

فقه الخلاف

بحث فقهي استدلالي مقارنة

الجزء الثالث عشر

يتضمن مسألتين

١- شرط إجزاء الفضة في الدية

٢- حد المبيت الواجب في منى

المرجع الديني الشيخ

محمد اليعقوبي (دام ظله)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

البحث الأول

مقدار دية القتل عند اختلاف الأصناف في القيمة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدار دية القتل عند اختلاف الأصناف في القيمة كثيراً^(*)

للإنسان قيمة كبرى في الشريعة الإسلامية فهو خليفة الله تعالى في أرضه ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠) واستحق بذلك التكريم من الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠) وجعل للنفس الإنسانية حرمة كبيرة تفوق حرمة الكعبة، ففي الحديث الشريف عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) أنه أقبل إلى الكعبة وقال: (الحمد لله الذي كرمك وشرفك وعظّمك، وجعلك مثابة للناس وأمناً، والله، لحرمة المؤمن أعظم حرمة منك)^(١)، وفي صحيحة أبي حمزة عن أحدهما (عليهما السلام) أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال مستكراً ومغضباً في حادثة قتل وقعت لم يعرف القاتل: (قتيل بين المسلمين لا يدرى من قتله! والذي بعثني بالحق لو أن أهل السماء والأرض شركوا في دم امرئ مسلم ورضوا به لأكبهم الله على مناخرهم في النار، أو قال: على وجوههم)^(٢).

فقتل الإنسان لأخيه الإنسان خروج عن زي العبودية لله تعالى ومنازعة له سبحانه في سلطانه؛ لأن الله تعالى خالق الإنسان ومالكة وهو وحده من له حق

(*) ابتدأ تدريسه يوم ١٧ محرم ١٤٤٢ الموافق ١٤/٩/٢٠٢٠.

(١) مستدرک الوسائل، الميرزا حسين النوري الطبرسي: ٤٦/٩، باب ١٠٥ باب وجوب أداء حق المؤمن وجملة من حقوقه الواجبة والمندوبة، ح ١٥. ط. ٢، ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨ م مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث - بيروت.

(٢) الكافي: ٢٧٢/٧، باب ١٧٢، ح ٨. ط. دار الكتب الإسلامية.

التصرف فيه فضلاً عن إعدامه الحياة.

ووقف رسول الله (صلى الله عليه وآله) بمنى حين قضى مناسكه في حجة الوداع أمام عشرات الآلاف من المسلمين ليبلغهم هذه الرسالة ولينزع من نفوسهم استخفاف الجاهلية - أي جاهلية لا تعمل بأحكام الله تعالى - بحرمة الدماء وامتهان القتل فقال (صلى الله عليه وآله): (أي يوم أعظم حرمة؟ فقالوا: هذا اليوم، فقال: فأَي شهر أعظم حرمة؟ فقالوا: هذا الشهر، قال: فأَي بلد أعظم حرمة؟ قالوا: هذا البلد، قال: فإن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا إلى يوم تلقونه فيسألكم عن أعمالكم، ألا هل بلغت؟ قالوا: نعم، قال: اللهم اشهد ألا من كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها فإنه لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفسه، ولا تظلموا أنفسكم ولا ترجعوا بعدي كفاراً^(١)).

ولبيان هول هذا الأمر فقد جعل الاعتداء على الفرد الواحد اعتداءً على الإنسانية جميعاً ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: ٣٢).

لذا غلظت الشريعة الإسلامية العقوبات على إزهاق النفس، فمن قتل متعمداً فلولي المجني عليه الاقتصاص من القاتل ﴿وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ (الإسراء: ٣٣)؛ لأن مثل هذه العقوبة تردع من يفكر بالعدوان على الآخرين وتدع الناس يعيشون حياتهم بأمن وسلام ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٩).

وأوجب الشارع المقدس دفع مال كثير يسمى (الدية) لذوي المجني عليه إذا كان القتل خطأ محضاً أو خطأ شبيهاً بالعمد؛ لكي لا يذهب الدم المحترم شرعاً هدرًا

(١) وسائل الشيعة: ١٠/٢٩، أبواب القصاص في النفس، باب ١، ح ٣. الطبعة الثانية، آل

حتى لو وقع القتل خطأ محضاً.

ولكي يتجنب الناس أي فعل يمكن أن يؤدي إلى القتل أو الإضرار بالآخرين حتى ولو خطأً، وفي دفع الدية تطيب لخواطر ذوي المجني عليه وغلق باب الانتقام والثأر والانجرار إلى القتل المتبادل، ولذا سميت الدية (عقلاً) لأنها تعقل أي تمنع من وقوع الدم وتحمي المجتمع من التجري على الدماء قبل الحادث باجتنب الأسباب وتمنع استمرارها بعد وقوعه.

وقد حدّدت الروايات الشريفة الدية بستة أصناف من الأموال وعدد كل صنف الذي يمكن أن تؤدى الدية منها.

والأصناف المالية الستة التي تؤدى بها الدية مع ذكر مقاديرها بحسب

المشهور هي:-

- ١- مائة من الإبل.
- ٢- مائتان من البقر.
- ٣- ألف من الغنم.
- ٤- ألف دينار ذهبي (وزن الدينار ٣.٤٥ غرام).
- ٥- عشرة آلاف درهم فضي (وزن الدرهم ٢.٤١٥ غم).
- ٦- مائتا حلة تتكون الواحدة من ثوبين.

وقد دلّت على ذلك روايات صحيحة كثيرة بلغت حد الاستفاضة نذكر منها الآن صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: (سمعت ابن أبي ليلى يقول: كانت الدية في الجاهلية مائة من الإبل فأقرها رسول الله (صلى الله عليه وآله)، ثم إنه فرض على أهل البقر مائتي بقرة، وفرض على أهل الشاة ألف شاة ثنية، وعلى أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق عشرة ألف درهم، وعلى أهل اليمن

الحلل مائة^(١) حلة. قال عبد الرحمن بن الحجاج: فسألت أبا عبد الله عليه السلام عما روى ابن أبي ليلى فقال: كان عليّ عليه السلام يقول: الدية ألف دينار، وقيمة الدينار عشرة دراهم وعشرة آلاف لأهل الأمصار، وعلى أهل البوادي مائة من الإبل، ولأهل السواد مائة بقرة، أو ألف شاة^(٢).

وصحيحة جميل بن دراج في الدية قال: (ألف دينار، أو عشرة آلاف درهم، ويؤخذ من أصحاب الحلل الحلل ويؤخذ من أصحاب الإبل الإبل، ومن أصحاب الغنم الغنم، ومن أصحاب البقر البقر)^(٣).

ورواية أبي بصير قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الدية فقال: دية المسلم عشرة آلاف من الفضة، أو ألف مثقال من الذهب، أو ألف من الشاة على أسنانها أثلاثاً، ومن الإبل مائة على أسنانها، ومن البقر مائتان)^(٤).

ولم ترد الستة مجتمعة في رواية واحدة لكنها وردت موزعة في الروايات، قال السيد صاحب الرياض (قدس سره): ((واعلم أن هذه الخصال الستة وإن لم يشتمل على تمامها رواية في ما أجده، إلا أنها مستفادة من الجمع بين روايات المسألة بعد ضم بعضها إلى بعض مع تضمن جملة منها خمسة ما عدا الحلة))^(٥).

أقول: وهذا يفتح باب النقاش في بعضها كالحلل؛ لذا قال المحقق الأردبيلي (قدس سره) عن أخبار الباب: ((هذه الأخبار مع عدم صراحة شيء منها في المطلوب، بل دلالة بعضها على بعض المطلوب وأنه الدية)) وقال: ((وبالجمل، ما نعرف دليل

(١) هذا هو المذكور في المصادر وهي الكتب الأربعة ومقنع الصدوق إلا أن صاحب الوسائل نقلها مائتين وكذا في البقر ولعله من خطأ النسخ وارتكاز المائتين في الذهن.

(٢) وسائل الشيعة: ١٩٣/٢٩، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: ١٩٥/٢٩، الباب السابق، ح ٤.

(٤) وسائل الشيعة: ١٩٤/٢٩، الباب السابق، ح ٢.

(٥) رياض المسائل: ٣٤٩/١٦، ط. مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.

هذه الأحكام، كأنه إجماع أو نص ما اطلعنا عليه، الله يعلم وهو المستعان))^(١).
أقول: أجاب جملة من الأعلام عن تشكيكه (قدس سره) بشكل غير مباشر
كصاحب الرياض في كلمته السابقة وردّ عليه صريحاً صاحب مفتاح الكرامة^(٢)،
وأجاب صاحب الجواهر (قدس سره) بما ذكرناه وقال: ((فوسوسة بعض متأخري
المتأخرين في ذلك في غير محلها))^(٣).

أقول: يمكن أن يكون مقصود المحقق الأردبيلي (قدس سره) أن الدليل ليس تاماً
على جميعها لعدم تماميته في بعضها كالحلل، ولعله (قدس سره) أراد أنه لم يثبت
أن كل هذه الأصناف المذكورة في الروايات هي الدية وإنما بعضها بدائل بالقيمة
وربما استشعر ذلك من اختلاف مقاديرها بل والتصريح في بعضها بأنها قيمة للإبل
كما سيأتي إن شاء الله، ورواية أبي بصير قال: (دية الرجل مائة من الإبل فإن لم
يكن فمن البقر بقيمة ذلك وإن لم يكن فمن البقر بقيمة ذلك وإن لم يكن فألف
كبش هذا في العمد وفي الخطأ مثل العمد ألف شاة مخلّطة)^(٤)، ولعل قوله: ((بل
دلالة بعضها على بعض المطلوب وأنه الدية)) يشير إلى هذا المعنى، أي أن بعض
الأصناف هي الدية والبقية عوض عن قيمتها، وخصّها في فقه الرضا بثلاثة، قال:
(والديه في النفس ألف دينار أو عشرة آلاف درهم أو مائة من الإبل على حسب
أهل الدية إن كانوا من أهل العين ألف دينار وإن كانوا من أهل الورق فعشرة آلاف
درهم وإن كانوا من أهل الإبل فمائة من الإبل)^(٥).

(١) مجمع الفائدة والبرهان، للمحقق أحمد المقدس الأردبيلي: ٣١٢/١٤. ط. جماعة
المدرسين- قم.

(٢) مفتاح الكرامة: ١٥٥/٢١، ط. دار التراث.

(٣) جواهر الكلام، للشيخ محمد حسن النجفي: ١٢/٤٣، ط. دار الكتب الإسلامية.

(٤) تهذيب الأحكام: ١٦١/١٠، ط. دار الكتب الإسلامية.

(٥) فقه الرضا: ٣١٢، ط. مؤسسة إحياء التراث.

ولم أجد من دافع عن المقدس الأردبيلي (قدس سره) بمثل هذا. ويظهر من بعض الأخبار أن دية القتل كانت في بداية تشريعها مائة من الإبل، وأن أول من وضع هذه الدية على القتل عبد المطلب جد النبي (صلى الله عليه وآله) وأمضاها الله تعالى في الإسلام، فقد روى الشيخ الصدوق في الفقيه والحصال بأسانيده عن جعفر بن محمد عن آبائه - في وصية النبي (صلى الله عليه وآله) لعلي (عليه السلام) - قال: (يا علي إن عبد المطلب سن في الجاهلية خمس سنن أجراها الله له في الإسلام - إلى أن قال: - وسن في القتل مائة من الإبل فأجرى الله ذلك في الإسلام)^(١).

ولعل عبد المطلب - وهو سيد قريش والأبطح - جعل هذه السنة لتغليظ العقوبة على من يسفك الدماء أو أنه فهم أن حكم الله تعالى في الدية ذلك بعد حادثة فداء عبد الله والد النبي (صلى الله عليه وآله) بمائة من الإبل بالقرعة - والقرعة لكل أمرٍ مشكل - هذه الحادثة التي وصفها الشيخ المفيد بأنها ((قصة مشهورة يعرفها أهل السير))^(٢).

أقول: اشتهر قول النبي (صلى الله عليه وآله): (أنا ابن الذبيحين) وهما جده إسماعيل (عليه السلام) وأبوه عبد الله (عليه السلام) وروى الشيخ الصدوق في وجه ذلك عن ابن فضال قال: (سألت الرضا عليه السلام عن معنى قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: أنا ابن الذبيحين، قال: يعني إسماعيل بن إبراهيم الخليل عليهما السلام وعبد الله بن عبد المطلب)^(٣) وبين فيها كيف افتدى عبد

(١) وسائل الشيعة: ١٩٨/٢٩، الباب السابق، ح ١٤. رواها الصدوق في من لا يحضره الفقيه: ٣٥٢/٤، وبسند آخر في العيون: ١٨٩/٢، وفي الحصال: ٣١٢ بسند آخر. ورواها

الشيخ الطبرسي في مكارم الأخلاق: ٤٤٢، الطبعة السادسة ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م.

(٢) بحار الأنوار: ٤٨/٣٦ عن الفصول المختارة من العيون والمحاسن: ٣٢-٣٧.

(٣) عيون أخبار الرضا (عليه السلام): ١٨٩/١، باب ١٨، ح ١، ط. مؤسسة الأعلمي.

المطلب ولده من الذبح بأن اقترع بين عبد الله وعشرة من الإبل فخرجت القرعة على عبد الله فجعلها عشرين فخرجت على عبد الله فزادها إلى أن وصلت مائة فخرجت على الإبل فأعادها ثلاث مرات ليطمئن فخرجت جميعاً على الإبل فنحر عبد المطلب مائة من الإبل وأطعم الناس.

هكذا كانت الدية في أول الإسلام مائة من الإبل، ثم عين الشارع المقدس أجناساً أخرى يمكن أداء الدية منها لتمكين^(١) الجاني من إبراء ذمته ولوحظ فيها مقاربتها لقيمة الإبل.

والمشهور أن الجاني مخير بين هذه الأصناف بل حكي الإجماع عليه تسهياً على الجاني لامثال الأمر وتسليم الدية إلى أهلها لأنها تمثل أصول الثروة المالية المتعارفة وقد يوجد عنده صنف منها ولا يوجد آخر.

قال السيد الخوئي (قدس سره) في تكملة المنهاج: ((يتخير الجاني بين الأصناف المذكورة، فله اختيار أي صنف شاء وإن كان أقلها قيمة، وهو عشرة آلاف درهم أو مائتا حلة في زماننا هذا، وليس لولي المقتول إجباره على صنف

(١) هذا التعبير أدق من تعبير السيد الخوئي (قدس سره) بأن التخيير بين الأصناف هو للإرفاق بالجاني (الموسوعة: ٢٣١/٤٢) وكذا غيره (قراءات فقهية معاصرة: ١٨٣/١)؛ لتعلق حق ذوي المجني عليه بهذه الدية فالإرفاق بالجاني يلازمه إجحاف بهم ويعتبرون أحياناً التساهل معه إهانة لهم وتقليل من شأن قتلهم كما يحصل في بعض الجلسات العشائرية اليوم ما يستفز ذوي المجني عليه ويوغر صدورهم.

والوارد في الروايات مراعاة مصلحة ولي الدم ففي رواية الحكم بن عتيبة عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) قال: (فقلت له: أرأيت من كان اليوم من أهل البوادي ما الذي يؤخذ منهم في الدية اليوم إبلٌ أو ورق؟ فقال: الإبل اليوم مثل الورق بل هي أفضل من الورق في الدية) (الكافي: ٣٢٩/٧، من لا يحضره الفقيه: ١٠٤/٤، تهذيب الأحكام: ٢٥٤/١٠، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار: ٢٨٨/٤).

خاص من الأصناف المذكورة)^(١) وعلق عليه: ((من دون خلاف بين الفقهاء، وتدلل عليه عدة روايات تقدم بعضها. وما دلّ على الترتيب قد عرفت حاله)) وحكى في موضع آخر ((عن بعض دعوى الإجماع عليه))^(٢).

أقول: نفي الخلاف في المسألة غير دقيق لوجوده من عدة جهات:-

١- ذهاب بعض أساطين المتقدمين كالشيخين وغيرهما إلى أن هذه الأصناف على التنوع بحسب الشريحة الاجتماعية التي ينتمي إليها الجاني فيدفع أهل البوادي من الإبل وأهل القرى والأرياف من البقر والغنم وأهل التجارة من الدينار والدرهم، واستظهره من بعض الروايات، فيجب على الجاني أن يدفع مما يقتضيه صنفه إلا أن لا يوجد عنده فيتراضى مع ولي الدم على صنف آخر أو القيمة.

٢- ما ذهب إليه عدد من الفقهاء من أن بعض هذه الأصناف أصل كالإبل والدنانير وبعضها بدل مشروط بعدم وجود الأصل، فالجاني مخير بين أصناف الأصول لا مطلقاً إلا مع عدم وجدانها.

٣- ما نحتمله وعقدنا هذا البحث من أجله وهو عدم الاجتزاء بدفع الصنف الذي تقل قيمته السوقية عن الأصناف الأخرى بشكل غير متعارف.

٤- إن عدة روايات ذكرت أعداداً غير هذه كاثني عشر ألف درهم وعشرين شاة لكل بغير بدل عشرة ومائة وعشرين درهماً لكل بغير بدل مائة، وغير هذا من محاور الخلاف مما يدعو إلى البحث والتحقيق خلال المطالب والفروع الآتية.

(١) مباني تكملة المنهاج من موسوعة السيد الخوئي: ٢٣٥/٤٢، ٢٤٢. مؤسسة إحياء آثار

الإمام الخوئي، ١٤٢٢ هـ.

(٢) المصدر السابق: ٢٣٠.

قراءة عامة في منظومة الروايات:

الذي يقتضيه النظر في مجموعة الروايات الواردة في المسألة أن الدية كانت في بداية التشريع مائة من الإبل كما في رواية الصدوق السابقة، وتشهد لها صحيحة جميل قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: الدية مائة من الإبل)^(١) وفي صحيحة محمد بن مسلم وزرارة عن أحدهما (عليهما السلام) نفي جعل أي صنف آخر بإزائها، قال (عليه السلام): (هي مائة من الإبل وليس فيها دنانير ولا دراهم ولا غير ذلك)^(٢).

ثم لما أصبح للمسلمين دولة مدنية متحضرة واقتصاد قائم على التجارة والأموال النقدية جعل صنف آخر تتأدى به الدية مضافاً للإبل وهو ألف دينار من الذهب وعشرة آلاف درهم مراعيًا المناسبة بالقيمة مع مائة من الإبل حيث قدرت قيمة البعير الواحد بعشرة دنانير كمعدل؛ لذا نسب الإمام الصادق (عليه السلام) في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج هذا التوسيع إلى أمير المؤمنين^(٣) (عليه السلام).

(١) وسائل الشيعة: ١٩٥/٢٩، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١٩٥/٢٩، أبواب ديات النفس، باب ٢، ح ٧.

(٣) ومن العامة من ينسبه إلى عمر بن الخطاب إذ روى الشعبي، أن عمر جعل على أهل الذهب ألف دينار، وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن عمر قام خطيباً فقال: ألا إن الإبل قد غلت: فقوم على أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق اثني عشر ألفاً وعلى أهل البقر مائتي بقرة (سنن أبي داود: ٣٨٧/٢، ح ٤٥٤١، ط. دار الفكر) وحسنه الألباني في (إرواء الغليل: ٣٠٥/٧، ط. المكتب الإسلامي، ١٩٨٥). ولا يبعد أنه فعل ذلك بمشورة أمير المؤمنين (عليه السلام) كما في قضايا كثيرة أخرى من شؤون الدولة الإسلامية، ثم نسب الناس ذلك إليه، ومن المتوقع أنه حصلت حاجة لهذا التقنين في زمان عمر للتغيرات الاقتصادية التي حصلت لمجموع الدولة.

وكذا في رواية^(١) الحكم بن عتيبة عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث

(١) وصفها صاحب الجواهر بالصحيحة (جواهر الكلام: ٨/٤٣) وكذا بعض الأعلام المعاصرين (قدس سره) في عدة مواضع من بحثه في (قراءات فقهية معاصرة) وسندها كذلك إلا من جهة الحكم بن عتيبة (عينية) فإنه من فقهاء العامة بحسب ابن فضال وعده الكشي والشيخ في رجاله من البترية، وإن روت بعض مصادر العامة أنه كان يتشيع ويفضل علياً على الأولين، إلا أن الذهبي نفى ذلك (سير أعلام النبلاء: ٢٠٩/٥، ط. التاسعة، مؤسسة الرسالة- بيروت) فالحكم لم تثبت وثاقته بل رويت عدة أحاديث في ذمه وانحرافه عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) (راجع رجال الكشي ومعجم رجال الحديث: ١٨٢/٧) إلا أن المحدث النوري وثقه باعتبار رواية الأجلة عنه (خاتمة مستدرك الوسائل: ١/١٣٣، ط. مؤسسة آل البيت) وهو طريق غير كاف للتوثيق خصوصاً مع ما ورد في بعض روايات الكشي أن الإمام الصادق (عليه السلام) شهد بكذبه على أبي جعفر (عليه السلام)، ولعل هذه الشهادة صدرت تقيّة لأن راويها وهو زرارة قال لما خرج من الإمام (عليه السلام): (ما أرى الحكم كذب على أبيه) وتدل بعض الروايات على أن الإمامين السجاد والباقر (عليهما السلام) كانا يفتحان عليه بالخصوصيات فقد روى الحكم حديثاً عن الإمام السجاد (عليه السلام) في باب (أن الأئمة عليهم السلام محدثون مفهمون) (الكافي: ٢٧٠/١) وفي نفس الباب روى عبيد بن زرارة قال: (أرسل أبو جعفر عليه السلام إلى زرارة أن يعلم الحكم بن عتيبة أن أوصياء محمد عليه السلام محدثون)، ونقل النجاشي إكرام الإمام الباقر (عليه السلام) له فقد روى بسنده عن عذافر الصيرفي قال: (كنت مع الحكم بن عتيبة عند أبي جعفر عليه السلام فجعل يسأله وكان أبو جعفر عليه السلام له مكرماً، فاختلفا في شيء فقال أبو جعفر عليه السلام: يا بني، قم فأخرج كتاب علي، فأخرج كتاباً مدروجاً عظيماً وفتحته (ففتحته) وجعل ينظر حتى أخرج المسألة. فقال أبو جعفر عليه السلام: هذا خط علي عليه السلام وإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله. وأقبل على الحكم وقال: يا أبا محمد، اذهب أنت وسلمة وأبو المقدام حيث شئتم يميناً وشمالاً، فوالله لا تجدون العلم أوثق منه عند قوم كان ينزل عليهم جبرائيل عليه السلام) (رجال النجاشي: ٣٦٠، ترجمة محمد بن عذافر، رقم ٩٦٦، ط. =

قال: (فقلت: إن الديات إنما كانت تؤخذ قبل اليوم من الإبل والبقر والغنم، قال: فقال: إنما كان ذلك في البوادي قبل الإسلام، فلما ظهر الإسلام وكثرت الورق في الناس قسمها أمير المؤمنين عليه السلام على الورق. قال الحكم: قلت: رأيت من كان اليوم من أهل البوادي، ما الذي يؤخذ منهم في الدية اليوم؟ إبل؟ أو ورق؟ فقال: الإبل اليوم مثل الورق، بل هي أفضل من الورق في الدية، إنهم كانوا يأخذون منهم في دية الخطأ مائة من الإبل يحسب لكل بعير مائة درهم فذلك عشرة آلاف، قلت له: فما أسنان المائة بعير؟ فقال: ما حال عليه الحول ذكران كلها)^(١).

فهذه التوسعة إلى الأصناف الأخرى إجراءً حكومي قام به ولي الأمر في الدولة الإسلامية بل صرحت بذلك رواية ظريف بن ناصح في كتابه في الديات المروي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أن الكتاب عرض (على أبي عبد الله عليه السلام قال: أفتى أمير المؤمنين عليه السلام فكتب الناس فتياء وكتب به أمير المؤمنين إلى أمراءه ورؤوس أجناده)^(٢).

وقد وردت الروايات المعتبرة في صحة هذا الكتاب، ففي صحيحة يونس وابن فضال قالوا: (عرضنا كتاب الفرائض عن أمير المؤمنين (عليه السلام) على أبي الحسن الرضا عليه السلام فقال: هو صحيح)^(٣).

