریخته‌اند و در بند اسارت عشق به الله، به حالت احرام در آمده‌اند و به اعمالی همچون: طواف کعبه، سعی بین صفا و مروه، وقوف در عرفات و مشعرالحرام، رمی

جمرات و قربانی پرداخته‌اند و خواسته‌اند بندگی و خضوع خالصانه خود را به اثبات برسانند، در این هنگام خداوند منان از آنان می‌خواهد علامت بندگی و خشوع و تسلیم کامل، یعنی حلق در عمره مفرده و حج تمتع، و تقصیر در عمره تمتع را با شیوه خاص به همراه قصد تقرب به او، برخورد ظاهر سازند و با این فریضه الهی از احرام خارج گردند.^۱

جد بزرگ ما حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام از انجام این فریضه در حج خود کوتاهی نکرد. بلکه همان‌طور که امام محمد باقر عَلَيْهِ السَّلَام فرمود: خدای سبحان جبرئیل را به همراه یاقوتی از بهشت فرستاد، آن‌گاه سر آدم عَلَيْهِ السَّلَام توسط خود او و یا جبرئیل تراشیده شد.^۲ حلق، این سنت الهی، در دوران جاهلیت هم به‌جا آورده می‌شده و معتمرین، هرگاه عمره خود را به‌جای می‌آوردند، سرشان را نیز می‌تراشیدند. در تاریخ آمده است:

در سریه عبدالله بن جحش اُسدی، او با همراهان خویش در قریه نَحْلَه فرود آمدند و برای کسب اطلاع از کاروان قریش که حامل مویز و پوست و دیگر کالای تجارتنی بود، به کمین نشستند.

روز آخر رجب بود که کاروان رسید. رجال قریش که اول بار از دیدن مسلمانان بیمناک شدند، با مشاهده نمودن عُكَاشَةَ بِنِ مِخْصَنٍ^۳ که سر تراشیده بود، آسوده‌خاطر شدند و به همدیگر گفتند: «اینان برای انجام عمره آمده‌اند و از ایشان خطری متوجه ما نخواهد شد».^۴

قرآن کریم سر تراشی در حج را علامت ایمان میهمانان خانه خدا ذکر می‌کند، و در رؤیای صادق رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید:

﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ﴾
(فتح: ۲۷)

به طور قطع همه شما با اراده و مشیت خداوند و در نهایت آرامش و امنیت به

مسجدالحرام داخل می‌شوید، درحالی که سرهای خود را تراشیده و ناخن و موهای خود را کوتاه نموده و از هیچ کس ترس و وحشت ندارید.

صاحب جواهر^۶ در وجوب سرتراشی در منا، برای کسی که اولین بار موفق به انجام دادن حج می‌شود (و حاجی ضروره^۵ است)، به روایت سلیمان بن مهران استشهد می‌کند، و می‌گوید:

سلیمان از امام صادق^ع سؤال کرد: «چرا حلق و سر تراشی بر ضروره واجب است نه بر دیگران؟ حضرت در جواب فرمود: «لِصَبْرِ بِذَلِكَ مُوسَىٰ بِسْمَةِ الْأَمْنِينَ أَلَا تَسْمَعُ قَوْلَ اللَّهِ - عَزَّوَجَلَّ - لِيَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسِكُمْ وَ مَقْصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ؟» «زیرا با عمل سرتراشی علامت ایمان را در خود ظاهر نموده است آیا نشنیده‌اید گفتار خداوند - عز و جل - را: به طور قطع همه شما به خواست خدا وارد مسجدالحرام می‌شوید در نهایت امنیت و در حالی که سرهای خود را تراشیده یا کوتاه کرده‌اید و از هیچ کس ترس و وحشتی ندارید».^۷

در این روایت، حلق و سرتراشی در مناسک حج یا عمره مفرده، علامت تسلیم و بندگی در مقابل حضرت حق - جل و علا - شمرده شده است. صاحب جواهر الکلام می‌فرماید:

ظاهر این است که «وجوب» سرتراشی برای ضروره اراده شده است؛ زیرا وجهی برای حمل آیه شریفه و این دسته از روایات بر تأکید، وجود ندارد. و مطلب دیگر اینکه در روایت حسنه و صحیحه^۸ کلمه ینبغی به معنای «سزاوار است»، وجود دارد که چه بسا از آن اراده وجوب شده است.^۹

صاحب مسالک الأفهام می‌گوید:

کلمه ینبغی در روایات، دلالت و ظهور در استحباب دارد، ولیکن مرحوم آیه‌الله محمد باقر شریف‌زاده، محشی آن کتاب می‌نویسد: بعد از تخییر در آیه شریفه: ﴿آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَ مَقْصِّرِينَ﴾ و سه مرتبه دعای رسول خدا^ص در سال بعد از حدیبیه

– برای کسانی که در عمره مفرده سر تراشیدند - در عمره مفرده: «اللّهُمَّ اغفر للمحلّقين...» و یک مرتبه برای کسانی که ناخن‌ها را گرفته یا مقداری از موی سر را کوتاه کردند، و با توجه به روایات مربوط به صروره، چگونه می‌توان گفت کلمه ینبغی ظهور در استحباب دارد؟! بلکه باید گفت که در این روایات دلالت بر وجوب می‌کند؛ به‌علاوه اینکه مفهوم «جمله شرطیه» در صحیحہ معاویة بن عمار، از امام صادق علیه السلام: «ینبغی للصرورة أن یخلق و إن کان قد حج فإن شاء فقصر - و إن شاء حلق»،^{۱۱} وجوب حلق را برای صروره اثبات و تعیین می‌کند^{۱۱} و تخییر بین تقصیر و حلق را نفی می‌نماید و وجوب تعیینی با تخییر سازگار نخواهد بود.^{۱۲}

روایات دیگری، مانند روایت ابی سعید، حلق را بر سه طایفه واجب می‌شمارد که در آن تصریح بر وجوب حلق برای صروره است:

عن أبي سعید، عن أبي عبد الله علیه السلام قال: یجب الحلق علی ثلاثة نفر: رجل لبد، و رجل حج بدءاً و لم یحج قبلها، و رجل عقص رأسها.^{۱۳}

سر تراشیدن در منا بر سه گروه از مردان واجب است: کسانی که موی سر خود را به غسل یا صماغ یا شیء لزجی آلوده می‌کنند و کسانی که سال اول حج آنهاست و قبل از آن، حج به‌جا نیاورده‌اند و افرادی که موهای خود را جمع کرده و گره زده و در هم پیچیده‌اند.

پس در مجموع برای کسانی که اولین بار به حج می‌روند، سر تراشی واجب است و برای مردان دیگر که دومین بار حج آنها یا بیشتر است، مسلم سر تراشی افضل از تقصیر است. امام صادق علیه السلام فرمودند:

الحلق أفضل لأن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم حلق رأسه في حجة الوداع و في عمرة الحديبية.^{۱۴}

سر تراشیدن فضلیتیش بیشتر است؛ زیرا پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم در حجة الوداع و در عمره مفرده‌ای که در حدیبیه به‌جا آوردند، سر مبارک را تراشید.

و بالاتر اینکه در همه عمره‌ها و حج‌هایی که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به‌جا آورد، نیامده است

که به تقصیر تنها اکتفا کرده باشد؛ اگر چه مباح بوده است.

برای خانم‌ها به هیچ وجه جایز نیست سر خود را بتراشند؛ زیرا رسول خدا ﷺ از آن نهی نموده است^{۱۵} و فقهای ما ادعای اجماع بر حرمت آن دارند؛ مانند علامه در مختلف، منتهی و تحریر.^{۱۶}

آنچه ذکر شد، مطابق با فتاویٰ بنیانگذار جمهوری اسلامی، حضرت امام خمینی رحمته الله علیه و آیت الله العظمی اراکی است که در موارد سه‌گانه فوق، بنا بر احتیاط واجب، حلق را لازم می‌دانند.^{۱۷}

سرتراشی پیامبر اکرم ﷺ در عمره مفرده

رسول خدا ﷺ هنگامی که در سال بعد از صلح حدیبیه، عمره مفرده به‌جا آورد، در عمل پایانی عمره مفرده، با اینکه مخیر بین حلق و تقصیر بود، تیغ را به دست خراش بن امیه خزاعی^{۱۸} داد و او سر مبارک آن حضرت را تراشید. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

در همان روز رسول گرامی اسلام فرمود: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلْمَحْلِقِينَ مَرَّتَيْنِ، قِيلَ وَ لِلْمَقْصِرِينَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: وَ لِلْمَقْصِرِينَ»^{۱۹}؛ «دو مرتبه فرمود: بار خدایا بیامرز سرتراشیدگان را - گفته شد یا رسول الله. مقصرین چطور؟ سپس یک مرتبه برای مقصرین دعا کرد».

در حدیثی دیگر امام زین‌العابدین علیه السلام فرمود:

استغفر رسول الله ﷺ للمحلِّقين ثلاث مرّات و للمقصرين مرّة واحدة.^{۲۰}

رسول خدا ﷺ برای کسانی که سرتراشیدند، سه مرتبه و برای کسانی که تقصیر کردند، یک مرتبه طلب آمرزش و رحمت نمود.

شبهه روایت فوق با تعبیری دیگر از امام صادق علیه السلام نقل شده است که سالم بن ابی فضل (ابی فصیل) خدمت امام صادق علیه السلام رسید و سپس پرسید: «ما داخل در اعمال عمره مفرده شده‌ایم در آخرین جزء اعمال عمره مفرده - تقصیر کنیم و یا سر بتراشیم؟» حضرت در پاسخ فرمود: «شما سر بتراشید؛ زیرا رسول خدا ﷺ برای سر تراشیدگان در اینجا سه مرتبه طلب رحمت نمود، و برای کسانی که به تقصیر اکتفا کردند، فقط یک

مرتبه مغفرت خواست».^{۲۱}

مضامین فوق، در کتب اهل سنت، مانند صحیح مسلم و بخاری نیز آمده است.^{۲۲}

سرتراشی پیغمبر اکرم ﷺ در حجة الوداع

رسول گرامی در سال دهم هجرت، با جمعی از یارانش، برای انجام حج (حجة الوداع) به مکه معظمه آمدند. روز عید قربان در منا عده‌ای تقصیر کردند و عده‌ای دیگر همانند رسول خدا ﷺ سرتراشیدند. معاویه بن عمار می‌گوید: امام صادق ﷺ فرمود:

... وَالَّذِي حَلَقَ رَأْسَ النَّبِيِّ ﷺ فِي حَجَّتِهِ مَعْمَرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، فَقَالَتْ قَرِيشُ أَيُّ مَعْمَرٍ: إِذْنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي يَدِكَ وَفِي يَدِكَ الْمَوْسَى، فَقَالَ مَعْمَرٌ: أَيُّ وَاللَّهِ، إِنِّي لِأَعَدَّهُ فَضلاً مِّنْ اللَّهِ عَظِيماً عَلَيَّ.^{۲۳}

کسی که سر مبارک پیغمبر گرامی ﷺ را در حجة الوداع تراشید، معمر بن عبدالله^{۲۴} بود. در آن روز بعضی از افراد قبیله قریش که برای به‌جا آوردن حج همراه آن حضرت بودند، رو به معمر کرده، گفتند: «اینک رسول خدا ﷺ برای حلق، جلوی تو نشسته است و تیغ بران نیز در دست توست!» معمر جواب داد: «این اطمینان و امری که به من محول شده است، آن را فضل بزرگی از ناحیه خدا بر خود می‌دانم».

این روایت را شیخ صدوق رحمته در من لایحضره الفقیه و همچنین شیخ کلینی رحمته در فروع کافی از معاویه بن عمار نقل نموده‌اند.

عبدالرحمان بن ابی عبدالله نیز از امام صادق ﷺ نقل می‌کند که فرمود:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ النَّحْرِ يَحْلِقُ رَأْسَهُ وَيَقْلِمُ أَظْفَارَهُ وَيَأْخُذُ مِنْ شَارِبِهِ وَمِنْ اطْرَافِ لِحْيَتِهِ.^{۲۵}

هرگاه روز عید قربان می‌شد، رسول خدا ﷺ سر خود را می‌تراشید و ناخن‌هایش را می‌گرفت و سیبیل‌ها و اطراف ریش مبارکش را کوتاه می‌نمود.

جایگاه حلق یا تقصیر در اعمال منا

روز عید قربان، بعد از رمی جمره عقبه و قربانی کردن، نوبت به تراشیدن سر یا تقصیر می‌رسد که بیشتر فقها بر وجوب^{۲۶} رعایت ترتیب فتوا می‌دهند؛ همان‌طور که در «مختصرالنافع»، «قواعد الأحکام»، «مبسوط» و «استبصار» آمده است و بیشتر آنها ابتدا به ظهور آیه شریفه ﴿وَلَا تَخْلُقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ (بقره: ۱۹۲) استدلال می‌کنند.^{۲۷}

سپس به سیره و روایات صحیح موجود در باب، استدلال می‌کنند که بیانگر ترتیب فوق است.^{۲۸} بسیاری از علمای اهل سنت نیز این ترتیب را لازم و واجب می‌دانند. با سرتراشی یا تقصیر در عمره مفرده، حاجی از احرام خارج می‌گردد و همه محرمات احرام بر او حلال می‌شود. اما در حج تمتع، پس از سرتراشی یا تقصیر، جمیع محرمات غیر، از بوی خوش و زن بر مرد، مرد بر زن، حلال می‌شود.^{۲۹} اما مصدود^{۳۰} و محصور^{۳۱}: جایز است با قربانی کردن و تقصیر نمودن، در هر جا که هست، خود را از احرام بیرون آورد. در این صورت جمیع محرمات بر او حلال می‌شود.^{۳۲}

چگونگی سرتراشی در منا

سرتراشی و تقصیر، از اعمال عبادی است و قصد قربت در آن معتبر است؛ کسی که سر می‌تراشد یا تقصیر می‌کند، سزاوار است اموری را مراعات کند:

۱. مستحب است رو به قبله بنشیند.
۲. نام خدا را بر زبان جاری کند.
۳. تراشیدن سر را از جلو، سمت راست، آغاز کند و به پشت سر، برابر گوش سمت راست، ختم نماید و سپس از جلوی سر، سمت چپ شروع کند و همانند سمت راست، به پشت سر به پایان برساند.
۴. در حین تراشیدن سر به دعای مأثوره مشغول باشد؛ همان‌طور که امام باقر علیه السلام

هنگام تراشیدن سر در منا، این کلمات را با خود زمزمه می نمود: «اللَّهُمَّ أعطني بكلِّ شعرة نوراً يوم القيامة»^{۳۳}؛ «بار خدایا در برابر هر مویی که تراشیده می شود، نوری را در روز قیامت به من عنایت فرما».

همچنین در کتاب «فقه الرضا» از حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام نقل شده که فرمود: إذا أردت أن تحلق رأسك فاستقبل القبلة وابدأ بالناصية، واحلق إلى العظمين النابتين بحذاء الأذنين و قل: اللَّهُمَّ أعطني بكلِّ شعرة نوراً يوم القيامة.^{۳۴}

هنگامی که خواستی سر تراشی، رو به قبله بنشین و از جلوی سر آغاز کن و ادامه بده تا روی دو استخوان پشت سر و مقابل گوش ها و با خود بگو: «اللَّهُمَّ أعطني بكلِّ شعرة نوراً يوم القيامة».

همچنین گفته شده، در موقع سر تراشیدن سه بار تکبیر بگوئید و این دعا را با خود بخوانید: «اللَّهُمَّ هذه ناصيتي بيدك فاجعل لي بكلِّ شعرة نوراً يوم القيامة، واغفر لي ذنبي يا واسع المغفرة، والحمد لله على ما هدانا والحمد لله على ما أنعم به علينا» و بعد از تراشیده شدن سر، سه بار دیگر تکبیر بگوئید و دعای ذیل را نیز بخوانید:

الحمد لله الذي قضى عني نسكي، اللَّهُمَّ إئتني بكلِّ شعرة حسنة و امح عني بها سيئة و ارفع لي بها درجة، واغفر لي و للمحلقين و المقصرين و جميع المسلمين، اللَّهُمَّ زدنا إيماناً و يقيناً و عوناً، و اغفر لنا و لأبائنا و أمهاتنا و صلي الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين.^{۳۵}

دعاهای دیگر نیز وجود دارد که به همین مقدار بسنده می کنیم.

از اهل سنت نیز همانند آنچه گذشت، روایاتی وارد شده که یکی از آنها را در اینجا

می آوریم:

عن أنس بن مالك، قال: لما رمي رسول الله صلى الله عليه وآله الجمرة و نحر نسكه و حلق. ناول الحلق شقه الأيمن فحلقة ثم دعا أبا طلحة الأنصاري فأعطاه إياه ثم ناوله الشق الأيسر فقال صلى الله عليه وآله احلق فحلقة فاعطاه أبا طلحة فقال صلى الله عليه وآله: أقسمه بين الناس.^{۳۶}

رئیس فرقه مالکیه می گوید: چون رسول خدا صلى الله عليه وآله در سرزمین منا، رمی جمره عقبه کرد و قربانی نمود، برای سر تراشی و حلق، قسمت راست سر را در اختیار سر تراش

(حلاق) که گویا معمر بن عبدالله بود، گذاشت و او هم آن قسمت را تراشید و بعد اباطلحه انصاری را خواست و موها را در اختیار او گذاشت و به همان نحو سمت چپ را تراشید. آن گاه به فرمان پیامبر اکرم ﷺ برای تبرک، در میان مردم تقسیم کرد.

۵. موهای تراشیده شده در منا دفن شود؛ سیره ائمه معصومین علیهم السلام این بوده که بعد از تراشیدن سر، موهای خود را در سرزمین منا، میان خیمه خود، دفن می‌کردند. روایات متعددی در این باب وجود دارد که فقهای ما، براساس آن روایات، فرموده‌اند: «مستحب است حاجی موی سر خود را در منا، در خیمه خود، دفن کند».^{۳۷}

ابوالبختری در روایتی از امام باقر و امام زین العابدین علیهم السلام نقل می‌کند که امام مجتبی و امام حسین علیهم السلام دستور می‌فرمودند تا موهایشان را در منا دفن کنند.^{۳۸} در کتاب شریف «فقه الرضا» آمده است: «وإدفن شعرك بمنى»^{۳۹}؛ «موهای تراشیده شده‌ات را در منا دفن نما». در روایت دیگر، ابی‌شبل از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که فرمود:

إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا حَلَقَ رَأْسَهُ بِمَنْىَ ثَمَّ دَفَنَهُ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَكُلُّ شَعْرَةٍ لَهَا لِسَانٌ طَلِقٌ تَلْبِىُّ بِاسْمِ صَاحِبِهَا.^{۴۰}

آن گاه که مؤمن در منا سر خود را می‌تراشد و سپس دفن می‌کند، روز قیامت هر تار مویی برای او و به نام او تلبیه (لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ ..) می‌گوید.

بهتر این است که حاجی بعد از حلق، اطراف ریش و شارب خود را گرفته و ناخن را کوتاه نماید و به مفاد بعضی روایات در ذیل آیه شریفه ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُؤْتُوا نُذُورَهُمْ...﴾ (حج: ۲۹) عمل کند؛ مانند روایت احمد بن محمد بن ابی‌نصر بزنطی از امام رضا علیه السلام که فرمود:

التفث، تقليم الأظفار و طرح الوسخ و طرح الإحرام عنه.^{۴۱}

تفث، یعنی گرفتن ناخن‌ها و دور کردن کثافات و آنچه در مدت احرام از ناحیه محرمات احرام پیش آمده است.

روایت فوق، در صدد بیان پاره‌ای از حکمت‌های حلق و تقصیر است و این‌گونه روایات بسیار است. در پایان، همانند ابتدای بحث، باید گفت: حلق و روایات در این

باب، انسان را به بندگی محض و اخلاص در مقابل پروردگار توجه می‌دهد و می‌خواهد در پایان اعمال حج، با علامت بردگی، بندگی خودش را در مقابل حضرت حق - جلّ و علا - اعلان نماید و از آلودگی‌های ظاهری و باطنی که نشانه غیر خداست، پاک گردد و چه زیباست عبارتی که مرحوم فیض کاشانی در اُسرار حج از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند:

إذا اردت الحج فجرد قلبك لله - تعالى - من كل شاغل و حجاب كل حجاب و فوض أمورك كلها إلى خالقك و توكل عليه في جميع ما تظهر من حركاتك و سكناتك ... واحلق العيوب الظاهرة و الباطنة بحلق شعرك و ادخل في أمان الله و كنفه و ستره و كلاءته من متابعة مرادك بدخولك الحرم...^{۴۲}

آن‌گاه که اراده و قصد رفتن به حج را نمودی، دل و قلبت را به صاحب خانه اختصاص ده و از هر چیزی که تو را مشغول به خود می‌کند و مانع از ارتباط بیشتر با حضرت حق می‌گردد، باز دار؛ [زیرا] علاقه به او باید جلوگیری همه موانعی شود که انسان را از او باز می‌دارد. همه کارهایت را به آفریننده خود واگذار کن، و در همه حرکات و خیزش‌ها و آرامش‌ها بر او تکیه و توکل نما... با تراشیدن موی سر خود، همه زشتی‌ها و ناپاکی‌های برون و درون را از خود دورساز و سپس با دخول در حرم او، به وادی امن و جوار رحمت و زیبایی‌های پنهان و ثمرات پربار پیروی حضرت حق - جل و علا - پای نه.

پی‌نوشت؛

۱. در پایان مقاله چگونگی خروج مصدود و محصور را از احرام بیان خواهیم کرد.
۲. «علي بن محمد العلوي قال: سألت ابا جعفر عليه السلام عن آدم حيث حجّ بما حلق رأسه؟ فقال: نزل عليه جبرائيل عليه السلام بياقوتة من الجنة، فأمرها على رأسه، فتنثر شعره»؛ فروع کافی، ج ۴، ص ۱۹۵، الحجّ فی الكتاب و السنّة، ص ۴۴۶، وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۷۸، ح ۲.

۱۸. خراش بن أمیه اهل مدینه منوره بود، در غزوه خیبر و حدیبیه حاضر شد. در حدیبیه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله او را به مکه فرستاد، قبیله قریش شتر او را گرفتند و پاهای شتر را قطع کردند و خواستند او را بکشند که عده‌ای از قبیله اُحابیش مانع شدند. سپس آزاد شد و به مدینه خدمت رسول خدا صلی الله علیه و آله برگشت؛ اسدالغابه، ابن اثیر، ج ۲، ص ۱۰۸.
۱۹. وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۸۶، ح ۶.
۲۰. من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۷۶، ح ۵، مسلسل ۱۳۴۶؛ وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۸۷، ح ۱۱.
۲۱. وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۸۷، ح ۱۳؛ دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۳۳۰؛ صحیح مسلم، ج ۲، ص ۹۴۶، ح ۳۱۸.
۲۲. صحیح مسلم، ج ۲، باب «تفضیل الحلق علی التقصیر»، ص ۹۴۵؛ صحیح بخاری، ج ۱، باب «الحلق و التقصیر عند الإحلال»، ص ۷۰۲.
۲۳. وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۸۹.
۲۴. صاحب وسائل الشیعه: معمر بن عبدالله را معمر بن عبدالله بن حارثه بن نصر بن عوف... معرفی می‌کند. لیکن دیگران گفته‌اند: «او معمر بن عبدالله بن نافع است که در روزهای نخستین رسالت، به پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله ایمان آورد و در زمان مهاجرت از مکه معظمه، به حبشه هجرت کرد و با تأخیر به مدینه منوره آمد و عمری طولانی نمود»؛ ابن اثیر، اسدالغابه، ج ۴، ص ۴۰۰.
۲۵. فروع کافی، ج ۴، ص ۵۰۲، ح ۳؛ الحجّ فی الکتاب و السنه، ص ۴۴۵.
۲۶. امام خمینی: به احتیاط واجب باید در منا اول رمی جمره کند و بعد از آن ذبح کند و بعد تقصیر یا حلق؛ آراء المراجع، ص ۳۷۵. آیت الله العظمی اراکی: به حسب جمع بین روایات، ترتیب مستحب است. ولی چون شهرت بر وجوب قائم شده، احوط رعایت ترتیب است در صورت امکان؛ مناسک سه حاشیه‌ای، ص ۳۲۷.
۲۷. بقره: ۱۹۲؛ «سرها را نتراشید تا اینکه قربانی به جای خود برسد؛ یعنی ذبح گردد».
۲۸. اگرچه بعضی از فقها، تهیه قربانی را قبل از سرتراشی یا تقصیر کافی می‌دانند و می‌گویند ترتیب مستحب است؛ مانند شیخ طوسی در کتاب خلاف و ابن ادریس در کتاب «سرائر».

- سلسله ینابیع الفقهیه، ج ۸، کتاب السرائر، ص ۵۵۵.
۲۹. آراء المراجع، ص ۳۸۶؛ مناسک حج، سه حاشیه‌ای، ص ۳۲۶، مسئله ۲۲.
۳۰. کسی که دشمن او را منع از اعمال عمره یا حج نموده است.
۳۱. کسی که به واسطه مریضی یا مشکل خاصی نتواند اعمالش را به پایان برساند.
۳۲. تحریرالوسیله، ج ۱، ص ۴۲۱.
۳۳. التهذیب، ج ۱، ص ۲۴۴؛ ح ۸۲۶؛ وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۹۰، باب ۱۰، ح ۱.
۳۴. مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۱۸۲، کتاب الحج؛ من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۳۲۹. (با اختلاف اندکی در تعبیرات و الفاظ).
۳۵. راهنمای حرمین شریفین، ج ۴، ص ۱۵۵.
۳۶. صحیح مسلم، ج ۲، ص ۹۴۸، ح ۱۳۰۵، باب ۵۶، کتاب الحج.
۳۷. مناسک حج امام خمینی با حواشی مراجع عظام، ص ۳۳۵.
۳۸. قرب الاسناد، ص ۶۵؛ بحار الانوار، ج ۹۶، ص ۳۰۲، ح ۱.
۳۹. من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۳۲۹؛ بحار الانوار، ج ۹۶، ص ۳۰۴.
۴۰. وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۸۴، باب ۶، ح ۳؛ فروع کافی، ج ۴، ص ۵۰۲، ح ۱.
۴۱. فروع کافی، ج ۴، ص ۵۰۴، ح ۱۲؛ معانی الأخبار، ص ۳۳۹.
۴۲. محجة البیضاء فی تهذیب الإحیاء، ج ۲، صص ۹ - ۲۰۸.

پژوهشی فقهی درباره طواف از طبقه اول مسجدالحرام

محمد جواد فاضل لنکرانی

میقات حج، ش ۴۸، تابستان ۱۳۸۳ ه. ش

نوشتار حاضر^۱، پژوهشی است درباره این مسئله که آیا طواف از طبقه اول که بالاتر از سقف کعبه معظمه قرار دارد، جایز است یا خیر؟ در صورت جواز، آیا این حکم اختصاص به حالت اضطرار دارد یا حالت اختیار را نیز شامل می‌شود؟ در این راستا، مقاله پیش‌رو، از چند محور تشکیل شده است که عبارتند از: «رابطه بحث با نظریه حد مطاف، جریان بحث در طواف واجب و مستحب، رابطه بحث با افزایش ارتفاع کعبه، لزوم دخول جمیع اعضای بدن در مطاف و عدم آن، حکم ساخت و سازه‌های فراتر از کعبه، طواف از طبقه بالاتر از کعبه». در واقع محور اخیر، محور اصلی مقاله است و بیشتر حجم مقاله را به خود اختصاص داده است. نویسنده محترم در محور اخیر، به دیدگاه فقها درباره استقبال قبله اشاره کرده، می‌نویسد: «مشهور میان فقها، بلکه اتفاق میان آنان، این است که قبله، در جهت ارتفاع کعبه، تا فراز آسمان و از قسمت زیرین تا عمق زمین است. بنابراین، محدود به بنای محسوس نمی‌شود». از دیدگاه ایشان، از ظاهر روایات چنین برمی‌آید که این حکم، مخصوص استقبال نیست؛ چراکه از اطلاق برخی از آنها، جواز طواف برگرد فضای کعبه نیز استفاده می‌شود. ایشان سپس به روایات و ادله نظریه و پاسخ و بررسی اشکالات می‌پردازد. در پایان نیز دیدگاه اهل سنت و برخی فروع مربوط به بحث مطرح شده است.

در شرایط کنونی که طبقه اول مسجدالحرام، حدود سی سانتی متر از سقف کعبه معظمه بالاتر است، دیدگاه‌های گوناگونی درباره صحت و عدم صحت طواف از طبقه

بالا مطرح شده است؛ همین اختلاف نظر در مورد جواز طواف از طبقه زیرینِ مطاف نیز - در فرض احداث آن - پیش خواهد آمد. در صورت اعتقاد به جواز، آیا این حکم، به مواردی ویژه مانند ازدحام جمعیت یا عدم توانایی زائر بر طواف پیاده و نیاز او به وسیله سواری برای طواف، مثل ویلچر که در طبقه بالا در دسترس افراد است اختصاص دارد؟ یا اینکه اصلاً زائر از همان آغاز بین طواف در صحن مسجدالحرام یا طواف در طبقه بالا مخیر است؟

در این راستا، محورهای زیر، موضوعات این پژوهش را تشکیل می‌دهد:

۱. رابطه بحث با نظریه حد مطاف

بدیهی است کسی که حدی برای مطاف قائل نیست، راه ورود به این بحث برایش باز است، حال آیا کسانی که (مانند مشهور) حدی برای مطاف قائل‌اند، راهی برای ورود آنان به این بحث وجود دارد یا خیر؟

به نظر می‌رسد پاسخ به این پرسش، مثبت باشد؛ زیرا طرح این پرسش، بر این فرض استوار است که اگر مثلاً طبقه اول و دوم، گرداگرد کعبه بنا شود، و ارتفاع آن از کعبه بالاتر برود، در این صورت بحث یاد شده مطرح می‌شود. البته در زمان حاضر، چنین چیزی مصداق خارجی ندارد.

۲. رابطه بحث با افزایش ارتفاع کعبه

عدم جواز تخریب یا کاستن از ساختمان کعبه، مسئله‌ای مفروغ عنه و مسلم است و هیچ‌گونه خلافتی در آن نیست. لیکن درباره افزودن بر بنای آن، دیدگاه‌های دوگانه‌ای وجود دارد (که حکم طواف از ارتفاع بالاتر از کعبه هم به تبع آنها، متفاوت است): الف) در صورت «جواز افزایش و نیز افزودن بر ارتفاع آن، تا حد دو برابر یا بیشتر»، شکی نیست که طواف پیرامون بخش افزوده شده، جایز است؛ گرچه محل طواف، از بنای موجود، بلندتر باشد.

ب) به فرض «جواز افزایش و افزوده نشدن بر بنا»، نزاع این چنین می‌شود که آیا طواف از جایی بلندتر از ارتفاع کعبه، جایز است یا خیر؟

ج) اگر نظر دهیم که افزودن بر بنای کعبه، جایز نیست، در این صورت، ظاهراً اختلافی نیست که طواف از جایی بلندتر از ارتفاع کعبه جایز نباشد. ظاهر این است که افزودن بر ارتفاع کعبه جایز است؛ زیرا اصل اولی جواز است، و کعبه نیز مانند دیگر اماکن و ساختمان‌هاست؛ همان‌گونه که افزودن بر مسجد جایز است، افزایش بنای کعبه نیز چنین است و نباید آن را مانند احکام تعبدیه، از امور توقیفیه پنداشت.

چند روایت دلیل و گواه بر جواز آن است؛ مانند:

ذَكَرَ جَمَاعَةٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ سَعِيدِ بْنِ جَنَاحٍ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كَانَتْ الْكَعْبَةُ عَلَى عَهْدِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تِسْعَةَ أَذْرُعٍ وَكَانَ لَهَا بَابَانِ فَبَنَاهَا عَبْدُ اللَّهِ ابْنُ الزُّبَيْرِ فَرَفَعَهَا ثَمَانِيَةَ عَشَرَ ذِرَاعًا فَهَدَمَهَا الْحِجَابُ وَبَنَاهَا سَبْعَةً وَعِشْرِينَ ذِرَاعًا.^۲

ارتفاع کعبه در زمان ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ به نه ذرع می‌رسید و برای آن، دو در [شرقی و غربی] بود. ابن زبیر [پس از آسیب دیدن کعبه به وسیله سنگباران لشکریان یزید]، آن را با ارتفاع هیجده ذرع ساخت. [پس از قتل وی] حجاج آن را تخریب و با ارتفاع ۲۷ ذرع بنا کرد.

از این روایت می‌توان چنین بهره جست که منع نکردن امام معصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ از افزایش ارتفاع کعبه (توسط ابن زبیر و سپس حجاج)، دلیل بر جواز آن است. لیکن این روایت معتبر نیست؛ زیرا احمد بن محمد که در سند آن آمده است، با جمعی اشتراک اسمی دارد که معلوم نیست راوی خبر، کدامین آنهاست و نیز گرچه نجاشی «سعید بن جناح» را توثیق کرده و در اسناد «کامل الزیارات» هم وارد شده است، ولی کسی که از او روایت می‌کند، معلوم نیست چه کسی است. بنابراین، استناد به این روایت درست نیست.

۳. جریان بحث در طواف واجب و مستحب

ظاهر آن است که اختلاف نظریه‌های یاد شده، اختصاص به طواف واجب ندارد. بلکه در مورد طواف مستحب نیز جاری است. پس اگر فاصله میان کعبه و مقام ابراهیم، به عنوان حد معین مطاف باشد، بی‌شک مراعات آن در طواف مندوب نیز لازم است. دلیل آن، اطلاقاتی است که از آنها استفاده می‌شود محدوده طواف، فاصله میان کعبه و مقام ابراهیم است و اگر کسی بیرون از آن طواف کند، طواف کننده به‌شمار نمی‌آید و وجهی هم برای انصراف آن اطلاقات به طواف واجب وجود ندارد؛ چنان‌که دلیلی بر تغییر نداریم. آری طبق برخی ادله، میان طواف واجب و مستحب، از جهاتی فرق وجود دارد که برخی از آنها عبارتند از:

الف) عدم لزوم طهارت در طواف مستحب، چنانچه روایات معتبره بر آن دلالت دارد (در صحیح محمد بن مسلم آمده است: «قَالَ: سَأَلْتُ أَحَدَهُمَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ طَافَ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ وَهُوَ عَلَى غَيْرِ طَهْوَرٍ، قَالَ: يَتَوَضَّأُ وَيُعِيدُ طَوَافَهُ، وَإِنْ كَانَ تَطَوُّعًا تَوَضَّأَ وَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ»^۳). این، برخلاف نظریه ابوالصلاح است که با تمسک به اطلاق روایات، طهارت را در طواف مستحب نیز واجب می‌شمارد.

ب) جمعی از فقها، براساس دلیل، قطع طواف مندوب را، از روی عمد جایز دانسته‌اند.

ج) افزودن بر اشواط هفتگانه، در طواف مستحب، براساس دلیل، کراهت دارد، ولی در طواف واجب، جایز نیست.

۴. لزوم دخول جميع اعضاء بدن در مطاف و عدم آن

آیا واجب است هنگام طواف، تمام اعضای طواف‌کننده، درون مطاف باشد، یا دخول بیشترین اعضای او، به گونه‌ای که عرفاً بگویند او طواف می‌کند، کافی است؟ ظاهر آن است که در این باره صدق عرفی کافی است. بنابراین اگر بیشتر اعضای طواف‌کننده، داخل مطاف قرار گیرد و تنها سر او بالاتر از کعبه باشد، طوافش صحیح

است و دلیلی هم بر لزوم داخل بودن تمام اعضا در مطاف، در دست نیست؛ چنان که صاحب جواهر^۱ در مسئله استقبال با صراحت گفته است:

در این باره صدق استقبال، کفایت می کند؛ گرچه بعضی از اعضای بدن در جهت قبله قرار نداشته باشد و لازم نیست که همه اجزای بدن در جهت قبله قرار گیرد. معنای این سخن آن است که اگر مولا امر به استقبال کند، به همان اندازه که عنوان امثال از نظر عرف در خارج تحقق یابد، کافی است.

سپس می افزاید:

کیفیت استقبال قبله، مسئله ای عرفی است که شرع در آن دخالتی ندارد و به ظاهر، همان صدق عرفی کفایت می کند؛ گرچه برخی اعضای بدن هم، که در صدق استقبال نقشی ندارند، در جهت قبله نباشد و در این مسئله فرقی نیست میان نزدیکی و دوری از کعبه. ولی در کتاب قواعد آمده است: «اگر برخی از اجزای بدن نماز گزار از سمت قبله خارج باشد، نماز او باطل است». بلکه گفته شده که در کتاب های: نهایة الاحکام، تحریر، تذکره، ذکری، بیان، موجز، کشف الالتباس، جامع المقاصد و قواعد نیز چنین آمده است.

اما تحقیق در این مسئله آن است که افزون بر صدق استقبال عرفی، چیزی شرط نیست و چنانچه ادعا شود که صدق استقبال از نظر عرف، بر استقبال تمام اعضای بدن توقف دارد، در پاسخ می گوئیم: هر جا که در امر به استقبال صرفاً به «اِسْتَقْبَلُ» اکتفا شده باشد و تمام اعضا به عنوان متعلق این امر ذکر نشود، وجدان ادعای یاد شده را تکذیب می کند.^۴

ظاهراً طواف مانند استقبال است، که صدق عرفی آن برای امثال آیه «وَلْيَطَّوَّفُوا» کفایت می کند و داخل بودن تمام اعضای طواف کننده در مطاف، لازم نیست؛ به گونه ای که اگر سر یا دست او از محدوده مطاف بیرون باشد، محل به طواف شمرده شود و این نکته روشن است که برای این مفهوم (طواف) نه حقیقت شرعیه ای در کار است و نه اینکه طواف از موضوعاتی است که شارع در وضع آن تصرفی اعمال کرده باشد؛

چنان‌که برای اصل این عمل هم، کیفیت خاصی ارائه نکرده است. گرچه برخی از شرایط را برای آن، مانند داشتن طهارت در حال طواف و اینکه حجرالأسود به عنوان نقطه آغاز و پایان طواف است، ذکر کرده است.

البته وقتی قائل به توسعه در مطاق شدیم و براین اساس، طواف از طبقه بالاتر از کعبه را جایز دانستیم، دیگر ثمره‌ای بر این بحث بار نمی‌شود؛ زیرا در آن صورت، طرح مسئله خروج بعضی از اعضا از محدوده مطاق، بی‌مورد خواهد بود.

۵. حکم ساخت و سازهای فراتر از کعبه

در روایات از ساختن بناهای بلندتر از کعبه، در مکه، نهی شده است که برخی از آنها عبارتند از:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَلَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يَرْفَعَ بِنَاءً فَوْقَ الْكَعْبَةِ.^۵

امام باقر عليه السلام فرمود: «بر کسی سزاوار و شایسته نیست که بنایی بالاتر از کعبه بسازد». روایت از نظر سند، معتبر است؛ زیرا طبق استظهار مرحوم آیت الله خوئی رحمته الله، منظور از محمد بن الحسن، همان محمد بن الحسین بن ابی‌الخطاب است^۶ که شخصی موثق و جلیل‌القدر شمرده می‌شود.

علی بن الحکم، نیز ثقه است و صفوان، گرچه میان «صفوان بن مهران» و «صفوان بن یحیی» مشترک است، ولی هر دوی آنها ثقه‌اند و منظور از علاء همان علاء بن رزین است که مردی ثقه و جلیل‌القدر است.

شیخ مفید رحمته الله در «مقنعه» از امام صادق عليه السلام نقل کرده است: «نَهَى أَنْ يَرْفَعَ الْإِنْسَانُ بِمَكَّةَ بِنَاءً فَوْقَ الْكَعْبَةِ»^۷؛ «خداوند یا امام عليه السلام نهی کرد از اینکه انسان بنایی را بلندتر از کعبه بسازد».

گذشته از وجود اختلاف نظریه‌ها و دیدگاه‌ها در اینکه «آیا این نهی، بر حرمت

دلالت دارد یا همان‌گونه که از عنوان یاد شده در این باب بر می‌آید، بر کراهت دلالت می‌کند»، این پرسش مطرح است که آیا نهی در این روایت، تمام ساختمان‌های مکه، حتی ساختمان‌های درون مسجدالحرام را هم شامل است؟ بدین معنا که شارع مقدس، به خاطر موقعیت والا و شرافت کعبه، از احداث هرگونه بنای بلندتر از آن، گرچه داخل مسجدالحرام باشد، منع کرده است یا آنکه این نهی، به ساختمان‌های شخصی افراد، در بیرون مسجد اختصاص داشته و از بنای داخل مسجد، منصرف است؟

ظاهراً چنین انصرافی در کار نیست و وجهی برای آن وجود ندارد و انصاف این است که بگوییم کلام امام علیه السلام، ظهور در اطلاق دارد؛ به‌ویژه با توجه به نکره‌بودن بنا (بِنَاءً)، که در سیاق نفی یا نهی (نَهَى أَنْ . . .) واقع شده است و مناسبت حکم و موضوع هم قرینه‌ای است که ظهور یاد شده را تأیید می‌کند؛ چرا که شرافت و عظمت کعبه، چنین ایجاب می‌کند که این موقعیت و برتری، همچنان برای آن، نسبت به هر بنایی، حتی درون مسجدالحرام، محفوظ بماند.

پس در صورت بنای بر اطلاق، ممکن است گفته شود که طواف از طبقه نخست کنونی صحیح نیست؛ زیرا برحسب پژوهش‌های به عمل آمده و پرسش‌های طرح شده، طبقه یاد شده، به اندازه ۲۷ سانتی متر از کعبه بلندتر است. دلیل بر بطلان طواف در این طبقه، آن است که ما از نهی یاد شده در مورد بنا، به طریق ملازمه عرفی می‌فهمیم که طواف در آن صحیح نیست یا بودن انسان در مکانی بلندتر از کعبه جایز نیست.

لیکن انصاف این است که بگوییم: این روایت، موردی را که انسان برای طواف در جایی بالاتر از کعبه قرار گیرد، شامل نمی‌شود؛ زیرا مورد نهی، بناهای ثابت است، نه شیء متحرک؛ آن هم حرکتی که به پاس احترام به بیت الله انجام گیرد. بنابراین، شامل انسان در حال طواف نمی‌شود؛ چنان‌که شرافت کعبه که حکمت اصلی این دستور است، ساختمان‌های مربوط به مسجدالحرام را که از شئون و توابع بیت محسوب می‌شود نیز در بر نمی‌گیرد.

۶. طواف از طبقه بالاتر از کعبه

چکیده این بخش، که از اهمیت بسزایی در این بحث برخوردار است، این است که مشهور میان فقها، بلکه اتفاق میان آنان و بلکه میان مسلمانان، که کاشف الغطاء^۸ به آن تصریح کرده، این است که قبله، در جهت ارتفاع کعبه، تا فراز آسمان و از قسمت زیرین تا عمق زمین است. بنابراین، محدود به بنای محسوس نمی‌گردد و ظاهراً نخستین کسی که با صراحت به بیان آن پرداخته، شهید ثانی در مسالک است. آن‌گاه صاحب مدارک از وی پیروی کرده و سپس تمام متأخرین، تا زمان حاضر، از او تبعیت کرده‌اند و بدین‌گونه، به مسئله‌ای مسلم و پذیرفته شده نزد همگان تبدیل شده است.^۸

پرسشی که در اینجا مطرح است، این است که آیا طواف می‌تواند ملحق به استقبال شود، به طوری که فضای بالای کعبه یا قسمت زیرین آن، در حکم خود کعبه باشد و طواف در اطراف آن جایز شود یا خیر؟ به دیگر سخن، آیا طواف بر گرد فضای کعبه، طواف بر پیرامون آن محسوب می‌شود یا چنین نیست و در نتیجه طواف به استقبال ملحق نشده و حکم پیش‌گفته، اختصاص به استقبال دارد؟

از ظاهر روایات چنین بر می‌آید که این حکم مخصوص استقبال نیست؛ چرا که از اطلاق برخی از آنها، جواز طواف بر گرد فضای کعبه نیز استفاده می‌شود.

مرحوم شیخ صدوق، در این زمینه، مرسله زیر را از امام صادق ع نقل کرده است: «أَسَاسُ الْبَيْتِ مِنَ الْأَرْضِ السَّابِعَةِ السُّفْلَى إِلَى الْأَرْضِ السَّابِعَةِ الْعُلْيَا»^۹؛ «پایه خانه [خدا] از هفتمین طبقه پایین زمین تا هفتمین طبقه بالای آن است».

گرچه این روایت مرسله است، لیکن این‌گونه ارسال، براساس تحقیقی که در جای خود صورت گرفته، به اعتبار آن زیان نمی‌رساند؛ چنان‌که دلالت آن نیز روشن است و در روایت هم، قرینه‌ای بر اختصاص آن به استقبال، وجود ندارد. آری طبق ظاهر روایت که کلمه «اساس» ظهور در ریشه و بنیان دارد، دلالت بر الحاق فضای بالای کعبه به کعبه نمی‌کند. بلکه تنها دلیل بر این است که از هفتمین طبقه زیرین زمین تا طبقه بالا،

جزو کعبه است. مگر آنکه گفته شود واژه «الأرض» در این روایت، در مقابل «السّماء» نیست. بلکه منظور از «الأرضِ السُّفْلَى وَالْعُلْيَا» امتداد کعبه از هر دو جهت فوقانی و تحتانی است و بدین ترتیب این عبارت تعبیری کنایی، از معنای یاد شده است. کاشف الغطاء^{۱۰} بر این باور است قبله، در جهت ارتفاع کعبه، تا فراز آسمان و از قسمت زیرین تا عمق زمین است. بنابراین، محدود به بنای محسوس نمی‌گردد.

مؤید این مطلب این است که در بعضی از روایات، که در ذیل آیه شریفه: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ...﴾ (طلاق: ۱۲) آمده، مقصود از «الأرضِ العُلْيَا» زمین هفتم است، که برفراز آسمان ششم قرار دارد. در این راستا، عیاشی به سند خود، از حسین بن خالد، از حضرت ابی‌الحسن امام کاظم^{علیه السلام} روایت می‌کند که آن حضرت کف دست [چپش] را گشود و سپس دست راست را بر آن نهاد و فرمود:

هذه أرض الدنيا والسّماء الدنيا عليها قبة والأرض الثانية فوق السّماء الدّنيا والسّماء الثّانية فوقها قبة والأرض الثالثة فوق السّماء الثّانية والسّماء الثالثة فوقها قبة حتى ذكر الرابعة والخامسة والسادسة فقال والأرض السابعة فوق السّماء السادسة والسّماء السابعة فوقها قبة. وعرش الرّحمن فوق السّماء السّابعة وهو قوله: ﴿سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾^{۱۰}.

این (دست چپ)، به منزله زمین دنیاست و آسمان دنیا بر آن، گنبدوار قرار گرفته و زمین دوم، بالای آسمان دنیا واقع شده و آسمان دوم، گنبدوار برفراز آن است و زمین سوم، بالای آسمان دوم است و آسمان سوم، روی آن گنبدوار واقع شده تا آنکه چهارم و پنجم و ششم را برشمرد و آن‌گاه فرمود: «و زمین هفتم برفراز آسمان ششم است و آسمان هفتم، بر بالای آن، گنبدوار قرار دارد، و عرش خدای رحمان، بالای آسمان هفتم است و این است تفسیر فرموده خداوند: خداست آنکه هفت آسمان را خلق کرد و از زمین همانند آنها آفرید».

در این روایت، با صراحت از امتداد و گسترش کعبه در دو جهت فوقانی و تحتانی

سخن به میان آمده است و در هر صورت، تردیدی باقی نمی ماند که این گونه تعبیر، کنایه از امتداد کعبه است.

در برخی از روایات وارد شده در باب قبله، به امتداد قبله در جهت فوقانی نیز اشاره شده است؛ چنان که در روایت عبدالله بن سنان، از ابو عبدالله ع آمده است:
 ... سَأَلَهُ رَجُلٌ قَالَ: صَلَّيْتُ فَوْقَ أَبِي قُبَيْسِ الْعَصْرِ، فَهَلْ يُجْزِي ذَلِكَ وَالْكَعْبَةُ تَحْتِي؟ قَالَ نَعَمْ إِنَّهَا قِبْلَةٌ مِنْ مَوْضِعِهَا إِلَى السَّمَاءِ.^{۱۱}

مردی از آن حضرت پرسید: «من بر فراز کوه ابو قبیس نماز عصر گزاردم، آیا کفایت می کند، با اینکه کعبه پایین تر از جای من بود؟» حضرت فرمود: «آری، از فراز کعبه تا آسمان، قبله است».

صرف نظر از روایت یاد شده، از تفسیر عیاشی، هنگامی که روایت عبدالله بن سنان را در کنار روایت مرسله‌ای که گذشت، قرار می دهیم، چنین می فهمیم که کعبه مختص به ساختمان موجود نیست. بلکه از دو سوی بالا و پایین امتداد دارد و می توان در ادامه بحث افزود که تفاوت قائل شدن میان دو جهت کعبه، به اینکه بگوییم توسعه و امتداد، تنها در قسمت زیرین و تحتانی کعبه است نه در قسمت فوقانی آن، کلامی جداً بعید و غریب به نظر می رسد. روایت ابن سنان هم نمی تواند قرینه برای بیان مراد مرسله بوده و تنها به مسئله استقبال نظر داشته باشد، به دلیل آنکه هرگاه دو روایت، هر دو به جنبه اثبات چیزی پرداخته باشند و به اصطلاح مثبتین باشند، جای جریان تقیید در یکی از آنها نیست.

اشکال و پاسخ

پرسش نخست: ظهور ادله طواف در این است که طواف باید محاذی بنای کعبه انجام گیرد. در این راستا، از ظاهر آیه شریفه: ﴿...وَلِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (حج: ۲۹) لزوم طواف بر خود کعبه استفاده می شود، نه بر فضای آن. مراجعه به لغت، به ویژه درباره واژه «حول» که در برخی از روایات آمده، این نکته را تأیید می کند؛ بدین ترتیب، ظهور

معنای «طاف بالمکان» آن است که باید آن مکان را محور طواف خود قرارداد، نه جای بالاتر یا پایین تر آن را؟

پاسخ

گرچه ظهور کلام چنان است که گفتیم، لیکن روایت، حاکم بر آن است و به تفسیر و توسعه چیزی پرداخته است که قابلیت توسعه را دارد؛ چنان که ادله استقبال هم در وجوب محاذات نماز، با نفس کعبه، ظهور دارد و حداقل برای حاضران در مسجدالحرام چنین است. ولی روایت، دست کم صلاحیت توسعه در استقبال را دارد و با توجه به این نکته که مورد و متعلق تکلیف در هر دو مسئله (طواف و استقبال) کعبه است، جداً بعید به نظر می رسد که تفاوتی میان این دو وجود داشته باشد.

پرسش دوم: همان گونه که از برخی آیات بر می آید، بر نمازگزار واجب است که رو به مسجدالحرام بایستد؛ مانند آیه:

﴿... قَوْلَ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ...﴾
(بقره: ۱۴۴)

پس روی خویش به سوی مسجدالحرام کن و هر جا که باشید روی خود به سوی آن بگردانید.

معنای این کلام آن است که خود «بیت الله» مدخلیتی در استقبال ندارد. در مورد طواف هم، تکلیف حاجی، نه طواف پیرامون مسجد، که طواف بر دور کعبه است؛ چنان که فرمود: ﴿... وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾؛ «... باید برگرد خانه گرامی طواف کنید». (حج: ۲۹)

همچنین فرمود: ﴿... وَعَهْدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ...﴾؛ «ما به اسماعیل امر کردیم که خانه مرا برای طواف کنندگان پاکیزه کنید...». (بقره: ۱۲۵)

بدیهی است که منظور از بیت در دو آیه بالا، کعبه است نه مسجدالحرام.

پاسخ

در آیه نخست، از این رو از قبله به مسجدالحرام تعبیر شده که مقابل بیت المقدس قرار دارد و منظور، لزوم رو گردانیدن مسلمانان از سمت بیت المقدس به سوی مسجدالحرام است. ولی شکی نیست که فقط بر حاضران در مسجدالحرام واجب است تا رو به کعبه نماز بگذارند و نماز به سوی مسجد، جایز نیست. بنابراین عنوان مسجدالحرام، در آیات شریفه یاد شده، اشاره به بیت است، نه آنکه فی نفسه دخالتی در حکم داشته باشد.

آری، به نظر بسیاری یا بیشتر علما یا نظر اصحاب ما، به تعبیر نقل شده از شیخ طبرسی رحمته الله در مجمع البیان، یا به اجماعی که شیخ طوسی رحمته الله در خلاف ادعا کرده است، قبله حاضران در مسجدالحرام، کعبه و آنان که در حرم هستند، مسجدالحرام است و قبله آنان که در خارج از حرم اند، حرم است. بنابراین تردیدی در این مسئله باقی نمی ماند که قبله حاضران در مسجدالحرام، کعبه است.

در هر صورت، ظاهر این است که از این جهت فرقی میان استقبال و طواف نیست، و شاهد آن، این است که اگر ساختمان کعبه به طور کلی زایل گردد و از بین برود، نماز به سمت فضای خالی آن صحیح است، نه به سوی بنای از بین رفته. همچنین طواف گرد فضای موجود، واجب خواهد بود، نه آنکه وجوب طواف ساقط گردد. البته، این توسعه ای که شامل طواف می شود، سعی را در بر نمی گیرد. بنابراین جایی برای این توهم وجود ندارد که سعی هم مانند طواف، از طبقه فوقانی جایز باشد؛ چراکه سعی باید در فاصله میان صفا و مروه انجام گیرد، نه بالای آنها و دلیلی در این مورد برای الحاق فضای فوقانی میان آن دو کوه به مسئله سعی، موجود نیست؛ مگر آنکه گفته شود واژه «بین»، مقابل واژه فوق نیست. بلکه مقصود این است که حد آغاز و پایان سعی، آن دو کوه است که نادرستی این سخن را خود درمی یابی.

پرسش سوم: در پاره ای از روایات آمده است که فرشتگان به زمین فرو می آیند و

پیرامون خانه به طواف می‌پردازند: آیا این روایت دلیل بر این نیست که ملاک در طواف، نفس بیت است؟ چرا که نیازی برای نزول آنان به زمین نبود؟

پاسخ

با روایت یاد شده، چنین مطلبی ثابت نمی‌گردد؛ زیرا ممکن است:

۱. نزول فرشتگان به زمین، به منظور حضور در جمع مؤمنان طواف‌کننده، برای طواف باشد.

۲. این نکته قابل انکار نیست که طواف بر گرد خانه از نزدیک، بر طواف بر دور فضای آن از آسمان، برتری دارد و چه بسا چنین طوافی به خاطر همان نزدیکی، از اجر و پاداش بیشتری برخوردار باشد.

پرسش چهارم: اگر کعبه برای طواف هم امتداد دارد، در آن صورت آیا استلام حجر یا استلام رکن یمانی، معنایی خواهد داشت؟

پاسخ

استلام حجرالأسود و نیز استلام رکن یمانی، با اشاره هم امکان‌پذیر است. در هر صورت، ما به صحت طواف از بالا، ملتزم هستیم و با این‌گونه شبهات، از نظریه خویش صرف‌نظر نمی‌کنیم؛ به عبارت دیگر: اگر در فضا، استلام ولو با اشاره هم تحقق نداشته باشد، این امر سبب تضعیف یا ایجاد خلل در این نظریه نمی‌شود؛ چنان‌که اگر در همین شرایط کسی را با وسیله‌ای که مثلاً ارتفاع آن سه متر است، طواف دهند، چه بسا استلام برای او تحقق نداشته باشد.

پرسش پنجم: عرف درباره توسعه در مسئله استقبال، نظر مساعد دارد، ولی درباره طواف چنین نیست؛ یعنی در مورد نخست (استقبال)، ایستادن رو به فضای کعبه از نگاه عرف، کاری پذیرفته شده و بی‌نقص تلقی می‌گردد؛ برخلاف طواف بر گرد فضای آن که عرف آن را طواف نمی‌شمارد.

پاسخ

اولاً: در این نظریه، ما با شما موافق نیستیم. ما می‌گوییم عرف، تفاوتی میان آن دو قائل نیست. بنابراین بر طواف از بالا، بدون مسامحه عرفی، طواف صدق می‌کند؛ هرچند که مسامحه عرفی هم در آنجا که عقل حکم به امتثال امر می‌کند، کافی است؛ همان‌گونه که هرگاه مولا به عبد خویش فرمان دهد تا آب برایش بیاورد و او مایعی را که با مسامحه عرفی به آن آب گفته می‌شود، برایش بیاورد، امتثال امر تحقق یافته است. ثانیاً: به فرض تسلیم و پذیرش این سخن، گاه نگاه شارع با نظر عرف در این جهت مخالف است. از این رو شارع مقدس فضای فوقانی و قسمت زیرین کعبه را جزو کعبه به شمار آورده و نماز و طواف بر آن را مطلقاً جایز دانسته است؛ بی‌آنکه برای ساختمان کعبه مدخلیتی قائل باشد.

آری، این نکته قابل انکار نیست که اجماع فریقین (ظاهراً) بر این است که طواف، برخلاف استقبال و رو به قبله نمازگزاردن، از بیرون مسجد جایز نیست. بلکه باید داخل انجام بگیرد؛ بدین ترتیب که به قول مشهور فقهای شیعه، طواف باید در فاصله میان کعبه و مقام ابراهیم و به تصریح علمای اهل سنت (و برخی از علمای شیعه) داخل مسجد باشد. ولی رعایت محدوده مطاف، مسئله دیگری است که از موضوع این نوشتار خارج است.

نتیجه بحث این است که با صرف‌نظر از روایت مرسله یاد شده، که اطلاق آن دلالت بر صحت نماز و طواف بر فضای فوقانی و قسمت زیرین کعبه نیز داشت، ممکن است گفته شود: آنچه از ادله قبله و طواف - با توجه به وحدت تعبیر درباره هر دو، که ملاک در آنها، بیت است - برمی‌آید، همان‌گونه که فضای فوقانی کعبه برای استقبال صلاحیت دارد، برای طواف نیز چنین است و اگر این روایت نبود، ممکن بود چنین گفته شود: بدون تردید این یک مسئله عرفی است و پرسش‌های مطرح شده در روایات، گویای آن است؛ زیرا مردم بر اساس ارتکاز عرفی، بر فراز کوه ابوقبیس نماز می‌گزاردند، گرچه

پس از آن در این باره سؤال هم می‌کردند و این کار بر پایه همان ارتکاز ذهنی آنان انجام می‌گرفته است.

دلیل دیگری که می‌توان در ادامه افزود، از عمومیت حدیث پیامبر خدا ﷺ که فرمود: «الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ» برمی‌آید؛ یعنی همچنان که کعبه برای نماز از دو سوی بالا و پایین امتداد دارد، برای طواف نیز چنین است.

دلیل عمومیت حدیث این است که آن حضرت در حدیث یاد شده، یک مورد را استثنا کرده و فرموده است: «إِلَّا أَنَّ اللَّهَ أَحَلَّ فِيهِ النُّطْقَ»؛ «جز اینکه خدای تعالی در طواف، سخن گفتن را حلال کرده است». هرچند این روایت از طریق شیعه، جز در «عوالی اللثالی»^{۱۲} نیامده، لیکن با این وجود، عده‌ای از بزرگان فقها به آن استناد کرده‌اند؛ چنان که مرحوم شیخ طوسی در «خلاف»^{۱۳}، مرحوم علامه در «مُخْتَلَف» در باب «وجوب قیام در طواف»، آنجا که فرمود: «همان‌طور که وجوب قیام در نماز ثابت است، در طواف نیز چنین است». همچنین در مورد شرط پوشش فرموده است: «پوشیدن شرمگاه در طواف، شرط می‌باشد».^{۱۴} و نیز از ابن ادریس در «سرائر» - با اینکه او از کسانی است که به خبر واحد عمل نمی‌کند - نقل شده است که طبق این حدیث فتوا داده است.

شهید ثانی می‌فرماید:

مستند این حکم، اطلاق حدیث نبوی است که فرمود: «الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ» و از تحت این اطلاق، آنچه بر عدم مشارکت طواف با نماز، اجماع قائم شده است، خارج و بقیه باقی می‌مانند.^{۱۵}

مرحوم محقق اردبیلی فرموده است: «طواف بر گرد خانه، نماز به حساب می‌آید و بنابراین، آنچه در نماز شرط است؛ در طواف نیز شرط می‌باشد، جز آنچه به وسیله دلیل خارج می‌گردد».^{۱۶}

مرحوم طباطبایی این‌گونه اظهار نظر کرده که تشبیه طواف به نماز، چنین اقتضا

می‌کند که در تمام احکام و از جمله در پاکیزه بودن از نجاست، با نماز شرکت داشته باشد.^{۱۷}

گرچه صاحب مدارک در این باره با آنان مخالفت ورزیده و گفته است: «این روایت از نظر سند قاصر و از نگاه متن، مجمل است».^{۱۸} لکن می‌توان گفت که از خود تنزیل و تشبیه، عمومیت استفاده می‌شود؛ یعنی این امر لوخلی و طبعه اقتضای عمومیت دارد. حتی اگر استثنا در روایت هم نبود، ما می‌توانستیم این عمومیت را استفاده کنیم. مواردی که دلیل قائم است و از مختصات نماز است، باید استثنا شود.

سؤال: ممکن است گفته شود این روایت در مقام تنزیل در برخی از جهات است و چون آن جهت روشن نیست، لذا باید بگوییم روایت از نظر متن اجمال دارد به‌علاوه اگر بخواهیم عمومیت را قائل شویم، مستلزم کثرت تخصیص می‌شود و این، امری قبیح است.

جواب: اطلاقی که در خود این تنزیل وجود دارد، رافع هرگونه اجمالی است. تخصیص اگر چه زیاد هم باشد، در حدی نیست که موجب استهجان عرفی شود. در هر صورت، تردیدی نیست که مشهور به این حدیث استناد کرده‌اند و بدین ترتیب ضعف آن جبران می‌گردد. از اینجا روشن می‌شود که ایراد مرحوم آیت الله خوئی به آن، که می‌فرماید: «استناد مشهور به آن نامعلوم است»^{۱۹} سخنی ناتمام است؛ چنان‌که مرحوم آیت الله حکیم نیز به جبران ضعف آن، تصریح می‌کند.^{۲۰}

نقد نظریه‌ها

از طریق امامیه، از معاویه بن عمار، از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود:
 ... لا بَأْسَ أَنْ تَقْضِيَ الْمُنَاسِكَ كُلَّهَا عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ إِلَّا الطَّوَّافَ فَإِنَّ فِيهِ صَلَاةً ...^{۲۱}
 جایز است که حج گزار تمام مناسک را بی وضو انجام دهد، جز طواف که در آن نماز می‌باشد.

مرحوم صاحب جواهر از این روایت چنین برداشت کرده است که: روایت مرسله

نبوی در اصل نیز چنین بوده است: «فِي الطَّوَّافِ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ»؛ «در طواف خانه، نماز هست». بنابراین حرف «فی» از آغاز آن افتاده و در نتیجه چنین پنداشته شده که طواف به نماز تشبیه شده است. ولی این برداشت دارای اشکال، بلکه ممنوع است؛ زیرا در برخی روایات - چنان که اشاره شد - تکلم در طواف استثنا شده و آمده است: «إِلَّا أَنْ اللَّهَ أَحَلَّ فِيهِ النُّطْقَ» و شاید صاحب جواهر هم به همین دلیل، خود در موارد مختلفی از کتابش، به روایت یاد شده، بدون واژه «فی» استدلال کرده^{۲۲} که درخور تدبر است.

این نکته را باید بر دلایل گذشته افزود که اگر طواف از محلی بالاتر از ارتفاع کعبه جایز نبود، می‌بایست ارتفاع هم، از حدود طواف به شمار می‌آمد و در آن صورت، بر شارع لازم می‌شد که آن را به عنوان حد طواف بیان کند؛ چنان که مساحت معینی از زمین مسجدالحرام را، به عنوان محدوده مطاف تعیین و مشخص کرده است و از همین جا صحت طواف از جای بالاتر از ارتفاع کعبه کشف می‌گردد؛ مگر آنکه گفته شود: دلیل عدم بیان آن این است که موضوع این مسئله، در آن عصر، متفی بوده است. ولی این پاسخ هم، چنان که می‌بینی، صحیح نیست.

طواف از طبقه نخست از نگاه اهل سنت

از آنچه گفته شد، ضعف این نظریه که از شافعی نقل شده، روشن می‌گردد. به نقل از وی گفته‌اند: «اگر بر فراز مسجدالحرام، سقفی بلندتر از کعبه ساخته شود، طواف از آنجا جایز نیست». از کلام صاحب جواهر^{رحمته} چنین برمی‌آید که با این گفته شافعی مخالف است؛ آنجا که می‌نویسد:

چنان که از مرحوم علامه در تذکره نقل شده: «مقتضای نظریه شافعی این است که اگر - العیاذ بالله - کعبه ویران گردد، طواف پیرامون زمین آن جایز نیست و این سخن، دور از حقیقت، بلکه باطل است.^{۲۳}

از کلام صاحب جواهر چنین استظهار می‌شود که طواف از پشت بام مسجد، گرچه بلندتر از کعبه باشد، صحیح است و بیشتر علمای اهل سنت، قائل به صحت طواف از

مطاف بالاتر از کعبه‌اند؛ چنان‌که نووی نظر آنان را چنین نقل می‌کند:

علمای اهل سنت می‌گویند: «در صورتی که ارتفاع کعبه، مانند امروز، بلندتر از پشت‌بام مسجدالحرام باشد، طواف از پشت‌بام‌های مسجد جایز است». اما صاحب کتاب «العدة» طواف از آنجا را جایز نمی‌داند. ولی رافعی بر این سخن او چنین ایراد وارد کرده است که: اگر گفته او درست باشد، لازم می‌آید که در صورت انهدام کعبه - العیاذبالله - طواف بر اطراف زمین آن جایز نباشد که بعید به نظر می‌رسد و در این مسئله نظر رافعی صحیح است، و قاضی حسین در تعلیقه خود، به صحت آن قطع پیدا کرده، آنجا که گفته است: «اگر شخصی از پشت‌بام مسجد طواف کند، گرچه بالاتر از کعبه باشد، طوافش صحیح است» و آن‌گاه به بیان این قاعده کلی پرداخته است که در صورت توسعه مسجد، مطاف نیز توسعه می‌یابد و اصحاب ما در این باره اتفاق نظریه دارند.^{۲۴}

زحیلی می‌گوید: «طواف از پشت‌بام مسجد، جایز است؛ گرچه بلندتر از کعبه باشد».^{۲۵}

فروع الحاقی

۱. طواف از ارتفاع کوتاه

در صورت عدم افزایش ارتفاع کعبه و لزوم اکتفا بر بنای موجود، می‌توان گفت که طواف ظاهراً از ارتفاع اندک، به مقدار یک یا دو متر، موجب خروج از مصداق طواف نمی‌گردد و به دلیل همین صدق عرفی بر آن، طواف از آنجا صحیح است. بنابراین در شرایط کنونی، با قطع نظر از سایر ادله‌ای که ذکر نمودیم، می‌توان گفت این مقدار ارتفاع کم، مانعیت از صدق عرفی طواف ندارد و قطعاً صدق عرفی طواف محقق است.

۲. شمول حکم، نسبت به حال اضطرار و غیر آن

از آنچه گفته شد، این نکته نیز روشن می‌گردد که صحت طواف از ارتفاع بالاتر از کعبه، اختصاص به حال اضطرار ندارد. بلکه کسی که قائل به حدی برای طواف نیست، می‌تواند به طور مطلق به صحت آن نظر دهد، والله العالم.

۳. نیابت و مشروعیت آن

ظاهر آن است که در صورت صحت طواف به طور مطلق از ارتفاعی بالاتر از بنای کعبه، دیگر نوبت به طرح مسئله استنباه نمی‌رسد مگر بر مبنای کسی که حدی برای مطاف قائل است که طبعاً باید به وجوب استنباه برای طواف و عدم صحت طواف از طبقه بالا فتوا دهد. البته نه از این رو که طبقه فوقانی بلندتر از کعبه است. بلکه از این جهت که از حد مطاف خارج است و در اینجا این بحث پیش می‌آید که بنابراین مبنای که حدی برای طواف وجود داشته باشد و گرفتن نایب ممکن باشد، این کار بر او واجب است. ولی اگر استنباه ممکن نباشد و از آغاز حاجی بداند که نه خود می‌تواند از پایین طواف کند و نه می‌تواند نایب بگیرد، آیا در این صورت احرام او صحیح خواهد بود یا خیر؟

در این فرض می‌توان گفت که حج بر او واجب نیست و دلیل آن، یا عدم قدرت او بر ایجاد جزء یا شرطی است که به نوبه خود، موجب عدم قدرت وی بر ایجاد مکلف به مرکب یا مشروط است. از این رو، دیگر تکلیف و خطاب متوجه او نمی‌گردد و در نتیجه، وجوب حج از او ساقط می‌گردد. این دلیل بر همان اصلی استوار است که محقق نایینی رحمته الله علیه آن را تأسیس کرد که براساس آن، شرط بودن قدرت، از اقتضای خطاب استفاده می‌شود، نه از حکم عقل یا به این دلیل حج بر او واجب نیست که عدم توانایی او بر ایجاد آن جزء یا شرط، چنین ایجاب می‌کند که توجه تکلیف به او قبیح باشد و این دلیل نیز بر مبنای قول مشهور است که تکلیف عاجز را عقلاً قبیح می‌شمارند.

اما اگر قدرت را شرط در توجه تکلیف به مکلف ندانیم و بگوییم که خطاب، همان‌گونه که شخص قادر بر ایجاد جزء و شرط را شامل می‌گردد، شامل عاجز هم می‌شود، با این تفاوت که شخص عاجز در ترک امتثال معذور شمرده می‌شود، در این صورت عجز از ایجاد جزء، مساوی با عجز از ایجاد مرکب است و در نتیجه فرد یاد شده، در ترک امتثال، معذور خواهد بود و این، همان نظریه‌ای است که حضرت امام

خمینی و آیت الله خویی (رحمهما الله) برآنند؛ به دیگر سخن، هرگاه وجوب واحدی به مجموعه مرکبی تعلق گرفت و مکلف از ایجاد یکی از اجزای آن مرکب عاجز بود، آن وجوب از سایر اجزای آن ساقط می‌گردد؛ مگر آنکه دلیل خاص بر بقای آن وجوب نسبت به دیگر اجزا وجود داشته باشد؛ چنان‌که در باب نماز چنین است.

پرسش و پاسخ

۱. این مطلب در جای خود ثابت شده که قدر جامع، میان مقذور و غیر مقذور، مقذور شمرده می‌شود. بنابراین اگر برخی از مصادیق طبیعت مأمورٌ بها، مقذور و بعضی از آن غیر مقذور باشد، تکلیف می‌تواند به طبیعت تعلق گیرد؟

پاسخ: این گفته در جایی صحیح است که سخن از کلی و فرد باشد، نه از کل و جزء و اینجا سخن از دومی است؛ در این صورت باید گفت: «شخصی که از اتیان جزء عاجز است، قهراً از ایجاد کل نیز ناتوان خواهد بود».