==جماعة المدرسين). وروى الكشي بسند صحيح عن زرارة أن الإمام الباقر (عليه السلام) حملَه رسالة إلى أخيه حمران ورد فيها (لِمَ حَدَّثْتَ الْحَكَمَ بْنَ عَيْنَةَ عَنِي أَنَّ الْأَوْصِيَاءَ مُحَدَّثُونَ؟ لَا تُحَدِّثُونَهُ وَأَشْبَاهَهُ بِمَثَلِ هَذَا الْحَدِيثِ) (معجم رجال الحديث: ٢٧١/٧، ترجمة حمران بن أعين).

أقول: على أي حال فإن هذه القرائن لا ترقى برواية الحكم إلى مستوى الصحيحة فإن الحكم ليس إمامياً.

(١) وسائل الشيعة: ٢٠٢/٢٩، أبواب ديات النفس، باب ٢، ح ٨.

(٢) الكافي: ٣٣٠/٧، باب ٢٠٨، ح ٢.

(٣) الكافي، الموضوع السابق، ح ١.

وقد ذكرنا نظير هذا التحول في اعتبار المد وزناً مع أنه كيل بحسب الأصل لكن الدقة في التبادلات التجارية وتمدّن المجتمع اقتضى هذا التحول بأمر الشارع المقدس.

ولعل بعض الشواهد تشير إلى احتمال أن هذه التوسعة في بعض أصناف الدية حصلت في زمان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) حين ودى قتلى بني جذيمة بالمال كما تصرّح به بعض السير^(١)، ولعل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ودى قتلى بني جذيمة بالإبل وعوضهم عن الممتلكات التالفة بالمال، حين

(١) ذكر ابن كثير نقلاً عن سيرة ابن إسحاق: (قال: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد حين افتتح مكة داعياً ولم يبعثه مقاتلاً. ومعه قبائل من العرب وسليم بن منصور ومدلج بن مرة، فوطئوا بني جذيمة بن عامر بن عبد مناة بن كنانة فلما رآه القوم أخذوا السلاح، فقال خالد: ضعوا السلاح فإن الناس قد أسلموا، ووضع القوم سلاحهم لقول خالد. فلما وضعوا السلاح أمر بهم خالد فكثفوا ثم عرضهم على السيف فقتل من قتل منهم. فلما انتهى الخبر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع يديه إلى السماء ثم قال. اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد بن الوليد. ثم دعى رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب فقال: يا علي، اخرج إلى هؤلاء القوم فانظر في أمرهم، واجعل أمر الجاهلية تحت قدميك. فخرج علي حتى جاءهم ومعه مال قد بعث به رسول الله صلى الله عليه وسلم، فودى لهم الدماء وما أصيب لهم من الأموال، حتى إنه ليدي ميلغة الكلب! حتى إذا لم يبق شيء من دم ولا مال إلا وداه بقيت معه بقية من المال، فقال لهم على حين فرغ منهم: هل بقي لكم دم أو مال لم يود لكم؟ قالوا: لا. قال: فإني أعطيك هذه البقية من هذا المال احتياطاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم مما لا يعلم ولا تعلمون. ففعل ثم رجع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبره الخبر، فقال: أصبت وأحسن. ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستقبل القبلة قائماً شاهراً يديه حتى إنه ليرى ما تحت منكبيه يقول: اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد بن الوليد، ثلاث مرات. ...) السيرة النبوية لأبي الفداء إسماعيل بن كثير: ٣/٥٩١-٥٩٣، ط. ١٩٧٦، دار المعرفة بيروت.

فتك بهم خالد بن الوليد بعد إعلان إسلامهم فأرسل علياً ليدفع ديات القتلى وتعويض ما تلف من ممتلكات حيث جعل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) موضعاً خاصاً لإبل الصدقة خارج المدينة، ففي معتبرة أبي صالح عن أبي عبد الله (عليه السلام) في أبواب حد المحارب إلى أن قال: (فبعث -النبي- صلى الله عليه وآله وسلم) - بهم إلى إبل الصدقة يشربون من أبوالها ويأكلون من ألبانها فلما برئوا واشتدوا) إلى آخر الحديث^(١). مما يرجح أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أول من اتخذ بيتاً للمال في الإسلام حيث اتسعت واردات الدولة الإسلامية بعد غزوة خيبر خلافاً للرأي النافي لذلك، وإلا فمن أين جاء بالمال الذي ودى به بني جذيمة أو الهدايا والجوائز التي كان يصل بها الوفود الزائرة.

ولا ينافي هذا الجعل ما ورد في صحيحة زرارة من قوله (عليه السلام) في الدية: (هي مائة من الإبل وليس فيها دنانير ولا دراهم ولا غير ذلك)^(٢) للقطع بإجزاء دفع الدنانير ولعل المراد أن الدنانير لم تكن الأصل في تشريع الدية وإنما الإبل ثم جعلت الدنانير بقيمة الإبل المتعارفة لتمكين الجاني من الأداء.

فمقدار الدية في بداية التشريع كان مائة من الإبل ثم توسعت إلى ألف دينار الذي هو مثقال شرعي ذهباً، ثم عودل الدينار بالدرهم (سعر الصرف الأصلي عشرة دراهم لكل^(٣) دينار) مراعاة لوضع أهل المدن والأمصار، وعودلت الإبل بالبقر والغنم بحسب القيمة المتعارفة في السوق مراعاة لأهل

(١) وسائل الشريعة: ٣١٠/٢٨، أبواب حد المحارب، باب ١، ح ٧.

(٢) وسائل الشريعة: ١٩٦/٢٩، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ٦.

(٣) هذا بحسب القيمة أما من حيث الوزن فإن كل سبعة دنانير تساوي وزن عشرة دراهم فالدينار يساوي ٧١٠ أي ١ و ٣ و ٧ درهم وزناً، وتقدم أن وزن الدينار يساوي ٣.٤٥ غرام ووزن الدرهم يساوي: ٢.٤١٥ فالنسبة بينهما من حيث الوزن ٣.٤٥ \ ٢.٤١٥ = ٧ \ ١ أي أن قيمة غرام من الذهب يومئذٍ تساوي ٧ مرات قيمة غرام من الفضة.

الأرياف، وقد صرّحت بذلك صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، ولوحظ في هذه المعادلة قيمة الأصناف بمعدل السعر المتعارف، فكان معدل سعر الشاة ديناراً أو عشرة دراهم - كما في رواية عروة البارقي^(١) المعروفة في المكاسب - ومعدل سعر البعير عشرة دنانير.

والظاهر أن هذه الأصناف لها قيمة مرجعية أو معيارية بحسب المصطلح ترجع إليها بقية الأصناف وتقاس عليها وتكون معياراً لها في الإجزاء وعدمه، بحيث تكون مقاربة لها ولا تختلف عنها بشكل كبير لا يتسامح به العرف والعقلاء، وهي الإبل والدنانير؛ لأنها القدر المتيقن من النقد المقطوع إجزاء الدفع منه، والذي دعانا إلى اعتبار هذه القيمة المعيارية عدة أمور، منها:-

١- إن أصل التشريع كان هكذا فالدية كانت مائة من الإبل ثم توسّعت الدية إلى ما يساويها من الدنانير فكانت ألف دينار بلحاظ النقلة الحضارية والمدنية التي حصلت للمجتمع الإسلامي فوردت مثل صحيحة جميل في الدية قال: (ألف دينار أو عشرة آلاف درهم)^(٢) وصحيحة الحلبي (الدية عشرة آلاف درهم أو ألف دينار)^(٣) فكان الدينار معياراً لمعادلة الدراهم كقوله (عليه السلام): (قيمة الدينار عشرة دراهم)^(٤)، وإن الدراهم لوحظ فيها أن كل عشرة بدينار فرجع الأمر إلى الدنانير،

(١) روى الأحسائي في عوالي اللثالي: ٢٠٥/٣ عن عروة بن الجعد البارقي (أن النبي صلى الله عليه وآله أعطاه ديناراً ليشتري به شاة، فاشتري به شاتين، ثم باع أحدهما بدينار في الطريق. قال: فأتيت النبي صلى الله عليه وآله بالدينار والشاة، فأخبرته، فقال عليه السلام: بارك الله لك في صفقة يمينك) ورويت في سنن الترمذي: ٣، كتاب البيوع، باب ٣٤، ح ١٢٥٨، ورواه في مستدرک الوسائل: ٢٤٥/١٣، كتاب التجارة، باب ١٨ من أبواب عقد البيع وشروطه، حديث ١، نقلاً عن ثاقب المناقب لأبي جعفر محمد بن علي الطوسي.

(٢) و (٣) وسائل الشريعة: ١٩٥/٢٩، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ٤، ٥.

(٤) وسائل الشريعة: ١٩٣/٢٩، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ١، ٨، باب ٢، ح ١.

ثم فصلت عليها الأصناف الأخرى بما يعادل قيمتها.
٢- إن الدينار ثابت لم يتغير لعدة قرائن، فقد ذكر علماء الفريقين ((أن الدنانير لم يختلف المثقال منها في جاهلية ولا إسلام))^(١) بينما تغيرت الدراهم فبعد أن كانت نوعين في زمان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): بغلية زنة الدرهم ثمانية دوانيق، وطبرية زنة الدرهم أربعة دوانيق، توحدت في زمان عبد الملك بن مروان على معدلها وهو ستة دوانيق. وسيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى، وإن كانت الشواهد تشير إلى أن أمير المؤمنين (عليه السلام) أول من أمر بضرب السكة الإسلامية في خلافته ثم أكمل الأمر في زمن عبد الملك بن مروان^(٢).

وهنا يوجد غموض فإن روايات المسألة ذكرت أن الدينار عشرة دراهم في زمان أمير المؤمنين (عليه السلام) ولا ندري من أي النوعين البغلية أو الطبرية والأول ضعف الثاني فلا بد أن تختلف النسبة، ثم بقيت النسبة محفوظة بعد أن أصبح وزن الدرهم ستة دوانيق كما في الروايات عن الإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام) فكيف يتم هذا؟ والأمر في الزكاة هين لأنه يخرج خمسة دراهم من نفس المائتي درهم التي عنده، لكن الأمر في الدية مشكل، ونحن نوكل علمه إلى أهله والمخلص أن الدينار ثابت عكس الدرهم.

٣- الموجود في الروايات الآتية أن عدد البقر والغنم يقاس بلحاظ الإبل فورد فيها عشرة من الغنم لكل بعير أو عشرين، ومن البقر بقيمة ذلك، وأن الدراهم تقاس بلحاظ الدنانير فيقال عشرة دراهم بدينار أو سبعة أو اثنا عشر بدينار ولم نجد العكس وإن كانا متلازمين لأن صعود قيمة الدرهم يعني نزول قيمة الدينار إلا أنه

(١) الحدائق الناضرة: ٩٠/١٢.

(٢) قواعد الحديث، للسيد محيي الدين الغريفي: ٩/٣ عن دائرة المعارف البريطانية: ٩٠٤، ط. ٢٣ كما في أعيان الشيعة: ٥٩٩/٣ نقلاً عن رسالة غاية التعديل في الأوزان والمكايل وقد عثر على أحد هذه الدراهم في متاحف فرنسا.

لا يقال تغيرت قيمة الدينار، فالإبل والدنانير هما المرجعان لتقييم بقية الأصناف.
٤- إن عدد الغنم والدراهم طراً عليها تغيير فورد عشرة وعشرين من الغنم بدل البعير ومائة ومائة وعشرين درهماً للبعير وعشرة آلاف واثنان عشر ألف درهم للألف دينار بينما بقي عدد الإبل والدنانير ثابتاً.

٥- إشارات في بعض الروايات كقوله (عليه السلام) في رواية الحكم بن عتيبة: (الإبل اليوم مثل الورق، بل هي أفضل من الورق في الدية) فالتقديم للإبل؛ حتى مع كون عدد الدراهم مثل قيمة مائة من الإبل.

وهكذا الروايات المعتبرة التي استفاد منها القدماء الترتيب بين أصناف الدية كصحيحة معاوية بن وهب قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن دية العمد، قال: مائة من فحولة الإبل المسان فإن لم يكن إبل فمكان كل جمل عشرون من فحولة الغنم)^(١) ومثلها معتبرة أبي بصير الآتية وغيرها، ونحن حملنا (فإن لم يكن) على ((فإن لم يدفع من الإبل)) كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وقد صرحت عدة روايات بمراعاة هذه القيمة المعيارية أو المرجعية عند أداء الدية، ففي صحيحة الحلبي وعبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (وإن كان في أرض فيها الدنانير فألف دينار، وإن كان في أرض فيها الإبل فمائة من الإبل، وإن كان في أرض فيها الدراهم فدراهم ذلك اثنا عشر ألفاً)^(٢).

وفي رواية أبي بصير قال: (دية الرجل مائة من الإبل، فإن لم يكن فمن البقر بقيمة ذلك فإن لم يكن فألف كبش)^(٣).

وفي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) (وقيمة كل بعير مائة وعشرون درهماً، أو عشرة دنانير، ومن الغنم قيمة كل ناب -وهي المسنة-

(١) وسائل الشيعة: ١٩٩/٢٩، الباب السابق، ح ٢.

(٢) و (٣) وسائل الشيعة: ١٩٦/٢٩، الباب السابق، ح ٩، ح ١٢.

من الإبل عشرون شاة^(١).

وفي صحيحة محمد بن مسلم وزرارة عن أحدهما (عليهما السلام) (فإن قبل أصحاب العمد الدية، كم لهم؟ قال: مائة من الإبل، إلا أن يصطلحوا على مال أو ما شاؤوا ذلك)^(٢).

وفي صحيحة معاوية قال: (سألت أبا عبد الله عن دية العمد فقال: مائة من فحولة الإبل المسان، فإن لم يكن إبل فمكان كل جمل عشرون من فحولة الغنم)^(٣).

وفي رواية الحكم بن عتيبة المتقدمة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (الإبل اليوم مثل الورق بل هي أفضل من الورق في الدية) وفي صحيحة ابن الحجاج المتقدمة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (وقيمة الدينار عشرة دراهم).

وإنما حصل التأكيد على القيمة المعادلة للأصناف لأن سعر السوق كان يتغير تغيراً كبيراً أحياناً لا يتسامح به العرف كالذي ورد في رواية عبد الملك بن عتبة الهاشمي قال: (سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن رجل يكون عنده دنانير لبعض خلطائه فيأخذ مكانها ورقاً في حوائجه، وهو يوم قبضت سبعة وسبعة ونصف دينار، وقد يطلب صاحب المال بعض الورق وليست بمحاضرة فيبتاعها له الصيرفي بهذا السعر ونحوه، ثم يتغير السعر قبل أن يحتسبها حتى صارت الورق اثني عشر دينار، هل يصلح ذلك له، وإنما هي بالسعر الأول حين قبض كانت سبعة وسبعة ونصف دينار؟ قال: إذا وقع إليه الورق بقدر الدنانير فلا يضره كيف كان

(١) وسائل الشيعة: ١٩٩/٢٩، أبواب ديات النفس، باب ٢، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٩٩/٢٩، الباب السابق، ح ٧.

(٣) وسائل الشيعة: ١٩٩/٢٩، الباب السابق، ح ٢.

الصروف فلا بأس^(١).

وتجد روايات كثيرة في أبواب بيع الصرف صريحة بتغير قيمة العملة لذا تشترط تعيين سعر الصرف حين العقد في المعاملات كتحويل ما في الذمة من نقد إلى آخر^(٢).

ويظهر من بعض الروايات أن التغير يكون سريعاً أحياناً بحيث يتغير أثناء إجراءات المعاملة والتسلم والتسليم كما في موثقة إسحاق بن عمار قال: (سألت أبا إبراهيم (عليه السلام) عن الرجل يكون لي عليه المال فيقبضني بعضاً دنائير وبعضاً دراهم، فإذا جاء يحاسبني ليوفيني يكون قد تغير سعر الدنانير، أي السعرين أحسب له، الذي كان يوم أعطاني الدنانير أو سعر يومي الذي أحاسبه؟ فقال: سعر يوم أعطاك الدنانير، لأنك حسبت منفعتها عنه)^(٣).

كما ينبغي الالتفات إلى أن الدراهم على أنواع ربما بحسب بلدة سكّها، وتختلف هذه الدراهم في قيمتها أيضاً وإن كانت واحدة وزناً فيباع بعض الدراهم ببعض مع فرق، فالألف من درهم الغلة تساوي ألفاً وخمسين من الدراهم البصرية والدمشقية^(٤)، وتوجد الدراهم المدنية والكوفية واليوسفية^(٥)، وفي رواية السعي بالإمام الكاظم (عليه السلام) لدى هارون العباسي أن الإمام اشترى أرضاً زراعية بثلاثين ألف درهم فلما سلمها إلى المشتري قال: أريد دراهم من النوع الفلاني فأرجعها الإمام وأعطاه من ذلك النوع.

لذا لم يكن ثابتاً أن سعر الدينار هو عشرة دراهم إلا أن يشترط عليه هذا

(١) وسائل الشيعة: ١٨/١٨٣، كتاب التجارة، أبواب الصرف، باب ٩، ح ١

(٢) وسائل الشيعة: ١٨/١٧٤، أبواب الصرف، باب ٤.

(٣) وسائل الشيعة: ١٨/١٨٣، أبواب الصرف، باب ٩، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة: ١٨/١٧٨، أبواب الصرف، باب ٦، ح ١، ح ٥.

(٥) وسائل الشيعة: ١٨/١٨١، أبواب الصرف، باب ٧، ح ١، ح ٣.

النوع من الدراهم خاصة التي سعر صرفها عشرة ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (اشترى أبي أرضاً واشترط على صاحبها أن يعطيه ورقاً كل دينار بعشرة دراهم)^(١).

وفي ضوء هذا نفهم لماذا تغير عدد الدراهم في الدية حتى بلغ اثني عشر ألفاً بدل عشرة آلاف في صحيحة عبد الله بن سنان والحلبي^(٢) ورواية عبيد بن زرارة وفي صحيحة عبد الله بن سنان قيمة التغير مائة وعشرون درهماً للبعير بدل مائة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إن الدية مائة من الإبل وقيمة كل بعير من الورق مائة وعشرون درهماً أو عشرة دنانير، ومن الغنم قيمة كل ناب من الإبل عشرون شاة)^(٣).

فالوجه الذي نرجحه له هنا أن هذا حصل نتيجة تغير القيمة حتى تبقى الدية محافظة على القيمة المعيارية أو المرجعية بحسب المصطلحات الحديثة والتي تمثلها يومذاك الإبل والدنانير، وإن جملة من الروايات صريحة في ذلك كقوله (عليه السلام) في صحيحة الحلبي وعبد الله بن سنان: (وإن كان في أرض فيها الدراهم فدراهم بحساب ذلك اثنا عشر ألفاً)^(٤)، ولعل هذا الاحتمال أقرب مما أورده الشيخ (قدس سره) وإن كان هو ومن روى عنهم أقرب إلى زمان صدور النص وأعرف بأحوال تلك الأزمنة قال (قدس سره): ((ذكر الحسين بن سعيد وأحمد بن محمد بن عيسى معاً، أنه روى أصحابنا أن ذلك (يعني الاثني عشر ألف درهم من وزن ستة) وإذا كان كذلك فهو يرجع إلى عشرة آلاف، ويمكن أن تكون هذه الأخبار

(١) وسائل الشيعة: ١٨١/١٨، أبواب الصرف، باب ٧، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٩٦/٢٩، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ٩، ح ١٠.

(٣) وسائل الشيعة: ١٩٤/٢٩، الموضوع السابق، ح ٣.

(٤) وسائل الشيعة: ١٩٧/٢٩، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ٩.

وردت للتقية لأن ذلك مذهب العامة^(١).

أقول: لا وجه للحمل على التقية بعد إمكان الجمع العرفي بما ذكرناه، وأما تفسيره بوزن ستة فإن فيه خلطاً بين نسبتين ملحوظتين بين الدينار والدرهم إحداهما بلحاظ القيمة وهي دينار لكل عشرة دراهم والأخرى بلحاظ الوزن وفيه كل عشرة دراهم تساوي وزن سبعة دنائير، والملحوظ في الدية الأول، وقرب (قدس سره) الثاني مضافاً إلى عدم تصور كيف ساوى اثنا عشر ألف درهم وزن ستة عشرة آلاف من غيره سواء كان الغير وزن ثمانية أو أربعة، فالنسب متفاوتة كما هو واضح، وسنذكر (صفحة ٣٨) أن كلامه (قدس سره) يؤول إلى ما نقوله من اشتراط مقارنة القيمة بين الأصناف.

ووافق بعض الأعلام المعاصرين، قال (قدس سره): ((بجمل هذه الصحيحة -أي صحيحة عبد الله بن سنان- على الدراهم التي ضربت في الدولة الإسلامية فيما بعد عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وفي عهد الإمام الصادق (عليه السلام) حيث كانت تضرب بوزن أقل من الفضة أي بوزن خمسة دوانق بينما كانت تضرب قبل ذلك بوزن ستة دوانق والتي كانت كل عشرة منها تساوي سبعة مثاقيل شرعية. ومن هنا سمي ذلك الدرهم بوزن سبعة والآخر الأقل فضة سمي بوزن ستة حيث إن كل عشرة منها كانت تساوي ستة مثاقيل شرعية تقريباً^(٢)). فالنتيجة بحسب تقريبه (قدس سره) أن اثني عشر ألف درهم وزن خمسة دوانق تساوي عشرة آلاف درهم وزن ستة دوانق. ويرد عليه:-

١- لا يوجد في الدراهم وزن خمسة ولم يذكر في التأريخ فقد نقل المحقق

(١) وسائل الشريعة: ١٩٧/٢٩، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ١١.

(٢) قراءات فقهية معاصرة: ١/١٩٥، ط. الأولى، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي،

البحراني (قدس سره) إجماع ((علماء الفريقين أنها كانت في زمن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) سابقاً كما كان قبل زمانه بغلية وكان وزن الدرهم منها ثمانية دوانيق، وطبرية وزن الدرهم منها أربعة دوانيق، وهكذا بعده (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى زمن بني أمية، فجمعوا الدرهمين وقسموها نصفين كل درهم ستة دوانيق واستقر أمر الإسلام على ذلك))^(١). أقول: ذكرنا في كتاب (دور الأئمة في الحياة الإسلامية) أن ذلك كان باستشارة من الإمام زين العابدين (عليه السلام) وإشراف من الإمام الباقر (عليه السلام) في عملية سك العملة بعد أن وقع عبد الملك بن مروان في حيرة من أمر ملك الروم.

نعم ورد ذكر الخمسة في رواية حبيب الخثعمي (أن أبا عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام سئل عن الخمسة في الزكاة من المائتين، كيف صارت وزن سبعة ولم يكن هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله جعل في كل أربعين أوقية أوقية، فإذا حسبت ذلك كان على وزن سبعة، وقد كانت وزن ستة كانت الدراهم خمسة دوانيق، فقال له عبد الله بن الحسن: من أين أخذت هذا؟ قال: قرأت في كتاب أمك فاطمة)^(٢).

أقول: الرواية ضعيفة سنداً ومبهمه مضموناً.

ونقل عن الشهيد في الذكرى قوله: ((والبغلية كانت تسمى قبل الإسلام بالكسروية فحدث لها هذا الاسم في الإسلام والوزن بحاله وجرت المعاملة مع الطبرية وهي أربعة دوانيق، فلما كان زمن عبد الملك جمع بينهما واتخذ الدرهم منهما واستقر أمر الإسلام على ستة دوانيق)).

(١) الحدائق الناضرة: ٩٠/١٢. ط. مؤسسة النشر الإسلامي، جماعة المدرسين - قم.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤٩/٩، كتاب الزكاة، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ٤، ح ١.

٢- إن روايات عديدة واردة عن الإمام الصادق (عليه السلام) ذكرت أن الدية عشرة آلاف درهم فهذا الاختلاف في عدد الدراهم ليس ناشئاً من اختلاف عصر صدور النص بين النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والإمام الصادق (عليه السلام) وما يرافقه من نوع الدراهم كما أفاد (قدس سره).

٣- التفاوت ظاهر بين صدر كلامه (قدس سره) وذيله فإن النسبة بين درهمين وزن خمسة دوانيق وستة دوانيق لا تساوي النسبة بين ستة دراهم في الدينار وسبعة دراهم فهذه لا تؤدي إلى هذه كما قرب (قدس سره).