۲. از آنجا که میان «عدم وجوب حج» و «عدم صحت احرام»، ملازمه‌ای نیست و کسی چنین ادعایی نکرده، می‌توان گفت که احرام او صحیح است؛ گرچه حج بر او واجب نیست و با توجه به راههایی که برای خروج از احرام وجود دارد، خروج از آن ممکن است.

پاسخ: احرام نیز از اجزای حج است. بنابراین، پس از آنکه حاجی از ایجاد یکی از اجزای آن عاجز بود، دیگر اجزا در حکم غیر مقذور نخواهد بود و دست‌کم، امر به واجب مرکب، شامل او نمی‌گردد و از آنجا که هر یک از اجزای آن به طور مستقل مطلوب شناخته نمی‌شود، بنابراین احرام هم در این فرض صحیح نیست.

با توجه به آنچه گفته شد، روشن می‌شود که وجوب حج، از شخصی که از انجام طواف صحیح و مشروع عاجز است و گرفتن نایب هم برایش مقذور نیست، ساقط است؛ چنان‌که احرام او هم درست نیست. البته بر کسی پوشیده نیست که قدرت بر عمل، گرچه از راه گرفتن نایب حاصل شود، برای تعلق وجوب کفایت می‌کند؛ چراکه

شخص قادر برگرفتن نایب (در امور نیابت‌پذیر) قادر بر عمل، به حساب می‌آید. براین اساس، اگر حاجی از عهده انجام طواف و سعی خود برنیاید، ولی بتواند برای انجام آنها نایب بگیرد و نماز و تقصیرش را خود عهده‌دار گردد، احرام و عمره‌اش صحیح است.

چکیده و برداشت از این پژوهش

نتیجه‌ای که از این پژوهش به دست می‌آید، به‌طور خلاصه موارد زیر است:

۱. افزودن به ارتفاع کعبه جایز است و هر مقداری که بر آن افزوده شود، قطعاً طواف در حول آن مقدار اضافی نیز صحیح خواهد بود.
 ۲. نهی روایات از ساخت و سازهای بلندتر از کعبه، شامل ساختمان‌های مربوط به مسجدالحرام نمی‌شود.
 ۳. به دلایلی که در زیر می‌آید، توسعه کعبه، فوقاً و تحتاً، اختصاص به استقبال ندارد و شامل طواف نیز می‌شود:
- الف) روایت مرسله‌ای که صدوق از امام صادق ع نقل نمود و دلالت داشت که «اساس بیت از زمین هفتم پایین تا زمین هفتم بالاست». توسعه، در هر دو جهت فوق و تحت استفاده می‌شود.
- ب) با قطع نظر از روایت مرسله صدوق، می‌توان گفت مستفاد از ادله قبله و طواف و وحدت تعبیر در هر دو، آن است که همان‌طور که فوق کعبه، برای استقبال صالح است، همین‌طور برای طواف نیز صلاحیت دارد.
- ج) از عموم تنزیلی که در روایت «الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ» شده است، استفاده می‌شود که می‌توان طبق اطلاق آن، توسعه در محل بحث را استفاده نمود و اثبات نمودیم که این روایت، سنداً، دلالتاً و اطلاقاً، هیچ اشکالی ندارد.
- د) تردیدی نیست در اینکه در شرایط موجود، طواف در طبقه اول صدق عرفی دارد و با قطع نظر از بقیه ادله، همین مطلب کفایت در مدعی دارد و برای طواف، حقیقت شرعی یا متشرعه در کار نیست و منوط به صدق عرفی است. از کلام صاحب جواهر

استظهار می‌شود که ایشان هم طواف از چنین مکانی را که از کعبه بالاتر است، از این جهت بلاشکال می‌داند.

ه) از نکاتی که به عنوان شاهد یا مؤید ذکر شد؛ اینکه شارع مقدس چنانچه در محدوده ارتفاع حد خاصی را مدنظر داشت، لازم بود که بیان نماید و از عدم بیان، عدم وجود حد خاصی در ناحیه ارتفاع استشعار می‌شود.

در پایان، از آنجا که این بحث در نوع خود پژوهشی نو به شمار می‌آید و کسی را که حتی به آن اشاره‌ای کرده باشد، ندیده‌ام، طبعاً دقت بیشتری را می‌طلبید و سزاوار است که پژوهشگران و فقهای بزرگوار، آن را در حوزه پژوهش خود قرار دهند و با نگاهی جامع و وافی، درباره آنچه در این نوشتار آمده، به تحقیق و پژوهش پردازند.

پی‌نوشت؛

۱. اصل این پژوهش توسط مؤلف محترم به زبان عربی نوشته شده و توسط مترجم محترم، حاج آقای محمدرضا نعمتی به فارسی برگردان شده است.
۲. وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۲۱۳، ح ۷، و مشابه آن ح ۸، باب وجوب بناء الكعبة إن انهدمت.
۳. وسائل، ج ۱۳، ص ۳۷۴، ح ۳، کتاب الحج باب ۳۸ از ابواب طواف.
۴. جواهر الکلام، ج ۷، ص ۳۲۹.
۵. وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۲۳۵، باب ۱۷، ح ۱.
۶. معجم رجال الحديث، ج ۱۵، ص ۲۹۰.
۷. مقنعه، ص ۴۴۴؛ وسائل، ج ۱۳، ص ۲۳۶، ح ۳، باب کراهة رفع البناء بمكة فوق الكعبة.
۸. مسالك، ج ۱، ص ۱۰۵۲؛ مدارک، ج ۳، ص ۱۲۱؛ الحبل المتین، ص ۱۹۰؛ ذخیرة المعاد، ج ۲، ص ۲۱۵؛ الحدائق الناضرة، ج ۴، ص ۳۷۷؛ كشف الغطاء، ج ۱، ص ۲۱۷؛ غنائم الأيام، ج ۲، ص ۳۶۷؛ جواهر الکلام، ج ۷، ص ۳۲۰؛ مصباح الفقیه، ج ۲، ص ۹۰؛ مستمسک، ج ۵، ص ۱۷۴.

۹. من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۴۲، ح ۲۳۱۷، باب ابتداء الکعبة و فضل الحرم؛ وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۲۴۸، باب جواز الصلاة علی ابي قبيس و نحوه، ح ۱.
۱۰. تفسیر عیاشی، ج ۲، صص ۱۵۹ و ۱۶۰، ح ۷۲.
۱۱. وسائل ج ۳، ص ۲۴۷، ح ۱، باب جواز الصلاة علی ابي قبيس و نحوه.
۱۲. عوالی اللثالی، ج ۲، ص ۱۶۷.
۱۳. خلاف، ج ۲، ص ۳۲۳.
۱۴. مختلف الشیعه، ج ۴، ص ۸۵.
۱۵. تذکرة الفقهاء، ج ۸، ص ۸۵.
۱۶. مسالك الافهام، ج ۲، صص ۳۲۸ و ۳۲۹.
۱۷. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱، ص ۶۵.
۱۸. ریاض المسائل، ج ۶، ص ۵۲۳.
۱۹. مدارک الاحکام، ج ۱، ص ۱۲.
۲۰. کتاب الحج، ج ۴، ص ۹.
۲۱. وسایل الشیعه، ج ۱۳، ص ۳۷۴، ح ۱.
۲۲. جواهر الکلام، ج ۲، ص ۸ و ج ۱۸، ص ۲۵۸ و ج ۱۹، ص ۲۷۰ و ج ۳۵، ص ۳۶۰.
۲۳. همان، ج ۱۹، ص ۲۶۸.
۲۴. المجموع فی شرح المهذب، ج ۳، ص ۱۵۹.
۲۵. الفقه الاسلامی و أدلته، ج ۳، ص ۱۵۹.

طواف از طبقه بالا

رضا مختاری

میقات حج، شماره ۵۸، زمستان ۱۳۸۵ ه.ش

نوشتار زیر بخشی از قسمت دوم مقاله «نقد و بررسی پاره‌ای از مسائل مناسک» است که به مناسب بحث در اینجا به صورت مستقل آورده شده است. چندین سال است که به افراد معذور، اجازه طواف از پایین را نداده‌اند و به ناچار باید از طبقه بالا طواف کنند، از این رو حکم این مسئله از مراجع معظم تقلید استفتا شد و پاسخ‌های متفاوتی از سوی ایشان به این مسئله ارائه شد که به صورت یکجا منتشر شده است. نویسنده محترم در این مقاله نخست متن پرسش و پاسخ‌ها را نقل کرده و سپس تحلیل‌هایی درباره آنها بیان کرده است.

در سال ۱۴۲۴ ه.ق مهم‌ترین مسئله‌ای که اتفاق افتاد و محل ابتلا و سؤال بود، موضوع طواف از طبقه دوم مسجدالحرام بود؛ چون به افراد ویلچری اجازه نمی‌دادند از پایین طواف کنند و به ناچار باید از بالا طواف می‌کردند. از این رو از مراجع تقلید حکم آن استفتا شد و معاون آموزش و پژوهش بعثه، پاسخ‌ها را یکجا منتشر کرد و در اختیار روحانیون قرار داد که با تبیین و توضیحی در پی می‌آید.

نخست، متن سؤال و پاسخ‌ها را نقل می‌کنیم و سپس برای تسهیل امر برای روحانیان کاروان‌ها توضیحاتی خواهیم داد. به دلایلی، به جای نام مبارک هریک از

مراجع، از حروف ابجد استفاده کرده‌ایم.

سؤال: قبلاً افراد ناتوان، با صندلی چرخ‌دار (ویلچر) یا سبد (تخت روان) در صحن مسجدالحرام طواف داده می‌شدند. ولی در سال جاری از طواف در صحن مسجدالحرام منع شده‌اند و حتی ممکن است کسی نباشد تا فرد ناتوان را بر دوش خود حمل کند و طواف بدهد یا همین کار نیز ممنوع شود و چنین افرادی باید در طبقه دوم یا پشت‌بام مسجدالحرام طواف داده شوند. آیا چنین طوافی کفایت می‌کند یا نه؟ وظیفه آنان چیست؟

پاسخ

(الف) در صورت عدم امکان، با رعایت الأقرب فالأقرب کفایت می‌کند (والله العالم).
(ب) احتیاط واجب این است که آنها را از طبقه دوم طواف دهند و نایب هم برایشان بگیرند.

(ج) طواف باید دور کعبه معظمه، ولو در فضای ما بین زمین تا محاذی پشت‌بام کعبه باشد و کف طبقه دوم مسجدالحرام، اگر به قدر قامت طواف کننده، پایین‌تر از نقطه محاذی پشت‌بام کعبه نباشد، طواف از طبقه دوم، صحیح و مجزی نیست و کسانی که نمی‌توانند در صحن مسجدالحرام، ولو به وسیله حمل توسط شخص دیگر طواف کنند، وظیفه‌شان نایب گرفتن در طواف است و احوط آن است که خودش هم در همان طبقه دوم طواف نماید.

(د) چنانچه احراز شود که طبقه دوم، بالاتر از کعبه است، طواف از بالا کفایت نمی‌کند و باید برای طواف از پایین نایب بگیرند و لازم نیست احتیاط کنند و چنانچه مطلب مشکوک باشد باید احتیاطاً بین طواف از بالا و نایب گرفتن از پایین جمع نمایند.
(ه) در مورد سؤال، اگر ممکن باشد کسی فرد ناتوان را بر دوش حمل کند، طواف در محدوده بین مقام ابراهیم و کعبه لازم است، و در غیر این صورت باید نایب بگیرند تا در محدوده طواف کند و بنابر احتیاط مستحب نیز خود شخص در طبقه دوم طواف داده شود

و چنانچه نیابت نیز ممکن نباشد، طواف دادن شخص در طبقه دوم کفایت می‌کند. (و) در فرض مذکور، این افراد باید در طبقه دوم طواف داده شوند و بنا بر احتیاط واجب، نایب هم گرفته تا برای آنان در صحن مسجدالحرام طواف نماید. (ز) در فرض سؤال، چنانچه کعبه مقدس از طبقه دوم پایین‌تر نباشد، احتیاط واجب آن است که علاوه بر اینکه در طبقه دوم طواف داده می‌شوند، استنابه هم بنمایند (والله العالم).

(ح) طواف در طبقه فوقانی صحیح نیست و این قبیل افراد باید به وسیله کول گرفتن، طواف خود را انجام بدهند و اگر ممکن نشد، لازم است برای طواف خود نایب بگیرند.

(ط) در این‌گونه موارد که راهی جز این نیست، طواف در طبقه بالا کفایت می‌کند. (ی) در مفروض سؤال باید طواف اشخاص مذکور به صورت نیابتی در مطاف انجام شود و به احتیاط مستحب، خود آنها نیز در طبقه دوم، با هر وسیله‌ای که می‌توانند، طواف کنند.

(ک) در مفروض سؤال، باید نایب بگیرد که در صحن مسجدالحرام طواف نماید و در صورتی که متمکن می‌باشد و بر او حرجی نیست، احتیاط واجب آن است که خودش هم از طبقه دوم طواف نماید.

توضیحات

۱. در پاسخ «و» و «ک» یک تکلیف به صورت فتوا، و تکلیفی هم با عنوان احتیاط واجب ذکر شده است:

(و) باید در طبقه دوم طواف داده شوند و بنا بر احتیاط واجب، نایب هم گرفته تا برای آنان در صحن مسجدالحرام طواف نماید.

(ک) باید نایب بگیرد که در صحن مسجدالحرام طواف نماید و... احتیاط واجب آن است که خودش هم از طبقه دوم طواف نماید...

معلوم است که اینجا تکلیف معذور، یک امر بیشتر نیست و آن، طواف است. حال این طواف یا باید به وسیله نایب در صحن مسجد انجام شود یا خود معذور در طبقه دوم طواف کند؛ به هر حال، آنچه در واقع واجب است، یکی از این دو امر است. بنابراین اگر فقیه از ادله، یکی از این دو امر را استنباط کرد و «فتوا» داد، به عدل دیگر، مسلماً فتوای وجوب نمی‌دهد و نیز به نحو احتیاط واجب هم، عدل دیگر را الزام نمی‌کند؛ چون یک تکلیف بیشتر نیست. البته احتیاط مستحب بلاشک مانعی ندارد، بلکه ممدوح است.

بنابراین، پاسخ «و» و «ک» را باید توجیه کرد؛ بدین نحو که یا سهوالقلم شده و به جای «احتیاط مستحب»، سهواً «احتیاط واجب» ذکر شده، همچنان که در پاسخ‌های «ه» و «ی» احتیاط مستحب آمده است یا اینکه هر دو شق مسئله، احتیاط واجب است، نه فتوا؛ همچنان که در پاسخ‌های «ب» و «ز» و «د» به هیچ طرف فتوا داده نشده و هر دو به صورت احتیاط واجب ذکر شده است.

خلاصه اینکه با فرض فتوای جازم به یک طرف، نمی‌توان طرف دیگر را احتیاط واجب کرد؛ مثل اینکه اگر در رکعت سوم و چهارم نماز به نحو فتوا، یک تسبیح را کافی دانستیم، دیگر نمی‌توانیم ذکر دو تسبیح دیگر را احتیاط واجب کنیم. بلی، به نحو احتیاط مستحب مانعی ندارد.

۲. روشن است که اگر به طواف از طبقه دوم، عرفاً «طواف کعبه» نگویند و صدق عرفی طواف محرز نباشد، به هیچ روی طواف از طبقه دوم کافی نیست. با توجه به اینکه از پاسخ‌های مذکور استفاده می‌شود که برخی از پاسخ دهندگان، صدق عرفی طواف در بالا را احراز کرده‌اند؛ مانند «الف» و «ط» و برخی عدم صدق عرفی را احراز کرده‌اند؛ مانند «ح»^۱ و برخی در صدق و عدم صدق، مردد بوده‌اند؛ مانند «ج»، «د» و «ز». برخی هم، چون طواف در بیرون مقام را، ولو در صحن، صحیح نمی‌دانند، فرموده‌اند: طواف از طبقه بالا کافی نیست؛ مانند «ه».

۳. در بیان ملاک صدق عرفی طواف هم پاسخ‌ها مختلف است:

ج) کف طبقه دوم مسجدالحرام اگر به قدر قامت طواف کننده، پایین‌تر از نقطه محاذی پشت‌بام کعبه نباشد، طواف از طبقه دوم صحیح و مجزی نیست...

د) چنانچه احراز شود که طبقه دوم بالاتر از کعبه است، طواف از بالا کفایت نمی‌کند.

ز) چنانچه کعبه مقدس از طبقه دوم پایین‌تر نباشد، احتیاط واجب آن است که علاوه بر اینکه در طبقه دوم طواف داده می‌شوند، استنابه هم بنماید.

روشن است که مفاد پاسخ «ج» این است که برای صدق طواف باید قامت طواف‌کننده از کعبه بالاتر نباشد و حتی اگر فقط سر و گردن هم از کعبه بالاتر باشد، عرفاً طواف صدق نمی‌کند. ولی مفاد «د» و «ز» این است که اگر کف طبقه دوم اندکی پایین‌تر از پشت‌بام کعبه یا مساوی آن باشد، طواف صدق می‌کند؛ هرچند تمام بدن طائف، بالاتر از پشت‌بام کعبه باشد؛ چون مفهوم «اگر طبقه دوم بالاتر از کعبه است، طواف از بالا کفایت نمی‌کند»، این است که اگر از طبقه دوم بالاتر نباشد، بلکه مساوی پشت‌بام کعبه یا اندکی پایین‌تر باشد، کفایت می‌کند.

۴. پاسخ «ز» اندکی کاستی دارد؛ زیرا در آن، فقط وظیفه فرضی که «کعبه مقدس از طبقه دوم پایین‌تر نباشد» بیان شده است. ولی اگر پشت‌بام کعبه مقدس مساوی با سطح طبقه دوم یا بالاتر باشد، تکلیف چیست، به صراحت در این پاسخ نیامده است؛ هر چند با دقت می‌توان فهمید مراد این است که در این فرض، طواف از طبقه بالا کفایت می‌کند.

پاسخ «ه» دقیق است؛ چون فرض بر دوش گرفتن هم در آن ذکر شده که در صورت امکان آن، مقدم بر نیابت است، و از آنجا که در سؤال، عدم امکان بر دوش گرفتن، به طور قطع نیامده، بلکه به صورت احتمال و فرض ذکر شده است، برای وضوح بیشتر پاسخ و دفع هرگونه توهم، بهتر بود در پاسخ‌ها ذکر می‌شد. پاسخ «ج» و «ح» نیز از این جهت مانند «ه» است.

به هر حال، با فرض عدم امکان بر دوش گرفتن، پاسخ «ب» محتاطانه‌ترین پاسخ است

و تا هنگامی که تکلیف صدق عرفی طواف از طبقه بالا روشن نشود، مناسب‌ترین، جامع‌ترین و محتاطانه‌ترین پاسخ این است که «با عدم امکان بر دوش گرفتن، معذور، هم نایب بگیرد تا در مطاف طواف کند، و هم خودش از طبقه بالا طواف کند».

در پاره‌ای از پاسخ‌ها برخی مسامحات جزئی دیده می‌شود که به ذکر یک نمونه بسنده می‌کنیم: در پاسخ «ب» آمده است: «نایب هم برایشان بگیرند» در حالی که شخص معذور از طواف، خودش باید نایب بگیرد، نه اینکه «برایشان بگیرند»؛ چون از طواف معذور است، نه از نایب گرفتن.

۵. چنان‌که ملاحظه شد، با وضع فعلی، اختلاف است که آیا بر طواف از طبقه بالا عرفاً «طواف کعبه» صدق می‌کند یا نه. لازمه برخی پاسخ‌ها این است که «به طور حتم صدق می‌کند»؛ مانند «الف» و «ط» و لازمه برخی اینکه «به طور حتم صدق نمی‌کند»؛ مانند «ح» و برخی هم مشروط کرده‌اند به احراز اینکه چیزی از قامت طائف، بالاتر از پشت‌بام کعبه نباشد؛ مانند «ج» و برخی به احراز اینکه طبقه دوم از کعبه بالاتر نباشد یا کعبه مقدس از طبقه دوم پایین‌تر باشد؛ مانند: «د» و «ز».

هر چند مشهور است که تشخیص موضوع با فقیه نیست، بلکه با مکلف است، اما با چنین وضعی، آیا رواست که از مکلف بیچاره که چه بسا یک بار در عمرش به حج مشرف شده، بخواهیم صدق عرفی طواف از طبقه بالا یا عدم آن را تشخیص دهد و...؟ آیا با این همه امکانات، مسئولان مربوط نمی‌توانند بررسی و اعلام کنند که طبقه دوم از کعبه بالاتر است یا نه؟ تا مثلاً در پاسخ به طور واضح گفته شود: «چون طبقه دوم از پشت‌بام کعبه بالاتر است، بر طواف از طبقه دوم، عرفاً طواف صدق نمی‌کند» یا به عکس. وقتی در صدق عرفی طواف بین پاسخ‌دهندگان سه قول است، چگونه از مکلف بیچاره که حتی گاهی در مبدأ و ختم طواف هم اشتباه می‌کند و رکن یمانی را رکن «حجرالاسود» می‌پندارد، چنین توقعی داشته باشیم؟

۶. جمع‌بندی و حاصل این یازده پاسخ، هشت پاسخ ذیل است:

یک - کفایت طواف از طبقه بالا: «الف» و «ط».

دو - عدم کفایت طواف از طبقه بالا: «ه» و «ح».

سه - به احتیاط واجب، جمع بین طواف شخص از طبقه بالا و طواف نایب در صحن: «ب».

چهار - فتوا به طواف از طبقه دوم، و احتیاط واجب در نیابت و طواف نایب در صحن: «و».

پنج - فتوا به نیابت، و احتیاط واجب در طواف خود در طبقه دوم: «ک».

شش - فتوا به نیابت، و احتیاط مستحب در طواف خود شخص در طبقه دوم: «ه»، «ز» و یک فرض از فروض «ج».

هفت - اگر احراز شد که طبقه دوم، بالاتر از کعبه است، فتوا به نیابت، و در فرض شک، به احتیاط واجب، جمع بین طواف از بالا و نیابت: «د».

هشت - اگر کعبه مقدس از طبقه دوم پایین تر نباشد، به احتیاط واجب، جمع بین طواف از بالا و نیابت، و اگر باشد، طواف از بالا لازم نیست: «ز». البته ذیل این فرض، لازمه پاسخ «ز» است و صریحاً ذکر نشده است.

خلاصه اینکه به این مسئله، هشت گونه پاسخ داده‌اند. روشن است که اگر روحانی کاروان حج بخواهد همه این پاسخ‌ها را به مردم بگوید، کاروان، معرکه عظمی می‌شود! بنابراین در وضع فعلی، راحت‌ترین راه برای یقین به براءت ذمه (علی ای حال) که مطابق احتیاط است و با فتوای هیچ کس مخالف نیست، این است که «در فرض عدم امکان طواف بر دوش دیگری در مطاف، معذور، هم نایب بگیرد، هم خودش از بالا طواف کند». روحانی کاروان با این پاسخ می‌تواند بدون اشاره به اختلافی بودن مسئله و تشتت افکار زائران، از توابع اختلاف آرا نجات یابد و از سوی دیگر، برای زائر، یقین به براءت ذمه حاصل می‌شود.

گفتنی است رئیس شئون حرمین شریفین گفته است: کف طبقه دوم مسجدالحرام از

سقف کعبه ۲۷ سانتیمتر بالاتر است.^۲ بیفزایم که دوست فاضل و گرامی حجت الاسلام والمسلمین جناب آقای محمدجواد فاضل لنکرانی مقاله‌ای در این زمینه نوشته‌اند که در مجله میقات حج، شماره ۴۸ چاپ شده است.

شایسته است در این موضوع و موضوعات مهم دیگر، این‌گونه مقالات محققانه نوشته شود و آن‌قدر درباره آنها بحث شود تا ابهامات مسائل زدوده گردد یا به حداقل برسد. امروز در بسیاری از رشته‌های علمی، همین که معضلی پیش آید، بزرگان آن رشته همه به آن می‌پردازند و آن‌قدر درباره آن پژوهش و بحث و مناقشه می‌کنند تا روشن شود و ابهامی در آن نماند یا ابهام آن به حداقل برسد. ولی ما در موضوع رمی جمرات و قربانی و مانند آن از مسائل مهم، جز چند مقاله و کتاب، چیزی تألیف و منتشر نکرده‌ایم.

همچنین خوب است تشکیلات مسئول اعضای بعثه‌ها برای بهسازی کتاب‌های مناسک حج، تلاش و اگر مسامحاتی در آنهاست، برطرف کنند، مراجع عظام را از تغییرات جغرافیایی مشاعر مقدس و جزئیات مشاکل مناسک، با اطلاع، و روز به روز برای تسهیل آموزش و تدوین مناسک، تلاش کنند. روشن است که بیشتر مراجع معظم، فرصت تشریف به حج را ندارند و این بر عهده بعثه‌هاست که فضای حج و مشاکل و مسائل آن را به آنها انتقال دهند.

پی‌نوشت‌ها

۱. صاحب این فتوا طواف از بیرون مقام را در صحن مسجد کافی می‌داند؛ ولی با وجود این، طواف از طبقه بالا را صحیح نمی‌داند؛ ر.ک: مناسک حج (با دوازده حاشیه)، ص ۲۴۶.
۲. ر.ک: با کاروان صفا، ص ۳۳۱.

طواف معذورین

عباس ظهیری

میقات حج، ش ۶۱، پاییز ۱۳۸۶ ه. ش

طواف از طبقه فوقانی از مسائل مستحدثه‌ای است که پیشینه‌ای در کتب روایی و فقهی ندارد. امروزه به جهت ازدحام جمعیت، معذورین، به‌ویژه اشخاص ویلچری، از طواف در طبقه پایین منع شده‌اند و این گروه به منظور طواف مباشری، ناگزیر از طواف در طبقه فوقانی هستند. نوشتار پیش‌رو پژوهشی است در حکم فقهی طواف از طبقه فوقانی و بررسی اقوال و ادله آنها. این نوشتار در چند محور نگارش یافته است: وجوب طواف مباشری بر معذورین، طواف در طبقه فوقانی از منظر مراجع عظام و بررسی ادله اقوال و نقد و تبیین آنها. در بخش اول، وظیفه معذورین در طواف، مورد بحث قرار گرفته است. نویسنده در این مورد، عدم کفایت طواف نیابی و لزوم طواف مباشری برای معذورینی که تمکن از طواف مباشری دارند، ولو با اطافه دیگری را حکم اولی و مورد وفاق فقها دانسته است و در ادامه به برخی از عبارات فقها و روایات مسئله اشاره کرده است. در بخش‌های بعدی اقوال فقها هفت قول درباره حکم طواف از طبقه فوقانی نقل شده، سپس مبانی و مستندات آنها مورد بررسی قرار گرفته است. نویسنده پس از بررسی اقوال فقها، در جمع‌بندی نهایی، سه نظریه را دارای اتقان و قوت دانسته است و آن سه نظریه‌ای است که گزاردن طواف نیابی را برای شخصی که از طواف در مطاف (صحن مسجدالحرام) معذور است، به گونه‌ای لازم می‌شمارد.

طواف در طبقه فوقانی مسجدالحرام، از مسائل مستحدثه و نوظهوری است که پیشینه‌ای در کتب روایی و فقهی ندارد؛ زیرا طواف گزاران چندان نبودند تا به ازدحام

بینجامد و جماعت معذور از حضور در مطاف منع شوند و ضرورت ایجاب کند که از طبقه فوقانی مسجدالحرام طواف کنند و از این رو، ناگزیر به پرسش و کندوکاو از محضر اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام شوند و بدین سان حدیث و خبر در این باب، به مجامع روایی راه یابد و از ارباب حدیث به یادگار بماند یا در کتب ارباب فتوا و نازک‌اندیشان عرصه استنباط، مطمح‌نظر قرار گیرد.

لیکن در روزگار ما، انبوه طواف‌گزاران وضعیتی را موجب شده و ازدحامی را به وجود آورده است که مأموران و سامان‌دهندگان حرم، از حضور معذورین در مطاف - به‌ویژه آنان که از ابزار جدید در نقل و انتقال، چون ویلچر استفاده می‌کنند - ممانعت می‌کنند و این گروه از زائران، به منظور طواف مباشری، ناگزیر از طواف در طبقه فوقانی می‌شوند.

اکنون نوشتاری که در پیش رو دارید، پژوهش و کندوکاوی است در حکم فقهی «طواف در طبقه فوقانی مسجدالحرام، بر اساس ادله و قواعد مألوف استنباط» با یادآوری این نکته که به چنین مسئله‌ای، در کتب فقهی اصحاب، جز در تذکره علامه رحمته‌الله که به دو سطر بسنده کرده و فقیه جواهر رحمته‌الله که به نقل همان اکتفا نموده، پرداخته نشده است.

اکنون مباحث این موضوع را در چند بخش پی می‌گیریم:

۱. آیا وظیفه معذورین (با قطع نظر از وضعیت موجود، که مجاز به حضور در مطاف نیستند) انجام طواف مباشری است، ولو با اطافه (طواف دادن) دیگری، یا طواف نیابی نیز مجزی است؟ به سخن بهتر، آیا بر آنها واجب است در صورت تمکن، به‌گونه تعیینی، خودشان مستقیماً طواف را - ولو با استفاده از ابزاری چون ویلچر - انجام دهند؟ یا اینکه به سبیل تخییر می‌توانند کسی را نایب خود قرار دهند تا به نیابت از آنها طواف بگزارند؟

۲. اقوال فقها و مراجع عظام در مورد طواف از طبقه فوقانی مسجدالحرام.

۳. بررسی ادله اقوال و نقد آن و تبیین مقتضای تحقیق و پژوهش.

بخش اول: وجوب طواف مباشری بر معذورین

از نصوص معتبر و فتاوی فقهای عظام از قدما تا متأخرین و معاصرین، به خوبی می‌توان این مطلب را برگرفت که وظیفه اولی معذورین در صورت تمکن، طواف مباشری است، ولو با استعانت از دیگران، و هرگز طواف نیابی برای آنها مجزی نیست.

اقوال فقها

عدم کفایت طواف نیابی و ضرورت و لزوم طواف مباشری است برای معذورینی که تمکن از طواف مباشری دارند، ولو با اطافه دیگری، و این مورد وفاق فقهاست؛ به طوری که پس از تتبع گسترده، مخالفی در مسئله یافت نشد. اکنون به برخی از عبارات و متون قدما و غیر آنها می‌پردازیم:

۱. شیخ الطائفه، طوسی رحمته الله در نهاییه: «و المریض الذی یستمسک الطهارة فإنه یطاف به و لا یطاف عنه و إن کان مرضه مما لا یمکنه معه استمساک الطهارة ینتظر به فإن صلح طاف هو بنفسه و إن لم یصلح طیف عنه و یصلی هو الرکعتین و قد اجزأه»^۱.

۲. همو در مبسوط: «و المریض علی ضربین؛ أحدهما یقدر علی امساک طهارته و الآخر لا یقدر علیه فالاول یطاف به و لایطاف عنه و الثاني ینتظر به زوال المرض»^۲.

دو عبارت یاد شده، با صراحت کامل، حاکی از این حقیقت است که از نگاه شیخ طوسی، با تمکن معذور از طواف مباشری، ولو با استعانت از دیگری، طواف نیابی کافی نیست و واجب است خودش طواف را انجام دهد.

۳. ابن حمزه رحمته الله در وسیله: «و المریض ضربان؛ إما أمکنه امساک الطهارة أو لم یمکنه؛ فالأول طاف به ولیه و إن نوى لنفسه طوافاً و صحَّ و الثاني انتظر ولیه به یوماً أو یومین فإن برأ طاف و إن لم یبرأ أمر من یطوف عنه و صلی هو بنفسه»^۳.

۴. ابن ادریس رحمته الله در سرائر: «و المریض الذی یستمسک الطهارة فإنه یطاف به و لایطاف عنه و إن کان مرضه مما لا یمکنه معه استمساک الطهارة، ینتظر به، فإن صلح طاف هو بنفسه و إن لم یصلح طیف عنه و یصلی هو الرکعتین و قد اجزأه»^۴.

۵. محقق حلی رحمته الله در شرایع: «و کذا لو مرض في اثناء طوافه ولو استمر مرضه بحيث لا يمكن أن يطاف به، طيف عنه».^۵

فقیه جواهری نیز فتوای محقق (قدس سرهما) را مبرهن ساخته و بدین سان با او موافقت نموده و به وجود مخالفی در مسئله اشاره نکرده است. حکم یاد شده، مورد توافق فقهای معاصر و مراجع تقلید است؛ همچنان که در مناسک امام راحل رحمته الله (مسئله ۵۳۷) آمده است:

اگر شخص محرم به واسطه مرض، خودش قدرت نداشته باشد که طواف کند و تا وقت تنگ شود قدرت حاصل نکند، اگر ممکن است، خود او را به یک نحو ببرند و طواف دهند؛ اگر چه به دوش گرفتن یا بر تخت گذاشتن باشد و اگر ممکن نشود باید برای او نایب بگیرند.^۶

هیچ یک از فقیهانی که در مناسک حاشیه دارند، بر عبارت مذکور، حاشیه‌ای نیاورده و بدین سان با فتوای امام راحل موافقت کرده‌اند.

مستند فتوای مورد وفاق، که اشاره شد، روایات معتبری است که در این باره وارد شده است؛ مانند روایت صفوان بن یحیی که گفت:

سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ رحمته الله عَنِ الرَّجُلِ الْمَرِيضِ يَتَقَدَّمُ مَكَّةَ فَلَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ وَلَا يَبْرَأَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ، قَالَ: يُطَافُ بِهِ مَحْمُولًا يَحْتَضُّ الْأَرْضَ بِرِجْلَيْهِ حَتَّى تَمَسَّ الْأَرْضَ قَدَمَيْهِ فِي الطَّوَافِ، ثُمَّ يُوقَفُ بِهِ فِي أَصْلِ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ إِذَا كَانَ مُعْتَلًا.^۷

و نیز موثقه اسحاق بن عمار، به نقل از ابوالحسن رحمته الله (در حدیثی) که گوید از حضرت پرسیدم: «الْمَرِيضُ الْمَغْلُوبُ يُطَافُ عَنْهُ؟ قَالَ: لَا وَلَكِنْ يُطَافُ بِهِ».^۸

در این دو روایت معتبر و اخبار معتبر دیگر، که در این باب وارد شده و در باب ۴۷ از ابواب طواف وسائل الشیعه گرد آمده، با صراحت کامل از وظیفه مرضی پرسیده شده که به تنهایی قادر به طواف نیست و امام رحمته الله در پاسخ، طواف نیابی را نفی کرده و وظیفه او را متعین در این نموده که طواف مباحثی انجام دهد؛ متنها چون خود او، به

حسب فرض، متمکن نیست، دیگری باید او را طواف دهد. با در نظر داشتن آنچه آمد، به این نتیجه دست می‌یازیم که از منظر نصوص معتبر و فتاوی‌ای اصحاب، اعم از قدما و متأخرین و معاصرین، وظیفه اولی معذورانی که توان ندارند به تنهایی طواف مباشری انجام دهند، باید با استعانت از دیگران، طواف را بالمباشره به‌جا آورند و هرگز طواف نیایی برای آنها مجزی نیست. ولی نکته قابل توجه این است که بی‌شک فتوای اصحاب و نصوص معتبر مذکور، ناظر به صورتی است که اطافه و طواف دادن شخص معذور به وسیله دیگری، در مداری باشد که عنوان «طواف الکعبه» بر آن صدق کند. اما در صورتی که از این مدار خارج باشد، به طوری که با قطع و یقین عنوان مذکور صدق نکند یا مشکوک باشد، طوافی نیایی، به صورت فتوا یا احتیاط واجب، بایسته است. اینجاست که بحث از حکم طواف در طبقه فوقانی مسجدالحرام، مجال بلکه ضرورت می‌یابد که تحقیق آن را به قرار ذیل پی می‌گیریم:

بخش دوم: طواف از طبقه فوقانی، از منظر مراجع عظام

طواف از طبقه فوقانی مسجدالحرام در کتب قدما و بلکه متأخرین، مطرح نبوده، تنها مرحوم علامه حلی به اشارتی در مقام نقد فتوای شافعی بسنده کرده و صاحب جواهر^۹ نیز به نقل فتوای شافعی و اشکال علامه^{۱۰} بر او و تأکید اشکال او اکتفا نموده، آنجا که می‌گوید:

و عن الشافعي لا بأس بالحائل بين الطائف و البيت كالسقاية و السواري و لا كونه في آخر باب المسجد و تحت السقف و على الأروقة و السطوح إذا كان البيت أرفع بناء على ما هو اليوم فإن جعل سقف المسجد أعلى لم يجز الطواف على سطحه و مقتضاه كما عن التذكرة أنه لو انهدمت الكعبة و العياذ بالله، لم يصح الطواف حول عرصتها و هو بعيد بل باطل كبطلان القول بجواز الطواف في المسجد خارجاً عن القدر المزبور عندنا.^۹

تا جایی که بررسی و تتبع شد، این تنها عبارت از متون مبسوط فقهی است که در

حد اشاره، به مسئله طواف از طبقه فوقانی بسنده کرده است. از این رو، طبیعی است محور این بخش را، فتاوی فقها و مراجع عظام معاصر تشکیل می‌دهد که آن را به قرار ذیل پی می‌گیریم:

در این باره، از محضر مراجع عظام، استفتا شده که متن آن با پاسخ‌های معظم لهم چنین است:

افراد ناتوان، که پیش‌تر با صندلی چرخدار (ویلچر) یا سبد (تخت روان) طواف داده می‌شدند، در سال جاری از طواف در صحن مسجدالحرام منع شده‌اند و حتی ممکن است کسی نباشد تا فرد ناتوان را بر دوش خود حمل کند و طواف بدهد یا همین کار نیز ممنوع شود و چنین افرادی باید در طبقه دوم یا پشت‌بام مسجدالحرام طواف داده شوند؛ اکنون پرسشی که پیش می‌آید این است که آیا چنین طوافی کفایت می‌کند یا نه؟ وظیفه آنان چیست؟

مراجع معظم - ایدهم الله - به این استفتا و پرسش پاسخ‌های مختلف داده‌اند که به هفت مورد می‌رسد:

۱. فتوا به کفایت طواف معذور در طبقه فوقانی

آیت الله بهجت: «در صورت عدم امکان، با رعایتِ الأقرب فالأقرب کفایت می‌کند».^{۱۰}

آیت الله مکارم: «در این گونه موارد که راهی جز این نیست طواف در طبقه بالا کفایت می‌کند».^{۱۱}

۲. فتوا به عدم کفایت معذور در طبقه فوقانی و وجوب طواف نیابی در صحن مسجد،

جز در صورت عدم تمکن از آن

آیت الله شبیری زنجانی: «در مورد سؤال، اگر ممکن باشد کسی فرد ناتوان را بر دوش حمل کند، طواف در محدوده بین مقام ابراهیم و کعبه لازم است و در غیر این

صورت باید نایب بگیرند تا در محدوده طواف کند و بنا بر احتیاط مستحب نیز خود شخص در طبقه دوم طواف داده شود و چنانچه نیابت نیز ممکن نباشد، طواف دادن شخص در طبقه دوم کفایت می‌کند.^{۱۲}

۳. فتوا به وجوب طواف معذور در طبقه فوقانی و به احتیاط واجب، طواف نیابی در

صحن مسجد

آیت الله صافی: «در فرض مذکور، این افراد باید در طبقه دوم طواف داده شوند و بنا بر احتیاط واجب نایب هم گرفته تا برای آنان در صحن مسجدالحرام طواف نمایند».

۴. فتوا به وجوب طواف نیابی در صحن مسجد و احتیاط واجب به طواف معذور از طبقه

فوقانی

آیت الله وحید خراسانی: «در مفروض سؤال باید نایب بگیرد که در صحن مسجدالحرام طواف نماید و در صورتی که متمکن می‌باشد و بر او حرجی نیست، احتیاط واجب آن است که خودش هم از طبقه دوم طواف نماید».

آیت الله خامنه‌ای: «طواف باید دور کعبه معظمه، ولو در فضای ما بین زمین تا محاذی پشت بام کعبه باشد و کف طبقه دوم مسجدالحرام، اگر به قدر قامت طواف‌کننده پایین تر از نقطه محاذی پشت بام کعبه نباشد، طواف از طبقه دوم صحیح و مجزی نیست و کسانی که نمی‌توانند در صحن مسجدالحرام، ولو به وسیله حمل توسط شخص دیگر، طواف کنند، وظیفه‌شان نایب گرفتن در طواف است و احوط آن است که خودش هم در همان طبقه دوم طواف نماید».

ناگفته نماند که احتیاط مذکور در ذیل این پاسخ (و احوط آن است) گرچه صریح در احتیاط واجب نیست و با نظر به این که مسبوق به فتواست، ممکن است از آن، احتیاط مستحب برداشت و استفاده شود. لیکن به استناد تفسیر مسئول دفتر استفتائات معظم له، مقصود از آن احتیاط واجب است.

۵. احتیاط واجب به جمع میان طواف معذور از طبقه فوقانی و نایب او در صحن مسجد

آیت الله تبریزی: «احتیاط واجب آن است که آنها را از طبقه دوم طواف دهند و نایب هم برایشان بگیرند».^{۱۳}

۶. فتوا به وجوب طواف نیابی در صحن مسجد و کفایت آن

آیت الله سیستانی: «چنانچه احراز شود که طبقه دوم بالاتر از کعبه است، طواف از بالا کفایت نمی‌کند و باید برای طواف از پایین نایب بگیرند و لازم نیست احتیاط کنند و چنانچه مطلب مشکوک باشد، باید احتیاطاً بین طواف از بالا و نایب گرفتن از پایین جمع نمایند».

آیت الله فاضل: «در فرض سؤال چنانچه کعبه مقدسه از طبقه دوم پایین‌تر نباشد، احتیاط واجب آن است که علاوه بر اینکه در طبقه دوم طواف داده می‌شود استنباه هم بنمایند».

نکته قابل توجه اینکه گرچه در ضمن فتاوی مذکور، اشاره‌ای به چگونگی نماز طواف شخص معذور نشده، ولی بی‌شک نماز طواف را (چه در طواف مباشری و چه نیابی) باید خود شخص معذور حتی الامکان، خلف مقام ابراهیم علیه السلام در صحن مسجد انجام دهد و انجام آن در طبقه فوقانی، توسط خود او، یا در خلف مقام توسط نایب او مجزی نیست؛ مگر اینکه خود او متمکن نباشد.

مبانی فتاوی مذکور

پیش از طرح مبانی و مستندات فتاوی مذکور، توجه به این نکته ضروری است که اختلاف فتاوا در این مسئله، ریشه در یک بحث صغروی دارد و آن اینکه آیا بر طواف از طبقه فوقانی مسجد الحرام، به سبیل حقیقت و دور از هرگونه مسامحه، عنوان «طواف الکعبه» عرفاً یا تعبداً به‌گونه حکومت موسعی صدق می‌کند یا نه؟ اما اصل کبری، که هرگاه صدق طواف الکعبه بر آن محرز باشد، مجزی است، جای بحث ندارد و بی‌شک

از منظر فقهای عظام و ارباب فتوا، مقبول است. مگر به نظر برخی از فقها، که اتصال طواف کننده به جمع طواف کنندگان را نیز شرط صحت طواف می‌داند. بر این مبنا، حتی در صورت صدق طواف بر طواف از طبقه فوقانی مسجدالحرام، مجزی نخواهد بود.

با تقدیم این مقدمه کوتاه، لازم است به بررسی مستندات فتاویٰ مذکور پرداخته شود:

۱. مستند فتوا به کفایت طواف معذور از طبقه فوقانی

فتاویٰی که به طور جزم، طواف از طبقه فوقانی را برای معذور مجزی می‌داند، به چند وجه و دلیل قابل استناد است؛ شایسته است، قبل از طرح ادله، به این نکته اشاره شود که از میان اصحاب (تا آنجا که تتبع و پژوهش شد) تنها مرحوم علامه در تذکره مسئله طواف از بام مسجدالحرام را، اگر بالاتر از بام کعبه باشد، را از شافعی - که وی قائل به بطلان آن است - نقل کرده و بر آن اشکال نموده است. فقیه جواهری^{۱۴} نیز ضمن نقل اشکال علامه، آن را تأیید کرده و فرموده است: «و عن الشافعی... فإن جعل سقف المسجد أعلى لم یجز الطواف علی سطحه و مقتضاه، كما عن التذکره أنه لو انهدمت الکعبه و العیاذ بالله لم یصح الطواف حول عرصتها و هو بعید بل باطل»^{۱۴}.

فقیه جواهری به همین اندک بسنده نموده و هیچ اشاره‌ای به دلیل صحت طواف در فرض مذکور نکرده است. در هر صورت، برای اثبات این نظریه، به چند دلیل می‌توان تمسک جست:

دلیل اول

عنوان «طواف البیت» که به مقتضای کریمه ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾^{۱۵} مأموریه است، در عرف، بر طواف از طبقه فوقانی صادق است و از این رو، مأموریه (طواف البیت) در عرض واحد دارای دو مصداق اختیاری است و بر این اساس، طواف معذورین از طبقه

فوقانی، از این باب که مصداق امتثال مأمور به اختیاری است، مجزی خواهد بود و نیازی به طواف نیابی در مطاف نخواهد داشت.

نقد دلیل اول

می‌توان بر دلیل مذکور نقد وارد کرد؛ زیرا تمامیت آن، مبتنی بر این است که صدق عنوان «طواف البیت» در عرف، بر طواف از طبقه فوقانی، محرز و مسلم باشد. در حالی که صدق عرفی آن، معلوم العدم یا لااقل مشکوک است؛ زیرا مفهوم طواف، متقوم به این است که طواف‌کننده، احاطه بر مطاف علیه داشته و موازی آن باشد؛ چنان‌که فیومی، واژه‌شناس معروف و نامی، در «مصباح‌المنیر»، طواف را به «دور زدن و گشتن پیرامون شیء» معنا کرده و گفته است: «طاف بالشیء یطوف طوفاً و طوفاً استدار به».^{۱۶}

ابن منظور نیز در «لسان‌العرب» این‌گونه آورده است: «طاف بالقوم و علیهم... استدار و جاء من نواحیه».^{۱۷}

با اینکه سطح طبقه فوقانی مسجدالحرام حدود سی یا ۲۷ سانتی‌متر بالاتر از بام کعبه است و از این‌رو طواف‌کننده، از طبقه فوقانی، احاطه بر کعبه نخواهد داشت و از نگاه عرفی هرگز بر طواف او عنوان «طواف الکعبه» صدق نمی‌کند، بلکه عنوان طواف در فضای بالای کعبه صدق می‌کند، اما اینکه فضای کعبه نیز حکم کعبه را دارد و ملحق به آن است، وجه دیگری است که به عنوان دلیل دوم، طرح و نقد خواهد شد.

دلیل دوم: روایات

الف) مرسله صدوق رضی الله عنه است که به‌طور قطع از امام صادق علیه السلام چنین روایت کرده است: «سَأَسُّ الْبَيْتِ مِنَ الْأَرْضِ السَّابِعَةِ السُّفْلَى إِلَى الْأَرْضِ السَّابِعَةِ الْعُلْيَا»^{۱۸}؛ «ریشه کعبه از هفتمین طبقه زیرین زمین است تا هفتمین طبقه بالای آن».

ممکن است به این مرسله نیز استدلال شود که فضای بالای کعبه هم حکم کعبه را دارد و در نتیجه، طواف از طبقه فوقانی نیز مجزی خواهد بود.

قبل از تشریح وجه استدلال، جهت تصحیح سند آن، ممکن است چنین گفته شود که گرچه این روایت مرسل است، ولی از آنجا که مرحوم صدوق به سبیل جزم، با استخدام واژه «قال» آن را به امام صادق علیه السلام نسبت داده، این نکته را بر می‌گیریم که صدور آن از امام علیه السلام برای او محرز بوده است؛ چندان که نیازی به ذکر سند، ندیده است.

اما از نظر دلالت بیان دو نکته در روشن شدن وجه دلالت روایت مذکور بر کفایت طواف از طبقه فوقانی مسجدالحرام، مؤثر به نظر می‌رسد:

نکته اول: روایت یاد شده مطلق است و نظر به خصوص رو به قبله قرار گرفتن (استقبال القبله) برای نماز ندارد. بلکه به طور مطلق فضای کعبه را در حکم کعبه قرار می‌دهد؛ چه برای نماز یا طواف یا ذبیحه و غیر آن.

نکته دوم: این روایت، به سبیل حکومت موسعی، کعبه را به فضای آن توسعه می‌دهد و بدین سان فضای کعبه را در جمیع آثار، به کعبه ملحق می‌سازد.

مؤید این مدعا

روایت حسین بن خالد که در ذیل آیه شریفه ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ﴾^{۱۹} وارد شده و در آن تصریح گردیده است زمینی که در دنیا قرار دارد، اولین طبقه زمین از طبقات هفتگانه است و بقیه طبقات زمین و نیز آسمان‌ها، فوق زمین حاضر است؛ این خود قرینه متقنی است بر اینکه مقصود از مرسله صدوق، طبقاتی از زمین است که در فوق آسمان دنیا قرار دارد و بی شک لازمه‌اش این است که فضای فوق کعبه، حکم خود کعبه را داشته باشد. متن این روایت را علی بن ابراهیم قمی رحمته الله با سند خود چنین نقل کرده است:

حَدَّثَنِي أَبِي، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ، عَنِ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَاءِ علیه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ: أَخْبِرْنِي عَنِ قَوْلِ اللَّهِ ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ﴾، فَقَالَ: هِيَ مَحْبُوكَةٌ إِلَى الْأَرْضِ وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ. فَقُلْتُ: كَيْفَ تَكُونُ مَحْبُوكَةٌ إِلَى الْأَرْضِ، وَاللَّهِ يَقُولُ ﴿رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾؟

فقال: سبحان الله أليس الله يقول: ﴿عَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ فقلت: بلى، فقال: ثم عمداً و لكن لا ترونها، قلت: كيف ذلك جعلني الله فداك فيسط كفه اليسري ثم وضع اليمنى عليها فقال: هذه أرض الدنيا و السماء الدنيا عليها فوقها قبة و الأرض الثانية فوق السماء الدنيا و السماء الثانية فوقها قبة و الأرض الثالثة فوق السماء الثانية إلى أن قال: والأرض السابعة فوق السماء السادسة و السماء السابعة فوقها قبة و عرش الرحمن تبارك الله فوق السماء السابعة و هو قول الله ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾^{۲۰}... قلت فما تحتنا إلا أرض واحدة، فقال: ما تحتنا إلا أرض واحدة و إن الست لمن فوقنا.

ملاحظه می‌کنید که در این روایت، به صورت شفاف تمام آسمان‌ها و طبقات شش‌گانه زمین (جز زمین دنیا) فوق زمین حاضر، که بستر زندگی بنی‌آدم است، معرفی شده، قهراً با انضمام این روایت به مرسله مرحوم صدوق، به این نتیجه می‌رسیم که خاستگاه مرسله صدوق، توسعه کعبه است در جهت امتداد فوقانی آن و طبعاً فضای فوق کعبه را از احکام خود کعبه برخوردار می‌سازد. از این روست که جملات «أساس البيت من تحت الأرض إلى عنان السماء» در کلمات جمعی از فقها به عنوان «یجمع علیه بین الأصحاب»، مطرح شده است.

نقد استدلال بر مرسله صدوق

استدلال مذکور از جهاتی جای سخن و نقد دارد:

اولاً: روایت مورد استفاده مرسله است؛ گرچه این مرسله با واژه «قال» آغاز شده که ظاهراً حاکی از این است که مرحوم صدوق رحمته الله اطمینان به صدور آن از امام صادق ع داشته و از این رو، به طور قطع و جزم آن را با استخدام کلمه «قال» به امام نسبت داده است، ولی بر فرض قبول این مطلب (اگر نگوییم امری است مظنون، فراتر از انگاره و گمان نیست) اشکال اساسی که متوجه آن می‌شود، این است که اطمینان مرحوم صدوق به صدور روایت، روشن نیست که مستند به حس بوده یا به حدس و اجتهاد شخصی

خویش در مورد خصوصیات و ویژگی‌های رجال سند یا قرائن و شواهد دال بر صدور. در هر صورت، اطمینان شخصی او به صدور، برای دیگران حجت نیست؛ مگر اینکه کسی به تبع اطمینان او، به هر جهتی اطمینان به صدور پیدا کند که بی‌شک اطمینان او نیز برای خودش حجت است. ولی هرگز به نحو عام و به عنوان ضابطه کلی، برای دیگران حجت و اعتبار نخواهد داشت.

ثانیاً: از نظر دلالت، برداشت این مطلب از مرسله صدوق علیه السلام که منظور از «أَسَاسُ الْبَيْتِ مِنَ الْأَرْضِ السَّابِعَةِ السُّفْلَى إِلَى الْأَرْضِ السَّابِعَةِ الْعُلْيَا» توسعه امتداد کعبه از جهت فوقانی یا فوقانی و تحتانی آن است، برداشتی وهین و سست می‌نماید؛ زیرا در صدر روایت، تعبیر «أَسَاسُ الْبَيْتِ» آمده که بی‌شک به معنای پایه و ریشه کعبه است. چگونه ممکن است جملات «مِنَ الْأَرْضِ السَّابِعَةِ السُّفْلَى إِلَى الْأَرْضِ السَّابِعَةِ الْعُلْيَا»، که در حقیقت خبر برای مبتدا (أَسَاسُ الْبَيْتِ) است و در مقام تعریف و معرفی اساس و ریشه کعبه است، نظر به بیان امتداد فوقانی کعبه داشته باشد؟ اگر مقصود، القای این مطلب به مخاطبین بوده، یقیناً تعبیر متناسب با آن چنین بود که بفرماید: «ارْتِفَاعُ الْبَيْتِ مِنَ الْأَرْضِ السَّابِعَةِ السُّفْلَى إِلَى الْأَرْضِ السَّابِعَةِ الْعُلْيَا» یا اینکه تنها به جمله «أَسَاسُ الْبَيْتِ» بسنده فرموده که بی‌شک باید ناظر به تعریف و تبیین خصوص ریشه و پایه کعبه باشد.

تنها وجهی که برای تصحیح این تعبیر، در راستای مدعای مذکور، می‌توان گفت، مسئله حکومت است. به این بیان که تعبیر مذکور، درصدد بیان واقعیت خارجی و تکوینی کعبه نیست؛ زیرا ناگفته پیداست که کعبه، در وجود خارجی خود، از حدود خاص هندسی و از ریشه و پایه تکوینی محدود معینی برخوردار است. بلکه درصدد توسعه ادعایی و اعتباری کعبه و تنزیل فضای آن به منزله خود کعبه است و از این رو، به کار گرفتن تعبیر «أَسَاسُ الْبَيْتِ مِنَ الْأَرْضِ...» نامناسب و نامأنوس با مقصود امام علیه السلام نیست؛ همچنان‌که از سوی شارع، تنزیل طواف به منزله صلاة و توسعه شرایط آن به باب طواف، به سبیل حکومت، از تعبیر «الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةً» استفاده شده است.

ولی این وجه نیز خالی از نقاش نیست؛ زیرا گرچه حکومت به دوگونه موسعی (مثل الطواف بالبيت صلاة) و مضیقی (مثل لا شك لكثير الشك) در محاورات عقلایی و نیز در لسان شارع، امری است که از نگاه عقلا مقبول و در منهج تقنین و قانون‌گذاری شرع رایج است، ولی هرگونه تعبیری با لسان حکومت وفاق ندارد؛ زیرا اساساً حکومت یک نوع تنزیل و ادعاست و تنزیل کردن شیء (همچون طواف) به منزله شیء دیگر (صلاة) که از احکام خاص فقهی برخوردار است، دور از منهج عقلایی نیست. ولی (به نظر می‌رسد به جای «ولی» باید «و نیز» باشد؟) تنزیل کردن شیء به منزله ضد و عکس آن، آن هم به قصد توسعه آثار آن ضد به همان شیء، عقلایی نیست. البته تنزیل شیء به منزله ضد آن به غرض استهزاء، امری است عقلایی؛ چنان‌که در مورد انسان ترمسو تنزیل به منزله ضد آن شده و گفته می‌شود: شیر یا پهلوان. ولی تنزیل به منزله ضد، به غرض توسعه آثار، هرگز.

بر این اساس نمی‌توان گفت: امام علیه السلام در مرسله مذکور، اساس بیت و کعبه را، به منزله ارتفاع تمام طبقات ارضی تنزیل کرده که فوق آن است و در حقیقت ضد اساس البیت است؛ زیرا که تعبیر مناسب با این خاستگاه، آن است که بفرماید: «ارتفاع البیت من الأرض السابعة السفلى إلى الأرض السابعة العليا». با اینکه متن مرسله با «أَسَاسُ البیت...» آغاز شده است.

نقد اشکال مذکور

گرچه تطبیق قانون حکومت بر مرسله صدوق، با بیانی که ملاحظه شد، با اشکال یاد شده مواجه است، ولی می‌توان حکومت را به نوع دیگری تصویر کرد که از اشکال مزبور رهایی یابد؛ بدین بیان که گرچه جمله «أَسَاسُ البیت من الأرض السابعة السفلى» در مقام توسعه خود اساس و ریشه کعبه، بر سبیل حکومت است، ولی جمله «إِلَى الأرض السابعة العليا» ناظر به توسعه در «ارتفاع بیت» است، نه توسعه خود «اساس البیت» و ریشه آن؛ والا مستلزم تنزیل شیء به منزله ضد آن است که بطلان آن، در ضمن اشکال

مذکور، روشن شد. خود این مطلب قرینه است بر اینکه جمله «إِلَى الْأَرْضِ السَّابِعَةِ الْعُلْيَا» درصدد توسعه ارتفاع کعبه است.

در اینجا ممکن است این اشکال متوجه مرسله صدوق علیه السلام شود که می‌گوید: ممکن است مقصود از جمله «أَسَاسُ الْبَيْتِ»، بیت‌المعمور باشد و از این رو، استدلال کردن به مرسله، در الحاق فضای کعبه به خود کعبه، بی‌پایه و سست می‌شود؛ زیرا احتمال این امر ظهور مرسله را در مطلبی که گذشت، منتفی می‌سازد. ولی این اشکال، با داشتن قرینه، ناتمام است؛ قرینه این است که خداوند متعال در کریمه ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ﴾^{۲۱} کعبه را بیت الحرام شمرده و این خود قرینه است بر اینکه هر جا واژه «البیت» به طور مطلق، به کار رود، کعبه متصور است. نتیجه اینکه با مباحثی که تقدیم شد، بر این مطلب دست یافتیم که دلالت مرسله صدوق بر مدعای مذکور تمام است. ولی سند آن خالی از اشکال نیست.

ب) روایت دیگری که می‌شود برای اثبات مدعای مذکور (الحاق فضای کعبه به خود کعبه و جواز طواف از طبقه فوقانی مسجدالحرام) بدان تمسک جست، روایت عبدالله بن سنان است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: سَأَلَهُ رَجُلٌ قَالَ: صَلَّيْتُ فَوْقَ أَبِي قُبَيْسٍ الْعَصْرَ فَهَلْ يُجْزِي ذَلِكَ وَالْكَعْبَةُ نَحْتِي؟ قَالَ: نَعَمْ، إِنَّهَا قِبْلَةٌ مِنْ مَوْضِعِهَا إِلَى السَّمَاءِ»^{۲۲}

وجه استدلال به این روایت بر مدعای یاد شده، این است که امام علیه السلام در پاسخ پرسش از حکم نمازگزاردن بالای کوه ابوقبیس، که ارتفاع آن از بام کعبه بلندتر است، ضمن حکم به صحت آن، تعلیل کردند که «إِنَّهَا قِبْلَةٌ مِنْ مَوْضِعِهَا إِلَى السَّمَاءِ»؛ یعنی کعبه از زمین تا آسمان قبله است و این بدان معناست که فضای کعبه نیز حکم خود کعبه را دارد.

نقد استدلال به روایت مذکور

استدلال به روایت مزبور، از نگاه سندی و دلالتی، جای سخن و نقد دارد؛ زیرا: از نظر سندی روایت مذکور را شیخ علیه السلام در تهذیب به اسناد خودش چنین نقل کرده

است: «عن الطاهر عن محمد بن أبي حمزة عن عبدالله بن سنان» و در طریق شیخ رحمته به الطاطری، شخصی به نام علی بن محمد بن الزبیر القرشی وجود دارد که فاقد توثیق است. از این رو روایت مزبور دارای اعتبار سندی نیست.

اما از نظر دلالت: تعلیل مذکور که می‌فرماید: «فَإِنَّهَا قِبْلَةٌ مِنْ مَوْضِعِهَا إِلَى السَّمَاءِ». ناظر به توسعه کعبه، آن هم در بُعد قبله بودن است. به این معنا که درست است فضای کعبه را تا آسمان ملحق به کعبه نموده، ولی نه به گونه مطلق و در همه احکام، بلکه تنها از جهت قبله بودن و پیداست که این مطلب، هرگز ملازمه‌ای با الحاق فضای کعبه به خود کعبه، از هر نظر، حتی از نظر طواف پیرامون کعبه، ندارد؛ زیرا در رعایت قبله در حال نماز، استقبال و رو به جهت و طرف کعبه بودن، کافی است؛ با اینکه در «طواف الكعبه» که به حکم کریمه **﴿وَلْيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾**^{۲۳} واجب شده، باید عنوان گشتن طواف پیرامون کعبه صدق کند که هرگز با گشتن دور فضای کعبه در طبقه فوقانی مسجدالحرام، که سی سانتی‌متر بالاتر از بام کعبه است، صدق نمی‌کند و اگر عدم صدق آن محرز و قطعی نباشد، لااقل مشکوک است و در هر دو صورت، استدلال به این حدیث برای اثبات جواز طواف از طبقه فوقانی مسجدالحرام، ناتمام است.

۲. مستند فتوا به وجوب طواف نیابی از طبقه فوقانی

فتوایی که به طور جزم، طواف از طبقه فوقانی را مجزی نمی‌شمارد، بلکه استنباه را واجب می‌داند، مبتنی بر یکی از دو وجه زیر است:

وجه اول

با نظر به اینکه از یک سو کفِ طبقه فوقانی مسجدالحرام مقداری (حدود سی سانتی‌متر) از بام کعبه بالاتر است، طبیعی است طواف در آنجا، بر عنوان «طواف الكعبه» صدق نمی‌کند و از سوی دیگر، هیچ‌گونه دلیل تعبدی که آن را به سیل حکومت، طواف البیت بشمارد، وجود ندارد. از این رو، لازم است نایب، به گونه نیابی در صحن

مسجدالحرام به نیابت از شخص معذور طواف را انجام دهد و نماز آن را در صورت تمکن خود معذور، خلف مقام ابراهیم علیه السلام بگذارد و در صورت عدم تمکن، آن را هم نایب انجام دهد.

وجه دوم

ممکن است فقیهی در صدق «طواف الکعبه» بر «طواف از طبقه فوقانی» تشکیک نداشته باشد، ولی از آن رو که اتصال به جمع طواف کنندگان را ضروری و لازم می‌شمارد و بی‌شک طواف کننده در طبقه فوقانی مسجدالحرام، هرگز متصل به جماعت طواف کننده در مطاف نیست، لهذا طواف مباشری شخص معذور در طبقه بالا، فاقد اعتبار است و موظف است شخصی را نایب بگیرد تا در مطاف، طواف را به نیابت از او، به وجه کامل و صحیح انجام دهد.

این فتوا با اختیار دو مبنای یاد شده پیوندی ناگسستنی و ملازمه قطعی دارد. گرچه مبنای دوم جای سخن دارد، ولی مبنای اول امری بایسته است و هیچ‌گونه نقاشی در آن راه ندارد.

۳. مستند فتوا به وجوب احتیاط در جمع بین طواف مباشری و نیابی

فتوایی که به احتیاط واجب، جمع میان طواف نیابی در مطاف و طواف مباشری شخص معذور را از طبقه فوقانی لازم می‌شمارد، مبتنی بر این است که از یک سو شخص مُحرم، علم دارد به اشتغال ذمه خویش به «طواف الکعبه». ولی از سوی دیگر، در مقام امتثال، علم و اطمینان ندارد که آیا بر طواف از طبقه فوقانی، عنوان طواف الکعبه، بدون مسامحه، صدق می‌کند یا نه؟ اگر صدق کند، وظیفه او طواف مباشری از طبقه فوقانی است و اگر صدق نکند، وظیفه‌اش طواف نیابی در مطاف است.

بدین سان، شخص معذور، علم به اصل اشتغال ذمه خود به طواف دارد و شک در مکلف به و محصل آن است (که آیا طواف مباشری از طبقه فوقانی است یا طواف نیابی

از صحن مسجدالحرام) که بی شک مجرای اصالة الاحتیاط است و از این رو باید شخص معذور، میان دو طرف علم اجمالی خود، جمع کند؛ هم طواف مباشری از طبقه فوقانی انجام دهد و هم طواف نیابی در مطاف تا به فراغت ذمه خویش یقین پیدا کند.

۴. مستند فتوا به وجوب طواف نیابی در صحن مسجدالحرام

فتوا به وجوب طواف نیابی در صحن مسجدالحرام و کفایت آن، مبتنی بر یکی از این دو وجه عمده است که در پی می آید:

الف) بی شک از نگاه عرفی، بر طواف از طبقه فوقانی، با توجه به اینکه حدود سی سانتی متر از بام کعبه بالاتر است، عنوان «طواف الکعبه» صدق نمی کند.

ب) اگر هم عنوان «طواف الکعبه» بر آن صدق کند، ولی چون اتصال به جمع طواف کنندگان در صحت طواف شرط است، از این جهت، طواف از طبقه فوقانی مجزی نیست. نتیجه عدم صدق، این است که معذورین به هیچ وجه تمکن از اتیان مأموریه مباشری، چه به صورت اختیاری و چه به گونه اضطراری، ندارند و با عدم تمکن از آن، وظیفه منحصر در استنباه برای انجام طواف نیابی در مطاف است و با انجام طواف توسط نایب، وظیفه انجام شده و بی شک، مجزی خواهد بود.

۵. مستند فتوا به کفایت طواف از طبقه بالا در صورت ضرورت

تنها وجهی که می توان برای این فتوا (در این گونه موارد که راهی جز این نیست، طواف در طبقه بالا کفایت می کند) مستند ساخت، این است که گرچه بر طواف از طبقه فوقانی مسجدالحرام نیز عنوان طواف الکعبه صدق می کند، ولی میان طواف از مطاف و طواف از طبقه فوقانی، نوعی ترتیب و طولیت وجود دارد و با تمکن از طواف در مطاف و صحن مسجدالحرام، نوبت به طواف از طبقه فوقانی نمی رسد. ولی با عدم تمکن از اول (چنان که مفروض در بحث همین است) طواف به گونه دوم متعین و مجزی است.

نقد مبنای مذکور

به نظر می‌رسد مبنای یاد شده، نقدپذیر است؛ زیرا از دو حال خارج نیست: یا بر طواف از طبقه فوقانی مسجدالحرام، عنوان «طواف الکعبه» صدق می‌کند یا صدق نمی‌کند، اگر صدق کند، تفصیل میان صورت امکان طواف در صحن مسجدالحرام و صورت عدم امکان آن، بلاوجه است؛ زیرا هیچ دلیل قابل قبولی مبنی بر ترتیب و طولیت بین این دو وجود ندارد و اگر عنوان «طواف الکعبه» صدق نمی‌کند، مطلقاً مجزی نخواهد بود؛ حتی در صورت عدم امکان طواف از مطاف (صحن مسجدالحرام).

در اینجا ممکن است این انکار، به ذهن آید که مستند فتوای مذکور وجه دیگری است به نام قاعده «المیسور لایسقط بالمعسور» یا قاعده «لا حرج». ولی این پندار نیز وهین و سسست می‌نماید؛ زیرا:

اولاً قاعده «المیسور»، عمل مرکب و دارای اجزاء و شرایطی است که انجام برخی از آنها برای مکلف میسر و پاره‌ای از آن نامیسر است و این ضابطه در مطلب مورد بحث ما قابل تطبیق نیست؛ زیرا چنین نیست که مأمور به، از دو جزء مرکب باشد: یکی به نام «طواف حول کعبه» و دوم «طواف در مطاف» (مسجدالحرام)، تا با معسور شدن جزء دوم برای معذورین، بگوییم جزء اول برای آنها میسر است و باید تحصیل شود. ممکن است ادعا شود مأمور به، مجموعه حج یا عمره مفرده است و آن، مرکبی است دارای اجزای معین که یکی از آنها طواف است و از این رو، مجرای قاعده «المیسور» می‌گردد؛ زیرا طواف یکی از اجزای عمل مرکب است که در حالت یسر و تمکن، باید در مطاف به‌جا آورده شود و در حالت عسر و عدم تمکن، از طبقه فوقانی.

لیکن این ادعا نیز قابل نقد است؛ زیرا با عدم تمکن از طواف در مطاف، کدام دلیل طواف از طبقه فوقانی را (با فرض عدم احراز صدق عنوان طواف الکعبه بر آن) جایگزین طواف از مطاف (صحن مسجدالحرام) می‌سازد؛ به سخن دیگر، مجرای قاعده

«المیسور» (بر فرض تمامیت آن)، جایی است که عمل مرکبی داریم که برخی اجزای آن، معسور و ناممکن شود و بقیه آن، میسور و ممکن باشد. در اینجا آن مقدار که معسور شده، ترک می‌شود و بقیه باید انجام گیرد. ولی این مطلب غیر از جایگزین کردن عملی به جای جزئی از عمل مرکب (مثل طواف از مطاف) است که برای شخص معذور، معسور و ناممکن است و این امر از نگاه فقها مسلم است که غایت مفاد قاعده المیسور (بر فرض تمام بودن مستند آن)، مشروعیت بخشیدن به آن مقدار از عمل است که میسور و ممکن باشد و اینکه آن مقدار از عمل که برای مکلف میسر است، انجام دهد و نسبت به آن مقدار که عاجز است، ترک کند؛ اما اینکه عملی جایگزین جزء معسور شود، ربطی به قاعده المیسور ندارد و از نطاق و قلمرو آن، به دور است و دلیل مستقلی می‌طلبد.

ثانیاً: کلیت قاعده المیسور، از نگاه کبروی، جای سخن و نقد دارد و در جای خود، (از علم اصول) به اثبات رسیده است که دلیل عامی ندارد تا بتوانیم در مورد بحث، بدان تمسک جوییم و تنها اعتبار آن، مختص به مواردی است که از دلیل و نص خاص برخوردار باشد؛ مانند باب وضو، غسل و صلاة.

اما اگر مستند در فتوایی که گذشت، قاعده لاحرج باشد، باز با این اشکال مواجه است که قاعده لاحرج (چنان‌که در جای خود به اثبات رسیده)، همواره نافی حکم است و هرگز مثبت حکم یا جزئیت یا شرطیت چیزی نخواهد بود و بر این اساس، در مورد بحث ما، وجوب طواف از مطاف را برای معذورین، با تحقق موضوع حرج، برمی‌دارد. ولی هرگز وجوب طواف از طبقه فوقانی مسجدالحرام را برای آنان ثابت نمی‌کند. وانگهی، به فرض که قاعده لاحرج مثبت باشد، باز با این اشکال مواجه است که چرا لاحرج طواف معذور را از طبقه فوقانی مسجدالحرام، متعین می‌سازد و آن را اثبات می‌کند و طواف نیابی از مطاف را بر او اثبات نمی‌کند؟

مرجح آن اثبات چیست؟ بی‌شک این پرسشی بی‌پاسخ است.