٤- النسبة بين الدينار والدرهم (تارة) تلاحظ فيها القيمة فيساوي الدينار عشرة دراهم (وتارة) يلاحظ فيها الوزن فيساوي الدينار ١ و ٣ ٧١ درهم لأن كل عشرة دراهم تساوي ٧ دنانير وزناً، والملاحظ في الدية النسبة الأولى أي قيمة الدراهم، وتفسيره (قدس سره) مبني على النسبة الثانية أي وزن الدراهم.

وحمل الشيخ (قدس سره) هذا الاختلاف في عدد الغنم على وجهين قال (قدس سره): ((إنما يلزم أهل البوادي دية الإبل فمن امتنع منهم من إعطاء الإبل جاز أن يؤخذ منهم مكان كل جمل عشرون شاة بالقيمة، والوجه الآخر: أن نحمله على عبدٍ قتل حراً فإنه يلزمه ذلك إذا أراد أولياؤه أن يعطوا عنه الدية))^(١) ثم أورد رواية زيد الشحام^(٢) في عبدٍ قتل حراً وذكر فيها هذا المعنى.

(١) تهذيب الأحكام، للشيخ الطوسي محمد بن الحسن: ١٦١/١٠، ذيل الحديث ٦٤٤، ط. دار الكتب الإسلامية، الاستبصار: ٢٦٠/٤ ذيل الحديث ٩٧٧، كتاب الديات، باب مقدار الدية. ط. دار الكتب الإسلامية.

(٢) وهو ما رواه الشيخ عن زيد الشحام عن أبي عبد الله (عليه السلام) (في العبد يقتل حراً عمداً قال: مائة من الإبل المسان، فإن لم يكن إبل فمكان كل جمل عشرون من فحولة الغنم) (تهذيب الأحكام، الموضع السابق).

وفيه: إن الوجه الأول مبني على تعيين صنف الدية بحسب صنف مهنة الجاني أي أن الواجب في الدية هو تسليم الإبل وإنما اعتبرت الغنم قيمة بديلة عنها، وهو خلاف مشهور المتأخرين، فيعود الخلاف مبنائياً، وأما الثاني فلا موجب لحمل الروايات المطلقة المتقدمة على هذا المورد الخاص.

هذا وقد طرح السيد الخوئي (قدس سره) هذه الروايات المعتبرة التي فيها مضامين مخالفة للمشهور قال (قدس سره): ((بقي هنا أمور:

الأول: أنه قد ورد في روايات ثلاث: أن قيمة كل بعير عشرون غنماً:

منها: صحيحة ابن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول في حديث: (إن الدية مائة من الإبل، وقيمة كل بعير من الورق مائة وعشرون درهماً، أو عشرة دنانير، ومن الغنم قيمة كل ناب -وهي المسنة- من الإبل عشرون شاة).
ومنها: صحيحة معاوية بن وهب، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن دية العمد، قال: (مائة من فحولة الإبل المسان، فإن لم يكن إبل فمكان كل جمل عشرون من فحولة الغنم).

ومنها: معتبرة أبي بصير، قال: سألت عن دية العمد الذي يقتل الرجل عمداً، قال: (فقال: مائة من فحولة الإبل المسان، فإن لم يكن إبل فمكان كل جمل عشرون من فحولة الغنم).

أقول: هذه الروايات -مضافاً إلى أنه لا عامل بها وأن مضمونها مقطوع البطلان، حيث أنه ليس قيمة كل بعير عشرون شاة- معارضة بما دل على أن الدية ألف شاة، فتحمل على التقية لموافقته للعامة على ما في المغنى^(١).

أقول: صحيح أن هذا القول موجود عند العامة كما نقلنا في الهامش (صفحة ١٣) إلا أنه لا يبرر حمل الروايات على التقية؛ لأن ألسنتها تأباه، ولأن هذا الحمل فرع عدم وجود جمع عرفي وقد تحقق وجوده بما قلناه أو بما قاله الشيخ على الأقل. بل

(١) مباني تكملة المنهاج، مصدر سابق: ٢٣٢.

إن هذا الحمل بعيد في نفسه ((لأن تحديد قيمة البعير بالدرهم والدينار، أو بالغنم موضوع خارجي واضح عند السامع، أو قابل للاستيضاح، فلا يمكن أن يصدر فيه بيان من المعصوم على خلاف الواقع الذي كان جارياً في زمانه.

وأضاف (قدس سره): ((فالحاصل: لو كانت الصحيحة وردت ابتداءً بعنوان (الدية اثنا عشر درهم وألفا شاة) أمكن صدورها تقيّة؛ وأما بهذا اللسان الذي هو لسان تحديد ما يعادل من الغنم كل ناب من الإبل -والذي لا تكون نتيجته ألفين، بل تضعيف الغنم في خصوص ما يلزم من الإبل كونه ناباً، وهو أربعون لا أكثر -فمما لا يحتمل فيه التقيّة، ولا معنى لها فيه))^(١).

أقول: لم يقل السيد الخوئي (قدس سره) ألفي شاة وإنما ذكر أن نتيجة هذا العدد تختلف عن الألف المروية وهي تتحقق بزيادة الغنم بإزاء بعض المائة أي الأربعين، وهذا في غير العمدة، أما فيه فالإبل كلها من المسان.

ثم قال (قدس سره): ((الثاني: أن الظاهر من الروايتين الأخيرتين المتقدمتين -أي صحيحة معاوية بن وهب ومعتبرة أبي بصير- وإن كان هو الترتيب بين الإبل والشاة إلا أنه لا قائل به من الأصحاب، بل المتسالم عليه بينهم عدم اعتباره، ولأجل ذلك لا بد من طرحهما، لأنهما روايتان شاذتان)).

أقول: سيأتي في الفروع الآتية أن مشهور المتقدمين قائل بالتنوع فيجب على أهل البوادي إعطاء الإبل فإن لم يجدوا دفعوا من الغنم والدرهم بحسب قيمة الإبل، كما أن بعض الأصحاب ذهب إلى أن الإبل أصل وليس الغنم كذلك، وإن الغنم أشبه بأن يكون بدلاً عن قيمة الإبل فالترتيب معتبر عندهم على هذين الاحتمالين.

كما يمكن فهم الروايتين بما يوافق مراده (قدس سره) فتحمل على أن كل أصناف الدية أصل يمكن الدفع منه ولا ترتيب بينها لكن يجب أن يراعى في عدد الغنم ما يقارب قيمة الإبل، فإذا روعيت أمكن التخيير بينها، وإلا فلا بد من

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٩٦/١-١٩٧.

المحافظة على المقاربة مع قيمة الإبل، فقوله (عليه السلام): (إن لم يكن إبل) أي إن لم يدفع الدية من الإبل فكذا - وهو معنى احتمله صاحب الجواهر^(١) (قدس سره)-، وليس الترتيب هنا بمعنى عدم إجزاء الغنم إلا إذا لم تتوفر الإبل وهو المعنى الذي نفاه السيد الخوئي (قدس سره)، ومع إمكان حمل الرواية على معنى مقبول فلا مسوغ لطحها.

ثم قال (قدس سره): ((الثالث: أنه قد ورد في صحيحة عبد الله بن سنان: أن الدية إذا كانت من الدراهم كانت اثني عشر ألف درهم، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: (من قتل مؤمناً متعمداً قيد منه، إلا أن يرضى أولياء المقتول أن يقبلوا الدية، فإن رضوا بالدية وأحبّ ذلك القاتل فالدية اثنا عشر ألفاً) الحديث.

وفي صحيحة عبيد الله بن زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) (قال: الدية ألف دينار أو اثنا عشر ألف درهم) الحديث.

أقول: أنه لا بد من رفع اليد عنهما، فإنهما -مضافاً إلى عدم عامل بهما منا- محمولتان على التقية، لمعارضتهما بما دلّ على أنها إن كانت من الدراهم كانت عشرة آلاف درهم، وموافقتهما للعامة^(٢).

أقول: لا وجه لطرح هذه الروايات المعتبرة بعد أن فهمنا وجه جعل الدية اثني عشر ألف درهم بدل عشرة آلاف، وعدم وجود وجه لحملها على التقية.

إلغات: قال الشيخ الفياض (دام ظلّه الشريف): ((أو عشرة آلاف على المشهور، ولكن لا يبعد أن تكون اثني عشر ألف درهم والاكتفاء بالأقل من ذلك لا بد أن

(١) جواهر الكلام: ١٥/٤٣.

(٢) مباني تكملة المنهاج، مصدر سابق: ٢٣٢-٢٣٣.

يكون مع التراضي))^(١).

أقول: تقدم أكثر من وجه لورود اثني عشر ألف درهم في الروايات وأنه ذكر مراعاةً للتغير في القيمة وأن الروايات التي ثبتت عدد الدراهم بعشرة آلاف كثيرة لا تقتصر على روايات بيان أصناف الدية وإنما في أبواب أخرى كصحيفة عبد الله بن سنان في دية المرأة قال (عليه السلام): (وإن شأؤوا أخذوا نصف الدية خمسة آلاف درهم)^(٢). وفي دية العبد إذا قتله الحر قال (عليه السلام) في صحيفة ابن مسكان: (دية العبد قيمته، فإذا كان نفساً فأفضل قيمته عشرة آلاف درهم، ولا يجاوز به دية الحر)^(٣)، وما ورد في ديات الأعضاء وغيرها.

وحمل بعض الأعلام المعاصرين (قدس سره) جعل عشرين شاة بدل البعير ((من جهة أن ما حددته الروايات بعشرين شاة إنما هو في قبال كل ناب من الإبل، أي ناظرة إلى الدية المغلظة التي يجب فيها الإبل المسان الكبيرة بخلاف دية الخطأ المحض التي يكتفى فيها بمطلق البعير أي ابن اللبون و بنت مخاض ونحوهما، والفرق بينهما كبير في المالية. وسوف نرى أن روايات التحديد للغنم بأنه في قبال كل واحد من الإبل عشرون من الغنم كلها واردة في الدية المغلظة، بل ومصرحة بأن اللازم فيها الإبل المسان))^(٤).

أقول: لا بد أن قوله (قدس سره): ((ناظرة إلى الدية المغلظة)) لا تختص بالعمد وإنما كل ما ورد فيه مسان الإبل لأن بعض الروايات كصحيفة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (وقيمة كل بعير مائة وعشرون درهماً، أو

(١) منهاج الصالحين، للشيخ الفياض: ٣/٣٨٩، كتاب الديات، المسألة (١١٥٢)، ط. الخامسة.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٩/٢٠٦، أبواب ديات النفس، باب ٥، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٩/٢٠٧، أبواب ديات النفس، باب ٦، ح ٢.

(٤) قراءات فقهية معاصرة: ١/١٩٧.

عشرة دنانير، ومن الغنم قيمة كل ناب من الإبل عشرون شاة^(١) أطلقت هذا العدد ولم تقيدها بالعمد ولا مسوغ لتقيدها.

كما أن بعض الروايات ذكرت ألف كبش في المغلظة وليس ألفين ربما لأن الكبش يعادل شاتين كصحيحة معلى أبي عثمان عن أبي عبد الله (عليه السلام) وفيها (ومن الشاة في المغلظة ألف كبش إذا لم يكن إبل)^(٢)، وفي رواية أبي بصير قال: (دية الرجل مائة من الإبل فإن لم يكن فمن البقر بقيمة ذلك، فإن لم يكن فألف كبش هذا في العمد)^(٣).

ومع ذلك يرد عليه:-

١- يلزم من كلامه (قدس سره) أن الإبل أصل والغنم ليس كذلك وإنما يدفع عدداً منها بقيمة الإبل، وهذا مخالف لمبناه في كونها كلها أصولاً ولمبناه في التخيير في ما بينها.

٢- إن ما ذكره (قدس سره) يؤكد ما رجحناه من الرجوع إلى القيمة المعيارية للإبل في الدية، وإلا فإن الغنم من أصناف الدية والجاني مخير في دفع أي منها، فيدفع ألف شاة، ولا يختار الإبل ثم يدفع ما يساويها بالقيمة من الغنم فتكون مضاعفة عليه، ولأن القيمة المعيارية هي الملحوظة نجد أن المضاعفة غير مطردة في البقية فعدد الدنانير لم يتغير، وتغير قيمة الدراهم ٢٠ بالمائة فقط وليس الضعف كما في الغنم.

وقد تلخص من البحث إلى الآن أن دية القتل لوحظ فيها أن يكون لها قيمة معيارية وهي مائة من الإبل أو ألف دينار -وهو مثقال شرعي- من الذهب وتجزئ عنها الأصناف الأخرى ما دامت مقاربة لها في القيمة، فالتخيير بين الأصناف الذي

(١) وسائل الشريعة: ١٩٩/٢٩، أبواب ديات النفس، باب ٢، ح ١.

(٢) وسائل الشريعة: ٢٠٢/٢٩، أبواب ديات النفس، باب ٢، ح ٩.

(٣) وسائل الشريعة: ١٩٧/٢٩، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ١٢.

قال به المشهور مشروط بلحاظ المقاربة وليس مطلقاً.

ويمكن أن نلخص الأدلة على اشتراط المقاربة بوجوه:-

١- تصريح الروايات المتقدمة (صفحة ٢٠) بمراعاة القيمة عند اختيار الصنف الذي تؤدي به الدية وتغير مقادير بعضها في الروايات بحسب تغير القيمة السوقية لها كمائة وعشرين درهماً وعشرين من الغنم بدل البعير، فإذا كان تغييراً بمقدار السدس (بين مائة ومائة وعشرين، وبين عشرة آلاف واثني عشر ألفاً) وجب أخذه بنظر الاعتبار فكيف فيما لو بلغ أضعافاً عديدة كالفضة اليوم.

٢- انصراف ما دلّ على التخيير بين الأصناف عما لو هبطت قيمة الصنف إلى مقدار غير متعارف بلحاظ الأصناف الأخرى كانصرافها عما لو سقطت عن المالية كلها لنفس النكته. والشاهد على هذا الانصراف أن العرف لا يستطيع فهم وجه عقلائي مقبول لتردد الدية بين مقدارين أحدهما عشرة أضعاف الآخر في أخطر قضايا الدين وهي القتل.

وتعبير آخر: إن المقاربة بين قيم وأجناس الدية حين صدور حكم التوسعة أنشأ ارتكازاً متشريعاً بأن التخيير مبني على هذا الأساس وهذا الارتكاز يصلح لتقييد إطلاق روايات التخيير ولا يضرّ كونه لبيياً، فلو انتشر بين الناس وباء يمنع من أكل لحم البقر فكسد سوق لحومها ولم يمكن الاحتفاظ بالبقر إلى حين زواله فهبطت قيمة البقر إلى قيمة الغنم أو أقل فإن العرف لا يفهم من روايات التخيير شموله للحالة، ولولي الدم أن يرفض تسليم الدية من البقر.

٣- إن القول بإجزاء تسليم الدية من الصنف الذي نزلت قيمته إلى مقدار غير متعارف فيه نقض للغرض وهو التغليظ المعلوم في الشريعة على الجاني والتشديد في حرمة الدم وصيائته الذي أشرنا إليه في بداية البحث ومراعاة

جانب أولياء الدم الذي أشرنا إليه في الهامش (صفحة ١١).

٤- إن ديات الأعضاء والجراحات مقدرة بالإبل والدنانير وحينئذ ستكون دية الإصبع الواحدة بالدنانير -وهي عشر دية كاملة- تساوي دية النفس إذا قرّر الجاني إعطاءها بالدرهم وهو كما ترى؟ اللهم إلا أن يقول بأن دية الأعضاء تلحظ بالنسبة فإذا قال في الإصبع الواحدة عشرة من الإبل - كما في صحيحة أبان - فله أن يعطي ألف درهم وهي نسبة العشر، وقد يرد عليه بأنه قياس واستحسان، وسيأتي مزيد بيان في الفرع الرابع بإذن الله تعالى. وقد تسأل بأنه لو اختلفت قيمة مائة من الإبل مع ألف دينار بشكل فاحش فما هي القيمة المعيارية؟ مع التسليم بأن الصنفين حافظا على المقاربة إلى اليوم. ونجيب باحتمال أكثر من قول:-

١- إمكان دفع أي من الصنفين لأن كلا منهما قيمة معيارية كما قدمنا.

٢- دفع الدية من الإبل مطلقاً لأنها هي الأصل في التشريع والتأكيد عليها في الروايات.

لكن هذا قد ينافي بعض ملاكات اشتراط المقاربة في الأصناف الأخرى فالأقوى أن يكون الدفع من الصنف الذي بقيت قيمته متعارفة غير شاذة ولم يتعرض للصعود أو النزول الفاحش نتيجة بعض العوارض أو قانون العرض والطلب ونحو ذلك فإن أهل الاختصاص في مثل هذه الحالات يعلمون هل أن (أ) نقص أم أن (ب) زاد بنحو غير متعارف.

إن قلت: ورد في كتاب الزكاة ما يدل على أن الأصل فيها وفي الديات الدراهم فيكون دفع الدية بها مجزياً لأنها هي الأصل بغض النظر عن قيمتها ففي معتبرة إسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم قال: (قلت له: تسعون ومائة درهم وتسعة عشر ديناراً أعليها في الزكاة شيء؟ فقال: إذا اجتمع الذهب والفضة فبلغ ذلك مائتي درهم ففيها الزكاة؛ لأن عين المال الدراهم وكل ما خلا الدراهم من ذهب

أو متاع فهو عرض مردود ذلك إلى الدراهم في الزكاة والديات^(١).
قلت:-

١- إن هذه الرواية غير معمول بها لتصريح الروايات المعتمدة في باب الزكاة بأن بلوغ النصاب يلحظ في كل جنس على حدة ولا يركب من جنسين كما في الرواية لذا حملت الرواية على التقية أو أولت.

٢- إن غاية ما تدل عليه الرواية أن الدراهم -باعتبارها العملة النقدية الرائجة- هي الأصل في تقييم مالية الأشياء وأن قيمة الأشياء حين المبادلة بينها تعرف بتوسيط العملة النقدية، فإن معادلة مائة من الإبل بمائتين من البقر أو ألف شاة لم تعرف إلا بعد أن عرفت قيمة كل منها بالدراهم ثم لوحظت النسبة بينها، وإليه يشير قوله (عليه السلام): (ما خلا الدراهم من ذهب أو متاع عرض مردود إلى الدراهم).

٣- أو يراد بقوله (عليه السلام) أن هذه الأعيان إنما تطلب لماليتها وهي مقدرة بالدراهم فيمكن الاجتزاء بدفع الدراهم والعملية النقدية عموماً بدلاً عن أي عين تعلقت بها الزكاة والدية، وهو مطلب الاجتزاء بدفع القيمة الذي سنبحثه لاحقاً إن شاء الله تعالى.

٤- ولعل الحديث ناظر إلى شيء آخر وهو تسليم الزكاة بالدراهم كما هي إلى الفقير وعدم جواز إعطائه أعياناً بقيمة الدراهم لأن استحقاق الفقير الدراهم وهي تمكنه من شراء أي متاع يريده فتكون بمعنى رواية سعيد بن عمر عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قلت يشتري الرجل من الزكاة الثياب والسويق والدقيق والبطيخ والعنب فيقسمه؟ قال: لا يعطيهم إلا الدراهم كما أمر الله)^(٢).

(١) وسائل الشيعة: ١٣٩/٩، كتاب الزكاة، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ١، ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة: ١٦٨/٩، كتاب الزكاة، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ١٤، ح ٣.

فالحديث أجنبني عن كفاية دفع العدد المذكور من الدراهم في الدية مطلقاً وإن لم تبلغ ماليتها قيمة الأصناف الأخرى. ومال إلى مراعاة هذه المقاربة التي رجحنا اشتراطها في أصناف الدية السيد السبزواري (قدس سره) قال: ((ويمكن أن يقال: إن التخيير بين الأصول الستة حكم من الأحكام الأولية التي يتغير بواسطة عروض العناوين الخارجية، فإذا صار أحد الأطراف في حد الأقل جداً بالنظر إلى الأطراف الأخرى بحسب المالمية، أو تغيير الأزمنة والأعصار، يمكن أن يقال بخروج الأقل -الذي اختاره القاتل- عن طرف التخيير، فيكون التخيير بين بقية الأطراف حينئذ، لأن لحاظ الخصوصيات الواردة في الروايات، وملاحظة زمان الشارع هو أن التفاوت بين هذه الأطراف كان يسيراً لا ما إذا كانت فاحشة، بحيث يصير اختيار الأقل بالنسبة إلى الأكثر بمنزلة الثمن أو العشر أو أقل منهما، والشك في شمول أدلة التخيير لمثل هذه الصورة يكفينا في عدم صحة التمسك بإطلاقاتها، فإن ذلك قد يوجب الجرأة على القتل، ويشهد لما ذكرنا ما ورد من الأصل في الدية مائة إبل، ولوحظت ماليتها بالنسبة إلى ما ورد من الأطراف، فلا بد من مراعاة هذه الجهة، ولكن الأحوط التصالح والتراضي. والله العالم بحقائق أحكامه))^(١).

وكذا بعض الأعلام المعاصرين (قدس سره) فإنه بعد أن أورد الروايات التي تدل على أن الدية من الإبل حصراً كصحيحة جميل ومحمد بن مسلم ووزارة وغيرها التي تقدمت (صفحة ١٣) قال: ((لو كنا نحن وهذا الظهور فهو يقتضي عدم إجزاء غير المئة من الإبل في الدية أصلاً، وأنه لا بد من إعطائها بخصوصيتها وبعدها وماليتها إلا أنه لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور بما دل على أن الدية أعم منها وأنه يجزي أحد الأصناف الستة.

(١) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، للسيد عبد الأعلى السبزواري: ٧٥/٢٩، ط.

ولكن تلك الروايات المتعرضة للأصناف الستة بعنوان الدية إنما تقيّد الإطلاق أو الظهور المذكور بمقدارها لا أكثر، كما هو مقتضى صناعة التقييد والجمع بين الأدلة.

وعندئذ يقال: إن قصارى مفاد تلك الروايات المقيدة رفع اليد عن خصوصية مئة إبل في قبال أحد الأصناف الأخرى لا رفع اليد عن مقدار ماليتها أيضاً^(١).

أقول: للمناقشة في هذا التقريب مجال لأنه يجعل الأصناف الأخرى مأخوذة على نحو الطريقة إلى قيمة الإبل وهو خلاف ظاهر الروايات بدليل جعل أعداد محدّدة لتلك الأصناف فهي مأخوذة على نحو الموضوعية لكن مع مراعاة عدم البون الفاحش مع القيمة المعيارية، وسيأتي مزيد من البحث في الفروع الآتية إن شاء الله. وقال أحد الأعلام المعاصرين: ((وإذا كانت القيمة مختلفة لا اختلافاً دون المتعارف، كفى كل واحد من الأعيان الستة بلا إشكال ولا خلاف.

أما إذا كانت الاختلافات دون المتعارف، كما إذا كانت مائة من الإبل تساوي مائة دينار لتنزل الإبل في القيمة السوقية يشكل القول بلزوم قبول الولي لها إذ الظاهر من الروايات المتقدمة أنها جعلت للتساوي قيمتها، خصوصاً ما دلّ على ألفي شاة واثنى عشر ألف درهم، وأن كل حلة خمسة دنانير إلى غير ذلك فالتعدي عن ذلك إلى ما يتعارف من تصاعد القيمة وتنازلها لا بأس به لأن العرف لا يفهم الخصوصية في أمثاله، أما التعدي إلى ما لا يتعارف فهو خلاف متفاهم العرف الذي ألقى إليه الكلام^(٢).

وقال (قدس سره): ((إذا كان أحد الستة بقيمة عادلة كان للقاتل والعاقلة أن يؤدي ذلك، وإن كان كلها في ارتفاع أو انخفاض خارقين لأمرٍ وقتي كان لهما

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٨٩/١-١٩٠.

(٢) الفقه للسيد محمد الشيرازي: ٢٣/٩٠.

الرجوع إلى قيمة عادلة لإحداها، ومنه يُعلم أنه ليس للقاتل والعاقلة أن يعطي ما المنخفض قيمةً لعارض، مثلاً صارت قيمة عشرة آلاف درهم مساوية لمائة دينار لا لارتفاع الدينار، بل لانخفاض الدرهم، لما عرفت من أنه خلاف المنصرف من النص (والفتوى)^(١).

ويمكن أن نقول: إن هذه المقاربة يؤول إليها كلام الشيخ الطوسي (قدس سره) المتقدم (صفحة ٢٣) الذي حمل فيه روايات اثني عشر ألف درهماً على وزن للدراهم بحيث تساوي عشرة آلاف درهم من الوزن الرائج فإن معنى هذا الحمل مراعاة قيمة الأصل، وهو مراد القاضي ابن البراج أيضاً بقوله: ((فدية العمد المحض إذا كان القاتل من أصحاب الذهب ألف دينار جيداً، وإن كان من أصحاب الفضة فعشرة آلاف درهم جيداً، وإن كان من أصحاب الإبل فمائة مسنة، قيمة كل واحد منها عشرة دنانير، أو مائتا مسنة من البقر إن كان من أصحاب البقر، قيمة كل واحدة منها خمسة دنانير، أو ألف شاة إن كان من أصحاب الغنم، قيمة كل واحدة منها دينار واحد، أو مائتا حلة إن كان من أصحاب الحلل، قيمة كل حلة خمسة دنانير))^(٢).

أقول: يريد (قدس سره) المقاربة في القيمة وليس المساواة الدقيقة للقطع باختلاف القيم وتفاوتها ضمن المقدار المتعارف في زمن صدور النص فلا يقال: أن المساواة في القيمة إذا كانت مشترطة فلا اعتبار بالعدد لأن المهم الحفاظ القيمة؛ لأنه يقال: إن العدد منصوص فلا بد من المحافظة عليه لكن مع التقارب في القيمة بين الأصناف، وإلا فلا يكون مجزياً.

ومنه يُعلم النظر في ردّ صاحب الجواهر (قدس سره) عليه بقوله: ((وظاهره اعتبار التساوي في القيم، إلا أن النصوص عدا ما سمعت والفتاوى

(١) الفقه: ١٩/٩٠، المصدر السابق.

(٢) المهذب للقاضي ابن البراج: ٤٥٧/٢، ط. جماعة المدرسين - قم.

ومعقد الإجماع المحكي صريحه وظاهره على خلافه، بل إن كان الضابط اعتبار القيمة فلا مشاحة في العدد مع حفظ قدر القيمة وهي عشرة آلاف درهم أو ألف دينار، ضرورة كون المدار عليها لا عليه، وهو مما يمكن القطع بعدمه. ومن هنا يتجه حملة على إرادة بيان الحكمة في شرعها ابتداءً وإلا كان واضح الفساد^(١).

أقول: حمل الأعداد المذكورة في الأصناف الأخرى التي عادلته مائة من الإبل على حكمة التوسعة في بداية التشريع فقط وعدم لزوم مراعاتها في كل زمان ومكان فلا مانع من اختلافها في القيمة: مخالف لصريح الروايات بأن المقاربة في القيمة مرعية في كل زمان ومكان بحسبهما كقوله (عليه السلام): (بقيمة ذلك) و (بحساب ذلك) ونحو ذلك، وإن العرف والعقلاء يفهمون استمراريتها كما في سائر أبواب الضمانات فيأبى التخيير بين أفراد تختلف بينها اختلافًا فاحشاً ولذا تضمنت الروايات أعداداً مختلفة أحياناً من بعض الأصناف، نعم لا عبرة بالقيم الاستثنائية التي تحصل بسبب حالات طارئة وإنما يرجع فيها إلى القيمة المتوسطة المتعارفة، وإنما استمر حكم التخيير بين الأصناف لأنها حافظت على هذه المقاربة إلى زماننا الحاضر عدا الحلل التي رخص ثمنها بدخول المكننة الصناعية، والدراهم لسقوط الفضة عن كونها معدناً نفيساً^(٢)، وسيأتي مزيد من البيان في عدة مواضع من الأبحاث الآتية إن شاء الله تعالى.

وفي ضوء ما تقدم فإننا لا نوافق على إطلاق المشهور بتخيير الجاني بين الأصناف وإن هبطت القيمة بشكل فاحش غير عرفي كقول الشيخ (قدس سره) في المبسوط: ((إذا لم يوجد - أي الجنس المتعين عليه - أخذ أحد الأجناس الأخر

(١) جواهر الكلام: ١٦/٤٣.

(٢) سعر غرام الذهب اليوم (أيلول/٢٠٢٠) يساوي ٦٣ مرة بقدر غرام الفضة بعد أن كانت النسبة ١ إلى ٧ بحسب ما تقدم (صفحة ١٧).

وسواء كانت بقيمة الإبل أو دونها أو فوقها^(١)، وقول السيد الخوئي (قدس سره) المتقدم (صفحة ١١): ((فله -أي الجاني- اختيار أي صنف شاء وإن كان أقلها قيمة وهو عشرة آلاف درهم أو مائتا حلة في زماننا هذا))؛ فإن دفع الدية من الفضة والحلل -التي أشكلنا على كونها من أصناف الدية أصلاً في الأمر الأول الآتي- مشكل اليوم؛ لأمر:-

١- إن قيمتها تختلف اختلافاً فاحشاً عن القيمة المعيارية أو المرجعية التي شرحناها، وهو منافي لشرط المقاربة معها في القيمة الذي استظهرناه من الروايات.

٢- وهذا الشرط هو المرتكز في أذهان العقلاء والعرف لعدم استيعابهم أجزاء أصناف من الدية التي هي ضمان لحق المجني عليه كسائر الضمانات المالية يدور أمرها بين أقل وأكثر يختلفان بشكل كبير.

وهاتان القريبتان تقيدان إطلاق الروايات الدالة على تخيير الجاني بين أصناف الدية وأنها منصرفة عن مثل هذه الحالة، بل تقيدان قول المشهور بالتخيير أيضاً؛ لأنهم كلهم عاشوا في زمان كان الدرهم الفضي موجوداً مما يجعل القيم متقاربة، ومن اعترض على كلام القاضي المتقدم كصاحبي مفتاح الكرامة والجواهر نظراً إلى الحالة المتعارفة القائمة وليس إلى غيرها، ولو كانوا في زماننا لأعادوا النظر في ما قالوه.

٣- إن الروايات صرحت بأن الدراهم التي يجزي دفعها في الدية هي التي يساوي عشرة منها ديناراً كقوله (عليه السلام) في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج: (وقيمة الدينار عشرة دراهم)^(٢)، فإن تغيرت عن ذلك روعي فيها ذلك كقوله (عليه السلام) في صحيحة عبد الله بن سنان: (وإن كان في

(١) المبسوط، للشيخ الطوسي: ١١٨/٧-١١٩، ط. المكتبة الرضوية.

(٢) وسائل الشيعة: ١٩٣/٢٩، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ١

أرض فيها الدينانير فألف دينار، وإن كان في أرض فيها الدراهم فدراهم بحساب ذلك اثنا عشر ألفاً^(١).

٤- إن الفضة لم تعد معدناً يتنافس عليه العقلاء لانتفاء المنافع المهمة به كسكّ العملة بها واتخاذها زينة وادخاراً ونحو ذلك، فقيمتها لا تناسب تغليظ الشارع المقدس في حرمة الدم.

٥- لا وجود اليوم للدينانير والدراهم المسكوكة التي هي من أصناف الدية، وإن المشهور اشترط كون الفضة مسكوكة بسكة المعاملة الرائجة بين الناس ليصدق عليه الدراهم فلا يجزي دفع وزنها من الفضة، وأن وزن الفضة اليوم بعيد جداً عن قيمة الدرهم زمن النص الذي كان يساوي عشر دينار أي عشر مثقال من الذهب.

إن قلت: لكننا نقبل بدفع وزن من الذهب الخالص غير المسكوك بدل الدينار الذهبي.

قلت: ذلك لأنهما متقاربان في القيمة وسببه أن الزيادة في قيمة المثلقال الذهبي لما يصنع سكة للمعاملة فيزداد الطلب عليه تقابلها نقاوة الذهب الخالص غير المسكوك؛ لأن الدينار لما يضرب للسكة يضاف إلى كل مثقال حبة أو حبتان أو أكثر من معادن أخرى كالنحاس ليتصلب فهذا مقابل ذلك.

وسنبحث في الأمر السابع الآتي قضية اشتراط كون الدية من الدينانير الذهبية والدراهم الفضية المسكوكة بسكة المعاملة خاصة بحيث لا يجزي دفع وزنها ذهباً وفضة، وما نريد إن نقوله هنا: إن الفضة فقدت اليوم عنصر الجذب والمنافسة بعد تحوّل العملة إلى ورقية فنحن نلاحظ في الفضة أن تكون عملة لتكون مرغوبة ولها قيمة كبيرة تضاهي الأجناس الأخرى، وليس لاشتراط كون المدفوع في الدية

(١) وسائل الشيعة: ٢٩/١٩٧، الباب السابق، ح ٩.

مقدار دية القتل عند اختلاف الأصناف في القيمة كثيراً..... (٤١)

من الدراهم المسكوكة، وهذا تفريق دقيق، وسنشير إليه في الفروع الآتية إن شاء الله تعالى.

وبتعبير آخر: إن دفع وزن الدراهم من الفضة غير المسكوكة إنما كان مجزياً في زمان صدور النص لأن قيمة الدرهم كانت تساوي قيمة ما في وزنه من فضة أو تقاربه، أما الفضة اليوم فبعيدة عن ذلك كثيراً، ويُعرف ذلك من نسبة قيمتها إلى الفضة يومئذٍ واليوم.

ومال بعض الأعلام المعاصرين (قدس سره) إلى هذا القول، قال (قدس سره): ((إن مالية مئة من الإبل لا بد من حفظها في دفع أحد الأصناف الأخرى خصوصاً الدرهم))^(١).

وقال (قدس سره): ((فالإنصاف أن اعتبار ذلك -أي مالية مائة من الإبل- خصوصاً في الدراهم إن لم يكن هو الأقوى فهو الأحوط الذي لا يمكن الخروج عنه))^(٢).

(١) قراءات فقهية معاصرة: ٢٠٩/١.

(٢) قراءات فقهية معاصرة: ٢٠٢/١.

فروع

بقيت عندنا عدة مطالب ينبغي البحث فيها نذكرها في الفروع التالية:

(الفرع الأول) في الدليل على كون الحلل من أصناف الدية.

قال السيد الخوئي (قدس سره): ((العمدة في كون مائتي حلة من أفراد الدية هو الإجماع والتسالم المقطوع به بين الأصحاب، وإلا فهو لم يرد إلا في صحيحة ابن أبي عمير عن جميل وصحيحة ابن الحجاج المتقدمين، ولا يمكن إثبات ذلك بهما، فإن الأولى منهما موقوفة ولم يرو جميل ذلك عن الإمام (عليه السلام)، وأما الثانية فإن ابن الحجاج لم يرو ذلك عن الإمام، وإنما رواه عن ابن أبي ليلى عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) مرسلًا، ولا عبرة بمسانيد ابن أبي ليلى فضلاً عن مراسيله.

نعم لا بأس بكون الصحيحتين مؤيدتين للحكم))^(١).

أقول: فتقريب الاستدلال بوجهين:

أولاً: الإجماع حيث حكاه في الرياض ومفتاح الكرامة والجواهر عن الغنية وظاهر المبسوط والسرائر والتحرير والمفاتيح قال صاحب الرياض (قدس سره): ((وهو الحجة دون الصحيح))^(٢) أي صحيحة ابن الحجاج الآتية.

ويمكن التشكيك فيه لعدم تعرض جملة من القدماء للحلل مع بقية الأصناف كما في عبارة فقه الرضا الآتية (صفحة ٥٦)، وقال ابن أبي عقيل: ((الدية في العمد والخطأ سواء، على أهل الورق عشرة آلاف قيمة كل عشرة دراهم دينار، أو على أهل العين ألف دينار، وعلى أهل الإبل والبقر والغنم من أي صنف كان

(١) مباني تكملة المنهاج، مصدر سابق: ٢٣٣/٤٢.

(٢) رياض المسائل: ٣٤٥/١٦.

قيمتها عشرة آلاف درهم))^(١). ونقلنا عن المحقق الأردبيلي (قدس سره) نفي علمه بكون الحلل من الدية، ويظهر من بعضهم أنهم قبلوا بالحلل باعتبار موافقة قيمتها للدنانير كما في عبارة القاضي ابن البراج المتقدمة، وروى في دعائم الإسلام: (قال جعفر بن محمد عليهما السلام: والدية على أهل الذهب ألف دينار) إلى أن قال: (وعلى أهل البز^(٢) مائة حلة قيمة كل حلة عشرة دنانير)^(٣)، ولذا نقل في مفتاح الكرامة عن العلامة في المختلف بعد أن حكى عن القاضي أن قيمة كل حلة خمسة دنانير قوله: ((فإذا كان الضابط اعتبار القيمة فلا مشاحة في العدد مع حفظ قدر القيمة وهي عشرة آلاف درهم أو ألف دينار))^(٤) وظاهره أن الحلل ليست من أصناف الدية وإنما هي قيمة لها.

ومن هنا يفتح باب التشكيك في الكبرى إذ أن اشتها المائتين لا حجية فيه للظن إن لم يحصل القطع بأنه مدركي مستند إلى صحيحة ابن الحجاج أو أنه مبني على أجزاء الدفع بالقيمة فتجزى مائة حلة إن كانت قيمة الحلة عشرة دنانير كما عن الدعائم، وتجزى مائتا حلة إذا كان سعر الواحدة خمسة دنانير لبيعها إن شاء ويحصل على ألف دينار، فالتسالم تسرب إلينا من العامة بمساعدة الصحيحة وبملاحظة المطابقة في القيمة.

نعم يمكن تقريب حجية الإجماع بكبرى نقلها سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) عن أستاذه الشهيد الصدر الأول (قدس سره) والتزما بها حاصلها أن المدركة إنما تحتمل إذا كان مثل هذا المدرك قادراً على إنتاج مثل هذا

(١) مختلف الشيعة: ٢٨٨/٩، مسألة (٣)، ط. جماعة المدرسين.

(٢) البز: الثياب والقماش ويقال لبائعه: البزاز.

(٣) دعائم الإسلام، للقاضي النعمان المغربي: ٤١٢/٢، ط. دار المعارف - مصر.

(٤) مفتاح الكرامة: ١٥١/٢١، ط. دار التراث عن مختلف الشيعة، للعلامة الحلبي: ٤٣٠/٩،

ط. جماعة المدرسين - قم.

الإجماع، أما إذا لم يكن كذلك فالمدركية غير محتملة كما في المقام إذ لا يمكن للرواية في المقام أن تنتج مثل هذا الإجماع والتسالم فنسأل حينئذٍ عن منشأ الحصّة الزائدة من الإجماع عن المدرك المدعى وليس هو إلا التعبد الكاشف عن حكم المعصوم (عليه السلام).

خصوصاً وأن الرواية في جميع المصادر عدا بعض نسخ التهذيب ذكرت مائة حلة فمن أين أصبح معقد الإجماع مائتين؟
لكن هذا التقريب يدفع احتمال مدركية الرواية أما مدركية مطابقة القيمة فلا يدفعها وهو احتمال وارد.

ثانياً: الروايات

وقد ورد ذكر الحلل في:-

١- صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: (سمعت ابن أبي ليلى يقول: كانت الدية في الجاهلية مائة من الإبل فأقرها رسول الله (صلى الله عليه وآله)، ثم إنه فرض على أهل البقر مائتي بقرة، وفرض على أهل الشاة ألف شاة ثنية، وعلى أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق عشرة ألف درهم، وعلى أهل اليمن الحلل مائة^(١) حلة. قال عبد الرحمن بن الحجاج: فسألت أبا عبد الله عليه السلام عما روى ابن أبي ليلى فقال: كان عليّ عليه السلام يقول: الدية ألف دينار، وقيمة الدينار عشرة دراهم وعشرة آلاف لأهل الأمصار، وعلى أهل البوادي مائة من الإبل، ولأهل السواد مائة بقرة، أو ألف شاة^(٢)).

وهي صحيحة سنداً إلا أن الإشكال على الاستدلال بها من جهة أن

(١) هذا هو المذكور في المصادر وهي الكتب الأربعة ومقنع الصدوق إلا أن صاحب الوسائل نقلها مائتين وكذا في البقر ولعله من خطأ النسخ وارتكاز المائتين في الذهن.

(٢) وسائل الشيعة: ١٩٣/٢٩، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ١.

إعراض الإمام (عليه السلام) عن ذكر الحلل مع ذكره للأصناف التي أوردتها السائل ظاهر في عدم كونها منها ولا أقل من عدم تضمن الدليل ما يشير إلى كفاية الحلل.

إلا أن صاحب الجواهر (قدس سره) قال: ((وخلو كلام الصادق (عليه السلام) عن ذلك لا يدل على كذبه))^(١) ولعل بيانه ما أوردته بعض الأعلام المعاصرين (قدس سره) بقوله: ((إن مقصود الإمام (عليه السلام) إسناد الحكم المذكور الذي أرسله ابن أبي ليلى عن النبي (صلى الله عليه وآله) إلى الإمام علي (عليه السلام)، وأنه هو مصدر هذا الحكم إشعاراً بما يرتكبه هؤلاء من العناد في حق علي (عليه السلام) حتى في نقل الأحاديث والأحكام عنه، وأما التفاصيل المذكورة فكأنه أمضاها، غاية الأمر أنه اختصرها في مقام البيان فسكت عن بعضها، كيف؟! ولو فرض أن الحلل لم تكن مجزية من أهل الحلل لزم الإمام (عليه السلام) أن يبين ذلك أيضاً؛ للتطابق بين ما ذكره وما سمعه ابن الحجاج عن ابن أبي ليلى من سائر الأقسام، ولارتكازية كون الحلل من الديات في الأذهان وذهن السائل بالخصوص، فالسكوت عن نفيها خصوصاً مع نقل كونها من مفروضات رسول الله (صلى الله عليه وآله) على أهل الحلل ظاهر في الإمضاء والقبول، فتكون الرواية من أدلة كون الحلة من أصناف الدية أيضاً))^(٢).

ويرد عليه: أن إمضاء الجميع معنى غير ظاهر خصوصاً مع إعادة الإمام (عليه السلام) ذكر خمسة من ستة، ولو أراد الإمام (عليه السلام) لاكتفى بذكرها إجمالاً اتكالا على تفصيل السائل فذكر الإمام (عليه السلام) للجميع عدا الحلل بيان لعدم كونها منها وإعادة ذكر هذا العدد ليس اختصاراً وإنما فيه قصد لنفي السادس بل هو أبلغ في النفي لأن فيه تجاهلاً لما ذكره السائل فلا يقال لماذا لم يبين

(١) جواهر الكلام: ٨/٤٣.

(٢) قراءات فقهية معاصرة للسيد محمود الهاشمي (قدس سره): ١٧٩/١.

الإمام (عليه السلام) بل يظهر من جواب الإمام (عليه السلام) أنه إعراض وتجاهل لكل ما نقله عن ابن أبي ليلى وأنشأ (عليه السلام) حديثاً جديداً نقله عن علي (عليه السلام) وكان لسان حاله يقول: دع عنك ما يقول هؤلاء وخذ بقول علي (عليه السلام)، فجواب الإمام مستقل عما رواه ابن الحجاج.

وعلى هذا فلا يزيد هذا المعنى الذي ذكره (قدس سره) عن كونه احتمالاً ولكنه ليس أقوى مما ذكرناه فلا يكون حجة وتكون الرواية مجملة من هذه الناحية إن لم تكن نافية للحلل كما قربنا.

٢- صحيحة جميل بن دراج في الدية قال: (ألف دينار، أو عشرة آلاف درهم، ويؤخذ من أصحاب الحلل الحلل ومن أصحاب الإبل الإبل، ومن أصحاب الغنم الغنم، ومن أصحاب البقر البقر)^(١).

أقول: أشكل عليها من جهتين:-

أ- السند لأن جميل لم ينسبها إلى المعصوم (عليه السلام) فالرواية موقوفة^(٢) وربما كان هذا رأياً لجميل.

وأجاب صاحب مفتاح الكرامة بقوله: ((ولا يضر كونه موقوفاً لأن مثل جميل لا يحكي إلا عن معصوم ولذلك اعتنى به ثقة الإسلام والشيخ وروياه))^(٣)، وأضاف بعض الأعلام المعاصرين (قدس سره) بأن ((عدم التصريح باسم الإمام (عليه السلام) فيه لا يضر بكونه رواية عنه، وذلك:

أولاً: لكونها مضمرة لا موقوفة؛ إذ لو كان السند هكذا (ابن أبي عمير قال جميل أو عن جميل أنه قال: في الدية ألف دينار..)) صح كونها موقوفة إلا أن السند ورد كالتالي ((ابن أبي عمير عن جميل بن دراج في الدية قال الدية ألف دينار..))

(١) وسائل الشيعة: ١٩٥/٢٩، الباب السابق، ح ٤.

(٢) وصفها المحقق الأردبيلي (قدس سره) بالمرسلة وهو خلاف المصطلح.

(٣) مفتاح الكرامة: ١٥٥/٢١، ط. جماعة المدرسين.

وظاهره أن جملة ((في الدية قال)) من مقول قول جميل أيضاً، فتكون الرواية مضمرة جميل؛ إذ لا فرق في المضمرة بين أن يكون الضمير بارزاً كما في ((سمعته)) أو ((قلت له)) وبين أن يكون مستتراً كما في ((قال)).

وثانياً: لو لم تقبل كونها مضمرة مع ذلك أن ظاهر حال مثل جميل الذي كان من الأصحاب البارزين للإمام الصادق (عليه السلام)، ومن حملة أحاديثه، ومن أصحاب الإجماع، وكان له أصل معروف متسالم عليه - كما يظهر من مراجعة كتب الرجال - والذي ينقله عنه ابن أبي عمير ناقل هذا الحديث نفسه، وكذلك نقل ابن أبي عمير عنه، كل ذلك يكون ظاهراً في كون الرواية حديثاً عن المعصوم، بل قد يطمأن بكونها من جملة ما في أصل جميل الذي ينقل فيه أحاديثه عن المعصوم (عليه السلام)؛ لأن هذا السند أحد نفس الأسانيد التي نقل بها أصل جميل، فيكون عدم التصريح باسم الإمام (عليه السلام) من جهة التقطيع لأحاديث الأصول وتوزيعها على الأبواب الفقهية المتناسبة بعد ذلك خصوصاً الأخبار الطوال منها كالأحاديث الواردة في باب الديات، فلا ينبغي الإشكال في صحيح جميل من هذه الناحية.

أقول: الوجه الأول كبراه مقبولة وهو أن مضمرة مثل جميل معتبرة، لكن التقريب الذي ذكره لا يمكن الاعتماد عليه لإثبات أن الحديث مضمرة وليس موقوفاً خصوصاً على ما في التهذيب (عن جميل بن دراج قال: (الدية..)) فإنه بنفس الصياغة التي اعترف (قدس سره) بأنها موقوفة.

أما الوجه الثاني المبني على التفصيل في حجية الأحاديث الموقوفة بين مثل جميل في فقهه وجلالة قدره وغيره، فيكون الحديث الموقوف حجة في الأول دون الثاني، فإنه مقبول لدى بعض الأصحاب، لكن حكي عن أكثر الفقهاء عدم حجية

الأحاديث الموقوفة مطلقاً^(١) ولذا خدشوا فيها كرواية ابن أذينة التي تقدمت في بحث التلقيح الصناعي في المرأة الميتة يشق بطنها ويخرج ولدها ((قال في المعتبر: وإنما قلنا في رواية لأنها رواية ابن أبي عمير عن ابن أذينة^(٢) وهي موقوفة فلا تكون حجة واستحسنه في المدارك))^(٣).

والوجه فيه: أن ما قيل من التفصيل يمكن قبوله في المضمرات حيث نسب الراوي الحديث إلى غيره أما في الموقوفة فلم ينسبه إلى غيره وعليه فاحتمل أنه رأي رآه وأفتى به بناءً على ما صح لدينا من ثبوت الاجتهاد والفتوى من قبل الفقهاء الرواة وإن لم يكن على نحو العملية المعروفة اليوم إلا أنهم كانوا يستنبطون الحكم من الأصول والأدلة العامة وعُرف عن جملة من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) الاجتهاد، ونقلت جوامع الحديث عنهم آراءهم كفقهاء كقول الشهيد الثاني في ميراث المجوس: ((وقد اختلف الأصحاب فيه فقال يونس بن عبد الرحمن: إنهم يتوارثون بالنسب والسبب الصحيحين دون الفاسدين، وقال الفضل بن شاذان .. إلى آخره))^(٤) ويونس من أصحاب الإمامين الكاظم والرضا (عليهما السلام) والفضل من أصحاب الإمامين الهادي والعسكري (عليهما السلام).