۶. مستند فتوا به وجوب طواف نیابی در مطاف و اتیان طواف مباشری از طبقه فوقانی،

به احتیاط وجوبی

فتوا به وجوب طواف نیابی در مطاف (صحن مسجدالحرام) و احتیاط واجب به طواف خود شخص معذور از طبقه فوقانی مسجد، بر این مبناست که از یک سو، در نگاه عرف، عنوان طواف الکعبه بر طواف از طبقه فوقانی مسجد، صدق نمی‌کند و از سوی دیگر، دلیل تبعدی که تام‌السند و الدلاله باشد و بر سبیل حکومت، این‌گونه طواف را طواف الکعبه بشمارد نیز در میان نیست و این بدان معناست که شخص معذور از طوافی که مأمور به آن است، عاجز باشد و به مقتضای قاعده (لزوم استنباط) عاجز در هر عملی از اعمال حج و عمره که تمکن از آن ندارد) واجب است کسی را نایب بگیرد تا به نیابت از او طواف را در مطاف انجام دهد.

نکته قابل توجه در اینجا آن است که بر حسب صناعه و مشی قواعد، گرچه همین مقدار (طواف نیابی) کافی است، ولی از باب احتیاط در فتوا (با نظر به اهمیت حج و اهمیت احراز خروج از احرام و احتمال صدور مرسله صدوق، که مقتضای لزوم طواف مباشری شخص معذور از طبقه فوقانی مسجدالحرام است، با بیانی که در مباحث پیشین تقدیم شد) به احتیاط واجب باید خود شخص معذور نیز از طبقه فوقانی مسجد، در صورت عدم لزوم حرج و مشقت شدید، طواف مباشری انجام دهد. این احتیاط، گرچه بر حسب صناعه، با فتوای به وجوب استنباط، لازم نیست، ولی با توجه به جهات مذکور، از آن تعبیر به احتیاط واجب شده است.

جمع بندی نهایی

در مباحثی که گذشت، به این نکته متقن دست می‌یازیم که از میان آرای مذکور، سه نظریه، از اتقان و قوت مستند برخوردار است و آن سه نظریه‌ای است که گزاردن طواف نیابی را برای شخصی که از طواف در مطاف (صحن مسجدالحرام) معذور است، به گونه‌ای لازم می‌شمارد: یا به سبیل «فتوا به وجوب و کفایت آن» یا به سبیل «وجوب

احتیاط در جمع بین طواف نیابی در مطاف و طواف مباشری خود شخص معذور از طبقه فوقانی» یا به سبیل «فتوا به وجوب طواف نیابی و وجوب احتیاط به طواف مباشری از طبقه بالا».

وجه اتقان و قوت سه نظریه یاد شده، این است که صدق عنوان «طواف الکعبه» یا معلوم العدم یا لا اقل مشکوک است. دلیل تعبدی هم که به سبیل حکومت، طواف مذکور را «طواف حول الکعبه» بشمارد، در دست نیست؛ زیرا روایاتی که قابل استناد بود، مانند مرسله صدوق و روایت عبدالله بن سنان، با اشکالاتی مواجه بود که ملاحظه شد.

از این رو صدق عرفی و تعبدی عنوان «طواف حول الکعبه»، بر طواف معذورین از طبقه فوقانی مسجد الحرام، یا معلوم العدم است یا لا اقل مشکوک. اگر معلوم باشد عدم صدق آن، که بی شک مقتضای آن، همان فتوای به وجوب طواف نیابی از مطاف است؛ منتها برخی از فقهای عظام که همین مبنا را معتقدند، همچون فقیه محقق آیت الله العظمی وحید خراسانی - سلم الله تعالی - افزون بر وجوب طواف نیابی از مطاف، به سبیل احتیاط واجب، طواف مباشری خود شخص معذور از طبقه فوقانی مسجد الحرام را نیز لازم می‌دانند، و علت بعید نیست از این احتیاط وجوبی، در کنار فتوای صریح به وجوب طواف نیابی، ملاحظه اهمیت حج و خروج از احرام حج و عمره و نیز احتمال صدق مرسله صدوق «أَسَاسُ الْبَيْتِ مِنَ الْأَرْضِ السَّابِغَةِ السُّفْلَى إِلَى الْأَرْضِ السَّابِغَةِ الْعُلْيَا» باشد.

اما اگر صدق عنوان طواف حول الکعبه بر طواف معذور از طبقه فوقانی مسجد مشکوک باشد، بی شک نتیجه‌اش علم اجمالی به وجوب طواف نیابی در مطاف یا طواف مباشری خود معذور از طبقه فوقانی مسجد الحرام است که این علم اجمالی، قطعاً منجز و مقتضی وجوب احتیاط به جمع بین هر دو طواف است.

بی نوشتہ

۱. النہایۃ فی مجرد الفقہ و الفتاوی، ص ۲۳۹.
۲. المیسوط، ج ۱، ص ۳۵۸.
۳. جوامع الفقہیہ، ص ۶۹.
۴. السرائر، ص ۵۷۳.
۵. شرائع الاسلام.
۶. مناسک محشی، ۲۱۷ مسئلہ ۵۳۷.
۷. وسائل الشیعہ، ج ۹، ص ۴۵۵، باب ۴۷ از ابواب طواف، حدیث ۱.
۸. همان، ۴۵۶ باب ۴۷ از ابواب طواف حدیث ۵.
۹. جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۲۹۸.
۱۰. مناسک محشی آخرین چاپ مسئلہ ۶۶۸ و ۲۹۳.
۱۱. همان.
۱۲. همان.
۱۳. همان، مسئلہ ۶۶۸ و ۲۹۴.
۱۴. جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۲۹۸.
۱۵. حج: ۲۹.
۱۶. المصباح المنیر، ص ۳۸۰، مادہ طوف.
۱۷. لسان العرب، ج ۴، ص ۲۰۵.
۱۸. من لا یحضرہ الفقیہ، ج ۲، ص ۲۴۲، ح ۲۳۱۷، باب «ابتداء الکعبۃ و فضل الحرم»، وسائل الشعیہ، ج ۳، ص ۲۴۸، باب «جواز الصلاة علی ابي قبيس و نحوه مما هو أعلى من الکعبۃ»، الحدیث ۳.
۱۹. الذاریات: ۷.
۲۰. طلاق: ۱۲.
۲۱. مائدہ: ۹۷.
۲۲. وسائل الشیعہ، باب ۱۱۸ از ابواب القبلة، حدیث ۳.
۲۳. حج: ۲۹.

طواف از طبقه دوم مسجدالحرام

مصطفی آخوندی

میقات حج، ش ۶۱، پاییز ۱۳۸۶ ه. ش

نگارنده در این نوشتار بر آن است که دیدگاه فقیهان شیعه و سنی درباره طواف از طبقه دوم مسجدالحرام را تبیین کند. نوشتار حاضر، در یک مقدمه و دو بخش تدوین یافته است. نگارنده در بخش اول اقوال فقه‌های شیعه و اهل سنت را درباره این پرسش که آیا طواف از طبقه دوم مسجدالحرام که ارتفاع آن بلندتر از کعبه می‌باشد، جایز است یا خیر، نقل کرده است. در پاسخ به پرسش مذکور، فقه‌های شیعه سه نظریه دارند: «جواز، عدم جواز و قول به احتیاط»؛ اما فقه‌های اهل سنت در این مورد دو نظریه ارائه داده‌اند: «جواز و عدم جواز». نویسنده در بخش دوم، دلایل هر یک از اقوال را از کتاب، سنت، عقل و عرف نقل کرده و سپس به نقد و بررسی آنها پرداخته است.

مقدمه

در وضعیت کنونی که طبقه اول مسجدالحرام، حدود ۲۷ یا سی سانتی‌متر از سقف کعبه معظمه بالاتر است، فتاوی گوناگونی از فقه‌های معاصر درباره «جواز و صحت طواف از طبقه بالا» و «عدم جواز و عدم صحت طواف از آن» مطرح شده است. پیش از ورود به بحث اصلی، ناگزیر به بیان چند مطلب درباره ارتفاع کعبه و مسجدالحرام و پیشینه آن هستیم. پرداختن به این نکات، به این دلیل است که در موضوع بحث، دخیل و تأثیرگذارند:

۱. ارتفاع کعبه معظمه در عصر ابراهیم خلیل علیه السلام، طبق روایت سعید بن جناح، ^۱ نه ذراع بوده است:

... سَعِيدُ بْنُ جَنَاحٍ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ كَانَتْ الْكَعْبَةُ عَلَى عَهْدِ إِبْرَاهِيمَ عليه السلام تِسْعَةَ أَذْرُعٍ وَكَانَ لَهَا بَابَانِ فَبَنَاهَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الزُّبَيْرِ فَرَفَعَهَا ثَمَانِيَةَ عَشَرَ ذِرَاعاً فَهَدَمَهَا الْحِجَابُ وَبَنَاهَا سَبْعَةً وَعِشْرِينَ ذِرَاعاً.^۱

سعید بن جناح از برخی از اصحاب و آنها از امام صادق علیه السلام نقل می‌کنند: «ارتفاع کعبه در زمان ابراهیم علیه السلام به ^۲ نه ذراع می‌رسید و برای آن، دو در [شرقی و غربی] بود. ابن زبیر [پس از آسیب دیدن کعبه به وسیله سنگباران لشکریان حجاج]، آن را با ارتفاع هجده ذراع ساخت. [پس از قتل ابن زبیر] حجاج آن بنا را تخریب و با ارتفاع ۲۷ ذراع بنا کرد.^۲

امروز ارتفاع کعبه به ۱۴/۸۵ متر می‌رسد و اطراف کعبه، به صورت مستطیل، صحن مسجدالحرام و میدان طواف را تشکیل می‌دهد.

ظهور روایت سعید بن جناح، بر این مطلب دلالت دارد که افزودن بر ارتفاع کعبه منعی ندارد؛ زیرا اگر منعی بود، امامان بزرگوار بیان می‌کردند و در صورت بیان به دلیل دواعی بر نقل، حتماً به دست ما می‌رسید. مسئله ارتفاع کعبه، همچنان که خواهیم دید، بر فتاوی فقها اثر گذار است.

۲. از زمان خلیفه سوم، بخش‌هایی از مسجدالحرام، با وسعتی که در همان عصر داشت، مسقف شد و در عصر خلفای اموی و عباسی، بارها توسعه یافت. ولی در عصر سعودی‌ها اقدامات دیگری انجام گرفت؛ مانند بنای زیرزمین، ساخت طبقه دوم و نیز آماده‌سازی سطح بالای مسجد برای نماز و طواف.^۳ بنابراین، تا سال ۱۳۶۸ ه. ق (۱۳۲۸ ه. ش) مسجدالحرام فاقد طبقه دوم و زیرزمین بود. ولی امروز وجود طبقه دوم مسجد و شاید در آینده طبقات دیگر و همچنین کثرت حجاج و عدم گنجایش صحن مسجدالحرام برای طواف، باعث شده که مسئله طواف از طبقات بالا و همچنین طبقه

زیر زمین مورد توجه قرار گیرد و موجب سؤالاتی از فقیهان بزرگوار شود و آنان را به پاسخگویی وادارد.

۳. بحث طواف از طبقه دوم مسجد یا از فضای کعبه، فاقد پیشینه تحقیق است و تا آنجا که تتبع و بررسی شده، از جانب فقهای گذشته و معاصر و حتی فقهای کنونی، به چشم نمی‌خورد. تنها فقیهی که به اشاره، آن‌هم تنها در نقد فتوای شافعی، سخنی از طواف در فضای کعبه به میان آورده، مرحوم علامه حلی (متوفای ۷۲۶ ه.ق) است که مرحوم شیخ حسن نجفی در کتاب جواهرالکلام نیز صرفاً به نقل عبارت علامه بسنده کرده، بی‌آنکه به بررسی و تجزیه و تحلیل آن بپردازد. علامه حلی در کتاب «تذکره الفقها» می‌نویسد:

وقال الشافعي: لا بأس بالحائِل بين الطائف و البيت، كالسقاية و السواري، و لا بكونه في آخر باب المسجد و تحت السقف و على الأروقة و السطوح إذا كان البيت أرفع بناء على ما هو اليوم، فإن جعل سقف المسجد أعلى، لم يجز الطواف على سطحه، و يستلزم أنه لو انهدمت الكعبة - و العياذ بالله - لم يصح الطواف حول عرصتها، و هو بعيد.^۴

شافعی گوید: اشکال ندارد چیزی مانند آب‌خوری و دیوارها، میان طواف کننده و خانه خدا (کعبه) فاصله شود و همچنین اشکالی نیست که طواف در آخر در مسجد و زیر سقف و داخل رواق‌ها قرار گیرد، اگر ارتفاع خانه رفیع‌تر و بلندتر از سطح مسجد باشد؛ همچنان که امروز چنین است. بنابراین، اگر سقف مسجد بلندتر از کعبه بود، طواف بر سطح مسجد جایز نیست. لازمه این سخن شافعی آن است که اگر - العیاذ بالله - روزی کعبه ویران شد، طواف پیرامون عرصه آن درست نباشد و حال آنکه چنین چیزی بعید است [و کسی چنین فتوایی نداده است].

این تنها عبارتی است که در منابع شیعی در این موضوع یافت می‌شود. آن‌هم، همچنان که ملاحظه می‌کنید، علامه حلی، فتوای شافعی را که گفت: «اگر سطح مسجد بلندتر از خانه بود طواف صحیح نیست»، رد می‌کند و در نقض آن می‌فرماید: «اگر

چنین سخنی درست باشد، چنانچه روزی کعبه خراب شد و ساختمان آن فرو ریخت، طواف بر عرصه آن نباید صحیح باشد، در حالی که کسی چنین فتوایی نداده است». در موضوع مورد بحث، تنها دو مقاله متوسط نگاشته شده است: مقاله‌ای از حجت‌الاسلام عباس ظهیری با عنوان، طواف معذورین که بخش دوم آن اشاره‌ای به موضوع بحث دارد و در فصلنامه «میقات حج» شماره ۶۱ به چاپ رسیده است و دیگر، نوشته‌ای با نام «پژوهشی درباره طواف از طبقه اول مسجدالحرام»، ولی هیچ‌کدام از این دو بزرگوار به صورت مستوفی وارد بحث نشده‌اند و جای تحقیق و پژوهش در موضوع یاد شده، همچنان باقی است؛ همچنان که جناب آقای فاضل در پایان مقاله‌اش یادآور شده‌اند.

بخش اول: طرح مسئله و سخن فقها

پرسش اصلی بحث

آیا طواف از طبقه دوم مسجدالحرام که ارتفاع آن بلندتر از کعبه است، جایز است؟ به عبارت دیگر، آیا انجام طواف در مکانی بالاتر از کعبه و در فضای کعبه جایز است؟ مانند طبقه دوم یا پشت‌بام یا طبقات دیگری که بعداً ساخته شود؛ به دیگر سخن، آیا طواف بر گرد فضای کعبه، طواف بر پیرامون کعبه محسوب می‌شود؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت که مسئله از چند جهت قابل بررسی است:

۱. در حال اختیار؛ بدین معنا که زائر از همان آغاز مخیر باشد «در صحن مسجدالحرام» یا «در طبقات فوقانی» طواف کند.

۲. در حال اضطرار و ازدحام جمعیت؛ یعنی اگر ازدحام و شلوغی به حدی بود که توانایی و قدرت طواف در صحن مسجد وجود نداشته باشد یا افراد معذور و ناتوانی هستند که در صحن مسجد نمی‌توانند پیاده طواف کنند و باید از صندلی چرخدار (ویلچر) یا وسیله نقلیه دیگر استفاده کنند؛ به همین جهت مأموران حرم، مانع از طواف

آنان در صحن مسجد می‌شوند و به ناچار آنان را به طبقه دوم مسجدالحرام هدایت می‌کنند.

اقوال فقهای شیعه

فقهای شیعه در این مسئله سه نظریه دارند: «جواز، عدم جواز و قول به احتیاط و جمع».

نکته: فتوای فقها که به آن خواهیم پرداخت، ناظر به حالت اضطرار و افراد ناتوان و معذور است که ناگزیرند از صندلی چرخدار استفاده می‌کنند. در این باره، از مراجع عظام تقلید استفتا شده که متن آن با پاسخ‌های ایشان چنین است:

«افراد ناتوان، که پیش‌تر با صندلی چرخدار (ویلچر) یا سبد (تخت روان) طواف داده می‌شدند، در سال جاری از طواف در صحن مسجدالحرام منع شده‌اند و حتی ممکن است کسی نباشد فرد ناتوان را بر دوش خود حمل کند و طواف بدهد یا همین کار نیز ممنوع شود و چنین افرادی باید در طبقه دوم یا پشت‌بام مسجدالحرام طواف داده شوند. اکنون پرسشی که پیش می‌آید این است که آیا چنین طوافی کفایت می‌کند یا نه و وظیفه آنان چیست؟»^۵

پاسخ

مراجع بزرگوار - ایدهم الله - هر کدام به گونه‌ای به این استفتا و پرسش، پاسخ داده‌اند که در مجموع به سه قول می‌رسیم:

۱. عدم جواز

الف) آیت الله سیستانی: چنان‌که احراز شود طبقه دوم بالاتر از کعبه است، طواف از بالا کفایت نمی‌کند و باید برای طواف از پایین نایب بگیرند و لازم نیست احتیاط کنند و چنانچه مطلب مشکوک باشد، باید احتیاطاً میان طواف از بالا و نایب گرفتن از پایین

جمع نمایند.

ب) آیت الله صافی گلپایگانی: اگر طواف در طبقه دوم، بالاتر از کعبه باشد، نایب بگیرند تا برای آنان در صحن مسجدالحرام طواف نماید و خودش لازم نیست که از طبقه دوم طواف نماید.

ج) آیت الله نوری همدانی: طواف در طبقه فوقانی صحیح نیست و این قبیل افراد باید به وسیله کول گرفتن، طواف خود را انجام بدهند و اگر ممکن نشد، لازم است برای طواف خود نایب بگیرند.

۲. جواز

الف) آیت الله بهجت: در صورت عدم امکان، با رعایت الأقرب فالأقرب، طواف از طبقه دوم کفایت می‌کند.

ب) آیت الله مکارم شیرازی: در این گونه موارد که راهی جز این نیست، طواف در طبقه بالا کفایت می‌کند.

ج) علامه حلی و به تبع وی، صاحب جواهر، در میان فقهای گذشته، به این مسئله اشاره کرده و قائل به جواز طواف از طبقه فوقانی شده‌اند و این فتوا از عبارت علامه در کتاب تذکره، استنباط می‌شود که در رد قول شافعی نقل کردیم. صاحب جواهر نیز متن فتوای علامه را در کتاب جواهر آورده و آن را تأیید کرده است.

۳. قائلین به احتیاط و جمع

الف) آیت الله خامنه‌ای: طواف باید دور کعبه معظمه، ولو در فضای ما بین زمین تا محاذی پشت‌بام کعبه باشد و کف طبقه دوم مسجدالحرام، اگر به قدر قامت طواف‌کننده پایین‌تر از نقطه محاذی پشت‌بام کعبه نباشد، طواف از طبقه دوم صحیح و مجزی نیست و کسانی که نمی‌توانند در صحن مسجدالحرام، ولو به وسیله حمل توسط شخص دیگر، طواف کنند، وظیفه‌شان نایب گرفتن در طواف است و احوط آن است که خودش هم

در همان طبقه دوم طواف نماید.

نکته: مراد از احتیاط در ذیل این فتوا (و احوط آن است)، صراحت در احتیاط واجب ندارد و با نظر به اینکه مسبوق به فتواست، ممکن است احتیاط مستحب برداشت شود. لیکن به استناد تفسیر مسئول دفتر استفتائات معظم له، مقصود از آن، احتیاط واجب است.^۶

ب) آیت الله فاضل: در فرض سؤال، چنانچه کعبه مقدسه از طبقه دوم پایین تر نباشد، احتیاط واجب آن است که علاوه بر اینکه در طبقه دوم طواف داده می‌شوند، استنابه هم بنماید، والله العالم.

ج) آیت الله تبریزی: احتیاط واجب این است که آنها را از طبقه دوم طواف دهند و نایب هم برایشان بگیرند.

د) آیت الله وحید خراسانی: در مفروض سؤال باید نایب بگیرد که در صحن مسجدالحرام طواف نماید و در صورتی که متمکن می‌باشد و بر او حرجی نیست، احتیاط واجب آن است که خودش هم از طبقه دوم طواف نماید.

نکته: همچنانکه ملاحظه شد، سه نظریه عمده در مسئله وجود دارد. البته این نکته را باید در نظر داشت که این سه نظریه، در مورد طواف معذورین فرض دارد؛ زیرا قول به احتیاط، فقط در مورد افراد معذور و مضطر قابل تصور است و معنا پیدا می‌کند. ولی در مورد کسانی که مختار هستند و درانتخاب طواف از صحن مسجد یا طبقه فوقانی آزاد می‌باشند، قول به احتیاط و جمع در اینجا معنا ندارد. در اینجا دو قول بیشتر فرض ندارد؛ یا طواف از طبقه دوم جایز است یا جایز نیست. نظریه سومی به عنوان احتیاط، فرض ندارد. البته آنچه در این رساله به آن می‌پردازیم، اعم از حالت اختیار و اضطرار است.

اقوال اهل سنت

از منظر عالمان اهل سنت، دو نظریه وجود دارد: «جواز و عدم جواز». شافعی نظر به عدم جواز داده است. فتوای او را از تذکره نقل کردیم. نووی و...

قائل به جواز هستند. محیی الدین نووی، از علمای قرن هفتم اهل سنت، در کتاب «المجموع» می‌نویسد:

اصحاب ما وقوع طواف در مسجد الحرام را شرط می‌دانند و طواف در آخرهای مسجد و رواق‌ها و کنار در مسجد طواف را جایز می‌شمرند و همچنین گفته‌اند: «طواف بر سطح و طبقه بالای مسجد، اگر خانه کعبه بلندتر از بنای مسجد باشد - همچنان که امروز چنین است - جایز می‌باشد».

ولی صاحب «عداة» گفته است: «اگر سقف مسجد بلندتر از سطح کعبه باشد، طواف بر سطح مسجد جایز نیست».

رافعی این سخن را قبول ندارد و گفته است: «اگر این سخن درست باشد، لازمه‌اش آن است که اگر - العیاذ بالله - خانه کعبه خراب شود، طواف بر عرصه آن صحیح نباشد و این بعید است».

آن‌گاه محیی الدین سخن رافعی را صواب دانسته و در تأیید آن می‌گوید: «قاضی حسین، طواف بر سطح مسجد را جایز می‌شمرد، ولو از محاذات کعبه بالاتر باشد؛ همچنان‌که نماز بر کوه ابوقبیس - که مشرف بر کعبه است - صحیح می‌باشد».^۷ استناد قائلین به جواز در این متن، دو چیز است: «جواز طواف بر عرصه کعبه» و «جواز نماز بر کوه ابوقبیس».

بخش دوم: دلایل بحث

برای هر یک از اقوال ذکر شده، ادله‌ای آمده است که در حد توان بررسی آنها می‌پردازیم:

دلایل قائلین به عدم جواز

آنان که نظریه به عدم جواز داده‌اند، ادله‌ای از قرآن و روایات آورده‌اند که در اینجا به تبیین آنها می‌پردازیم:

نکته: بنا به نظریه عدم جواز، ملاک و مبنا ارتفاع کعبه است. اگر ارتفاع و قامت کعبه به اندازه قامت انسان، بلندتر از سطح طبقه دوم مسجد باشد، به گونه‌ای که عرفاً بگویند دور خانه خدا طواف می‌کند، طواف صحیح است و اگر کعبه پایین‌تر یا هم‌سطح طبقه دوم باشد، طواف باطل است.

ادله‌ای که ظهور دارد: طواف باید محاذی کعبه انجام شود و نه در فضای آن:

۱. آیات قرآن

خداوند می‌فرماید: ﴿...وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾؛ «... و بر گرد خانه کعبه طواف کنند».

(حج: ۲۹)

چگونگی استدلال

آیه‌ای که گذشت، در این معنا ظهور دارد که باید پیرامون کعبه و نه فضای آن، طواف کرد. چند قرینه وجود دارد که چنین ظهوری را تقویت می‌کند: الف) قوام و معنا یافتن واژه «طواف» در جمله «وَلْيَطَّوَّفُوا» به این است که طواف‌کننده احاطه بر چیزی که پیرامون آن طواف می‌کند (کعبه)، داشته باشد؛ به عبارت دیگر، کعبه و خانه‌ای که روی زمین با دست حضرت ابراهیم عليه السلام بنا شده، برای طواف محوریت و موضوعیت پیدا می‌کند.

واژه‌شناسان، واژه طواف را این‌گونه معنا کرده‌اند: فیومی در کتاب «مصباح المنیر»، طواف را به «دور زدن و گشتن پیرامون شیء» معنا کرده و گفته است: «طَافَ بِالْشَيْءِ يَطُوفُ طَوْفًا وَ طَوَافًا اسْتَدَارَ بِهِ»^۸؛ «طواف کرد به چیزی؛ یعنی پیرامون آن می‌گردد و می‌چرخد».

ابن منظور نیز در «لسان العرب» این‌گونه آورده است:

وطاف بالقوم وعليهم طَوْفًا ... اسْتَدَارَ وَجَاءَ مِنْ نَوَاحِيهِ ... وَطَافَ بِالْبَيْتِ وَأَطَافَ عَلَيْهِ

دَارَ حَوْلَهُ.^۹

برقوم طواف کرد، یعنی آنان را دور زد و از نواحی آن آمد و خانه خدا را طواف کرد، یعنی برگرد آن چرخید.

بنا بر این معنا، «طواف بالبيت»، یعنی چرخیدن بر گرد خانه.

ب) قرینه دوم، حرف «باء» در «بالبيت»، به معنای الصاق و تماس با شیء یا شخص است؛ خواه الصاق و تماس حقیقی باشد، خواه مجازی. تماس حقیقی مانند: «أَمَسَكْتُ بِثَوْبِهِ»، «پیراهنش را گرفتم». الصاق مجازی مانند: «مَرَرْتُ بِزَيْدٍ»؛ «به زید برخورد کردم».^{۱۰}

بنابراین، طواف خانه خدا باید الصاق به خانه خدا و احاطه بر آن داشته باشد. مؤید مطلب فوق، آیات ذیل و روایاتی است که ذکر خواهیم کرد.

﴿وَعَهَدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾

(بقره: ۱۲۵)

و به ابراهیم و اسماعیل فرمان دادیم و تعهد بستیم که خانه مرا برای طواف کنندگان و اعتکاف کنندگان و رکوع و سجده کنندگان پاکیزه کنند.

«عهد»، به معنای «امر» است و «تطهیر» به معنای «پاکیزه کردن خانه از هرگونه آلودگی ظاهری و باطنی» است. خداوند به ابراهیم و اسماعیل فرمان داد تا کعبه را از هرگونه شرک و کفر و هر رجس و پلیدی که در اثر بی‌مبالاتی مردم پیدا می‌شود، پاکیزه کنند تا بندگان خدا، پیرامون آن طواف بگزارند.^{۱۱}

﴿وَطَهَّرُ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ (حج: ۲۶)

پاکیزه کن خانه‌ام را برای طواف کنندگان و قیام کنندگان به عبادت و رکوع کنندگان و سجده کنندگان.

این دو آیه شریفه که در یکی ابراهیم و اسماعیل مخاطب‌اند و در دیگری ابراهیم، در صدد بیان این مطلب است: «خانه خدا برای طواف کنندگان و عبادت کنندگان آماده شود».

مرحوم طبرسی در «مجمع البیان» می‌نویسد: «طائف به کسی می‌گویند که پیرامون

چیزی بچرخد و طائفین به کسانی می‌گویند که پیرامون خانه می‌چرخند».^{۱۲}
 بنابراین، ظهور این آیات دلیل بر آن است که کعبه برای طائف، موضوعیت و محوریت دارد و طواف باید پیرامون خانه خدا انجام شود، نه بر فضای کعبه و صدق عرفی نیز مؤید این مطلب است. از این رو، با توجه به اینکه سطح طبقه بالای مسجدالحرام، بلندتر از بام کعبه است، طواف‌کننده از طبقه بالا، احاطه و الصاق به کعبه نخواهد داشت و در عرف، به طواف او، «طواف البیت» صدق نمی‌کند. بلکه طواف او بر فضای کعبه است.

بالاخره، آیا طواف بر فضای کعبه، «طواف بالبیت» محسوب می‌شود یا نه؟ پرسشی است که در ادله جواز، به پاسخ آن خواهیم پرداخت.

پاسخ به این استدلال

چند پاسخ به این استدلال داده شده است:

الف) در مقاله‌ای پژوهشی فقهی، به قلم یکی از علما درباره «طواف از طبقه اول مسجدالحرام» آمده است:

«گرچه ظهور کلام، مثلاً «طاف بالمکان» آن است که باید آن مکان را محور طواف خود قرار داد، نه جای بالاتر یا پایین‌تر از آن را، لیکن روایت (مرسله صدوق را که ذکر خواهیم کرد)، حاکم بر آن است و به تفسیر و توسعه چیزی پرداخته است که قابلیت توسعه را دارد؛ چنان‌که ادله استقبال هم در وجوب محاذات نماز، با نفس کعبه، ظهور دارد و حداقل برای حاضران در مسجدالحرام چنین است، ولی روایت دست کم صلاحیت توسعه در استقبال را دارد و با توجه به این نکته که مورد و متعلق تکلیف در هر دو مسئله (طواف و استقبال)، کعبه است، جداً بعید به نظر می‌رسد که تفاوتی میان این دو وجود داشته باشد».^{۱۳}

در پاسخ می‌گوییم: این که مرسله صدوق بتواند حاکم بر استدلال بر آیه شریفه باشد، جای بحث دارد.

ب) شاید گفته شود در عرف، بر طواف از طبقه دوم نیز طواف صدق می‌کند و طواف افراد معذور - که راهی جز چرخیدن در طبقه فوقانی ندارند - مصداق طواف شمرده می‌شود.

ج) نمی‌توان طواف برگرد بیت عتیق را، تنها به طواف پیرامون مکان کعبه یا فضای - آن منحصر کرد. بلکه آیه شریفه، در پی اثبات این مطلب است که طواف باید بر گرد این خانه انجام گیرد، نه خانه‌های دیگر؛ به عبارت دیگر، یعنی برگرد خانه‌ای طواف کنید که ظاهر و باطن آن پاکی است و قداست دارد و دو پیامبر خدا مأمور به طهارت آن شده‌اند. پس آیات یاد شده، در صدد نفی طواف بر فضای کعبه نیستند و در منطق گفته‌اند: «اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند».

۲. روایات

روایات بسیاری با اسم اشاره و با تعبیر «مَنْ طَافَ بِهَذَا الْبَيْتِ» یا «طَافَ بِالْبَيْتِ» آمده است که ظهور در طواف برگرد کعبه دارد و معنای این ظهور آن است که طواف از طبقات فوقانی و فضای کعبه، جایز نباشد. این روایات در باب ۴، استحباب تکرار طواف و باب ۲۶ قضای حاجت مؤمن (از ابوب طواف) آمده است که به بیان برخی از آنها می‌پردازیم:

الف) در صحیح ابن ابی عمیر از امام باقر یا امام صادق علیهما السلام چنین آمده است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْعِلَلِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ
عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحَدِهِمَا عليه السلام ... فَخَلَقَ اللَّهُ الْبَيْتَ فِي الْأَرْضِ وَ
جَعَلَ عَلَى الْعِبَادِ الطَّوْفَ حَوْلَهُ.^{۱۴}

... پس خداوند کعبه را در زمین پدید آورد و بر بندگان تکلیف کرد گرد آن بچرخند.

کلمه «حَوْلَهُ» در این روایت، دلیل بر آن است که «بیت» روی زمین موضوعیت و محوریت یافته و طواف دور آن بر بندگان لازم شده است.

روایت از لحاظ سند مشکلی ندارد و همه راویان حدیث ثقه هستند.

(ب) صحیح اسحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام:

وَعَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ سَعْدَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ مَنْ طَافَ بِهَذَا الْبَيْتِ طَوَافًا وَاحِدًا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ سِتَّةَ آلَافِ حَسَنَةٍ وَحَمَّاهُ عَنْهُ سِتَّةَ آلَافِ سَيِّئَةٍ وَرَفَعَ لَهُ سِتَّةَ آلَافِ دَرَجَةٍ حَتَّى إِذَا كَانَ عِنْدَ الْمُلتَزِمِ - فَتَحَ لَهُ سَبْعَةَ أَبْوَابٍ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ - قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ، هَذَا الْفَضْلُ كُلُّهُ فِي الطَّوَافِ؟ قَالَ نَعَمْ، وَ أُخْبِرُكَ بِأَفْضَلِ مِنْ ذَلِكَ قَضَاءٌ حَاجَةَ الْمُسْلِمِ أَفْضَلُ مِنْ طَوَافٍ وَ طَوَافٍ حَتَّى بَلَغَ عَشْرًا.^{۱۵}

اسحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام چنین نقل می‌کند: «کسی که برگردد این خانه یک طواف کند، خداوند شش هزار حسنه در نامه عمل او می‌نویسد و شش هزار گناه از او محو و نابود می‌کند و شش هزار درجه به وی می‌دهد. همین که به ملتزم رسید، هفت در بهشت را به روی او می‌گشاید». اسحاق بن عمار با شگفتی می‌پرسد: «فدایت شوم، همه این‌ها ثواب طواف است؟» امام علیه السلام فرمود: «آری. به بیشتر از این به تو خبر دهم و آن بر آوردن حاجت مسلمان است که برتر از طواف و طواف، تا به ده رسید!»

۳. اسحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام:

وَفِي ثَوَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكَّلِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ سَعْدَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَا إِسْحَاقُ مَنْ طَافَ بِهَذَا الْبَيْتِ طَوَافًا وَاحِدًا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ أَلْفَ حَسَنَةٍ وَحَمَّاهُ عَنْهُ أَلْفَ سَيِّئَةٍ، وَرَفَعَ لَهُ أَلْفَ دَرَجَةٍ وَغَرَسَ لَهُ أَلْفَ شَجَرَةٍ فِي الْجَنَّةِ وَكَتَبَ لَهُ ثَوَابَ عِتْقِ أَلْفِ نَسَمَةٍ حَتَّى إِذَا صَارَ إِلَى الْمُلتَزِمِ فَتَحَ اللَّهُ لَهُ ثَمَانِيَةَ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ فَيَقَالُ لَهُ: ادْخُلْ مِنْ أَيِّهَا شِئْتَ. قَالَ: فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ، هَذَا كُلُّهُ لِمَنْ طَافَ؟ قَالَ: نَعَمْ، أَفَلَا أُخْبِرُكَ بِمَا هُوَ أَفْضَلُ مِنْ هَذَا؟ قَالَ: قُلْتُ بَلَى. قَالَ: مَنْ قَضَى لِأَخِيهِ الْمُؤْمِنِ حَاجَةً، كَتَبَ اللَّهُ لَهُ طَوَافًا وَ طَوَافًا حَتَّى بَلَغَ عَشْرَةً.^{۱۶}

اسحاق بن عمار نقل کرده که امام صادق علیه السلام فرمود: «ای اسحاق، کسی که برگردد این خانه یک طواف کند، خداوند هزار حسنه در نامه عمل او می‌نویسد و هزار گناه از او

محو می کند و هزار درجه به او می دهد و هزار درخت برای او در بهشت غرس می کند و پاداش هزار بنده آزاد شده برایش می نویسد تا آن گاه که به ملتزم رسید، خداوند هشت در بهشت را به رویش می گشاید و به او گفته می شود: از هر در که می خواهی وارد بهشت شو». اسحاق بن عمار پرسید: «فدایت شوم! همه این ثوابها برای کسی است که طواف می کند؟» امام علیه السلام فرمود: «آری. به بیشتر از این به تو خبر دهم؟» گفتیم: «آری». فرمود: «کسی که حاجتی از برادر مؤمن خود بر آورد، خداوند برای او طواف و طواف تا ده طواف می نویسد».

(د) امام صادق علیه السلام:

يَا إِسْحَاقُ مَنْ طَافَ بِهَذَا الْبَيْتِ طَوَافًا وَاحِدًا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ أَلْفَ حَسَنَةٍ.^{۱۷}

ای اسحاق! کسی که پیرامون این خانه یک طواف کند، خداوند هزارحسنة برایش می نویسد.

استدلال

چگونگی استدلال به این روایات روشن است. اسم اشاره «هذا» اشاره است به خانه‌ای که روی زمین قرار دارد؛ یعنی کعبه و طواف برگرد این خانه است که چنین ثواب و پاداش بزرگی دارد.

پاسخ

بی گمان، خواست شریعت، طواف بر محور کعبه است و خداوند می خواهد با این عمل، دست بنده‌اش را بگیرد و او را به مقصد برساند و این روایات نیز بر آن دلالت می کند و طبیعی است که چنین طوافی، به خاطر نزدیکی آن به کعبه، از پاداش و ثواب بیشتری برخوردار است. ولی ظاهر این است که این روایات، صرفاً در صدد بیان طواف برگرد کعبه و ثوابی است که بر آن مترتب است. ولی طواف از طبقه دوم و طواف بر فضای کعبه را نفی نمی کنند.

۳. دلیل عقلی

ممکن است جایز نبودن طواف از طبقه دوم، برای متصل نبودن آنان به صفوف طواف کنندگان باشد. شاید فقیهی در صدق «طواف الکعبه» بر «طواف از طبقه فوقانی» تردید نداشته باشد. ولی از آن جهت که اتصال به جمع طواف کنندگان را ضروری و لازم می‌شمارد، از این رو طواف از طبقه فوقانی را جایز نمی‌داند؛ چرا که چنین طوافی، فاقد اتصال به جماعت طواف کننده در مطاف است.^{۱۸}

دلیل دیگری که از جهت عقلی می‌توان به آن تکیه کرد، نبود دلیل بر منع طواف از فضای کعبه است.

نتیجه

دلایلی که آوردیم، ظهور در این داشت که کعبه روی زمین، موضوعیت و محوریت برای طواف دارد و می‌بایست طواف بر پیرامون آن و نه فضای آن، انجام گیرد. بنابراین، طواف در طبقه دوم مسجدالحرام که از کعبه بلندتر است، جایز نیست. ولی همان‌گونه که ملاحظه کردید، دلایل یادشده جای نقد داشت و دارای استحکام دلالی محکمی نبود. لذا برخی به دلالت آنها اشکال کرده و ظهور دلالی آنها را تضعیف نموده‌اند.

فصل دوم: ادله قائلین به جواز

برای جواز طواف از طبقه دوم مسجد و فضای کعبه، ادله‌ای از قرآن، روایات و عقل اقامه شده که به بررسی و نقد آنها می‌پردازیم:

۱. قرآن

﴿...وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (حج: ۲۹)

به مقتضای این آیه کریمه، طواف خانه خدا، مأموریه است و بر طواف از طبقه دوم مسجد، عرفاً صدق طواف می‌کند و مصداق امثال مأمور به اختیاری است و مجزی خواهد بود و معذورین نیازی به طواف نیابی در مطاف نخواهند داشت.^{۱۹}

پاسخ

به این استدلال می‌توان این‌گونه پاسخ داد که آیه شریفه، در ادله عدم جواز نیز مورد استناد قرار گرفت. در آنجا قرآنی برشمرده شد (مانند واژه طواف و حرف «با» برای الصاق) که ظهور آیه بر لزوم طواف بر محور کعبه را تقویت می‌کرد، نه بر فضای آن. ولی همچنان‌که پیش‌تر گذشت، آیه شریفه در بیان طواف بر گِرد کعبه است و می‌گوید: پیرامون بیت عتیق طواف کنید، نه چیز دیگر و در مقام نفی طواف از فضای کعبه نیست. بدیهی است «اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند».

چنانچه به وسیله روایات ثابت شود که کعبه به عنوان قبله مسلمانان و خانه مبارک و هدایت، منحصر در این بنا نیست و تا آسمان‌ها امتداد دارد، آن‌گاه این روایات، مفسر آیه شریفه شمرده شده و طواف پیرامون خانه، اعم از طواف خانه و فضای آن، خواهد بود.

آیت الله جوادی آملی - حفظه الله - در ذیل آیه تطهیر^{۲۰} می‌فرمایند:

ممکن نیست اساس کعبه بر اثر حوادث طبیعی یا اجتماعی و سیاسی از بین برود؛ گرچه ممکن است بخشی از ساختمان آن بر اثر این‌گونه حوادث ویران شود؛ زیرا قبله و مطاف مسلمانان، چهار دیواری کعبه نیست، بلکه آن بُعد مخصوصی است که کعبه در آن واقع است. وگرنه لازم می‌آید به هنگام ویرانی بنا بر اثر سیل یا حمله مهاجمانی چون حجاج، اصل قبله از بین رفته باشد.^{۲۱}

۲. روایات

برخی روایات، ارتفاع کعبه را تا آسمان هفتم می‌دانند. ظهور این نصوص آن است که طواف، ولو در فضای کعبه انجام گیرد، در حقیقت پیرامون آن انجام گرفته و صحیح است.

این روایات به چند دسته قابل تقسیم است:

الف) روایات «اساس البيت»

یک - مرسله صدوق:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَسَاسُ الْبَيْتِ مِنَ الْأَرْضِ السَّابِعَةِ
السُّفْلَى إِلَى الْأَرْضِ السَّابِعَةِ الْعُلْيَا.^{۲۲}

شیخ صدوق می گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: «اساس و پایه خانه خدا از هفتمین طبقه
زیرین زمین تا هفتمین طبقه بالایی آن است».

مراد از «زمین سفلی» و «زمین علیا» چیست؟

به فرموده یکی از مفسران (مرحوم آیت الله معرفت)، همان گونه که قرآن کریم آیات
متشابه آیات محکم دارد و باید آیات متشابه به وسیله آیات محکم تفسیر گردد تا مفهوم
آن روشن شود، روایات نیز چنین وضعی دارند؛ مفاد برخی از روایات، غامض و
پیچیده است و باید با روایات دیگری که مفهوم روشنی دارند، تفسیر شود. در این میان،
مرسله صدوق از آن دست روایات است که برای روشن شدن مفهوم آن، باید از روایت
دیگری کمک گرفت.

پرسش: هفتمین طبقه زیرین زمین و هفتمین طبقه بالای آن، در مرسله صدوق به چه
معناست؟

پاسخ: در معنای روایت، دو احتمال وجود دارد:

اول - مراد از زمین سفلی، طبقات زیرین و تحتانی زمین است که انسان و دیگر
موجودات در آن زندگی می کنند و آن، زمین علیاست. طبق این تفسیر، روایت، ناظر به
قامت سفلی کعبه است و به قامت علیایی آن، یعنی از زمین علیا تا آسمان، اشاره ای
ندارد. قرینه ای که این احتمال را تقویت می کند، واژه «اساس» در روایت است. اساس
ظهور در ریشه و بنیان دارد و دلیل بر این است که از هفتمین طبقه زیرین زمین تا طبقه
بالا، جزو کعبه است و بر الحاق فضا و بالای کعبه به کعبه دلالت نمی کند.^{۲۳}

در این صورت روایت از موضوع بحث ما خارج است؛ چون به طبقات زیرین و

سفلاى كعبه اشاره دارد و ما اکنون درصدد اثبات فضای بالای كعبه و الحاق آن به كعبه هستیم و می‌خواهیم حكم طواف بر فضای مجازی كعبه را به دست آوریم.

دوم - مراد از «زمین سفلی»، زمینی است که ما بر آن قرار گرفته‌ایم و مراد از «زمین علیا» آسمان تا طبقه هفتم است و این تعبیری کنایی از امتداد كعبه در جهت فوقانی آن است. در این صورت اساس و پایه كعبه، از زمین تا آسمان هفتم امتداد دارد و محدود به خانه‌ای نیست که به دست ابراهیم خلیل ساخته شد. بنابراین، همان‌طور که طواف بر گرد خانه صحیح است، بر فضای خانه نیز صحیح است؛ زیرا فضای كعبه ملحق به خود كعبه است. دلیل بر این احتمال، روایت امام کاظم علیه السلام است؛ امام کاظم علیه السلام در ذیل آیه شریفه ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ...﴾ (طلاق: ۱۲) هفت آسمان و هفت زمین را تشریح می‌کند که می‌تواند تفسیری بر روایت صدوق باشد و آن را از اجمال و ابهام بیرون آورد.

عیاشی به سند خود، از حسین بن خالد، از حضرت ابوالحسن (امام کاظم علیه السلام) روایت می‌کند که آن حضرت کف دست چپش را گشود و سپس دست راست را بر آن نهاد و فرمود:

هَذِهِ أَرْضُ الدُّنْيَا وَالسَّمَاءُ الدُّنْيَا عَلَيْهَا فَوْقَهَا قُبَّةٌ وَالْأَرْضُ الثَّانِيَةُ فَوْقَ السَّمَاءِ الدُّنْيَا وَالسَّمَاءُ الثَّانِيَةُ فَوْقَهَا قُبَّةٌ وَالْأَرْضُ الثَّلَاثَةُ فَوْقَ السَّمَاءِ الثَّانِيَةِ وَالسَّمَاءُ الثَّلَاثَةُ فَوْقَهَا قُبَّةٌ... وَ الْأَرْضُ السَّابِعَةُ فَوْقَ السَّمَاءِ السَّادِسَةِ وَالسَّمَاءُ السَّابِعَةُ فَوْقَهَا قُبَّةٌ. وَعَرْشُ الرَّحْمَنِ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - فَوْقَ السَّمَاءِ السَّابِعَةِ وَهُوَ قَوْلُ ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾.^{۲۴}

این (دست چپ)، به منزله زمین دنیا است و آسمان دنیا، گنبدوار بر آن قرار گرفته است. زمین دوم، بالای آسمان دنیا واقع شده و آسمان دوم همانند گنبد بر فراز آن است. زمین سوم بالای آسمان دوم است و آسمان سوم چون گنبد روی آن واقع شده است... و زمین هفتم بر فراز آسمان ششم است و آسمان هفتم به مانند گنبد بالای آن قرار

دارد و عرش خدای رحمان بالای آسمان هفتم است و این است تفسیر فرموده خداوند: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾؛ «خداست آن که هفت آسمان را خلق کرد و از زمین را همانند آنها آفرید».

با توجه به این روایت، مفهوم «أَسَاسُ الْبَيْتِ مِنَ الْأَرْضِ السَّابِعَةِ السُّفْلَى إِلَى الْأَرْضِ السَّابِعَةِ الْعُلْيَا»^{۲۵} چنین می‌شود: «ریشه خانه خدا از زمین هفتم سفلی، زمینی که ما در آن زندگی می‌کنیم تا زمین هفتم علیا، زمین آسمان هفتم، امتداد دارد». بنابراین، با ضمیمه روایت امام کاظم علیه السلام به روایت صدوق، به عنوان تفسیری از آن، نتیجه می‌گیریم که کعبه از زمین تا آسمان هفتم امتداد دارد و در این صورت، فضای بالای کعبه، حکم کعبه را پیدا می‌کند.

سند روایت

اشکالی که ممکن است استدلال به روایت را تضعیف کند، مرسله بودن آن است. در اینجا این پرسش مطرح است که آیا روایات مرسله‌ای که شیخ صدوق نقل کرده، معتبر است؟

آیت الله سبحانی پژوهشی در روایات مرسله شیخ صدوق کرده‌اند که با مرور آن، می‌توان به پاسخ این پرسش دست یافت:

اول - عده‌ای مراسیل شیخ را مطلقاً حجت می‌دانند؛ مانند سید بحر العلوم و بهاء‌الدین عاملی، شارح فقیه که شیخ صدوق را عادل و خیر عادل را حجت می‌داند. سلیمان بحرانی نیز می‌گوید: «جمعی از اصحاب، مراسیل صدوق را توصیف به صحت می‌کنند؛ مانند علامه (در کتاب مختلف)، شهید (در شرح ارشاد) و محقق داماد».

دوم - برخی نیز حجیت مراسیل شیخ را مشروط می‌دانند و می‌گویند: «اگر اسناد ساقط شده عادل بوده‌اند، روایت حجت است و الا حجت نیست. ولی اسناد ساقط شده نزد شیخ صدوق عادل بوده‌اند».^{۲۶}

سوم - قول سومی به نقل از آیت الله مقتدایی است که از مرحوم آیت الله فاضل

لنکرانی نقل کرده است. مراسلات صدوق بر دو قسم‌اند: بعضی از مراسلات است که می‌گوید: «روي عن النبي وروي عن الصادق» و در جایی می‌گوید: «قال النبي يا قال الصادق كذا». این نیز مرسله است. اما مرسله‌ای که مرحوم صدوق با آن مقام علمی و با آن مقام تقوایی قبول کرده و به پیغمبر اسناد می‌دهد، کمتر از مراسلات ابن ابی عمیر نیست. ابن ابی عمیر کسی است که «لا يروي إلا عن ثقة» و برایش اعتبار قائل هستیم. آیا مراسلات صدوق که به پیغمبر و امام اسناد می‌دهد، کمتر از مرسله ابن ابی عمیر است؟ لذا ایشان با این استحکام، این مرسله را مورد اعتبار و اعتماد می‌دانند و شاهد می‌آورد که مرحوم صاحب ریاض، از همین روایت مرسله، به نص متواتر تعبیر می‌کرده است. پیداست نص متواتر به مرسله‌ای تعبیر می‌شود که کاملاً مورد اعتماد و پذیرفتنی باشد.^{۲۷}

در این روایت، وقتی مرحوم صدوق با جمله «قال الصادق عليه السلام» مطلب را به آن امام بزرگوار نسبت داده، بدین معناست که صدور آن از امام عليه السلام، برای شیخ محرز و مسلم بوده است.

دلالت روایت

اگر معنای روایت صدوق همان روایت امام کاظم عليه السلام باشد، دلالت آن بر کفایت طواف از طبقه فوقانی مسجدالحرام، روشن است؛ زیرا اساس و ریشه کعبه، در زمین است و ارتفاع آن، تا آسمان هفتم امتداد می‌یابد. در این صورت، فضای کعبه به منزله خود کعبه است و تمام آثار، به آن ملحق می‌شود و اگر احتمال نخست صحیح باشد، روایت قابل استدلال نیست.

ب) روایات تربیع کعبه

روایات نقل شده در این باب، ضمن بیان فلسفه مربع و چهارگوش بودن کعبه، آن را موازی بیت‌المعمور و بیت‌المعمور را موازی عرش خدا می‌دانند و از این روایات

برداشت می‌شود که کعبه تا اعماق آسمان‌ها امتداد دارد:

وَقَدْ رُويَ أَنَّهُ إِنَّمَا سُمِّيَتْ كَعْبَةً لِأَنَّهَا مُرَبَّعَةٌ وَصَارَتْ مُرَبَّعَةً لِأَنَّهَا بِجِدَاءِ الْبَيْتِ الْمُعْمُورِ وَ هُوَ مُرَبَّعٌ وَصَارَ الْبَيْتُ الْمُعْمُورُ مُرَبَّعًا لِأَنَّهُ بِجِدَاءِ الْعَرْشِ وَ هُوَ مُرَبَّعٌ وَصَارَ الْعَرْشُ مُرَبَّعًا لِأَنَّ الْكَلِمَاتِ الَّتِي بُنِيَ عَلَيْهَا الْإِسْلَامُ أَرْبَعٌ؛ وَ هِيَ سُبْحَانَ اللَّهِ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ اللَّهُ أَكْبَرُ.^{۲۸}

شیخ صدوق رحمته الله گوید: روایت شده که کعبه را کعبه نامیدند، چون مربع است و مربع است، چون در برابر و موازی بیت‌المعمور است که آن هم مربع است و بیت‌المعمور مربع است، چون در برابر عرش قرار گرفته که آن هم مربع است و عرش مربع است، چون کلماتی که اسلام بر آن بنا شده چهار تاست و آن عبارت است از: «سُبْحَانَ اللَّهِ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ اللَّهُ أَكْبَرُ».

برخی از مفسران، در تبیین این روایت می‌نویسند: «مفاد کلام بلند و نورانی امام صادق علیه السلام این است که حقیقت تسبیحات اربعه که نظام هستی بر آنها مبتنی است، موجب تحقق عرشِ مربع می‌شود و تکون آن، باعث تحقق بیت‌المعمور و بالاخره بیت‌المعمور باعث تحقق کعبه در عالم طبیعت می‌شود؛ یعنی آنچه در عالم طبیعت است، الگویی از عالم مجردات تام است و عالم مجردات تام نیز الگویی از اسمای حسنای الهی است که فوق تمام است. خلاصه اینکه آن نظام ربانی، به ترتیب درجات وجودی، مایه تحقق نظام عقلی، مثالی و طبیعی است.

با توجه به روایت یاد شده، معنای این حدیث که «کعبه از جایگاه خویش تا اعماق آسمان قبله است»^{۲۹}؛ نیز آشکار می‌شود؛ زیرا اگرچه ظاهر این حدیث بر وجوب رویکرد به این بُعد عمودی، به عنوان حکم فقهی دلالت دارد، اما در باطن آن، بر ارتباط وجودی میان عوالم طبیعت، مثال و عقل حکایت می‌کند».^{۳۰}

سند روایت مرسله است و همان حرف‌هایی که در مورد مرسلات صدوق گفته شد،

در اینجا نیز تکرار می‌شود.

ج) روایات فلسفه هفت شوط

این روایات، ضمن بیان فلسفه هفت شوط، کعبه را در امتداد و موازی بیت المعمور

شمرده است:

و فِي الْعِلَلِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَاتِمٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدَانَ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ أَبِي بَكْرٍ عَنْ حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثُّمَالِيِّ عَنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ (مَا) قَالَ: قُلْتُ لَأَيِّ عِلَّةٍ صَارَ الطَّوَافُ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ؟ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ قَالَ لِلْمَلَائِكَةِ ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ فَرَدُّوا عَلَيْهِ وَقَالُوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ فَقَالَ: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ وَكَانَ لَا يَجُوبُهُمْ عَنْ نُورِهِ فَحَجَّ بِهِمْ عَنْ نُورِهِ سَبْعَةَ آلَافٍ عَامٍ فَلَاذُوا بِالْعَرْشِ سَبْعَةَ آلَافٍ سَنَةٍ فَرَجَّهُمْ وَنَابَ عَلَيْهِمْ وَجَعَلَ لَهُمُ الْبَيْتَ الْمُعْمُورَ فِي السَّاءِ الرَّابِعَةِ وَجَعَلَهُ مَثَابَةً وَجَعَلَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ تَحْتَ الْبَيْتِ الْمُعْمُورِ وَجَعَلَهُ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَ أَمَّنَّا فَصَارَ الطَّوَافُ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ وَاجِبًا عَلَى الْعِبَادِ لِكُلِّ أَلْفِ سَنَةٍ شَوْطًا وَاحِدًا.^{۳۱}

ابوحمزہ ثمالی از امام سجاد علیه السلام می پرسد: چرا طواف هفت دور است؟ امام فرمود: خداوند به فرشتگان فرمود من در زمین خلیفه قرار می دهم. فرشتگان اعتراض کرده، گفتند: آیا کسی را در زمین قرار می دهی که فساد می کند و خون می ریزد؟! خداوند فرمود: من چیزی را می دانم که شما نمی دانید و خداوند که تا آن زمان فرشتگان را از نور خود پنهان نمی کرد، آنان را هفت هزار سال از نور خود در حجاب قرار داد. فرشتگان [از کرده خود] پشیمان شده، هفت هزار سال به عرش خداوند پناه بردند. پس خداوند به آنها ترحم کرد و توبه شان را پذیرفت و بیت المعمور را در آسمان چهارم برای آنان محل اجتماع قرار داد و بیت الله الحرام را زیر آن، محل اجتماع و محل امن برای مردم ساخت؛ بدین صورت، هفت شوط طواف بر بندگان خدا واجب شد؛ برای هر هزار سال یک طواف.

همان طور که ملاحظه گردید، این روایت نیز کعبه را در امتداد و موازی بیت المعمور

شمرده و مفهوم آن این است که کعبه تا بیت المعمور امتداد دارد.

د) روایات قبله و نماز بر کوه ابوقبیس

این نوع روایات در باب قبله، به امتداد قبله در جهت فوقانی اشاره دارد و نماز بر کوه ابوقبیس را که بلندتر از کعبه و مشرف بر آن است، صحیح می‌داند:

یک - روایت عبدالله بن سنان:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الطَّاطِرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (مَا) قَالَ: سَأَلَهُ رَجُلٌ قَالَ: صَلَّيْتُ فَوْقَ أَبِي قُبَيْسٍ الْعَصْرَ فَهَلْ يُجْزِي ذَلِكَ وَ الْكَعْبَةُ تَحْتِي؟ قَالَ: نَعَمْ، إِنَّهَا قِبْلَةٌ مِنْ مَوْضِعِهَا إِلَى السَّمَاءِ.^{۳۲}

... عبدالله بن سنان گوید: مردی از امام صادق علیه السلام پرسید: نماز عصر را بالای کوه ابوقبیس خواندم، درحالی که کعبه پایین قرار گرفته بود، آیا مجزی است؟ حضرت فرمودند: آری. کعبه از جایگاه فعلی اش تا آسمان امتداد دارد.

دو - روایت ابن مسکان:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ جَمَاعَةٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ (خَالِدِ بْنِ أَبِي إِسْمَاعِيلَ) قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام الرَّجُلُ يُصَلِّي عَلَى أَبِي قُبَيْسٍ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ، فَقَالَ لَا بَأْسَ.^{۳۳}

ابن مسکان از خالد بن ابواسماعیل نقل کرده که گفت: به امام صادق علیه السلام گفتم: مردی بالای کوه ابوقبیس روبه‌روی قبله نماز می‌گزارد، [آیا نماز او صحیح است؟] حضرت فرمود: اشکالی ندارد.

سه - روایت امام صادق علیه السلام:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى جَعَلَ الْكَعْبَةَ قِبْلَةً لِأَهْلِ الْمَسْجِدِ وَ جَعَلَ الْمَسْجِدَ قِبْلَةً لِأَهْلِ الْحَرَمِ وَ جَعَلَ الْحَرَمَ قِبْلَةً لِأَهْلِ الدُّنْيَا... وَ مَنْ كَانَ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ صَلَّى إِلَى الْكَعْبَةِ إِلَى أَيِّ جَوَانِبِهَا شَاءَ... وَ مَنْ كَانَ فَوْقَ أَبِي قُبَيْسٍ اسْتَقْبَلَ الْكَعْبَةَ وَ صَلَّى فَإِنَّ الْكَعْبَةَ قِبْلَةٌ مِمَّا فَوْقَهَا إِلَى السَّمَاءِ...^{۳۴}

خداوند - تبارک و تعالی - کعبه را قبله اهل مسجد قرار داد و مسجد را قبله برای اهل حرم و حرم را قبله برای اهل دنیا... کسی که در مسجدالحرام حضور دارد، به سوی

کعبه نماز بگزارد. در هر جانی که می‌خواهد بایستد و کسی که بالای کوه ابوقییس قرار دارد، به سمت کعبه نماز بخواند؛ همانا کعبه قبله است تا آسمان...

چگونگی استدلال

در چگونگی استدلال به روایت یاد شده گفته‌اند:

اول - کعبه به عنوان قبله، تا آسمان‌ها امتداد دارد: «إِنَّهَا قِبْلَةٌ مِنْ مَوْضِعِهَا إِلَى السَّمَاءِ».

دوم - از شرایط نماز، استقبال و روبه‌روی کعبه ایستادن است و تفاوتی نمی‌کند که کعبه مقابل نمازگزار باشد، مانند کسی که در مسجدالحرام نماز می‌خواند یا کعبه بالاتر از نمازگزار باشد، مانند کسی که در زیرزمین مسجدالحرام به نماز ایستاده است یا کعبه پایین‌تر از نمازگزار قرار گیرد، مانند کسی که بر کوه ابوقییس نماز می‌خواند. بنابراین در مورد نماز تنها به سمت قبله بودن، شرط صحت نماز است و تفاوتی نمی‌کند که جایگاه نمازگزار بالاتر یا پایین‌تر از کعبه باشد.

مشکلی در استدلال به روایات در مورد نماز وجود ندارد، اما آیا در مورد طواف هم چنین است؟ صغرای قضیه، یعنی امتداد کعبه تا آسمان‌ها، مسلم است. اما کبرای قضیه، یعنی معامله نماز با طواف، از این روایت به دست نمی‌آید. مگر به کمک و ضمیمه روایت «الطَّوْفُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ» که به آن خواهیم پرداخت. در این صورت، صغرا و کبرای قضیه درست خواهد شد. صغرای قضیه، یعنی امتداد کعبه تا آسمان‌ها را از روایت فوق می‌فهمیم و کبرای قضیه را از روایتی که طواف را به منزله نماز می‌خواند، به دست می‌آوریم. بنابراین، با توجه به تمام‌بودن صغرا و کبرای قضیه، یعنی امتداد کعبه تا آسمان و بودن طواف مانند نماز، نتیجه می‌گیریم: همان‌طور که طواف در صحن مسجدالحرام صحیح است، از طبقات فوقانی مسجد و در فضای کعبه نیز جایز خواهد بود.

ه) طواف به منزله نماز

روایت دیگری، طواف را به منزله نماز می‌شمارد؛ همچنان‌که کعبه برای نماز به

عنوان قبله از دو سوی بالا و پایین امتداد دارد، برای طواف نیز چنین است. از پیامبر خدا ﷺ چنین روایت شده است: «الطَّوْفُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ إِلَّا أَنْ اللَّهَ أَحَلَّ فِيهِ النَّطْقَ»^{۳۵}؛ «طواف خانه خدا، نماز است، جز آنکه خدای تعالی در طواف، سخن گفتن را حلال کرده است».

سند روایت

این روایت، تنها از طریق شیعه و در کتاب «عوالی اللثالی» آمده است. محدث نوری در «مستدرک الوسائل»^{۳۶} و علامه حلی در «نهج الحق و کشف الصدق»، ص ۴۷۲ نیز این روایت را به نقل از عوالی نقل کرده‌اند. بنابراین، سند ضعیف است. ولی استناد مشهور فقها به آن، موجب جبران ضعف سند روایت می‌شود؛ مانند:

- شیخ طوسی؛ (الخلاف، ج ۲، ص ۳۲۳).

- علامه حلی؛ (تذکره الفقهاء، ج ۸، ص ۸۵)، در شرط بودن ستر و طهارت برای طواف.

- ابن ادریس؛ (سرائر)، با این که گفته‌اند او به خبر واحد عمل نمی‌کند، اما نقل شده که طبق این حدیث، فتوا داده است.

- شهید ثانی؛ (مسالک الافهام، ج ۲، ص ۳۲۸) و نیز (روض الجنان، ج ۱، ص ۵۳)، در مورد شرط طهارت برای طواف.

- محقق اردبیلی؛ (مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱، ص ۶۵ و ج ۷، ص ۸۹)، وی فرموده است: «طواف بر گرد خانه، نماز به حساب می‌آید. بنابراین آنچه در نماز شرط است، در طواف نیز شرط است جز آنچه به وسیله دلیل خارج می‌گردد».

- سید علی طباطبایی؛ (ریاض المسائل، ج ۶، ص ۵۲۳). او می‌گوید: «تشبیه طواف به نماز، چنین اقتضا می‌کند که در تمام احکام و از جمله در پاکیزه بودن از نجاست، با نماز شرکت داشته باشد».

- فاضل هندی؛ (کشف اللثام، ج ۵، ص ۴۰۷).

- کاشف الغطاء؛ (کشف الغطاء، ج ۱، ص ۱۷۸ و..).

گرچه سیدمحمد عاملی^{۳۷} روایت را از نظر سند، قاصر و از نگاه متن، مجمل دانسته، همچنین محقق سبزواری^{۳۸} آن را غیر مستند و غیر حجت شمرده است، ولی صاحب مفتاح الکرامه^{۳۹} سخن صاحب مدارک را رد کرده، می‌گوید: «ضعف سند با عمل مشهور اصحاب جبران می‌شود».

افزون بر این، شباهت‌های فراوانی میان نماز و طواف وجود دارد که عمومیت حدیث شامل آن‌ها می‌شود. لیکن مواردی که از مختصات نماز است، باید استثنا شود. در هر صورت، تردیدی نیست که مشهور فقها به این حدیث استناد جسته‌اند و بدین ترتیب ضعف سند آن جبران می‌گردد.

دلیل تعارض، روایت نزول فرشتگان برای طواف

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا خَلَقَ اللَّهُ خَلْقًا أَكْثَرَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَإِنَّهُ لَيَنْزِلُ كُلَّ يَوْمٍ سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ فَيَأْتُونَ الْبَيْتَ الْمُعْمُورَ فَيَطُوفُونَ بِهِ فَإِذَا هُمْ طَافُوا بِهِ نَزَلُوا فَطَافُوا بِالْكَعْبَةِ فَإِذَا طَافُوا بِهَا أَتَوْا قَبْرَ النَّبِيِّ ص فَسَلَّمُوا عَلَيْهِ ثُمَّ أَتَوْا قَبْرَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فَسَلَّمُوا عَلَيْهِ ثُمَّ أَتَوْا قَبْرَ الْحُسَيْنِ ع فَسَلَّمُوا عَلَيْهِ ثُمَّ عَرَجُوا وَيَنْزِلُ مِثْلُهُمْ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ...^{۴۰}

امام صادق ع فرمود: خداوند هیچ مخلوقی را بیشتر از فرشتگان نیافرید. هر روز هفتاد هزار فرشته بر گرد بیت‌المعمور طواف می‌کنند. سپس فرود می‌آیند و بر گرد کعبه طواف می‌کنند. آن‌گاه به سوی قبر پیامبر ص می‌آیند و بر آن حضرت سلام می‌کنند. سپس به قبر امیرمؤمنان رفته، به حضرت سلام می‌کنند. از آنجا به قبر حسین ع می‌روند و بر آن حضرت سلام می‌کنند. آن‌گاه به سوی آسمان عروج می‌کنند و بعد از آن، گروه‌های دیگری همانند آنان این اعمال را انجام می‌دهند و این برنامه تا روز قیامت ادامه دارد... .

استدلال

از این روایت استفاده می‌شود که فرشتگان به زمین می‌آیند و پیرامون خانه به طواف می‌پردازند و این، دلیل بر این است که ملاک در طواف، خود خانه و کعبه است؛ وگرنه

نیازی برای نزول آنان به زمین نبود.

در پاسخ باید گفت: با روایت یادشده، چنین مطلبی ثابت نمی‌شود؛ زیرا ممکن است نزول فرشتگان به زمین، به منظور حضور در جمع مؤمنان طواف‌کننده باشد. البته این نکته قابل انکار نیست که طواف بر گرد خانه، از نزدیک، بر طواف بر فضای آن، از آسمان، برتری دارد و چه بسا چنین طوافی، از اجر و پاداش بیشتری برخوردار باشد.^{۴۱}

۳. دلیل عقلی

اگر طواف در محلی که بالاتر از ارتفاع کعبه است جایز نبود، می‌بایست ارتفاع و محدوده بالاتر از کعبه هم، از حدود طواف به‌شمار می‌آمد و در این صورت، لازم می‌آمد شارع همان‌طور که مساحت معینی از زمین مسجدالحرام را به عنوان محدوده مطاف تعیین کرده، محدوده ارتفاع را نیز به عنوان حد طواف بیان می‌کرد. درحالی‌که چنین مطلبی را بیان نکرده و دلیلی به دست ما نرسیده است. بنابراین، از این سخن کشف می‌کنیم که اشکالی بر طواف از ارتفاع بالاتر از کعبه وارد نیست.^{۴۲}

دلیل عمده قائلین به عدم جواز، «بالاتر بودن سطح مسجدالحرام از سطح کعبه» بود: - شافعی در مورد دلیل فتوای خود می‌گفت:

فإن جعل سقف المسجد أعلى لم یجز الطواف علی سطحه.

اگر ارتفاع خانه رفیع‌تر و بلندتر از سطح مسجد باشد - همچنان که امروز چنین است - طواف بر سطح مسجد جایز نیست.

- آیت الله صافی: اگر طواف در طبقه دوم، بالاتر از کعبه باشد، نایب بگیرند.

- آیت الله سیستانی: چنانچه احراز شود که طبقه دوم بالاتر از کعبه است، طواف از بالا کفایت نمی‌کند.

در پاسخ این نظریه باید گفت: همچنان‌که علامه در تذکره فرموده که لازمه این سخن آن است اگر - العیاذ بالله - روزی کعبه ویران شد، طواف پیرامون عرصه آن درست نباشد. در حالی که چنین چیزی بعید است [و کسی چنین فتوایی نداده است].

جمع بندی

طواف از طبقه دوم مسجدالحرام یا فضای مجازی کعبه، از مسائل مستحدثه بوده و فاقد پیشینه در منابع فقهی است؛ جز علامه حلی که در تذکره در نقد شافعی، اشاره‌ای به مسئله کرده‌اند.

در میان فقهای شیعه، درباره مسئله سه فتوا وجود دارد: «عدم جواز، جواز و احتیاط». و در میان اهل سنت نیز دو قول بود؛ «جواز و عدم جواز» که دلایلی برای هر دو دیدگاه بیان شد.

برای عدم جواز، به آیات قرآن و روایات استدلال شده است؛ آیاتی چون: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (حج: ۲۹) و ﴿أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَ...﴾ (بقره: ۱۲۵). در این آیات، قرائنی بود که دلالت بر طواف بر گرد کعبه می‌کرد، نه بر فضای مجازی آن؛ مانند کلمه «طواف» که به معنای پیرامون شیء دور زدن است.

مرحوم شیخ طبرسی در مجمع البیان آورده است: «طائف به کسی می‌گویند که پیرامون چیزی بچرخد».

مطلب دیگر که با عنوان «قرینه دوم» به آن پرداخته شد، حرف «با» در «بالبیت» است که در اصل به معنای الصاق (تماس با شیء یا شخص) است؛ خواه الصاق حقیقی باشد، خواه مجازی.

پاسخ داده شد که طواف بر گرد بیت عتیق، طواف را منحصر به آن مکان نمی‌کند، بلکه آیات شریفه در پی اثبات این است که طواف باید بر گرد این خانه انجام گیرد نه خانه‌های دیگر و در صدد نفی طواف بر فضای کعبه نمی‌باشند. در منطق گفته شده که اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند.

دلیل دیگر، روایاتی مانند صحیح ابن ابی عمیر و صحیح اسحاق بن عمار بود که می‌گفت: «پیرامون این خانه بچرخید». کلمه «حول» و «هذا» را قرینه‌ای بر لزوم طواف پیرامون کعبه گرفته بودند.

در پاسخ به این نوع استدلال گفته شد، ظاهر این است که این روایات صرفاً در صدد بیان طواف برگرد کعبه و ثواب مترتب بر آن هستند. ولی طواف از طبقه دوم و طواف بر فضای کعبه را نفی نمی‌کنند.