ونقل صاحب الحقائق عن الكليني والشيخ قول يونس بعدم وجوب الزكاة في غير الغلات الأربع ووصفه بأنه من قدماء أصحابنا^(٥).

بل صرح عبد الله بن بكير في بعض أحاديثه الموقوفة بأنه من رأيه كالذي

(١) قواعد الحديث، للسيد محيي الدين الغريفي: ٣١٨/١، وحكاه عن الشهيد الثاني في الدراية: ٤٦.

(٢) وسائل الشيعة: ٤٧١/٢، كتاب الطهارة، أبواب الاحتضار، باب ٤٦، ح ٧.

(٣) جواهر الكلام: ٣٧٦/٤.

(٤) شرح للمعة، للشهيد الثاني: ٢٢١/٨، ط. الثانية، منشورات جامعة النجف الدينية.

(٥) الحقائق الناضرة: ١٠٦/١٢، ط. جماعة المدرسين - قم.

رواه الشيخ عن الحسن بن سماعة أنه قال: (وكان ابن بكير يقول: المطلقة إذا طلقها زوجها ثم تركها حتى تبين ثم تزوجها فإنما هي عنده على طلاق مستأنف، قال ابن سماعة: وذكر الحسين بن هاشم أنه سأل ابن بكير عنها فأجاب بهذا الجواب، فقال له: سمعت في هذا شيئاً؟ فقال: لا، هذا مما رزق الله من الرأي^(١)، وحيث قد يكون احتمال الاجتهاد والفتوى عند ذوي الفقهة وجلالة القدر من أصحاب الأئمة أقوى من غيرهم لأنهم هم أهل النظر أي عكس ما قيل في المضمرات.

فالتحقيق في هذه الكبرى أن أجلاء الأصحاب وإن لم يعملوا الاجتهاد بطريقة الاستنباط المعروف اليوم وكانوا لا يفتون إلا على أساس فتوى المعصوم (عليه السلام) فلا يحتمل أن أحاديثهم الموقوفة من استنباطاتهم ولا من نقلهم آراء غيرهم، لكن المشكلة تبقى من حيث عدم العلم بأنه يروي الحديث عن المعصوم (عليه السلام) مباشرة أو بواسطة فيكون مرسلًا كما في رواية جميل الآتية حيث نسب الحديث إلى واسطة عن المعصوم، إلا أن يدفع الاحتمال بأصالة العدم ولو وجد لذكره، ومن جهة أن ما نقله هل هو عين كلام المعصوم أم أنه فهمه له.

نعم قد يُحل إشكال الوقف بوجود الحديث مسنداً في موضع آخر أو مصدر آخر كالذي أثبتناه عن رواية ابن أذينة المتقدمة^(٢)، أو يحصل الاطمئنان بأن هذا الحديث الموقوف هو من كلام الإمام (عليه السلام) كما في المقام؛ للقرائن التي ذكرها (قدس سره)، ولأن بعض روايات الباب تصرح أن جميلاً لا يجب إلا عن حديث رواه عن المعصوم (عليه السلام) ففي صحيحة ابن أبي عمير عنه عن محمد بن مسلم ووزارة سأله ابن أبي عمير: (وهل للإبل أسنان معروفة) فقال جميل: (نعم) إلى أن قال: (روى ذلك بعض أصحابنا عنهما عليهما السلام).

ولعله لهذا نسب صاحب الدعائم مضمون رواية جميل إلى الإمام

(١) تهذيب الأحكام: ٣٠ / ٨، الاستبصار: ٢٧١ / ٣، ط. دار الكتب الإسلامية - طهران.

(٢) فقه الخلاف: ١٢ / ١٢.

الصادق (عليه السلام) فقال: ((روينا عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه صلوات الله عليهم أنهم قالوا: تؤخذ الدية من كل قوم مما يملكون من أهل الإبل والإبل ومن أهل البقر البقر ومن أهل الغنم الغنم ومن أهل الحلل الحلل ومن أهل الذهب الذهب ومن أهل الورق الورق ولا يكلف أحد ما ليس عنده))^(١).

هذا ولكننا نقلنا عن جملة من الأساطين كسيد الرياض وصاحب الجواهر أن الأصناف الستة لم ترد في رواية واحدة وهذا يعتبر تشكيكاً ضمناً في صدور صحيحة جميل عن المعصوم (عليه السلام) وإلا فإنها اشتملت على الستة وقد وصفها صاحب الجواهر (قدس سره) بالصحيحة، اللهم إلا أن يريدوا عدم ذكرها بتفاصيل أعدادها، قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((وأما صحيح جميل بن دراج فليس فيه سوى الدلالة على ثبوت أصل الحلل دون عددها))^(٢)، لكن يمكن أن يقال: إنهم إذا سلموا بحجية دلالة الصحيحة على الحلل فيتعين العدد بالمائتين لعدم احتمال غيره وللإجماع عليه.

ب- إهمالها ذكر عدد الحلل.

كما في كلام صاحب الجواهر الآنف، وأجاب بعض الأعلام المعاصرين (قدس سره) فقال: ((نعم، لا تعيين فيها لمقدار الحلل إلا أنه إذا ثبت أصل كونها من أصناف الدية يثبت مقدارها أيضاً بعدم احتمال غيره بعد تسالم العامة والخاصة عليه وكونه المناسب والمطابق في القيمة وقتئذٍ مع الأصناف الأخرى))^(٣). أقول: ذكرنا أن كل الأصول^(٤) التي أوردت صحيحة ابن الحجاج ذكرت (مائة

(١) دعائم الإسلام: ٤١٢/٢، ط. دار المعارف.

(٢) جواهر الكلام: ٨/٤٣.

(٣) قراءات فقهية معاصرة: ١٧٨.

(٤) راجع الكافي: ٢٨٠/٧، الفقيه: ٧٨/٤، تهذيب الأحكام: ١٦٠/١٠، الاستبصار:

٢٥٩/٤، المقنع: ١٨٢، ط. مؤسسة الإمام الهادي (عليه السلام).

حلة) وبه قال الشيخ الصدوق في المقنع عدا بعض نسخ التهذيب على ما قيل ففيها مائة حلة وفي بعض آخر (الحليل) بدل (الحلل)^(١)، وأن عدد المائتين ربما تسرب إلينا من فقه العامة وإذا كان الدافع إلى قبول هذا العدد مطابقة القيمة فلتكن القيمة هي المعيار وليس العدد كما تقدم عن العلامة في المختلف وكأن الحلل ليست أصلاً من أصناف الدية وإنما هي بديل لقيمة الإبل والدنانير.

والنتيجة عدم وجود دليل تام على أن من أصناف الدية مائتي حلة إلا أنها قبلت باعتبار بلوغ قيمتها ألف دينار تيسيراً على الجاني.

وعلى أي حال فإن الالتزام بهذا العدد من الحلل مشكل اليوم لنفس ما ذكرناه في الدراهم الفضية لانخفاض قيمتها بنحو لا يتسامح به العرف وتتنافى مع غرض الشارع فلا يجزي دفعها.

إلغات: اتفق الفقهاء على أن الحلة ثوبان وهو ما نصّ عليه أكثر أهل اللغة، قال أبو عبيد الهروي: ((الحلل برود اليمن، والحلة إزار ورداء، ولا تسمى حلة حتى تكون ثوبين))^(٢) وقال ابن الأثير في النهاية: ((الحلة واحدة الحلل، وهي برود اليمن ولا تسمى حلة إلا أن تكون ثوبين من جنس واحد))^(٣)، وفي العين ((الحلة إزار ورداء بُرد أو غيره، لا يقال لها حلة حتى تكون ثوبين))^(٤).

قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((ينبغي الاقتصار فيها على برود اليمن

(١) رياض المسائل: ٣٤٦/١٦، جواهر الكلام: ٧/٤٣.

(٢) حكاة عنه الجوهري في الصحاح: ١٦٧٣/٤، وهو في غريب الحديث: ١٣٩/١.

(٣) النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير الجزري: ٤١٥/١، ط. مؤسسة إسماعيليان - قم.

(٤) كتاب العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي: ٢٨/٣، ط. الثانية، مؤسسة دار الهجرة ط. الثانية في إيران.

لأنه المتيقن، ونصّ عليه الفاضلان والشهيدان وأبو العباس وغيرهم على ما حكى (عن بعضهم)^(١)، ((ثم إن المعتبر من الثياب ما يصدق عليه اسم الثوب عرفاً، لا مجرد ما يستر العورة خاصة، كما ربما يقال، لفساده قطعاً))^(٢).

(الفرع الثاني) هل تختلف الدية بين أقسام القتل؟

اتفق الأصحاب على أن مقدار الدية لا يختلف بين قتل العمد وقسيميه وهما شبه العمد والخطأ المحض من حيث الأصناف أو عدد كل صنف، وإنما تختلف من جهتين فيهما تغليظ على العمد، وهما:

١- أسنان الإبل، فإنها كلها من المسان في العمد إذا رضي ولي الدم بالدية بدل القصاص، أما في الآخرين فهي على عدة أسنان اختلف فيها الفقهاء بحسب الروايات، والمسنة ما أكملت الخامسة ودخلت السادسة وتسمى ثنية أيضاً لنبات ثنيتها في هذا السن.

٢- مدة الأداء، فتؤدى في العمد خلال سنة وفي شبه العمد على سنتين وفي الخطأ المحض على ثلاث سنين.

لكن التغليظ في الأسنان لا يبقى له معنى مع تخيير الجاني بين الأصناف الستة وجواز اختياره لأي منها وإن كان أقل قيمة من الإبل.

ولتحقيق التغليظ في دية العمد يمكن أن نقدم قراءة أخرى للروايات غير قراءة المشهور ونقول: إن الروايات المعتبرة الكثيرة صريحة بأن دية قتل العمد متعينة بالإبل مراعاة لهذا التغليظ وأن الأداء من غيرها مترتب على عدم الأداء منها وإذا

(١) جواهر الكلام: ١٠/٤٣.

(٢) رياض المسائل: ٣٤٧/١٦، ولعل المشار إليه المحقق الأردبيلي، قال (قدس سره):

((ويحتمل كونه - أي الثوب - للرجل (الرجل) بحيث يستر عورته المستحب سترها))

(مجمع الفائدة والبرهان: ٣١٢/١٤)، ط. جماعة المدرسين - قم.

أراد الجاني أن يدفع من صنف آخر فلا بد أن يدفع من الأصناف الأخرى بقيمة الإبل المسان لذا ورد في عدة روايات عشرون شاة إن لم يدفع البعير فتكون الدية ألفي شاة مع أن الغنم صنف من أصناف الدية وعددها ألف شاة فلو كان قاتل العمدة مخيراً كفاه دفع ألف شاة، كصحيحة معاوية بن وهب قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن دية العمدة، قال: مائة من فحولة الإبل المسان فإن لم يكن إبل فمكان كل جمل عشرون من فحولة الغنم)^(١).

ومعتبرة أبي بصير قال: (سألت عن دية العمدة الذي يقتل الرجل عمداً، قال: فقال: مائة من فحولة الإبل المسان، فإن لم يكن إبل فمكان كل جمل عشرون من فحولة الغنم).

وروايته الأخرى قال: (دية الرجل مائة من الإبل، فإن لم يكن فمن البقر بقيمة ذلك، فإن لم يكن فألف كبش، هذا في العمدة، وفي الخطأ مثل العمدة ألف شاة مخلطة)^(٢).

ورواية زيد الشحام عن أبي عبد الله (عليه السلام) في العبد يقتل حراً عمداً، قال: (مائة من الإبل المسان، فإن لم يكن إبل فمكان كل جمل عشرون من فحولة الغنم)^(٣).

وصحيحة علي بن حديد قال: (قيل لجميل: فإن قبل أصحاب العمدة الدية كم لهم؟ قال: مائة من الإبل إلا أن يصطلحوا على مال أو ما شأوا غير ذلك)^(٤). وصحيحة معلى أبي عثمان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (وفي شبيه العمدة المغلظة ثلاثة وثلاثون حقة، وأربعة وثلاثون جذعة، وثلاثة وثلاثون ثنية،

(١) وسائل الشيعة: ١٩٩/٢٩، الباب السابق، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٩٧/٢٩، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ١٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٠١/٢٩، أبواب ديات النفس، باب ٢، ح ٥.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٠١/٢٩، الباب السابق، ح ٧.

خلفة طروقة الفحل، ومن الشاة في المغلظة ألف كبش إذا لم يكن إبل^(١).
ويظهر من بعض الأعلام المعاصرين الميل إلى هذا الرأي، قال (قدس سره): ((هذه الروايات ناظرة إلى لزوم حفظ قيمة الدية المغلظة في قتل العمدة إذا أعطيت من غير الإبل في الأصناف الأخرى إما بزيادة عددها أو أسنانها الموجب لزيادة قيمتها))^(٢).

وبذلك نجيب عن عدة إشكالات تقدم ذكرها:

منها: أن عبارته (عليه السلام): (فإن لم يكن إبل) تدل على التعيين^(٣)
فكيف ذهب المشهور إلى التخيير، وهي أيضاً تعني أن الإبل أصل والبقية بدل وهم لا يقولون بذلك.

ومنها: ما تقدم من الإشكال على عدة روايات معتبرة فيها (ومن الغنم قيمة كل ناب من الإبل عشرون شاة)^(٤) بأنه ما معنى الإلزام بدفع عشرين شاة بدل البعير إن لم يؤد من الإبل ونتيجته أن تكون الدية ألفين من الغنم والمفروض أن الغنم أصل من أصول الدية كالإبل ويجزي دفع ألف منها، فالجاني يدفع ألف شاة ابتداءً ولا يتوجه إلى الإبل ثم يدفع بدلها ألفين.

وظهر الآن أن هذا مختص بدية العمدة حيث تتعين في الإبل ويكون الغنم بديلاً عنها، وتكون النتيجة القول بالتفصيل بين العمدة وقسيمه فدية الأول متعينة بالإبل دون الآخرين فإذا تراضى الطرفان على الدية بدل القصاص فالدية مائة من

(١) وسائل الشيعة: ٢٩/٢٠٢، الباب السابق، ح ٩.

(٢) قراءات فقهية معاصرة: ١/١٨٥.

(٣) تقدمت قراءتهم لهذه العبارة عن صاحب الجواهر (قدس سره) وسبقه صاحب مفتاح الكرامة بقوله: ((إنه ليس نصاً في البدلية لاحتمال أن يراد: فإن لم يؤد الإبل فكذا)) (مفتاح الكرامة: ٢١/١٥٨).

(٤) وسائل الشيعة: ٢٩/١٩٩، الباب السابق، ح ١.

الإبل على الجاني ويكون الأمر أوضح فيما لو تراضوا على الدية وأطلقوا أو كان المورد من مستثنيات القصاص كقتل الأب ولده أو العاقل مجنوناً وعند فوات محل القصاص كموت الجاني أو هربه.

وهذا القول بالتفصيل على خلاف المتقدمين والمتأخرين لأنهم بين قائل بالتعيين مطلقاً كمشهور المتقدمين، والتخيير مطلقاً كمشهور المتأخرين على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

ويمكن أن تقرب هذا الحل للإشكال على القول بالتخيير والمحافظة عليه شكلاً بأن نجعل التخيير إلى الجاني في شبه العمدة والخطأ المحض، أما في العمدة فإلى ولي الدم وهو سيختار الإبل لأنها أعلى قيمة من الأخرى، فكان الدية تتعين بالإبل، وإن أراد غيرها فالتراضي حل.

وتخيير ولي الدم موافق للقاعدة لأن حق ولي الدم القصاص ولا ينتقل إلى الدية إلا برضاه ورضا الجاني فالتخيير حق له فله أن يختار ما يشاء. وتُقل أن الأعراف العشائرية اليوم جارية على هذا، وهذا التقريب يحافظ على التخيير شكلاً لكنه يفرق في من له الحق في الاختيار.

وفي ضوء هذه القراءة لا نحتاج أن نطرح الروايات المعتبرة الدالة على الترتيب أو نحملها على التقية كما نقلنا عن المشهور في المطالب السابقة وإنما نقول إنها دالة على التعيين فعلاً لكنها واردة في المغلظة خاصة.

نعم تعارض هذه القراءة صحيحة الحلبي وعبد الله بن سنان قال: (من قتل مؤمناً متعمداً قيد به إلا أن يرضى أولياء المقتول أن يقبلوا الدية، فإن رضوا بالدية وأحب ذلك القاتل فالدية اثنا عشر ألفاً أو ألف دينار أو مائة من الإبل)^(١).

والجواب أن هذه الرواية صريحة في التراضي بين ولي الدم والجاني على الدية ولهم أن يتراضوا بما يشاؤون وقد أرشدهم الإمام (عليه السلام) إلى ما يمكن

(١) وسائل الشيعة: ١٩٦/٢٩، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ٩.

أن يتراضوا عليه، ومعه لا كلام فلا تعارض ما ذكرناه.
(الفرع الثالث) هل أصناف الدية على التنوع بحسب أهل الصنف أم على التخيير؟
نقل الأول عن الشيخين وغيرهما من القدماء، والثاني هو مشهور
المتأخرين ((وتظهر الثمرة فيما لو بذل رب كل صنف غيره بدون رضا ولي المقتول،
فيجوز على المشهور، ولا على غيره))^(١).

ظاهر عدة روايات كصحيحتي عبد الرحمن بن الحجاج وجميل بن دراج
المتقدمتين (صفحة ٧-٨) أنه يتعين على أهل البوادي دفع الدية من الإبل وعلى
أهل الأرياف والقرى من البقر والغنم وعلى أهل المدن والتجار من الدنانير
والدراهم، وقد اختاره مشهور المتقدمين، وصرّح به في فقه الرضا فقال: (والدية في
النفس ألف دينار أو عشرة آلاف درهم أو مائة من الإبل على حسب أهل الدية إن
كانوا من أهل العين ألف دينار وإن كانوا من أهل الورق فعشرة آلاف درهم وإن
كانوا من أهل الإبل فمائة من الإبل)^(٢).

وقال ابن أبي عقيل: ((الدية في العمد والخطأ سواء على أهل الورق عشرة
آلاف قيمة كل عشرة دراهم دينار، وعلى أهل العين ألف دينار، وعلى أهل الإبل
والبقر والغنم من أي صنف كان قيمته عشرة آلاف درهم وأطلق))^(٣).

قال الشيخ في المبسوط: ((وقد قلنا إن عندنا ستة أصول كل واحد أصل في
نفسه، وليس بعضها بدلا عن بعض، بل كل واحد منها بدل عن النفس، وهي مائة
من الإبل أو ألف دينار أو عشرة آلاف درهم أو مائتا بقرة، أو ألف شاة من الغنم،
أو مائتا حلة، وكل من كان من أهل واحد من ذلك أخذ ذلك منه مع الوجود،
فإذا لم يوجد أخذ أحد الأجناس الأخر وسواء كانت بقيمة الإبل أو دونها أو

(١) رياض المسائل: ٣٥٠/١٦، وحكي عن السرائر: ٣/٣٢٣، وكشف اللثام.

(٢) فقه الرضا: ٣١٢. ط. مؤسسة آل البيت.

(٣) مختلف الشيعة: ٢٨٨/٩، ط. مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية.

فوقها))^(١)، وعبر الشيخ المفيد في المقنعة والشيخ في النهاية وغيرهما بأنه يؤخذ مائة من الإبل إن كان القاتل من أصحاب الإبل، أو ألف من الغنم إن كان من أصحاب الغنم، أو مائتا بقرة إن كان من أصحاب البقر أو مائتا حلة إن كان من أصحاب الحلل، أو ألف دينار إن كان من أصحاب العين، أو عشرة آلاف درهم فضة إن كان من الورق؛ لذا قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((ظاهر المقنع والمقنعة والنهاية والخلاف والمبسوط والمراسم والوسيلة والقاضي أنها على التنوع، بل في كشف اللثام نسبته إلى عبارات كثير من الأصحاب))^(٢).

أقول: يمكن التشكيك في دلالة الروايات على التعيين خصوصاً مع كون لسان بعضها كصحيحة ابن الحجاج (ولأهل البوادي الدية مائة من الإبل)^(٣) وليس (على) فيدل على التخيير لا التعيين بل إن ذيل الصحيحة صريح في التخيير بين البقر والغنم إذ فيها (ولأهل السواد مائتا بقرة أو ألف شاة)، قال كاشف اللثام: ((وما في عدة من الأخبار وعبارات كثير من الأصحاب: من أن الإبل على أهلها والبقر على أهلها وهكذا فلعل المراد التسهيل على القاتل لئلا يكلف تحصيل غير ماله))^(٤).

فالمورد نظير ما ورد في مواقيت الإحرام في رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: (فسألته عن المتعة في الحج، من أين إحرامها وإحرام الحج؟ قال: وقت رسول الله (صلى الله عليه وآله) لأهل العراق من العقيق،

(١) المبسوط في فقه الإمامية، للشيخ الطوسي محمد بن الحسن: ١١٩/٧، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

(٢) جواهر الكلام: ١٢/٤٣.

(٣) كما في التهذيب: ١٦٠/١٠، الاستبصار: ٢٥٩/٤، الفقيه: ٧٨/٤.

(٤) كشف اللثام: ٣٠٩/١١، ط. الثانية، ١٤٢٢، تحقيق جماعة المدرسين.

ولأهل المدينة ومن يليها من الشجرة، ولأهل الشام ومن يليها من الجحفة^(١).
أقول: فإن الفقهاء لم يفهموا منها وجوب مرور العراقي على هذا الميقات للإحرام
منه وأن هذا الجعل للتسهيل.

لذا ذهب مشهور المتأخرين إلى التخيير بينها، بل ادعي إجماعهم عليه،
قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((كما هو المعروف بين الأصحاب، بل المجمع
عليه من المتأخرين، بل عن صريح الغنية وظاهر السرائر والمفاتيح الإجماع على
ذلك، فليس للولي الامتناع عن قبول أحدها مع بذله وإن لم يكن من أهل
المبذول))^(٢).

أقول: لعل ادعاءهم الإجماع مع مخالفة مشهور المتقدمين لأنهم لم يفهموا من
المتقدمين خلافاً في المسألة أي أن كلامهم غير صريح في التعيين والشاهد على ذلك
عدم الإشارة إلى الخلاف ممن عادتهم ذلك كالمحقق الحلبي في الشرائع والعلامة في
المختلف وغيرهما، لكن بعض عبارات المتقدمين تدل على التعيين كحمل الشيخ
(قدس سره) قول الإمام (عليه السلام) في صحيحة معاوية بن وهب: (فإن لم يكن
إبل فمكان كل جمل عشرون من فحولة الغنم) على ((أنه إنما يلزم أهل البوادي
دية الإبل فمن امتنع منهم من إعطاء الإبل جاز أن يؤخذ منهم مكان كل جمل
عشرون شاة بالقيمة))^(٣).

ويمكن الاستدلال على التخيير بما تقدم من أن ظاهر الروايات أن جعل
هذه البدائل هو للتوسعة على الجاني وتمكينه من الأداء، وقد صرحت به رواية
الدعائم المتقدمة وفيها (ولا يكلف أحد ما ليس عنده).

وهو ظاهر من قوله (عليه السلام) في صحيحة الحلبي ورواية عبد الله بن

(١) وسائل الشيعة: ٣١٠/١١، كتاب الحج، أبواب المواقيت، باب ١، ح ٩.

(٢) جواهر الكلام: ١٢/٤٣.

(٣) الاستبصار: ج ٤، باب مقدار الدية.

سنان (وإن كان في أرض فيها الدنانير فألف دينار وإن كان في أرض فيها الإبل فمائة من الإبل، وإن كان في أرض فيها الدراهم فدراهم بحساب ذلك) بتقريب عدم الملازمة بين وجوده في أرض فيها الإبل مع كونه من أهل الإبل، فذكر خصال الدية بلحاظ أصناف الناس للتخيير وليس للتعين على أهل كل صنف وإلا لزم سقوط الدية عن من لا يكون من أهل أحدها.