دلیل دیگری می‌گفت: ممکن است عدم جواز طواف از طبقه دوم، به جهت عدم اتصال به صفوف طواف کنندگان باشد.

ادله جواز

برای جواز طواف بر فضای خانه و طبقه دوم نیز دلیلی اقامه شد که به نظر می‌رسد از قوت بیشتری برخوردار بود؛ مانند آیه شریفه ﴿وَلِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ و روایاتی که ارتفاع کعبه را تا آسمان هفتم می‌دانست.

ظهور این نصوص آن بود که طواف، ولو در فضای خانه انجام گیرد، در واقع پیرامون خانه انجام گرفته و صحیح است؛ مانند مرسله صدوق که به اساس البیت اشاره داشت و با ضمیمه روایت امام کاظم علیه السلام به عنوان تفسیر مرسله صدوق، بنیان کعبه را از زمین تا آسمان می‌دانست.

روایات «تربیع کعبه» و «فلسفه هفت شوط»

- روایات یاد شده، ضمن بیان «فلسفه مربع بودن کعبه» و نیز «فلسفه هفت شوط بودن طواف»، کعبه را موازی بیت المعمور و بیت المعمور را موازی عرش می‌دانست و این حاکی از امتداد کعبه تا اعماق آسمان‌ها بود.

- روایات قبله و صحت نماز بر کوه ابوقییس که به امتداد قبله در جهت فوقانی اشاره داشت؛ زیرا این روایات نماز بر کوه ابوقییس - که بلندتر از کعبه و مُشرف بر آن است - را صحیح می‌دانست.

- روایتی که طواف را به منزله نماز می‌شمرد؛ «الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ» و استناد مشهور فقها به آن؛ یعنی همان‌طور که کعبه برای نماز به عنوان قبله از بالا و پایین امتداد دارد،

برای طواف نیز چنین است.

پس مجموع این روایات، دلالت داشت که کعبه از زمین تا آسمانها امتداد دارد. و طواف مانند نماز است؛ یعنی همانطور که نماز را در ارتفاع می‌توان خواند، مانند کوه ابوقبیس، طواف را نیز از فضای کعبه و طبقه دوم، با صدق عرفی، می‌توان انجام داد.

دلیل عقلی

اگر طواف در بالاتر از ارتفاع کعبه جایز نبود، باید ارتفاع هم از حدود طواف به شمار می‌آمد؛ همان‌گونه که مساحت معینی از زمین مسجدالحرام را به عنوان محدوده مطاف تعیین کرده است.

اینها دلایلی بود که در حد توان و بضاعت علمی به آن اشاره شد، لیکن بحث همچنان درخور پژوهش و تحقیق است و امید می‌رود که پژوهشگران گام‌های بلندتر را بردارند!

پی‌نوشت؛

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۲۱۳، ح ۷.
۲. آثار اسلامی مکه و مدینه، رسول جعفریان، ص ۸۱.
۳. ر.ک: همان، صص ۷۳ - ۷۸.
۴. تذکره الفقهاء، ج ۸، ص ۹۳؛ جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۲۹۸.
۵. مناسک محشی، مسئله ۶۶۸، ص ۲۶۹، نشر مشعر، چاپ ۱۳۸۷ ه.ش.
۶. طواف معذورین، عباس، ظهیری، میقات حج، شماره ۶۱، ص ۳۲.
۷. ر.ک: المجموع فی شرح‌المهذب، نووی، ج ۸، ص ۳۹، نشر دارالفکر.
۸. مصباح المنیر، مادة «طوف».
۹. لسان العرب، واژه «طوف».

۱۰. معانی حروف با شواهدی از قرآن و حدیث، د. سید محمد رامنش، ص ۲۵، حرف «باء»، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول ۱۳۷۱ ه. ش.
۱۱. ر.ک: المیزان، ج ۱، صص ۴۲۵ - ۴۲۴؛ فقه القرآن، آیت الله یزدی، ج ۱، ص ۱۸۸.
۱۲. مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۰۲، ذیل آیه ۱۲۵ سوره بقره.
۱۳. مقاله پژوهشی - فقهی در باره طواف از طبقه اول مسجدالحرام، محمد جواد، فاضل، ص ۶.
۱۴. وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۳۸۸، ابواب الطواف، باب ۱، ح ۱۱ و ج ۱۳، م ۱۷۷۸۷.
۱۵. همان، ج ۱۶، ص ۳۶۳، ح ۲۱۷۷۱، باب ۲۶، استحباب اختیار قضاء حاجه المؤمن علی غیرها من القربات حتی العتق و الطواف و الحج المندوب...
۱۶. همان، ج ۱۳، ص ۳۰۵، ح ۱۷۸۰۷.
۱۷. من لایحضره الفقیه، ج ۲، باب ابتداء الکعبه و فضلها، ص ۱۶۰، ح ۲۱.
۱۸. طواف معذورین، میقات حج، شماره ۶۱، ص ۴۲.
۱۹. ر.ک: طواف معذورین، میقات حج، شماره ۶۱، ص ۳۴.
۲۰. ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ (بقره: ۱۲۵).
۲۱. تفسیر تسنیم، ج ۶، صص ۵۵۴ و ۵۵۵، مرکز نشر اسراء، اول ۱۳۸۳ ه. ش.
۲۲. من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۴۶، باب ابتداء الکعبه، ح ۲۳۱۷.
۲۳. مقاله پژوهشی - فقهی درباره طواف از طبقه اول مسجدالحرام، ص ۶.
۲۴. تفسیر عیاشی، ج ۲، صص ۱۵۹ - ۱۶۰، ح ۷۲.
۲۵. من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۴۶، باب ابتداء الکعبه، ح ۲۳۱۷.
۲۶. اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرايه، صص ۹۷ و ۹۸.
۲۷. مجله فقه، ص ۱۴۹، شماره ۵۸، سال ۱۳۸۷ ه. ش.
۲۸. من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۲۴، باب ۶۱، باب علل الحج، ح ۵۴۰، چاپ دارصعب، بیروت، ۱۴۰۱ ه. ق.
۲۹. وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۳۳۹؛ «إِنَّهَا قِبْلَةٌ مِنْ مَوْضِعِهَا إِلَى السَّمَاءِ».
۳۰. تفسیر تسنیم، ج ۶، صص ۵۵۲ و ۵۵۵.

۳۱. وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۳۳۲، ح ۱۷۸۷۵.
۳۲. همان، ج ۴، ص ۳۳۹، ح ۵۳۳۵.
۳۳. همان، ج ۴، باب جواز الصلاة علی ابی قبیس، باب ۱۸، ص ۳۳۹، ح ۵۳۳۵.
۳۴. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۷۵.
۳۵. عوالی اللثالی، ابن ابی جمهور احسائی، نشرسیدالشهدا، قم، ۱۴۰۵ هـ. ق؛ مستدرک حاکم، ج ۱، ص ۴۵۹؛ سنن بیهقی، ج ۵، ص ۸۷.
۳۶. مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۴۱۰، باب ۳۸، ح ۱۱۲۰۳.
۳۷. مدارک الأحکام، ج ۱، ص ۱۲.
۳۸. ذخیره المعاد، ج ۲، ص ۶۲۷.
۳۹. مفتاح الکرامه، ج ۱، ص ۷.
۴۰. وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۳۷۵، باب استحباب زیارت امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ح ۱۹۴۱۹.
۴۱. مقاله پژوهشی - فقهی درباره طواف از طبقه اول مسجدالحرام، ص ۶.
۴۲. همان.

مصرف داروی ضد عادت ماهانه برای انجام اعمال حج و...

احمد عابدی

میقات حج، ش ۸۱، پاییز ۱۳۹۱ ه.ش

یکی از مسائل فقهی مرتبط با موضوع طب و حج، مسئله استفاده بانوان از دارو برای پیشگیری از عادت ماهانه است. بسیاری از خانمها برای آنکه بتوانند از زمان حضور در مدینه منوره و مکه مکرمه، به بهترین وجه بهره ببرند، از قرصهای جلوگیری از عادت ماهانه استفاده می‌کنند. از آنجا که این مسئله مبتلابه بوده و به گفته نویسنده، تاکنون بحث فقهی مستقل و مستوفی در این خصوص نشده است، از این رو اصل جواز یا عدم جواز خوردن چنین قرصهایی در این مقاله بررسی شده است. مقاله حاضر از پنج فصل تشکیل شده است:

فصل اول به اقوال یا احتمالات در مسئله می‌پردازد؛ نویسنده به ده احتمال در این باره اشاره کرده است.

در فصل دوم با عنوان تأسیس اصل، به اصل اولی در مسئله پرداخته شده است؛ نگارنده اصل اولی در مسئله مذکور را جواز و حلیت خوردن این قرصها دانسته است. در فصل سوم، نویسنده ادله احتمالی حرمت استفاده از قرص را مطرح و سپس نقد کرده است؛ ایشان هیچ یک از ادله را تمام ندانسته است.

در فصل چهارم، ادله جواز بررسی شده است.

فصل پنج بررسی اجمالی چند مورد از فروع مسئله را بر عهده دارد.

نویسنده در مقام نتیجه‌گیری، استفاده بانوان از قرصهای جلوگیری از عادت ماهانه

را جایز دانسته است؛ گرچه اولی و بهتر آن است که در عین جواز، از خوردن آن‌ها خودداری ورزند.
ایشان علت این اولویت را ادله حرمت و نبودن نص خاص بر جواز و احتیاط در شبهه تحریمیه بیان می‌کند.

مقدمه

موضوع «طب و حج» از زوایای گوناگون قابل بررسی و پژوهش است که یکی از آنها رویکرد فقهی دارد و آن، مسئله استفاده بانوان از دارو برای پیشگیری از عادت ماهانه به قصد استفاده هرچه بهتر از فرصت حضور در سرزمین وحی است.
بسیاری از خانم‌ها برای آنکه بتوانند از زمان حضور در مدینه منوره و مکه مکرمه، به بهترین وجه استفاده کنند و فیض و برکت تشریف به مسجدالنبی و مسجدالحرام را در تمام ایام داشته باشند، از قرص‌های جلوگیری از عادت ماهانه^۱ استفاده می‌کنند. برخی نیز برای اینکه حج تمتع‌شان به قرآن یا افراد تبدیل نشود یا به جهت ضیق وقت برای حضور در حرمین شریفین و... به قرص‌های اشاره شده روی می‌آورند.

از آنجا که بیشتر خانم‌ها با این مشکل مواجه‌اند و تاکنون ندیده‌ام کسی بحث فقهی مستقل و مستوفی در این خصوص داشته باشد، مناسب دیدم اصل «جواز» یا «عدم جواز» خوردن چنین قرص‌هایی را به بحث بگذارم. در ضمن، این مسئله تنها به بحث حج و عمره اختصاص ندارد، بلکه خانم‌ها در دیگر سفرهای زیارتی یا در ماه مبارک رمضان نیز با چنین مشکلی مواجه هستند و برای گرفتن روزه در تمام روزهای ماه رمضان، چنین قرص‌هایی را می‌خورند. مشکل زمانی مضاعف می‌شود که برخی از آنان، وقتی از این داروها استفاده می‌کنند، با وضعیتی مواجه می‌شوند که نمی‌دانند باید احکام حیض را انجام دهند یا احکام شخص طاهر را؟ و سرانجام، اعمال خود را با شک و تردید انجام می‌دهند.

فصل اول: اقوال یا احتمالات در مسئله

گرچه استفاده از قرص‌های پیشگیری از عادت ماهانه در موارد خاص مبتلابه بوده و بیشتر بانوان زائر حج، عمره و دیگر سفرهای زیارتی و همچنین آنان که تصمیم دارند تمام ایام ماه مبارک رمضان را روزه بگیرند، با آن مواجه هستند، لیکن در کتاب‌های فقهی از آن بحث نشده و لذا اقوال فقها را نمی‌توان به‌دست آورد.

گمان نشود که جدید بودن قرص‌های پیش‌گفته، باعث شده است که این مسئله، از مسائل مستحدثه به حساب آید و به همین جهت در کلمات فقها چیزی در مورد آن یافت نشود؛ زیرا همان‌گونه که در ادامه این مقاله خواهد آمد، در زمان‌های دور و حتی در عصر نبوی، راه‌هایی برای جلوگیری از عادت ماهانه زنان وجود داشته و پیش‌گیری از آن، به وسیله داروها و نوشیدنی‌هایی ممکن بوده است.

در هر صورت، از اقوال فقهای قدیم چیزی در دست نداریم. تنها در استفتائات امام خمینی آمده است: «خوردن قرص برای جلوگیری از عادت ماهانه یا عقب انداختن آن در ایام حج، چنان‌چه برای بدن ضرر نداشته باشد، اشکال ندارد».^۲ همین عبارت در کتاب مناسک حج نیز آمده است.^۳ این مسئله از معدود مسائلی است که هیچ‌یک از مراجع، که به کتاب مناسک حج پاورقی و تعلیقه زده‌اند، در اینجا حاشیه‌ای نداشته و گویا مورد اتفاق همه مراجع معظم تقلید بوده و همگی خوردن این قرص‌ها را به شرط ضرر نداشتن آن، جایز می‌دانند.

احتمالات اشاره شده در مسئله عبارت‌اند از:

۱. حرمت استفاده از قرص‌های جلوگیری از عادت ماهانه.
۲. جواز خوردن آن قرص‌ها.
۳. به شرط نداشتن ضرر، خوردن آنها جایز است.
۴. به شرط نداشتن ضرر مهم و معتنا به بدن، خوردن آنها جایز است.
۵. خوردنش جایز است، مشروط به عدم اضرار بر بدن یا روان و اعصاب.

۶. خوردن آنها به قصد درک عبادات، مستحب است.
 ۷. خوردن چنین قرص‌هایی جایز است، اما با اولویت ترک و نخوردن.
 ۸. توقف از فتوا به جواز یا حرمت یا استحباب و ترک خوردن آنها در عمل.
 ۹. فرق گذاشتن بین جلوگیری و تأخیر؛ یعنی بگوییم قرص‌هایی که باعث جلوگیری می‌شود، مجاز نیست. ولی قرص‌هایی که تنها چند روز تأخیر می‌اندازد، جایز است.
 ۱۰. تفاوت گذاشتن میان «حج و عمره» و «ماه رمضان»، یعنی در حج و عمره جایز است و در ماه رمضان، برای روزه گرفتن، جایز نیست.
- آنچه گفتیم، احتمالاتی است که در این مسئله وجود دارد و تمام اینها مربوط به حکم اولی مسئله است، با قطع نظر از احکام ثانوی. بنابراین، در موارد ضرورت یا عسر و حرج و مواقعی که خانمی در کاروانی است که اعضای کاروان نمی‌توانند به خاطر او صبر کنند و آن خانم نیز برایش جدا شدن از کاروان ممکن نیست و ضرورت باعث احکام خاصی برای او می‌گردد، اینها خارج از موضوع بحث مقاله حاضر است.

فصل دوم: تأسیس اصل

اصل اولی در مسئله «استفاده کردن بانوان از قرص‌های جلوگیری از عادت ماهانه برای انجام مناسک حج و عمره» چیست؟

اصل اولی در استفاده کردن از دارویی که علم به عدم ضرر آن داریم، اصل اولی در استفاده کردن از دارویی که علم یا ظن به ضرر معتدبه آن نداریم و اصل اولی در استفاده کردن از دارویی که پزشک خبره و امین، شهادت به عدم ضرر آن داده، جواز و اباحه است؛ یعنی اصالة الاباحه دلیل بر جواز خوردن چنین دارویی است. بلکه می‌توان ادعا کرد که اگر انسان علم به ضرر چیزی داشته باشد، اما آن ضرر عرفاً و نزد عقلا قابل اعتنا نباشد، استفاده و تناول آن چیز اشکال ندارد؛ مثلاً شاید بسیاری از مردم علم دارند که خوردن قند یا روغن نباتی یا نگاه طولانی به تلویزیون برای سلامتی انسان ضرر دارد، اما این ضرر چیزی است که نوع مردم و عقلا به آن اعتنا نمی‌کنند، با اینکه

می‌دانند قند ضرر دارد، ولی استفاده می‌کنند؛ یعنی ضرر غیر معتنابه است؛ این گونه امور و اشیا را نمی‌توان گفت حرام هستند.

بنابراین، اصل اولی در خوردن قرص‌های جلوگیری از عادت ماهانه، اگر ضرر نداشته باشند یا ضرر داشته باشند، اما ضرر آن‌ها به گونه‌ای است که عرف و عقلا به آن اعتنا نمی‌کنند، اباحه تناول است.

ممکن است کسی ادعا کند اصل اولی در استفاده از این قرص‌ها، حرمت آن است؛ زیرا:

۱. اصل در اشياء حذر است.

۲. چنین کاری مبارزه با قضا و قدر الهی است؛ زیرا مقدر خدای متعال آن است که زنان در ایام مشخصی عادت ماهانه داشته باشند و خوردن این قرص‌ها معارضه با تقدیر الهی است.

۳. جلوگیری از عادت ماهانه مصداق تغییر خلقت خداوند است که عملی شیطنی بوده و حرام است و آیه شریفه ﴿وَلَا مُرْتَبَهُمْ فَلَیَغْوَنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾^۴ نیز بر آن دلالت دارد. بنابراین، اگر دلیل خاصی در مسئله وجود نداشته باشد، باید بگوییم اصل اولی اقتضای حرمت استفاده از آن‌ها را دارد. اگر دلیل خاصی بود، از این اصل دست برمی‌داریم، و گرنه به آن تمسک می‌کنیم.

استدلال‌های سه‌گانه به دلایل زیر قابل خدشه‌اند:

پاسخ دلیل اول: در مبحث برائت، در نزاع میان اصولی و اخباری، ثابت شده است که اصل در اشیا، اباحه است و اصالة الحظر قابل اثبات نیست.

پاسخ دلیل دوم: گرچه تقدیر الهی، بر وجود عادت ماهانه برای زنان است، ولی امکان تغییر آن با استفاده از برخی داروها نیز جزو قضا و قدر الهی است. اگر مریض شدن شخصی به تقدیر الهی است، مراجعه او به پزشک و استفاده از دارو و بهبود یافتن او نیز جزو تقدیر الهی است. اگر این اشکال صحیح باشد، باید هیچ مریضی به پزشک

مراجعه نکنند! در حالی که هیچ کس مراجعه به طیب را معارضه با قضا و قدر الهی نمی داند؛ به عبارت دیگر، این گونه تقدیرات الهی مطلق و بدون قید و شرط نبوده و قابل تغییر نه، چنان که استفاده از اسباب و مسبباتی که خدای متعال آفریده، جایز است. تقدیراتی که مربوط به لوح محو و اثبات هستند با دعا، صدقه، نفرین، بداء و علل و اسباب مادی قابل تغییرند و خود این قابل تغییر بودن نیز جزو تقدیرات الهی است.

پاسخ دلیل سوم: اولاً عرف مردم، استعمال دارو و قرص برای تأخیر انداختن عادت ماهانه را «تغییر خلقت خداوند» نمی دانند؛ یعنی اینجا شبهه مصداقیه دلیل است. درست است که تغییر خلقت خداوند عمل شیطانی است، اما معلوم نیست خوردن چنین قرص هایی تغییر خلقت باشد و در شبهه مصداقیه دلیل جای برائت است.

ثانیاً، مقصود از تغییر خلقت خداوند، تغییر دادن رنگ چهره، یا خال کوبی، یا خصی نمودن حیوانات یا انسان ها نیست، گرچه هر کدام از اینها را برخی از مفسران قائل شده اند، بلکه معنای صحیح آن است که از حضرت امام باقر و حضرت امام صادق علیهما السلام نقل شده است که مراد از خلقت خداوند، دین خداوند است و مراد، حرام کردن حلال الهی یا حلال شمردن حرام الهی است که عملی شیطانی بوده و قطعاً حرام است.^۵ و آیه شریفه ﴿لَا تَبْدِيلَ لِحَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَائِمُ﴾^۶ نیز به روشنی دلالت دارد که مقصود از خلق خداوند، دین الهی و امر و نهی خدای متعال است. بنابراین آیه شریفه ﴿وَلَا أَمْرَهُمْ فَلْيَعْيُرْنَ خَلْقَ اللَّهِ﴾ دلالتی بر حرمت تغییر دادن عادت ماهانه ندارد. البته شاید بتوان ادعا کرد تغییر جنسیت می تواند نمونه ای از تغییر خلقت خداوند بوده و عمل شیطانی محسوب گردد.

اگر ثابت شود که مقصود از این آیه شریفه «اخصاء» است، در این صورت می توان از آن، برای قرص خوردن به منظور جلوگیری از حمل یا از عادت ماهانه استیناس نمود. ولی روشن شد که مقصود از آیه، اخصاء نیست.

ثالثاً، اگر مقصود از تغییر خلقت، اموری از قبیل اخصاء، وشم یا خال کوبی، بریدن

گوش و نابینا کردن حیوانات باشد، دلیلی بر حرمت این امور به صورت مطلق نداریم، مگر آنکه مصداق اذیت کردن حیوانات باشند که در این صورت حرام خواهند بود. چگونه می توان ادعا کرد که خال کوبی حرام است، حتی اگر موجب اذیت حیوان نباشد؟! در این صورت چون این امور را نمی توان ادعا کرد به صورت مطلق حرام اند، پس خوردن قرص برای جلوگیری از عادت ماهانه، حتی اگرچه تغییر خلقت خداوند باشد، دلیل بر حرمت نخواهد داشت؛ زیرا مصادیق ذکر شده بر تغییر خلقت، حرمت مطلق ندارند.

بنابراین، معلوم شد که اصل اولی در مسئله جواز و حلیت خوردن این قرص هاست.

دو نکته

۱. اهل سنت که مسئله «بداء» را قبول ندارند و قائل به جبر هستند، باید خوردن این قرص ها را حرام بدانند؛ زیرا تغییر دادن تقدیر الهی تکویناً و تشریحاً غیر ممکن است.
۲. این مسئله از مواردی است که در آن، میان علم فقه و علم کلام پیوند وثیق وجود دارد، مسئله بداء و قضا و قدر الهی و امکان تغییر در آن، که بحث کلامی است، با حکم فقهی مسئله ارتباط زیاد دارد.

فصل سوم: بررسی ادله حرمت

برای احتمال حرمت استفاده از قرص، جهت جلوگیری از عادت ماهانه در ایام حج و عمره، ممکن است به این موارد استدلال شود:

۱. جلوگیری از عادت ماهانه، باعث می شود که خون در رحم زنان باقی مانده و خارج نشود و چنین چیزی موجب پدید آمدن مرض های متعدد گردد و سبب آسیب رسیدن به بدن و سلامتی شود و چنین چیزی حرام است. همچنین، ممکن است باعث جلوگیری از حاملگی شود و بلکه آنان را عقیم نماید.
۲. خوردن قرص برای جلوگیری از عادت ماهانه، خلاف تکوین و سنت الهی در

خلقت زنان بوده و معارضه با اراده الهی است. اوامر و نواهی شرعی، تابع اراده و کراهت الهی هستند و اراده خداوند بر جریان عادت ماهانه زنان است و کسی که چنین قرص‌هایی را می‌خورد، اراده او به ضد اراده خداوند تعلق گرفته است.

۳. در قدیم، راه‌هایی برای جلوگیری از عادت ماهانه وجود داشته است؛ مثلاً نوشیدن آب و عصاره چوب اراک هیچ ضرری برای بدن ندارد و باعث جلوگیری از عادت ماهانه است و در عین حال در هیچ روایتی، در شیعه و اهل سنت، به آن اشاره نشده و معصومین علیهم‌السلام خوردن آن را برای جلوگیری از عادت ماهانه، در ایام حج یا ماه رمضان، تجویز نکرده‌اند و حتی در هیچ روایتی نیز نیامده است که شخصی آن را سؤال کرده باشد. گویا عدم جواز شرب آن مسلم انگاشته شده بود؛ به عبارت دیگر، از روایات فراوانی استفاده می‌شود که زنان در صدر اسلام با اینکه می‌توانستند از عادت ماهانه جلوگیری کنند، ولی این کار را انجام نمی‌دادند و در آن ایام، از انجام عباداتی که مشروط به طهارت بوده، خودداری می‌کردند. از اینجا معلوم می‌شود ارتکاز متشرعه بر این بوده که جلوگیری از عادت ماهانه مجاز نیست و شاید بتوان ادعا کرد علت آنکه در کلمات فقها نیز این مسئله مطرح نشده، همین ارتکاز باشد که آنان نیز عدم جواز را امری مسلم و مفروغ منه می‌دانسته‌اند.

اولاً، هیچ‌یک از این استدلال‌ها تمام نیست؛ زیرا وضع جسمی بانوان یکسان نیست. برخی از این قرص‌ها برای بعضی از بانوان، در بعضی شرایط زیان‌آور بوده و سلامتی آنان را به خطر می‌اندازد. ولی همه آنان چنین نیستند و نمی‌توان به جهت ضرری که بعضی از قرص‌های یاد شده برای بعضی از بانوان، در بعضی از شرایط خاص پدید آورده است، یک حکم کلی صادر کرد و گفت تمام این قرص‌ها برای همه بانوان حرام است.

ثانیاً، بحث ما درباره حکم اولی مسئله است نه حکم ثانوی؛ یعنی مفروض بحث آن است که خوردن چنین قرص‌هایی ضرر ندارد؛ در این صورت محل بحث است که

استفاده آن‌ها حلال است یا حرام؟ ولی وقتی ضرر داشته باشند، خارج از محل بحث است. ضرر خودش یک عنوان ثانوی است و حکم خوردن این قرص‌ها، در صورت وجود ضرر، در فصل پایانی این مقاله مطرح خواهد شد.

ثالثاً، اگر خوردن قرص سبب پیدایش مرض باشد، همین مقدمه حرام بوده و مقدمه حرام، حرام نیست، مگر مقدمه اخیر که آخرین جزء علت تامه باشد و معلول که همان ضرر و مرض باشد، به دنبال آن حاصل شود. اما اگر خوردن قرص، علت تامه نبود، بلکه جزء العله، مثلاً مقتضی پیدایش مرض باشد، در این صورت نمی‌توان حکم به حرمت خوردن آنها داد.

رابعاً، مرجع در تشخیص ضرر، یا شخص مکلف است، یا عرف عام یا عرف خاص. مقصود از عرف خاص در اینجا اهل خبره، یعنی پزشکان و داروسازان امین و مورد وثوق‌اند و فرض مسئله آن است که شخص مکلف، علم به ضرر قرص‌ها ندارد و نوع بانوان نیز از آنها استفاده می‌کنند و پزشکان نیز استفاده آنها را بی‌ضرر می‌شمارند.

خامساً، در آینده خواهیم نوشت که هر نوع ضرری حرام نیست. بلکه باید ضرر، جانی و معتنابه عندالعقلا باشد تا حرام باشد و ضرر این قرص‌ها در آن حد نیست که عقلاً به آن اعتنا کنند. در ضمن برخی از این جواب‌ها صغروی بودند و برخی مربوط به منع کبر.

پاسخ دلیل دوم: اگر مقصود از دلیل دوم این است که انسان باید راضی به قضا و قدر الهی باشد و نباید آن را تغییر داد، پاسخ آن در بحث از تأسیس اصل اولی در مسئله گذشت و اگر مقصود آن است که اراده الهی بر عادت ماهانه بانوان است و خوردن قرص مخالف با این اراده الهی است و چون اراده از مقدمات امر است، پس امر خداوند به وجود عادت ماهانه است و نباید با آن مخالفت نمود، پاسخ این است که در اینجا میان اراده تکوینی و اراده تشریعی خلط شده است؛ اراده تکوینی بر عادت ماهانه زنان است و این اراده تکوینی، تخلف‌پذیر و قابل تغییر است و اراده تکوینی خداوند بر این است که می‌توان با خوردن قرص، از این عادت ماهانه جلوگیری کرد. لیکن این

اراده‌های تکوینی، هرگز سبب امر و دستور نمی‌شوند. اوامر تشریعی، تابع اراده تشریعی هستند و از این دلیل استفاده نمی‌شود که خداوند اراده تشریعی بر تحقق عادت ماهانه زنان داشته باشد و اگر مقصود از این دلیل آن است که انسان باید تابع اراده الهی و تسلیم قضا و قدر باشد، در این صورت بحث، صبغه اخلاقی به خود گرفته و از بحث فقهی خارج می‌شود.

پاسخ دلیل سوم: وظیفه شارع مقدس، بیان احکام شرعی است نه بیان راه‌حل‌ها. اگر خانمی می‌پرسد: وقتی در ایام حج حایض می‌شود وظیفه‌اش نسبت به مناسک حج چیست، شارع باید وظیفه او را نسبت به عباداتش در حال حیض بیان کند نه اینکه بگوید سعی کن عادت ماهانه نشوی! و به همین دلیل است که در روایات، اشاره‌ای به راه‌های جلوگیری از عادت ماهانه نشده است؛ مثلاً اگر مردی سؤال کند: «اگر داخل کشتی باشم و نتوانم قبله را پیدا کنم، وظیفه‌ام نسبت به نماز چیست؟» در پاسخ وی نمی‌توان گفت که «سعی کن سوار کشتی نشوی»، بلکه باید پاسخش را داد؛ به همین جهت، روایات همیشه حکم حایض را بیان کرده، نه راه حایض نشدن را.

پس علت نپرسیدن و مطرح نشدن در روایات و کلمات فقها آن است که خوردن عصاره چوب «اراک» حلال بوده و کسی در آن تردید نداشته است که بخواهد بپرسد و کسی که از «عصاره اراک»، «گل بومادران»، «معجون تخم خرفه»، «تباشیر هندی» و «عرق بید» استفاده می‌کند، حایض نمی‌شود و وقتی حایض نیست، دیگر سؤال کردن وجهی ندارد و هیچ قرینه یا دلالت تاریخی نداریم که متشرعه در صدر اسلام، نسبت به جلوگیری از عادت ماهانه، چگونه رفتار می‌کرده‌اند.

تا اینجا معلوم شد که دلالت هیچ‌کدام از ادله حرمت تمام نیست.

فصل چهارم: بررسی ادله جواز

۱. صرف «نبود دلیل بر حرمت»، کافی است که حکم به جواز شود؛ زیرا اصل بر حلیت و اباحه هر چیزی است، مگر آنکه دلیلی بر حرمت آن یافت شود؛ به عبارتی،

دلیل «اصالة الحلیه» حکم به اباحه اکل چنین قرص‌هایی را می‌دهد، مگر آنکه دلیل خاصی بر حرمت یافت شود.

۲. روایات خاص

الف) مرسله حسین بن علی بن یقظین؛ وی می‌گوید: خواهرم در سفر حج همراه من بود. وقتی به مکه رسیدیم، او حیض گردید و چون ترس فوت شدن حج را داشت، بسیار نگران بود. خدمت امام هفتم رسیده و توضیح دادم. حضرت فرمود: «به او بگو پنبه‌ای را با «ماء اللب» آمیخته و در رحم قرار دهد تا خون قطع گردد و اعمال خود را انجام دهد». او نیز چنین کرد.^۷

مرحوم شیخ حر عاملی از این حدیث جواز و بلکه استحباب جلوگیری از عادت ماهانه را برای انجام اعمال حج فهمیده است و لذا عنوان باب ۹۲ از ابواب طواف را این گونه قرار داده است: «باب ما یستحب ان تعالج به الحائض نفسها لقطع الدم». ولی این استفاده و بلکه استدلال به این حدیث از چند جهت اشکال دارد: اولاً سند حدیث مرسله است؛ زیرا در سند آمده است: «عن احمد بن محمد أو غیره...».

ثانیاً این خانم ابتدا حیض شده و سپس امام راهی را برای قطع شدن خون بیان فرموده است. احتمال دارد که خون به مدت سه روز، که اقل حیض است، جاری بوده و پس از آن علاج قطع خون انجام شده باشد. بنابراین، این دلیل بر جایی که از اصل وقوع حیض پیش‌گیری می‌گردد، شامل نمی‌شود. پس این حدیث فقط علاج طول مدت را می‌فهماند نه جلوگیری از اصل آن را.

ثالثاً امام طبق این حدیث امر به علاج نکرده است تا بشود از آن، استفاده استحباب نمود، بلکه امام فرموده است: به پدرت بگو که پدر آن خانم به او امر کند به علاج و امر پدر بوده و دلالت بر وجوب دارد. ولی از باب اطاعت امر والد، نه از باب دلالت کلام امام معصوم.

ب) روایات باب ۹۳ بر جواز کاری که زنان برای تأخیر انداختن عادت ماهانه انجام

می دهند، دلالت دارد.^۸ ولی این استدلال نیز ناتمام است؛ زیرا گرچه برخی از این روایات صحیح السند و برخی موثق هستند، ولی حداکثر چیزی که از این روایات به دست می آید آن است که مستحب است زن حائض دعای مأثور در این روایات را بخواند تا خون زودتر قطع شود. بنابراین، این روایات تنها دلالت دارد بر این که دعا خواندن برای قطع خون جایز است اما دلالت ندارد بر اینکه هر کار دیگری جایز باشد و تعدی کردن از دعا که از اسباب معنوی است و در هر وضعیتی مطلوب است، به قرص خوردن که از اسباب طبیعی و مادی است، از افحش انواع قیاس ممنوع است. علاوه آنکه این روایات، درباره جلوگیری از عادت ماهانه نیست، بلکه برای قطع شدن خون، یعنی تقلیل مدت جریان خون است و شاید جلوگیری جایز نباشد، اما تقلیل مدت، مجاز باشد.

ج) کسی که برای جلوگیری از عادت ماهانه و به قصد انجام عبادات، قرص می خورد، او مصلح است و «يُضْلِحْنَ مَا أَرَدْنَ أَنْ يُضْلِحْنَ»^۹ بنابراین هر عملی که به قصد اصلاح عبادات و مناسک خود انجام می دهد، صحیح است.

این استدلال صحیح نیست؛ زیرا شاید اصلاح در این روایت، به معنای تقدیم داشتن طواف بر وقوفین باشد، به قرینه روایت نهم همان باب که می فرماید: «أَيُضْلِحُ لَهَا أَنْ تُعَجَّلَ طَوَافُهَا طَوَافَ الْحُجِّ قَبْلَ أَنْ تَأْتِيَ مِنِّي...»^{۱۰} و دلیل نداریم که هر نوع عملی که به قصد اصلاح است، صحیح باشد.

۳. سومین دلیلی که ممکن است بر جواز خوردن قرص برای جلوگیری از عادت ماهانه به آن تمسک جست، این است: اگر بانوان از قرص استفاده نکنند، شاید موجب شوند که اعضای یک کاروان به خاطر آنان معطل شود و گاهی آنان در مضیقه قرار گیرند یا فرصت صبرکردن نداشته باشند.

ولی این استدلال نیز صحیح نیست؛ زیرا:

اولاً: اختصاص به سفر حج و عمره داشته و شامل خوردن قرص برای انجام روزه

ماه مبارک رمضان نمی‌شود.

ثانیاً: با فرض صحت، این استدلال مربوط به حکم ثانوی می‌شود؛ زیرا ضرورت و ضرر و... از عناوین ثانویه هستند و بحث ما در جایی است که اگر هیچ مانعی در کار نباشد و عادت ماهانه زن، باعث تأخیر در سفر کاروان یا عجله یا... نباشد، آیا جایز است در شرایط عادی زن قرص بخورد تا عادت ماهانه را تأخیر بیندازد یا خیر؟ ثالثاً: نداشتن فرصت صبر و معطل شدن اعضای کاروان، با گرفتن نایب یا با قضا کردن مناسکی که متوقف بر طهارت است یا با تبدیل حج تمتع به قرآن یا افراد، قابل جبران است.

از آنچه گذشت معلوم شد که تنها دلیل اول، از ادله جواز، قابل اعتماد است.

نتیجه

جایز است بانوان از قرص‌های جلوگیری از عادت ماهانه استفاده کنند؛ گرچه اولی و بهتر آن است که - در عین جواز استفاده از قرص‌های یاد شده - از خوردن آنها خودداری ورزند و این اولویت، به جهت ادله حرمت و نبودن نص خاص بر جواز و به جهت احتیاط در شبهه تحریمیه است و اگر خداوند به زنان اجازه داده که در ایام عادت، روزه خود را افطار کنند یا در ایام حج برخی از عبادات را انجام نداده و بعد قضا نمایند، پس اگر این‌گونه عمل کنند، بهتر است.

در ضمن جواز خوردن این قرص‌ها مشروط است به اینکه ضرر مهم معتدبه (قابل اعتنا) نزد عقلا که نوع مردم به آن اهمیت می‌دهند، نداشته باشد یا آن‌که اگر چنین ضرری دارد، مکلف علم به آن نداشته باشد.

فصل پنجم: بررسی اجمالی چند فرع

۱. اگر خوردن قرص برای جلوگیری از عادت ماهانه جایز باشد، در حکم آن، فرقی بین ایام حج و ماه مبارک رمضان نیست. پس هم برای انجام مناسک حج جایز خواهد

بود و هم برای روزه رمضان و هم برای زیارت مشاهد مشرفه در هر زمان از ایام سال. همچنین فرقی نیست که خوردن این قرص‌ها برای تمکن از انجام عبادات و به نیت انجام عبادت باشد یا به قصد دیگر.

۲. فرقی نیست میان خوردن قرص برای جلوگیری از عادت ماهانه یا برای تأخیر آن، منع و تأخیر، هر دو در اصل جواز یکسان‌اند. البته احتمال ضرر در منع بیشتر از تأخیر است.

۳. میان خوردن قرص برای تأخیر عادت ماهانه و برای جلوگیری از حمل و بارداری تفاوتی نیست. بله، در جلوگیری از بارداری، اگر احتمال عقیم شدن وجود داشته باشد حکم جدیدی پیش می‌آید. ولی از جهت خوردن قرص با ایمن بودن از ضرر جسمانی یا ضرر دیگر، تفاوتی در میان نیست.

۴. چیزی که در این مقاله از آن بحث شده، حکم اولی خوردن این قرص‌هاست و حکم ثانوی آن، از جهت ضرورت در حرکت کاروان‌ها در ایام حج و عمره یا ضرر متوجه بر شخص و غیره، خارج از بحث این نوشتار است.

۵. جواز خوردن این قرص‌ها مشروط است، ولی شرط آن چیست؟ آیا به شرط علم به عدم ضرر، یا به شرط عدم علم به ضرر، یا به شرط عدم علم یا اطمینان یا ظن قوی به ضرر، یا به شرط عدم وجود ضرر واقعاً. ظاهراً احتمال سوم صحیح است. بنابراین، اگر خوردن این قرص‌ها واقعاً ضرر داشته باشد، اما مکلف علم و اطمینان به آن نداشته و از آن‌ها استفاده کند، مرتکب فعل حرامی نشده است.

۶. اگر مکلف علم به ضرر ندارد، اما ظن قوی یا ظن معتبر به وجود ضرر دارد، باز هم خوردن آنها حرام خواهد بود.

۷. اگر علم به ضرر داشته باشد ولی این علم یا ظن او اشتباه بوده و واقعاً ضرری در میان نباشد، خوردن قرص در این صورت از مصادیق باب تجری است که برخی آن را حرام و برخی فقط مذموم به قبح فاعلی می‌دانند.

۸. اگر قائل شدیم که خوردن قرص‌های یاد شده مطلقاً حرام است یا در صورت وجود ضرر، آن را حرام شمردیم و واقعاً نیز ضرر داشته باشد و با این حال، مکلف از این قرص‌ها استفاده کرد و عادت ماهانه او تأخیر افتاد، گرچه مرتکب فعل حرام شده، ولی احکام شخص طاهر بر او جاری است و باید عبادات خود را انجام دهد. باید گفت اینجا از مصادیق مسئله «ترتیب» نیست و اختلافات مربوط به باب ترتیب و امکان و استحاله امر به مهم در اینجا جاری نیست.

۹. احکام بانوان از جهت استفاده از قرص‌ها متفاوت است. ممکن است آن قرص‌ها برای خانمی، اثری داشته باشد و برای خانم دیگر، اثری دیگر و قهراً حکم هر کدام متفاوت است و مرجع در این موارد، پزشکان هستند.

۱۰. اگر پزشک که خبره است و کسی که در حکم پزشک است، بگوید این قرص‌ها ضرر ندارند، اعتماد کردن به کلام آنان جایز است؛ به شرط آنکه مورد وثوق باشند.

۱۱. برای پذیرش و اعتماد به نظریه پزشک، تعدد لازم نیست. بنابراین قول یک پزشک خبره و موثق قابل اعتماد است.

۱۲. اگر علم داشت که قرص ضرر ندارد، درحالی‌که این علم خطا بود و واقعاً ضرر وجود دارد، در اینجا شخص مرتکب حرام نشده و چنانچه آنها را بخورد، گناه نکرده است.

۱۳. مقصود از ضرر در این مسئله چیست؟ آیا هر نوع ضرری موجب حرمت می‌شود؟ آیا خوردن هر چیزی که بر بدن انسان ضرر دارد، حرام است؟ پاسخ آن است که گرچه معروف است ضرر زدن به خود حرام است، ولی اثبات این ادعا مشکل است. اگر ضرری مصداق «القای نفس در تهلکه» باشد، از نظر عقل و شرع، قبیح و حرام است. اما چیزی که ضرر جانی نباشد، نمی‌توان ادعا کرد که حرام است؛ مثلاً پرخوری برای انسان ضرر دارد، یا خوردن شیرینی و چربی ضرر دارد، آشامیدن آب قم، تنفس

در هوای آلوده شهر تهران و صدها نمونه از این قبیل که مسلماً بر انسان و سلامتی او ضرر دارند، هیچ فقیهی نمی‌تواند حکم به حرمت اینها صادر کند. بنابراین، گرچه فقها فرموده‌اند: «خوردن قرص برای جلوگیری از عادت ماهانه، اگر ضرر داشته باشد، جایز نیست»، ولی این کلام را باید مقید و محدود کنیم به ضرری که منجر به خطر جانی می‌شود و مصداق القای نفس در تهلکه است و عرف عقلاً نیز آن ضرر را مهم می‌دانند و پرهیز از آن را لازم می‌شمارند. پس اگر خوردن این قرص‌ها برای سلامتی خانم‌ها ضرر داشته باشد، اما ضرر به حد خطر جانی نیست و معمولاً بانوان به آن توجهی نمی‌کنند، خوردن آنها اشکال ندارد.

والله العالم بأحكامه / والحمد لله رب العالمين

پی‌نوشت؛

۱. قرص‌های «ال دی»، «اچ دی»، «تری فازیک» و
۲. استفتانات امام خمینی، ج ۱، ص ۴۷۰.
۳. مناسک حج، ویژه بانوان، مطابق با فتوای امام خمینی، ص ۸۵.
۴. نساء: ۱۱۹.
۵. در «تفسیر عیاشی»، ج ۱، ص ۴۴۴، حدیث ۱۱۲۱ آمده است: «عن جابر عن أبي جعفر في قول الله ﴿وَلَا تُرْسِلْهُمْ فَلَيعْبَرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ قال دين الله؛ در مجمع البيان، ج ۳، ص ۱۱۳ آمده است: «و اختلف في معناه، فقيل: يريد دين الله و أمره عن ابن عباس و إبراهيم و مجاهد و الحسن و قتادة و جماعة و هو المروي عن أبي عبد الله عليه السلام و يؤيده قوله سبحانه و تعالى ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ و أراد بذلك تحريم الحلال و تحليل الحرام و قيل أراد معني الإخصاء عن عكرمة و شهر بن حوشب و أبي صالح عن ابن عباس، و كرهوا الإخصاء في البهائم، و قيل: أنه الوشم عن ابن مسعود؛ طبرانی در التفسیر الكبير، ج ۲، ص ۳۰۲ می‌گوید: «قال ابن عباس و مجاهد و قتادة و الحسن و الضحاك:

«فلیغیرنّ دین الله»، نظیره: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ أي لَدین الله، کقولہ تعالی: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ﴾. و قال عکرمه: معناه «فلیغیرنّ خلق الله بالخصی و الوشم و قطع الآذان» و فی العیون. قال مجاهد: «کذب عکرمه أنّها هو دین الله»؛ و در تفسیر القرآن العظیم، ابن ابی حاتم رازی، ج ۳، ص ۱۰۶۸ آمده است: عکرمه دو قول داشته است: «إحصاء» و «دین الله». به هر حال، روشن شد که مراد آیه شریفه «دین الله» است و «إحصاء» وجهی ندارد و نقل از ابن عباس و عکرمه متعارض بوده، علاوه بر عدم حجیت کلام آنان.

۶. روم: ۳۰.

۷. «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ أَوْ غَيْرِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقُطِيبٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ قَالَ حَبَّجْتُ مَعَ أَبِي وَ مَعِيَ أُخْتُ لِي فَلَمَّا قَدِمْنَا مَكَّةَ حَاصَتْ فَجَزَعَتْ جَزَعًا شَدِيدًا خَوْفًا أَنْ يَمُوتَهَا الْحُجُّ فَقَالَ لِي أَبِي أَنْتِ أَبَا الْحَسَنِ ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّهُ آتَاهُ فَسَأَلَهُ فَقَالَ لَهُ قُلْ لَهُ فَلْيَأْمُرْهَا أَنْ تَأْخُذَ قُطْنَةً بِسَاءِ اللَّسَنِ فَلَنْسُدَّ خَلْفَهَا فَإِنَّ الدَّمَ سَيَنْقَطِعُ عَنْهَا وَ تَقْضِي مَنَاسِكَهَا كُلَّهَا قَالَ فَأَمَرَهَا فَفَعَلَتْ فَانْقَطَعَ الدَّمُ عَنْهَا وَ شَهِدَتْ الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا فَلَمَّا ارْتَحَلَتْ مِنْ مَكَّةَ بَعْدَ الْحُجِّ وَ صَارَتْ فِي الْمُحْوَلِ عَادَ إِلَيْهَا الدَّمُ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۴۶۳، حدیث ۱، از باب ۹۲ از ابواب طواف.

۸. الف) «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَادَانَ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ إِذَا أَشْرَفَتِ الْمَرْأَةُ عَلَى مَنَاسِكَهَا وَ هِيَ حَائِضٌ فَلْتَعْتَسِلْ وَ لْتَحْتَسِبْ بِالْكَرْسُفِ وَ لْتَقِفْ هِيَ وَ نِسْوَةَ خَلْفِهَا وَ يُؤْمَنَنَّ عَلَى دُعَائِهَا وَ تَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ أَوْ تَسَمَّيْتَ بِهِ لِأَحَدٍ مِنْ خَلْقِكَ أَوْ اسْتَأْذَنْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ وَ أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الْأَعْظَمِ الْأَعْظَمِ وَ بِكُلِّ حَرْفٍ أَنْزَلْتَهُ عَلَى مُوسَى وَ بِكُلِّ حَرْفٍ أَنْزَلْتَهُ عَلَى عِيسَى وَ بِكُلِّ حَرْفٍ أَنْزَلْتَهُ عَلَى مُحَمَّدٍ إِلَّا أَذْهَبْتَ عَنِّي هَذَا الدَّمَ وَ إِذَا أَرَادَتْ أَنْ تَدْخُلَ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ أَوْ مَسْجِدَ الرَّسُولِ فَعَلَتْ مِثْلَ ذَلِكَ قَالَ وَ تَأْتِي مَقَامَ جَبْرِئِيلَ وَ هُوَ تَحْتَ الْمِيزَابِ، فَإِنَّهُ كَانَ مَكَانَهُ إِذَا اسْتَأْذَنَ عَلَى نَبِيِّ اللَّهِ قَالَ فَذَلِكَ مَقَامٌ لَا تَدْعُو اللَّهَ فِيهِ حَائِضٌ تَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ وَ تَدْعُو بِدُعَاءِ الدَّمِ إِلَّا رَأَتْ الطُّهْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ».

ب) «و عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: حَاصَتْ صَاحِبَتِي وَ أَنَا بِالْمَدِينَةِ وَ كَانَ مِيعَادُ جَمَالِنَا وَ إِبَانُ مَقَامِنَا وَ خُرُوجُنَا قَبْلَ أَنْ تَطْهَرَ وَ لَمْ تَقْرَبِ الْمَسْجِدَ وَ لَا الْقَبْرَ وَ لَا الْمَنْبَرَ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ فَقَالَ: مُرَّهَا فَلْتَعْتَسِلْ وَ لَتَأْتِ مَقَامَ جَبْرِئِيلَ فَإِنَّ جَبْرِئِيلَ كَانَ يَحْيِيءُ فَيَسْتَأْذِنُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ إِلَى أَنْ قَالَ: فَقُلْتُ وَ أَيْنَ الْمَكَانُ، فَقَالَ: حِيَالِ الْمِيزَابِ الَّذِي إِذَا خَرَجْتَ مِنَ الْبَابِ

الَّذِي يُقَالُ لَهُ بَابُ فَاطِمَةَ بِحِذَاءِ الْقَبْرِ إِذَا رَفَعَتْ رَأْسَكَ بِحِذَاءِ الْمِيزَابِ وَالْمِيزَابُ فَوْقَ رَأْسِكَ وَالْبَابُ مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِكَ وَتَجْلِسُ فِي ذَلِكَ الْمَوْضِعِ وَتَجْلِسُ مَعَهَا نِسَاءٌ وَتُدْعُ رَبَّهَا وَيُؤْمِنُ عَلَى دُعَائِهَا، فَقُلْتُ لَهُ: وَ أَيْ شَيْءٍ تَقُولُ: قَالَ تَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِأَنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ لَيْسَ كَمِثْلِكَ شَيْءٌ أَنْ تَفْعَلَ بِي كَذَا وَ كَذَا، قَالَ: فَصَنَعَتْ صَاحِبِيَّ الَّذِي أَمَرَنِي فَطَهَّرْتُ فَدَخَلْتُ الْمَسْجِدَ ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّ خَادِمًا لَهُمْ حَاضَتْ وَ صَنَعَتْ كَذَلِكَ فَطَهَّرْتُ وَ دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ».

ج) «وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَزْدِيِّ شَرِيكَ أَبِي خَمْزَةَ الثُّمَالِيِّ، قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ: جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ أَمْرًا هَؤُلَاءِ مُسَلِّمَةً صَحِبْتَنِي حَتَّى انْتَهَيْتُ إِلَى بُسْتَانَ بَنِي عَامِرٍ، فَحَرَمْتُ عَلَيْهَا الصَّلَاةَ، فَدَخَلَهَا مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ عَظِيمٌ فَخَافَتْ أَنْ تَذْهَبَ مُتَعْتَهَا فَأَمَرْتَنِي أَنْ أَذْكَرَ ذَلِكَ لَكَ وَأَسْأَلُكَ كَيْفَ تَصْنَعُ؟ قَالَ: قُلْ لَهَا فَلْتَغْتَسِلْ نِصْفَ النَّهَارِ وَ تَلْبَسُ ثِيَابًا نِظَافًا وَ تَجْلِسُ فِي مَكَانٍ نَظِيفٍ وَ تَجْلِسُ حَوْلَهَا نِسْوَةٌ يُؤْمِنُ إِذَا دَعَتْ وَ تَعَاهَدُ لَهَا زَوَالَ الشَّمْسِ فَإِذَا زَالَتْ فَمُرَّهَا فَلْتُدْعُ بِهَذَا الدُّعَاءِ وَ لِيُؤْمِنَنَّ النِّسَاءُ عَلَى دُعَائِهَا حَوْلَهَا كُلَّمَا دَعَتْ، تَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ وَ بِكُلِّ اسْمٍ تَسَمَّيْتَ بِهِ لِأَحَدٍ مِنْ خَلْقِكَ وَ هُوَ مَرْفُوعٌ مَخْرُوفٌ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ وَ أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الْأَعْظَمِ الْأَعْظَمِ الَّذِي إِذَا سُئِلَ بِهِ كَانَ حَقًّا عَلَيْكَ أَنْ تُجِيبَ أَنْ تَقَطَعَ عَنِّي هَذَا الدَّمَّ فَإِنْ انْقَطَعَ الدَّمُّ وَ إِلَّا فَلْتُدْعُ بِهَذَا الدُّعَاءِ الثَّانِي، فَقُلْ لَهَا فَلْتَقُلْ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِكُلِّ حَرْفٍ أَنْزَلْتَهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ بِكُلِّ حَرْفٍ أَنْزَلْتَهُ عَلَى مُوسَى وَ بِكُلِّ حَرْفٍ أَنْزَلْتَهُ عَلَى عِيسَى وَ بِكُلِّ حَرْفٍ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابٍ مِنْ كُتُبِكَ وَ بِكُلِّ دَعْوَةٍ دَعَاكَ بِهَا مَلَكٌ مِنْ مَلَائِكَتِكَ أَنْ تَقَطَعَ عَنِّي هَذَا الدَّمَّ فَإِنْ انْقَطَعَ فَلَمْ تَرَ يَوْمَهَا ذَلِكَ شَيْئًا وَ إِلَّا فَلْتَغْتَسِلْ مِنَ الْغَدِ فِي مِثْلِ تِلْكَ السَّاعَةِ الَّتِي اغْتَسَلْتَ فِيهَا بِالْأَمْسِ فَإِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَلْتُصَلِّ وَ لْتُدْعُ بِالدُّعَاءِ وَ لِيُؤْمِنَنَّ النِّسْوَةُ إِذَا دَعَتْ فَفَعَلْتَ ذَلِكَ الْمُرَاةَ فَارْتَفَعَ عَنْهَا الدَّمُّ حَتَّى قَضَتْ مُتَعْتَهَا وَ حَجَّهَا وَ انصَرَفْنَا رَاجِعِينَ فَلَمَّا انْتَهَيْتُنَا إِلَى بُسْتَانَ بَنِي عَامِرٍ عَاوَدَهَا الدَّمُّ فَقُلْتُ لَهُ أَدْعُو بِهَذَيْنِ الدُّعَاءَيْنِ فِي ذُبْرِ صَلَاتِي، فَقَالَ: ادْعُ بِالْأَوَّلِ إِنْ أَحْبَبْتَ وَ أَمَّا الْآخَرُ فَلَا تَدْعُ بِهِ إِلَّا فِي الْأَمْرِ الْفَطِيحِ يَنْزِلُ بِكَ» وسائل الشيعه، ج ۱۳، ص ۴۶۳، حديث ۱ و ۲ و ۳ از باب ۹۳ از ابواب طواف.

۹. وسائل الشيعه، ج ۱۳، ص ۴۵۲.

۱۰. وسائل الشيعه، ج ۱۳، ص ۴۵۱.

طواف و محدوده آن

محمد رحمانی

میقات حج، ش ۱۳، پاییز ۱۳۷۴ ه. ش

مشخص کردن محدوده مطاف، از مباحث مهم حج به شمار می‌رود. از آنجا که این مسئله مورد ابتلای همگان بوده و از طرفی برخی از جوانب آن نیازمند تحقیق و بررسی بیشتر است، این نوشتار به این مسئله پرداخته و در پی آن است که ثابت کند تحدید مطاف به حد فاصل کعبه و مقام ابراهیم، اساس صحیحی ندارد. مقاله در چند محور نگارش شده است: در محور نخست، نویسنده پیشینه مسئله را از شیخ صدوق تا شهید اول مورد تتبع قرار داده است.

در محور دوم طواف در لغت بررسی شده است.

دیدگاه فقها عنوان محور بعدی مقاله را تشکیل می‌دهد. نگارنده در این بخش به شش دیدگاه درباره حد طواف اشاره کرده است. از میان این شش نظریه، ایشان نظر اول و دوم را دارای اهمیت بیشتری دانسته و سایر اقوال را فروع آن دو به شمار آورده است. از این‌رو دو نظریه اول را مورد نقد و بررسی مبسوط قرار داده و نتیجه گرفته است که طواف پشت مقام ابراهیم، در حال اختیار، مکروه است و این کراهت با اضطرار، مانند ازدحام و... مرتفع است. نویسنده در پایان برای تکمیل بحث، خاتمه‌ای به مقاله افزوده است.

مشخص کردن محدوده مطاف (تحدید مطاف) از مباحث مهم حج است و از آنجا که این مسئله مورد ابتلای همگان است و از طرفی برخی از جوانب آن نیاز به تحقیق و

بررسی بیشتر دارد، این نوشتار به آن اختصاص پیدا کرده است. این مقال در پی آن است که ثابت کند تحدید مطاف، به حد فاصل خانه و مقام ابراهیم، اساس صحیحی ندارد.

بررسی و تحقیق تاریخچه تحدید مطاف، نقش زیادی در روشن شدن مسئله دارد. از این رو، نگاه اجمالی به آن ضروری می‌نماید. هدف از این سیر تاریخی، آن است که بباییم: آیا تحدید مطاف به حد فاصل خانه و مقام ابراهیم عليه السلام (۲۶/۵ ذراع) در کلمات فقیهان پیشین که به عصر ائمه عليهم السلام نزدیک‌تر بوده‌اند، وجود دارد؟ گذشته از این، فقیهانی که مطاف را به حد مذکور، محدود دانسته‌اند، در میان ادله خویش، به روایت ضعیف‌السندی تمسک جسته‌اند و شهرت را جابر ضعف سند به حساب آورده‌اند. بررسی دیدگاه فقهای ما در طول تاریخ، صحت و سقم این ادعا (شهرت) را در بین قدمای اصحاب روشن خواهد کرد.

نگاهی به پیشینه مسئله

- شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ ه. ق) در کتاب «الهدایة بالخیر» درباره واجبات طواف، تنها این نکته را یادآور شده است که باید هفت شوط باشد.^۲

- شیخ مفید (۳۳۶، ۴۱۳ ه. ق) در کتاب «المقنعه فی الأصول و الفروع» فرموده است: «ثم یستفتح الطواف بالحجر الاسود...»^۳؛ «طواف از حجرالاسود شروع می‌گردد».

- سید مرتضی (۳۵۵ - ۴۳۶ ه. ق) در کتاب «جمل العلم و العمل» نیز همانند شیخ مفید آغاز طواف را از حجرالاسود و انجام آن را به حجرالاسود واجب شمرده است.^۴

همو در کتاب «الانتصار» که به مسایل اختصاصی شیعه در حج پرداخته و متعرض این مطلب که طواف باید بین مقام و خانه باشد، نشده است.^۵ وی، در کتاب «الاقتصاد» که مسایل بیشتری را در ارتباط با طواف متعرض شده، این مطلب را طرح نکرده است.^۶

- ابی‌صلاح حلبی (۳۴۷ - ۴۴۷ ه. ق) در کتاب «الکافی فی الفقه» نیز متعرض این مسئله نشده و فقط فرموده است: «شروع طواف باید از حجرالاسود باشد».^۷

شیخ طوسی (۳۸۵ - ۴۶۰ ه. ق) در «النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى» که نسبت به فقیهان پیش از خود، مسایل زیادتری را درباره طواف آورده نیز به این مسئله پرداخته است.^۸ وی در کتاب «الجمل و العقود» در احکام طواف فرموده است: «واجبات طواف چهار چیز است: شروع طواف از حجرالاسود، تکمیل هفت شوط، طهارت و دو رکعت نماز نزد مقام».^۹

ملاحظه می‌کنید که از تحدید مطاف سخنی به میان نیآورده است.

همو در کتاب «الخلافا» فرموده است:

إذا تباعد من البيت حتى يطوف بالسقايه و زمزم لم يجزه و قال الشافعي يجزئه دليلنا إن ما ذكرنا مقطوع على اجزائه و ما ذكره ليس على اجزائه دليل، فالاحتياط ايضاً يقتضي ما قلناه.^{۱۰}

هرگاه طواف کننده از خانه به حدی دور گردد که به محل سقایه و چاه زمزم برسد، طوافش مجزی نیست و شافعی گفته است مجزی است. دلیل ما این است که آنچه ما، درباره طواف دور خانه گفته‌ایم، قطعاً مجزی است. لیکن مکفی بودن آنچه آنان گفته‌اند (طواف بر سقایه و زمزم) بی دلیل است. بل، احتیاط نیز مقتضی قول ماست.

در کتاب «المبسوط فی فقه الامامیه» هم که فروع زیادتی را طرح کرده، در این ارتباط، فرموده است:

و ينبغي أن يكون طوافه فيما بين المقام و البيت و لا يجوز فان حاز المقام و تباعد عنه لم يصح طوافه.^{۱۱}

سزاوار است طواف بین خانه و مقام باشد و از آن حد تجاوز نشود و چنانچه از مقام تجاوز کرد، طواف صحیح نیست.

- عبدالعزيز ديلمى مشهور به «سلار» (متوفای ۴۶۳ ه. ق) در کتاب «المراسم العلویه» تنها به این نکته اشاره کرده است که: «شروع طواف باید از حجرالاسود باشد».^{۱۲}

- قاضی ابن براج (۴۰۰ - ۴۸۱ ه. ق) در کتاب جواهر الفقه متعرض این مسئله نشده است.^{۱۳}

همو در کتاب «المهذب فی الفقه» فرموده: «و يجب أن يكون طوافه بين المقام والبيت»^{۱۴}؛ «واجب است طواف بین خانه و مقام واقع شود».

- «ابن زهره» (۵۱۱ - ۵۸۵ ه. ق) در «غنیة النزوع إلى علم الأصول و الفروع» بعد از بیان چندین واجب از واجبات طواف، آورده است:

و أن يكون بين البيت و المقام فمن ترك شيئاً من ذلك لم يجزئه الطواف بدليل الاجماع الماضي ذكره و طريقة الاحتياط و اليقين لبراءة الذمة لأنه لا خلاف في براءة الذمة منه اذا فعل على الوجه الذي ذكرناه و ليس على براءتها منه اذا فعل على خلافه دليل.^{۱۵}

و از واجبات طواف این است که باید بین بیت و مقام باشد و اگر یکی از واجبات طواف را به جا نیاورد، طوافش مجزی نیست؛ به دلیل اجماع پیشین و چون این حکم، شیوه احتیاط و یقین به براءة ذمه است؛ زیرا بدون هیچ خلافتی، اگر طواف را بر شیوه مذکور بیاورد، ذمه اش بریء شده؛ ولی دلیلی بر حصول براءة ذمه برخلاف این روش وجود ندارد.

- «ابن حمزه» (متوفای حدود ۵۸۰ ه. ق) در کتاب «الوسيلة إلى نيل الفضيلة» آورده: «و ان يطوف بين المقام و البيت»^{۱۶}؛ «طواف بین مقام و بیت را از واجبات طواف شمرده است».

- «ابن ادریس» (متوفای ۵۹۸ ه. ق). در «السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی» فرموده: «وینبغي أن يكون الطواف بالبيت فيما بين مقام ابراهيم عليه السلام و البيت يخرج المقام في طوافه»^{۱۷}؛ «سزاوار است طواف میان مقام و خانه واقع گردد؛ به گونه ای که مقام از طواف خارج باشد».

«محقق حلی» (۶۰۲ - ۶۷۶ ه. ق) در «شرايع الاسلام فی مسایل الحلال و الحرام» نگاشته است: «فالواجب سبعة... و أن يكون بين البيت و المقام»^{۱۸}؛ «واجبات طواف هفت است؛ از جمله: اینکه بین خانه و مقام واقع شود».

- «ابن سعید هزلی» (۶۰۱ - ۶۸۹ یا ۶۹۰ ه. ق) در «الجامع للشرايع» نوشته است:

«والتطواف سبعة أشواط بين المقام و البيت»^{۱۹}؛ «طواف هفت دور، بین خانه و مقام است»۔
 - «علامه حلی» (۶۴۷ - ۷۲۶ ه. ق) در «قواعد الاحکام فی مسایل الحلال و الحرام»
 آورده است: «الطواف بین البيت و المقام و لو ادخل المقام فيه لم یصح»^{۲۰}؛ «باید طواف بین خانه و
 مقام باشد و چنانچه مقام را در طواف داخل کند، صحیح نیست»۔
 - «شهید اول» (۷۳۴ - ۷۸۶ ه. ق) در «الدروس الشرعیہ» نگاشته است:

الطواف بین البيت و المقام فلو أدخله لم یصح فی المشهور و جوز ابن الجنید الطواف
 خارج المقام عند الضرورة لروایة محمد الحلبي.^{۲۱}

واجب است طواف بین خانه و مقام باشد. بنابراین، چنانچه مقام داخل در طواف
 گردد، از نظر مشهور صحیح نیست. لیکن ابن جنید طواف بیرون از مقام را هنگام
 ضرورت، براساس روایت «محمد حلی» جایز دانسته است.

طواف در لغت

خلیل در العین نگاشته است: «طاف بالبيت يطوف طواف و أطاف بهذا الأمر، أي أحاط به
 فهو مطيف»^{۲۲}؛ «بر خانه طواف کرد، یعنی به گرد خانه گشت؛ بر فلان امر اطافه کرد، یعنی بر آن
 اشراف یافت».

ابن اثیر در نهاییه آورده: «الطواف بالبيت: و هو الدوران حوله تقول طفت أطوف طوفاً و
 طوافاً و الجمع الأطواف»^{۲۳}؛ «طواف خانه، به معنای دورزدن در اطراف خانه است».

احمد بن فارس نوشته است: «طوف الطاء و الواو و الفاء أصل واحد، صحیحٌ يدلُّ علی
 دوران الشيء علی الشيء»^{۲۴}؛ «طواف... بر دور زدن چیزی بر گرد چیز دیگری دلالت دارد».
 فیومی در مصباح المنیر آورده است: «طاف بالشيء يطوف طوفاً و طوافاً استدار به و
 المطاف موضع الطواف»^{۲۵}؛ «بر چیزی طواف کرد، یعنی بر مدارش چرخید. و مطاف جایگاه
 (مدار) طواف است».

بنابراین، معنای لغوی طواف، همان چرخیدن و دور زدن پیرامون چیزی است.

دیدگاه فقیهان

درباره حد مطاف میان فقها نظرات مختلفی وجود دارد که ما در اینجا به ایراد شش دیدگاه متفاوت می‌پردازیم:

- از دیدگاه برخی فاصله میان بیت و مقام ابراهیم علیه السلام ۲۶/۵ ذراع و نزدیک به دوازده متر حد مطاف است.

صاحبان این نظریه در خصوصیات آن اختلاف کرده‌اند؛ به گونه‌ای که عده‌ای در چهار سوی طواف، حتی از طرف حجر اسماعیل،^{۲۶} این حد را معتبر می‌دانند. بنابراین نظریه، در جانب حجر اسماعیل، پس از کسر حد فاصل حجر اسماعیل از خانه، که طواف از آن باطل است، حد مطاف تنها نزدیک ۶/۵ ذراع خواهد بود. صاحب مسالک و آیت‌الله گلپایگانی - رحمهما الله -^{۲۷} از این رأی جانبداری کرده‌اند.

- برخی دیگر، گرچه حجر اسماعیل را جزء خانه نمی‌شمرند، در جانب حجر اسماعیل، مبدأ حد مطاف را دیوار حجر دانسته‌اند. بنابراین نظریه، حد مطاف در چهار طرف، به مقدار مساوی است. لیکن از نظر مکانی، در ناحیه حجر، فاصله بیشتر است. صاحب مدارک^{۲۸} و شهید - رحمهما الله -^{۲۹} از صاحبان این دیدگاه هستند.

برخی دیگر را عقیده بر این است که چنانچه حجر اسماعیل جزء خانه به شمار آید، مبدأ حد مطاف، دیوار حجر است. محقق ثانی^{۳۰} و شیخ حر عاملی^{۳۱} از معتقدین این نظرند.

از دیدگاه گروه چهارم، حد مطاف در حالت عادی، حد فاصل خانه و مقام ابراهیم است. ولی در حال اضطرار، طواف در پشت مقام نیز جایز است. حضرت امام خمینی رحمته الله علیه یکی از صاحبان این فتواست.^{۳۲}

- گروه پنجم، در حالت عادی، حد فاصل خانه و مقام ابراهیم علیه السلام را حد مطاف دانسته‌اند، لیکن گفته‌اند: «در حال تقیه، طواف خارج این حد نیز صحیح است». صاحب جواهر، بر این نظر است.^{۳۳}

- آخرین نظر اینکه حد مطاف، محدود به فاصله میان خانه و مقام ابراهیم علیه السلام نیست. این گروه نیز در خصوصیات اختلاف کرده‌اند و چون اهمیت زیادی ندارد، از ذکر آنها خودداری می‌گردد.

نظر اول و دوم، در میان اقوال گذشته، از اهمیت بیشتری برخوردار است و اقوال دیگر به نوعی فرع آنهاست. از این رو، با تفصیل بیشتری به آنها می‌پردازیم:

ادله قول اول

۱. اجماع

ابن زهره در این مسئله ادعای اجماع کرده، سپس آن را طریق احتیاط و یقین به براءت ذمه دانسته است. وی بعد از بیان واجبات طواف آورده است:

و أن يكون بين البيت و المقام فمن ترك شيئاً من ذلك لم يجزئه الطواف بدليل الإجماع الماضي ذكره و طريقة الاحتياط و اليقين لبراءة الذمه لأنه لا خلاف في براءة الذمة منه إذا فعل على الوجه الذي ذكرناه و ليس على براءتها منه إذا فعل على خلافه دليل^{۳۴}.

[گذشته از واجبات دیگر] طواف باید بین خانه و مقام ابراهیم علیه السلام باشد. پس اگر طواف کننده چیزی از این واجبات را ترک کند، طواف او مجزی نیست، به دلیل اجماعی که [قبلاً] گذشت و چون این شیوه احتیاط و یقین به براءت ذمه است، و به دلیل اینکه بی شک با این روش، بدون هیچ اختلافی قطع به براءت ذمه حاصل می‌گردد. ولی بر حصول براءت ذمه در طواف، با عمل بر خلاف این روش، دلیلی نیست.

نقد و بررسی

اولاً: این اجماع مدرکی است؛ زیرا خود ابن زهره به دنبال نقل اجماع، این عمل را مبنی بر احتیاط و قاعده اشتغال دانسته است. افزون بر آن، روایت محمد بن مسلم - که به زودی خواهد آمد - بر بطلان طواف در خارج از مقام، دلالت دارد و از این روی،

احتمال دارد، مدرک اجماع‌کنندگان، بر همین روایت باشد؛ پس اجماع از اعتبار ساقط است. از این رو، شیخ طوسی رحمته‌الله در «خلاف» و دیگر کتاب‌هایش، ادعای اجماع نکرده و در کتاب «خلاف» تنها به قاعده احتیاط و اشتغال استناد کرده است.^{۳۵}

ثانیاً ادعای اجماع با مخالفت شیخ صدوق در کتاب «من لا یحضره الفقیه»^{۳۶} سازگار نیست؛ زیرا شیخ صدوق در مقدمه کتاب می‌فرماید:

قصدت إلی ایراد ما افتی به و احکم لصحته و اعتقد فیہ انه حجة فیما بینی و بین ری.^{۳۷}
مقصودم از این کتاب آوردن روایاتی است که به آنها فتوا می‌دهم و حکم به صحت آنها می‌کنم و معتقدم که آنها میان من و خدایم حجت است. «حد مطاف» روایتی را متعرض شده که بر جواز طواف، حتی پشت مقام، دلالت دارد.

ثالثاً: غیر از ابن زهره، کسی ادعای اجماع نکرده است.

۲. قاعده احتیاط و اشتغال

یکی دیگر از ادله صاحبان نظریه اول، قاعده احتیاط و اشتغال است. شیخ طوسی رحمته‌الله در کتاب «خلاف» فرموده است: «دلیل بر اینکه طواف باید پشت مقام باشد، قاعده اشتغال و احتیاط است».^{۳۸}
شبیبه این مطلب، در کلام ابن زهره رحمته‌الله^{۳۹} نیز آمده بود.

نقد و بررسی

مسئله مورد بحث از قبیل اقل و اکثر ارتباطی است؛ زیرا معلوم نیست افزون بر شرایط دیگر، طواف، مشروط و مقید به حد و مکان خاصی هست یا نه و همه صاحب‌نظران گفته‌اند در چنین مواردی (اقل و اکثر ارتباطی) برائت جاری می‌گردد.

۳. روایت

مهم‌ترین و قوی‌ترین دلیل بر قول اول، روایت محمد بن مسلم است:
محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی و غیره عن محمد بن احمد، عن محمد بن عیسی عن یاسین

الضریب عن حریر بن عبد الله عن محمد بن مسلم قال: سألته عن حدّ الطّواف بالبيت الّذي من خرج عنه لم یکن طائفاً بالبيت؟ قال: كان الناس علی عهد رسول الله ﷺ یطوفون بالبيت و المقام و أنتم الیوم تطوفون ما بین المقام و بین البيت فکان الحدّ موضع المقام الیوم فمن جازه فلیس بطائف و الحدّ قبل الیوم و الیوم واحد قدر ما بین المقام و بین البيت من نواحي البيت کلها فمن طاف فتابعد من نواحيه أبعد من مقدار ذلك کان طائفاً لغير البيت بمنزله من طاف بالمسجد لانه طاف فی غیر حد و لا طواف له.^{۴۰}

محمد بن مسلم گفته است: از وی (امام باقر) درباره حد طواف بیت پرسیدم، به گونه‌ای که اگر کسی از آن مقدار تجاوز کند، طواف خانه نکرده است؟ امام باقر در پاسخ فرمود: «در زمان رسول الله ﷺ مردم بر گرد خانه و مقام طواف می‌کردند؛ لیکن شما امروز باید میان خانه و مقام طواف کنید. بنابراین، نهایت مطاف مکانی است که امروز مقام در آن واقع شده است. پس هر کس از آن مقدار تجاوز کند، طواف کننده خانه به شمار نمی‌آید. اندازه مطاف در زمان پیامبر ﷺ و امروز، به‌طور یکسان، به اندازه فاصله بین خانه و مقام از چهار سوی بیت است. پس اگر کسی در یکی از نواحی، از این مقدار دورتر گردد، چیز دیگری جز خانه را طواف کرده؛ مانند اینکه بر گرد مسجد طواف کرده باشد؛ زیرا طواف او در غیر حد مطاف واقع شده و این طواف نیست.

در سند «تهذیب» به جای «و غیره» آمده است: «عن غیر واحد عن أحمد بن محمد بن عیسی».

به نظر می‌رسد سند کافی به واقع نزدیک‌تر باشد؛ زیرا محمد بن یحیی همیشه از احمد بن محمد بی‌واسطه نقل می‌کند.

از نظر متن، نقل کافی با تهذیب یکی است، جز اینکه به جای «خرج عنه» کلمه «خرج منه»^{۴۱} آورده است. دلالت روایت بر اینکه طواف باید میان بیت و مقام صورت گیرد، تمام است؛ زیرا جمله «أنتم الیوم تطوفون ما بین المقام و بین البيت» ظهور در وجوب دارد. به‌ویژه که در روایت، طواف خارج از مقام را، طواف بر گرد خانه نمی‌داند.

نقد و بررسی

جهت روشن شدن مطلب، تحقیق در سند و دلالت روایت لازم است.

اما از نظر سند:

اولاً: مطابق نقل تهذیب، روایت مضمرة است.^{۴۲} چون مرجع ضمیر در «سألته» معلوم نیست؛ اگر چه مضمرات محمد بن مسلم حجت است؛ زیرا او و همانند او از غیر امام علیه السلام پرسش نمی‌کنند.

ثانیاً: در سند روایت، «یاسین ضریر» واقع شده که از نظر اندیشمندان دانش رجال، توثیق ندارد؛ چنان‌که نجاشی رحمته الله علیه درباره وی می‌نویسد:

یاسین الضریر الزیات البصری لقی أبا الحسن موسی علیه السلام لما كان بالبصرة و روی عنه و صنف هذا الكتاب المنسوب اليه أخبرنا محمد بن علي قال: حدّثنا أحمد بن محمد بن يحيى قال: حدّثنا سعد، قال: حدّثنا محمد بن عيسى بن عبيد عن ياسين... .

ملاحظه می‌شود که هیچ‌گونه توثیقی درباره وی وجود ندارد.^{۴۳}

شیخ رحمته الله علیه نیز وی را توثیق نکرده و با بیان اینکه او را کتابی است و با نقل طریقهش به آن کتاب، مطلب را خاتمه داده است.^{۴۴}

علامه مجلسی رحمته الله علیه در «مرآة العقول» که شرح احادیث اصول کافی است، درباره سند این روایت محمد بن مسلم، فرموده است: «مجهول».^{۴۵} همو در کتاب «ملاذ الاخیار فی فهم تهذیب الأخبار» بعد از نقل حدیث افزوده است: «مجهول».^{۴۶}

بنابراین، روایت محمد بن مسلم از نظر سند اعتبار ندارد و نمی‌توان بر اساس آن فتوا به «تحدید مطاف» میان خانه و مقام داد؛ اگرچه دلالت آن بر این مطلب تمام باشد.

جواب

برخی از فقها عمل اصحاب را جبران‌کننده ضعف روایت دانسته‌اند. آیت الله

شاهرودی رحمته الله علیه فرموده است:

ان قلت انه ضعيف سنداً قلت انه و ان كان ضعيفاً سنداً لكن ذلك منجبر بعمل
الاصحاب - رضوان الله تعالى عليهم - بمضمونه.^{۴۷}

چنانچه به ضعف سند روایت اشکال شود، در پاسخ گفته می‌شود: اگر چه روایت از
نظر سند ضعیف است، لیکن با عمل فقها به مضمون آن، ضعف سند جبران می‌گردد.
آیت الله داماد رحمته الله فرموده: «ان السند لو كان فيه ضعف لكان منجبراً بالعمل»^{۴۸}؛ «چنانچه در
سند روایت محمد بن مسلم ضعیفی وجود داشته باشد، با عمل فقها جبران می‌پذیرد».

اشکال

اولاً: جبران گشتن ضعف سند با عمل فقها، مورد اختلاف است؛ زیرا برخی از فقها
آن را قبول ندارند، از جمله، در «المعتمد فی شرح المناسک» آمده است: «وقد ذکرنا غیر
مرة ان الإنجبار ممّا لا اساس له عندنا»^{۴۹}؛ «بارها بیان کرده‌ایم که جبران شدن ضعف سند با عمل
اصحاب، در نظر ما بی دلیل است».

ثانیاً: ضعف سند هنگامی جبران می‌گردد که قدمای از فقها که نظر آنها برگرفته از
ائمہ علیهم السلام به شمار می‌آید، به روایت عمل کرده باشند. لیکن در ارتباط با مدلول این
روایت، همان گونه که در بخش تاریخ مسئله گذشت، تا زمان شیخ طوسی رحمته الله اصلاً این
مسئله در کتاب‌های فقهی عنوان نشده است. شیخ طوسی نیز فقط در کتاب خلاف و
مبسوط متعرض این بحث گشته است. در کتاب خلاف، بعد از بیان اینکه باید طواف
در فاصله میان خانه و مقام صورت پذیرد، از استدلال به اجماع یا شهرت یا روایت
خودداری کرده و به قاعده احتیاط تمسک جسته است.^{۵۰} با اینکه روش شیخ در کتاب
«خلاف» حتی در موارد اختلافی، تمسک به اجماع و شهرت است.

بعد از شیخ، تا زمان قاضی ابن براج (متوفای ۴۸۱ ه. ق) کسی متعرض این مسئله
نشده و ابن براج نیز در کتاب «جواهر الفقه» مسئله را عنوان نکرده و فقط در «المهذب
فی الفقه» متعرض آن شده است.^{۵۱}

گذشته بر اینها، «شیخ صدوق» در «من لایحضره الفقیه» روایت حلبی را که بر جواز

طواف حتی پشت مقام ابراهیم دلالت دارد، نقل کرده است. از نقل این روایت به ضمیمه مطلبی که در مقدمه کتاب فرموده است: ^{۵۲} «قصدم دارم روایاتی را بیاورم که بر پایه آنها فتوا می‌دهم و حکم به صحت آنها می‌کنم و باور دارم که آنها میان من و خدایم حجت است»، استفاده می‌گردد که شیخ صدوق فتوا به صحت طواف پشت مقام داده است. بنابراین، چگونه می‌توان در حکمی که تا زمان شیخ طوسی رحمته‌الله، به جز وی که به احتیاط تمسک جسته و به جز ابن براج رحمته‌الله کسی متعرض آن نشده، ادعای شهرت کرد پیش از آن زمان، «شیخ صدوق» فتوا بر خلاف آن داده است.

با این اشکال‌ها بر صغرا و کبرای شهرت، واضح می‌گردد که ضعف خبر محمد بن مسلم به قوت خود باقی است و از اعتبار و حجیت ساقط است. در نتیجه، فتوا به اینکه واجب است طواف در حد فاصل میان خانه و مقام ابراهیم باشد، بی‌دلیل است.

بررسی قول دوم

صاحبان نظریه دوم، به روایت حلبی استدلال کرده‌اند:

محمد بن علی بن الحسین، باسناده عن ابان، عن محمد بن علی الحلبي، قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الطواف خلف المقام؟ قال: ما أحب ذلك و ما أرى به بأساً فلا تفعله إلا أن لا تجد منه بدءاً. ^{۵۳}

امام صادق عليه السلام در مقام پاسخ از سؤال حکم طواف پشت مقام ابراهیم فرمودند: «آن را دوست ندارم؛ گرچه اشکالی در آن نمی‌بینم. پس چنین مکن مگر اینکه ناچار شوی». در حکم بر پایه این حدیث، باید در دو جهت «سند» و «دلالت» روایت بحث کنیم: اول: روایت از نظر سند بی‌اشکال است؛ زیرا «ابان» به قرینه راوی و مروی عنه، ابان بن تغلب است و شکی در وثاقت وی نیست؛ چون توثیقات زیادی درباره‌اش رسیده است؛ از جمله: «قال له أبو جعفر عليه السلام اجلس في مسجد المدينة و افت الناس فاني أحب أن يري في شيعتي مثلك». ^{۵۴} امام موسی بن جعفر عليه السلام درباره وی فرمود: «ای ابان، در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوا بده؛ من دوست دارم همانند تو در میان پیروانم فراوان دیده شوم».

برخی از فقها؛ از جمله شیخ حسن، فرزند شهید ثانی، در «منتقى الجمان» فرموده است: «مراد از ابان در سند این روایت، ابان بن عثمان است».^{۵۵} مقدس اردبیلی رحمته الله علیه نیز فرموده است: «ظاهراً مراد، ابان بن عثمان است».^{۵۶}

چنانچه این مطلب صحیح باشد، به اعتبار سند ضرر نمی‌رساند؛ اگرچه برخی ابان بن عثمان را «واقفی» و برخی «ناوسی» و برخی «فطحی» شمرده‌اند؛ زیرا اولاً: این نسبت مورد اختلاف است و بعضی از اندیشمندان بزرگ رجال، در آن اشکال کرده‌اند^{۵۷}؛ ثانیاً: فساد مذهب، با فرض ثقه و مورد اطمینان بودن راوی، در قبول روایت وی تأثیری ندارد؛ از باب: «خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا»؛ ثالثاً: وی، از مشایخ «ابن ابی عمیر» است؛ پس مشمول شهادت عام شیخ می‌گردد که «لا یروی الا عن ثقة».^{۵۸} همچنین از اصحاب اجماع است.^{۵۹} بنابراین، سند بی‌اشکال است؛ به‌ویژه که شیخ صدوق به آن عمل کرده است.

اشکال دیگری که بر روایت شده، عبارت است از اعراض مشهور. آیت الله شاهرودی رحمته الله علیه فرموده است: «ولکن اعراض الاصحاب عنه مانع عن العمل به»؛^{۶۰} «اعراض فقها مانع عمل کردن به این حدیث است».

این اشکال نیز درست نیست؛ زیرا اولاً: با عمل و فتوای شیخ صدوق رحمته الله علیه به این روایت، همان‌گونه که پیش از این بیان شد، چگونه اعراض ثابت می‌گردد؛ به‌ویژه که تا زمان شیخ طوسی رحمته الله علیه این مسئله در کتاب‌های فقهی عنوان نشده و از زمان شیخ به بعد، بسیاری از فقها (متأخران) به این روایت عمل کرده‌اند؛ از جمله:

- علامه رحمته الله علیه در «منتھی الطالب» فرموده است: «روایت حلبی دلالت دارد بر جواز طواف در خارج از مقام به هنگام ضرورت».^{۶۱} همچنین در «مدارک الاحکام» فرموده است: «ظاهر عبارت شیخ صدوق، فتوا به مضمون روایت حلبی است و این فتوا بعید نیست».^{۶۲}

- صاحب جواهر رحمته الله علیه فرموده است: «خبر حلبی دلالت دارد بر جواز طواف خارج از

مقام، در حال تقيه^{۶۳}. «همو نوشته است: «ابوعلی، براساس صحیحه حلبی فتوا به جواز طواف خارج از مقام داده است»^{۶۴}.

- نراقی رحمته الله فرموده است: «اگر مخالفت شهرت و اجماع روا باشد، باید به مضمون موثقه حلبی فتوا داده شود»^{۶۵}.

- صاحب ذخیره رحمته الله فرموده است: «فتوا به مضمون روایت حلبی ندادن، مشکل است»^{۶۶}.

- صاحب ریاض رحمته الله فرموده است: «اسکافی طواف خارج از مقام را جایز شمرده است».

- صاحب جواهر حکایت کرده است: «علامه در مختلف و تذکره تمایل به فتوا به مضمون خبر حلبی نشان داده است»^{۶۷}.

- مقدس اردبیلی رحمته الله فرموده است: «روایت حلبی دلالت دارد بر جواز طواف به هنگام ضرورت، همان گونه که در منتهی فرموده است»^{۶۸}.

آنچه گذشت، دیدگاه عده‌ای از فقهاست که به مضمون خبر حلبی عمل کرده‌اند. چنانچه تتبع شود، به‌طور مسلم، فقهای دیگری نیز به مضمون آن عمل کرده‌اند؛ حال یا رد کرده‌اند یا حمل بر تقيه، حمل بر ضرورت یا قبول کرده‌اند؛ در هر صورت، ادعای اعراض بی‌اساس است.

ثانیاً: اعراض مشهور هنگامی موهن روایت است که کاشف از خلل در نقل یا منقول باشد و چنانچه احتمال داده شود که اعراض از جهت وجه صناعی بوده، موهن نخواهد بود. در اینجا، احتمال دارد بلکه اطمینان هست که عمل نکردن مشهور، به این دلیل بوده که در بیان این دو روایت تعارض دیده‌اند و روایت حلبی را چون موافق عامه بوده، طرح کرده‌اند. شاهد بر این مطلب، نظر صاحب جواهر است که فرموده است: «طواف خارج از مقام در صورت تقيه صحیح است».

ثالثاً: وهن روایت، با اعراض مشهور، مورد اختلاف است؛ زیرا برخی^{۶۹} از فقها اعراض را موهن نمی‌دانند پس اشکال مبنایی است.

اما از نظر دلالت

بی شک جمله: «ما أحب ذلك و ما أرى به بأساً» اگر نگوییم نص در جواز است، بی شک در صحت طواف پشت مقام ابراهیم به هنگام اختیار، ظهور قوی دارد. این دو جمله، قرینه تنزیهی بودن نهی در جمله «فلا تفعله» است. بنابراین، طواف پشت مقام ابراهیم، در حال اختیار، مکروه است و در حال اضطرار، این کراهت مرتفع می‌گردد و بر فرض قبول جبران ضعف سند به عمل مشهور، روایت، متعارض می‌گردد و ترجیح با روایت حلبی است؛ زیرا موافق اطلاق کتاب است و ترجیح به موافقت کتاب بر ترجیح به مخالفت عامه، مقدم است؛ چون بر مبنای روایت راوندی، اول باید دو خبر متعارض را به قرآن عرضه کرد و موافق کتاب را اخذ نمود. اگر هیچ کدام موافق کتاب الله نبود، باید مخالف عامه را گرفت. آن‌گاه بر فرض تساوی، نوبت به تخییر یا تساقط می‌رسد که در صورت تساقط، مرجع، اطلاق ادله طواف است که شامل طواف پشت مقام نیز می‌گردد.

نتیجه

تاکنون ثابت شد که طواف پشت مقام ابراهیم، در حال اختیار، مکروه است و این کراهت، با اضطرار مانند ازدحام و...، مرتفع است. پس اقوال دیگر صحیح نیست. آری احتیاط همیشه خوب است، به‌ویژه در عبادتی همانند حج که بر هر مکلفی در تمام عمر یک بار بیشتر واجب نیست و اساس بسیاری از مناسک آن، بر تحمل زحمت و مشقت و امتحان بنا شده است.

در خاتمه برای تکمیل بحث به چند مطلب دیگر اشاره می‌کنیم:

۱. مرحوم آیت الله العظمی خوئی، در شرح مناسک، چون یاسین ضریر در سند روایت «محمد بن مسلم» واقع شده که او مجهول است، روایت را ساقط کرده‌اند و بر اساس روایت حلبی که از نظر سند و دلالت تمام است، فتوا به جواز طواف پشت مقام داده‌اند.^{۷۰} لیکن، این فقیه محقق مدقق، تعویض در سند را قبول دارد؛ چون در تنقیح فرموده است: «وبهذا الطريق الذي أبدیناه اخیراً یمكنك تصحیح جملة من الروایات»^{۷۱}؛ «با این

روش (تعویض سند) که به تازگی بدان دست یافته‌ایم، تصحیح بسیاری از روایات ممکن است». بنابراین مینا، خبر محمد بن مسلم با ضعف یاسین ضریر، از اعتبار ساقط نمی‌شود؛ زیرا شیخ در فهرست فرمود: «له کتب اخبرنا بجمع کتبه و روایاته الشیخ أبو عبدالله محمد...»؛ «ضریر کتاب‌های زیادی دارد که شیخ مفید آنها و روایاتش را به ما خبر داده است». پس شیخ راه دیگری به تمامی کتاب‌ها، و روایات ضریر دارد. در نتیجه، با اعتبار روایت محمد بن مسلم، میان این دو خبر، تعارض می‌شود و باید روایت محمد بن مسلم را برای حل تعارض بر کراهت حمل کنیم؛ زیرا جمله‌های «لا أحب» و «لا بأس» در روایت حلبی، صریح در جواز است و این، قرینه می‌شود که ظهور جمله «لیس بطائف» در روایت محمد بن مسلم، بر کراهت حمل شود.

۲. چنانچه نظر مشهور در حدمطاف را (فاصله میان خانه و مقام) بپذیریم، مبدأ این فاصله (۲۶/۵ ذراع) دیوار خانه یا دیوار حجر خواهد بود؛ در این مسئله نیز، چند قول هست: الف) مبدأ، دیوار خانه است. صاحب «مسالک» که خود این نظر را ابراز کرده، فرموده است:

ويجب مراعاة هذه النسبة من جميع الجهات؛ فلو خرج عنها ولو قليلاً بطل و من جهة الحجر يحسب المسافة بأن ينزل منزله البيت.^{۷۲}

واجب است رعایت این فاصله (۲۶/۵ ذراع) در تمام اطراف. بنابراین اگر مختصری از این حد تجاوز کند، طواف باطل است و در طرف حجر اسماعیل، ملاک دیوار حجر است که حجر به منزله بیت می‌شود.

ب) مبدأ، دیوار حجر است، اگر حجر از بیت باشد.

صاحب جواهر در تأیید این نظر فرموده است:

لا اشكال في احتساب المسافة من جهة الحجر من خارجه، بناءً على أنه من البيت.^{۷۳}

در محاسبه حد مطاف (۲۶/۵ ذراع) از خارج دیوار حجر، اشکالی نیست. بنابراین که حجر جزء خانه باشد.

ج) مبدأ، دیوار حجر است؛ گرچه حجر را جزء خانه ندانیم. صاحب مدارک^{۷۴} این

رأى را پسندیده و فرموده است: «و تحتسب المسافة من جهة الحجر من خارجه»؛ «حد مطاف در طرف حجر اسماعیل، از خارج حجر به حساب می آید».

نقد و بررسی

بی تردید، مفاد روایت محمد بن مسلم قول اول است؛ زیرا اطلاق عبارات امام علیه السلام که فرمود: «باید طواف در حد فاصل میان خانه و مقام ابراهیم (۲۶/۵ ذراع) واقع شود»، شامل تمام چهار طرف می گردد؛ به ویژه این جمله: «والحد قبل الیوم والیوم واحد قدر ما بین المقام و بین البیت من نواحي البیت کلها فمن طاف بالبیت فتباعد من نواحيه ابعده من مقدار ذلك کان طائفاً بغير البیت».

بنابراین استثنای ناحیه حجر اسماعیل از این حد، نیاز به دلیل دارد.

برخی از فقها فرموده اند:^{۷۵} از عبارت «قدر ما بین البیت و المقام» ظاهر می شود که حد طواف (۲۶/۵ ذراع) از جایی که طواف جایز است، محاسبه می گردد؛ نه اینکه از خانه به مقدار ۲۶/۵ ذراع باشد و در طرف حجر، چون طواف از کنار حجر جایز است، حد مطاف تا ۲۶/۵ ذراع، خواهد بود، به عبارت روشن تر: امام علیه السلام این فاصله (۲۶/۵ ذراع) را از هر جا که طواف صحیح است، حد مطاف قرار داده، نه فاصله ۲۶/۵ ذراع از خانه را، تا در نتیجه، در جانب حجر، فاصله حجر اسماعیل از این مقدار کم گردد. برخی فقها، بر این مطلب ادعای شهرت، بلکه اجماع کرده و فرموده اند:

و المشهور لدى الاصحاب بل کاد أن یكون اجماعاً هو الثاني فعليه لا یتضیق الناس عند الطواف مع الزحام.^{۷۶}

مشهور فقها، بلکه اجماع آنان، بر قول دوم (احتساب مسافت مطاف از دیوار حجر) است. بنابراین، با فراوانی جمعیت، مردم به هنگام طواف دچار سختی نمی شوند.

شاهد دیگر اینکه اگر حد مطاف، محدود به شش متر بود، از باب «لو کان لبان»، به شکلی صریح بیان می گشت؛ چه اینکه مسئله مورد ابتلاء مردم است و اهل سنت به حد

خاصی قائل نیستند. این در حالی است که هیچ روایتی در این جهت، غیر از اطلاق روایت محمد بن مسلم، به ما نرسیده است.

۳. آیا حد فاصل بین خانه و مقام حقیقی (سنگی که ابراهیم علیه السلام بر آن ایستاده) حد مطاف است، یا حد فاصل بین خانه و مقام عرفی (سنگ همراه دیوار اطراف)؟
در این مسئله نیز چند نظر وجود دارد؛ برخی از فقها مانند صاحب جواهر رحمته الله ملاک را مقام حقیقی دانسته است. وی، فرموده است: «ظاهر این است که مسافت میان خانه و مقام حقیقی در طواف است».^{۷۷}

برخی نیز فرموده‌اند: «ملاک مقام عرفی است».

صاحب حدائق رحمته الله فرموده است: «برخی از فقها، مقام را در معنای عرفی آن، یعنی سنگ و بنا استعمال کرده‌اند».^{۷۸}

نقد و بررسی

در این رابطه، دلیل خاصی که دلالت کند، ملاک مقام حقیقی است یا مقام عرفی، وارد نشده است. بی‌شک، مقام در کلمات فقها بر مقام عرفی اطلاق شده است. محدث بحرانی رحمته الله فرموده است: «در نظر عرف، مقام عبارت است از سنگ بنای اطراف آن و فقها نیز این معنا را در کلماتشان استعمال کرده‌اند».^{۷۹}

همیشه، عناوین شرعی بر معنای عرفی آن حمل می‌گردد، مگر اینکه شارع، بیان و تعریف خاصی داشته باشد. بله، اگر ادعا شود که حمل مقام بر معنای عرفی آن، مجازی است، در این صورت، اگرچه اصالة الحقیقه این احتمال را دفع می‌کند، لیکن بدون شک، استعمال مقام در لسان شرع در مقام حقیقی آن اظهر است. پس ملاک، مقام حقیقی است؛ به‌ویژه که موافق احتیاط است. بنابراین، چنانچه رعایت حد فاصل میان خانه و مقام لازم باشد، ملاک مقام حقیقی است.

مقاله در یک نگاه

خلاصه آنچه خواندید، از این قرار است:

۱. تحدید مطاف تا زمان ابن زہرہ (۵۸۵ هـ.ق) در کلمات فقیہان شیعی بہ جز برخی کتاب‌های شیخ و ابن براج رحمہم اللہ دیدہ نشدہ است. پس شہرتی کہ جابر ضعف سند روایت باشد، وجود ندارد. بلکہ شیخ نیز در مسئلہ بہ احتیاط تمسک جستہ است.
 ۲. طواف در لغت، بہ معنای دور زدن است و اہل لغت در این جہت اختلاف ندارند.
 ۳. در مسئلہ شش قول است و با تتبع ممکن است چیزی افزون بر آن یافت شود.
 ۴. اجماع، قاعدہ احتیاط و روایت محمد بن مسلم، ادلہ قول بہ تحدید مطاف است کہ ہمہ آنها بررسی و رد شد.
 ۵. دلیل قول بہ جواز طواف پشت مقام ابراہیم، روایت حلبی است کہ از نظر سند و دلالت، تمام است و اعراض فقہا از آن ثابت نیست. بلکہ بسیاری از فقہا بہ آن عمل کردہ‌اند.
 ۶. بنا بر قبول قول تحدید طواف، دربارہ اینکہ مبدأ مطاف در طرف حجر اسماعیل، دیوار خانہ است یا حجر، سہ قول بیان شد و ثابت گشت کہ مبدأ، دیوار حجر است.
 ۷. مقصود از مقام، مقام حقیقی است نہ مقام عرفی.
- و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین.

پی‌نوشت؛

۱. مقام ابراہیم سنگی است در فاصلہ ۲۶/۵ ذراعی خانہ کہ حضرت ابراہیم رحمہم اللہ روی آن ایستادہ است یا برای بالابردن دیوار خانہ یا برای اعلان یا برای شست‌وشوی سر؛ بحار الانوار، ج ۹۳، ص ۲۳۲؛ مؤسسۃ الوفاء؛ ر.ک: جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۲۹۵.
۲. سلسلہ ینابیع الفقہیہ، علی اصغر مروارید، ج ۷، ص ۳۱، مؤسسہ فقہ الشیعہ دارالاسلامیہ.
۳. همان، ص ۵۰.

۴. همان، ص ۱۰۶.
۵. همان، ص ۱۲۶.
۶. همان، ج ۳۰، ص ۱۴۰.
۷. همان، ج ۷، ص ۱۵۵.
۸. همان، ص ۱۸۹.
۹. همان، ص ۲۲۹.
۱۰. همان، ج ۳۰، ص ۷۹.
۱۱. همان، ج ۳۰، ص ۲۲۹.
۱۲. همان، ج ۷، ص ۲۴۱.
۱۳. همان، ص ۲۵۱.
۱۴. همان، ص ۲۹۰.
۱۵. همان، ج ۸، ص ۴۰۲.
۱۶. همان، ص ۴۳۶.
۱۷. همان، ص ۵۳۳.
۱۸. همان، ص ۶۴۰.
۱۹. همان، ص ۷۰۸.
۲۰. همان، ص ۷۴۹.
۲۱. همان، ج ۳۰، ص ۴۱۵.
۲۲. کتاب العین، عبدالرحمان، الخلیل الفراهیدی، ج ۷، ص ۴۵۸، منشورات دارالهجره.
۲۳. النهایه فی غریب الحدیث والاثیر، ابن اثیر، ج ۳، ص ۱۴۳، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲۴. معجم مقاییس اللغه، احمد بن فارس، ج ۳، ص ۴۳۲، مرکز نشر مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۵. المصباح المنیر، فیومی، ج ۲، ص ۵۲۰، دارالکتب العلمیه.
۲۶. حجر اسماعیل عليه السلام نیم دایره‌ای است که بین رکن شامی و رکن غربی واقع شده و مدفن اسماعیل و مادرش هاجر و دختران او و تعداد زیادی از انبیاء عليهم السلام است. رک: اخبار مکه، ص ۲۳۴؛ فروع کافی، ج ۴، ص ۲۱۰.

۲۷. مناسک حج و احکام عمرہ، دارالقرآن الکریم چاپ ششم؛ ر.ک: آراء المراجع فی الحج، ص ۲۳۰؛ مسالک الافہام، ج ۱، ص ۱۲۱.
۲۸. وی در مدارک الاحکام، ج ۸، ص ۱۳۱ می فرماید: «و تحتسب المسافة من جهة الحجر من خارجه وان كان خارجاً من البيت».
۲۹. عبارت شہید رحمۃ اللہ علیہ در مسالک همانند عبارت مدارک است کہ در پاورقی ۳ گذشت.
۳۰. جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۳، ص ۱۹۳، تحقیق مؤسسہ آل البيت.
۳۱. وسایل الشیعہ، ج ۱۳، ص ۳۵۰، پاورقی، مؤسسہ آل البيت.
۳۲. مناسک حج، ص ۱۵۸، مسئلہ ۲، حوزہ نمایندگی ولی فقیہ در امور حج و زیارت.
۳۳. جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۲۹۹، دار احیاء التراث العربی.
۳۴. الجوامع الفقہیہ، ص ۵۷۸، انتشارات جہان.
۳۵. سلسلہ ینابیع الفقہیہ، ج ۳۰، ص ۴۳۶.
۳۶. من لا یحضرہ الفقیہ، ج ۲، ص ۲۴۹.
۳۷. همان، ج ۱، ص ۳.
۳۸. سلسلہ ینابیع الفقہیہ، ج ۳، ص ۴۳۶.
۳۹. الجوامع الفقہیہ، ص ۵۷۸.
۴۰. وسایل الشیعہ، ج ۱۳، ص ۳۵، باب ۲۸ ابواب طواف، ح ۱، مؤسسہ آل البيت لاحیاء التراث؛ کافی، ج ۴، ص ۴۱۳.
۴۱. تہذیب الاحکام، طوسی، ج ۵، ص ۱۰۸، ح ۳۵۱، انتشارات دارالکتب الاسلامیہ تہران.
۴۲. همان.
۴۳. رجال نجاشی، ص ۴۵۳، چاپ مؤسسہ نشر اسلامی.
۴۴. معجم رجال الحدیث، ج ۲۰، ص ۱۱، مدینة العلم.
۴۵. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۸، ص ۳۱، دار الکتب الاسلامیہ.
۴۶. ملاذ الاخیار فی فہم تہذیب الاخبار، ج ۷، ص ۳۹۲، کتابخانہ آیت اللہ مرعشی.
۴۷. کتاب الحج، تقریر بحث آیت اللہ سید محمود حسینی ہاشمی، ج ۴، ص ۳۱۳، مطبعة القضا فی النجف.

٤٨. كتاب الحج، تقرير بحث آيت الله حاج سيد محمد محقق، ج٣، ص٤٣٩.
٤٩. المعتمد، ج٤، ص٣٤١، ناشر لطفی.
٥٠. سلسله ینابيع الفقهیه، ج٣٠، ص٢٢٩.
٥١. همان، ج٧، ص٢٤١.
٥٢. من لا يحضره الفقيه، ج٢، ص٢٤٩، دار الكتب الاسلاميه.
٥٣. وسایل الشيعه، ج١٣، باب ٢٨، ابواب الطواف، ح١، ص٣٥٠؛ من لا يحضره الفقيه، ج٢، ص٢٤٩، دار الكتب الاسلاميه.
٥٤. قاموس الرجال، محمد تقی، شوشتری، ج١، ص٩٧، مؤسسه النشر الاسلامی؛ مستدرک الوسائل، ج١٧، ص٣١٥، مؤسسه آل البيت، ١٤١٨ هـ.ق.
٥٥. منتقى الجمان في الاحاديث الصحاح و الحسان، حسن بن زين الدين، (شهيد ثانی)، ج٣، ص٢٤٤، مؤسسه نشر اسلامي.
٥٦. مجمع الفائدة و البرهان، مقدس اردبیلی، ج٧، ص٨٧، مؤسسه نشر اسلامي.
٥٧. قاموس الرجال، ج١، ص١١٤.
٥٨. معجم رجال الحديث، ج٢٢، ص١٠٢، منشورات مدينة العلم.
٥٩. قاموس الرجال، ج١، ص١١٦؛ معجم الثقات و ترتيب الطبقات، ص٢، مؤسسه نشر اسلامي.
٦٠. كتاب الحج، ج٣، ص٢١٢؛ ر.ک: تقرير بحث حضرت آيت الله فاضل لنكرانی.
٦١. منتهی الطالب، ج٢، ص٦٩٠.
٦٢. مدارک الاحکام، ج٨، ص١٣١، مؤسسه آل البيت.
٦٣. جواهر الكلام، ج١٩، ص٢٩٨.
٦٤. همان، ص٢٩٧.
٦٥. مستند الشيعه، ج١، ص٢٢٤، مكتبة المرتضوى.
٦٦. ذخيرة المعاد في شرح الارشاد، محقق سبزواری، ص٦٢٨.
٦٧. جواهر الكلام، ج١٩، ص٢٩٨.
٦٨. مجمع الفائدة و البرهان في شرح ارشاد الاذهان، ج٧، ص٧٨.
٦٩. المعتمد في شرح المناسك، ج٤، ص٣٤١.

۷۰. المعتمد، ج ۴، ص ۳۴۱.
۷۱. التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۳، ص ۶۸۴، مؤسسہ آل البيت.
۷۲. مسالك الافهام فی شرح شرايع الاسلام، زين الدين بن علي العاملي، ج ۱، ص ۱۲۱، بصيرتي.
۷۳. جواهر الكلام، ج ۱۹، ص ۲۹۸.
۷۴. مدارك الاحكام فی شرح شرايع الاسلام، ج ۸، ص ۱۳۱، مؤسسہ آل البيت.
۷۵. اين نظر را از آيت الله سيد موسى شبيري - دام ظلّه - در روز ۷۴/۶/۱۸ شنيدم.
۷۶. كتاب الحج، تقرير ابحاث آيت الله سيد محمد محقق، ج ۳، ص ۴۳۸.
۷۷. جواهر الكلام، ج ۱۹، ص ۲۹۸.
۷۸. حدائق الناضرة فی احكام العترة الطاهرة، ج ۱۶، ص ۱۱۴.
۷۹. همان.

محدوده طواف

روزبه برکت رضایی

میقات حج، ش ۷۸، زمستان ۱۳۹۰ ه. ش

این نوشتار درباره محدوده مطاف به نگارش درآمده و در پی پاسخ و بررسی این پرسش است که آیا صحت طواف، مشروط به این است که در محدوده مکانی خاصی از مسجدالحرام (بین کعبه و مقام) انجام شود یا آنکه طواف در بیرون مقام نیز صحیح است؟ نگارنده نخست به پیشینه فقهی محدوده طواف پرداخته و در آن اشاره می‌کند که قول مشهور فقها، تعیین محدوده طواف بین خانه و مقام بوده است. در مقابل مشهور، برخی قائل به عدم شرطیت طواف میان کعبه و مقام ابراهیم شده‌اند. ایشان در ادامه، مقتضای اصل عملی در محدوده طواف را مطرح کرده و سپس در دو بخش، به بررسی اقوال و مستندات و ادله آنها پرداخته است؛ بخش اول عهده‌دار بررسی تفصیلی ادله لزوم طواف بین کعبه و مقام است. قائلان به لزوم طواف بین کعبه و مقام، به سه دلیل عمده تمسک کرده‌اند: «اجماع، قاعده احتیاط و اشتغال و روایت محمد بن مسلم». در بخش دوم، ادله صحت طواف خارج از مقام، مطرح و نقد و بررسی شده است. معتقدین به عدم لزوم طواف بین بیت و مقام به دو دلیل استناد کرده‌اند: اطلاق قرآن و روایات و روایت صحیحه حلبی. نویسنده پس از بررسی دلایل هر دو نظریه، در پایان قول به «عدم لزوم طواف بین بیت و مقام، حتی در حال اختیار» را نتیجه گرفته است. البته این مطلب را هم پذیرفته است که طواف در محدوده، موافق احتیاط استحبابی است.

مشخص کردن زوایای مناسک حج و عمره و از جمله، «محدوده مطاف»، از مباحث مهم است. از آنجا که این مسئله برای بسیاری از افراد مورد ابتلاست، این نوشته را به

آن اختصاص دادیم.

اکنون به این بحث خواهیم پرداخت که آیا صحت طواف، مشروط به این است که آن را در محدوده مکانی خاص از مسجدالحرام، یعنی بین کعبه و مقام انجام دهیم یا آنکه طواف در بیرون مقام نیز صحیح است و به دنبال آنیم که دیدگاه‌ها و ادله فقها در این بخش را بیاوریم.

پیشینه فقهی محدوده طواف

با جست‌وجو در کلمات فقهای بزرگ تشیع می‌بینیم که از زمان شیخ طوسی رحمته الله علیه (۳۸۵ - ۴۶۰ ه. ق.)^۱ تا پایان قرن سیزدهم هجری قمری، اکثریت قریب به اتفاق، مبحث محدوده طواف را در کتب استدلالی و احکام شرعی طرح کرده و غالباً فتوا به تعیین محدوده طواف بین خانه و مقام داده‌اند.^۲ همچنین اشتراط محدوده مذکور را مقید به حال اختیار نکرده‌اند. لذا می‌توان شرطیت طواف بین کعبه و مقام را، چه در حال اختیار و چه در حال اضطرار، قول مشهور فقها دانست.

در برابر قول مشهور، برخی از فقها قائل به عدم شرطیت طواف میان کعبه و مقام ابراهیم شده‌اند؛ حال یا معتقد به جواز طواف پشت مقام در حالت ضرورت^۳ مانند تقیه هستند و یا آنکه معتقد به عدم شرطیت، در هر حال، شده‌اند؛ چه در حالت قدرت و اختیار و چه در حالت عجز و اضطرار.^۴ برخی دیگر نیز تمایل به فتوای جواز طواف پشت مقام ابراهیم دارند.^۵

بسیاری از قدامت‌عرض این مسئله نشده‌اند و باید گفت نخستین طراح بحث، شیخ طوسی است. سپس ابن‌براج در مهذب بدان اشاره کرده و از زمان «ابن زهره» به بعد، به طور تفصیل در کتب فقهی طرح شده است. از میان قدامت‌کسانی که به این بحث پرداخته‌اند، همگی قائل به طواف بین بیت و مقام هستند؛ جز مرحوم صدوق که قائل به جواز اختیاری و ابن‌جنید که قائل به جواز اضطراری هستند.

در میان متأخرین عموماً قائل به طواف بین بیت و مقام‌اند و در بین متأخر المتأخرین، در پایان قرن سیزدهم هجری قمری، صاحب مدارک در فرض اختیار^۶، شیخ حرعاملی^۷ و شیخ انصاری^۸ در فرض اضطرار، طواف در خارج از مقام را جایز دانسته‌اند.

مقتضای اصل عملی در محدوده طواف

اگر استصحاب را در شبهات حکمی جاری بدانیم، با توجه به این که جعل و تشریح امری حادث و مسبوق به عدم است، می‌توان گفت که نسبت به زمان قبل از جعل احکام، یقین داریم که شرطیت طواف بین بیت و مقام جعل نشده بود. لذا این عدم جعل را استصحاب می‌کنیم. اما با رد جریان استصحاب در شبهات حکمی، مرجع در بحث ما براءت خواهد بود؛ زیرا جعل حکم الزامی مشکوک بوده و چنین شکی مجرای براءت است. پس بر اساس اصل عملی اصل براءت جاری شده و شرطیت تعیین محدوده‌ای خاص برای طواف منتفی می‌گردد.

۱. ادله لزوم طواف بین کعبه و مقام

معتقدین به لزوم طواف بین بیت و مقام، در مجموع به سه دلیل عمده تمسک کرده‌اند که عبارت‌اند از: «اجماع، قاعده احتیاط و اشتغال و روایت محمد بن مسلم».

الف) اجماع

نخستین کسی که در این مسئله ادعای اجماع کرده، مرحوم ابن زهره در کتاب «غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع» است.^۹ مرحوم «مولی احمد بن محمد مهدی نراقی» در کتاب «مستند الشیعه» آورده است:

ولولا شذوذ القول به و مخالفته للشهرة القديمة، بل إجماع القدماء، بل مطلقاً، لعدم قائل صریح به أصلاً ولا ظاهر سوی الصدوق الغير القادح مخالفته في الإجماع - لكان حسناً، إلا أن ما ذكرناه يمنع المصير إليه و يخرج الموثقة عن حيز الحجية.^{۱۰}

همچنین صاحب جواهر در کتاب نفیس خویش، «جواهر الکلام»، می‌فرماید: «و علی کلّ حال فلا خلاف معتدّ به أجده فی وجوب کون الطواف بینه و بین البیت، بل عن الغنیة الإجماع علیه، لخبر حرّیز عن ابن مسلم».^{۱۱}

گفتنی است با تتبع در کلمات برخی از بزرگان^{۱۲} می‌بینیم که فرموده‌اند: «کاد أن یکون اجماعاً» و این عبارت هر چند ادعای اجماع نیست، ولی دال بر شهرت است.

نقد و بررسی دلیل اجماع

در نقد اجماعی که بر لزوم طواف بین بیت و مقام، ادعا شده چند نکته قابل تأمل است:

یک - معلوم نیست که منظور ابن زهره ادعای اجماع مصطلح در مسئله باشد؛ همان‌طور که مرحوم اسدالله تستری (شوشتری) در کتاب گرانسنگ خویش، «کشف القناع عن حجیة الإجماع»^{۱۳} و همچنین جناب استاد آیت‌الله سبحانی در مقدمه‌ای بر کتاب «غنیة النزوع» در رابطه با اجماعات ابن زهره^{۱۴} این‌گونه نوشته‌اند.

دو - به فرض که مراد ابن زهره اجماع مصطلح باشد، حجیت اجماع منقول از امثال وی محل مناقشه است.^{۱۵}

سه - به هر حال این اجماع، «علی القاعده» است و به عبارت دیگر «محمتمل المدرک» است؛ زیرا بعید است که مستندی غیر از روایت محمد بن مسلم یا ادله عقلی داشته باشد. اجماع علی القاعده یا اجماع محتمل المدرک، دلیل مستقل نیست و ارزش آن به ارزش مدرک آن است.

نتیجه نهایی: اجماع بر طواف بین بیت و مقام، از جهت صغرا و کبرا مخدوش است و برای اثبات مدعا نمی‌توان از اجماع سود جست.

آیا «شهرت فتوایی» در مسئله وجود دارد؟

شهرت قدما در مسئله وجود ندارد؛ زیرا بر این اساس که محدوده شهرت قدما تا

قبل از شیخ^{۱۶} یا حتی تا زمان خود شیخ^{۱۷} هم باشد، اثبات شهرت قدما، در نهایت اشکال است.

اما با تفحص و بررسی در کلمات فقهای متأخر، درمی‌یابیم که شهرت فتوایی میان متأخرین وجود دارد که البته آن نیز حجیت ندارد.^{۱۸}

ب) قاعده احتیاط و اشتغال

شیخ طوسی^{۱۹} در کتاب «خلاف» به این قاعده تمسک جسته است.

نقد و بررسی

مسئله محدوده طواف بین بیت و مقام، از قبیل اقل و اکثر ارتباطی است؛ یعنی اینکه شک در جزئیت و شرطیت چیزی است برای مأمور به؛ زیرا در واقع معلوم نیست افزون بر شرایط دیگر، طواف، مشروط و مقید به حد و مکان خاصی است یا نه؟ قابل ذکر است که در اقل و اکثر ارتباطی در شبهه وجوبی، سه قول وجود دارد:

یک - عدم جریان براءت به طور مطلق (نه عقلی و نه نقلی) بلکه در اینجا باید مراعات احتیاط شود و اکثر را بیاورند.

دو - جریان براءت عقلی و نقلی در مورد تکلیف به اکثر.

سه - جریان براءت شرعی (نقلی و نه عقلی)، نسبت به اکثر و رفع جزئیت و شرطیت، به دلیل های نقلی براءت؛ از قبیل حدیث رفع. بنابراین عقیده، مسئله یاد شده، از نظر عقلی از موارد وجوب احتیاط است و از نظر شرعی براءت.

قابل توجه آنکه، بسیاری از صاحب نظران، نظریه دوم یا سوم را پذیرفته‌اند که نتیجه‌اش جریان براءت در اقل و اکثر ارتباطی است. همچنین باید برای اجرای این اصل، در بحث مورد مناقشه، به این نکته اساسی توجه کنیم که این قاعده در جایی اجرا می‌شود که دلیل لفظی وجود نداشته باشد و حال آن‌که در این مسئله، هم روایت هست و هم ادله عام.

ج) روایت محمد بن مسلم

مهم‌ترین و قوی‌ترین مستند این مسئله، «روایت محمد بن مسلم» است.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى وَ غَيْرِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ ابْنِ عِيسَى عَنْ يَاسِينَ الضَّرِيرِ عَنْ حَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ حَدِّ الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ الَّذِي مَنْ حَرَجَ عَنْهُ لَمْ يَكُنْ طَائِفًا بِالْبَيْتِ؟ قَالَ: كَانَ النَّاسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَطُوفُونَ بِالْبَيْتِ وَالْمَقَامِ وَأَنْتُمْ الْيَوْمَ تَطُوفُونَ مَا بَيْنَ الْمَقَامِ وَبَيْنَ الْبَيْتِ فَكَانَ الْحُدُّ مَوْضِعَ الْمَقَامِ الْيَوْمَ فَمَنْ جَارَهُ فَلَيْسَ بِطَائِفٍ وَ الْحُدُّ قَبْلَ الْيَوْمِ وَالْيَوْمَ وَاحِدٌ قَدَرًا مَا بَيْنَ الْمَقَامِ وَبَيْنَ الْبَيْتِ مِنْ نَوَاحِي الْبَيْتِ كُلِّهَا فَمَنْ طَافَ فَتَبَاعَدَ مِنْ نَوَاحِيهِ أَبْعَدَ مِنْ مِقْدَارِ ذَلِكَ كَانَ طَائِفًا بغيرِ الْبَيْتِ بِمَنْزِلَةِ مَنْ طَافَ بِالْمَسْجِدِ لِأَنَّهُ طَافَ فِي غَيْرِ حَدٍّ وَ لَا طَوَافَ لَهُ.^{۲۰}

... محمد بن مسلم گوید: از آن حضرت امام صادق یا امام باقر علیهما السلام در باره محدوده طواف در اطراف خانه خدا، محدوده‌ای که اگر کسی خارج از آن طواف کند، دور خانه طواف ننموده است، پرسیدم. حضرت فرمود: «مردم در عهد پیامبر خدا صلی الله علیه و آله بر گرد خانه و مقام طواف می‌کردند و شما امروزه میان مقام و خانه می‌چرخید. محدوده طواف، جایگاه فعلی مقام است؛ هر کس از آن تجاوز کند از طواف کنندگان شمرده نمی‌شود. محدوده طواف در روزگار پیشین و امروزه یکی است: به مقدار فاصله بین مقام و خانه از هر طرف. هر کس طواف کند و بیش از فاصله مذکور از خانه دور شود، خانه را طواف ننموده است؛ زیرا پیرامون مسجدالحرام طواف کرده، نه پیرامون کعبه و چون در محدوده طواف نچرخیده، طوافش درست نیست».

نکته قابل توجه آنکه، این روایت در «تهذیب» هم از مرحوم کلینی نقل شده، ولی بین کافی و نقل تهذیب از کافی تفاوت وجود دارد و نقل وسائل از کافی مطابق کافی مطبوع است. در سند کافی و وسائل آمده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى وَ غَيْرِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى..» و حال آنکه در سند تهذیب به جای عبارت «وَ غَيْرِهِ

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى...» این گونه آمده است: «عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى...».

از نظر متن نیز، نقل ذکر شده در کافی با آنچه در تهذیب آمده، یکی است؛ جز اینکه به جای عبارت «خَرَجَ عَنْهُ» عبارت «خَرَجَ مِنْهُ»^{۲۲} آورده است.

سند روایت

استناد به روایت محمد بن مسلم، در لزوم طواف بین بیت و مقام، مبتنی است بر تمامیت این دو مقدمه که در پی می آید:

مقدمه اول: تمام رجال یاد شده در سند که عبارت اند از: محمد بن یعقوب (الکلینی)، محمد بن یحیی العطار^{۲۳}، محمد بن احمد (محمد بن احمد بن یحیی بن عمران الاشعری القمی ابوجعفر)^{۲۴}، محمد بن عیسی (محمد بن عیسی بن عبید بن یقظین، مولی بنی اسد)^{۲۵}، حریر بن عبدالله (حریر بن عبدالله السجستانی)^{۲۶}، محمد بن مسلم^{۲۷}، همگی توثیق شده و «ثقه» هستند.

قابل توجه است، بنابر نقل شیخ طوسی از کلینی، درباره عبارت «غَيْرِ وَاحِدٍ» معامله موثق می گردد؛ زیرا احتمال این که جماعتی از مشایخ محمد بن یحیی - که از آنها به «غَيْرِ وَاحِدٍ» تعبیر می کنند - همگی غیر ثقه باشند، عادتاً متفی است. همچنین «احمد بن محمد بن عیسی» نیز ثقه است.^{۲۸} فقط اشکال در این روایت در مورد یاسین الضریر است که فردی مجهول است.^{۲۹} اما با پذیرفتن مبنای مرحوم آیت الله خوئی در تعویض سند مشکل حل می شود.^{۳۰}

بنابراین مبنای خبر محمد بن مسلم، به خاطر ضعف یاسین الضریر از اعتبار ساقط نمی شود؛ زیرا شیخ طوسی، گرچه این روایت را در تهذیب از طریق «یاسین الضریر، عن حریر بن عبدالله، عن محمد بن مسلم» نقل نموده، اما خود در کتاب فهرست، در مورد حریر بن عبدالله فرموده: «به اسانیدش دسترسی داشته است».^{۳۱}

مقدمه دوم: اضممار روایت مشکلی برای روایت ایجاد نمی کند؛ زیرا «محمد بن

مسلم» و همانند او، از غیر امام عليه السلام پرسش نمی‌کنند و این بزرگان، همیشه از امام عليه السلام روایت نقل می‌کنند. بنابراین، مضمرات آنان حجت است.

نقد سند روایت

نقد مقدمه اول: در سند روایت، یاسین الضریر مجهول است و با وجود چنین شخصی در سند روایت، نمی‌توان بر اساس آن فتوا داد. مرحوم نجاشی^{۳۲}، شیخ طوسی^{۳۳} و علامه مجلسی^{۳۴} وی را توثیق نکرده‌اند. بحث تعویض سند نیز بحثی است مبنایی و این‌گونه نیست که یک اصل، مورد قبول همگان باشد تا بتوان بدان تمسک جست و مشکل حدیث را به طور کلی حل کرد.

شهرت عملی روایت محمد بن مسلم

آیا با عمل اصحاب، ضعف سند منجبر خواهد شد؟
در نگاه برخی از علما، قاعده «جبران ضعف سند به عمل اصحاب»، از معتبرترین قواعد است. مرحوم آیت الله شاهرودی^{۳۵}، آیت الله داماد^{۳۶} و برخی دیگر از بزرگان، در این مسئله، به همین قاعده تمسک جستند.

نقد و بررسی

عمل اصحاب و مشهور فقها به این روایت (که بتواند مؤید باشد)، قابل خدشه است؛ زیرا ضعف سند هنگامی جبران می‌شود که قدمای از فقها - که نظر آنها برگرفته از ائمه عليهم السلام است - به روایت عمل کرده باشند. لیکن در ارتباط با مدلول این روایت باید گفت تا زمان شیخ طوسی رحمته الله این مسئله در کتب فقهی عنوان نشده است.
شیخ مفید در بحث طواف کتاب المقنعه، ابن ابی عقیل، جعفری، رضی، ابن حمزه، مفید ثانی (فرزند شیخ طوسی)، سید مرتضی، سلار، ابی صلاح و بسیاری از فقها، اصلاً به این مسئله نپرداخته‌اند و نیز بعد از شیخ، تا زمان قاضی ابن براج (متوفای ۴۸۱ ه.ق.)،

به آن پرداخته نشده است.^{۳۷} شیخ صدوق در کتاب «من لا یحضره الفقیه» روایت حلبی را که بر جواز طواف، حتی پشت مقام ابراهیم، دلالت دارد، نقل کرده است. بنابراین، در اینجا شهرت فتوایی بین قدما ثابت نیست؛ چه رسد به اینکه کسی شهرت عملی به این روایت را نزد قدما ادعا کند؛ زیرا به فرض شهرت فتوایی قدما در مسئله، این احتمال وجود داشت که مستند قدما در مسئله، روایت مورد بحث نبوده و به علل دیگر؛ از جمله احتیاط، باشد؛ مضافاً این که بعضی از علما، مانند مرحوم آیت الله خوئی^{۳۸}، اساساً عمل مشهور را جابر ضعف سند نمی‌دانند.

دلالت روایت محمد بن مسلم

اکنون قابل ذکر است که از سؤال محمد بن مسلم از امام علیه السلام به دست می‌آید که به نظر وی، طواف دارای محدوده‌ای بوده و برای همین، از امام علیه السلام می‌پرسد که آن حد، چه مقدار است؟ پس، اصل ثبوت حد برای مطاف، در ذهن محمد بن مسلم مفروض بوده و امام علیه السلام نیز در این روایت، این معنا را تأیید فرموده و در مقام تحدید برآمده‌اند و آن حد مورد سؤال را مشخص کرده‌اند. بنابراین خود این سؤال، این معنا را افاده می‌کند.

در روایت محمد بن مسلم جمله‌ای آمده که ظهور در وجوب دارد، آنجا که می‌فرماید: «فَكَانَ الْحُدُّ مَوْضِعَ الْمَقَامِ الْيَوْمَ فَمَنْ جَاؤَهُ فَلَيْسَ بِطَائِفٍ». طبق دلالت این روایت، طواف باید بین بیت و مقام باشد و چرخیدن در خارج از این محدوده، طواف نیست و مشروعیتی ندارد. بنابراین، مطابق این روایت، واجب است طواف بین خانه خدا و مقام ابراهیم باشد و همان‌طور که در روایت آمده، ملاک، جایگاه مقام ابراهیم زمان معصوم علیه السلام (امام باقر یا امام صادق علیه السلام) است، نه جایگاه مقام ابراهیم در زمان حضرت رسول صلی الله علیه و آله؛ زیرا مقام ابراهیم، در زمان خلیفه دوم، به جایگاه کنونی منتقل شد.

در ضمن، با توجه به اینکه طبق گزارش‌های تاریخی، مکان مقام ابراهیم بعد از

خلیفه دوم تاکنون تغییر نکرده و جابه‌جایی در آن صورت نگرفته، باید براساس دلالت این روایت، بین بیت‌الله و مقام ابراهیم طواف نمود. همچنین محدوده طواف - که از بیت‌الله تا مقام ابراهیم است - را باید در اضلاع چهارگانه کعبه معظمه رعایت کرد؛ زیرا روایت می‌فرماید: «وَالْحُدُّ قَبْلَ الْيَوْمِ وَالْيَوْمِ وَاحِدٌ قَدَرًا مَا بَيْنَ الْمَقَامِ وَبَيْنَ الْبَيْتِ مِنْ نَوَاحِي الْبَيْتِ كُلِّهَا» و ثمره این نکته در ضلع عراقی و شامی - که حجر اسماعیل در آن واقع است - ظاهر خواهد شد؛ زیرا بنابراین روایت، محدوده طواف در آنجا نیز همانند سایر اضلاع بوده و طبیعی است با ملاحظه حجر اسماعیل، محدوده طواف در آن ناحیه، به ۶/۵ ذراع تقلیل خواهد یافت.

پر واضح است که بر اساس ظاهر روایت، در شرطیت طواف میان بیت و مقام، فرقی بین اختیار و غیر اختیار نیست، همان‌طور که از ظاهر فتاوی‌ مشهور و روایت یاد شده فهمیده می‌شود، فرقی بین اضطرار و اختیار هم نیست و تنها کسی که فرق قائل شده، مرحوم ابن جنید اسکافی است که می‌فرماید: «حد مذکور مربوط به حال اختیار است و در حال اضطرار، خصوصیت حد از بین می‌رود و می‌توان در بقیه جاها طواف کرد».^{۳۹}

قابل توجه است که نتیجه اطلاق روایت نسبت به حال اضطرار و اختیار، با قطع نظر از دلیل خاص این است که در فرض عدم امکان طواف در حد می‌بایست نایب گرفته شود؛ اما نکته اطلاق این است که روایت در مقام بیان حکم وضعی است نه تکلیفی که دایره مدار قدرت باشد.

اشکالاتی بر دلالت روایت

ممکن است چند اشکال بر «دلالت» روایت وارد شود؛ مثلاً گفته شود: در روایت آمده است: «كَانَ النَّاسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَطُوفُونَ بِالْبَيْتِ وَالْمَقَامِ وَأَنْتُمْ الْيَوْمَ تَطُوفُونَ مَا بَيْنَ الْمَقَامِ وَبَيْنَ الْبَيْتِ...». از ظاهر کلمات فهمیده می‌شود که مقام ابراهیم در گذشته جلوتر از محل کنونی قرار داشته و بر حسب بعضی روایات، چسبیده به کعبه

بوده که خلیفه دوم آن را به جایگاه کنونی آورد و این مخالف آیه نماز طواف است که خداوند متعال فرموده: ﴿وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّی﴾؛ «از مقام ابراهیم، نمازگاهی برای خود اختیار کنید». (بقره: ۱۲۵) که طبعاً ابتدای آن از پشت مقام می‌شود. پس اگر مقام ابراهیم جلوتر از جای کنونی بوده، اکنون می‌شود جلوی مقام هم نماز طواف خواند؛ زیرا مقام در وقت نزول آیه، طبق این حدیث، جلوتر بوده است، با آنکه از نظر احادیث و فتاوا مسلم است که نماز طواف واجب را نمی‌توان جلوی جایگاه کنونی مقام خواند. همچنین لازمه این که روایت فرموده است: «مردم زمان پیامبر ﷺ پیرامون خانه و مقام (هر دو)، می‌گشتند و شما امروز بین خانه و مقام می‌گردید»، این است که مقام ابراهیم در زمان حضرت رسول ﷺ، متصل به کعبه بوده است. حال آنکه این مسئله قابل التزام نیست؛ چون مهم‌ترین پرسشی که به ذهن می‌آید این است که چرا حضرت رسول ﷺ خود شخصاً اقدام به قرار دادن مقام در جایگاه اصلی خویش نمودند. آیا سزاوار نبود که حضرت ﷺ پس از ترمیم مسجد، مقام را که متصل به کعبه بوده، در این جایگاه اصلی و فعلی قرار می‌دادند؟!

اینکه مردم در گذشته، پیرامون خانه و مقام می‌گشتند و شما امروز میان این دو می‌گردید، لازمه این دو نوع گشتن، یکسان بودن دو اندازه نیست؛ زیرا گشتن دور خانه و مقام در گذشته، حد معینی ندارد و تا آخر مسجد هم جا دارد. پس این نتیجه را نمی‌دهد که «وَ الْحُدُّ قَبْلَ الْيَوْمِ وَ الْيَوْمِ وَاحِدٌ قَدْرَ مَا بَيْنَ الْمَقَامِ وَ بَيْنَ الْبَيْتِ»؛ مگر با ضمیمه جمله بعدی که می‌فرماید: «وَ الْحُدُّ قَبْلَ الْيَوْمِ وَ الْيَوْمِ وَاحِدٌ». بنابراین جمله اولی از اثبات اندازه گذشته، اجنبی است!

جمله «فَمَنْ جَازَهُ فَلَيْسَ بِطَائِفٍ» در واقع نوعی انکار امری حسی است؛ وانگهی چه ربطی به جملات گذشته دارد؛ زیرا اگر هم حد طواف صحیح بین خانه و مقام باشد، اما آنچه قابل انکار نیست این است که لااقل طواف است؛ با آنکه خود این جمله «طواف نکرده» با عبارت دیگر: «كَانَ طَائِفًا لَغَيْرِ الْبَيْتِ» که در آخر آمده منافات دارد و این خود

انکار عملی حسی است، چگونه کسی مقام را داخل در طوافش کند دور خانه نگشته است؟! نهایت آنکه دور هر دوی خانه و مقام گشته و این خود اشکالی دیگر در روایت است.

با صرف نظر از همه ایرادات و تناقضات، چیزی که می توان فهمید فقط این است که اگر در تمامی دورهای طواف، از پشت مقام ابراهیم بگردی، یعنی بیش از ۲۶/۵ ذراع در همه دورها از خانه دور باشی، طواف باطل است. ما از این روایت نمی فهمیم که مثلاً اگر فرد طواف کننده به اندازه یک وجب از این مقدار دورتر رود، آن دور باطل است.

پاسخ به اشکالات دلالت روایت

هیچ یک از اشکالات مذکور وارد نیست:

پاسخ به اشکال اول: این فرض که جایگاه مقام ابراهیم در زمان حضرت رسول ﷺ کنار بیت بوده و پس از آن به جایگاه کنونی تغییر داده شده، مخالفتی با آیه^{۴۰} نماز پشت مقام ابراهیم ندارد؛ توضیح آنکه، هر چند ممکن است کسی از ظاهر این آیه تصور کند که می تواند پشت جایگاه قبلی مقام ابراهیم نماز بگزارد، اما مطابق روایت اهل بیت ﷺ که مفسر قرآن هستند، جایگاه شرعی نماز طواف، پشت مقام کنونی است. در صحیح ابراهیم بن ابی محمود آمده است:

قُلْتُ لِلرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَصَلِّي رَكَعَتِي طَوَافِ الْفَرِيضَةِ خَلْفَ الْمَقَامِ حَيْثُ هُوَ السَّاعَةَ أَوْ حَيْثُ كَانَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: حَيْثُ هُوَ السَّاعَةَ.^{۴۱}

از امام رضا عَلَيْهِ السَّلَامُ پرسیدم: «آیا دو رکعت نماز واجب طواف را پشت مقامی که الآن هست، بخوانم یا جایی که در عهد پیامبر خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بوده است؟» حضرت فرمود: «پشت جایی که فعلاً مقام هست، بخوان.»

با توجه به این روایت، درمی یابیم که ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نماز پشت مقام فعلی را امر فرموده اند؛ چه آنکه اگر مقام چسبیده به بیت هم باشد، نماز در جایگاه کنونی مقام، صدق «صلاة خلف مقام» می کند و نماز صحیح است.

پاسخ به اشکال دوم: در مورد مکان مقام ابراهیم چند دیدگاه وجود دارد و خلاصه آنکه مطابق روایت رسیده از اهل بیت علیهم السلام جایگاه مقام ابراهیم در زمان ما همان جایگاه مقام در زمان جاهلیت است و حضرت رسول صلی الله علیه و آله آن را متصل به کعبه نمودند. لیکن خلیفه دوم بار دیگر آن را به جایگاه زمان جاهلیت (جایگاه کنونی) منتقل نمود.^{۴۲}

امام علیه السلام در این روایت فرموده‌اند: «محدوده طواف» بین بیت و مقام (کنونی) ابراهیم است. در واقع جایگاه کنونی مقام ابراهیم نشانه‌ای برای طواف‌کنندگان بوده تا از مطاف خارج نشوند؛ نه آنکه مقام در حکم موضوعیت داشته باشد. پس جایگاه اصلی مقام، کنار بیت است و لزومی به تغییر نداشته که چنین پرسشی طرح شود. آری، پس از تغییر جایگاه مقام در زمان خلیفه دوم، ائمه علیهم السلام فرموده‌اند که طواف، بین بیت و مقام کنونی باشد. و این همخوانی «محدوده واقعی طواف در زمان حضرت رسول صلی الله علیه و آله و «جابه‌جایی توسط خلیفه دوم» می‌تواند قرینه‌ای باشد که محدوده واقعی طواف، در آن زمان همین مقدار ۲۶/۵ ذراع بوده است.

پاسخ به اشکال سوم: به فرض که جمله اول از تعیین محدوده طواف بیگانه باشد، جمله دوم که می‌فرماید: «وَالْحُدُّ قَبْلَ الْيَوْمِ وَالْيَوْمِ وَاحِدٌ»، ظهور و نص در صورت مسئله دارد و حال آنکه گشتن دور خانه و مقام در گذشته نیز حد معینی داشته و چنین نبوده که در کل مسجد فعلی طواف کنند. در واقع مسجد در زمان حضرت رسول صلی الله علیه و آله تقریباً به مقدار محدوده طواف کنونی بوده است.

پاسخ به اشکال چهارم: پر واضح است که روایت درصدد تبیین حکم شرعی و فقهی مسئله است و نه تبیین عرفی و عقلی، که آیا به چنین گشتنی طواف اطلاق می‌شود یا خیر.

خود امام علیه السلام می‌فرماید: «فَمَنْ طَافَ»؛ چه آنکه این گشتن طواف است، اما طواف شرعی نیست؛ زیرا غیر خانه خدا را طواف کرده است: «كَانَ طَائِفًا بغيرِ الْبَيْتِ»؛ مثل اینکه کسی مسجدالحرام را طواف کند: «بِمَنْزِلِهِ مَنْ طَافَ بِالمَسْجِدِ».

پاسخ به اشکال پنجم: روایت می‌فرماید طواف باید در حد بیت و مقام باشد و از اطلاق روایت فهمیده می‌شود که باید همه اشواط طواف در این محدوده انجام شود. اگر کسی به مقداری (عرفاً - البته با کمال دقت عرفی - و نه عقلاً) از این محدوده دور شود، در واقع چنین فردی طواف شرعی به‌جا نیاورده است؛ «فَمَنْ جَاؤَهُ فَلَيْسَ بِطَائِفٍ».

جمع‌بندی نهایی: دلالت روایت محمدبن مسلم بر لزوم طواف بین بیت و مقام، قابل مناقشه نیست و مشکل، تنها از ناحیه ضعف سند است.

۲. ادله صحت طواف خارج از مقام

معتقدین به «عدم لزوم طواف بین بیت الله و مقام ابراهیم» به دو دلیل استناد کرده‌اند: «اطلاق قرآن و روایات و روایت صحیح حلبی».

الف) اطلاقات

از آیه «وَأَيُّطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ» (حج: ۲۹) فهمیده می‌شود که طواف باید پیرامون کعبه انجام شود و ظهور معنای «طاف بالمکان» آن است که فرد عرفاً باید آن مکان را محور طواف خود قرار دهد و محدوده خاصی شرط نیست. همچنین این مطلب را از اطلاق روایات نیز می‌توان استفاده کرد؛ از آن جمله:

یک - در صحیح معاویه بن عمار از امام صادق علیه السلام آمده است: «ثُمَّ تَطُوفُ بِالْبَيْتِ...»^{۴۳}.

دو - در روایت صحیح یا حسن از حفص بن بختری از امام صادق علیه السلام آمده است: «يَطُوفُ بِالْبَيْتِ»^{۴۴}.

سه - مطابق نقل کافی، در صحیح معاویه بن عمار از امام صادق علیه السلام آمده است که فرمود: «طُفُّ بِالْبَيْتِ»^{۴۵}.

این روایات، وجوب طواف را بیان کرده و از اطلاق آن می‌فهمیم که هرگونه طوافی

است. همچنین در واقع، آنچه عرف از وجوب طواف درمی‌یابد، چرخیدن به دور بیت‌الله است؛ آن‌گونه که همه مسلمانان و متشرعین انجام می‌دهند. پس در این صورت که مسلمانان در حال چرخیدن به دور خانه خدا هستند، طواف محقق می‌شود و امر شارع مبنی بر وجوب طواف، امتثال می‌یابد.

فردی را در نظر بگیرید که از طبقه فوقانی مسجدالحرام، طواف‌کنندگان را که متصل به هم هستند، مشاهده نماید؛ در این هنگام می‌بیند که همگی در حال طواف پیرامون خانه خدا هستند و فرقی در محدوده بین بیت و مقام و غیر آن نمی‌گذارند. آری، اگر به فرض که هیچ‌کس در مسجدالحرام در حال طواف نباشد و کسی با فاصله زیاد پیرامون کعبه بچرخد به‌گونه‌ای که عرف آن را طواف نداند، طواف شرعی تحقق نیافته است.^{۴۶} البته این سؤال مطرح است که آیا صدق عرفی طواف در خصوص فرض اتصال به صف طائفین محرز است یا آنکه علی‌الاطلاق صدق عرفی را برای کسی که در مسجد طواف می‌کند، محرز می‌دانیم؟

در پاسخ گفته می‌شود: مقتضای اطلاقات، صحت طواف در صورت صدق عرفی است و هر جا که در مسجدالحرام طواف کند، صدق عرفی طواف بالیت محرز است. آری در صورت اتصال طواف‌کنندگان، به‌ویژه در هنگام ازدحام، جای شک و تردید باقی نمی‌گذارد. بنابراین، قدر صحیح این است که اگر از بیرون مسجدالحرام بگردد، طوافش دور مسجد است نه کعبه. ولی مادام که داخل مسجدالحرام دور خانه می‌گردد، هر اندازه هم فاصله داشته باشد، طوافش طبعاً دور خانه است.

(ب) روایت حلبی

معتقدین به این دیدگاه، عموماً به یک روایت قابل توجه استدلال کرده‌اند و آن روایت حلبی است. این روایت یک امتیاز فوق‌العاده‌ای نسبت به روایت «محمد بن مسلم» دارد و آن نیز صحت سند آن است؛ به‌گونه‌ای که این روایت به صحیح حلبی شهرت یافته است.

متن روایت

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الطَّوَافِ حَلْفَ الْمَقَامِ قَالَ مَا أَحَبُّ ذَلِكَ وَمَا أَرَى بِهِ بَأْسًا فَلَا تَفْعَلْهُ إِلَّا أَنْ لَا تَجِدَ مِنْهُ بَدَأً.^{۴۷}

امام صادق عليه السلام در مقام پاسخ از سؤال حکم طواف در پشت مقام ابراهیم فرمودند: «آن را دوست ندارم، گرچه اشکالی در آن نمی‌بینم؛ پس چنین مکن مگر اینکه ناچار شوی».