ولظهور روايات كثيرة في التخيير كما تقدم ومنها صحيحة عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (الدية ألف دينار أو اثنا عشر ألف درهم أو مائة من الإبل)^(١)، بل صرّحت به رواية الحكم بن عتيبة، حيث ورد فيها عن دية أهل البوادي (الإبل اليوم مثل الورق) ولاكتفاء عدد من الروايات بذكر بعض الأصناف ولازمه أجزاءها عن الجميع وكذا ((ما ورد في روايات ما دون النفس حيث جاء في أكثرها تحديدها بالدرهم والدينار فقط، وفي بعضها التحديد بالإبل فقط كصحيح أبان^(٢) وحديث ابن سنان))^{(٣)(٤)}.

(١) التهذيب: ١٥٩/١٠، الاستبصار: ٢٦١/٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٥٢/٢٩، كتاب القصاص، أبواب ديات الأعضاء، باب ٤٤، ح ١. وفيه عن أبان بن تغلب قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها؟ قال: عشرة من الإبل، قلت: قطع اثنتين؟ قال: عشرون، قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون، قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون قلت: سبحان الله .. الحديث).

(٣) قراءات فقهية معاصرة: ١٨٣/١.

(٤) حديث ابن سنان وسائل الشيعة: ٢٨٨/٢٩، أبواب ديات الأعضاء، باب ١، ح ١٤، وفيه عن ابن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قضى أمير المؤمنين عليه السلام في دية الأنف إذا استوصل مائة من الإبل ثلاثون حقة، وثلاثون بنت لبون، وعشرون بنت مخاض، وعشرون ابن لبون ذكر، ودية العين إذا فُتت خمسون من الإبل، ودية ذكر الرجل إذا قطع من الحشفة مائة من الإبل على أسباب الخطأ==

فيجمع العرف بين ظهورها وظهور غيرها بالتعيين بحمل الأصناف على التخيير وأما ما ورد في بعض الروايات من الدلالة على الترتيب كما في صحيحة معاوية بن وهب قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دية العمد فقال: مائة من فحولة الإبل المسان فإن لم يكن إبل فمكان كل جمل عشرون من فحولة الغنم)^(١)، وغيرها فإنها لا يستفاد منها التعيين وإنما هي في مقام مراعاة كون الأصناف متقاربة القيمة مع الإبل ولو لتعيينها فيها بناءً على ما قربناه من القول بالتفصيل للإبقاء على شدة الجزاء والتغليظ فيه منعاً للاستخفاف بالدماء؛ لأن هذه الروايات واردة في الدية المغلظة في قتل العمد كما تقدم.

هذا ويمكن الانتصار للقدماء بوجهين:-

١- حمل الروايات الظاهرة في التخيير على بيان أصل الأصناف التي تؤدي منها الدية وهي مجملة من حيث التعيين أو التخيير فتكون الروايات الظاهرة في التعيين مبيّنة لها، ويرد عليه أنها مجرد دعوى للوجوه العديدة التي استدللنا بها على التخيير (صفحة ٥٧).

٢- موافقة قولهم للاحتياط خصوصاً عند من يقول بجريان قاعدة الاشتغال عند قاعدة دوران الأمر بين التعيين والتخيير لتحصيل البراءة اليقينية.

ويرد عليه: أن الصحيح جريان أصالة البراءة في المقام لأنه من دوران الأمر بين التعيين والتخيير الاستقلاليين، وفي مثله تجري أصالة البراءة من التعيين وله أن يختار أحدها لأن المتيقن اشتغال ذمته بدفع أحد الأصناف التي ينطبق على كل منها عنوان الدية ويتحقق بها الامتثال ولم يتعلق حق ولي الدم بالعنوان الجامع لها حتى يقال بقاعدة الاشتغال، أما التعيين بأحدها فمشكوك ابتداءً، وقد بينا وجه

==دون العمد، وكذلك دية الرجل، وكذلك دية اليد إذا قطعت خمسون من الإبل،

وكذلك دية الأذن إذا قطعت فجدعت خمسون من الإبل.. الحديث).

(١) التهذيب: ١٥٩/١٠، الاستبصار: ٢٦٠/٤.

التشكيك، فالصحيح القول بالتخيير.

وقد أورد بعض الفقهاء المعاصرين (قدس سره) إشكالاً على التخيير وأجابه بمضمون ما ذكرناه، قال (قدس سره): ((لا يقال: إن مقتضى استصحاب بقاء شغل ذمة الجاني بالدية على إجمالها ما لم يدفع محتمل التعيين إنما هو التعيين والخروج اليقيني عما اشتغلت ذمته به للمجني عليه. فإنه يقال: ليس الواجب تفرغ الذمة عن الدية بهذا العنوان الانتزاعي، وإنما الواجب أداء واقع ما يستحقه المجني عليه ويملكه على الجاني، وهو مردّد بين ما هو مقطوع الأداء - لو كان الجامع واجباً بنحو التخيير - وما هو مشكوك أصل استحقاقه واشتغال الذمة به من أول الأمر - وهو أحد الأصناف بخصوصيته - والأصل عدمه))^(١).

أي أن ذمة الجاني اشتغلت بعنوان الدية المنطبق على كل من هذه الأصناف لأنها هي واقع الدية الذي تعلق به حق ولي الدم وليس على العنوان الانتزاعي، وكونه متعيناً بأحدها مشكوك ابتداءً فينفي بالأصل.

(الفرع الرابع) هل أن أصناف الدية كلها أصل أم أن بعضها بدل؟

ونريد بالأصل أي أن الأداء يتعين به أولاً ولا خيار للجاني في دفع غيره من الأصناف فإذا تعذّر انتقل إلى الصنف الآخر الذي يكون حينئذٍ بدلاً عن الأصل وليس عن النفس، وعلى القول بالتخيير فإن النتيجة واضحة وهي كون كل الأصناف أصولاً لأنه من لوازم التخيير، وإنما يصحّ تقسيم الأصناف إلى أصل وبدل على القول بالتعيين؛ لأن الدية إذا تعينت بصنف وجب الامتثال به ولا يصح دفع غيره إلا إذا تعذّر، وهو معنى البدلية.

والتعيين له نحوان:

أولهما: تعيين أداء أهل كل صنف من صنفهم فأهل البوادي عليهم الدفع

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١/١٨١.

من الإبل وأهل المدن من الدنانير والدرهم، ولا ينتقل إلى صنف آخر إلا عند تعذره فالتعيين هنا بلحاظ طبيعة المجتمع وهو المحكي عن مشهور المتقدمين وقد نقلنا بعض عباراتهم.

وقد انتهينا من هذا في المطلب السابق.

ثانيهما: تعيين بعض الأصناف بكونها واجبة الدفع أولاً على الجاني عموماً كالذي قيل في الإبل أو هي والدنانير وإن الأصناف الأخرى بدائل عنها تُلحظ فيها مالية الأصل، وهذا هو محل البحث هنا.

وقد صرح الأصحاب القائلون بالتخيير بين الأصناف بعدم التعيين هنا أيضاً أي أن الجاني مخير في دفع الدية من جميع الأصناف بناءً على ظهور الروايات فيه حيث ذكرت الأصناف في عرض واحد من دون توقف بعضها على عدم البعض الآخر فيكون مقتضى الإطلاق إجزاء كل صنف عن الدية مباشرة وإن اختلفت في ما بينها بالقيمة، قال المحقق الحلي (قدس سره) في الشرائع: ((وهذه الستة أصول في نفسها، وليس بعضها مشروطاً بعدم بعض، والجاني مخير في بذل أيها شاء))^(١)، وأضاف صاحب الجواهر (قدس سره): ((فلا يعتبر التساوي في القيمة ولا التراضي كما صرح بذلك كله غير واحد، بل ظاهر كشف اللثام ومحكي المبسوط الإجماع عليه))^(٢) وليس لذوي المجني عليه إلزام الجاني بصنف معين.

أما الروايات الدالة على الترتيب كالتی تقدمت (صفحة ٦٠) فقد قالوا فيها -كما عن صاحب الجواهر-: ((إلا أن ذلك مع احتمال التقية ورجحان غيره عليه من وجوه، ليس نصاً في البدلية، لاحتمال أن يراد بها فإن لم تؤد الإبل فكذا)). وقد قدمنا قراءة أخرى لهذه الروايات وقلنا أنها خاصة بدية العمد المغلظة.

(١) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، للمحقق الحلي نجم الدين جعفر بن

الحسن: ١٠١٧/٤، . انتشارات استقلال- طهران، ط. الثانية، ١٤٠٩ هـ.

(٢) جواهر الكلام: ١٥/٤٣.

أما على القول بالتعيين على النحو الأول فالمفروض أنهم قائلون بكون كل صنف أصلاً عند أهل الصنف لأنه ملزم به إلا أن يتعذر عليه فينتقل إلى البدل لكن كلماتهم ليست كذلك، كما في كلمة المبسوط السابقة فإنه اختار القول بالتعيين على النحو الأول بقوله: ((وكل من كان من أهل واحد من ذلك أخذ ذلك منه مع الوجود، فإذا لم يوجد أخذ أحد الأجناس الأخر وسواء كانت بقيمة الإبل أو دونها أو فوقها)) وهي صريحة في ما قلناه الآن إلا أنه (قدس سره) لم يقل بالتعيين على المعنى الثاني، قال (قدس سره): ((وقد قلنا أن عندنا ستة أصول كل واحد أصل في نفسه، وليس بعضها بدلاً عن بعض، بل كل منها بدل عن النفس))^(١). أقول: يمكن الجمع بين كلماته (قدس سره) للدفاع عنه بأن كل جنس أصل لكنه معين لأهله خاصة وإذا تعذر أدى من الصنف الآخر المتيسر الذي هو أصل أيضاً لكن أجزاء أدائه مرتب على تعذر الأول، وكل واحد منها ينطبق عليه عنوان دية النفس وليس بديلاً عن الصنف المعين، كالكفارات المرتبة فإن كلا منها ينطبق عليه عنوان الكفارة وليس بديلاً عما يسبقه لكن امثاله لا يجزي إلا إذا تعذر الأول كإطعام ستين مسكيناً في كفارة الظهر لمن لم يستطع صوم شهرين متتابعين وهو لمن لم يجد رقبة^(٢)، وهو (قدس سره) يريد بذلك أن يؤكد أن الصنف الثاني يؤدي بعدده الثابت شرعاً لأنه بدل عن النفس ولا يشترط فيه مراعاة قيمة الأول، ولو كان بدلاً عنه لوجب فيه حفظ مالية الأول ولما كان وجه لتحديد عدد كل صنف وهو ما سنبينه في الإشكال الآتي.

(١) المبسوط، مصدر سابق: ٧/١١٨-١١٩.

(٢) قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَا ذَلِكُمْ تَوْعُظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ، فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (المجادلة: ٣-٤).

لكن يظهر من القاضي في المهذب اعتبار الدنانير أصلاً وأن أجزاء الأصناف الأخرى مشروط باستيفاء القيمة بالدنانير حيث قال: ((فدية العمد المحض: إذا كان القاتل من أصحاب الذهب، ألف دينار جياذ. وإن كان من أصحاب الفضة، فعشرة آلاف درهم جياذ. وإن كان من أصحاب الإبل فمائة مسنة. قيمة كل واحدة منها عشرة دنانير. أو مائتا مسنة من البقر، إن كان من أصحاب البقر. قيمة كل واحدة منها خمسة دنانير. أو ألف شاة، إن كان من أصحاب الغنم. قيمة كل واحد منها دينار واحد. أو مائتا حلة، إن كان من أصحاب البز قيمة كل حلة خمسة دنانير))^(١).

أقول: بناء على ما تقدم فإنه يترتب على تقسيم الأصناف إلى أصل وبدل مضافاً إلى عدم خصوصية لذكر الدينار والدرهم في الأصناف إلا باعتبارهما نقدين معبرين عن قيمة الأصل، وأن المطلوب تحقق مالية الأصل: عدم ثبات العدد في الأصناف البديلة لأن الواجب استيفاء مالية الأصل، قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((ضرورة كون المدار عليها لا عليه وهو مما يمكن القطع بعدمه)) لأن عدد كل صنف ثابت في الروايات ومحدد على نحو الموضوعية ولا يجزي أقل منه كما قلنا قبل قليل، قال (قدس سره): ((ومن هنا يتجه حملة على إرادة بيان الحكمة في شرعها ابتداءً وإلا كان واضح الفساد))^(٢)، ومراده (قدس سره) أن معادلة الأصناف الأخرى للإبل لوحظت في بداية تشريع التوسعة ولا يجب ملاحظتها في كل زمان حتى لو تغيرت كثيراً.

ويرد عليه نقضاً بما تضمنته الروايات من تغير أعداد الأصناف فالدراهم أصبحت اثني عشر ألفاً والغنم عشرين لكل بعير بدل العشرة، ومائة وعشرين

(١) المهذب، للقاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي: ٤٥٧/٢، جماعة المدرسين-قم،

١٤٠٦ هـ.

(٢) جواهر الكلام: ١٦/٤٣.

درهماً للبعير بدل المائة وقد عللناه بتغير القيمة، وهذا يعني أن معادلة القيمة ملحوظة باستمرار، نعم لا عبرة بالقيم الاستثنائية النادرة التي قد تحصل بسبب ظروف طارئة.

وحلاً بأن الأعداد ملحوظة في الأصناف على نحو الموضوعية مع ملاحظة التقارب في المالية بين الأصناف كما كان في زمن صدور النص فلو نقصت ماليتها بشكل فاحش -كالفضة اليوم- أشكل الاجتزاء بها ولزم دفع الدية من الأصناف الأخرى.

فأعداد الأصناف مأخوذة على نحو الاستقلال والموضوعية، لكنها بنفس الوقت مشروطة بالتقارب في القيمة المتوسطة مع ما سمينها بالقيمة المرجعية أو المعيارية وهي قيمة الإبل والدنانير، ففي الأصناف من هذه الناحية شوب طريقية، وهذه نقطة افتراقنا مع المشهور فنحن لا نقول بكونها أصولاً مطلقاً، وستأتي عدة وجوه للاشتراط.

فهذه القيمة لم تلاحظ ابتداءً فقط وإنما في جميع الأزمان، والروايات ظاهرة بل صريحة في ذلك؛ لأن لسانها (بقيمة ذلك) أو (بحساب ذلك).

ولو مضينا مع ما قاله صاحب الجواهر (قدس سره) من كون معادلة القيمة حكمه في بداية التشريع فإنه يؤدي إلى ما اخترناه؛ لأنه يشترط في أجزاء الصنف أن يكون مساوياً لقيمه ومعادلاً لقيم الأصناف الأخرى في زمن التشريع، حيث كانت هذه المقاربة في القيمة هي المعيار في تحديد عدد كل صنف، والفضة اليوم ليست كذلك، ولا تحفظ تلك القيم، فالاجتزاء بدفع وزن الدراهم اليوم يعني إلغاء خصوصيات المعادلة التي جرت في زمن التشريع.

قال أحد المعاصرين (قدس سره): ((إن الشاة والبقر اللتين لا تسوى قيمتهما مائة من الإبل لا تنفع، وحمل ما ظاهره ألفا شاة على ما إذا كانت بقيمة

مائة من الإبل جمعاً بين الأدلة، وللإجماع المقطوع به في المسألة^(١).
وقد يكون هذا البيان المختصر غير واف بالمطلوب لذا نزيد البحث تفصيلاً
لأهمية المطلب مع التذكير ببعض البيانات السابقة فنقول:
تقدم أن الدية كانت مائة من الإبل بحسب أصل التشريع وقد دلت عليه
عدة روايات كصحيحة محمد بن مسلم وزرارة وغيرهما عن أحدهما (عليهما
السلام) في الدية قال: (مائة من الإبل وليس فيها دنانير ولا دراهم ولا غير ذلك)
وصحيح جميل (قال أبو عبد الله عليه السلام: الدية مائة من الإبل) وهي ظاهرة
في الحصر.

لكن عدة روايات دلت على كفاية أداء الدية من أصناف أخرى ومقتضى
إطلاقها وذكر الأصناف في عرض واحد من دون توقف بعضها على عدم بعض هو
التخيير في دفع أي صنف ويكون هذا الظهور موسعاً للحصر الذي أفادته الصحاح
الآتفة، وهذا هو مستند الأصحاب في القول بالتخيير، وإن هذه التوسعة في الأداء
جاءت لتمكين الجاني من الأداء بحسب وضعه الاجتماعي وما يتوفر لديه من
أموال، وبحسب تعبير رواية الدعائم المتقدمة (ولا يكلف أحد ما ليس عنده)،
ولمراعاة التطور المدني والحضاري الذي ارتقت إليه الدولة الإسلامية، وجعل كل
صنف دية عن النفس وبديلاً عنها وليس بديلاً عن الصنف الأصلي وهي الإبل.

وهنا قال المشهور: أن قيمة الدية من الإبل لوحظت ابتداءً بالقيمة المتعارفة
في زمن التوسعة فكان البعير بمائة درهم أو عشرة دنانير، والشاة بعشرة دراهم أو
دينار فالبعير يعادل عشر شياه وهكذا، وحدد على أساسها عدد أفراد الأصناف
الأخرى، وليست هذه القيمة قيماً في أجزاء الأصناف الأخرى بحيث تجب
ملاحظته في كل زمان، فهذه المعادلة في القيمة بين الإبل والأصناف الأخرى
لوحظت في ابتداء التشريع لحكمة التوسعة وليست قيماً وعلّة لإجزاء دفع الأصناف

(١) الفقه، للسيد محمد الشيرازي: ١٦/٩٠.

الأخرى تدور مدارها، وإلا لاكتفى بهذا البيان -أي تحصيل قيمة مائة من الإبل- ولم يتجه ذكر عدد مخصوص لكل صنف منها، وهذا هو مراد صاحب الجواهر (قدس سره) بقوله المتقدم: ((ومن هنا يتجه حمله -أي اعتبار القيمة- على إرادة بيان الحكمة في شرعها ابتداءً وإلا كان واضح الفساد))^(١)، ومن قبله قول كاشف اللثام: ((وما في صحيح ابن الحجاج عنه (عليه السلام) من قول أمير المؤمنين (عليه السلام): (وقيمة الدنانير عشرة آلاف درهم) فهو بيان للواقع في تلك الأزمان، ولعله إشارة إلى الحكمة في شرح التقادير أول مرة))^(٢).

هذا مختصر ما يمكن قوله انتصاراً لقول المشهور بالتخيير بين الأصناف مطلقاً بغض النظر عن المقاربة في القيمة وعدم تقسيمها إلى أصل وبدل، لكن هذا التقريب فيه أمران:-

- ١- أصل التوسعة وتمكين الجاني من دفع الدية من أجناس أخرى غير الإبل، وإن كلاً من هذه الأجناس أصل تؤدّى به الدية بأعدادها المحددة.
- ٢- إطلاق القول بإجزاء دفع الأعداد المذكورة من الأجناس المختلفة مطلقاً وإن تفاوتت بينها بالقيمة بشكل فاحش.

ونحن نوافق على الأول دون الثاني ونعتقد أن ما يمكن استظهاره من الروايات هو الأول أي أن غاية ما تفيده روايات التوسعة رفع اليد عن التزام الجاني بدفع الدية من الإبل وعدم خصوصية فيها وإمكان الدفع من الأجناس الأخرى لا رفع اليد عن مقدار ماليتها أيضاً عندما تقلّ عن قيمة الإبل بمقدار مجحف بحق المجني عليه الواجب على الجاني ضمانه كسائر الضمانات المالية، فإطلاق الثاني يمكن تقييده بعدة قرائن تقدم بعضها (صفحة ٣٢) وهي التي أوجبت الاشتراط الذي أضفناه إلى قول المشهور، منها:-

(١) جواهر الكلام: ١٦/٤٣.

(٢) كشف اللثام: ٣٠٩/١١.

أ- الروايات الكثيرة التي دلت على وجوب مراعاة المقاربة في القيمة وقد تقدمت (صفحة ٢٥) كقوله (عليه السلام) في صحيحة الحلبي: (فدراهم بحساب ذلك) وفي رواية أبي بصير (فمن البقر بقيمة ذلك) وفي صحيحة عبد الله بن سنان (قيمة كل ناب من الإبل عشرون شاة) وفي صحيحة معاوية بن وهب (فمكان كل جمل عشرون من فحولة الغنم) وفي رواية الحكم بن عتيبة (يحسب لكل بغير مائة درهم فذلك عشرة آلاف) وهي ظاهرة بل صريحة في وجوب مراعاة المقاربة في القيمة دائماً وليس فقط في ابتداء التشريع، فما في رواية الحكم أيضاً من قوله (عليه السلام): (فلما ظهر الإسلام وكثرت الورق في الناس قسمها أمير المؤمنين (عليه السلام) على الورق)^(١) ناظر إلى بيان أصل التوسعة.

وإن أبيت إلا دلالتها على إطلاق التوسعة من دون تقييدها بمراعاة القيمة، فيمكن القول أنها تتعارض مع ما دل على لزوم كونها بقيمة الإبل وتتساقط ويكون المرجع الحصر الموجود في صحيحة جميل (الدية مائة من الإبل) وصحيحة محمد بن مسلم ووزارة الأنفة ونحوها لأنها تبقى بلا معارض بعد سقوط إطلاق ما دل على التوسعة، وهذا هو سر الرجوع إلى العموم الفوقاني عند سقوط مخصصه بالمعارض.

ب- إن انخفاض قيمة الدية بحساب بعض الأجناس كالدرهم والحلل لا يناسب التغليظ في حرمة دم المسلم واتخاذ الإجراءات المانعة من قتله ولو خطأ محضاً.

ج- إن الفهم العرفي والبناء العقلائي لا يساعد على جعل أمر الدية -وهي من باب الضمانات المالية لأن فيها تعويضاً لولي الدم وغرامة على الجاني - دائراً بين الأقل والأكثر المتفاوتين في المالية بشكل كبير، فلا يقبل العقلاء أن تقول لهم أن الدية عشرة أو واحد (بلحاظ الانخفاض الذي حصل في قيمة الفضة اليوم) نعم في الأمور التعبدية يمكن ذلك كجعل الكفارة عتق رقبة أو إطعام عشرة مساكين

(١) وسائل الشيعة: ٢٩/٢٠٢، أبواب ديات النفس، باب ٢، ح ٨.

وقيمة الأول أضعاف الثاني.

د- ((إن ارتكازية التعادل فيما بين الأصناف في المالية والقيمة السوقية حين صدور الروايات توجب الانصراف إلى خصوص ما يكون متعادلاً من تلك الأعداد في المالية، أو توجب على الأقل وجود قرينة لبيّة ارتكازية في الأذهان العرفية مانعة عن انعقاد الإطلاق في الروايات للأصناف الأخرى مهما بلغت ماليتها أو سقطت قيمتها، فإذا لم يتم الإطلاق في هذه الروايات لفرض عدم التساوي في المالية وإن كان بنفس العدد كان المرجع إطلاق ما دلّ على أن الدية مائة من الإبل لا غير، والذي يقتضي عدم إجزاء غيره عنه إلا ما شمله المقيد قطعاً، فلا يجزي من الأصناف الأخرى ما كان أقلّ مالية ولو كان بنفس العدد))^(١).

إن قلت: إن أصناف الدية كغيرها من الأجناس كانت على مرّ التاريخ غير ثابتة القيمة وتتغير صعوداً ونزولاً بحسب قوانين السوق ورغبة الناس والعرض والطلب ونحو ذلك، ولا بد أنها تعرضت لكثير من هذه التغيرات خلال عصر المعصومين (عليهم السلام) ومع ذلك فقد بقيت أعداد الأصناف ثابتة في روايات المعصومين (عليهم السلام) وهذا ينفي اشتراط التقارب في المالية لأنه أمر غير واقعي ولا يصح حمل الروايات عليه.
قلت:-

١- إن أعداد الأصناف ليست ثابتة في الروايات فقد تضمنت تغييراً في أعداد الأصناف كمائة وعشرين درهماً بدل مائة للبعير وعشرين شاة بدل عشرة للبعير ووجهناه بمراعاة تغير القيمة.

٢- إننا لم نشترط المساواة الدقيقة وإنما المقاربة في القيمة المتوسطة المتعارفة وهذه كانت محفوظة ولا زالت إلى الآن بين الأنعام والدنانير الذهبية.

٣- إن هذا الإشكال أقرب إلى الشبهة مقابل البديهة لتصريح الروايات بمراعاة

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١/١٩١.