سند روایت

برای استناد به این روایت باید ثابت شود که همه سلسله سند روایت مورد اعتماد هستند. محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، معروف به شیخ صدوق، و محمد بن علی ابن ابی شعبة الحلبي^{۴۸} از بزرگان و مورد وثوق هستند. طریق «شیخ صدوق» به «ابان»، چه «ابان بن تغلب» باشد و چه «ابان بن عثمان» صحیح است.^{۴۹} برخی احتمال داده اند که مراد از «ابان» در این روایت، ابان بن تغلب است که قطعاً ثقة^{۵۰} است. اما ما معتقدیم^{۵۱} مراد از ابان در اینجا «ابان بن عثمان احمری» احمری است؛ زیرا ابان بن تغلب معمولاً بی واسطه از امام نقل می‌کند و نه از حلبی. همچنین در مجامع روایی در ذیل افرادی که ابان بن عثمان از آنها روایت نقل کرده، محمد بن علی حلبی موجود است و مهم‌تر آنکه ابان بن تغلب، جزو طبقه ششم است؛ چگونه می‌تواند از راوی طبقه هشتم روایت نقل کند. بنابراین، احتمال اینکه مراد در اینجا ابان بن عثمان باشد، بیشتر است.

به هر حال، ابان بن عثمان نیز مورد وثوق بوده و اشکالات برخی درباره وی وارد نیست. برخی درباره وی گفته‌اند که واقفی، ناوسی یا فطحی بوده و وی را به فساد مذهب متهم کرده‌اند. در پاسخ به این اشکال باید گفت:

اولاً: چنین انتسابی در مورد این شخصیت، مورد اتفاق نیست و در اصل پذیرش آن،

خداشه است. صاحب «قاموس الرجال» احتمال قوی داده‌اند که عبارت «وَكَانَ مِنَ التَّائُوسِيَّةِ» در رجال کشی در اصل «وَكَانَ مِنَ الْقَادِسِيَّةِ» بوده است.^{۵۲} حضرت آیت الله خوئی نیز می‌فرماید: «منشأ اینکه ابان بن عثمان فطحی بوده را نیافته است».^{۵۳}

ثانیاً: فساد مذهب این شخصیت، با فرض تقه و مورد اطمینان بودن وی، در قبول روایت ایشان تأثیری منفی ندارد؛ زیرا از باب قاعده «خُدُوا مَا زُوُوا وَ ذَرُوا مَا رَأُوا» می‌توان به گفته‌های وی استناد کرد.

ثالثاً: شیخ صدوق در مجلس دوم از کتاب شریف امالی می‌گوید: «ابن أبي عمير قال: حَدَّثَنِي جَمَاعَةٌ مِنْ مَشَائِكِنَا، مِنْهُمْ أَبَانُ بْنُ عُثْمَانَ».^{۵۴} پس ابان بن عثمان از مشایخ ابن ابی عمیر است که بالطبع مشمول شهادت عام شیخ می‌گردد که می‌فرماید: «لَا يَرَوِي إِلَّا عَنْ ثِقَةٍ».^{۵۵} آنچه موجب دقت نظر است، این است که بسیاری از بزرگان و اعظام محدثان و روای تشیع، همچون ابن ابی عمیر، حسن بن علی بن فضال، حسن بن محبوب، حماد، هشام بن سالم، الوشاء، یونس و غیره، از ابان بن عثمان روایت نقل کرده‌اند.^{۵۶} شیخ طوسی در فهرست و رجال خویش پس از شرح حال زندگی وی، هیچ اشاره و لحن مذمتی نسبت به وی ندارد.^{۵۷} مهم‌تر آنکه «ابان بن عثمان» از اصحاب اجماع است؛ مرحوم کشی می‌فرماید:

أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح من هؤلاء و تصديقهم لما يقولون، و أقرروا لهم بالفقه، من دون أولئك الستة الذين عددناهم و سميناهم، ستة نفر؛ جميل بن دراج و عبدالله بن مسكان و عبد الله بن بكير و حماد بن عيسى و حماد بن عثمان و حماد بن عيسى و أبان بن عثمان.^{۵۸}

گفتنی است، از ابان بن عثمان بیش از شصت روایت در مجامع روایی شیعه موجود است که با چنین وضعیتی، وی یکی از افرادی است که می‌توان اطلاق کثیرالروایه را بدو داد.^{۵۹}

همه شواهد و قرائن فوق دلالت دارد که ابان بن عثمان، مورد وثوق بزرگان مذهب

بوده و به روایات وی اعتماد کرده‌اند؛ از جمله «شیخ صدوق» که از بزرگان و محدثان جلیل‌القدر بوده و به این روایت عمل کرده است.

اشکال اعراض مشهور

برخی از فقها اعراض مشهور را قرینه‌ای بر عدم اعتماد و عمل به روایت دانسته‌اند؛ برای مثال مرحوم آیت الله شاهرودی فرموده است: «وَلَكِنْ إِعْرَاضُ الْأَصْحَابِ عَنْهُ مَانِعٌ عَنِ الْعَمَلِ بِهِ»؛ «اعراض فقها مانع عمل کردن به این حدیث است». بنابراین اعراض مشهور بزرگان مذهب از روایت صحیح حلبی، بزرگ‌ترین مانع برای عمل به این روایت خواهد بود.

پاسخ اشکال اعراض مشهور

گروهی از بزرگان به دلایل ذیل این اشکال را وارد ندانسته و عمل به روایت را تمام شمرده‌اند:

یک - اعراض مشهور که مانع از عمل به روایت است، اعراض قدمای از اصحاب است، نه متأخرین^{۶۱}، علاوه بر این که در بین قدمای، مرحوم شیخ صدوق به این روایت عمل کرده و چه بسا مستند ابن جنید هم در فتوای خودش همین روایت بوده است.

دو - اعراض مشهور هنگامی موهن روایت است که کاشف از خلل در نقل یا منقول باشد و چنانچه احتمال داده شود که اعراض از جهت وجه صناعی بوده، موهن نخواهد بود.

سه - اساساً و هن روایت با اعراض مشهور، مورد اختلاف است؛ زیرا برخی از فقها همچون مرحوم آیت الله خوئی^{۶۲} اعراض را موهن نمی‌دانند. پس اشکال مبنایی است.

دلالت روایت

این روایت صحیح به امور ذیل دلالت دارد:

- روایت ظهور دارد که طواف پشت مقام ابراهیم، در هنگام ضرورت، جایز است.^{۶۳}

- روایت دلالت بر صحت طواف پشت مقام ابراهیم، به هنگام اختیار دارد؛ زیرا امام علیه السلام فرموده است: «مَا أَحَبُّ ذَلِكَ وَمَا أَرَى بِهِ بَأْسًا».

- طواف پشت مقام ابراهیم جایز است، هرچند عملی است مکروه و البته این کراهت با وجود ضرورت، برطرف خواهد شد؛ زیرا با توجه به جمله امام که می‌فرماید: «إِلَّا أَنْ لَا تَجِدَ مِنْهُ بُدًّا»، دلیلی بر منع یا کراهت، در صورت وجود اضطرار، نداریم.^{۶۴}

- جمله «مَا أَحَبُّ ذَلِكَ وَمَا أَرَى بِهِ بَأْسًا» درباره حالت اختیار است؛ زیرا در آن هنگام است که فرد ممکن است رغبت به انجام عملی یابد یا آنکه رغبت نیابد. اما در حالت اضطرار، اصلاً رغبت و ابراز آن معنا نمی‌یابد؛ چه آنکه در حالت اضطرار، رغبت در فعل متصور نیست.

- در روایت آمده است: «فَلَا تَفْعَلُهُ إِلَّا أَنْ لَا تَجِدَ مِنْهُ بُدًّا» و این پرسش مطرح می‌شود که نهی در این جمله، آیا نهی تنزیهی است یا نهی تحریمی؟ در پاسخ باید گفت که به دلایل ذیل، نهی در این روایت «نهی تنزیهی» است؛ زیرا از طرفی در ابتدای روایت می‌فرماید: «مَا أَرَى بِهِ بَأْسًا»؛ اشکالی در طواف پشت مقام نیست و از طرف دیگر در ذیل روایت می‌فرماید: «فَلَا تَفْعَلُهُ»؛ در نتیجه همین خود قرینه‌ای بر تنزیهی بودن نهی در جمله است.

همچنین، وقتی امام علیه السلام می‌فرماید: «من چنین عملی را دوست ندارم»، خود بهترین قرینه است بر این مطلب که مراد از این نهی، نهی تحریمی نیست و فقط نهی تنزیهی است. پس، نفی محبوبیت در اینجا نوعی حکم غیر لزومی بوده و دلالتی بر حرمت وضعی و یا تکلیفی نمی‌کند. بنابراین، به دلالت جمله «مَا أَحَبُّ ذَلِكَ» و «فَلَا تَفْعَلُهُ»، طواف پشت مقام ابراهیم در حال اختیار مکروه است. ولی در حال اضطرار، به دلالت جمله «إِلَّا أَنْ لَا تَجِدَ مِنْهُ بُدًّا» این کراهت مرتفع می‌گردد.

اشکال بر دلالت روایت

روایت دچار تناقض درونی است؛ زیرا از طرفی امام علیه السلام «نفی حب» فرموده و از

طرف دیگر «نفي بأس» نموده‌اند. با توجه به اینکه ظاهر نفی حب، دلالت بر حرمت دارد، پس چگونه ممکن است که در یک روایت، امام علیه السلام فرموده باشند طواف پشت مقام ابراهیم حرام است و از طرف دیگر نیز فرموده باشند جایز است و در انتهای روایت نیز بار دیگر تأکید شده که «فَلَا تَفْعَلُهُ!»

پاسخ به این اشکال، با کمی دقت در روایت برطرف می‌شود؛ زیرا:

اولاً: نفی حب ظهور در حرمت ندارد؛ به خصوص وقتی که این نفی حب، توسط امام علیه السلام باشد. اگر مثلاً می‌فرمود: «إِنَّهُ غَيْرُ مَحْبُوبٍ لِلَّهِ»، جای این بود که کسی ادعای دلالت آن بر حرمت نماید. اما تعبیر مورد بحث در روایت، فقط دلالت بر کراهت دارد.

ثانیاً: آنچه عرف از تنافی بین نفی بأس و نهی در روایت درمی‌یابد، «مرجوحیت عمل» است؛ زیرا دلالت نهی بر حرمت، دلالتی ظهوری است. ولی صیغه نفی بأس، دلالتی نصی و صریح دارد؛ در نتیجه نهی در اینجا را باید حمل بر مرجوحیت نمود؛ زیرا نص مقدم بر ظهور است. بنابراین در روایت هیچ‌گونه تناقضی وجود ندارد و مثل این است که کسی بگوید: «لَا أَحَبُّ هَذَا الْفِعْلَ لِكِنَّهُ لَا بَأْسَ بِهِ» و یا آنکه بگوید: «لَا مُشْكَلَةٌ فِي هَذَا الْفِعْلِ لَكِنْ لَا تَفْعَلُهُ» و آنچه عرف از این جملات می‌فهمد، این است که چنین عملی در اینجا مرجوحیت دارد و در این روایت نیز طواف پشت مقام حمل بر کراهت خواهد شد.

۳. تعارض بین دو روایت

با فرض قبول دو روایت، تعارض بین آن دو را بررسی می‌کنیم:

اولاً: آیا اصلاً جمع عرفی بین دو روایت وجود دارد تا در نتیجه از متعارض بودن خارج شود یا آنکه اصلاً جمع عرفی‌ایی در کار نیست و بالطبع تعارض مستقر است؟ ثانیاً: اگر جمع عرفی وجود نداشته و تعارض مستقر شده باشد، باید بررسی نمود که مرجحات باب تعارض (موافقت کتاب و مخالفت عامه) در کدام یک از دو روایت مذکور موجود است؟^{۶۵}

بررسی جمع عرفی بین دو روایت

برای جمع عرفی میان دو روایت محمد بن مسلم و صحیحہ حلبی چند راه در ادامه ذکر می‌شود:

● راه حل نخست

شاید بتوان این دو روایت را بدین گونه جمع کرد که حدیث محمد بن مسلم را حمل بر حال عدم ضرورت و عدم ازدحام نمود و روایت صحیحہ حلبی را حمل بر حالت ضرورت و ازدحام طواف کنندگان کرد.

● راه حل دوم

مرحوم آیت الله فاضل لنکرانی در بیان راه جمعی بین این دو روایت آورده است: روایت صحیحہ حلبی، نسبت به طواف خارج از حد در حالت اختیار، مجمل بوده و دارای اضطراب متن است؛ زیرا در روایت آمده است: «مَا أَحْبُّ ذَلِكَ» و «فَلَا تَفْعَلُهُ» و از طرف دیگر آمده است: «مَا أَرَى بِهِ بَأْسًا». از این روایت نمی‌توان به روشنی حکم حالت اختیار را فهمید. ولی به طور قطع و یقین حکم حالت ضرورت از آن استفاده می‌شود که بر جواز دلالت دارد؛ به‌ویژه هرگاه ازدحام جمعیت طواف‌کننده نیز وجود داشته باشد. بنابراین، روایت صحیحہ حلبی مخصص روایت محمد بن مسلم بوده و نتیجه این تخصیص این است که محمد بن مسلم، حکم مسئله در صورت اختیار را بیان کرده و صحیحہ حلبی، حکم مسئله در صورت اضطرار را.^{۶۶}

با تفاوت اندکی، مشابه جمع فوق، در کلام مرحوم آیت‌الله محقق داماد آمده است: با لسان بیان حکم وضعی در روایت محمد بن مسلم که بر عدم جواز و بطلان طواف خارج از مقام دلالت دارد، این گونه بین دو روایت جمع می‌شود که در روایت صحیحہ حلبی، کلمه «مَا أَحْبُّ» که ظهور بر کراهت و نفی محبوبیت دارد، حمل بر منع و تحریم می‌شود.^{۶۷}

البته از آن جهت که در روایت، جمله «لَا بَأْسَ» آمده، این جمع غیر قابل پذیرش می‌گردد.

● راه حل سوم

روایت محمد بن مسلم را بر کراهت حمل می‌کنیم؛ زیرا جمله لا بَأْسَ در روایت حلبی صریح در جواز است و این قرینه می‌شود که ظهور جمله «لیس بطائف» در روایت محمد بن مسلم بر کراهت حمل شود؛ همان‌طور که صاحب کتاب «براهین الحج» به این طریق، دو روایت را جمع کرده است.^{۶۸} حال، اگر جمع عرفی بین این دو را بپذیریم، به طور طبیعی تعارض برداشته می‌شود. اما اگر قائل شویم که بین دو روایت جمع عرفی وجود ندارد، تعارض مستقر شده و نوبت به علاج تعارض بر اساس مرجحات باب تعارض می‌رسد.

● راه حل چهارم

در تعارض این دو روایت، ترجیح با روایت حلبی است؛ زیرا موافق اطلاق کتاب‌الله است و «ترجیح به موافقت کتاب» بر «ترجیح به مخالفت عامه» مقدم است؛ چون بر مبنای روایت قطب‌الدین راوندی، ابتدا باید دو خبر متعارض را به قرآن عرضه کرد و موافق کتاب را اخذ نمود و اگر هیچ‌کدام موافق کتاب الله نبود، باید مخالف عامه را گرفت.^{۶۹} آن‌گاه بر فرض تساوی، نوبت به تساقط می‌رسد که در صورت تساقط مرجع، اطلاق ادله طواف است که شامل طواف پشت مقام نیز می‌گردد. همچنین پر واضح است که به حسب اطلاقات، طواف عرفی، طواف پشت مقام را نیز شامل می‌شود؛ به‌ویژه در صورت اتصال طواف‌کنندگان و ازدحام جمعیت.^{۷۰}

قابل ذکر است که راه‌حل «موافق اطلاق کتاب‌الله» مبنایی بوده و برخی اساساً آن را نپذیرفته‌اند؛ مثلاً مرحوم شیخ انصاری، موافقت با اطلاق کتاب را مرجح نمی‌دانند^{۷۱} و حتی برخی از فقهای معاصر، مانند آیت الله سبحانی، موافقت با عموم کتاب را هم

مرجح شمرده‌اند.^{۷۲} البته بسیاری دیگر از عالمان نیز موافقت اطلاق کتاب را مرجح دانسته‌اند که مرحوم آیت‌الله تبریزی^{۷۳} و مرحوم آیت‌الله فاضل لنکرانی^{۷۴} از آن دسته‌اند.

● راه حل پنجم

با توجه به نظر اهل سنت در مورد عدم لزوم رعایت حد در طواف، صحیح‌ه حلبی را حمل بر تقیه کرده و می‌گوییم: روایت محمد بن مسلم درصدد بیان «حکم واقعی» بوده و صحیح‌ه حلبی، درصدد حفظ تقیه است. امام علیه السلام نیز راهی به جز طرح این دو روایت بدین گونه نداشته است.

آیت الله سبحانی در این رابطه می‌فرماید: «فالروایه إنما وردت في مورد التقية و التنافي بين الفقرتين لأجل الجمع بين بيان الحكم الواقعي و حفظ التقية فلم یکن بد للامام إلا أن یتکلم بشکل یجمع بین الأمرین».^{۷۵} مرحوم صاحب جواهر نیز فرموده است: «نعم یمکن القول بإجزائه تقية»؛ «طواف خارج از مقام در صورت تقیه صحیح است».^{۷۶}

نتیجه نهایی

با توجه به مشکل سندی روایت محمد بن مسلم، باید به مقتضای ادله مطلقه و صحیح‌ه حلبی قائل به عدم محدودیت طواف بین بیت و مقام شویم و به فرض اینکه سند روایت محمد بن مسلم را تمام بدانیم، می‌توانیم در مقام جمع عرفی، روایت محمد بن مسلم را حمل بر کراهت کنیم و با فرض عدم جمع عرفی بین دو روایت، تعارض مستقر خواهد شد. در این راستا می‌توان صحیح‌ه حلبی را به جهت موافقتش با اطلاق قرآن کریم، اخذ کرد و نتیجه‌اش این است که قول به عدم لزوم طواف بین بیت و مقام، حتی در حال اختیار، انتخاب می‌شود.

البته این را می‌پذیریم که طواف در محدوده، موافق احتیاط استحبابی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. النهایه؛ ج ۱، ص ۲۳۷؛ الخلاف، ج ۲، ص ۳۲۴، مسئله ۱۳۳؛ المبسوط، ج ۱، ص ۳۵۶.
۲. قاضی ابن براج، ابن حمزه و برخی دیگر از بزرگان؛ در سلسله ینابیع الفقهیه، علی اصغر مروارید، ج ۷ و ۸؛ ابن زهره حلبی غنیة النزوع الی علم الأصول و الفروع، ص ۱۷۲؛ ابن ادیس حلبی در السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۱، ص ۵۷۲؛ قطب الدین محمد بن حسین مشهور به کیدری در اصباح الشیعه بمصباح الشریعه، ص ۱۵۵؛ محقق حلبی در شرائع الإسلام فی مسایل الحلال و الحرام، ج ۱، ص ۲۴۳؛ علامه حلبی در قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، ج ۱، ص ۴۲۷ و تذکره الفقهاء، ج ۸، ص ۹۲، مسئله ۴۶۰ و إرشاد الأذهان إلی أحكام الإیمان، ج ۱، ص ۳۲۴ و تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة، ج ۱، ص ۵۸۱؛ شهید اول، محمد بن مکی عاملی در اللمعة الدمشقیة فی فقه الإمامیة، ص ۷۱؛ محقق کرکی در جامع المقاصد، ج ۳، ص ۱۹۳؛ شهید ثانی در مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۳۳۴؛ فیض کاشانی در مفاتیح الشرائع، ص ۳۷۰؛ فاضل هندی در کشف اللثام و الإیهام عن قواعد الأحکام، ج ۵، ص ۴۲۰؛ سید طباطبائی در ریاض المسایل فی تحقیق الاحکام بالدلائل، ج ۷، صص ۱۸ و ۱۹.
۳. مجموعه فتاوی ابن جنید، اسکافی، ص ۱۳۷، تهیه و تنظیم الإشتیاردی.
۴. من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۲، ص ۲۴۷، باب ۱۳۲ من الحج.
۵. منتهی المطلب، علامه حلبی، ج ۱۰، ص ۳۲۳؛ مختلف الشیعة فی أحكام الشریعه، ج ۴، ص ۲۰۰؛ ذخیره المعاد فی شرح الارشاد، محقق سبزواری، ص ۶۲۸.
۶. مدارک الأحکام فی شرح عبادات الشرائع الإسلام، سیدمحمد بن علی موسوی عاملی، ج ۸، ص ۱۳۲.
۷. جواهر الکلام، محمد حسن بن باقر نجفی، ج ۱۹، صص ۲۹۵-۲۹۹.
۸. رساله مناسک الحج، مرتضی انصاری، ص ۲۰۵.
۹. غنیة النزوع الی علم الأصول و الفروع، ص ۱۷۲، موسسه امام صادق علیه السلام.
۱۰. مستند الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۱۲، ص ۷۶، تحقیق آل البيت علیهم السلام.

۱۱. جواهر الکلام، کتاب الحج، القول فی الطواف، ج ۱۹، ص ۲۹۵.
۱۲. ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل، ج ۷، ص ۱۸، مؤسسه آل البيت و الدروس الشرعیه، ج ۱، ص ۳۹۴.
۱۳. کشف القناع عن حجیة الاجماع، شیخ اسدالله تستری، ص ۴۴۲. چاپ سنگی مؤسسه آل البيت.
۱۴. غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع، تحقیق مؤسسه امام صادق علیه السلام، ص ۲۸.
۱۵. آیت الله شبیری زنجانی در این باره فرموده است: «... با مراجعه به اجماعات شیخ و به خصوص ابن زهره در غنیه، می بینیم در اکثر موارد، خلاف ادعای آنها ثابت شده است. روشن است وقتی مدعای کسی غالباً یا به طور شایع چنین باشد، اساساً اجماعات او مفید فائده نیست؛ حال یا باید قائل شویم که در این گونه موارد، بر خلاف اصطلاح، مشی کرده و از اجماع مراد دیگری داشته اند یا این که از آنها اشتباه سر زده و مرتکب خطا شده اند»؛ کتاب الخمس تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی ۱۳۷۴ - ۱۳۷۵، مؤسسه پژوهشی رأی پرداز، درس شماره پنجاه.
۱۶. تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۱۶۹.
۱۷. انوار الهدایه، ج ۱، ص ۲۶۱.
۱۸. همان، ص ۲۶۱.
۱۹. سلسله ینابیع الفقهیه، ج ۷، ص ۴۰۲.
۲۰. کافی، ج ۴، ص ۴۱۳ (باب حد موضع الطواف)؛ تهذیب، ج ۵، ص ۱۰۸؛ وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۳۵۰، ابواب طواف، باب ۲۸، ج ۱، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۲۱. این روایت منقول از باقرالعلوم علیه السلام و یا صادق آل محمد علیهم السلام است. مستند بیشتر احکام شرعی فقه شیعه، روایات دو امام همام علیهم السلام است. نقش امام جعفر صادق علیه السلام در کیان مذهب و به ویژه فقه شیعه به حدی است که مذهب ما را شیعه جعفری و فقه ما را فقه جعفری می نامند. امام صادق علیه السلام از فرصت طلایی فترت، بین سلطه امویان و عباسیان، در ترویج دین حنیف سود جست و میراثی غنی و بی بدیل از معارف الهی را برای بشریت به ارمغان گذاشت.
۲۲. تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۱۰۸، ج ۳۵۱، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، تهران.

٢٣. معجم رجال الحديث، ج ١٨، ص ٣٠؛ جامع الرواة، اردبیلی، ج ٢، ص ٢١٣، چاپ کتابخانه آیت الله مرعشی.
٢٤. معجم رجال الحديث، ج ١٥، ص ٤٤؛ جامع الرواة، اردبیلی، ج ٢، ص ٦٣٢، چاپ کتابخانه آیت الله مرعشی.
٢٥. رجال النجاشی، تحقیق آیت الله سید موسی شبیری زنجانی، شماره ٨٩٦، ص ٣٣٣؛ همچنين اختيار معرفة الرجال رجال الكشي، تصحيح و تعليق ميرداماد، تحقيق سيدمهدي رجايي، شماره ١٠٢٣، ص ٨١٧؛ جامع الرواة، ج ٢، ص ١٦٦.
٢٦. حريز بن عبد الله السجستاني، ثقه، ... له كتب، ... أخبرنا بجميع كتبه و رواياته الشيخ أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان المفيد رحمه الله تعالى، عن جعفر بن محمد بن قولويه...، عن حماد عن حريز؛ الفهرست، ص ١١٨، باب اول، رقم ٢٤٩.
٢٧. مصنفات الشيخ المفيد؛ ص ٩؛ جوابات اهل الموصول في العدد و الروية، ص ٢٥.
٢٨. جامع الرواة، ج ١، ص ٦٩؛ معجم رجال الحديث، ج ٢، ص ٦٥٢.
٢٩. مقدس اردبیلی، ياسين ضرير را مجهول می داند: مجمع الفائدة و البرهان، ج ٧، ص ٨٦؛ صاحب مدارک وی را غير موثق می داند: مدارک الاحکام، ج ٨، ص ١٣١؛ محقق سبزواری نیز وی را مهمل می داند: ذخيرة المعاد، ص ٦٢٨؛ مرحوم شهيد صدر تصريح بر مجهول بودن دارد: بحوث في شرح العروة، شهيد صدر، ضمن مجموعه تألیفات شهيد صدر، دارالمعارف، بيروت.
٣٠. التنقيح في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص ٦٨٤، مؤسسه آل البيت.
٣١. الفهرست، ص ١١٨، باب اول، رقم ٢٤٩، مؤسسه نشر الفقاهه ١٤١٧ هـ.ق.
٣٢. رجال نجاشی، ص ٤٥٣، چاپ مؤسسه نشر اسلامي.
٣٣. معجم رجال الحديث، ج ٢٠، ص ١١.
٣٤. مرأة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ١٨، ص ٣١، دارالكتب الاسلاميه؛ ملاذ الاخيار في فهم تهذيب الاخبار، ج ٧، ص ٣٩٢.
٣٥. كتاب الحج، تقرير بحث آیت الله سيد محمود حسيني هاشمي، ج ٤، ص ٣١٣.
٣٦. كتاب الحج، تقرير بحث آیت الله حاج سيد محمد محقق، ج ٣، ص ٤٣٩.

٣٧. سلسلة ینابیع الفقہیہ، ج ٧، ص ٢٤١.
٣٨. ایشان می فرماید: «وقد ذکرنا غیر مرة ان الانجبار مما لا اساس له عندنا»، «بارها بیان کرده ایم که جبران شدن ضعف سند با عمل اصحاب، در نظر ما بی دلیل است»، المعتمد فی شرح المناسک، ج ٤، ص ٣٤١.
٣٩. مرحوم آیت الله فاضل لنکرانی، درس خارج فقه حج، جلسه ٦٣١، شفاهی.
٤٠. همان.
٤١. کافی، ج ٤ ص ٤٢٣؛ تهذیب، ج ٥ ص ١٣٧، وسائل الشیعه، ج ١٣، ابواب الطواف، ص ٤٢٢، ح ١٨١١٢.
٤٢. علل الشرایع، ص ٤٢٣.
٤٣. وسائل الشیعه، ج ٩، ص ٤٢٣، باب ٢٦، ابواب الطواف؛ التهذیب، ج ٥، ص ١٠٤ و ١٠٥.
٤٤. کافی، ج ٤، ص ٤١٩؛ وسائل الشیعه، ج ٩، ص ٤٣٢، باب ٢٦، ابواب الطواف.
٤٥. کافی، ج ٤، ص ٤٠٦؛ وسائل الشیعه، ج ٩، ص ٤١٥، باب ٢٠، ابواب الطواف.
٤٦. مهذب الأحکام، مرحوم سید عبدالأعلى سبزواری، ج ١٤، ص ٦١.
٤٧. من لا یحضره الفقیه، ج ٢، باب ما جاء فی الطواف خلف المقام، ص ٢٤٩، دارالکتب الاسلامیه؛ وسایل الشیعه، ج ١٣، باب ٢٨، ابواب الطواف، ج ٢، ص ٣٥٠.
٤٨. معجم رجال الحدیث؛ ج ١٦، ص ٣٠٢ و ج ١٧، ص ٤٥.
٤٩. معجم رجال الحدیث، ج ١، ص ١٦٠؛ جامع الرواة، ج ١، ص ٥٧٤.
٥٠. قاموس الرجال، محمد تقی شوشتری، ج ١، ص ٩٧، مؤسسة النشر الاسلامی.
٥١. منتقى الجمان فی الاحادیث الصحاح و الحسان، شهید ثانی، ج ٣، ص ٢٦٤، مؤسسه نشر اسلامی؛ مجمع الفایده و البرهان، مقدس اردبیلی، ج ٧، ص ٨٧، مؤسسه نشر اسلامی.
٥٢. قاموس الرجال، ج ١، ص ١١٤.
٥٣. معجم رجال الحدیث، ج ١، ص ١٦١.
٥٤. امالی الصدوق، ص ١٥.
٥٥. معجم رجال الحدیث، ج ٢٢، ص ١٠٢، منشورات مدینه العلم.
٥٦. معجم رجال الحدیث، ج ١، ص ١٥٧ - ١٦٤.

۵۷. قاموس الرجال، ج ۱، ص ۱۱۶؛ معجم الثقات و ترتيب الطبقات، ص ۲، مؤسسه نشر اسلامی.
۵۸. اختيار معرفة الرجال، رجال الكشي، ص ۲۰۶ و ۳۳۲.
۵۹. جامع الروايات، معجم رجال الحديث و قاموس الرجال؛ تعدادی از روايات وی را جمع آوری کرده‌اند.
۶۰. کتاب الحج، ج ۳، ص ۲۱۲. و نک: تقرير بحث حضرت آیت الله فاضل لنکرانی..
۶۱. کتاب خمس، تقریرات درس حضرت آیت‌الله شبیری زنجانی، (۱۳۷۵ - ۱۳۷۴) مؤسسه پژوهشی رای پرداز، درس پنجاه و دوم.
۶۲. المعتمد فی شرح المناسک، ج ۴، ص ۳۴۱.
۶۳. مرحوم ابن جنید نیز طواف بیرون از مقام را هنگام ضرورت جایز دانسته است؛ کتاب مجموعة فتاوی ابن الجنید، ص ۱۳۶، تهیه و تنظیم استاد الإشتهاردی.
۶۴. مرحوم شیخ یوسف بحرانی می‌فرماید: «و ظاهر هذه الرواية هو الجواز على الكراهه و ان الكراهه تندفع بالضرورة»؛ الحدائق الناظره فی احكام العترة الطاهرة، ج ۱۶، ۱۱۱، مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین.
۶۵. لازم به تذکر است که ما در این مقاله، بر اساس دیدگاه حضرت آیت‌الله خویی که مرجحات را منحصرأ در موافقت کتاب و مخالفت عامه می‌دانند و با عدم وجود این دو، حکم به تساقط روایتین می‌کند، مشی کرده‌ایم.
۶۶. تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیله کتاب الحج، ج ۴، ص ۳۷۵.
۶۷. کتاب الحج، تقریرات آیت‌الله سید محمد محقق داماد، آیت‌الله جوادی آملی، ج ۳، ص ۴۴۰.
۶۸. براهین الحج للفقها و الحجج، آیت‌الله مدنی کاشانی، ج ۴، ص ۴۲، انتشارات مدرسه مدنی کاشان.
۶۹. وسائل الشیعه، باب ۹، من أبواب صفات القاضی.
۷۰. مهذب الأحكام، ج ۱۴، ص ۶۱.
۷۱. فرائد الاصول، مرتضی انصاری، ج ۱، ص ۲۵۰، لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم.
۷۲. المحصول فی علم الاصول، آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی، به قلم سید محمود جلالی مازندرانی، ج ۴، ص ۵۰۸.

٧٣. دروس في مسایل علم الاصول آیت الله شیخ میرزا جواد تبریزی، ج ٦، ص ٢١٩، دارالصدیقة الشهیدة.

٧٤. سیری کامل در اصول فقه، دوره دروس خارج اصول آیت الله فاضل لنکرانی، ج ١٦، درس ٥٧٢.

٧٥. الحج في الشریعة الاسلامیه الغراء، آیت الله سبحانی، ج ٤، ص ١٠٤.

٧٦. جواهر الکلام، ج ١٩، ص ٢٩٨.

مقام ابراهیم علیه السلام و نقش آن در طواف و نماز

علی اکبر ذاکری

میقات حج، شماره ۲۳، بهار ۱۳۷۷ ه. ش.

نوشتار حاضر در پی بررسی فقهی دو مسئله به نگارش درآمده است: مسئله اول اینکه حد مطاف کجاست؟ و دوم اینکه آیا لازم است نماز در پشت مقام ابراهیم علیه السلام، با فاصله اندک و حتی در صفوف طائفان باشد، یا نماز در سمت و جهتی که مقام قرار دارد، کافی است؟ نگاهی تاریخی به جایگاه اصلی مقام ابراهیم، اولین محور مقاله پس از مقدمه را تشکیل می‌دهد. نویسنده نخست جایگاه اصلی مقام را مشخص کرده و سپس به تغییر مکان آن در زمان خلیفه دوم و اعتراض ائمه علیهم السلام پرداخته است. حکم طواف در فاصله مقام و بیت، عنوان محور بعدی است. نگارنده در این محور، نخست اقوال فقها را نقل نموده و آنها را در شش قول، جمع‌بندی و دسته‌بندی کرده است. ایشان پس از نقل اقوال، ادله هر یک از آنها را بیان و مورد نقد و بررسی قرار داده است. از میان اقوال شش‌گانه، برای قول اول (عدم جواز طواف خارج از مقام) که نظر اکثر فقهاست، چهار دلیل ذکر شده و به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است. در پایان مقاله نیز دیدگاه فقهای چهارگانه اهل سنت، به صورت مختصر، نقل شده است. نویسنده پس از بررسی اقوال و ادله آنها، نتیجه گرفته است که طواف پشت مقام، خالی از اشکال به نظر می‌رسد و طواف، در جایی که صدق عرفی طواف داشته باشد، صحیح است.

از مسائلی که هنگام طواف و مراسم حج، انسان را متأثر می‌سازد، وضعیتی است که مطاف پیدا می‌کند. جمعیت زیاد طواف‌کنندگان، با تلاش فراوان، در صدد اجرای اعمال

خویش‌اند و فشار جمعیت، گاهی به گونه‌ای است که افراد، بدون اختیار، بخشی از مطاف را طی می‌کنند و طواف آنها قطع و گاه باطل می‌گردد. بخش عمده این مشکل، ناشی از فتوای فقه‌هاست که مطاف را در محدوده مقام و بیت می‌دانند و بخشی ناشی از طواف گروهی؛ و مقداری نیز از بی‌توجهی زائران نشئت می‌گیرد.

مشکل دیگر مطاف، خواندن نماز طواف (عمدتاً توسط شیعیان) در پشت مقام ابراهیم با فاصله اندک است. چه بسیار اتفاق می‌افتد که بر اثر هجوم جمعیت، نمازگزار از حالت نماز خارج شده، در مواقعی لگدمال می‌شود. این وضعیت ناگوار، علاوه بر اینکه مشکلاتی برای نمازگزار ایجاد می‌کند، چهره نامطلوبی از شیعه و ایرانیان، به دیگر زائران ارائه می‌دهد و مسلمانان دیگر کشورها را نسبت به شیعه بدبین می‌نماید. صدای طائفان به «الصلاة حرام» و نمازگزاران به «الصلاة» بلند است. این مشکل نیز ناشی از فتوای فقه‌هاست که معتقدند نماز باید نزد یا پشت یا جوانب مقام ابراهیم عليه السلام خوانده شود و هر چه نزدیک‌تر، بهتر. فقها کمتر به این سؤال پاسخ داده‌اند که آیا نماز در بین صفوف طواف‌کنندگان صحیح است و آیا منظور از الاقربُ فالاقرب، پشت مقام است مطلقاً یا منظور جایی است که صفوف طائفان به پایان می‌رسد؟ طبیعی است که در گذشته این مشکل نبود و اگر بوده، ناشی از تجمع نمازگزاران در پشت مقام بوده، نه طائفان.

با بررسی روایاتی که درباره این دو مسئله مشکل‌آفرین وجود دارد، بهتر می‌توانیم در این زمینه سخن بگوییم و با مراجعه به کتاب‌های روایی و فقهی و تعمق در روایات، به این نتیجه می‌رسیم که روایات محدودکننده مطاف بین مقام و خانه، از استحکام کافی و لازم برخوردار نیستند و فقها فقط بنابر قول مشهور چنین فتوایی داده‌اند و شخصیت‌هایی از فقهای معاصر، مطاف را گسترده‌تر از فاصله بین مقام و بیت دانسته‌اند. درباره نماز طواف نیز آنچه از مجموع روایات استفاده می‌شود، این است که جهت مقام، ملاک است و لزوماً واجب نیست با زور و برهم زدن طواف دیگران، نماز را

بدون فاصله یا با نزدیکی هرچه بیشتر (در بین صفوف طواف کنندگان) در پشت مقام خواند.

اینک، با توجه به روایات و فتاوی فقها به بررسی این دو مسئله می پردازیم که اولاً، حد مطاف کجاست و ثانیاً، آیا لازم است که نماز در پشت مقام، با فاصله اندک و حتی در صفوف طائفان باشد، یا نماز در سمت و جهتی که مقام قرار دارد، کافی است و روا نیست که در بین صفوف طائفان نماز خوانده شود؟

بدیهی است که این بررسی فقهی، زمینه‌ای است برای تحقیق و تعمق در این دو مسئله مهم و در عمل، هرکس تابع مرجع تقلید و مجتهد مقلد خویش است. قبل از بررسی اقوال و روایات این دو مسئله، نگاهی تاریخی به جایگاه اصلی مقام ابراهیم داریم تا تکلیف حکمی که بر این موضوع بار می‌شود، روشن گردد.

جایگاه اصلی مقام ابراهیم

در قرآن کریم، در دو مورد، از مقام ابراهیم همراه با بیت الله یاد شده است. در یک مورد، حکم نماز ذکر شده است: ﴿وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّئًا﴾ (بقره: ۱۲۵) و در مورد دیگر، مقام به عنوان آیتی از آیات خدا معرفی شده و به گونه‌ای مکان اصلی مقام نیز بیان گردیده است

﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَ هُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾ × فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ ﴿﴾ (آل عمران: ۹۶ و ۹۷)

اولین خانه‌ای که برای مردم نهاده شد، خانه مبارکی است در مکه که باعث هدایت جهانیان می‌شود؛ در آن، آیات روشن الهی، از جمله مقام ابراهیم، است.

در آیه اخیر، اگر ضمیر در «فیه» به «بیت» برگردد (آن‌گونه که در تفسیر مجمع‌البیان آمده است)، بدین معناست که در کعبه و متصل به آن، آیات الهی است که از جمله، مقام ابراهیم است.^۱ دیگر نشانه‌های متصل به خانه، حجرالاسود و حجر اسماعیل‌اند؛ آن‌گونه که در روایتی از امام صادق علیه السلام با سند صحیح نقل شده است.^۲ طبق این آیه،

مقام ابراهیم علیه السلام جزو نشانه‌های همراه بیت است و این می‌تواند دلیلی باشد بر اتصال مقام به خانه خدا. روایات گوناگون از طریق شیعه و سنی نیز بر این مطلب دلالت دارد که مقام ابراهیم چسبیده به خانه بوده است. از این روایات، چنین استفاده می‌شود که در جاهلیت، آن را از خانه خدا جدا کردند و رسول خدا صلی الله علیه و آله بعد از تسلط بر مکه، آن را به خانه متصل کرد. سپس خلیفه دوم، آن را در جایی قرار داد که در دوران جاهلیت بوده است.

در روایتی امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

جایگاه مقام که ابراهیم علیه السلام تعیین کرده بود، کنار دیوار خانه بود و این وضعیت ادامه داشت تا اینکه اهل جاهلیت آن را به مکانی که اکنون وجود دارد، منتقل کردند. رسول خدا بعد از فتح مکه آن را در جایی قرار داد که ابراهیم جای داده بود؛ تا اینکه عمر بن خطاب، جای آن را تغییر داد و از کسانی که موضع آن را در جاهلیت می‌دانستند، خواست تا جای آن را نشان دهند و مقام را در اینجا که اکنون (عصر امام باقر علیه السلام) هست، قرار داد.^۳

تغییر جای مقام

از کتاب‌های تاریخی چنین استفاده می‌شود که عمر بن خطاب، در سال هفدهم هجری، در ماه رجب به مکه سفر کرد و مسجدالحرام را توسعه داد و حتی بیست خانه که صاحبانش راضی نبودند، تخریب کرد و پول آن را در بیت‌المال قرار داد^۴ و ظاهراً در همان زمان، مقام ابراهیم را در محلی که در جاهلیت بود، نصب کرد، احتمالاً به خاطر مخارج خانه خدا بود که در نظر داشت سهم خدا را از خمس، به خانه خدا اختصاص دهد که امیرالمؤمنین علیه السلام این پیشنهاد را رد کرد و فرمود: «خداوند در قرآن، چنین مصرفی برای آن قرار نداده است».^۵

بعد از نصب مقام در جایگاه جدید، سیل، مقام را از جای خود حرکت داد و خلیفه در رمضان سال هفدهم که سیل «ام نهشل» آمده بود، دوباره مقام را در جایی که قبلاً

قرار داده بود، نهاد و جای آن را مستحکم کرد.^۶ ابن حجر از ابی عیینه نقل می‌کند که مقام در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله به خانه چسبیده بود و عمر جای آن را تغییر داد. پس از آن، سیلی آمده آن را برد و عمر بر جایی که قبلاً تعیین کرده بود، برگردانید.^۷ در اقدامات عمر نوشته‌اند:

هو الذي أآخر مقام ابراهيم إلى موضعه اليوم و كان ملصقاً بالبیت.^۸

عمر کسی است که مقام ابراهیم را در جایگاه فعلی‌اش قرار داد، درحالی که به خانه خدا چسبیده بوده است.

از برخی روایات چنین استفاده می‌شود که چون عمر ازدحام جمعیت را دید و به خاطر اینکه مطاف تمیز و پاک بماند، مقام را از خانه خدا جدا ساخت و در این جایگاه قرار داد. حال ببینیم که آیا این اقدام خلیفه، مورد پذیرش امامان شیعه بوده است یا نه؟

اعتراض ائمه به تغییر محل مقام

روایات متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد امامان شیعه، از کار خلیفه دوم ناخرسند بودند و آن را قبول نداشتند:

۱. روایاتی که قبلاً ذکر شد، همه نشانگر آن بود که این کار عمر بن خطاب برخلاف عمل رسول خدا صلی الله علیه و آله بوده است و این خود نشانه اعتراض امامان علیهم السلام به این کار است؛ گرچه آشکارا آن را ذکر نفرموده و به گونه گزارش تاریخی مطرح نموده‌اند، ولی لحن، اعتراضی است.

۲. امیرالمؤمنین علیه السلام در دوران خلافت خویش، در یک سخنرانی، بدعت‌ها و کارهای خلافی را برمی‌شمارد که امکان تغییر آن برای حضرت میسر نشده و اولین مورد را تغییر جایگاه مقام ابراهیم علیه السلام ذکر می‌کند:

أرأيت لو أمرت بمقام ابراهيم فرددته إلى الموضع الذي وضعه فيه رسول الله صلی الله علیه و آله؟^۹

آیا شما از من می‌پذیرید، اگر درباره مقام ابراهیم، فرمان دهم و آن را به موضعی که رسول خدا صلی الله علیه و آله نهاده، برگردانم؟

۳. در روایات وارد شده است که یکی از اقدامات امام زمان علیه السلام این است که مقام ابراهیم را به جایی که رسول خدا قرار داده بود، برمی گرداند

روي ابو بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام: اذا قام القائم هدم المسجد الحرام حتى يردّه إلى اساسه وحوّل المقام إلى الموضع الذي كان فيه...^{۱۰}

ابو بصیر روایت کرده که امام صادق علیه السلام فرمود: «زمانی که قائم قیام کند، مسجد الحرام را خراب می نماید تا آن را بر اساس اولیه اش بنیان نهد و مقام ابراهیم را به جایی که بوده، منتقل می نماید...».

بنابراین امامان شیعه این تغییر را نادرست دانسته اند. پس حکم طواف و نماز را باید به گونه ای دانست که با سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله هماهنگ باشد و این جابه جایی با آن منافاتی نداشته باشد. از این رو محدود ساختن مطاف به حد فاصل بیت و مقام، برخلاف دیدگاه ائمه می نمایاند و در نتیجه، محدود ساختن محل نماز به محدوده پشت مقام (نه سمتی که مقام در آن قرار دارد)، نیاز به دلیل محکم و قوی دارد که مفسر این تغییر نیز باشد. با توجه به این نکته اساسی که ذکر شد، می پردازیم به دو مسئله مهمی که مربوط به مقام ابراهیم است و «طواف در محدوده مقام و بیت و نماز نزد و پشت مقام و کیفیت آن».

حکم طواف در فاصله مقام و بیت

از شرایط صحت طواف و مشهور بین فقهای شیعه است که مطاف در فاصله بین مقام و بیت است و تجاوز از این حد، بطلان طواف را در پی دارد. برخی بر این نظر، ادعای اجماع کرده اند. با اینکه در روایت، مقدار دقیق آن مشخص نشده، فقها اندازه دقیق آن را ۲۶/۵ ذراع ذکر کرده اند که در تمام جهات، حفظ این فاصله لازم است. البته برخی فقها رعایت این فاصله را در سمت حجر اسماعیل، از پایان حجر می دانند، نه از دیوار کعبه.

در آغاز، اقوال فقها را نقل نموده، به جمع بندی آنها می پردازیم و سپس ادله هر یک را بیان و نقد و بررسی می کنیم، تا قوت قول مختار، مشخص و معین گردد.

اقوال بزرگان فقههای شیعه

برای اینکه تاریخچه مسئله نیز روشن شود، اقوال بزرگان شیعه را به ترتیب تاریخی ارائه می نماییم:

۱. کتاب فقه الرضا، با اینکه برخی شرائط صحت طواف را مانند آغاز طواف از حجرالاسود نقل می کند^{۱۱}، به هیچ وجه شرط طواف را حرکت در فاصله بین مقام و خانه قرار نداده است.

۲. محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق) (م ۳۸۱ هـ ق) در کتابهای «مقنع»^{۱۲} و «هدایه»^{۱۳} اشاره ای به لزوم محدودیت مطاف ندارد. وی در کتاب «من لایحضره الفقیه» روایت صحیح السنندی از حلبی ذکر می کند که از آن استفاده می شود طواف در پشت مقام، مکروه است و هنگام ضرورت، کراهت آن برداشته می شود.^{۱۴} بنا بر اینکه نقل روایات را در فقیه، نشانه قول صدوق بدانیم (آن گونه که در حدائق می نویسد) این، خود قولی در مسئله خواهد بود.^{۱۵}

۳. محمد بن احمد بن جنید اسکافی، معاصر شیخ صدوق، مانند صدوق فتوا داده و می گوید طواف پشت مقام جایز نیست؛ مگر هنگام ضرورت.^{۱۶} چنان که بحرانی در حدائق، در تفاوت بین فتوای صدوق و ابن جنید می نویسد:

ابن جنید طواف پشت مقام را حرام می داند مگر هنگام ضرورت که حرمت آن از بین می رود؛ ولی صدوق، طواف پشت مقام را مکروه می داند و ضرورت، کراهت آن را از بین می برد.^{۱۷}

۴. محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید) (م ۴۱۳ هـ ق)، مانند صدوق، به بیان دعاهای طواف اکتفا کرده و برای لزوم رعایت فاصله بین مقام و بیت، شرطی را ذکر ننموده است.^{۱۸}

۵. سید مرتضی علم‌الهدی (م ۱۳۴۴ ه.ق) در کتاب‌های خویش مانند «انتصار»^{۱۹} و «جمل العلم والعمل»^{۲۰} چنین شرطی ذکر نکرده است با اینکه سؤالات متعددی از وی در مسایل حج از جمله استلام حجر شده است.^{۲۱}
۶. ابوالصلاح حلبی (م ۴۴۷ ه.ق) در «الکافی فی الفقه»، مانند شیخ مفید، به نقل ادعیه طواف پرداخته و شرطی در لزوم رعایت این فاصله ذکر نکرده است.^{۲۲}
۷. شیخ الطائفه محمد بن حسن طوسی (م ۴۶۰ ه.ق) برای اولین بار، این مسئله را طرح کرده است. دیدگاه وی را از کتاب‌های این بزرگمرد نقل می‌کنیم:
- الف) شیخ طوسی در نهایه می‌نویسد:
- وينبغي ان يكون الطواف بالبیت فيما بين المقام والبیت ولا يجوز ان جاز المقام أو تباعد عنه لم يكن طوافه شيئاً.^{۲۳}
- و شایسته است که طواف در گرد خانه، بین مقام و بیت باشد و از آن تجاوز ننماید. پس اگر از مقام تجاوز کرد یا از آن دور شد. طوافش پذیرفته نیست.
- ب) شیخ الطائفه در مبسوط نیز همین‌گونه فتوا داده و تصریح می‌کند که اگر از مقام تجاوز کند یا دور شود، طوافش صحیح نیست: «لم یصح طوافه».^{۲۴}
- ج) مرحوم شیخ طوسی در کتاب خلاف هم همین فتوا را دارد و بیان می‌کند: «اگر از بیت دور شود، به گونه‌ای که سقایه و زمزم را طواف نماید، طواف او کافی نیست و شافعی آن را کافی دانسته است».^{۲۵}
- د) شیخ در کتاب «الجمل والعقود»^{۲۶} با اینکه واجبات طواف را ذکر کرده، این شرط را بیان ننموده است. شاید علت آن، اختصار یا جهت دیگر بوده است.
۸. سالار بن عبدالعزیز (م ۴۶۳ ه.ق) از معاصران شیخ طوسی، در کتاب مراسم خویش، شرط فاصله در طواف را ذکر نکرده^{۲۷} با اینکه ادعیه طواف را آورده است.
۹. قاضی ابن براج (م ۴۸۱ ه.ق) در مهذب می‌نویسد: «واجب است که طوافش بین مقام و خانه باشد و از داخل حجر اسماعیل طواف نکند».^{۲۸}

۱۰. ابن حمزه، متوفای حدود ۵۸۵ هـ. ق که در سال ۵۶۰ هـ. ق از تألیف «ثاقب المناقب» خویش فارغ شده است، در کتاب «وسیله» خویش، یکی از واجبات هفتگانه طواف را این می‌داند که طائف بین مقام و بیت^{۲۹} باشد.
۱۱. ابوالمکارم بن زهره (م ۵۸۵ هـ. ق) در «غنیة النزوع»، جزو شرائط طواف، مراعات این شرط را می‌داند:
- والواجب في الطواف النية ... وان يكون بين البيت والمقام فمن ترك شيئاً من ذلك لم يجز به الطواف بدليل الاجماع والماضي ذكره و طريقه الاحتياط واليقين لبرائة الذمة.^{۳۰}
- و در طواف، نیت واجب است ... و باید طواف در فاصله بین مقام و خانه باشد و هر کسی که بخشی از این شرایط را ترک کند، طواف او کافی نیست؛ به دلیل اجماعی که گذشت و راه احتیاط و یقین به برائت ذمه.
۱۲. ابن ادریس (م ۵۹۸ هـ. ق) در «سرائر»، مانند شیخ طوسی فتوا داده که لازم است طواف بین مقام و بیت باشد و بدون رعایت این شرط، طواف باطل است.^{۳۱}
۱۳. محقق حلی (م ۶۷۶ هـ. ق) در شرایع بر این شرط تصریح دارد و شهید ثانی در توضیح آن می‌نویسد:
- بمعنى كون الطواف في المحل الخارج عن جميع البيت والداخل عن جميع المقام ويجب مراعاة هذه النسبة من جميع الجهات فلو خرج عنها ولو قليلاً بطل...^{۳۲}
- به این معنا که طواف در جایی بیرون از تمام خانه و داخل در تمام مقام باشد و واجب است که این نسبت در تمام جهات رعایت گردد؛ به گونه‌ای که اگر از آن اندکی خارج شود، طواف او باطل است.
۱۴. یحیی بن سعید حلی (م ۶۹۰ هـ. ق) از شاگردان محقق حلی نیز این شرط را در کتاب «الجامع للشرایع»^{۳۳} لازم می‌شمارد.
۱۵. علامه حلی (م ۷۲۶ هـ. ق) در «قواعد الاحکام»، این شرط را لازم می‌شمارد.^{۳۴} در «منتهی» تصریح می‌کند «کسی که از پشت مقام طواف کند، مجزی نیست»^{۳۵} و در

«مختلف» این قول را مشهور می‌داند؛ ولی به خاطر عدم رد قول ابن جنید در «مختلف» و «تذکره»، وی را متمایل به این دیدگاه معرفی کرده‌اند.^{۳۶}

۱۶. شهید اول (م ۷۸۶ ه.ق) در دروس، لزوم طواف بین مقام و بیت را هفتمین شرط صحت طواف قرار داده است و اضافه می‌کند: «اگر مقام را داخل در مطاف ساخت، بنابر قول مشهور، صحیح نیست و ابن جنید طواف بیرون از مقام را هنگام ضرورت، جایز دانسته است».^{۳۷}

۱۷. شهید ثانی (م ۹۶۵ ه.ق) در مسالک^{۳۸} و شرح لمعه^{۳۹} این شرط را ذکر کرده است.

۱۸. مقدس اردبیلی (م ۹۹۳ ه.ق) نیز می‌نویسد: «الظاهر ان وجوب كون الطواف بين البيت والمقام فيكون المقام خارجاً عن الطواف و على يمين الطائف مما لا خلاف فيه عند الاصحاب مستنداً إلى رواية محمد بن مسلم».^{۴۰}

۱۹. سید محمد موسوی عاملی، صاحب مدارک (م ۱۰۰۹ ه.ق)، این قول را معروف بین اصحاب می‌داند.^{۴۱}

۲۰. محقق سبزواری (م ۱۰۹۰ ه.ق) در «ذخیره المعاد» این نظر را معروف بین اصحاب می‌داند: «المعروف من مذهب الاصحاب».^{۴۲}

۲۱. فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ ه.ق) در کتاب مفاتیح الشرایع این شرط را لازم می‌داند و آن را قول مشهور می‌شمارد: «على المشهور بل كاد ان يكون اجماعاً للنص خلافاً للاسكافي».^{۴۳}

۲۲. مرحوم بحرانی (م ۱۱۸۶ ه.ق) در حدائق می‌نویسد: «وهو الاظهر الاشهر بين علمائنا... و يدل عليه ما رواه ثقة الاسلام عن محمد بن مسلم...».^{۴۴}

۲۳. مرحوم طباطبایی (م ۱۲۳۱ ه.ق) در ریاض المسائل می‌نویسد:

و ان يكون طوافه بين المقام والبيت مراعيًا قدرها بينهما من جميع الجهات مطلقاً على المشهور بل قيل كاد ان يكون اجماعاً و في الغنية الاجماع عليه صريحاً للخبر عن حدّ الطواف.^{۴۵}

و لازم است که طواف او بین مقام و خانه باشد، درحالی که لازم است این مقدار را در تمام جهات، به طور مطلق [حتی در جهت حجر اسماعیل] بنا بر قول مشهور، مراعات کند. بلکه گفته شده که امید است مسئله اجماعی باشد و در غنیه بر آن صریحاً ادعای اجماع شده، به خاطر خبری که از حد طواف سؤال شده است.

۲۴. شیخ محمد حسن نجفی (م ۱۲۶۶ ه. ق) در جواهرالکلام این نظر را پذیرفته و بعد از نقل عبارت شرایع می‌نویسد:

وعلي كل حال فلاخلاف معتد به أجده في وجوب كون الطواف بينه وبين المقام بل عن الغنية الاجماع عليه خبر حرير عن ابن مسلم المنجبر والمعتضد بما عرفت.^{۴۶}
به هر حال اختلاف قابل توجهی ندیدم در واجب بودن طواف در فاصله بین خانه و مقام. بلکه از غنیه اجماع بر آن نقل شده است؛ به خاطر خبر حریر از مسلم که ضعف سند آن جبران شده است و تقویت می‌گردد به آنچه شناختی [از اجماع].

۲۵. اما نظر فقهای معاصر، گوناگون است. امام خمینی و آیت‌الله اراکی (رحمة‌الله علیهما) طواف در محدوده را و رعایت ۲۶/۵ ذراع در تمام جهات، و در صورت اضطرار و عدم امکان، رعایت الاقرب فالاقرب را لازم می‌شمارند.

فتوای اخیر آیت‌الله گلپایگانی (رضوان‌الله‌علیه) این بود که در صورت اتصال صفوف طواف‌کنندگان [بیرون از مقام]، طواف را خارج از مطاف در پشت مقام هم جایز می‌دانند. ایشان در سمت حجر اسماعیل، ۲۶/۵ ذراع را از حجر می‌دانند.

آیت‌الله خوئی (رضوان‌الله‌علیه) طواف را دورتر از مسافت ۲۶/۵ ذراع، کافی می‌دانند؛ خصوصاً برای کسانی که در این مسافت نتوانند طواف نمایند.^{۴۷}

آیت‌الله خامنه‌ای (دام‌ظله) طواف بیرون از مقام را تا آنجا که صدق عرفی طواف داشته باشد، جایز می‌دانند.^{۴۸}

از آنچه ذکر شد، در مجموع، اقوال به شش نظر مختلف که برخی اندک تفاوتی با یکدیگر دارند، می‌رسیم:

۱. طواف خارج از مقام، جایز نیست (قول اکثر فقها).
 ۲. طواف خارج از مقام، مکروه است و با ضرورت، کراهت آن برداشته می‌شود. (این نظر را می‌توان قول صدوق در فقیه و مفاد روایت حلبی دانست).
 ۳. طواف خارج از مقام، حرام است و با اضطرار، حرمت آن از بین می‌رود. (قول ابن جنید).
 ۴. طواف خارج از مقام، اشکال ندارد. (آیت‌الله خوئی و برخی شاگردان ایشان).
 ۵. طواف خارج از مقام، اشکال ندارد؛ در صورتی که صفوف طائفان بیرون از مقام، به یکدیگر اتصال داشته باشد.
 ۶. طواف در هر جایی که صدق عرفی داشته باشد، صحیح است. (آیت‌الله خامنه‌ای).
- از «معتمد» آیت‌الله خوئی استفاده می‌شود که ایشان نیز صدق عرفی را مطرح کرده و طبق آن فتوا داده‌اند. بنابراین، اقوال به پنج قول می‌رسد.^{۴۹}
- با نقل ادله قول اول و نقد آن، دیگر اقوال مورد توجه قرار خواهد گرفت و مقتضای ادله بیان خواهد شد. بنابراین، مهم، گذر از قول اول است که دیگر اقوال را مطرح می‌سازد.

ادله قول اول (عدم تجاوز از مقام ابراهیم)

- برای قول اول که تعیین مطاف در فاصله بین مقام و بیت است، چهار دلیل ذکر کرده‌اند که به نقل و بررسی آنها می‌پردازیم:
۱. مهم‌ترین دلیل این قول، روایت مضمرة محمد بن مسلم است. این روایت را کلینی در کافی و شیخ در تهذیب نقل کرده‌اند. روایت، چنین است:

محمد بن یعقوب کلینی عن محمد بن یحیی و غیره عن محمد بن احمد عن محمد بن عیسی عن یاسین الضریر عن حریر بن عبدالله عن محمد بن مسلم قال: سألت عن حدّ الطواف

بالبیت الذی من خرج منه لم یکن طائفاً بالبیت قال: کان الناس علی عهد رسول الله صلی الله علیه و آله یطوفون بالبیت والمقام وأنتم الیوم تطوفون ما بین المقام و بین البیت فکان الحدّ موضع المقام الیوم فمن جازه فلیس بطائف والحدّ قبل الیوم والیوم واحد قدرها بین المقام و بین البیت من نواحي البیت کلّها فمن طاف فتابعد من نواحيه أبعد من مقدار ذلك کان طائفاً بغير البیت بمنزله من طاف بالمسجد لانه طاف بالمسجد لانه طاف فی غیر حدّ ولاطواف له.^{۵۰}

محمد بن مسلم گوید: حد طواف را از امام سؤال کردم که اگر کسی از آن تجاوز کند، طائف نخواهد بود. فرمود: مردم در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله طواف می کردند در اطراف بیت و مقام و شما امروز طواف می کنید مابین مقام و بیت. پس حد طواف، موضعی بوده که امروز هست. چنانچه کسی از آن تجاوز کند، طائف نخواهد بود و حد طواف قبل از امروز و امروز یکی است به مقدار فاصله بین مقام و خانه در تمام جوانب بیت. کسی که از جوانب کعبه از این مقدار دورتر شود، طواف کننده به غیر خانه خواهد بود و به منزله کسی است که بر مسجد طواف نماید؛ زیرا وی در غیر حد مطاف طواف کرده و در نتیجه طوافی برای او نخواهد بود.

این روایت، تصریح می کند که طواف بیرون از فاصله مقام و بیت صحیح نیست و در واقع، طواف به مسجد کرده نه خانه؛ و در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله که مقام ابراهیم علیه السلام متصل به بیت بوده و بر گرد مقام و خانه طواف می شد، رسول خدا صلی الله علیه و آله از حد کنونی تجاوز نمی کرده است.

ممکن است برخی این روایت را از جهت سند، غیر تام بدانند، ولی این اشکال را پاسخ داده اند که ضعف سند آن، منجر به عمل اصحاب است و اجماع نیز این ضعف را جبران می کند^{۵۱}؛ چنان که در ریاض آمده است: «وفي سنده جهالة واضمار الا انه لا محيص لانجباره بالشهرة ونقل الاجماع».^{۵۲}

۲. دومین دلیل این قول، سیره نبوی است. علامه حلی در مختلف که سند روایت

محمد بن مسلم را ناتمام دیده، دلیل قول مشهور را سیره رسول خدا ﷺ دانسته که آن حضرت در فاصله بین مقام و خانه طواف کرده و فرموده است که مناسک خویش را از من بگیرید: «خذوا عني مناسككم».^{۵۳}

۳. سومین دلیل مسئله، اجماع است که ابن زهره در غنیه ادعا کرده و فیض کاشانی در «مفاتیح الشرایع»، طباطبایی در «ریاض» و محمد حسن نجفی در «جواهر» از آن یاد کرده‌اند و در «مجمع الفوائد» نیز آمده بود که «مما لا خلاف فيه بين الاصحاب».^{۵۴}

۴. چهارمین دلیل، مطابقت این قول با اصل احتیاط و حصول برائت ذمه است. شیخ طوسی در خلاف بعد از نقل نظر خودش و اشاره به فتوای شافعی، می‌نویسد:

دلینا: انّ ما ذکرناه مقطوع علی اجزائه وما ذکره لیس علی اجزائه دلیل فالاحتیاط ایضاً یقتضی ما قلناه.^{۵۵}

آنچه ما ذکر کردیم، قطع به کفایتش داریم. ولی آنچه آنان ذکر کرده‌اند، دلیلی بر اجزای آن نیست. پس احتیاط نیز اقتضای قول ما را دارد.

ابوالمکارم بن زهره در غنیه بر موافقت این قول با احتیاط استدلال کرده و بیان می‌کند که این‌گونه عمل کردن، برائت ذمه می‌آورد:

فمن ترك شيئاً من ذلك لم یجزیه الطواف بدلیل الاجماع الماضي ذکره و طریقه الاحتیاط والیقین لبرائة الذمة لانه لاخلاف فی براءة الذمة منه إذا فعل علی الوجه الذي ذکرناه و لیس علی براءة منها منه إذا فعل علی اطلاقها.^{۵۶}

پس کسی که برخی از این شرائط را ترک کند، طواف او کافی نیست، به دلیل اجماعی که گذشت و طریق احتیاط و یقین به برائت ذمه؛ زیرا خلافتی نیست در اینکه برائت ذمه حاصل می‌شود زمانی که طبق آنچه گفته شد، طواف را انجام دهد و برائت ذمه، حاصل نمی‌شود، چنانچه به طور مطلق انجام دهد.

بنابراین ادله، طواف باید در فاصله بین مقام و بیت باشد و خارج از این محدوده، تنها به دلیل ثانوی که ضرورت و اضطرار است، جایز خواهد بود.

نقد و بررسی ادله

۱. روایت محمد بن مسلم

روایت محمد بن مسلم از جهات مختلف قابل نقد و بررسی است. این روایت، از جهت سند و دلالت کامل نیست و بر مقصود دلالت ندارد.

الف) بررسی سند

سند روایت چنین است: «محمد بن یعقوب کلینی از محمد بن یحیی و دیگران از محمد بن احمد از محمد بن عیسی از یاسین ضریر از حرزبن عبدالله از محمد بن مسلم». این روایت را شیخ طوسی با سند خویش از کلینی نقل کرده است و درباره روایان آن، به جز حرز و محمد بن مسلم که ثقه هستند، چنین گفته‌اند: یک - محمد بن یحیی از مشایخ کلینی است و او ابوجعفر عطار قمی، ثقه و کثیرالحدیث است.^{۵۷}

دو - منظور از محمد بن احمد، محمد ابن احمد بن یحیی بن عمران بن عبدالله بن سعد بن مالک اشعری قمی ابوجعفر است که در نقل حدیث ثقه است. ولی از ضعف روایت می‌کرده و به احادیث مرسل اعتماد می‌نموده است.^{۵۸}

سه - محمد بن عیسی در این روایت، ابن عیسی بن عبید یقطینی، مولی بنی‌اسد است که درباره وثاقت او اختلاف است.^{۵۹}

چهار - یاسین ضریر همان یاسین زیات بصری است که گفته‌اند در بصره با موسی بن جعفر علیه السلام ملاقات کرده است.^{۶۰} هیچ‌گونه توثیقی درباره او نقل نشده است. همان‌گونه که اشاره شد، وی مجهول است و تمام فقها در این باره اظهار نظر کرده‌اند و بر مجهول بودن وی تصریح کرده‌اند.

مقدس اردبیلی، یاسین ضریر را مجهول می‌داند.^{۶۱} صاحب مدارک وی را غیر موثق می‌داند: «وفي طريق هذه الرواية ياسين الضرير وهو غير موثق».^{۶۲} محقق سبزواری نیز وی را

مهمل می‌داند و ابن عیسی را نیز غیر موثق می‌نویسد: «فی ه محمد بن عیسی وفیه توقف ویاسین الضریر ولیس فی شأنه مدح ولا قدح».^{۶۳} مرحوم شهید صدر در کتاب طهارت بر مجهول بودن یاسین ضریر تصریح دارد.^{۶۴}

در کتب رجالی اهل سنت، یاسین ضریر به عنوان یاسین بن معاذ زیات کوفی، از مردم یمامه، معرفی شده که از زهری، مکحول، ابوواقد، محمد بن منکدر و حماد ابن ابی سلیمان حدیث نقل کرده است. از او، پسرش خلف، اسحاق بن سلیمان، وکیع، زید بن حباب، عبدالرزاق، علی بن غراب و مروان بن معاویه حدیث نموده‌اند. وی را از بزرگان فقهای کوفه و مفتیان آن دیار دانسته‌اند. یحیی بن معین، او را پیرو فتاوی ابوحنیفه می‌داند. بخاری او را منکر الحدیث و نسایی او را متروک الحدیث شمرده است. ابن حبان او را جزو کسانی دانسته که احادیث جعلی نقل می‌کرده‌اند و هیچ‌یک وی را به تشیع نسبت نداده‌اند.^{۶۵} بنابراین می‌توان گفت که وی به خاطر شغل روغن‌فروشی، با حریر ارتباط شغلی داشته و گاهی احادیث شیعه را از حریر می‌شنیده است و شاید به همین علت شغلی، به بصره رفت و احادیث خود را در آنجا نقل کرد و نزد شیعه به بصری شهرت یافت.

یاسین در حدود سال ۱۶۱ ه.ق از دنیا رفت. بنابراین امکان روایت وی از امام باقر علیه السلام وجود دارد، ولی امکان روایت محمد بن عیسی بن عبید از وی بعید است. گفتنی است که شیخ طوسی، خلف بن عمرو زیات کوفی را از یاران امام صادق علیه السلام معرفی کرده که ظاهراً فرزند یاسین بوده است.^{۶۶} روشن است که نمی‌توان براساس چنین روایتی که از سند قابل اعتمادی برخوردار نیست، فتوا داد.

جبران ضعف سند

کسانی که به این روایت اعتماد کرده‌اند، گفته‌اند که ضعف سند آن با عمل اصحاب و اجماع جبران می‌شود. ولی این سخن صحیح نیست؛ زیرا اجماع در اینجا ثابت نیست

و عمل اصحاب، با وجود روایت صحیح، قابل اعتنا نیست. مخصوصاً که برخی از اصحاب طبق آن فتوا نداده‌اند. آیت‌الله خوئی بعد از نقل روایت، در بررسی سند آن می‌گوید:

و الروایه صریحاً فی مذهب المشهور ولکنها ضعیفة سنداً لأن فی طریقها یاسین الضریر وهو غیر موثق وقد ذکرنا غیر مرّة ان الانجبار بها لا اساس له عندنا.^{۶۷}

روایت محمد بن مسلم در قول مشهور صراحت دارد، ولی از جهت سند ضعیف است؛ زیرا یاسین ضریر که در سند روایت است، موثق نیست و مکرر گفته‌ایم که جبران سند، به عمل اصحاب، نزد ما اساس ندارد.

طبیعی است زمانی که سندی قابل قبول نباشد و صحت اسناد آن ثابت نشده باشد، ضعف آن قابل جبران نیست. علاوه بر این، عمل به این روایت از زمان شیخ طوسی آغاز شده است و حدود یک قرن فقهای دیگر که عنوان «مقلده» داشته‌اند، از وی پیروی نموده‌اند و چون قول دیگری به نظر نرسیده، طبق آن فتوا داده‌اند تا اینکه علامه حلی، شاید برای اولین بار، توجه به فتوای اسکافی کرده و مدرک آن را به دست آورده است. از این رو در کتاب «مختلف» و کتاب‌های «تذکره» و «منتهی» که احتمالاً بعد از مختلف نوشته است، به این قول، اظهار تمایل کرده و مبنای قول مشهور را نیز سیره دانسته، نه روایت محمد ابن مسلم. علت فتوای شیخ طوسی طبق این روایت، مبنایی است که وی در اصول داشته که اشاره به آن مفید می‌نماید.

مبنای شیخ طوسی در عمل به خبر واحد

شیخ طوسی در «عدة الاصول»، مبنایی را برای عمل به خبر واحد ثقه غیر امامی ذکر کرده و معتقد است که علمای شیعه، طبق این مبنا، عمل می‌کرده‌اند. با روشن شدن این مبنا، فتوای طوسی علیه السلام طبق خبر یاسین روشن می‌شود. شیخ الطائفه برای عمل به روایات ثقات عامه، ناووسیه، واقفیه و فطحیه، دو شرط قائل است:

- خبری معارض خبر آنها نباشد؛

- طائفه شیعه با فتوای برخلاف آن، از روایت غیرامامی اعراض نکرده باشند.

وی در ادامه، روایتی را از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که فرمود:

إذا نزلت بکم حادثة لا تجدون حکمها فی ماروی عنّا فانظروا إلی ما رووا عن علی علیه السلام
فاعملوا به.^{۶۸}

هرگاه حادثه‌ای برای شما روی داد که حکم آن را در آنچه از ما روایت شده نمی‌یابید، به آنچه آنان [عامه] از علی علیه السلام روایت کرده‌اند، نظر کنید و بدان جامه عمل درپوشانید.

البته این حدیث، راویان را مقید به توثیق نمی‌کند. از این رو، عدم شهرت آنان به فسق می‌تواند در عمل به روایات آنان کافی باشد. شیخ طوسی ادامه می‌دهد که به همین جهت، شیعه به خبر حفص بن غیاث، غیاث بن کلوب، نوح بن دراج، سکونی و دیگران عمل کرده‌اند.

ایشان بر پایه همین مبنا، طبق روایت یاسین ضریر، فتوا داده است؛ چون روایت مخالف معتبری در این موضوع ندیده است و از اینجاست که می‌توان گفت شیخ هنگام فتوا، صحیحه حلبی را ندیده و دلیل آن، عدم طرح صحیحه حلبی در استبصار برای حل تضاد بین روایات است.^{۶۹} این روایت از زمان علامه حلی که در پی علت‌یابی فتوای اسکافی بوده است، مطرح شده و علامه به فتوای طبق آن اظهار تمایل نموده است. فقهای مقلد بعد از شیخ نیز طبق نظر او فتوا داده‌اند. بنابراین طبق مبنایی که خود شیخ طوسی ذکر کرد، نمی‌توان به روایت محمد بن مسلم عمل نمود.

ب) فقه الحدیث

در متن حدیث، نکته‌ای در خور توجه وجود دارد که دلالت آن را بر اطلاق قول مشهور، خدشه‌دار می‌کند. در آنجا می‌گوید:

فمن جازه فلیس بطائف ... فمن طاف فتباعد من نواحیه أبعده من مقدار ذلك كان
طائفاً بغير البيت بمنزله من طاف بالمسجد...

کسی که از حد تعیین شده تجاوز کند، طواف کننده بیت نیست... پس کسی که دور شود از نواحی خانه، بیشتر از آن حد، طواف به غیر خانه کرده که به منزله طواف مسجد است.

این سخن نشان می‌دهد که طواف خارج از مقام، عرفاً طواف بیت محسوب نمی‌شده است و از این جهت، طواف وی صحیح نخواهد بود. بنابراین چنانچه طواف پشت مقام، صدق عنوان طواف پیدا کند، مشکلی در کار نخواهد بود.

۲. بررسی سیره

دومین دلیل بر فتوای مشهور، سیره نبوی است. علامه حلی که روایت محمد بن مسلم را ضعیف و نارسا دانست، برای قول مشهور، به سیره استناد نموده است.^{۷۰} ولی تعیین مطاف در محدوده بیت و مقام از سیره نبوی استفاده نمی‌شود و از این روست که اکثر فقهای اهل سنت، مطاف را اعم گرفته‌اند؛ به خصوص که در زمان رسول خدا، مقام به دستور حضرت به بیت وصل شده و در نتیجه، محدودیتی از این جهت ایجاد نگردیده است.

تنها روایتی که این محدوده را معین کرده، روایت محمد بن مسلم است که می‌گوید پیامبر صلی الله علیه و آله نیز در زمان خویش، در همین محدوده، طواف کرده است که علامه حلی، خود، این روایت را نپذیرفته و به آن اعتماد نکرده است.

۳. بررسی اجماع

از جمله ادله‌ای که بر فتوای مشهور اقامه شده است، اجماع است. این اجماع برای اولین بار در کلام سید ابوالمکارم بن زهره (م ۵۸۵ ه. ق) به چشم می‌خورد و در ریاض و مفاتیح الشرایع به آن اشاره شده و صاحب جواهر آن را مسلم دانسته است؛ ولی علامه حلی در مختلف به این اجماع استناد نکرده و این قول را مشهور دانسته و شهید اول نیز آن را قول مشهور دانسته که نشان می‌دهد اعتماد به اجماع نداشته است.

آنچه در نظر ناقلین اجماع به خوبی محسوس است، این است که مستند اجماع آنها روایت محمد بن مسلم است و خود به آن تصریح کرده‌اند و اجماع مدرکی، هیچ‌گونه اعتبار استقلالی ندارد و دلیل مستقلى نخواهد بود.

دیدگاه ابن زهره درباره اجماع

ابن زهره برای اولین بار در این مسئله ادعای اجماع کرده است. وی در موارد مختلف در غنیة النزوع ادعای اجماع نموده است. برای روشن شدن مطلب، بد نیست مقدار ارزش اجماع‌های وی را بدانیم:

مرحوم اسدالله تستری (شوشتری) در کتاب گرانسنگ خویش «کشف القناع عن حجة الاجماع» به بررسی اجماعات ابن‌ادریس و ابن‌زهره پرداخته است. او معتقد است اجماعات ابن‌ادریس مبتنی بر صحت دلیل حکم است؛ آنجا که حکمی را صحیح می‌داند، ادعای اجماع کرده، گرچه قائل آن اندک باشد. همین روش را ابن‌زهره عمل نموده و طبق آن، ادعای اجماع کرده است. وی درباره اجماعات ابن‌زهره می‌نویسد:

ويقرب من اجماعاته [ابن ادریس] اجماعات السيد ابن زهره في الغنية بل هي اضعف منها كما لا يخفى على من امعن النظر فيها ولا يبعد ان يكون قد تجاوز فيها بما يخرجها غالباً على الحجية على الطريق المعروف و لعلّه لهذا او لما مرّ اعرض معظم الاصحاح عن نقلها فضلاً عن التعويل عليها الا فيما شذ و ندر وقد تقدم عن المحقق في احكام البئر في مسئله ادعي ابن زهره فيها الاجماع انه قال: ومن المقلدة من لوطالبتة بدليل ذلك لادعي الاجماع لوجوده في كتب الثلاثة وهو غلط و جهالة ان لم يكن تجاهلاً.^{۷۱}

و به مانند اجماعات ابن‌ادریس، اجماعات ابن‌زهره در غنیه است [که به خاطر اعتماد به صحت دلیل ادعا شده است]. بلکه این اجماع‌ها ضعیف‌تر است از اجماع‌های ابن‌ادریس؛ همان‌گونه که مخفی نمی‌ماند بر کسی که با دقت در آن بنگرد. بلکه بعید نیست که منایی داشته باشد ابن‌زهره که طبق قول معروف (دخول امام در مجمعی) حجت نباشد و شاید به همین جهت یا آنچه گذشت، اکثر اصحاب از نقل اجماع‌های

غنیه اعراض کرده‌اند، تا چه رسد که به آن اعتماد نمایند؛ مگر در موارد اندک. گذشت که محقق حلی در احکام بئر، در مسئله‌ای که ابن زهره ادعای اجماع کرده بود، گفت: «برخی از مقلده، این گونه هستند که اگر از آنان دلیلی بخواهی، ادعای اجماع می‌کنند؛ به صرف اینکه روایتی در کتاب‌های مشایخ سه گانه باشد و این ادعا اشتباه و جهالت است، اگر تعاهل نباشد!»

از این عبارت، نکاتی چند استفاده می‌شود:

الف) اجماعات ابن زهره قابل اعتماد نیست؛ زیرا براساس اعتماد به دلیل حکم است، نه دخول امام در مجمعین و اتفاق تمام فقها؛ و این مطلب، به خوبی از غنیه نیز استفاده می‌شود.^{۷۲}

ب) اصحاب از این قبیل اجماعات، اعراض کرده‌اند.

ج) محقق حلی، ابن زهره را از مقلده می‌داند که تابع آرای شیخ طوسی بودند و برخلاف نظر وی فتوا نمی‌دادند و ادعای اجماع وی، به خاطر وجود روایت در کتب اربعه است. در نتیجه، چنین اجماعی هیچ‌گونه حجت شرعی ندارد.

۴. مطابقت با احتیاط

شیخ طوسی و دیگران بیان کردند که این نظر موافق احتیاط است و انسان یقین به برائت ذمه حاصل می‌نماید. در پاسخ باید گفت گرچه رعایت احتیاط همه‌جا پسندیده است، ولی رعایت احتیاط مذکور، در این زمان، خلاف احتیاط است و باعث خراب شدن اعمال دیگران می‌شود. اساساً در صورتی می‌توان به اصول عملیه استناد کرد که دلیلی در بین نباشد و با وجود صحیحه حلی، استناد به اصل، بی‌نتیجه است؛ زیرا «الاصل دلیل حیث لادلیل» و اینجا دلیل داریم که نشانگر صحت طواف پشت مقام است.

ادله اقوال دیگر

بعد از خدشه در ادله چهارگانه قول مشهور، باید به قول ابن جنید و صدوق توجه

نمود که علامه حلی در برخی کتبش به آن اظهار تمایل نموده است. ظاهراً صدوق علیه السلام طبق صحیحہ حلبی، طواف پشت مقام را مطلقاً جایز و ابن جنید عندالاضطرار، روا می‌داند و مدرک آنها این حدیث است:

ابان عن محمد الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الطواف خلف المقام؟ قال: ما أحب ذلك وما أرى به بأساً فلاتفعله إلا الآن لاتجد منه بدءاً.^{۷۳}

محمد حلبی گوید: از امام صادق علیه السلام از طواف در پشت مقام سؤال کردم؟ فرمود: «من آن را دوست ندارم و در آن اشکالی نمی‌بینم. پس آن را انجام نده مگر اینکه ناچار باشی».

فقها عدم محبوبیت طواف در پشت مقام را حمل بر کراهت کرده‌اند و کراهت در عبادت، به معنای ثواب کمتر است و ضرری به عمل نمی‌زند و باعث بطلان آن نمی‌گردد.

در مدارک الاحکام در معنای این حدیث، آمده است:

و مقتضى الرواية الجواز على كراهية وظاهر الصدوق الافتاء بمضمونها وهو غير بعيد إلا أن المشهور أولى.^{۷۴}

مقتضای روایت، روا بودن طواف پشت مقام، همراه با کراهت است و ظاهر از نقل صدوق فتوا بر طبق آن است و این نظر بعید نیست؛ لیکن عمل به قول مشهور، شایسته‌تر است.

صاحب حدائق، بعد از نقل روایت محمد بن مسلم و صحیحہ حلبی می‌نویسد:

چه بسا از اینکه شیخ صدوق این روایت را نقل کرده، استفاده شود که به مضمون آن فتوا داده است. در نتیجه، قول دیگری در مسئله به وجود می‌آید و اقوال به سه می‌رسد: یکی قول صدوق علیه السلام که ظاهر صحیحہ حلبی است و دیگر قول مشهور و قول سوم، قول ابن جنید است که ضرورت، باعث زوال تحریم می‌گردد. [وی اضافه می‌کند:] ظاهر از سخن علامه در منتهی و مختلف، قول ابن جنید است.^{۷۵}

ولی آیت‌الله خویی در معتمد، قول علامه را متمایل به دیدگاه صدوق می‌داند و بعد از نقل روایت محمد بن مسلم و بی‌اساس دانستن آن، می‌نویسد:

و نسب إلى ابن الجنید أنه جَوَّز الطواف خارج المقام ومن خلفه عند الضرورة وعن الصدوق الجواز مطلقاً ولو اختياراً ويظهر الميل إليه من المختلف والتذكرة والتمهية كما يظهر الميل من صاحب المدارك وهو الصحيح ويدل عليه صحيحه الحلبي... وصريح الرواية الجواز على المرجوحية التي يرتفع عند الاضطرار فلا بأس بالعمل بها كما عن الصدوق الافتاء بمضمونها. فالمتحصّل أنّ الطواف بالنسبة إلى البعد والقرب إلى الكعبة غير محدد بحدّ بل العبرة بصدق الطواف حول البيت عرفاً وان كان خلف المقام.^{۷۶}

و به ابن جنید نسبت داده شده که وی طواف، خارج از مقام و پشت آن را هنگام ضرورت جایز دانسته است و از صدوق، جواز این عمل به طور مطلق و در حال اختیار استفاده می‌شود. از علامه در مختلف و تذکره و تمهیه میل به این نظر دیده می‌شود. همان‌گونه که تمایل صاحب مدارک به این قول، از سخنش استفاده می‌شود و این قول، صحیح است و صحیحه حلبی بر آن دلالت می‌کند و صریح روایت حلبی، جایز بودن طواف در پشت مقام است با مرجوحیتی که با اضطرار از بین می‌رود. بنابراین، اشکالی در عمل به آن نیست؛ آن‌گونه که صدوق طبق مضمونش فتوا داده است. نتیجه بحث اینکه طواف از جهت دوری و نزدیکی به کعبه، محدود به حدی نیست. بلکه مهم، صدق عرفی عنوان طواف در اطراف خانه است؛ گرچه در پشت مقام باشد. ظاهراً ایشان دیدگاه علامه را مقابل قول مشهور می‌دانند و نظر به مطابقت آن با دیدگاه صدوق یا ابن جنید ندارند و علامه بعد از نقل قول ابن جنید، مستند آن را صحیحه حلبی دانسته و خود صریحاً موضعاً اتخاذ نکرده است. دیدگاه صاحب مدارک نیز قبلاً ذکر شد. دیدگاه صاحب ذخیره نیز همانند صاحب مدارک است.

صاحب حدائق، بعد از نقل روایت محمد بن مسلم و صحیحه حلبی، بر جمعی که برخی بین این دو روایت نموده‌اند، خُرده گرفته است. آنان گفته‌اند: «حدیث محمد بن

مسلم دلالت بر حرمت خروج از محدوده مقام دارد و صحیحه حلبی، خروج عندالضرورة را روا می‌داند؛ یعنی حرمت مستفاد از روایت محمد بن مسلم را از بین می‌برد». صاحب حدائق می‌گوید: «صحیحه حلبی دلالت بر کراهت طواف در خارج مقام و خانه دارد، نه حرمت. بنابراین، دو معنای متفاوت دارند. در این صورت، با وجود صحیحه، نوبت به عمل به روایت ضعیف نمی‌رسد».

البته اگر بخواهیم از ضعف روایت محمد بن مسلم چشم‌پوشی کنیم، می‌توانیم بدین‌گونه بین دو روایت جمع کنیم که از حدیث محمد بن مسلم استفاده می‌شود که طواف در صورتی خارج از محدوده مقام جایز نیست که صدق عرفی طواف بر بیت نداشته باشد و چنانچه عرفاً طواف در پشت مقام صدق کند که همان طواف بر بیت است، طواف اشکال نخواهد داشت و کراهتی که روایت حلبی نیز به آن اشاره کرده (در این صورت) از بین می‌رود و آن، جایی است که صفوف طواف‌کنندگان به خارج از محدوده معین برسد و از مقام بگذرد. در این صورت، عنوان طواف صدق می‌کند و اضطراب برای طواف در خارج از مقام نیز تحقق می‌یابد و شاید این جمع، مبنای فتوای کسانی است که طواف در خارج از مقام را در صورتی جایز می‌دانند که صفوف طبیعی طواف‌کنندگان به پشت مقام برسد.

ولی چنانچه روایت محمد بن مسلم را از اعتبار ساقط بدانیم، همان‌گونه که ذکر شد، از آن، طواف پشت مقام استفاده می‌شود و در مقدار فاصله آن با بیت، صدق عرفی لازم است و کراهت این عمل، با اتصال صفوف طواف‌کنندگان (در این سوی مقام) از بین می‌رود و مراعات احتیاط، واجب نیست؛ با توجه به اینکه در تاریخچه مقام ابراهیم ذکر شد که رسول خدا ﷺ آن را به بیت وصل کرده، معنا ندارد که ما مقام را در حد طواف بدانیم و بیان گردید که تنها در روایت محمد بن مسلم این محدوده ذکر شده و سیره‌ای که علامه بدان اشاره کرده، فقط در این روایت است و در روایات دیگر، محدودیتی ذکر نشده است. از این رو، طواف پشت مقام، خالی از اشکال به نظر می‌رسد و این فاصله، تا جایی که صدق عرفی طواف داشته باشد، صدق می‌کند.

دیدگاه فقهای چهارگانه عامه

اهل سنت و جماعت، طواف را در تمام مسجدالحرام جایز می‌دانند و برخی از آنان طواف روی بام را روا دانسته و گروهی آن را جایز نمی‌دانند. فتوای آنان را درباره شرایط صحت طواف از کتاب «الفقه علی المذاهب الاربعه» نقل می‌کنیم:

- شافعیان طواف در مسجدالحرام را جایز می‌دانند، گرچه توسعه بیابد و طواف بر بام را نیز روا می‌دانند: «کونه فی المسجد وان اتسع فیصح الطواف مادام فی المسجد ولو فی هوائه او علی سطحه ولو مرتفعاً عن البیت ولو حال حائل بین الطائف والبیت».^{۷۷}

- فقهای مالکی گویند: «ان یکون [الطواف] داخل المسجد فلا یصح علی سطحه ولا خارجه»^{۷۸}؛ «لازم است که طواف، داخل مسجدالحرام باشد و طواف بر سقف مسجد یا خارج از مسجد، صحیح نیست».

- حنبله، طواف بر سطح [بام] را روا می‌دانند: «و منها ان یکون بالمسجد فلا یصح خارجه ویصح علی سطحه».^{۷۹}

- حنفیان گویند: «[ویلزم] ان یکون داخل المسجد الحرام حتی لو طاف بالکعبه من وراء زمزم أو من وراء العمدة جاز أما اذا طاف خارج المسجد فإن طوافه لا یصح».^{۸۰}

پی‌نوشت‌ها

۱. مجمع البیان، ج ۱، ص ۴۷۸ (با حاشیه آیت الله شعرانی، کتابفروشی اسلامیة، تهران).
۲. الحج فی الکتاب والسنة، ص ۸۴ (چاپ سازمان حج و زیارت) به نقل از فروع کافی، ج ۴، ص ۲۲۳.
۳. همان، ص ۷۵ به نقل از کافی، ج ۴، ص ۲۲۳.
۴. نهایه الارب، نویری، ج ۴، ص ۲۹۳ (ترجمه دامغانی، انتشارات امیرکبیر، تهران).
۵. نهج البلاغه، حکمت ۲۶۲، ص ۱۲۱۷ (طبع فیض الاسلام).

۶. اخبار مكة و ماجاء فيها من الآثار، ابوالوليد محمد بن عبدالله بن احمد ازرقى، ج ۲، ص ۱۶۷ (تحقيق رُشدی صالح ملحن، دارالأندلس للطباعة والنشر، بيروت).
۷. فصلنامه ميقات، شماره ۷، ص ۶۱ به نقل از فتح الباری، ج ۳، ص ۱۶۹.
۸. تاريخ الخلفاء، سيوطى، ص ۱۳۷؛ شرح نهج البلاغه، ابن ابى الحديد، ج ۱۲، ص ۷۵.
۹. روضة الكافي، ص ۶۰، ح ۲۱.
۱۰. الارشاد، شيخ مفيد، ج ۲، ص ۳۸۳ (چاپ مؤسسه آل البيت).
۱۱. الفقه المنسوب الى الامام الرضا (عليه السلام)، ص ۲۱۹ (تحقيق مؤسسه آل البيت، نشر المؤتمر العالمى للامام الرضا (عليه السلام)).
۱۲. المقنع و الهداىيه، شيخ صدوق، ص ۱۱۸ (تحقيق سيد ابراهيم ميانجى، چاپ بيروت، دارالمحجة البيضاء).
۱۳. همان، ص ۳۱۲.
۱۴. من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۳۹۹، ح ۲۸۰۹ (تحقيق على اكبر غفارى، منشورات جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية بقم المقدسة).
۱۵. الحدائق الناضرة، محدث بحراني، ج ۱۶، ص ۱۱۱ (چاپ مؤسسه نشر اسلامى، وابسته به جامعه مدرسين).
۱۶. مختلف الشيعة، ج ۱، ص ۲۸۸ (چاپ سنگى) و نیز ج ۴، ص ۲۰۰ (چاپ دفتر تبليغات اسلامى حوزة علميه قم)؛ الدروس الشرعية، شهيد اول، ج ۱، ص ۳۹۵ (چاپ مؤسسه نشر اسلامى).
۱۷. الحدائق الناضرة، ج ۱۶، ص ۱۱۱.
۱۸. المقنعة، شيخ مفيد، ص ۴۰۵ (مؤسسه نشر اسلامى).
۱۹. الانتصار، سيد مرتضى (مندرج در چاپ سنگى الجوامع الفقهية).
۲۰. رسائل الشريف الرضى، ج ۳، ص ۶۷ (چاپ دارالقرآن قم).
۲۱. همان، ص ۲۷۵.
۲۲. الكافي فى الفقه، ابوالصلاح حلبى، ص ۲۰۸ (تحقيق رضا استادى، مكتبة امام اميرالمؤمنين، اصفهان).
۲۳. النهاية، شيخ طوسى، ص ۲۳۷.

۲۴. المبسوط فی فقه الامامیة، ج ۱، صص ۳۶۱ - ۳۵۷ (مکتبة المرتضویة، تهران).
۲۵. کتاب الخلاف، ج ۲، ص ۳۹۴، مسئله ۱۳۳ (چاپ جدید، گروهی از دانشمندان).
۲۶. الرسائل العشر، ص ۲۳۰ (تحقیق رضا استادی، چاپ مؤسسه نشر اسلامی).
۲۷. المراسم، چاپ شده در الجوامع الفقهیة، ص ۵۷۷ (چاپ سنگی).
۲۸. المهذب، ج ۱، ص ۲۳۳ (تحقیق استاد جعفر سبحانی، مؤسسه نشر اسلامی).
۲۹. الوسیله لابن حمزة، چاپ شده در الجوامع الفقهیة، ص ۷۲۶ (نشر کتابخانه آیت الله مرعشی).
۳۰. غنیة النزوع، چاپ شده در الجوامع الفقهیة.
۳۱. کتاب السرائر، ابن ادريس، ج ۱، ص ۵۷۲ (مؤسسه نشر اسلامی).
۳۲. مسالك الافهام، شهید ثانی، ج ۱، ص ۹۴ (انتشارات دارالهدی - قم).
۳۳. الجامع للشرايع، یحیی بن سعید حلّی، ص ۱۹۷ (تحقیق و چاپ مؤسسه سیدالشهدا، قم).
۳۴. جامع المقاصد، محقق کرکی، ج ۳، ص ۱۹۳، تحقیق و چاپ مؤسسه آل البيت، قم؛ این کتاب، شرح قواعد علامه است و در نتیجه، دیدگاه محقق کرکی با نظر علامه در قواعد یکسان است.
۳۵. منتهی المطلب، علامه حلّی، ج ۲، ص ۶۹۱ (چاپ سنگی)؛ علامه بعد از نقل قول مشهور و روایت محمد بن مسلم، صحیحہ حلبی را نقل کرده و می نویسد: «و یدلّ علی جواز ذلك مع الضرورة كالزحام وشبهه» و از همین قول، تمایل وی به دیدگاه صدوق، استفاده می شود.
۳۶. مختلف الشیعة، ج ۴، ص ۲۰۰ (چاپ دفتر تبلیغات اسلامی).
۳۷. الدروس الشرعیة، شهید اول، ج ۱، ص ۳۹.
۳۸. مسالك الافهام، ج ۱، ص ۹۴.
۳۹. اللمعة الدمشقیة، ج ۲، ص ۲۴۹ (شرح کلانتر، چاپ بیروت).
۴۰. مجمع الفائدة و البرهان، مقدّس اردبیلی، ج ۷، ص ۸۶، تحقیق گروهی از اساتید حوزه قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۴۱. مدارک الاحکام، سید محمد موسوی عاملی، ج ۸، ص ۱۳۰ (تحقیق و نشر مؤسسه آل البيت قم).

۴۲. ذخیره المعاد، محقق سبزواری، ص ۶۲۸ (چاپ سنگی).
۴۳. مفاتیح الشرائع، فیض کاشانی، ج ۱، ص ۳۶۹ (تحقیق سید مهدی رجایی؛ مجمع الذخائر الاسلامیه، قم).
۴۴. الحدائق الناضرة، ج ۱۶، ص ۱۱۰.
۴۵. ریاض المسائل، سید علی طباطبایی، ج ۱، ص ۴۰۶ (چاپ سنگی).
۴۶. جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، محمد حسن نجفی اصفهانی، ج ۱۹، ص ۲۹۵، (دار احیاء التراث العربی، بیروت).
۴۷. ر.ک: آراء المراجع فی الحج، آقای افتخاری گلپایگانی، صص ۲۳۰ - ۲۳۱ (چاپ سوم).
۴۸. ر.ک: استفتائات معظم له.
۴۹. المعتمد فی شرح المناسک [کتاب الحج]، آیت الله خویی، ج ۴، ص ۳۴۲ (تقریر به قلم سید رضا خلخالی).
۵۰. الکافی، ج ۴، ص ۴۱۳ (تحقیق علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران)؛ وسائل الشیعه، حر عاملی، ج ۹، ص ۴۲۷ (تحقیق ربانی شیرازی، دار احیاء التراث العربی، بیروت).
۵۱. جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۲۹۵.
۵۲. ریاض المسائل، ج ۱، ص ۴۰۶.
۵۳. مختلف الشیعه، ج ۴، ص ۲۰۰ (تحقیق و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۵۴. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۷، ص ۸۶.
۵۵. کتاب الخلاف، ج ۲، ص ۳۲۴، مسئله ۱۳۳.
۵۶. الغنیة، چاپ شده در: الجوامع الفقهیة، ص ۵۱۶.
۵۷. جامع الرواة، اردبیلی، ج ۲، ص ۲۱۳ (چاپ کتابخانه آیت الله مرعشی).
۵۸. همان، ص ۶۳۲.
۵۹. همان، ص ۱۶۶.
۶۰. همان، ص ۳۲۲؛ ر.ک: معجم رجال الحدیث، آیت الله خویی، ج ۲، ص ۱۱؛ رجال النجاشی و الفهرست شیخ طوسی، با عنوان یاسین الضریر الزیات البصری.
۶۱. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۷، ص ۸۶.

۶۲. مدارک الاحکام، ج ۸، ص ۱۳۱.
۶۳. ذخیره المعاد، ص ۶۲۸.
۶۴. بحوث فی شرح العروة، شهید صدر، ج ۱، صص ۸۴ و ۲۰۵، (نرم افزار جامع فقه ۲).
۶۵. لسان المیزان، ابن حجر عسقلانی، ج ۶، ص ۲۳۸، قم ۸۴۱؛ الجرح والتعديل، فخر رازی، ج ۹، ص ۳۱۲؛ تاریخ الاسلام، ذهبی، حوادث سال ۱۷۰ - ۱۶۱، ص ۵۰۵ (مؤسسه الرساله، بیروت)؛
التاریخ الكبير، بخاری، ج ۸، ص ۴۲۹، شماره ۳۵۹۵؛ میزان الاعتدال، ذهبی، ج ۴، ص ۳۵۸، شماره ۹۴۴۳.
۶۶. ک: رجال الطوسی، ص ۱۸۸، رقم ۶۲؛ رجال النجاشی، شماره ۳۷۵؛ حریر بن عبدالله (تحقیق شبیری زنجانی، مؤسسه نشر اسلامی، قم).
۶۷. معتمد، ج ۴، ص ۳۴۱.
۶۸. عدة الاصول، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۸۰ (چاپ جدید، مؤسسه آل البيت)؛ قاموس الرجال، شوشتری، ج ۱، ص ۲۰ (چاپ جدید، مؤسسه نشر اسلامی، قم).
۶۹. ر.ک: الاستبصار، ج ۲، ص ۲۱۶ به بعد، ابواب الطواف. شیخ به هیچ وجه این مسئله را مطرح نکرده است.
۷۰. مختلف الشیعة، ج ۴، ص ۲۰۰.
۷۱. کشف القناع عن حجیة الاجماع، شیخ اسدالله تستری، ص ۴۴۲ (چاپ سنگی مؤسسه آل البيت).
۷۲. الجوامع الفقهیة، ص ۴۸۰.
۷۳. من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۶۹؛ وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۴۲۷.
۷۴. مدارک الاحکام، ج ۸، ص ۱۳۱.
۷۵. الحدائق الناضرة، ج ۱۶، ص ۱۱۱.
۷۶. المعتمد، ج ۴، صص ۳۴۱ - ۳۴۲.
۷۷. الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۱، ص ۶۵۴.
۷۸. الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۱، ص ۶۵۴.
۷۹. همان، ص ۶۵۵.
۸۰. همان.

مقام ابراهیم علیه السلام و جایگاه آن در فقه

مصطفی آخوندی

میقات حج، ش ۷۰، زمستان ۱۳۸۸ ه. ش

این نوشتار به حقیقت و فضیلت مقام ابراهیم علیه السلام می‌پردازد و نقش و جایگاه آن را در مورد دو مسئله فقهی «طواف میان کعبه و مقام ابراهیم» و «نماز طواف پشت مقام ابراهیم» تبیین می‌کند. این نوشتار از دو بخش تشکیل شده است: در بخش اول به مباحثی درباره حقیقت و عظمت مقام ابراهیم علیه السلام و جایگاه اصلی و فعلی آن پرداخته شده است و در بخش دوم، نقش مقام در طواف و نماز طواف مطرح شده است که مباحث فقهی مقاله را دربردارد. حقیقت مقام چیست، قداست و عظمت مقام ابراهیم علیه السلام، مقام ابراهیم علیه السلام سنگی از بهشت، چگونگی اثر پای ابراهیم علیه السلام، جای اصلی مقام، روایات اهل سنت درباره مکان مقام، محورهای بخش اول را تشکیل می‌دهند. محورهای بخش دوم نیز عبارتند از: نقش مقام ابراهیم در حد مطاف، مقام ابراهیم و نماز طواف، نمازگاه ابراهیم علیه السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم.

حقیقت مقام چیست؟

به گفته واژه‌شناسان:

- مقام، اسم مکان نیست، بلکه در لغت به معنای «جای پای انسان» آمده است.^۱
- مقام ابراهیم، یعنی جای دو پای ابراهیم خلیل که روی سنگ نمایان است.^۲
- مقام ابراهیم، سنگی است مربع شکل با طول و عرض حدود چهل سانتی‌متر و

ارتفاع تقریبی پنجاه سانتی متر که در عصر ما، درون محفظه‌ای شیشه‌ای، میان گنبدی طلایی رنگ، رو به روی در کعبه، به فاصله ۲۶/۵ ذراع نگهداری می‌شود. روی مقام ابراهیم این فراز از آیه الکرسی به چشم می‌خورد: ﴿...وَلَا يُوَدُّهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ (بقره: ۲۲۵).

قداست و عظمت مقام ابراهیم عليه السلام

مقام ابراهیم از آیات الهی و از معجزات حضرت ابراهیم خلیل است که نام آن، دو بار، به دو عنوان، در قرآن کریم آمده است:

۱. نشانه و آیت بزرگ خداوند؛ ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ...﴾ (آل عمران: ۹۷)

در تفسیر «آلاء الرحمن» آمده است: «مقام ابراهیم از نشانه‌های آشکار و جاوید حضرت ابراهیم عليه السلام است؛ همین سنگی که ابراهیم خلیل بر آن ایستاد و اثر دو پای شریفش، همانند فرو رفتن در گل به جای ماند.»

این سنگ با وجود حوادث گوناگون طبیعی و غیر طبیعی، در طول قرن‌ها، همچنان به عنوان معجزه الهی باقی مانده است.^۳

۲. به عنوان قبله‌گاه نمازگزاران؛ ﴿...وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ (بقره: ۱۱۹)

درباره این آیه، به بحث خواهیم پرداخت.

مقام ابراهیم عليه السلام سنگی از بهشت

صاحب «مجمع البیان» در قداست و بهشتی بودن مقام روایاتی آورده است:

رُوي عَنِ الْبَاقِرِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: نَزَلَتْ ثَلَاثَةٌ أَحْجَارٍ مِنَ الْجَنَّةِ؛ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ، وَ حَجَرُ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ اسْتَوْدَعَهُ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ حَجَرًا أَبْيَضَ وَ كَانَ أَشَدَّ بَيَاضًا مِنَ الْقَرَّاطِيسِ فَاسْوَدَّ مِنْ خَطَايَا بَنِي آدَمَ.^۴

از حضرت باقر عليه السلام نقل شده که خداوند سه قطعه سنگ را از بهشت بر زمین فرود آورد: مقام ابراهیم عليه السلام و سنگ بنی‌اسرائیل و حجرالأسود و آن سنگی است که

خداوند به امانت نزد ابراهیم علیه السلام گذاشت [که آن را در رکن خانه کعبه نصب کرد]. رنگ آن ابتدا از کاغذ سفیدتر بود، لیکن در اثر گناهان فرزندان آدم، سیاه گردید. رَوِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِي، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الرُّكْنُ وَ الْمَقَامُ يَأْقُوتَانِ مِنْ يَأْقُوتِ الْجَنَّةِ طَمَسَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى نُورَهُمَا لَوْ لَا ذَلِكَ لِأَصْءَاتَا مِنْ بَيْنِ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ.^۵

عبدالله بن عمر، از حضرت پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل کرده است: رکن و مقام، دو یاقوت از یاقوت‌های بهشت‌اند و خداوند نور آن‌ها را گرفته است و اگر نه این بود، آن‌ها میان مشرق و مغرب را روشن می‌کردند.

چگونگی اثر پای ابراهیم علیه السلام

در چگونگی پیدایش این اثر روی آن سنگ سخت به عنوان نشانه الهی، سه احتمال داده‌اند که دو احتمال آن با کعبه مرتبط و قابل جمع است و احتمال دیگر را بی‌ربط با کعبه و ضعیف و مردود شمرده‌اند. ازرقی، مورخ قرن سوم هجری، در مورد این احتمالات می‌نویسد:

احتمال نخست

هنگامی که ابراهیم و اسماعیل علیهما السلام مشغول ساختن کعبه بودند، دیوارهای کعبه بالا آمد و ادامه آن ممکن نبود. از این رو سنگی برای ابراهیم آوردند و او روی سنگ ایستاد و دیوار کعبه را بالا برد. این احتمال به دلیل ارتباط آن با کعبه قوی‌تر است.

احتمال دوم

هنگام اتمام بنای کعبه، ابراهیم خلیل علیه السلام مأموریت یافت ندای حج سر دهد: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ (حج: ۲۷) و مردم را دعوت عمومی به حج کن تا پیاده و سواره بر مرکب‌های لاغر، از هر راه دوری به سوی تو آیند.

از زرقی نقل کرده است:

محمد بن یحیی، از محمد بن عمر واقدی، از ابن ابی سبره، از اسحاق بن عبدالله بن ابی فروه، از عمر بن حکم، از ابوسعید خدری نقل می‌کند که گفت: از عبدالله بن سلام درباره نشانه‌ای که روی مقام ابراهیم است، پرسیدم. گفت: این سنگ به وضعی بود که امروز هست، ولی خداوند سبحان اراده کرد که آن را نشانه‌ای از آیات خود فرماید و چون ابراهیم علیه السلام مأمور شد مردم را برای انجام حج فرا بخواند، روی این سنگ ایستاد و این سنگ چندان بالا رفت که از همه کوه‌ها بلندتر گردید و ابراهیم علیه السلام به همه چیز مشرف شد و بانگ برداشت: ای مردم، دعوت پروردگار خویش را پاسخ گوید. مردم در پاسخ گفتند: گوش به فرمانیم، پروردگارا! گوش به فرمان و نشانه هر دو پای او بر آن سنگ باقی بود که خداوند چنین اراده کرده بود. ابراهیم علیه السلام روی آن سنگ به چپ و راست خود می‌نگریست و همچنان می‌گفت: دعوت خدای خود را پاسخ گوید.^۶

در مورد این احتمال، روایات صحیحی داریم. از جمله آنها روایت غالب بن عثمان است که در آن آمده است:

...أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ لَمَّا أَمَرَ إِبْرَاهِيمَ يُنَادِي فِي النَّاسِ الْحُجَّ قَامَ عَلَى الْمَقَامِ فَأَرْفَعُ بِهِ حَتَّى صَارَ بِإِزَاءِ أَبِي قُبَيْسٍ فَنَادِي فِي النَّاسِ بِالْحُجِّ فَأَسْمَعَ مَنْ فِي أَصْلَابِ الرَّجَالِ وَ أَرْحَامِ النِّسَاءِ إِلَى أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ.^۷

امام باقر علیه السلام فرمود: وقتی خداوند به ابراهیم فرمان داد: «در میان مردم ندای حج دهد»، بر مقام ایستاد، پس مقام او را بالا برد تا در مقابل کوه ابوقیس قرار گرفت. ندا داد مردم به حج بیایند. پس هر کس که در اصلاب مردان و ارحام زنان بود، تا روز قیامت، ندای او را شنید.

این احتمال با احتمال نخست قابل جمع است. چون در طول هم واقع شده‌اند و هیچ منعی ندارد که حضرت ابراهیم علیه السلام هم در بنای کعبه و هم در اعلان حج، روی این سنگ ایستاده باشد.

احتمال سوم

این احتمال ارتباطی به کعبه ندارد و ازرقی نیز آن را ضعیف و مردود شمرده و آن این است: ابراهیم خلیل آن گاه که از شام به مکه می آمد، برای همسر خود سوگند می خورد که در مکه از مرکب خود پیاده نشود و چون به مکه رسید، این سنگ را پیش او آوردند و پای خود را از رکاب بیرون آورد و بر آن نهاد. سعید بن جبیر می گوید: «این نقل درست نیست». سپس روایت ابن عباس را نقل می کند که حضرت ابراهیم برای بنای کعبه پا روی این سنگ گذاشته است.^۸

ممکن است این داستان که مجمع البیان مفصل به آن پرداخته، درست باشد. اما هیچ ارتباطی به مقام ندارد.

جای اصلی مقام

دلایل، قرائن و شواهدی وجود دارد که مقام ابراهیم در عهد ابراهیم خلیل علیه السلام و عهد پیامبر صلی الله علیه و آله، بعد از فتح مکه و حکومت خلیفه اول، به کعبه چسبیده بود و در عصر خلیفه دوم، به جای فعلی، منتقل شده است. این دلایل و قرائن عبارت اند از:

۱. روایت محمد مسلم

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ حَدِّ الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ الَّذِي مِنْ خَرَجَ عَنْهُ لَمْ يَكُنْ طَائِفًا بِالْبَيْتِ، قَالَ: كَانَ النَّاسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَطُوفُونَ بِالْبَيْتِ وَالْمَقَامِ وَأَنْتُمْ الْيَوْمَ تَطُوفُونَ مَا بَيْنَ الْمَقَامِ وَبَيْنَ الْبَيْتِ فَكَانَ الْحُدُّ مَوْضِعَ الْمَقَامِ الْيَوْمَ فَمَنْ جَارَهُ فَلَيْسَ بِطَائِفٍ وَالْحُدُّ قَبْلَ الْيَوْمِ وَالْيَوْمَ وَاحِدٌ قَدَرٌ مَا بَيْنَ الْمَقَامِ وَبَيْنَ الْبَيْتِ مِنْ نَوَاحِي الْبَيْتِ كُلِّهَا فَمَنْ طَافَ فَتَبَاعَدَ مِنْ نَوَاحِيهِ أَبْعَدَ مِنْ مَقْدَارِ ذَلِكَ كَانَ طَائِفًا بَعْدَ الْبَيْتِ بِمَنْزِلِهِ مَنْ طَافَ بِالْمَسْجِدِ لِأَنَّهُ طَافَ فِي غَيْرِ حَدٍّ وَلَا طَوَافَ لَهُ.^۹

محمد بن مسلم گوید: از امام صادق علیه السلام از حد و مرز طواف خانه پرسیدم و گفتم: آن محدوده که اگر کسی خارج از آن طواف کند، گویا طواف نکرده، کدام است؟

حضرت فرمود: «مردم در عصر پیامبر ﷺ پیرامون خانه و مقام طواف می کردند، ولی امروز شما میان مقام و خانه طواف می کنید. پس حد مطاف، جای مقام فعلی است و هر کس از آن بگذرد، گویی طواف کننده نیست و طواف او صحیح نمی باشد. حد مطاف در گذشته و امروز یکی است و آن، حد میان مقام و کعبه در همه نواحی خانه است. پس کسی که دورتر از این مقدار طواف کند، طواف به غیر بیت کرده است؛ مانند کسی که خارج از مسجد الحرام، برگرد مسجد طواف کرده باشد؛ چون او طواف را در مطاف انجام نداده، پس طوافی نکرده است».

هرچند روایت به علت مجهول بودن یاسین الضریر ضعیف شمرده شده، ولی اشتها عمل به روایتی بین اصحاب، موجب جبران ضعف آن می شود^{۱۰} و مشهور قدما به روایت محمد بن مسلم عمل کرده و طبق آن فتوا داده اند. پس اشکالی در روایت نیست^{۱۱} و می توان به آن استناد کرد.

آیت الله گلپایگانی می فرماید: «روایت به خاطر یاسین الضریر که مجهول است و هیچ مدح و ذمی درباره او نرسیده، ضعیف است. ولی عمل اصحاب و اعتماد آنها به روایت، جبران ضعف سند می کند».^{۱۲}

روایت، صدر و ذیلی دارد. صدر روایت به مسئله تاریخی و جابه جایی مقام ابراهیم پرداخته و ذیل روایت مسئله فقهی حد مطاف را بیان کرده است که در این بحث، شاهد مثال ما صدر روایت است و ذیل روایت از بحث ما خارج است. در صدر روایت می فرماید: «مردم در عصر پیامبر ﷺ پیرامون خانه و مقام طواف می کردند. اما امروز شما میان خانه و مقام طواف می کنید؛ یعنی بین این دو، فاصله ایجاد شده است. این دو عبارت، قابل دقت است. در جمله «يَطُوفُونَ بِالْبَيْتِ وَالْمَقَامِ»، به مردم عصر پیامبر خدا ﷺ اشاره دارد که آنان با مقام، معامله بیت می کردند؛ همچنان که پیرامون کعبه می چرخیدند، دور مقام نیز طواف می کردند؛ چون کلمه «المقام» عطف به «البیت» است؛ یعنی «يَطُوفُونَ بِالْبَيْتِ» و «يَطُوفُونَ بِالْمَقَامِ» و این گویای آن است که مقام ابراهیم، وصل به

کعبه بوده است؛ این عبارت، با عبارت بعدی که می فرماید: «وَأَنْتُمْ الْيَوْمَ تَطُوفُونَ مَا بَيْنَ الْمَقَامِ وَبَيْنَ الْبَيْتِ...»؛ «شما امروز میان مقام و خانه طواف می کنید»، تفاوت بسیار است؛ دیروز مسلمانان در طواف دور مقام می چرخیدند، ولی امروز شما نمی توانید دور آن بچرخید.

این ظهور بسیار روشنی دارد که مقام ابراهیم در عهد پیامبر خدا صلی الله علیه و آله کنار دیوار کعبه بوده است.

۲. روایت صدوق از زراره

وَ قَالَ زُرَّارَةُ بْنُ أَعْيَنَ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام أَدْرَكْتَ الْحُسَيْنَ عليه السلام؟ قَالَ نَعَمْ، أَذْكَرُّ وَ أَنَا مَعَهُ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ قَدْ دَخَلَ فِيهِ السَّيْلُ وَ النَّاسُ يَتَخَوَّفُونَ عَلَى الْمَقَامِ يُخْرَجُ الْخَارِجُ فَيَقُولُ قَدْ ذَهَبَ بِهِ السَّيْلُ وَ يَدْخُلُ الدَّخِلُ، فَيَقُولُ: هُوَ مَكَانُهُ، قَالَ: فَقَالَ يَا فُلَانُ مَا يَصْنَعُ هَؤُلَاءِ؟ فَقُلْتُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ يَخَافُونَ أَنْ يَكُونَ السَّيْلُ قَدْ ذَهَبَ بِالْمَقَامِ، قَالَ: إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَ جَلَّ - قَدْ جَعَلَهُ عَلَمًا لَمْ يَكُنْ لِيَذْهَبَ بِهِ فَاسْتَقَرُّوا وَ كَانَ مَوْضِعَ الْمَقَامِ الَّذِي وَضَعَهُ إِبْرَاهِيمُ عليه السلام عِنْدَ جِدَارِ الْبَيْتِ، فَلَمْ يَزَلْ هُنَاكَ حَتَّى حَوَّلَهُ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي هُوَ فِيهِ الْيَوْمَ، فَلَمَّا فَتَحَ النَّبِيُّ صلی الله علیه و آله مَكَّةَ رَدَّهُ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي وَضَعَهُ إِبْرَاهِيمُ عليه السلام فَلَمْ يَزَلْ هُنَاكَ إِلَى أَنْ وُلِّيَ عُمَرُ، فَسَأَلَ النَّاسَ مَنْ مِنْكُمْ يَعْرِفُ الْمَكَانَ الَّذِي كَانَ فِيهِ الْمَقَامُ؟ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ، أَنَا قَدْ كُنْتُ أَخَذْتُ مِقْدَارَهُ بِنَسْعٍ فَهُوَ عِنْدِي فَقَالَ انْتَبِئِي بِهِ فَأَتَاهُ فَقَاسَهُ ثُمَّ رَدَّهُ إِلَيَّ ذَلِكَ الْمَكَانِ. ۱۳

زرارة بن اعین به امام باقر علیه السلام گفت: آیا [جدت] حسین علیه السلام را دیدی و او را در رک کردی؟ امام علیه السلام فرمود: آری. یادم می آید که با او در مسجد الحرام بودم، سیل آمد و وارد مسجد الحرام شد؛ مردم برای مقام می ترسیدند. گروهی که از مسجد خارج می شدند، می گفتند: سیل مقام را برد. عده ای که داخل مسجد الحرام می شدند می گفتند: مقام در جای خودش است. امام علیه السلام فرمود: فلانی! این مردم چه می کنند؟ گفتیم: خدا شما را پایدار بدارد، می ترسند که سیل مقام را ببرد. حضرت فرمودند:

خداوند - عزوجل - آن را عَلم و نشانه قرار داده است و چنین نیست که سیل آن را ببرد. پس آرام بگیرید و جایگاه مقام که ابراهیم علیه السلام در نظر گرفته بود، کنار دیوار کعبه بود. مقام همچنان آنجا بود تا آنکه اهل جاهلیت آن را به مکانی که امروز قرار گرفته، منتقل کردند. هنگامی که مکه به دست پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فتح شد، آن حضرت مقام را به جایگاه نخست که ابراهیم علیه السلام قرار داده بود، برگرداند تا آنکه در خلافت عمر، او از مردم پرسید چه کسی جای مقام را می‌داند؟ مردی گفت: من جای آن را با نخی اندازه گرفته‌ام. عمر گفت: آن را بیاور، و او آورد. سپس مقام را به مکان فعلی منتقل کرد.

بررسی روایت

روایت زراره دارای چند فراز است:

(الف) در آن به عَلم و نشانه بودن مقام ابراهیم از جانب خداوند اشاره شده است: (قَدْ جَعَلَهُ عَلَمًا).

(ب) در عصر ابراهیم خلیل علیه السلام، مقام در کنار دیوار خانه بوده است.

(ج) مردم زمان جاهلیت مقام را به جایگاه فعلی منتقل کرده‌اند.

(د) پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در فتح مکه مقام را به جایگاه زمان ابراهیم علیه السلام برگرداند.

(ه) عمر در زمان خلافتش مقام را به جایگاه فعلی [که در زمان جاهلیت بود] منتقل کرد.

روایت زراره، تأییدی است بر روایت محمد بن مسلم و به نوعی مفسر آن است. در روایت محمد بن مسلم آمده است: «مردم در عهد پیامبر صلی الله علیه و آله برگرد خانه و مقام طواف می‌کردند». اطلاق این جمله هم شامل دوران بعثت می‌شود و هم شامل زمان هجرت و این معنا را می‌رساند که مقام در تمام دوران پیامبر صلی الله علیه و آله کنار دیوار کعبه قرار داشته است و روایت زراره می‌گوید: «تا پیش از فتح مکه، مقام در جایگاه فعلی قرار داشته و در فتح مکه پیامبر صلی الله علیه و آله آن را به جایگاه اصلی‌اش، یعنی کنار کعبه منتقل کرده است».

۳. صحیح ابراهیم بن ابی محمود

عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مُحَمَّدٍ قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا علیه السلام أَصَلِّيَ رُكْعَتِي طَوَافِ الْفَرِيضَةِ خَلْفَ الْمَقَامِ حَيْثُ هُوَ السَّاعَةَ أَوْ حَيْثُ كَانَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله? قَالَ: حَيْثُ هُوَ السَّاعَةَ. ^{۱۴} السَّاعَةَ. ^{۱۴}

ابراهیم بن ابومحمود می گوید: از امام رضا علیه السلام پرسیدم: «دو رکعت نماز واجب طواف را پشت مقام در جایگاه فعلی آن بخوانم یا در جایگاهی که عصر رسول الله صلی الله علیه و آله بود؟ امام علیه السلام فرمود: «پشت مقام در جای فعلی».

از سؤال راوی پیداست که او می دانست مقام ابراهیم در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله کنار کعبه بوده است و امام علیه السلام نیز آن را تأیید می کند.

۴. نظریه برخی علما

- آیت الله گلپایگانی با استناد به این روایت، تأکید می کند که مقام ابراهیم علیه السلام در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله به کعبه چسبیده بوده و خلیفه دوم آن را به مکان فعلی - که مکان عصر جاهلیت است - منتقل کرد. ^{۱۵}

- شیخ حر عاملی نیز پس از نقل این روایت می گوید: «در شماری از روایات آمده است که مقام ابراهیم علیه السلام به دیوار کعبه چسبیده بود و عمر آن را به مکان فعلی انتقال داد». ^{۱۶}

نتیجه

از دلایل یادشده استفاده می شود که مقام در عهد ابراهیم و اسماعیل علیه السلام و نیز در عهد پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، از فتح مکه به بعد، در کنار دیوار یا چسبیده به دیوار کعبه بوده و در دوران خلافت عمر و به فرمان وی، به جای فعلی انتقال یافته است و این همان جایی است که در عصر جاهلیت بود.

نکته: گرچه مقام جابه جا شده، لیکن در جهت آن تغییری ایجاد نگردیده است؛ یعنی

مقام در جایگاه کنونی، درست روبه‌روی همان مکان قبلی کنار کعبه است؛ البته با فاصله بیشتر.

روایات اهل سنت

اهل سنت در مورد مکان مقام، روایاتی دارند که هم با یکدیگر همخوانی ندارند و با روایات شیعه هم در تعارض هستند. ازرقی، چند روایت نقل می‌کند که با هم تفاوت دارند:

۱. روایتی که می‌گوید: «مقام در زمان ابراهیم خلیل، در جای کنونی بوده است». شیخ محمدحسن نجفی، صاحب جواهر، آن روایت را نقل و سپس نقد کرده است؛ وی می‌گوید:

مالک بن انس و طبری گفته‌اند: «قریش در عهد جاهلیت از ترس سیل، مقام را به خانه چسبانده بودند و این وضعیت، همچنان تا عهد پیامبر ﷺ و ابوبکر ادامه داشت. پس هنگامی که عمر به حکومت رسید، مقام را به جای کنونی آن، همان جایی که ابراهیم خلیل تعیین کرده بود، بازگرداند».^{۱۷}

ازرقی در اخبار مکه این روایت و روایت ذیل را آورده است: محمد بن یحیی، از سلیم بن مسلم، از ابن جریج، از محمد بن عباد بن جعفر از عبدالله بن صفوان نقل می‌کند که می‌گفت: «در حالی که عمر در مکه و در خانه ابن سباع ساکن بود، به عبدالله بن سایب عابدی (از قاریان به نام مکه که تا اندکی پیش از کشته شدن عبدالله بن زبیر زنده بود)^{۱۸} دستور داد که مقام را به جایگاه خود برگرداند؛ او چنان کرد و نماز مغرب را خواند. عمر از دردسر شکایت داشت و پس از آنکه من یک رکعت از نماز مغرب خوانده بودم، آمد و پشت سرم نماز خواند؛ گوید چون نماز تمام شد، عمر احسنت و آفرین گفت. من نخستین کس بودم که پس از نصب مقام ابراهیم، در جای اصلی آن، نماز گزاردم».^{۱۹}

صاحب جواهر همچنین در نقد این روایت می‌گوید:

اولاً: عمر از کجا می‌دانست جای مقام در عصر ابراهیم خلیل علیه السلام مکان کنونی بوده است؟ ثانیاً: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نسبت به این عمل اولویت داشته است؛ چرا او این کار را انجام نداد؟ حال آن‌که او پیامبر خدا بود و می‌بایست راه ابراهیم خلیل را برود! ^{۲۰}

۲. روایتی که می‌گوید: «مقام در عهد عمر در جای کنونی بوده و به دستور وی پایه‌ای برای حفاظت از مقام ساختند».

ازرقی می‌نویسد: ابوالولید از پدر بزرگش، از داود بن عبدالرحمان، از ابن جریج، از کثیر بن کنیر بن مطلب بن ابی‌وداعه سهمی از پدرش از پدر بزرگش نقل می‌کند: «در روزگار حکومت عمر بن خطاب سیلی آمد که به سیل ام‌نهشل معروف شد؛ زیرا ام‌نهشل دختر ابو عبیده بن ابواحیحه سعید بن عاص را با خود برد و او در آن سیل غرق شد و مرد. این سیل مقام را از جای خود کند و برد و آن را در محله پایین مکه یافته، آوردند و به پرده‌های کعبه متصل کردند و در این باره برای عمر نوشتند و او در حالی که از این واقعه ترسیده بود، در ماه رمضان به قصد عمره به مکه آمد. محل اصلی مقام را سیل از میان برده بود و نشانه آن هم محو شده بود. عمر مردم را فرا خواند و گفت: شما را به خدا سوگند می‌دهم هر کس اطلاعی از جای دقیق مقام دارد مرا آگاه کند، مطلب بن ابی‌وداعه سهمی گفت: ای امیرمؤمنان، من جای آن را می‌دانم؛ زیرا از چنین پیشامدی بیمناک بودم و اندازه فاصله‌های آن را تا حجرالأسود و حجر اسماعیل و چاه زمزم با نخ گرفته‌ام و در خانه‌ام موجود است. عمر به او گفت: همین جا بنشین و بفروست آن نخ را بیاورند؛ چون نخ و ریسمان را آوردند و اندازه گرفتند، جای مقام همین جای کنونی تعیین شد. عمر از مردم دیگر هم پرسید و با آنان مشورت کرد. گفتند: آری همین جا محل مقام است و چون این موضوع ثابت شد و برای عمر مسلم گردید، نخست برای آن پایه‌ای ساختند و سپس مقام را به جای خود منتقل کردند که تا امروز همچنان بر جای خود باقی است» ^{۲۱}.

مطلب بن ابی‌وداعه از راویانی است که برخی او را ضعیف و برخی قوی و مورد

اعتماد دانسته‌اند.^{۲۲} او روز فتح مکه مسلمان شد و پدرش در جنگ بدر اسیر گشت. مطلب مدتی ساکن کوفه بود و سپس به مدینه برگشت.^{۲۳}

۳. روایت ابن سراقه که گوید: «پیامبر خدا ﷺ مقام را به جای کنونی منتقل کرد».

«میان کعبه و نمازگاه آدم، ترجیحاً نه ذراع است و آنجا جایگاه مقام ابراهیم است و پیامبر ﷺ هنگامی که از طوافش فارغ شد، دو رکعت نماز نزد آن خواند و آیه ﴿وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّی﴾ (بقره: ۱۱۹) بر او نازل شد. آن‌گاه پیامبر ﷺ مقام را به جای کنونی منتقل کرد - و فاصله این تا کعبه بیست ذراع می‌باشد - تا طواف به واسطه گزاردن پشت سر او، قطع نشود. آن‌گاه در زمان عمر، سیل، مقام را برد و عمر دستور داد آن را به مکانی که پیامبر خدا ﷺ معین کرده بود، منتقل کنند».^{۲۴}

صاحب جواهر در نقد روایت می‌نویسد: «این روایت می‌گوید پیامبر خدا ﷺ مقام را به جای کنونی آورد. در حالی که روایت زراره می‌گوید عمر اعمال جاهلی را زنده کرد».^{۲۵}

آیا تغییر و جابه‌جایی مقام ابراهیم علیه السلام بدعت و عمل نامشروعی است؟

در پاسخ این پرسش باید گفت: از امیرمؤمنان علیه السلام در کتاب روضه کافی خطبه‌ای نقل شده که چنین کارهایی را بدعت و خلاف دستورات پیامبر صلی الله علیه و آله شمرده است. سلیم بن قیس هلالی می‌گوید:

امیرمؤمنان علیه السلام در جمع خاصان و شیعیانش خطبه‌ای خواند... آن‌گاه فرمود: «حکمرانان پیش از من کارهایی انجام داده‌اند که در آنها با پیامبر خدا صلی الله علیه و آله مخالفت کردند و از روی تعهد راه خلاف پیمودند و پیمانش را شکستند و سنت و روشش را تغییر دادند و اگر من بخواهم مردم را به ترک آنها وادارم و به جای اصلی آنها بازگردانم و به همان ترتیب که در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله بود، مقرر دارم، لشکر از پیرامون من پراکنده شوند تا جز خودم تک تنها نمانم و یا اندکی از شیعیان من که برتری مرا شناخته و وجوب اطاعت و امامت مرا از روی کتاب خدای - عزوجل - و سنت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله دانسته‌اند، به جای ماند. [اگر مردم

مخالفت نمی کردند] می دیدید که من دستور می دادم تا مقام ابراهیم علیه السلام را به جای اصلی آنکه پیامبر خدا صلی الله علیه و آله آن را در آنجا نهاده بود برمی گردانند».^{۲۶}

از این روایت چند برداشت می توان کرد:

اولاً: جای اصلی مقام، مکان فعلی نبوده بلکه نزد دیوار کعبه بوده است. ثانیاً: ظاهراً دلالت می کند که تغییر مکان مقام ابراهیم، بدعت و امر نامشروعی است. اهل سنت برای عمل خلیفه دوم این گونه استدلال کرده اند: اگر عمل عمر صحیح نبود، چرا صحابه و تابعین به او اعتراض نکردند؟! پس عدم اعتراض، دلیل بر صحت عمل اوست.

در پاسخ این استدلال باید گفت: «چنین نیست که عدم اعتراض به یک عمل، دلیل بر درستی آن باشد؛ زیرا عدم اعتراض یا ناشی از جهل و ناآگاهی است یا نبود موقعیت؛ ممکن است آن دسته از صحابه که اعتراض نکردند، آگاه به مسئله نبوده اند و برخی نیز چون امیرمؤمنان علیه السلام معترض بودند، اما موقعیت سیاسی و جو حاکم اجازه اعتراض به آنان نمی داد».

نقش مقام ابراهیم در حد مطاف

در حد طواف، میان مشهور فقهای قدما و میان فقهای متأخر و معاصر اختلاف است. فتوای قدما آن است که طواف باید میان مقام ابراهیم و خانه خدا انجام گیرد. برخلاف متأخرین و معاصران که قائل به توسعه مطاف هستند.

پرسش: نقش مقام در ارتباط با حد مطاف طبق فتوای قدما چیست؟

۱. آیا ملاک تعیین حد مطاف، مقام (سنگ) است یا بنا و قبه ای که مقام در آن جای گرفته است؟

۲. آیا مقام ارتباطی با حد مطاف دارد؟

پاسخ: روایت محمد بن مسلم، حد را میان مقام و بیت می دانست. پیش تر گذشت،

مراد از مقام، سنگی است که جای پای حضرت ابراهیم علیه السلام بر آن نمایان است و در عهد ابراهیم خلیل و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله که به دیوار کعبه چسبیده بود، بنا و قبه‌ای برای او در تاریخ ثبت نشده است. شواهد و قرائن حاکی از آن است که وقتی مقام به مکان فعلی انتقال یافت، برای حفاظت از آن، محفظه، بنا و قبه‌ای برای آن ساخته شد^{۲۷} و آنچه طبق فتوای مشهور قدما، ملاک حد مطاف است، مقام (سنگ) است، نه بنا و قبه آن...

شیخ محمدحسن نجفی، صاحب جواهر، می‌نویسد: «آنچه در تعیین حد مطاف معتبر است، مقام اصلی (سنگ) است، نه بنا بر آن».^{۲۸}

در پاسخ سؤال دوم باید گفت: «مقام هیچ نقشی در تعیین حد مطاف ندارد. پس اگر مقام را جابه‌جا کنند یا آن را بردارند، طبق فتوای قدما، همین مسافت^{۲۹} باید در طواف مراعات شود. دلیل آن، خبر زراره و اخباری است که پیش‌تر خوانده شد».^{۳۰}

در روایت محمد بن مسلم آمده بود:

وَ الْحَدُّ قَبْلَ الْيَوْمِ وَالْيَوْمِ وَاحِدٌ قَدَرٌ مَا بَيْنَ الْمَقَامِ وَبَيْنَ الْبَيْتِ مِنْ نَوَاحِي الْبَيْتِ كُلِّهَا...

حد مطاف در گذشته (زمان پیامبر صلی الله علیه و آله به کعبه چسبیده بود) و امروز یکی است و آن، حد میان مقام و کعبه در همه نواحی خانه است.

این جمله آشکارا بیان می‌کند که مقام ابراهیم هیچ دخالتی در تعیین حد و مرز مطاف ندارد؛ زیرا در عصر پیامبر، مقام در کنار کعبه قرار داشته، در عین حال، حد مطاف به همان اندازه بود که امروز معین است. آنچه از روایت استنباط می‌شود، این است که مقام در جایی قرار گرفته که مرز و حد مطاف از آنجا محاسبه می‌شود. بنابراین، اگر روزی بیاید که به دلیلی مقام ابراهیم را جابه‌جا کنند، هیچ تغییری در حد مطاف، طبق فتوای قدما، حاصل نخواهد شد.

مقام ابراهیم و نماز طواف

مسئله دیگری که در مورد مقام ابراهیم مطرح گردیده، خواندن نماز طواف نزد مقام ابراهیم است. از آیه **﴿وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ﴾** (بقره: ۱۲۵) استفاده می‌شود که محل

نماز طواف باید از مقام ابراهیم اتخاذ شود: «مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ...» و بیش از این بیان نمی‌کند که محل نماز طواف باید برگرفته از مقام ابراهیم باشد؛ بدین ترتیب مقام در نماز طواف موضوعیت پیدا می‌کند. پس در هر جا که قرار گرفته باشد، خواه در جوار کعبه و خواه در مکان کنونی، باید مقابل و جلوی نمازگزار قرار گیرد؛ همچنان که در صحیحہ معاویة بن عمار از امام صادق علیه السلام آمده است: «تَأْتِي مَقَامَ إِبْرَاهِيمَ فَنُصَلِّي رُكْعَتَيْنِ وَ اجْعَلُهُ أَمَامًا...»^{۳۱}؛ «به مقام ابراهیم می‌آیی، پس آن را مقابل و رو به رو قرار می‌دهی...»؛ در روایت دیگر از امام صادق علیه السلام آمده است نماز طواف واجب، جز پشت مقام، جایز نیست:

لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يُصَلِّيَ رُكْعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ إِلَّا خَلْفَ الْمَقَامِ لِقَوْلِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ -
 ﴿وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ فَإِنْ صَلَّيْتَهُمَا فِي غَيْرِهِ فَعَلَيْكَ إِعَادَةُ الصَّلَاةِ.^{۳۲}

بر کسی جایز نیست دو رکعت نماز طواف را جز پشت مقام ابراهیم بخواند، به دلیل بیان خداوند بزرگ که فرمود: «از مقام ابراهیم نمازگاه برگزینید. پس اگر این نماز را در غیر این مکان خواندی، باید اعاده کنی.»

نمازگاه ابراهیم و پیامبر صلی الله علیه و آله

ازرقی می‌نویسد:

چون ابراهیم خلیل از کار دعوت فراغت یافت، مأمور شد که مقام را قبله خود قرار دهد. ابراهیم علیه السلام آن را کنار در کنونی کعبه قرار داد و مدت‌ها هم قبله بود. پس از او، اسماعیل علیه السلام هم به جانب آن و روبه روی در کعبه نماز می‌گزارد. پیامبر صلی الله علیه و آله مأمور شد به جانب بیت المقدس نماز بگزارد و پیش از هجرت و مدتی پس از آن، همچنان به جانب بیت المقدس نماز می‌گزارد تا آنکه خداوند متعال آنچه را برای خود و پیامبرانش برگزیده بود، قبله قرار داد. پیامبر صلی الله علیه و آله در مدینه رو به ناودان کعبه نماز می‌گزارد (یعنی جهت قبله به جانب شمالی کعبه و ناودان آن بود) و چون به مکه می‌آمد، چنان رو به کعبه می‌ایستاد که مقام روبه روی ایشان بود.^{۳۳}

آیت الله فاضل می فرمودند:

شاید سر اینکه از دیرباز، هنگام برپایی نماز جماعت، امام مسجدالحرام و مأموران پشت مقام و روبه روی کعبه می ایستند و نماز می خوانند، پیروی از همان عمل ابراهیم خلیل علیه السلام و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله باشد.^{۳۴}

اما دلیل این سخن که «خلف مقام، هر جا که قرار گرفته باشد» برای نماز موضوعیت دارد، روایتی است که کلینی از ابراهیم بن ابومحمود نقل کرده است:

قُلْتُ لِلرَّضَا علیه السلام أَصَلِّي رَكْعَتِي طَوَافِ الْفَرِيضَةِ خَلْفَ الْمَقَامِ حَيْثُ هُوَ السَّاعَةَ أَوْ حَيْثُ كَانَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله؟ قَالَ: حَيْثُ هُوَ السَّاعَةَ.^{۳۵}

از حضرت رضا علیه السلام پرسیدم: «آیا دو رکعت نماز طواف را پشت مقام ابراهیم، همین جایی که امروزه قرار دارد، بخوانم یا جایی که در زمان پیامبر خدا صلی الله علیه و آله قرار داشته است؟» حضرت در پاسخ فرمود: «همان جایی که امروزه قرار دارد».

پی نوشت؛

۱. فرهنگ لغت منجد الطلاب.
۲. تاریخ مکه، ج ۲، صص ۳۲۵ و ۳۲۶.
۳. تفسیر آلاء الرحمن، ج ۱، ص ۳۱۵.
۴. تفسیر مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۸۴؛ ترجمه مجمع البیان، ج ۲، ص ۴۱؛ بحار، ج ۱۲، ص ۸۴، باب ۵.
۵. همان، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۴۴.
۶. اخبار مکه، ازرقی، ج ۲، صص ۳۲۴ و ۳۲۵.
۷. وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۴۷۸، ابواب الطواف، باب ۷۱، ح ۱.
۸. اخبار مکه، ج ۲، صص ۳۲۴ و ۳۲۵؛ مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۰۴.

٩. فقه الصادق، ج ١١، ص ٢٤٥.
١٠. اصطلاحات الاصول، آيت الله مشكيني، ص ١٥٢.
١١. فقه الصادق، ج ١١، ص ٢٤.
١٢. تقريرات حج، ج ٢، ص ٩٦.
١٣. من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٢٤٤، ح ٢٣٠٨.
١٤. وسائل الشيعه، ج ٩، ص ٤٧٨، ابواب الطواف، باب ٧١، ح ١.
١٥. تقريرات حج، ج ٢، ص ٧١.
١٦. وسائل الشيعه، ج ٩، ص ٤٧٩، ابواب الطواف، باب ٧١، ح ١.
١٧. جواهر، ج ١٩، ص ٢٩٦.
١٨. اسدالغابه، ابن اثير، ج ٣، ص ١٧٠.
١٩. جواهرالكلام، ج ١٩، ص ٢٩٧.
٢٠. جواهر، ج ١٩، ص ٢٩٦.
٢١. «جاء سيل في خلافة عمر بن الخطاب، يقال له سيل أم نهشل، وإِنما سمي بأم نهشل، أنه ذهب بأم نهشل ابنة عبيدة بن أبي أحيحة سعيد بن العاص، فهات في فاحتمل المقام من موضعه هذا، فذهب به حتى وجد بأسفل مكة، فأتى به فربط إلى أستار الكعبة في وجهها، وكتب في ذلك إلى عمر، فأقبل عمر فرعاً، فدخل بعمرة في شهر رمضان، وقد غيبي موضعه وعفاه السيل، فدعا عمر بالناس، فقال: «أنشد الله عبداً علم في هذا المقام»، فقال المطلب بن أبي وداعة السهمي: أنا يا أمير المؤمنين عندي ذلك، فقد كنت أخشي- عليه هذا، 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 فمدتها فوجدتها مستوية إلى موضعه هذا، فسأل الناس وشاورهم، فقالوا: نعم هذا موضعه، فلما استثبت ذلك عمر وحق عنده، أمر به فأعلم ببناء روضه تحت المقام، ثم حوله فهو في مكانه هذا إلى اليوم...»؛ تاريخ مكة، ج ٢، ص ٣٢٧.
٢٢. ميزان الاعتدال، ذهبى، ج ٣، ص ٤٠٩، ذيل شماره ٦٩٤٨.
٢٣. اسدالغابه، ج ٤، ص ٣٧٤.
٢٤. ذكر الفقيه محمد بن سراقه العامري في كتابه «دلائل القبلة» في موضع المقام عند الكعبة: «و من الباب؛ يعني باب البيت إلى مصلي آدم عليه السلام حين فرغ من طوافه وأنزل الله عليه التوبة وهو موضع

الخلوق من إزار الكعبة أرجح من تسعة أذرع، وهناك كان موضع مقام إبراهيم عليه السلام، وصلى النبي صلى الله عليه وآله عنده حين فرغ من طوافه ركعتين، وأنزل الله عليه ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ ثم نقله صلى الله عليه وآله إلى الموضع الذي هو فيه الآن، وذلك على عشرين ذراعاً من الكعبة...».

٢٥. جواهر الكلام، ج ١٩، ص ٢٩٨.

٢٦. «[عَنْ] عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَمْرٍو الْبِجَانِيِّ، عَنْ أَبَانَ بْنِ أَبِي عَبَّاسٍ، عَنْ سُلَيْمِ بْنِ قَيْسِ الْهَلَالِيِّ قَالَ: خَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام... فَقَالَ قَدْ عَمَلَتِ الْوَلَاةُ قَيْلِي أَعْمَالًا خَالَفُوا فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله مُتَعَمِّدِينَ لِحُلَافِهِ، نَاقِضِينَ لِعَهْدِهِ، مُغَيِّرِينَ لِسُنَّتِهِ، وَ لَوْ حَمَلْتُ النَّاسَ عَلَى تَرْكِهَا وَ حَوَّلْتُهَا إِلَى مَوَاضِعِهَا وَ إِلَى مَا كَانَتْ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله لَتَفَرَّقَ عَنِّي جُنْدِي، حَتَّى أَبْقَى وَ حُدِي أَوْ [مَعَ] قَلِيلٍ مِنْ شَيْعَتِي الَّذِينَ عَرَفُوا فَضْلِي وَ فَرَضَ إِمَامَتِي مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ ذِكْرُهُ وَ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله أَرَأَيْتُمْ لَوْ أَمَرْتُ بِمَقَامِ إِبْرَاهِيمَ عليه السلام فَرَدَدْتُهُ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي وَضَعَهُ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله...»؛ روضه كافي، كليبي، ج ١، ص ٨٥، ٢١، ترجمه سيدهاشم رسولى محلاتى، اسلاميه، ١٣٥٠ هـ.ش.

٢٧. تاريخ مکه، ج ٢، ص ٣٣٠.

٢٨. جواهر الكلام، ج ١٩، ص ٢٩٨.

٢٩. ٢٦/٥ ذراع.