قيمة الإبل وقد ذكرنا جملة منها (صفحة ٢٠).

٤- الوجوه أعلاه في لزوم مراعاة القيمة .

أما نقض المشهور كما في كلمة صاحب الجواهر (قدس سره) السابقة بعدم الحاجة حينئذٍ لذكر عدد مخصوص من الأصناف فيرد عليه ((بأن فائدة التحديد تشخيص القيمة السوقية النوعية أي معدّل القيمة للجاني؛ لأنه ملزم بها لا بكل قيمة ولو كانت شخصية لا يجد غيرها، فإن هذا مطلب مهم قد يُغفل عنه، بل من المحتمل قوياً أن هذا التحديد جاء من قبل الإمام علي (عليه السلام) - كما تشير إليه بعض الروايات - كمرسوم حكومي يُشخّص فيه موضوعاً خارجياً واحداً وهو معدّل القيمة السوقية وقتئذٍ للدية من الأصناف الأخرى لعمّاله وولاته وقضاته، ومثل هذه الموضوعات بحاجة إلى التحديد من قبل الحكومات والأنظمة الاجتماعية، كما تحدد الحكومات اليوم سعر النقد أو سعر الفائدة بين حين وحين))^(١).

إن قلت: قد ورد في عدة روايات كصحيحة الحلبي أن الدية عشرة آلاف درهم أو ألف دينار من دون ذكر الإبل وهذا يعني أن كلاً منها أصل يمكن الأداء به من دون خصوصية للإبل.
قلت:-

١- إن هذه الروايات لا تزيد عمّا ذكرناه في تقريب المشهور من دلالتها على إمكان الدفع بأجناس أخرى غير الإبل ولا تلغي ماليتها بل إن التوسعة بالأجناس الأخرى لوحظ فيه التقارب في المالية ولا إطلاق فيها يقتضي إجزاءها ولو ابتعدت عن الإبل.

٢- إن لسانها لا يفيد كونها أصلاً ومرجعاً لتقييم غيرها وغاية ما تدل عليه إجزاء دفع هذه الأجناس مضافاً إلى الإبل لأنه مقتضى الجمع بين دليليهما المقتضي كل

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١/١٩٨.

منهما بإطلاقه تعيين الدفع بهذا الجنس وبهذا العدد بل لا يحتمل أن تكون مرجعاً لتقييم الإبل لإجزاء دفع مائة بعير قطعاً، أما ما ورد في الإبل فلسانه ظاهر في المرجعية عند التقييم كالذي ذكرناه في القرينة (أ-) أنفأ، بل إن صحيحة زرارة تلغي أصالة الدنانير من دون مراعاة قيمة الإبل لقوله (عليه السلام): (هي - أي الدية - مائة من الإبل وليس فيها دنانير).

٣- ومما ينبغي كون النقد أصلاً مطلقاً تغير عدد الدراهم المجزية في الدية من عشرة آلاف إلى اثني عشر ألفاً في عدة روايات.

إن قلت: ((إن ظاهر مثل صحيح ابن الحجاج أن جعل الدية على الأصناف الستة قول علي أو كان في كتاب علي (عليه السلام) - كما في روايات ديات الأعضاء - بنحو القانون الكلي والقضية الحقيقية، فلا يناسب أن يكون المقصود منها ما كان في خصوص ذلك الزمان من الدرهم والدينار أو الأجناس الأخرى، لكونها معادلة مع مائة إبل، بل ظاهر هذا اللسان ضرب القانون العام الذي يرجع إليه في كل زمان ومكان، وهو يقتضي أصلية الأجناس جميعاً وأنها في عرض واحد))^(١).

قلت: إننا نؤيد صدور مثل هذا التقنين والجعل من أمير المؤمنين (عليه السلام) لتنظيم أمور الدولة والمجتمع مراعاة لتوسع الدولة الإسلامية وتنوع الأصول المالية لرعاياها، لكننا ذكرنا في ما سبق عدة قرائن على أن هذا الجعل مشروط ضمناً وارتكازاً بمقاربة القيمة بين الأجناس.

والنتيجة أن كل صنف من أصناف الدية أصل ويكون بدلاً عن النفس وليس بعضها بدلاً عن بعض، وأن الجاني مخير في الأداء من أي صنف لكن الصنف المختار يجب أن لا تكون قيمته قد انخفضت بشكل كبير جداً عن القيمة المعيارية للإبل والدنانير.

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١/١٩٢.

(الفرع الخامس) هل يجزي دفع القيمة؟

قال المحقق الحلبي (قدس سره) في الشرائع ممزوجاً بشرح الجواهر مع بيان منا بين قاطعتين: ((وهل) يتعين على الولي أن يقبل القيمة السوقية) عن الأصناف لو بذلها الجاني (مع وجود الإبل) مثلاً (فيه تردد) من أنها واجبة أصالة فلا ينتقل إلى القيمة إلا بالتراضي، ومن قيام القيمة مقامها، (والأشبه) بأصول المذهب وقواعده أنه (لا) يتعين عليه القبول كما صرح به الفاضل وولده وثاني الشهيدين وأبو العباس وغيرهم على ما حكى عن بعضهم للأصل بعد ظهور الأدلة في وجوب أعيانها، كما لا يجب على الجاني ذلك لو اقترحها الولي. نعم ربما احتتم وجوب القبول مع فقد القاتل لها -أي الإبل- لما عرفت -أي قيام القيمة مقامها- مع أصالة البرائة -من وجوب الأداء من الأصناف الأخرى-، وهو أيضاً ضعيف، ضرورة الانتقال حيثنذ إلى غيرها من أفراد الميسورة له. فما عن المبسوط -من أن ((الذي يقتضيه مذهبنا أنه إذا كان من أهل الإبل وبذل القيمة قيمة مثله كان له ذلك، وإن قلنا ليس له ذلك كان أحوط. فأما إن كان من أهلها فطلب الولي القيمة لم يكن له ذلك))^(١) - واضح الضعف بعد ما عرفت من أن مقتضى المذهب وجوبها أجمع على التخخير، من غير فرق بين أهل الإبل وغيرهم، وعلى تقديره فلا دليل على إجزاء القيمة حتى مع التعذر، والله العالم))^(٢).

أقول: هذا خلاف مبناي لأن الشيخ الطوسي (قدس سره) قائل بالتعيين، فيمكن أن يقول أنه إذا تعذر الصنف المعين كالإبل على أهل الإبل انتقلت الذمة إلى القيمة نظير ما يقال في الضمانات ولأصالة البرائة من وجوب الدفع من الأصناف الأخرى، نعم هو (قدس سره) التزم -كما في عبارة المبسوط المتقدمة- بالأداء من

(١) المبسوط، للشيخ محمد بن الحسن الطوسي: ١١٨/٧، ط. المكتبة الرضوية.

(٢) جواهر الكلام: ١٥-١٤/٤٣.

صنف آخر إذا تعدّر الصنف المعين.

وعلق فخر المحققين على قول والده العلامة (قدس سره): ((والأقرب أنه لا يجب قبول القيمة السوقية مع وجود الإبل)) فقال: ((لأن الولي مستحق للإبل فلا يلزمه قبول غيرها (ويحتمل) وجوب القبول لأن المقصود المال والقيمة قائمة مقام العين في ذلك (ولأنه) قد جعلها الشارع بدلاً لها حال الفقد فكذا حال الاختيار والوجدان إذ لا فارق (وفيه نظر) لأن إثبات بدل لما لا بدل له خلاف الأصل عند الكل فلا يصار إليه إلا بدليل ولم يثبت والأصح عندي الأول))^(١).
أقول: جعل هذا القول أقرب يكشف عن قرب في القول الآخر.

لا يقال: إن هذا الخلاف لا موضوع له والقول بالإجزاء متعين بناءً على ما قالوه من أن كل صنف من أصناف الدية أصل يمكن دفع الدية منه؛ لأن القيمة السوقية تقدّر يومئذٍ بالدنانير والدراهم وهذه أصل من أصول الدية فالدفع بها مجزٍ على أي حال سواء نظر إليها كأصل أو كقيمة سوقية، ولو دفع الجاني من الدراهم أو الدنانير وجب على ولي الدم قبولها لأنه مخير في الدفع مطلقاً، نعم يمكن تصور المسألة فيما لو أريد بالقيمة السوقية غير الدنانير والدراهم المسكوكة من الذهب والفضة كالعملات الورقية المعروفة اليوم؛ لعدم كونها من الأصناف المعينة شرعاً وليس لها أعداد محدّدة.

فإنه يقال: إن الثمرة واضحة لأنه على القول بجواز دفع القيمة وأن للجاني الخيار في الأداء من أي جنس فله أن يختار الجنس الأقل قيمة ثم يدفع قيمته وقد تكون أقل من الدنانير والدراهم المحدّدة شرعاً فعلى القول بالإجزاء لا يحق لولي الدم المطالبة ببقية العدد المعين من الدراهم والدنانير وهذا خلاف الروايات والإجماع، فيكون هذا النقض لازماً باطلاً للقول بالإجزاء.

لكن هذه الثمرة يمكن تجاوزها وتحصيل نتيجة الإجزاء إذ يمكن للجاني أن

(١) إيضاح الفوائد، لابن العلامة: ٦٧٩/٤، ط. المطبعة العلمية - قم.

يشترى بالقيمة الأقل صنفاً من أصناف الدية ويسلمها عيناً إلى ولي الدم فتتحقق نتيجة القول بإجزاء القيمة وإن كانت الدنانير والدرهم أقل، ولعل ولي الدم يقول من أول الأمر أعطني القيمة الأقل بدل العين، وهذا ليس بالتراضي وإنما رضوخ للأمر الواقع.

وتبع الفقهاء المعاصرون المشهور إما ظاهراً لتحديدتهم الأداء بالأصول الستة أو صريحاً كقول السيد الخميني (قدس سره): ((لا يجب على الولي قبول القيمة السوقية عن الأصناف لو بذلها الجاني مع وجود الأصول، ولا على الجاني أداؤها لو طلبها الولي مع وجودها، نعم لو تعذر جميع الأصناف وطالب الولي القيمة تجب أداء قيمة واحدة منها، والجاني مخير في ذلك، وليس للولي مطالبة قيمة أحدها المعين))^(١).

لكن السيد السبزواري (قدس سره) اختار الجواز فقال: ((تجزئ القيمة عن كل واحد من الأصناف الستة))^(٢) معللاً ذلك بأن ((المنساق من مجموع الأدلة تدارك الجناية بمال الجاني، ويصدق ذلك على القيمة، كما في جملة كثيرة من الكفارات، فإن المال في تلك الأزمنة كان منحصراً في الأصول المتقدمة، وكانوا يعتمدون عليها في اعتبار سائر الأشياء، فليس لها خصوصية خاصة بل المناط كله تدارك الجناية بمال الجاني المحدد شرعاً بتلك الأصول. ولكن الجمود على الأعيان الستة حتى المقدور خروجاً عن خلاف بعض لا بأس به))، قال (قدس سره): ((خصوصاً مع التعذر العرفي فتتعين حينئذ القيمة لما عرفت)).

ويرد عليه:-

١- لو لم تكن الخصوصية ملحوظة في الأصناف وأن المهم تحقق المالية لما وجدت

(١) تحرير الوسيلة: ٥٠٦/٢، المسألة (١١)، ط. دار التعارف.

(٢) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، للسيد عبد الأعلى السبزواري: ٧٥/٢٩،

المسألة (٣).

حاجة إلى تحديد أعداد كل صنف في الروايات، وقد قلنا سابقاً أن لها موضوعية وذكرنا (صفحة ٧٢) وجهاً لهذا التحديد.

٢- إن التقريب لم يعالج الإشكال الذي ذكرناه في الثمرة الآتفة.

٣- إن غاية ما يفيدته دليل التخيير بأن يكون بين الأصناف ولم يثبت التخيير بين قيم الأصناف، وسوف يأتي بيانه في الإلفات الآتية إن شاء الله تعالى.

وقال (قدس سره): ((لا يجب على الولي قبول القيمة السوقية لو بذلها

الجاني مع وجود الأصول -لفرض ولايته واختياره، فله أن يختار الأصول دون القيمة-، وكذا لا يجب على الجاني أدائها لو طالب القيمة الولي مع وجود الأصول -للأصل، وتقدم أنه لا ولاية للولي على التعيين-))^(١).

أقول: الجزء الثاني من كلامه تام بناءً على أن التخيير بيد الجاني ولا ولاية لولي الدم على التعيين.

لكن الجزء الأول يناهض ما تقدم منه من جواز دفع القيمة؛ لأن الجاني إذا دفع القيمة بناءً على القول بالجواز فلا يحق لولي الدم الامتناع؛ لأن التخيير بين العين والقيمة إلى الجاني.

هذا ويمكن الاستدلال على جواز دفع القيمة بأكثر من وجه:-

١- أن المستفاد من روايات الدية أن الدنانير والدرهم إنما جعلت باعتبارها نقداً رائجاً يتعامل به الناس وتكون عوضاً عن السلع والخدمات وبالتجريد عن الخصوصية يقال بجواز إعطاء قيمة الصنف من أي نقد رائج، وهذا ما يفهمه العرف من هذا المورد ونظائره بحيث عندما تذكر الدرهم والدنانير بإزاء أي جنس آخر في باب الضمانات المالية يفهم منه أنه بقيمته، وقد ذكرت روايات كثيرة قيمة الأجناس كالبعير بأنها مائة درهم أو مائة وعشرون درهماً وأن الناب عشرون شاة وورد (بقيمة ذلك) و (بحساب ذلك) وصرحت رواية الحكم بأن العدد المذكور للدرهم

(١) مهذب الأحكام: ٧٨/٢٩، المسألة (٨).

حدّد بعد تقسيم الإبل على الدراهم وأن المعيار في تحديد عدد كل صنف حفظ مالية الإبل، فالملاحظ القيمة في ذلك الزمان والمكان ولسانها يأبى أن تكون نفس الأعداد حكماً تعبدياً ثابتاً لكل زمان ومكان حتى لو اختلفت المعادلة بينها بشكل كبير كما أن ملاحظة هذه المقاربة في كل زمان ومكان هو المناسب لفهم العرف والاعتبارات العقلائية في قضايا الضمان، لذا نجد أن نفس الروايات تضمنت أعداداً مختلفة من أجناس الدية، وستأتي مناقشة هذا التجريد عن الخصوصية في الأمر السابع إن شاء الله تعالى.

٢- ويمكن الاستدلال على هذا الجواز بالروايات الصريحة الدالة عليه في باب الزكاة لوحدة المناط وهو تيسير إبراء الذمة ففي صحيحة البرقي قال: (كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: هل يجوز أن أخرج عما يجب في الحرث من الحنطة والشعير وما يجب على الذهب، دراهم بقيمة ما يسوى؟ أم لا يجوز إلا أن يخرج من كل شيء ما فيه؟ فأجاب عليه السلام: أيما تيسر يُخرج)^(١) وصحيحة علي بن جعفر قال: (سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن الرجل يعطي عن زكاته عن الدراهم دنانير وعن الدنانير دراهم بالقيمة، أيجلّ ذلك؟ قال: لا بأس به)^(٢).

وقد يقال بالفرق باعتبار تعلق حق ولي الدم بالدية فقد يضره دفع القيمة كما قرّبنا آنفاً.

ويجاب بأن الزكاة أيضاً يتعلق بها حقوق المستحقين لها.

نعم يظهر الفرق من حيث أن الزكاة ليس فيها تخيير بين أصناف وإنما تجب في نفس المال الزكوي فلا يرد فيها مثل الضرر الذي ذكرناه في الثمرة ومخالفة الروايات التي حدّدت الأعداد.

لكن هذا الإشكال إنما يرد على المشهور الذي قال بالتخيير بين الأصناف مطلقاً وقد صرحوا بإجزاء الدفع من أي صنف وإن قلت قيمته، ولا يرون في ذلك

(١) و (٢) وسائل الشيعة: ١٦٧/٩، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ١٤، ح ١، ٢.

ضرراً على ولي الدم، أما على ما اخترناه من اشتراط المقاربة بين الأصناف في القيمة فلا يرد؛ لأن قيمة أي صنف سوف لا تكون أقل من الدراهم والدنانير المحددة شرعاً، فلا يوجد مانع من القول بإجزاء دفع القيمة مع وجود المقتضي الذي ذكرناه.

إلغات: على القول بالجواز يرد سؤال حاصله: هل أن الجواز شامل لكل الأصناف أم لبعضها؟ إذ قد يقال هنا أن التوسعة التي حصلت من أجل التيسير على الجاني لإبراء ذمته كانت بلحاظ أصل الأصناف لأنها وردت بعناوينها في الروايات، فليست هي من باب ضمان المثليات حتى تنتقل إلى القيمة عند التعذر، ولم يثبت أن التخيير يشمل ما يعادلها من القيمة، حتى لو كان أقل من قيمة الإبل مطلقاً، وعليه فيما أن يدفع الجاني من الأصناف إن أمكن، وإذا أراد أن يدفع القيمة فعليه أن يدفع قيمة الإبل خاصة لأكثر من وجه:-

١- ما دلّ على أنها كانت الأصل في الدية وبلحاظها جرت التوسعة إلى الأصناف الأخرى ومنها قوله (عليه السلام): (الدية مائة من الإبل)^(١) الظاهر في الحصر وغيرها من الروايات التي تقدمت في موضعها، وغاية ما تفيد روايات التوسعة رفع اليد عن هذا الحصر بلحاظ أعيان الأصناف ولم يثبت أن التوسعة تشمل قيمة الأصناف الأخرى ورفع اليد عن مالية الإبل ولا ملازمة بينهما، وهي تقتضي عدم فراغ الذمة إلا بدفع قيمة الإبل أو هي والدنانير لما قربناه من كونها قيمة معيارية ومرجعية.

٢- لأن الروايات الواردة في القيمة ناظرة إلى الإبل كقوله (عليه السلام) في صحيحة معاوية بن وهب (فمكان كل جمل عشرون من فحولة الإبل)^(٢) وقوله

(١) وسائل الشيعة: ٢٩/١٩٤، ١٩٥، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ٣، ٥.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٩/٢٠٠، أبواب ديات النفس، باب ٢، ح ٢.

(عليه السلام) في صحيحة عبد الله بن سنان: (وقيمة كل بعير مائة وعشرون درهماً، أو عشرة دنانير، ومن الغنم قيمة كل ناب من الإبل عشرون شاة)^(١).
وقد قلنا بأن الدية غرامة مالية لتعويض ولي الدم، فلا يساعد العرف ولا بناء العقلاء على القبول بالقيمة للأصناف الأخرى مطلقاً حتى لو كانت تختلف بشكل فاحش، فيكون مقتضى القاعدة وجوب دفع أحد الأصناف عيناً وإلا فتدفع القيمة المرجعية والمعيارية للإبل أو هي والدنانير كما ذكرنا سابقاً، ونعني بالقاعدة الأصل اللفظي الذي استفدنا منه هذه القيمة، وليست قاعدة الاشتغال ((لكي يقال بأن هذا من الشك في أصل التكليف وتعلقه بالخصوصية أو بالجامع بينها وبين القيمة، والأصل فيه البراءة حتى إذا كان بنحو التعيين والتخير فضلاً عما إذا كان بنحو الأقل والأكثر -على ما هو محقق في محله-))^(٢).

والنتيجة جواز إعطاء القيمة بلحاظ الإبل والدنانير خاصة أما في غيرهما فلا بد من التراضي.

ومنه يُعلم النظر في قول السيد السبزواري (قدس سره): ((تجزى القيمة عن كل واحد من الأصول الستة))^(٣).

ومنه أيضاً يعلم النظر في قوله (قدس سره): ((لو تعذر جميع الأصناف وطالب الولي القيمة يجب أداء قيمة واحد منها، والجاني مخير في أداء قيمة أي منها شاء -لفرض تخييره بالنسبة إلى الأصل فيتخير بالنسبة إلى القيمة أيضاً-، وليس للولي مطالبة قيمة أحدها المعين -لعدم ولايته على ذلك-))^(٤).

لأن تخيير الجاني مختص بما بين الأصناف ولم يثبت بين القيم، ثم إن إطلاق

(١) وسائل الشيعة: ١٩٩/٢٩، الباب السابق، ح ١.

(٢) قراءات فقهية معاصرة: ٢٣٤/١.

(٣) مهذب الأحكام: ٧٥/٢٩، مسألة (٣).

(٤) مهذب الأحكام: ٧٩/٢٩، المسألة (٩).

التخيير يؤدي إلى الإشكال الذي ذكرناه من دفع الجاني دراهم أو دنانير أقل من المحدد شرعاً، مضافاً إلى عدم تصور الجمع بين فرض تعذر جميع الأصناف وتوفر القيمة لأن الذهب والفضة هما صنف منها وهما القيمة، ففرض عدمهما ووجودهما لا يجتمعان.

فرع: على القول بإجزاء دفع القيمة فإن المدار فيها القيمة المتوسطة والمتعارفة للجنس في وقت الأداء لأن الذمة مشغولة بالجنس من حين الجناية إلى وقت الأداء وعنده تتحول إلى القيمة إن أراد وللمطلب نظائر في موارد أخرى معروفة.

(الفرع السادس) هل يجزي دفع الدية ملفقة؟

بأن يعطي مثلاً نصفها من الإبل خمسين بعيراً ونصفها من البقر مائة بقرة مثلاً ونحو ذلك.

لا إشكال في الجواز مع التراضي سواء كان صلحاً أو باعتبار بعضها قيمة وبعضها أصلاً، أما في غيره فقد استشكل العلامة (قدس سره) في القواعد فقال: ((وهل له التلفيق من جنسين فما زاد؟ إشكال)) وشرح ولده فخر المحققين (قدس سره) وجه الإشكال والتردد بأنه ((ينشأ (من) أن الشارع ردد بين الأجناس فالواجب أحدهما والمركب من جنسين ليس أحدهما لمغايرة المركب البسائط (ومن) أن الشارع أقام كل واحد منها مقام الآخر فجعله مساوياً له فإذا جاز العدول من ألف شاة إلى مائة من الإبل وبالعكس وكان الخيار إليه في ذلك جاز العدول من بعض أحد الواجبين إلى بعض الآخر))^(١).

ومنع جملة من الأعلام من الوجه الثاني ككاشف اللثام، قال (قدس

(١) إيضاح الفوائد، لفخر المحققين ولد العلامة الحلي: ٦٧٩/٤. ط. المطبعة العلمية - قم.

سره: ((وهو ممنوع، بل الظاهر أن التخيير بين المجموعات كخصال الكفارة))^(١) واستظهره صاحب مفتاح الكرامة وقال إنه ((خيرة الحواشي والمحكي عن المحقق الثاني))^(٢).

وقال صاحب الجواهر (قدس سره): ((الظاهر عدم أجزاء التلفيق منها كما عن جماعة التصريح به ضرورة خروج الملقق عن اسم كل واحد منها))^(٣). وهذا هو مختار المعاصرين ظاهراً أو صريحاً كما عن السيد الخميني (قدس سره) قال: ((الظاهر عدم أجزاء التلفيق بأن يؤدي مثلاً نصف المقدّر ديناراً ونصفه درهماً، أو النصف من الإبل والنصف من غيرها))^(٤).

أقول: مال السيد السبزواري (قدس سره) إلى القول بجواز التلفيق، قال (قدس سره): ((لا يبعد الإجزاء لشمول الإطلاقات الأحوالية له، مع بناء الشرع على التسهيل والتخفيف))^(٥).

أقول: هذه النتيجة طبيعية لقوله (قدس سره) بجواز دفع القيمة لأنها كما تحفظ في كل جنس تحفظ في أبعاضها.

ويمكن القول بجواز التلفيق لوجود المقتضي وعدم المانع، أما المقتضي

فوجوه:-

١- ما يفهمه العرف من أن الغرض من جعل الدية في هذه الأصناف والأعداد المقدرة منها إنما هو حفظ المالية لذوي المجني عليه باعتبار أن هذه الأجناس هي الأموال المتعارفة حينذاك، وعدم ذكر غيرها في الروايات لا يعني خصوصية لها

(١) كشف اللثام: ٣١٠/١١.

(٢) مفتاح الكرامة: ١٥٨/٢١.

(٣) جواهر الكلام: ١٦/٤٣.

(٤) تحرير الوسيلة: ٥٠٦/٢، المسألة (١٠).

(٥) مهذب الأحكام: ٧٦/٢٩.