٣٠. جواهر الكلام، ج ١٩، ص ٢٩٨.

٣١. تهذيب، ج ٥، ص ١٣٦.

٣٢. همان، ص ١٣٧.

٣٣. «فلما فرغ أمر بالمقام، فوضعه قبلة، فكان يصلى إليه مستقبل الباب فهو قبلة إلى ما شاء الله ثم كان إسماعيل بعد يصلى إليه إلى باب الكعبة، ثم كان رسول الله صلى الله عليه وآله فأمر أن يصلى إلى بيت المقدس، فصلى قبل أن يهاجر وبعد ما هاجر، ثم أحب الله تعالى أن يصرفه إلى قبلته التي رضي لنفسه ولأنبيائه عليهم السلام قال: فصلّى إلى الميزاب وهو بالمدينة، ثم قدم مكة، فكان يصلى إلى المقام ما كان بمكة»؛ اخبار مکه، ازرقى، ج ٢، صص ٣٢٤ و ٣٢٥.

٣٤. كتاب حج، ج ٤.

٣٥. تهذيب، ج ٥، ص ١٣٥؛ كافي، ج ١٠، ص ٢٨٢.

حجر اسماعیل و جایگاه آن در مباحث فقهی

مصطفی آخوندی

میقات حج، ش ۶۹، پاییز ۱۳۸۸ ه. ش.

حجر اسماعیل، از مکان‌های مقدسی است که موضوع چند مسئله فقهی قرار گرفته است؛ مانند داخل طواف قرار گرفتن، دست کشیدن روی دیوار حجر هنگام طواف و فاصله مطاف از دیوار حجر. از آنجا که مسئله به ماهیت و چیستی حجر باز می‌گردد، این مقاله کوشیده است ضمن تبیین چیستی حجر اسماعیل، نقش و جایگاه آن را در تأثیرگذاری بر مبانی و دلایل مسایل فقهی، روشن سازد. مقاله از دو بخش تشکیل شده است: بخش اول به چیستی حجر اسماعیل و اینکه آیا حجر جزء کعبه است یا خارج از آن، می‌پردازد. نویسندگان در این مورد به دو دیدگاه و ادله آنها اشاره کرده و مورد نقد و بررسی قرار داده است. نگارنده از بررسی دو نظریه و ادله آنها نتیجه گرفته است که حجر اسماعیل جزء کعبه نیست؛ بلکه خانه حضرت اسماعیل علیه السلام و محل دفن او، مادرش و تعدادی از انبیاست. در بخش دوم مقاله مسائل فقهی مرتبط با حجر اسماعیل مطرح شده است. در این بخش سه مسئله مورد بررسی قرار گرفته است: «عدم جواز طواف از داخل حجر، دست گذاشتن روی دیوار حجر و حد مطاف».

مقدمه

حجر اسماعیل چیست؟ آیا جزو کعبه است یا خارج آن؟
در این مسئله از دیرباز میان فقیهان اختلاف بوده و طبعاً بر مبانی فقهی آنان تأثیر

گذاشته و گاه به عنوان دلیل مسئله مورد عنایت قرار گرفته است؛ مانند: بطلان طواف از داخل حجر اسماعیل، دست کشیدن بر دیوار یا دست گذاشتن روی دیوار حجر اسماعیل و فاصله حد مطاف از طرف حجر اسماعیل، طبق فتوای فقهای گذشته که قائل به تحدید مطاف به فاصله ۲۶/۵ ذراع هستند.

در اینجا این پرسش به ذهن می‌آید که جایگاه حجر اسماعیل در مسایل مربوط به طواف و مسایل فقهی چه مقدار است؟ و این باز می‌گردد به چیستی حجر اسماعیل و قرار گرفتن آن در حیطة دلایل مسائل فوق، لذا کوشیده‌ایم با دلایل نقلی، چیستی حجر اسماعیل را تبیین و مسایل فقهی مربوط به آن را بیان کنیم.

حجر اسماعیل میان دو رکن شامی و عراقی است. دیواری کوتاه و قوسی شکل به ارتفاع ۱/۳۰ سانتی‌متر و پهنای نیم متر دارد. بالای آن، سه لامپ نورانی با فاصله از هم قرار داده‌اند. داخل حجر، محل دفن حضرت هاجر، حضرت اسماعیل و تعدادی از پیامبران است.^۱

در اینکه آیا حجر اسماعیل جزو کعبه است، دو نظریه وجود دارد:

۱. حجر اسماعیل - تمام یا قسمتی از آن - جزو کعبه بوده که از آن جدا شده است. این قول منتسب به اهل سنت و علامه حلی است و شهید اول نیز با تردید به مسئله نگریسته است.
۲. حجر اسماعیل - نه تمامش و نه قسمتی از آن - جزو بیت نیست. این نظریه منتسب به مشهور فقهای امامیه است.

پیروان نظریه اول

الف ۹ علامه حلی، از میان علمای شیعه، تنها فقیهی است که این نظریه را داده و شهید اول در دروس با تردید از آن گذر کرده است.

شهید اول با نسبت دادن مسئله به قول مشهور می‌نویسد: «سواء قلنا بأنه من البيت كما هو المشهور أو لا...»^۲؛ «حجر باید داخل طواف باشد، چه معتقد باشیم که آن جزو بیت است

همان گونه که مشهور است، یا بر این باور نباشیم».

شهید اول، جزو کعبه بودن حجر را به مشهور نسبت می‌دهد، در حالی که مشهور فقهای شیعه گفته‌اند حجر اسماعیل جزو بیت نیست. علامه در کتاب «منتهی المطلب»^۳ و «تذکره الفقهاء»، با استناد به قول اهل سنت و دلایل آنان می‌نویسد:

بنابر قولی از شافعی، حجر جزو بیت نبوده و از خارج آن است و طبق قول دیگری از وی، حجر اسماعیل به اندازه شش ذراع جزو کعبه است. از عایشه نقل شده که گفت: «نذر کردم دو رکعت نماز داخل کعبه بخوانم، پیامبر ﷺ فرمود: در حجر اسماعیل بخوان». بنابراین، شش ذراع از آن جزو بیت است. برخی هم گفته‌اند هفت ذراع. علامه روایت تاریخی زیر را نیز به عنوان دلیل دیگر آورده است:

قبل از بعثت پیامبر خدا ﷺ سیلی آمد و خانه خدا را خراب کرد. قریش گرد آمدند تا آن را مانند قبل بسازند. هنگام ساخت و تعمیر خانه، پول پاک و طیب و هدایا و نذر کم آمد. پس کعبه را از جانب حجر کم گذاشتند؛ همچنین شاذروان را. لیکن عبدالله بن زبیر که بر مکه تسلط یافت، کعبه را خراب و طبق نقشه حضرت ابراهیم بنا کرد. حجاج بن یوسف ثقفی که روی کار آمد، بنای زبیر را خراب و کعبه را به حالت بنای کنونی - که همان بنای قریش است - درآورد.^۴

روایاتی که علامه از عامه آورده، نزد فقیهان شیعه اعتبار ندارد و جز این روایات، دلیل دیگری ذکر نکرده است. بنابراین، نظریه علامه که شاذ و نادر است، در برابر قول مشهور قدرت عرض اندام ندارد و از اعتبار و حجیت ساقط است.

سید محمد عاملی در کتاب «مدارک الاحکام فی شرح شرایع الاسلام» می‌نویسد: روایتی که سند بر گفته شهید باشد، نیافتیم و بر روایتی که علامه در تذکره آورده، اعتمادی نیست و بر مدعای او نیز مستندی ندیدیم؛ علاوه اینکه مدعای ایشان مخالف با روایات است.^۵

علامه محمدحسن نجفی در کتاب «جواهرالکلام»، سخنان علامه را بی پایه و اساس دانسته، می نویسد: «اینها حرف‌هایی است بی تحقیق که با روایات بسیاری در تعارض است».^۶
 آیت الله فاضل می نویسد: «این قول - که حجر اسماعیل جزو بیت است - با روایات بسیاری در تعارض می باشد».^۷

ب) اهل سنت به اتفاق، جز شافعی گفته اند: «حجر اسماعیل جزو بیت است».
 ابن قدامه در جایی می نویسد: «ولنا أنه من البيت»؛ «باور ما آن است که حجر جزو بیت است». و دلیل این سخن را که طواف باید از خارج حجر اسماعیل انجام گیرد، همین می داند. او می افزاید: «طواف باید بیرون از حجر باشد؛ چون حجر، جزو بیت است».^۸

دلایل اهل سنت

دلایلی که اهل سنت بر این نظریه اقامه کرده اند، روایاتی است که از عایشه نقل شده و به آنها اشاره می کنیم:

۱. ابن قدامه در المغنی به تفصیل و با دو نقل ذکر کرده است:

الف) پیامبر ﷺ به عایشه فرمود: «صَلِّ فِي الْحَجَرِ فَإِنَّ الْحَجَرَ مِنَ الْبَيْتِ»؛ «در حجر نماز بخوان، زیرا آن، جزو بیت و کعبه است».

ب) عایشه گفت: «دوست داشتم داخل کعبه شوم و در آنجا نماز بخوانم. پس پیامبر خدا ﷺ دست مرا گرفت و داخل حجر برد و فرمود: در حجر نماز بخوان، اگر خواستی داخل خانه شوی، همانا حجر قطعه‌ای از خانه است».

ترمذی در مورد صحت روایت، گوید: «این حدیث حسن و صحیح است».^۹

۲. «عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ الْحَجَرِ فَقَالَ هُوَ مِنَ الْبَيْتِ»؛^{۱۰} «از عایشه نقل

شده که گفت: از پیامبر خدا ﷺ در مورد حجر پرسیدم، فرمود: آن جزو خانه است».

۳. عایشه گوید:

پیامبر خدا ﷺ به من فرمود: «قوم تو، از خانه کم گذاشتند. اگر تجدید عهد آنان با

شرک نمی‌شد، آنچه را کم گذاشتند، برمی‌گرداندم. پس اگر بعد از من قوم تو خواستند [کعبه را] تجدید بنا کنند، بیا تا آنچه را کم گذاشته‌اند نشان دهم. پس، نزدیک هفت ذراع بود که کم گذاشته بودند».^{۱۱}

بررسی

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، اهل سنت تنها سه روایت از عایشه به عنوان دلیل نقل کرده‌اند که علامه حلی برخی از آنها را در کتاب تذکرة الفقهاء آورده است. ولی فقهای بزرگوار، این دسته از روایات را معتبر ندانسته‌اند. بنابراین، قول نخست که می‌گوید: «حجر اسماعیل - تمام یا جزئی از آن - از بیت می‌باشد»، بی‌پایه و دلیل است؛ زیرا اولاً جز چند روایت که عایشه نقل کرده، دلیل دیگری بر این مطلب وجود ندارد؛ ثانیاً با دلایل و روایاتی از اهل بیت علیهم‌السلام که در قول دوم خواهیم آورد، در تعارض می‌باشند.

پیروان نظریه دوم یا قول مشهور

مشهور میان فقهای امامیه آن است که حجر اسماعیل، نه تمام و نه بخشی از آن، جزو کعبه نیست. فقهای چون صاحب جواهر^{۱۲}، صاحب مدارک^{۱۳}، آیت الله فاضل^{۱۴} و... به این مسئله تصریح کرده‌اند.

دلایل

سه گروه از روایات بر این نظریه اقامه شده و آن را به اثبات رسانده است:

۱. روایاتی که با صراحت می‌گویند حجر اسماعیل جزو خانه نیست، عبارت‌اند از:

الف) صحیحہ معاویة بن عمار

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَصَّالَةَ بِنِ
أَيُّوبَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْحِجْرِ أَمِنَ الْبَيْتِ هُوَ أَوْ فِيهِ
شَيْءٌ مِنَ الْبَيْتِ؟ فَقَالَ: لَا وَلَا قَلَامَةٌ ظُفْرٍ وَلَكِنَّ إِسْمَاعِيلَ دَفَنَ أُمَّهُ فِيهِ فَكَرِهَ أَنْ يُوْطَأَ

فَجَعَلَ عَلَيْهِ حَجْرًا وَفِيهِ قُبُورُ أَنْبِيَاءٍ.^{۱۵}

معاویه بن عمار گوید از امام صادق علیه السلام پرسیدم: «آیا حجر جزو خانه است یا چیزی از خانه در آن واقع شده است؟» فرمود: «نه جزو خانه است و نه چیزی از خانه به اندازه سر ناخن، در آن است. بلکه اسماعیل مادر خود را در آن دفن کرد و خوش نداشت قبر مادرش زیر پای طواف کنندگان قرار گیرد. پس اطراف آن را دیوار کشید و همچنین آنجا قبور پیامبران است.»

ب) صحیح زراره

وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَالٍ وَ عَبْدِ اللَّهِ الْحَجَالِ جَمِيعًا عَنْ نَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْحَجْرِ هَلْ فِيهِ شَيْءٌ مِّنَ الْبَيْتِ؟ فَقَالَ لَا وَلَا قَلَامَةَ ظُفْرٍ.^{۱۶}

زراره گوید از امام صادق علیه السلام پرسیدم: «آیا چیزی از خانه خدا در حجر واقع شده است؟» فرمود: «نه و نه به اندازه یک سر ناخن.»

ج) قَالَ: وَ رُوِيَ أَنَّ فِيهِ قُبُورَ الْأَنْبِيَاءِ عليهم السلام وَ مَا فِي الْحَجْرِ شَيْءٌ مِّنَ الْبَيْتِ وَلَا قَلَامَةَ ظُفْرٍ.^{۱۷}

روایت شده که در حجر، قبور پیامبران علیهم السلام است. نه چیزی از حجر جزو کعبه قرار گرفته و نه به اندازه سرانگشتی از خانه در حجر واقع شده است.

نتیجه

روایت معاویه و زراره تصریح دارند که حجر جزو خانه خدا نیست و حتی به اندازه سر ناخن از کعبه در آن واقع نشده است. تعبیر «لا» در روایت، یعنی نه تمام حجر و نه قسمتی از آن، جزو کعبه نیست و تعبیر «لا قلامه ظفر» تأکید بر آن است که حتی سر ناخن از حجر اسماعیل جزو خانه خدا واقع نشده است.

۲. روایاتی است که می‌گویند: حجر اسماعیل، خانه اسماعیل بوده که محل دفن

هاجر، اسماعیل، دختران او و برخی پیامبران است.

الف) خبر مفضل بن عمر

وَعَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنِ ابْنِ جُمُهورٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الْحِجْرُ بَيْتُ إِسْمَاعِيلَ وَفِيهِ قَبْرُ هَاجِرَ وَ قَبْرُ إِسْمَاعِيلَ.^{۱۸}

مفضل بن عمر از امام صادق عليه السلام روایت می کند که فرمود: «حجر، خانه اسماعیل بود. آنجا قبر هاجر و قبر اسماعیل است».

ب) روایت حلبی

مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ نَوَادِرِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَضْرٍ الْبَرْزَنْطِيِّ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْحِجْرِ، فَقَالَ إِنَّكُمْ تُسَمُّونَهُ الْحَطِيمَ وَإِنَّمَا كَانَ لِنَعْمِ إِسْمَاعِيلَ وَإِنَّمَا دُفِنَ فِيهِ أُمُّهُ وَ كَرِهَ أَنْ يُوطَأَ قَبْرُهَا فَحَجَرَ عَلَيْهِ وَ فِيهِ قُبُورُ أَنْبِيَاءٍ.^{۱۹}

حلبی می گوید: «از امام صادق عليه السلام در مورد حجر پرسیدم». فرمود: «شما آن را حطیم می خوانید. همانا حجر برای گوسفندان اسماعیل بود و در آنجا مادرش را دفن کرد و چون دوست نداشت قبر مادرش پایمال شود، دیواری دور آن کشید و همچنین آنجا قبر پیامبران است».

ج) خبر ابوبکر حضرمی

وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنِ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْحَضْرَمِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ إِسْمَاعِيلَ دُفِنَ فِي الْحِجْرِ وَ حَجَرَ عَلَيْهَا لِئَلَّا يُوطَأَ قَبْرُ أُمَّ إِسْمَاعِيلَ فِي الْحِجْرِ.^{۲۰}

ابوبکر حضرمی از امام صادق عليه السلام روایت می کند که فرمود: «اسماعیل، مادرش را در حجر به خاک سپرد و دور آن را دیوار کشید تا قبر مادر اسماعیل پایمال [طواف کنندگان] نشود».

این روایت را صدوق نیز از طریق خود نقل کرده است.

(د) روایت مفضل بن عمر

وَعَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنِ ابْنِ جُمْهُورٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ الْمُفْضَلِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الْحِجْرُ بَيْتُ إِسْمَاعِيلَ وَفِيهِ قَبْرُ هَاجِرَ وَ قَبْرُ إِسْمَاعِيلَ.^{۲۱}

مفضل بن عمر از امام صادق عليه السلام روایت می کند که فرمود: «حجر، خانه اسماعیل بود و در آن، قبر هاجر و قبر اسماعیل واقع شده است».

(ه) صحیح ابوبصیر

و فِي الْعِلَلِ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ أَوْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي حَدِيثِ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: وَ تُوُفِّيَ إِسْمَاعِيلُ بَعْدَهُ وَ هُوَ ابْنُ ثَلَاثِينَ وَ مِائَةٍ سَنَةٍ فَدُفِنَ فِي الْحِجْرِ مَعَ أُمَّهِ.^{۲۲}

ابوبصیر از امام باقر یا امام صادق عليه السلام در حدیث ابراهیم و اسماعیل می گوید: «اسماعیل بعد از مادرش، در حالی که به سن ۱۳۰ سالگی رسیده بود، رحلت کرد و کنار مادرش در حجر به خاک سپرده شد».

(و) روایت محمد بن علی بن الحسین

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنِ النَّبِيِّ وَ الْأَئِمَّةِ عليه السلام قَالَ: صَارَ النَّاسُ يَطُوفُونَ حَوْلَ الْحِجْرِ وَ لَا يَطُوفُونَ فِيهِ، لِأَنَّ أُمَّ إِسْمَاعِيلَ دُفِنَتْ فِي الْحِجْرِ فَفِيهِ قَبْرُهَا فَطِيفَ كَذَلِكَ لِتَلَايُوطِ قَبْرِهَا.^{۲۳}

محمد بن علی بن الحسین، از پیامبر و ائمه عليه السلام چنین روایت می کند: «مردم پیرامون حجر طواف می کنند و نه داخل آن؛ چون مادر اسماعیل در حجر دفن شده است. پس آن قبر مادر اسماعیل است. این چنین طواف می کنند تا قبر او پایمال نشود».

(ز) روایتی دیگر

و رَوَى أَنَّ إِبْرَاهِيمَ عليه السلام لَمَّا قَضَى مَنَاسِكَهُ أَمَرَهُ اللَّهُ بِالْأَنْصِرَافِ فَانْصَرَفَ وَ مَاتَتْ أُمُّ إِسْمَاعِيلَ فَدَفَنَتْهَا فِي الْحِجْرِ وَ حَجَرَ عَلَيْهَا لِتَلَايُوطِ قَبْرِهَا.^{۲۴}

هنگامی که ابراهیم مناسکش را به پایان رساند، خداوند فرمان به بازگشت او داد. مادر اسماعیل از دنیا رفت و در حجر دفن شد و بر آن دیوار کشیدند تا قبر او پایمال نشود.

ح) روایت معاویه بن عمار

وَعَنْ عَدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ شَبَابِ الصَّيْرِيِّ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: دُفِنَ فِي الْحِجْرِ مِمَّا يَلِي الرُّكْنَ الثَّلَاثَ عَدَّارِي بَنَاتِ إِسْمَاعِيلَ.^{۲۵}

معاویه بن عمار از امام صادق عليه السلام روایت کرد که در حجر اسماعیل - آنچه تا رکن سوم می‌رسد - دختران اسماعیل به خاک سپرده شده‌اند.

این دسته از روایات می‌گوید حجر محل دفن هاجر، اسماعیل، دختران اسماعیل و برخی انبیاست؛ یعنی یک قبرستان مقدس. اگرچه برخی از این روایات مرفوعه است برخی دیگر صحیح است و این گروه از روایات، شاهد خوبی است که حجر اسماعیل جزو خانه خدا نیست و چیزی از خانه خدا در آن واقع نشده است؛ زیرا جایز نیست داخل خانه خدا کسی را دفن کنند؛ هرچند پیامبر خدا یا از اولیاء الله باشند. مرحوم آیت الله فاضل می‌نویسد:

تأیید بر این مطلب (که حجر جزو کعبه نیست) دفن اسماعیل، هاجر و تعدادی از پیامبران در آنجاست؛ زیرا مرسوم و معهود نبود که خانه خدا یا جزئی از آن، محل دفن عده‌ای قرار گیرد ولو از پیامبران یا افراد منتسب و مرتبط با آنان باشد. گرچه بگوییم که دفن جایز باشد. بنابراین، بدون هیچ تردیدی حجر بیرون از کعبه است و خانه، حتی جزئی از آن، شامل حجر اسماعیل نمی‌شود.^{۲۶}

۳. روایاتی که دلالت می‌کند بر جواز خواندن نماز در حجر اسماعیل:

الف) روایت یونس بن یعقوب

مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنِّي كُنْتُ أَصَلِّي فِي الْحِجْرِ فَقَالَ لِي رَجُلٌ لِأَنْصَلَّ الْمَكْتُوبَةَ فِي هَذَا

المَوْضِعَ فَإِنَّ فِي الْحِجْرِ مِنَ الْبَيْتِ. فَقَالَ عليه السلام كَذَبَ صَلِّ فِيهِ حَيْثُ شِئْتَ.^{۲۷}

یونس بن یعقوب گوید به امام صادق علیه السلام گفتیم: «در حجر اسماعیل نماز می خواندم، مردی به من گفت: در این مکان نماز واجب نخوان؛ زیرا حجر جزئی از خانه خداست.» امام علیه السلام فرمود: «دروغ گفته است. هر گاه که خواستی در آنجا نماز بخوان.»

ب) خبر ابوبلال مکی

وَعَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي الْبِلَادِ عَنْ أَبِي بِلَالٍ الْمَكِّيِّ، قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام دَخَلَ الْحِجْرَ مِنْ نَاحِيَةِ الْبَابِ فَقَامَ يُصَلِّي عَلَى قَدْرِ ذِرَاعَيْنِ مِنَ الْبَيْتِ فَقُلْتُ لَهُ مَا رَأَيْتُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِكَ يُصَلِّي بِحِجَالِ الْمِزَابِ فَقَالَ هَذَا مُصَلِّي شَبْرٍ وَ شَبْرٍ ابْنِي هَارُونَ.^{۲۸}

بلال مکی می گوید: امام صادق علیه السلام را دیدم که داخل حجر شد و دو ذراع مانده به خانه، نماز گزارد. به او گفتم: «کسی از اهل بیت تو را ندیدم که زیر ناودان نماز بخواند.» فرمود: «اینجا نماز گاه فرزندان هارون، شبر و شبر، است.»

بررسی روایت

از این روایات، به خصوص روایت یونس، استفاده می شود که خواندن نماز واجب در حجر اسماعیل صحیح است و کراهتی ندارد و همین دلیل بر این است که حجر، جزو کعبه نیست؛ زیرا خواندن نماز داخل کعبه مکروه است. البته سند هر دو روایت ضعیف است. خبر ابوبلال مکی، به علت مجهول بودن وی و روایت یونس، به خاطر عدم توثیق محمد بن الحسین ضعیف است. لیکن برخی از علما مانند آیت الله فاضل رحمته الله علیه به روایت یونس استدلال کرده اند^{۲۹} که در این صورت می تواند مؤید دو گروه قبلی باشد.

نتیجه روایات سه گروه

از سه گروه روایات یاد شده که از حد تواتر گذشته و برخی از آنها صحیح است، استفاده می شود حجر اسماعیل جزو کعبه نیست؛ نه همه و نه جزئی از آن، محل حجر،

خانه اسماعیل بوده و محل دفن هاجر، اسماعیل و تعدادی از انبیا و احکام کعبه بر آن جاری نمی‌شود. چون در کعبه جایز نیست کسی را دفن کنند، یا نماز خواندن در کعبه مکروه است. ولی حجر اسماعیل، در طواف، همچون کعبه است که می‌بایست داخل طواف قرار گیرد.

مسائل مرتبط با حجر اسماعیل

۱. عدم جواز طواف از داخل حجر

همه فقها، اعم از خاصه و عامه، بر این نظریه هستند که حجر اسماعیل باید مانند کعبه داخل طواف قرار گیرد. در این مورد کسی تردید ندارد و فتوایی برخلاف نداده‌اند. لیکن در دلایل آن، میان علمای شیعه و اهل سنت اختلاف وجود دارد. طبق قول مشهور فقهای شیعه، دلایلی چون «اجماع»، «روایات»، «سیره» و «سنت» وجود دارد و حجر اسماعیل، به عنوان دلیل، هیچ دخالتی بر این مسئله ندارد. برخلاف اهل سنت که به اتفاق و اجماع، حجر اسماعیل را دلیل این وجوب می‌دانند.

ابن قدامه از علمای اهل سنت می‌نویسد: «طواف باید بیرون از حجر باشد، چون حجر جزو بیت است».^{۳۰}

از آنجا که ابن قدامه حجر اسماعیل را جزو بیت می‌داند، با آن معامله بیت می‌کند؛ همان‌طور که کعبه باید داخل طواف قرار گیرد، حجر نیز باید داخل طواف باشد. علامه حلی نیز مانند اهل سنت به حجر اسماعیل، برای وجوب داخل قرار گرفتن حجر در طواف و دست گذاشتن روی دیوار حجر، چنین استدلال کرده است. در تذکره الفقها آورده است:

واجب است حجر اسماعیل را داخل در طواف کند... پس اگر روی دیوار حجر رفت یا از در حجر وارد و از در دیگر خارج شد، طواف او مجزی نیست؛ چرا که او در بیت طواف کرده است. بلکه واجب است که برگرد حجر اسماعیل طواف کند...^{۳۱}

بنابر قول علامه چون حجر جزو کعبه است، پس اگر دستش را روی دیوار حجر بگذارد درحقیقت دستش را داخل کعبه کرده است.

۲. دست گذاشتن روی دیوار حجر

فقها در حکم دست گذاشتن روی دیوار حجر اسماعیل نظریات گوناگون داده‌اند. گروهی دست گذاشتن روی دیوار حجر اسماعیل را جایز شمرده‌اند که در این، بحثی نیست. اما برخی که قائل به عدم جواز هستند، دو استدلال آورده‌اند؛ برخی به حجر اسماعیل استدلال کرده‌اند؛ مانند علامه و اهل سنت. علامه در تذکره می‌نویسد:

اقرب عدم صحت طواف کسی است که دستش را حین طواف، داخل حجر کرده است و این، یکی از اقوال شافعیه است؛ زیرا بعضی از بدن او در خانه قرار گرفته و ما شرط کردیم که باید تمام بدن او خارج بیت باشد. قول دیگر شافعی‌ها جواز است و گفته‌اند زیرا بیشتر بدن او در خارج بیت است. پس در عرف گفته می‌شود: طواف کرده است، ولی این قول ممنوع است؛ چون بعضی از بدن او در بیت قرار گرفته است.^{۳۲}

علامه چون قائل است که حجر اسماعیل جزو بیت است، می‌گوید کسی که دستش را به طرف حجر دراز کرد یا روی دیوار حجر گذاشت، بعضی بدن او حین طواف، داخل خانه شده است و حال آنکه در طواف باید تمام بدن او خارج خانه باشد و حتی جزئی از بدن نیز جایز نیست که داخل خانه باشد. البته این استدلال از نظر مشهور فقها بی‌اعتبار است؛ چون با دلایل متقن ثابت شد که حجر اسماعیل جزو خانه نیست.

۳. حد مطاف

مسئله دیگر، حد مطاف از جانب حجر اسماعیل است. بنا به گفته کسانی که قائل به مضیق بودن حد مطاف هستند، یعنی فاصله بیت تا مقام ابراهیم (۲۶/۵ ذراع)، آیا این فاصله از جانب حجر اسماعیل، از کعبه محاسبه می‌شود یا از دیوار حجر؟

در این مسئله دو نظریه است که هر کدام مبنایی دارند: «محاسبه از بیت و محاسبه از دیوار حجر اسماعیل».

نظریه نخست: فاصله مطاف، از بیت محاسبه می‌شود؛ در این صورت با کسر مقدار حجر اسماعیل (تقریباً بیست ذراع) محل طواف ضیق شده و حد مطاف در این قسمت به ۶/۵ ذراع (۳/۵ متر) می‌رسد. امام خمینی که قائل به این مسئله است، می‌فرماید: «در سمت حجر اسماعیل عَلَيْهِ السَّلَامُ محل طواف تنگ می‌شود؛ زیرا مقدار حجر (بیست ذراع) از آن کاسته شده و تقریباً شش ذراع و نیم برای محل طواف باقی می‌ماند و باید از خارج این حد طواف نشود و اگر بیش از ۶/۵ ذراع فاصله گرفت، آن جزء را اعاده کند و احوط اعاده طواف می‌باشد».^{۳۳}

دلایل این موضوع متفاوت است:

- در برخی منابع فقهی آمده است: چون حجر اسماعیل جزو بیت نیست، پس باید مسافت را از بیت محاسبه کرد؛ در این صورت، حجر داخل مطاف قرار گرفته و حد مطاف ضیق می‌شود.

- مبنای استدلال برخی دیگر در این محاسبه آن است که چون حجر اسماعیل جزو بیت است، پس محاسبه از دیوار حجر صحیح است؛ مانند مرحوم صاحب جواهر.
- شیخ محمدحسن نجفی می‌نویسد: «بنابر اینکه حجر اسماعیل جزو کعبه باشد، مسافت از خارج (دیوار) حجر محاسبه می‌شود». لیکن ایشان در نهایت جانب احتیاط را گرفته است.^{۳۴}

- برخی از علما هم قرائن و شواهدی آورده‌اند که ارتباطی به حجر اسماعیل ندارد؛ چه جزو خانه باشد، چه نباشد. بلکه این دلایل مستقلاً بر محاسبه مسافت از دیوار حجر دلالت می‌کنند؛ مانند:

الف) پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در عمرة القضا با هفتصد نفر طواف کرد. آیا تصور می‌شود که این تعداد مسلمان، همه در ۳/۵ متر طواف کنند؟

ب) پیامبر ﷺ در حجة الوداع با صد هزار نفر به حج آمده بود و همه آنان انگیزه داشتند مناسک حج را با عمل به دستورات آن حضرت بیاموزند. لذا تلاش می‌کردند خود را به آن حضرت نزدیک‌تر کنند. اگر فرض کنیم نصف این جمعیت در طواف حضور داشته باشند، آیا تصور می‌شود که در سه ناحیه به فاصله ۲۶/۵ ذراع طواف کنند و در یک ناحیه در ۶/۵ ذراع؟!^{۳۵}

ج) چنین نیست که همیشه در ایام حج، مطاف خلوت شود؛ به‌ویژه در عصر امامان بزرگوار که بر تعداد حاجیان افزوده می‌شد. حال با وجود کثرت جمعیت و گاه ازدحام و ابتلای مردم، می‌بایست از امامان مسئله حد مطاف در ناحیه حجر اسماعیل سؤال می‌شد و آنان پاسخ می‌دادند یا خود آن بزرگواران به صراحت متعرض مسئله می‌شدند و حال آنکه در این خصوص، هیچ روایتی وجود ندارد تا مسئله ضیق بودن مطاف در این قسمت را بیان کند و چون روایتی به دست ما نرسیده و حال آنکه دواعی بر ذکر آن بوده، معلوم می‌شود که مسافت طواف در قسمت حجر، ضیق نبوده و مطاف از دیوار حجر محاسبه می‌شده است.^{۳۵}

پی‌نوشت

۱. فروع کافی، ج ۴، ص ۲۱۰.
۲. دروس، ج ۱، ص ۳۹۴.
۳. منتهی المطلب، ج ۲، ص ۶۹۱.
۴. تذکرة الفقهاء، ج ۸، ص ۹۱.
۵. المغنی، ج ۳، ص ۳۹۷.
۶. مدارک الاحکام، ج ۸، ص ۱۲۸.
۷. جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۲۹۳.

۸. کتاب الحج، ج ۴، ص ۳۶۳.
۹. المغنی، ج ۳، ص ۳۹۷.
۱۰. همان.
۱۱. «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ قَوْمَكَ اسْتَقْصَرُوا مِنْ بُيُوتِ الْبَيْتِ وَلَوْ لَا حَدَاثَةُ عَهْدِهِمْ بِالشَّرْكِ أَعَدْتُ مَا تَرَكُوا مِنْهُ فَإِنَّ بَدَا لِقَوْمِكَ مِنْ بَعْدِي أَنْ يَبْنُوهُ فَهَلُمَّيْ لِأُرِيكَ مَا تَرَكُوا مِنْهُ فَأَرَاهَا قَرِيبًا مِنْ سَبْعَةِ أَدْرَعٍ» المغنی، ابن قدامه، ج ۳، ص ۳۹۷.
۱۲. جواهرالکلام، ج ۲۱، ص ۲۹۳.
۱۳. مدارک الاحکام، ج ۸، ص ۱۲۸.
۱۴. کتاب الحج، ج ۴، ص ۳۶۳.
۱۵. وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۴۲۹، ابواب الطواف، باب ۳۰، ح ۱.
۱۶. همان، ج ۵، ص ۲۷۶، ابواب الصلاة، باب ۵۴، و ح ۶۵۳۵، چاپ آل البيت.
۱۷. همان، ج ۹، ص ۴۳۰، ابواب الطواف، باب ۳۰، ح ۶.
۱۸. همان، ص ۴۳۰، ابواب الطواف، باب ۳۰، ح ۳.
۱۹. همان، ص ۴۳۱، ابواب الطواف، باب ۳۰، ح ۱۰.
۲۰. همان، ص ۴۲۹، ابواب الطواف، باب ۳۰، ح ۲؛ ج ۱۳، ص ۳۵۴.
۲۱. همان، ح ۳.
۲۲. همان، ج ۹، ص ۴۳۰، ابواب الطواف، باب ۳۰، ح ۸.
۲۳. همان، ح ۵.
۲۴. همان، ح ۷.
۲۵. وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۴۳۰، ابواب الطواف، باب ۳۰، ح ۴.
۲۶. کتاب الحج، ج ۴، ص ۳۶۴.
۲۷. وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۲۷۶، ابواب الصلاة، باب ۵۴، ح ۶۵۳۴، چاپ آل البيت.
۲۸. همان، ص ۲۷۴، ابواب الصلاة، باب ۵۳، ح ۶۵۲۹.
۲۹. کتاب حج، ج ۴، ص ۳۶۴.
۳۰. المغنی، ج ۳، ص ۳۹۷.

۳۱. تذكرة الفقها، ج ۸، ص ۹۱.
۳۲. همان، ص ۹۲، م ۴۵۹.
۳۳. تحرير الوسيله، ج ۱، ص ۴۳۳.
۳۴. جواهرالكلام، ج ۱۹، ص ۲۹۸.
۳۵. آيت الله فاضل، كتاب الحج، ج ۴، ص ۳۷۵.

استلام حجرالاسود

محمد رحمانی

میقات حج، ش ۱۲، تابستان ۱۳۷۴ ه. ش

حجرالاسود سنگ متبرک و مقدسی است که عظمت و شرافت خاصی دارد. این نوشتار نگاهی است اجمالی به احکام استلام این سنگ مقدس. مقاله از چند بخش تشکیل شده است. نویسنده محترم نخست استلام در لغت و روایات را مطرح کرده و سپس به بحث فقهی استلام و پیشینه آن پرداخته است. بررسی نظریه وجوب استلام و ادله آن در محور بعد، مورد بررسی قرار گرفته است. بخش بعدی مقاله، بررسی حکم استلام حجر در مورد زنان را برعهده دارد؛ در اینکه آیا استحباب استلام، مخصوص حجرالاسود است یا رکن-های دیگر نیز بحث می‌شود. محور بعدی مقاله به این پرسش پرداخته است که «آیا استلام فقط در ابتدای طواف مستحب است یا در تمامی دورها». مراحل استلام، مستحبات آن، ترک استلام در صورت ازدحام و آثار و برکات استلام، در محورهای بعدی مطرح و بررسی شده‌اند. نگارنده پس از بررسی محورهای مذکور، مطالبی را به عنوان نتایج مقاله بیان کرده است؛ از جمله آنها این است که معنای لغوی استلام، تحیت و معنای اصطلاحی آن، تماس بدن و مسح حجرالاسود است. اصل استلام، از نظر فقه‌های مذاهب اسلام، مسلم و قطعی است و اختلاف، در خصوصیات آن است. با بررسی روایات استلام، استحباب استلام ثابت شده است و در آن تفاوتی میان مردان و زنان وجود ندارد.

کعبه، این خانه امن الهی، کهن‌ترین پایگاه عبادی، سیاسی و اجتماعی خداوند روی زمین است و کنار آن، اماکن متبرک بسیاری است که هر یک از ارزش و اهمیت والایی

برخوردارند؛ از جمله آنهاست، یمین الله و دست خدا؛ سنگ سیاهی که تاریخ پرفراز و نشیب دارد. درباره عظمت، شرافت، اهمیت و فضیلت آن و مباحث زیادی قابل طرح است که این نوشتار، نگاهی اجمالی به احکام استلام آن است.

استلام در لغت

عالمان لغت‌شناس، در ماده استلام، هریک راهی را طی کرده و نظری داده‌اند که از میان آنها، چهار نظر، عمده و قابل توجه است:

۱. استلام مهموز است از ماده اللأمة (ای الدرع بمعنی اتخذہ جنة و سلاحاً) این نظر را تغلب آورده است.^۱

۲. استلام مهموز است از ماده ملائمة (به معنای اجتماع) این قول از ابن اعرابی نقل شده است.^۲

۳. استلام از ماده سیلام (سنگ) است. این قول را جوهری پذیرفته^۳ و ابن سکیت و سعید خوزی شرتونی نیز بر این باور است.^۴

۴. استلام از ماده سلام (درود و تحیت) است. ازهری می‌گوید: «انه افتعال من السلام و هو التحية»^۵؛ ابن منظور نیز می‌گوید: «استلم الحجر و استلامه قبله أو اعتنقه و ليس اصله الهمز و له نظائر قال سيبويه استلم من السلام».^۶

ابن اثیر گوید: «في حديث الطواف انه اتى الحجر، فاستلمه هو افتعل من السلام التحية».^۷

زبیدی گوید: «استلام؛ اللمس باليد أو الفم مأخوذ من السلام أي التحية».^۸

در العین آمده است: «و الاستلام؛ تناوله باليد و بالقُبلة و مسحه بالكف».^۹

به نظر می‌رسد میان نظرها نظر چهارم به صواب نزدیک‌تر است؛ زیرا اولاً؛ این نظر مورد تأیید روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام است؛ ثانیاً؛ صاحبان این نظر، افزون بر اینکه اکثریت‌ند، قول آنان نیز در نظر اهل تحقیق، از اتقان و تحقیق بیشتری برخوردار است.

معنای استلام در روایات

استلام در روایات، به معنای «تماس بدن و مسح آن با دست» آمده است. شعیب گوید از امام صادق علیه السلام در مورد استلام رکن پرسیدم. حضرت فرمود: «استلامه ان تلصق بطنك به و المسح ان تمسه بیدك»^{۱۰}؛ «استلام، چسباندن شکم به حجر و مسح دست کشیدن به آن است».

در روایت سعید اعرج امام علیه السلام می فرماید:

أليس انما تريد أن تستلم الركن؟ قلت: نعم، قال: يجزيك حيثما نالت يدك.^{۱۱}
 نمی خواهی رکن را استلام کنی؟ گفتم: «می خواهم چنین کنم». فرمود: «همین که دست تو بر آن برسد، کافی است».

بحث فقهی «استلام» و پیشینه آن

نظر فقهای شیعه

شیخ صدوق در کتاب «الهدایة بالخیر» آورده است: «در تمام شوطها حجرالاسود را استلام کن».^{۱۲}

سید مرتضی در کتاب «الجمل العلم و العمل» گوید: «طواف را از مقابل حجرالاسود شروع کن و با صورت در مقابلش قرار گیر و آن را استلام کن».^{۱۳}

شیخ طوسی در کتاب «النهایه» می نویسد: «طواف را از حجرالاسود شروع کن، و هرگاه بدان نزدیک شدی، حمد و ثنای پروردگار کن و درود بر پیامبر و آل او فرست و استلام کن آن را».^{۱۴} همو در کتاب «الجمل و العقود» می فرماید: «مستحبات طواف ده تاست؛ از جمله استلام حجر در تمام شوطها».^{۱۵}

قاضی عبدالعزیز بن براج طرابلسی در کتاب «المهذب فی الفقه» چنین گوید: «از جمله مستحبات طواف، استلام حجرالاسود در تمام شوطهاست».^{۱۶}

ابن زهره در کتاب «غنیة النزوع إلى علم الأصول و الفروع» می فرماید: «استلام

حجرالاسود قبل از شروع سعی، مستحب است.^{۱۷}

ابن حمزه در «الوسیله» می‌فرماید: «از جمله مستحبات طواف، استلام حجر در تمام شوط‌هاست».^{۱۸}

ابن ادریس در «سرائر» فرماید: «طواف را از حجرالاسود شروع کن و استلام آن مستحب است».^{۱۹}

محقق حلی در «شرائع الاسلام فی مسایل الحلال و الحرام» آورده است: «مستحبات طواف پانزده امر است؛ از جمله آنها، استلام حجر است علی‌الأصح».^{۲۰} همو در «المختصر النافع» می‌فرماید: «از جمله مستحبات طواف، استلام حجرالاسود است».

علامه حلی در کتاب «قواعد الاحکام فی مسائل الحلال و الحرام» فرماید: «از جمله مستحبات طواف، استلام حجرالاسود است».^{۲۱}

از مراجعه به آرای فقهای پیشین، این مطلب روشن می‌گردد که اصل استلام حجر، از مسلمات است و آنچه مورد بحث و گفت‌وگوست کیفیت استلام است.

نظر فقهای اهل سنت

در موسوعة الفقهیه آمده است: «تمام فقهای اهل سنت بر استحباب استلام حجرالاسود با دست، و بوسیدن آن، اتفاق کرده‌اند»،^{۲۲} لیکن در کیفیت و چگونگی استلام، بین مذاهب فقهی اهل سنت اختلاف است.

در مذهب حنفی مستحب، عبارت است از دست گذاشتن و بوسیدن دست، و گویند سجده بر حجر جایز نیست و این استحباب، در تمام شوط‌هاست. حنفی‌ها معتقدند: «در صورتی که امکان مسح ید نباشد، مستحب است استقبال حجر و گفتن الله اکبر، الحمد لله و صلوات بر نبی ﷺ».^{۲۳}

عقیده مالکیان بر آن است که استحباب عبارت است از بوسیدن حجرالاسود در اول طواف و با عدم امکان، مستحب مسح با دست است و اگر آن نیز ممکن نشد، مستحب مسح با عود (عصا)^{۲۴} است.

شافعی‌ها گویند: «در اینجا مستحب عبارت است از مسح حجر و بوسیدن آن و با ممکن نبودن آن، مستحب اشاره با دست به حجرالاسود است».^{۲۵}

حنبللی‌ها مستحب را مسح حجرالاسود و بوسیدن آن می‌دانند و می‌گویند: «اگر امکان آن نبود، مستحب است استقبال حجر با صورت، و تکبیر و تهلیل و استلام با عصا».^{۲۶}

از مجموع اقوالی که آوردیم، این مطلب به دست می‌آید که اصل استحباب استلام حجرالاسود مورد اتفاق علمای اسلام است.

بررسی نظریه وجوب استلام

محقق حلی گوید: «الندب خمسة عشر و استلام الحجر علی الأصح»^{۲۷}؛ «مستحبات طواف پانزده تاست؛ از جمله استلام حجر است بنا بر قول صحیح‌تر».

صاحب مدارک و صاحب جواهر می‌فرمایند: «محقق با کلمه علی الأصح اشاره دارد به اختلاف فقها در حکم استلام حجر؛ از جمله نظر سلاز که قائل به وجوب استلام حجر شده است».^{۲۸}

صاحب جواهر احتمال وجوب را به کتاب «فقیه» و «هدایه» نسبت داده است.^{۲۹}

صاحب کتاب «ایضاح ترددات الشرایع» می‌گوید: «ظاهر عبارت شیخ مفید قول به وجوب استلام حجرالاسود است».^{۳۰}

مرحوم شاهرودی گوید: «صحیح‌ه معاویه بن عمار و روایات آمر دیگر، دلالت بر وجوب دارد، لیکن تسالم فقها بر استحباب، مانع از فتوا به وجوب است».^{۳۱}

بررسی مفاد ادله

روایات در این مورد چند گروه است:

گروه اول: روایاتی که بر وجوب استلام حجر دلالت دارد؛ از جمله:

۱. محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «انما الاستلام على الرجل وليس على النساء بمفروض»^{۳۲}؛

«امام صادق علیه السلام فرمود: استلام بر مردان فرض و واجب است، نه بر زنان». این روایت به ظهور دلالت دارد بر وجوب استلام بر مردان؛ خصوصاً سیاق جمله: «لیس علی النساء بمفروض».

۲. و باسناده عن أبي سعيد المکاري عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «ان الله وضع عن النساء أربعاً وعدّ منهنّ استلام الحجر الاسود».^{۳۳}

کلمه «وضع» بر رفع امتنانی دلالت دارد و فقها در حدیث «وضع عن امتي...» فرموده‌اند: «اگر چیزی واجب نباشد، برداشتن آن متنی بر امت نیست. بلکه برداشتن امر مستحب، خلاف امتنان است».

۳. و باسناده عن سعد بن عبدالله، عن موسى بن الحسن، عن العباس بن معروف، عن فضالة بن ايوب، عن حدثه، عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «ان الله وضع عن النساء أربعاً وعدّ منها الاستلام»؛ «امام صادق عليه السلام فرمود: خداوند تعالی چهار وظیفه و تکلیف را از زنان برداشت که یکی از آنها استلام حجر است».

دلالت این روایت بر وجوب استلام بر مردان، به تقریبی که در روایت سابق گفته شد، پرواضح است.

روایات دیگری نیز ظهور بدوی در وجوب استلام دارد که از ذکر آنها، به جهت عدم اطلاع، خودداری می‌گردد.^{۳۴}

گروه دوم: روایاتی که بر استحباب استلام حجرالاسود دلالت دارد؛ از جمله:

سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل حج ولم يستلم الحجر، فقال هو من السنة.^{۳۵}

امام صادق عليه السلام در جواب سؤال از مردی که در حج حجر را استلام نکرده بود فرمود: استلام حجر مستحب است، نه واجب.^{۳۶}

بین این دو دسته از روایات تعارض وجود دارد که باید رفع شود.

راه‌های حل تعارض

۱. حمل روایات دال بر وجوب، بر عنوان ثانوی وجوب احیای سنت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم

جلوگیری از معرفی شدن استلام به عنوان بدعت؛ شاهد این جمع روایاتی است که از آنها استفاده می‌شود اهل سنت استلام را بدعت می‌دانستند؛ روایت عبدالله بن سنان دلالت دارد که مردی از آل عمر شخصی را که استلام حجر کرده بود، با غضب و شدت از حجر دور کرد و گفت: «بَطَّلَ حَجَّكَ لَانَ الَّذِي اسْتَلَمَهُ حَجْرًا لَا يَضُرُّ وَلَا يَنْفَعُ».^{۳۷} از این روایت و روایت ۱۲ همین باب و نیز روایت ۱ و ۱۲ باب ۱۶، استفاده می‌شود که استلام در نظر اهل سنت، بدعت بوده است. لذا روایات دال بر وجوب، به‌عنوان ثانوی احیای سنت رسول الله و جلوگیری از ضایع شدن آن، صادر شده است و حکم استلام به عنوان اولی مستحب است و به‌عنوان ثانوی واجب.

۲. روایات دال بر وجوب، ظهور در وجوب دارد و روایات دال بر استحباب با نص، دلالت بر استحباب می‌کند؛ چون در بعضی از آنها تصریح شده است: «استلام حجر سنت است؛ مثل روایات معاویه بن عمار: ^{۳۸} «... فقال هو من السنة». امام فرمود: «استلام حجر مستحب است». بنابراین، طبق قاعده حمل ظاهر بر نص، از ظهور آن دسته از روایات رفع ید می‌شود. نتیجه، استحباب استلام حجرالاسود، است نه وجوب.

۳. گرچه ظاهر بعضی از روایات وجوب استلام است، لیکن چون تسالم و اجماع فقها بر خلاف این روایات است، لذا این روایات از باب اعراض مشهور، قابل اعتماد نیستند؛ به همین جهت فقها طبق مفاد آنها فتوا نداده‌اند.

حکم استلام حجر در مورد زنان

مرحوم بحرانی در «حدائق» آورده است: «گرچه روایات دال بر استحباب استلام حجر فراوان است، لیکن این استحباب در مورد زنان تخصیص خورده^{۳۹} و استلام برای زنان مستحب نیست».

همچنین گروهی دیگر از فقها با توجه به روایات باب ۱۸ وسائل الشیعه^{۴۰} قائل شده‌اند که استلام حجر بر زنان مستحب نیست.

نگاهی بر روایات این بخش

روایاتی بر عدم استحباب استلام برای زنان؛ دلالت دارد مثل:
 امام صادق علیه السلام فرمود: «انما الاستلام علی الرجل و لیس علی النساء بمفروض»^{۴۱}؛ «استلام بر مردان است، نه بر زنان».

در مقابل این دسته از روایات روایات دیگری است که بر استحباب استلام برای زنان دلالت دارد؛ مانند روایت ابن عباس که گفت:

عن ابن عباس ان النبي صلی الله علیه و آله قال لعائشه و هی تطوف معه بالكعبه حین استلما
 الرکن...^{۴۲}

از ابن عباس نقل است که رسول خدا صلی الله علیه و آله در حالی که با عایشه طواف می کردند و رکن را استلام کرده بودند فرمود:....

این روایت و روایات دیگر، بر استحباب استلام برای زنان دلالت دارد. از این رو بین این دو دسته از روایات تعارض است و این تعارض از راهایی قابل حل است:

۱. روایات دال بر استحباب استلام مردان را حمل بر تأکید کنیم و روایات نفی استحباب استلام زنان را حمل بر عدم تأکید نماییم.

۲. روایات نافی را بر نفی وجوب، و روایات غیر نافی را بر وجوب استلام به عنوان ثانوی احیای سنت استلام و منع از معرفی استلام به عنوان بدعت، حمل کنیم.

۳. گرچه روایات نافی استحباب استلام، در مورد زنان فراوان است، لیکن تفصیل قائل نبودن فقها در استحباب استلام، بین مردان و زنان و اعراض آنها از روایات نافی، موجب می شود به مفاد آنها فتوا داده نشود؛ از باب اینکه این دسته تحت عنوان «شهرت فتوایی» داخل می شود و روایات نافی در عنوان «مخالف شهرت فتوایی» داخل می شود.

۴. روایات دال بر استحباب استلام در مورد مردان و زنان، آن قدر زیاد است که سنت قطعی را تحقق می بخشد. لذا روایات نافی استلام نمی تواند با آنها معارض باشد.

پس روایات دال بر استحباب استلام، در حق مردان و زنان حجت است و فتوا به استحباب استلام حجرالاسود، برای مردان و زنان صحیح است.

استلام کدام رکن؟

فقه‌های شیعه در مورد رکنی که استلام آن مستحب است، اختلاف کرده‌اند؛ برخی مورد استحباب استلام را مخصوص حجرالاسود می‌دانند. برخی دیگر، رکن یمانی را نیز اضافه کرده‌اند و گروه سوم نظر به استحباب استلام تمام ارکان داده‌اند. اقوال شاذ و نادری نیز هست که از ذکر آنها خودداری می‌گردد.

روایات این باب دو دسته است:

۱. روایاتی که بر استحباب استلام همه ارکان دلالت دارد:

الف) صحیحہ یعقوب بن شعیب: سُئِلَ الصَّادِقُ ع عَنْ اسْتِلامِ الرِّكْنِ. فقال: استلامه ان تلتصق بطنك به و المسح أن تمسحه بيدك.^{۴۳}

امام صادق ع در جواب سؤال از معنای استلام رکن فرمود: چسباندن شکم به رکن و مسح آن با دست، استلام است.

سؤال و جواب از «استحباب رکن» است و رکن اطلاق دارد. پس تمام ارکان را شامل می‌گردد.

ب) «قال جميل: و رأيت ابا عبد الله ع يستلم الأركان كلها»^{۴۴}؛ «جميل می‌گوید: دیدم امام صادق ع همه ارکان را استلام می‌کند».

۲. روایاتی که تنها بر استحباب استلام حجرالاسود و رکن یمانی دلالت دارد؛ از

جمله:

عن برید بن معاوية العجلي قال: قلت لابي عبد الله ع: «كيف صار الناس يستلمون

الحجر و الركن اليماني و لا يستلمون الركنين الآخرين؟ فقال ع: ... ان الحجر الاسود و

الرَّكْنُ الْيَمَانِيُّ عَنِ الْيَمِينِ الْعَرْشِ وَ انْما امر الله أن يستلم ما عن يمين عرشه».^{۴۵}

امام صادق ع در جواب سؤال برید که چرا فقط رکن یمانی و حجر استلام می‌شود؟

فرمود: «چون این دو رکن در سمت راست عرش خداوند واقعند و خداوند دستور داده است آنچه در سمت راست عرش است، استلام شود».

بین این دو دسته از روایات، که بدان‌ها اشاره شد، تعارض وجود دارد و حل این تعارض به چند راه ممکن است:

اولاً: روایاتی که استحبابش اختصاص به رکن حجر و یمانی داشت، حمل بر تقیه شود؛ چون بنا بر مذهب عامه و اهل سنت، استحباب مخصوص این دو رکن است؛ برای نمونه، نظرات حنبلی‌ها و شافعی‌ها را می‌آوریم: «در کتاب مغنی، که حاوی فتاوی‌ای مذهب حنبلی است، آمده است: «لا یستلم و لا یقبل فی الارکان الا الاسود و الیمانی»^{۴۶}؛ «از ارکان تنها رکن حجرالاسود و یمانی استلام و بوسیده می‌شود».

ابواسحاق شیرازی در المهذب، که مشتمل بر فتاوی‌ای مذهب شافعی است، می‌نویسد: «ان النبی کان یستلم الرکن الیمانی و الاسود و لا یستلم الآخرین»^{۴۷}؛ «رسول خدا ﷺ فقط رکن یمانی و حجر را استلام می‌نمود و رکن‌های دیگر را استلام نمی‌کرد».

کمال بن همام در کتاب شرح فتح القدر می‌نویسد: «رسول خدا ﷺ فقط رکن یمانی و حجرالاسود را استلام می‌کردند و استلام، غیر از این دو مستحب نیست».^{۴۸} ثانیاً: روایاتی که استحبابش اختصاص به استلام رکن یمانی و حجرالاسود است، حمل بر تأکید استحباب شود. شاهد این جمع، اهمیتی است که در روایات، نسبت به این دو رکن، داده شده است.

ثالثاً: روایاتی که استحباب را منحصر در رکن‌های یمانی و حجرالاسود می‌دانست، حمل شود به اینکه استلام آن دو، از مستحبات طواف است و استحباب استلام باقی ارکان، مستحب نفسی است.

استلام در ابتدای طواف یا در تمام شوط‌ها؟

مدلول بعضی از روایات، استحباب استلام در ابتدای طواف است؛ از جمله آنهاست: روایت معاویه بن عمار عن ابی عبدالله علیه السلام ... قال: «کنا نقول لابد من استلامه فی اول سبغ

واحدة»^{۴۹}؛ «امام عليه السلام فرمود: ما گفته ایم استلام حجر در اول هفت شوط لازم است»^{۵۰}.
 روایات فراوان دیگری، استلام را، در تمام دورها مستحب می‌داند؛ مثل: موثقه عمار
 عن ابی عبدالله عليه السلام قال: «اذا دنوت من الحجر الاسود، فارفع یدیک و احمد الله - إلى أن قال: - ثم
 استلم الحجر»^{۵۱}؛ امام صادق عليه السلام فرمود: «هرگاه به حجرالاسود نزدیک شوی، دو دست خود را
 بلند کرده، و ثنای خدا گوی و آن‌گاه حجرالاسود را استلام کن».
 این حدیث به اطلاق «ثم استلام الحجر»، بر استحباب استلام در تمام دورها دلالت
 دارد.^{۵۲}

و چون مدلول هر دو دسته از روایات اثبات استحباب است، با هم تعارض ندارد تا
 نیازمند به حل تعارض شویم.

مراحل استلام

در گذشته اشاره شد که مفهوم استلام در روایات، چسباندن شکم به حجرالاسود و
 مسح آن با دست است. ولی در بسیاری از روایات، مفهوم «استلام» تعمیم داده شده و
 شامل بوسیدن حجر، تماس مقداری از بدن، اشاره از دور حتی اشاره با سر و عصا در
 صورت عدم امکان، چسباندن شکم و مسح ید نیز می‌شود.

چند روایت برای نمونه

۱. امام صادق عليه السلام فرمود: «بجزیک حیثا نالت یدک»^{۵۳}؛ «هر مقدار از دست که به حجرالاسود
 برسد مجزی از استلام است و کفایت می‌کند».
۲. «رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يستلم الارکان بمحجنه و يقبل المحجن»^{۵۴}؛ «رسول خدا ارکان را با عصا
 استلام می‌نمود و آن را می‌بوسید».^{۵۵}
۳. «ان علیاً سُئل کیف يستلم الاقطع الحجر؟ قال: يستلم الحجر من حیث القطع»^{۵۶}؛ «از
 امیرالمؤمنین عليه السلام سؤال شد: کسی که دستش قطع شده، حجر را چگونه استلام کند؟ حضرت
 فرمود: از همان جای قطع شده».

۴. صحیحہ معاویة بن عمار: «فاستلمه بیدک و ان لم تستطع ان تستلمه بیدک فأشر الیه»^{۵۷}؛ «حجر را با دست استلام کن، اگر نتوانستی اشاره کن». حدیث فوق مطلق است و هر اشاره‌ای، حتی اشاره با سر را شامل می‌شود.

مستحبات استلام

۱. دعای «امانتی ادیتها...»، تکبیر، تهلیل، صلوات، اقرار به گناه و دعای «اللهم انی أسألك ..».
- یعقوب بن شعیب گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: «ما أقول اذا استقبلت الحجر؟ فقال: «كبر و صلّ علی محمد و آله»^{۵۸}؛ «آن‌گاه که برابر حجر قرار گرفتیم، چه بگویم؟» فرمود: «الله اکبر و صلوات بر محمد و آلش».
۲. قرار دادن صورت بر حجر؛ در حدیث غیاث بن ابراهیم آمده است: «و یضع خدّه علیها»^{۵۹}؛ «رسول خدا صورتش را بر حجر و رکن یمانی می‌نهد».
۳. بوسیدن دست یا عصا اگر با آن استلام شود؛ «رسول الله یستلم الارکان بمحجنه و یقبل محجنه»^{۶۰}؛ «رسول خدا رکن‌ها را با عصا استلام می‌کرد و آن را می‌بوسید».
۴. بلند کردن دست
- معاویة بن عمار از حضرت صادق علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمود: «اذا دنوت من الحجر الاسود فارفع یدیک»^{۶۱}؛ «هرگاه نزدیک حجرالاسود شدی دستها را بلند کن».
۵. استلام با دست راست؛ امام صادق علیه السلام فرمود: «ثم أدن من الحجر و استلمه بيمينك»^{۶۲}؛ «هرگاه نزدیک حجرالاسود شدی، با دست راست آن را استلام کن».

ترک استلام با ازدحام

استلام حجر، گرچه در روایات مورد تأکید بوده است و ائمه علیهم السلام نیز بر آن مواظبت عملی می‌کرده‌اند، لیکن در صورت ازدحام این تأکید و استحباب برداشته شده است.

مردی از امام صادق علیه السلام سؤال کرد:

ما أراك استلمته قال عليه السلام: اكره ان اوذي ضعيفاً او اتأذي.^{۶۳}

ندیدم شما استلام حجر کنید. امام فرمود: دوست ندارم ضعیفی اذیت شود یا خودم اذیت گردم.^{۶۴}

آثار و برکات استلام

در روایات، برای استلام، فواید و نتایج فراوانی بیان شده است که اینجا به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

۱. حجرالاسود در قیامت به نفع استلام‌کننده شهادت می‌دهد.
«لَيَشْهَدُ لِمَن اسْتَلَمَهُ»^{۶۵}؛ «حجرالاسود شهادت می‌دهد برای شخصی که او را استلام کرده است».

۲. استلام حجر به منزله بیعت با رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است:
- «والحجر كالميثاق و استلامه كالبيعة»^{۶۶}؛ «حجرالاسود در میان مردم به منزله پیمان است و استلام آن به منزله بیعت».

- «بيعة لمن لم يدرك بيعة رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم»^{۶۷}؛ «استلام حجر بیعت کسی است که به بیعت با رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نائل نشده باشد».

۳. اجابت دعا به برکت استلام حجر:
«... و قال انه ليس من عبد يتوضأ ثم يستلم الحجر ثم يصلي ركعتين... ثم لا يسأل شيئاً الا أعطاه ان شاء الله»^{۶۸}؛ «کسی نیست که وضو بگیرد و استلام حجر کند و دو رکعت نماز بخواند و... و خداوند خواسته‌اش را برآورده نکند».

۴. استلام حجر، شعار طواف است:
«لكل شيء شعار و شعار الطواف استلام الحجر»^{۶۹}؛ «هر چیزی علامتی دارد و علامت طواف، استلام حجر است».

نتایج مقاله

در این مقال مطالبی ثابت شد؛ از جمله:

۱. استلام در نظر لغویین معانی مختلف دارد و صحیح‌ترین آنها تحیت است.
۲. معنای استلام در روایات و اصطلاح فقها تماس بدن و مسح حجرالاسود است و این معنا قریب به معنای لغوی قول چهارم است.
۳. اصل استلام، از نظر فقهای مذاهب اسلام، مسلم و قطعی است و اختلاف در خصوصیات آن است.
۴. گرچه بعضی از روایات وارده در باب استلام، دلالت بر وجوب آن دارد و لیکن با جمع بین روایات متعارض، استفاده وجوب غیر صحیح است.
۵. استلام، همچنان‌که در مورد مردان مستحب است، درباره زنان نیز مستحب است.
۶. گرچه روایات زیادی در مورد استلام حجرالاسود و رکن یمانی وارد شده است، ولی استحباب در مورد استلام ارکان دیگر نیز ثابت است.
۷. استلام در تمام دورها مستحب و استلام اول و آخر مورد تأکید واقع شده است.
۸. استلام مراحلی دارد؛ از مسح و لمس گرفته تا اشاره با دست و عصا.
۹. هنگام استلام اموری مستحب است؛ از جمله دعاهای مأثوره استقبال، بوسیدن آن، بلند کردن دست‌ها، و استلام با دست راست.
۱۰. اگرچه استحباب استلام مورد تأکید روایات واقع شده است، ولی در ازدحام جمعیت، سیره عملی ائمه علیهم‌السلام ترک استلام بوده است.
۱۱. بر استلام فواید زیادی مترتب است؛ از جمله: «شهادت حجر در قیامت و اجابت دعا».

پي نوشت؛

١. سرائر، ج ١، ص ٥٧٠، چاپ جامعه مدرسین؛ جواهر، ج ١٠، ص ٣٤٦؛ جامع المقاصد، ج ٣، ص ١٩٨؛ مدارک الاحکام، ج ٨، ص ١٦٠؛ حدائق الناضرة، ج ١٦، ص ١١٩.
٢. مصباح المنیر، ج ٣، ص ٣٩٠؛ مدارک الاحکام، ج ٨، ص ١٦٠؛ حدائق الناضرة، ج ١٦، ص ١١٩؛ جواهر الکلام، ج ١٩، ص ٣٤٦؛ جامع المقاصد، ج ٣، ص ١٩٨.
٣. الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربيه، ج ٥، ص ١٩٥٢، تألیف اسماعیل بن حماد جوهری، چاپ دارالعلم للملایین.
٤. مصباح المنیر، ج ١، ص ٣٩؛ جواهر الکلام، ج ١٩، ص ٣٤٦؛ تاج العروس، ج ٨، ص ٣٤٠؛ لسان العرب، ج ١٢، ص ٢٩٨.
٥. تاج العروس، ج ٨؛ جواهر الکلام، ج ١٩، ص ٣٤٦؛ لسان العرب، ج ١٢، ص ٢٩٨.
٦. لسان العرب، ج ١٢، ص ٢٩، چاپ نشر ادب حوزه.
٧. النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، ج ٢، ص ٣٩٥، چاپ مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
٨. تاج العروس، ج ٨، ص ٣٤٠.
٩. العین، ج ٧، ص ٢٦٦ - ٢٦٥، منشورات دارالهجره.
١٠. وسایل الشیعه، ج ٩، باب ١٥، ص ٤٠٨، چاپ المکتبه الاسلامیه.
١١. همان، باب ١٥، ابواب الطواف، ج ١، ص ٤٠٨.
١٢. سلسله ینابیع الفقهی، علی اصغر مروارید، ج ٧، ص ٥٠، مؤسسه فقه الشیعه، الدار الاسلامیه.
١٣. همان، ص ١٠٦.
١٤. همان، ص ١٨٨.
١٥. همان، ص ٢٢٩.
١٦. همان، ص ٢٨٩.
١٧. همان، ص ٤٠٥.
١٨. همان، ج ٨، ص ٤٣٦.
١٩. همان، ص ٥٣٢.

۲۰. همان، ص ۶۴۱.
۲۱. همان، ص ۷۵.
۲۲. موسوعة الفقهيه، ج ۱۷، ص ۱۰۴.
۲۳. موسوعة جمال عبدالناصر، ج ۷، ص ۳۲۷؛ شرح فتح الغدير، ج ۲، ص ۱۴۸، چاپ الكبرى الاميريّه ببولاق مصر.
۲۴. حاشيه الدسوقي على شرح الكبير، ج ۲، ص ۴۰، طبع دار احياء الكتب العربيه.
۲۵. المهذب، ابو اسحاق شيرازي، ج ۱، ص ۲۲۲، مطبوعه عيسى البابي الحلبي.
۲۶. المغني، ابن قدامه، ج ۳، ص ۳۷۰، مطابع دار المنار.
۲۷. جواهر الكلام، ج ۱۹، ص ۳۴۰، چاپ دار التراث العربي.
۲۸. همان، ج ۸، ص ۱۵۹، كتاب الحج، چاپ اهل البيت.
۲۹. همان.
۳۰. ايضاح ترددات شرايع، نجم الدين جعفر بن زهدى حلى، ص ۱۹۷.
۳۱. كتاب الحج، تقريرات بحث آيت الله شيخ محمد ابراهيم جناتى، ج ۴، ص ۳۸۶.
۳۲. وسايل الشيعه، ج ۹، ص ۴۱۲، باب ۱۸ ابواب الطواف چاپ مكتبة الاسلاميه.
۳۳. همان.
۳۴. براى آگاهى بيشتتر ر.ك: ح ۲، باب ۳، ابواب طواف، و ح ۱۲، باب ۱۶، ابواب طواف.
۳۵. همان، باب ۱۶، ابواب الطواف، ح ۲، ص ۴۰۹، المكتبة الاسلاميه.
۳۶. براى آگاهى بيشتتر ر.ك: روايات باب ۱۳، ۱۴ و ۱۵ از ابواب طواف، ج ۹ وسايل الشيعه، مراجعه شود.
۳۷. همان، ص ۴۰۵، باب ۱۳، ابواب طواف، ح ۱۱.
۳۸. همان، ص ۴۱۱، باب ۱۶، ح ۱۰.
۳۹. حدائق الناضره فى احكام العترة الطاهره، ج ۱۶، ص ۱۱۹، چاپ جامعه مدرسين.
۴۰. ج ۹، ص ۴۱۲.
۴۱. وسايل الشيعه، ج ۹، باب ۱۸، ابواب طواف، ح ۲، ص ۴۱۳، چاپ المكتبة الاسلاميه.
۴۲. همان، باب ۱۳، ابواب طواف، ح ۱۵، ص ۴۰۶.

۴۳. همان، ص ۴۰۸، باب ۱۵، ح ۲.
۴۴. همان، باب ۲۲، ص ۴۱۸، ح ۱.
۴۵. همان، ص ۴۲۰، ح ۱۲.
۴۶. مغنی، ابن قدامه، ج ۷، ص ۳۷۹، چاپ سوم.
۴۷. المهذب، ج ۱، ص ۲۲۲، مطبعة عیسی البابی.
۴۸. شرح فتح القدير، ج ۲، ص ۱۵۳، المطبعة الكبرى الامیریة ببولاق مصر.
۴۹. وسایل الشیعه، ج ۹، باب ۱۶، ص ۴۱۱، ح ۱۲.
۵۰. از جمله روایت ۱۳ باب ۳۶ بحار ج ۱۲ ص ۳۰۹ و روایت ۱۸ باب ۹، بحار، ج ۹۹، ص ۹۲.
۵۱. همان، باب ۱۳، ح ۱، ص ۴۰۲.
۵۲. روایات ۲ و ۳ باب ۱۳ از ابواب طواف و روایات ۱، ۳، ۴، و ۵ باب ۱۲ از ابواب طواف نیز بیانگر همین مضمون است.
۵۳. همان، باب ۱۵، ابواب طواف، ح ۱، ص ۴۰۸.
۵۴. بحارالانوار، ج ۲۱، باب ۳۶، ص ۴۰۲، ح ۳۸، چاپ مؤسسه وفاء.
۵۵. روایت ۲ باب ۱۵ از بحارالانوار، ج ۱۷، ص ۲۵۸ و روایت ۲۲ باب ۳۷ ج ۹۹ از همین کتاب، در این زمینه قابل ملاحظه است.
۵۶. وسایل الشیعه، ج ۹، باب ۲۴، ص ۴۲۲، ح ۱.
۵۷. همان، باب ۱۲، ح ۱، ص ۴۰۰.
۵۸. همان، باب ۲۱، ح ۲، ص ۴۱۸.
۵۹. همان، باب ۱۲، ح ۲، ص ۴۱۹.
۶۰. بحارالانوار، ج ۲۱، باب ۳۶، ح ۳۸، ص ۴۰۲.
۶۱. وسایل الشیعه، ج ۹، باب ۱۳، ح ۱، ص ۴۰۲.
۶۲. همان، ح ۳، ص ۴۰۳.
۶۳. همان، باب ۱۶، ابواب طواف، ح ۸، ص ۴۱۱.
۶۴. روایات مربوط به این جهت فراوان است؛ از جمله روایات باب ۱۶، ابواب طواف، ج ۹، ص ۴۰۹.

۶۵. بحار الانوار، ج ۹۹، باب ۴۰، ح ۳، ص ۲۱۹.
۶۶. همان، باب ۴، ح ۳۸، ص ۴۸.
۶۷. همان، ص ۲۱۹، باب ۴۰، ح ۳.
۶۸. همان، باب ۲، ح ۴۲، ص ۱۳.
۶۹. اخبار مکه، ج ۱، ص ۱۱۰.