وإنما لعدم وجود أموال متعارفة غير هذه يومذاك فلا ينقض عليه بأنه لو كان ((المهم إيصال كمية خاصة غير تام، وإلا جاز من غير الأجناس الستة))^(١). ويشهد لما ذكرناه ما ورد في الروايات من قبيل (بقيمة ذلك) و (بحساب ذلك) و (مكان كل جمل) وغيرها مما تقدم، ولا يقاس أمرها على خصال الكفارة فإنها أمور تعبدية لا يتوفر فيها المناط المذكور، وحيث لا يوجد فرق في حفظ المال بين جنس واحد أو أجناس متعددة.

٢- ظهور الروايات في أن الدية مقسمة على أعداد كل صنف بالتساوي ولازمه أن وجوب دفع الجاني الدية ينحلّ على أفراد الصنف بحسب النسبة وتخيير الجاني مستمر في جميع الأجزاء، فلو أعطى بغيراً فقد أدى واحداً بالمائة من الدية وذمته مشغولة بالباقي وهو مخير في أدائه من أي صنف كما كان في أصل الدية وهكذا كقول أبي جعفر (عليه السلام) في رواية الحكم بن عتيبة: (فلما ظهر الإسلام وكثرت الورق في الناس قسمها أمير المؤمنين عليه السلام على الورق)^(٢) فإنها ظاهرة في التقسيم المشاع بالنسبة، وقوله (عليه السلام): (وألف من الشاة على أسنانها أثلاثاً)^(٣) بناءً على أن الأثلاث هي أثلاث الدية باعتبارها تقسّط على ثلاث سنين لقول علي (عليه السلام) في صحيحة أبي ولاد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (كان علي يقول: تستأدى دية الخطأ في ثلاث سنين وتستأدى دية العمد في سنة)^(٤).

٣- الروايات الكثيرة التي دلّت على معادلة قيمة كل بعير بمائة درهم أو كذا وكذا من الدنانير والبقر والغنم فإنها ظاهرة في الجواز في كل بعير، ويكون الجواز أوضح

(١) الفقه للسيد محمد الشيرازي: ٢٥/٩٠.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٩/٢٠٥، أبواب ديات النفس، باب ٢، ح ٨.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٩/١٩٤، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٩/٢٠٥، أبواب ديات النفس، باب ٤، ح ١.

عند القائل بجواز دفع القيمة والجواز شامل لكل الدية ول بعضها فلو كان عنده خمسون من الإبل فقط فلا بأس في دفع الباقي من القيمة، وليست القيمة إلا الدنانير والدرهم التي هي صنف آخر من الدية.

٤- ما ورد عنهم (عليهم السلام) كما في صحيحة عبد الله بن سنان بأنه (ومن الغنم قيمة كل ناب -وهي المسنة- من الإبل عشرون شاة)^(١) وقد تضمنت الصحيحة أن دية شبيه العمدة فيها أربعون ناباً وهذا يعني التبعض فيها؛ لأنه سيؤدي من الغنم مقابل أربعين بعيراً مسناً ويؤدي الباقي من الإبل بالأسنان الأخرى.

٥- أنه مقتضى ما قالوه من التيسير على الجاني وتمكينه من الأداء خصوصاً إذا لم يجد إلا الملقق فيلزم ولي الدم بالقبول، وقد قالوا بلزوم الأداء من الأصناف الأخرى المتوفرة لديه عند التعذر ولا فرق بين تعذر الكل أو تعذر البعض، خصوصاً على القول بعدم أجزاء دفع القيمة.

وأما المانع الذي ذكره من عدم صدق عنوان أي من الأصناف على الملقق فهو من لزوم ما لا يلزم بعد الذي عرفناه من انحلال نسبة الأداء بقياس المورد على خصال الكفارة مع الفارق.

فالتيجة: إمكان القول بجواز التلفيق بين الأجناس خصوصاً مع تعذر العدد المطلوب من كل منها.

وهنا ملاحظات:-

١- لا موضوع للمسألة بناءً على ما حكى عن مشهور المتقدمين من تعيين صنف الدية على أهلها كما هو واضح لعدم وجود التخيير حتى ينحل على الأبعاض إلا عند التعذر وإنما تصور المسألة بناءً على التخيير.

٢- ((لا فرق في التلفيق بين نفس الأصول وبين القيمة والأصول، بأن يؤدي نصف

(١) وسائل الشيعة: ١٩٩/٢٩، أبواب ديات النفس، باب ٢، ح ١.

المقدار أصلاً، والنصف الآخر قيمة))^(١) على القول بجواز دفع القيمة.
٣- ((يمكن القول بأن للجاني إعطاء القدر المضاف^(٢) على الدية لكون القتل في الأشهر الحرم من جنس آخر لأنه لا دليل على لزوم كونه مثل أصل الدليل فالإطلاق محكم وانصراف المماثلة لأصل الدية في الزيادة، لو كان فهو بدوي))^(٣).
٤- أولى بجواز التلقيح أن يعطي أنواعاً متعددة من جنس واحد فالجاموس يعد من البقر، والعنز يعتبر من الغنم لإطلاق الاسم عليهما، وقد قيل في باب الزكاة مثله.

(الفرع السابع) هل يشترط في الدنانير والدرهم أن تكون مضروبة بسكة المعاملة ورائجة؟

هذا هو القدر المتيقن من أجزاء الدنانير الذهبية والدرهم الفضية بأن تكون مسكوكة بسكة المعاملة بالوزن الشرعي المخصوص ولها رواج بين الناس وتقع طرفاً في معاملاتهم أي عوضاً عن السلع والخدمات.

وهذا هو ظاهر المشهور بل صريح كلامهم عندما يبيّنون تفاصيل أصناف الدية فيقولون ألف دينار من الذهب المسكوك، بل لا يصدق الدينار إلا على الوزن المخصوص من الذهب المسكوك بسكة المعاملة والرائج بين الناس، قال صاحب الجواهر (قدس سره) عند قول المصنف (قدس سره) أو ألف دينار: ((لا أجد فيه خلافاً بل عن الغنية وظاهر المبسوط والسرائر والتحرير وغيرها الإجماع عليه، والنصوص مستفيضة فيه حد الاستفاضة وهو معروف))^(٤)، واشترط بعضهم

(١) مهذب الأحكام: ٧٦/٢٩.

(٢) وهو ثلث الدية بحسب ما دلّت عليه الروايات الشريفة (راجع وسائل الشيعة:

٢٩/٢٠٣)، أبواب ديات النفس، باب ٣.

(٣) الفقه، للسيد محمد الشيرازي: ٢٥/٩٠.

(٤) جواهر الكلام: ١٠/٤٣.

كالقاضي ابن البراج بأن تكون من الجياد باعتبارها ذات نوعيات مختلفة في الجودة. أقول: وهذا هو مقتضى حصر الدية بهذه الأصناف بعناوينها في الروايات، فإذا أردنا إلغاء أي قيد أو خصوصية من هذا القدر المتيقن فلا بد من وجود إطلاق ينفيها، ويفك القيد.

وينبغي الالتفات إلى أنه على القول بإجزاء القيمة لا يبقى موضوع لهذا البحث لأن القيمة يمكن أن تكون بالذهب والفضة غير المسكوكين أو بأي عملة أخرى حتى الورقية المتداولة اليوم فمجرى البحث في غير ذلك. فهل يجزي دفع الذهب والفضة بوزن الدنانير والدرهم وإن لم تكن مسكوكة؟.

وهل يمكن إعطاء دنانير ودرهم غير رائجة كأن يصنع اليوم مثل الدنانير والدرهم في ذلك الزمان ويسلمها إلى ولي الدم وإن لم تكن رائجة في السوق؟. وهل يجزي دفع الدية من العملة المتداولة وإن لم تكن من الذهب والفضة بل كانت ورقية مثلاً أو لم يكن اسمها ديناراً أو درهماً كالدولار واليورو والريال والتومان مثلاً.

فهنا عدة قيود في أصناف الدية تضمنها القدر المتيقن، ويراد فكها وإثبات الإطلاق بلحاظها:

الأولى: كونهما مسكوكين

ويمكن نفي هذا الشرط بعدة وجوه:-

١- رواية أبي بصير التي ذكرت الذهب والفضة وزناً وليس بعنوان الدينار والدرهم، قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الدية فقال: دية المسلم عشرة آلاف من الفضة، أو ألف مثقال من الذهب أو ألف من الشاة على أسنانها أثلاثاً، ومن الإبل مائة على أسنانها من البقر مائتان)^(١).

(١) وسائل الشيعة: ١٩٤/٢٩، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ٢.

أقول: لا منافاة بين هذه الرواية والروايات الأخرى الدالة على كون الدية من الدينار والدرهم حتى توجب حملها عليها فيمكن لكل منهما أن يكون مما تؤدي به الدية ولا خصوصية للمسكوكية بل يمكن القول إن هذه الرواية بيان للمراد من الدينار والدرهم وهو وزنه من الذهب والفضة؛ لذا اكتفى صاحب الرياض (قدس سره) بالذهب وزناً قال (قدس سره): ((أو ألف دينار أي مثقال ذهب خالص كما في صريح الخبر))^(١) ثم ذكر رواية أبي بصير.

لكن صاحب الجواهر (قدس سره) رد عليه بعد أن وصف الرواية التي فيها علي بن أبي حمزة بالموثقة قائلاً: ((وفيه إن الظاهر إرادته الإشارة إلى ما في غيره من النصوص من الدينار المعروف ووزنه أنه مثقال، لا أن المراد كفاية ألف مثقال وإن لم تكن مسكوكة، إلا بناءً على أجزاء ذلك عنها))^(٢).

أقول: ووجهه أن التعبير عن الدينار بالمثقال موجود في الروايات في هذا الباب وغيره كصحيحة علي بن عقبة في الزكاة عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) قالوا: (ليس في ما دون العشرين مثقالاً من الذهب شيء، فإذا كملت عشرين مثقالاً ففيها نصف مثقال إلى أربعة وعشرين)^(٣) وفي رواية زرارة عن أحدهما (عليهما السلام) في حديث قال: (ليس في الذهب زكاة حتى يبلغ عشرين مثقالاً فإذا بلغ عشرين مثقالاً ففيه نصف مثقال)^(٤) ومن المعلوم أن الزكاة لا تجب في غير المسكوك بسكة المعاملة فالمقصود بالمثقال الدينار.

ولعل صاحب الرياض (قدس سره) أراد اشتراط أن يكون الدينار مثقالاً من الذهب الخالص الذي لا غش فيه، ويرد عليه أنه غير لازم لأن الإمام حينما قال أن الدية ألف دينار ذهبي نظر إلى الدنانير الموجودة المسكوكة من الذهب ولما

(١) رياض المسائل: ٣٤٧/١٦.

(٢) جواهر الكلام: ١١/٤٣.

(٣) و (٤) وسائل الشريعة: ١٣٨/٩، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ١، ح ٥، ١٠.

كان الذهب معدناً ليناً فتضاف حبة أو حبتان من معدن آخر كالرصاص إلى المثقال عند صبّه ليتصلب فهذا المقدار من الغش ملحوظ للمشعر عندما عين الدية بألف دينار.

وقد يصحّ كلام صاحب الرياض (قدس سره) باعتبار المقاربة في القيمة بين الدينار كعملة ووزنه من الذهب الخالص باعتبار أن الذهب تضاف له حبة أو حبتان من غيره عند صبه فتزيد قيمته الاعتبارية لشدة الطلب عليه، فيكون هذا النقصان في كمية الذهب مقابل زيادة قيمة مثقال العملة على مثقال الذهب غير المسكوك للطلب عليه في السوق.

٢- إن الدينار والدرهم الإسلاميين لم يكونا في عصر النبي (صلى الله عليه وآله) وقد تقدم (صفحة ١٩) أن أول درهم إسلامي ضرب في زمان خلافة أمير المؤمنين (عليه السلام) ثم أكمل الأمر في زمن عبد الملك بن مروان بتوجيه من الإمام زين العابدين (عليه السلام) ومباشرة من الإمام الباقر (عليه السلام) كما تقدم، وقد جعلت الدية ألف دينار وعشرة آلاف درهم قبل هذا التاريخ في زمن النبي (صلى الله عليه وآله) وأمير المؤمنين (عليه السلام) فلا بد أنها كانت تدفع على أساس الوزن.

ويرد عليه: أن سك العملة الإسلامية وإن تأخر عن صدر الإسلام إلا أن الدراهم والدنانير كانت معروفة منذ الجاهلية، وقد كان التعامل على أساس الدنانير الرومية والدراهم الفارسية المعروفة بالبخلية وقد سكّت العملة الإسلامية على أساسها لذا أجمعوا على أن الدينار لم يتغير في جاهلية ولا إسلام.

ولو فرض أن العرب والمسلمين كانوا يتعاملون مع الذهب والفضة وزناً فمن البعيد حمل ذلك على نحو السبائك والقطع الذهبية العشوائية، وإنما كانوا يصنعون قطعاً ذهبية وفضية بوزن الدنانير والدراهم المستوردة لكنها غير مضروبة بالسكة الرومية أو الفارسية لعدم امتلاكهم الخبرة والقدرة الفنية على القيام بذلك

فهي إذن دنانير ودرهم لأن وزنهما محفوظ فيهما ومصنوعة كعملة للمعاملة لكن لا تحمل ختم الدولة المصنعة لها، ولو لم تكن القطع الذهبية مضروبة على نحو السكة لما أطلق عليها دينار ودرهم لوضوح الفرق بين المسكوك وغيره كما في أبواب الزكاة.

وتشهد لذلك بعض النصوص التاريخية فقد روى البلاذري عن عبد الله بن ثعلبة بن صعير قال: ((كانت دنانير هرقل ترد على أهل مكة في الجاهلية، وترد عليهم دراهم الفرس البغلية. فكانوا لا يتبايعون إلا على أنها تبر. وكان المثقال عندهم معروف الوزن، وزنه اثنان وعشرون قيراطاً إلا كسراً، ووزن العشرة الدراهم سبعة مثاقيل. فكان الرطل اثني عشر أوقية، وكل أوقية أربعين درهماً. فأقر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك، وأقره أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، فكان معاوية فأقر ذلك على حاله..)).

وروى أيضاً عن عبد الرحمن بن سابط الجمحي قال: ((كانت لقريش أوزان في الجاهلية، فدخل الإسلام فأقرت على ما كانت عليه، كانت قریش تزن الفضة بوزن تسميه درهماً، وتزن الذهب بوزن تسميه ديناراً، فكل عشرة من أوزان الدراهم سبعة أوزان الدنانير، وكان لهم وزن الشعيرة وهو واحد من الستين من وزن الدرهم، وكانت لهم الأوقية وزن أربعين درهماً، والنش وزن عشرين درهماً، وكانت لهم النواة وهي وزن خمسة دراهم، فكانوا يتبايعون بالتبر على هذه الأوزان، فلما قدم النبي صلى الله عليه وسلم مكة أقرهم على ذلك))^(١).

أقول: فالدنانير والدراهم كانت مضبوطة الوزن ومسكوكة للمعاملة منذ الجاهلية، وقد ورد في بعض الروايات من طرق العامة (المكيال مكيال أهل المدينة، والميزان ميزان أهل مكة)^(٢) لأن مهنة أهل مكة التجارة فلهم خبرة في الأوزان ومهنة أهل

(١) فتوح البلدان، للبلاذري: ٥٧١/٣-٥٧٢، ط. لجنة البيان العربي - القاهرة.

(٢) أورده الشيخ في المبسوط: ٩٠/٢، ونقله عنه في وسائل الشريعة: ١٣٢/١٨ في ==

المدينة الزراعة فاعتمادهم على الكيل.

٣- الروايات الكثيرة الدالة على أن الملحوظ في الدينير والدرهم وزن الذهب والفضة فيهما عند التعامل وعلى هذا فلا فرق بين المسكوك وغيره كصحيحة أبي بصير قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): آتي الصيرفي بالدرهم أشتري منه الدينير فيزن لي أكثر من حقي، ثم أبتاع منه مكاني دراهم، قال: ليس به بأس، ولكن لا تزن أقل من حقك)^(١) وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وفيها (سألته عن الرجل يشتري من الرجل الدرهم بالدينير فيزنها وينقدها ويحسب ثمنها) وفيها أيضاً (إذا فرغ من وزنها وانتقادها)^(٢) وفي معتبرة إسحاق بن عمار (سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يأتيني بالورق فأشتريها منه بالدينير فأشتغل عن تعبير وزنها وانتقادها)^(٣).

ويرد عليه:-

١- إن استعمال الوزن في الدرهم التي فيها غش من غير الفضة فتوزن لمعرفة مقدار الفضة فيها، أما الدرهم الجياد المعروفة بالوضح فإنها تباع عدداً وقد صرحت صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج بذلك قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أشتري الشيء بالدرهم فأعطي الناقص الحبة والحبتين، قال: لا، حتى تبيّنه، ثم قال: إلا أن يكون نحو هذه الدرهم الأوضاحية التي تكون عندنا عدداً)^(٤).

٢- إنه قياس باطل وتجريد عن الخصوصية في غير محله؛ لأن هذه الروايات كلها

==هامش الباب ٦، من أبواب الربا، وهو موجود في مصادر العامة مثل سنن البيهقي: ١٧٠/٤، وأوردته كتب اللغة مثل لسان العرب: ٦٥٠/١١ وفي بعض كتب التفسير عند قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (الإسراء: ٣٥).

(١) و (٢) و (٣) وسائل الشيعة: ١٦٨/١٨، أبواب الصرف، باب ٢، ح ١، ٤، ٥.

(٤) وسائل الشيعة: ١٨٧/١٨، الباب السابق، ح ٧.

وردت في أبواب الصرف والربا^(١) حيث دلت الروايات على حرمة الربا في الذهب والفضة سواء كان مسكوكاً أو غيره ففي صحيحة الوليد بن صبيح قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: (الذهب بالذهب، والفضة بالفضة الفضل بينهما هو الربا المنكر)^(٢) وصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر أنه قال: (في الورق بالورق وزناً بوزن والذهب وزناً بوزن)^(٣).

ولذا نهي عن البيع بالتفاضل بين وزنين من جنس واحد مما فيه الربا ففي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وفيها (فبعثنا بالغلة - وهي الدراهم غير النقية - فصرفوا ألفاً وخمسين منها بألف من الدمشقية والبصرية، فقال: لا خير في هذا، أفلا يجعلون فيها ذهباً لمكان زيادتها)^(٤) ومفهوم رواية أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سألته عن الدراهم بالدراهم وعن فضل ما بينهما؟ فقال: إذا كان بينهما نحاس أو ذهب فلا بأس)^(٥).

لكن الحكم قد يختلف عما عليه في باب آخر بحسب الدليل فالقياس باطل، ففي الزكاة مثلاً ورد التفريق بوضوح بين المسكوك وغيره كصحيحة علي بن يقطين عن أبي إبراهيم وفيه قوله (عليه السلام): (وكل ما لم يكن ركازاً فليس عليك فيه شيء، قال: قلت: وما الركاز؟ قال: الصامت المنقوش، ثم قال: إذا أردت ذلك

(١) وما ورد في ذكر مهر أزواج النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فهو لبيان الموضوع والتعريف بالأوزان كصحيحة معاوية بن وهب قال: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ساق رسول الله صلى الله عليه وآله اثنتي عشرة أوقية ونشاً، والأوقية أربعون درهماً، والنش نصف الأوقية عشرون درهماً وكان ذلك خمسمائة درهم، قلت: بوزننا؟ قال: نعم) (وسائل الشيعة: ٢١/٢٤٤، كتاب النكاح، أبواب المهور، باب ٤، ح ١).

(٢) وسائل الشيعة: ١٨/١٦٦، أبواب الصرف، باب ١، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب السابق، ح ٣.

(٤) و (٥) وسائل الشيعة: ١٨/١٧٨، الباب السابق، ح ١، ٧.

فاسبكه فإنه ليس في سبائك الذهب وتقار الفضة شيء من الزكاة^(١)، ورواية جميل بن دراج عن أبي عبد الله وأبي الحسن (عليهما السلام) أنهما قالوا: (ليس في التبر زكاة، إنما هي على الدنانير والدرهم)^(٢)، ومعتبرة علي بن يقطين عن أبي الحسن موسى (عليه السلام) قال: (لا تجب الزكاة في ما سُبِكَ فراراً به من الزكاة، ألا ترى أن المنفعة قد ذهبت، فلذلك لا تجب الزكاة)^(٣).

إذن يشترط في الدية أن تكون من الذهب والفضة مضروبين بسكة المعاملة ولم يتم دليل على كفاية وزنه، وقد صرح المشهور بهذا الشرط وأضاف السيد الخميني (قدس سره): ((ولا يكفي ألف مثقال ذهب أو عشرة آلاف مثقال فضة غير مسكوكين))^(٤).

فما عليه مشهور الفقهاء المعاصرين من أدائها بالوزن لا دليل عليه ومخالف لمبانيهم، والفرق في القيمة بين الدرهم المسكوك ووزنه من الفضة غير المسكوك بما لا يسقطه العرف والعقلاء.

نعم ربما يقال بكفاية أداء الوزن من الذهب الخالص باعتبار أن خلوصه من المعادن المضافة عند السك يعادل الزيادة في قيمة العملة بعد سكها كما قربنا سابقاً.

ويكون الجواز أوضح على القول بإجزاء دفع القيمة في الذهب.

الثانية: شرط الرواج

وهو ظاهر روايات الباب حيث لاحظت كونهما نقداً يتعامل به الناس ويجعلونه عوضاً للسلع والخدمات كقوله (عليه السلام): (قيمة الدينار عشرة

(١) وسائل الشيعة: ١٥٤/٩، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ١، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب السابق، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة: ١٦٠/٩، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ١١، ح ٣.

(٤) تحرير الوسيلة: ٥٠٥/٢، المسألة (٣).

دراهم^(١)، وقوله (عليه السلام): (قيمة كل بعير عشرة دنانير) وقوله (عليه السلام): (قسّمهما أمير المؤمنين عليه السلام على الورق) ونحو ذلك. بل إن عنوان الدينار والدرهم لا يصدق عليهما إلا إذا كانا رائجين في المعاملة، قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((ولو ضربت للمعاملة لكن لم يُتَعامَل بها أصلاً أو تعومل بها تعاملاً لم تصل به إلى حد تكون به دراهم أو دنانير)) فالتعامل بها والرواج شرط لصدق الدينار والدرهم عليهما، ثم قال (قدس سره): ((ولعله إليه أوماً في جامع المقاصد بقوله: وينبغي أن تبلغ برواجها أن تسمى دراهم ودنانير))^(٢).

وإن الرواج في المعاملات يكسب الذهب والفضة قيمة إضافية عن غير المسكوكين لشدة الرغبة فيهما فلا يتنازل عنها العقلاء في باب الضمان الشامل لما نحن فيه.

ولا يكفي رواجها في زمان ما لجواز أداء الدية منها في زمان آخر ليست رائجة فيه؛ لأن شرط الرواج لوحظت فيه الفعلية؛ لما تقدم من ظهور الروايات وإن صدق عليها دينار ودرهم بلحاظ زمان رواجهما.

هذا وقد احتمل صاحب الجواهر (قدس سره) كفاية الرواج في زمان ما، قال (قدس سره): ((بل يكفي حصول المعاملة بها سابقاً وإن هجرت بعد ذلك كما صرح به جماعة منهم المصنف (قدس سره) فقال: أو ما كان يُتَعامَل بهما، بل لم أرَ فيه خلافاً، كما اعترف به في محكي الرياض، للاستصحاب والإطلاق وغيرهما))^(٣).

(١) وسائل الشيعة: ١٩٣/٢٩، أبواب ديات النفس، باب ١، ح ١.

(٢) جواهر الكلام: ١٨٢/١٥، جامع المقاصد، للمحقق الكركي: ١٣/٣، ط. مؤسسة آل

البيت لإحياء التراث - قم.

(٣) جواهر الكلام: ١٨١/١٥.

أقول: نفي الخلاف هذا لا يضرّ بما ذكرناه لأنه ذُكر في باب الزكاة والأمر مختلف في الديات تبعاً لظهور الأدلة في كل منهما.

وفي ضوء ما تقدم فلو ضرب دينار ودرهم بنفس هَيْئتهما في زمان رواجهما في زماننا الحاضر - كالليرة العثمانية^(١) الذهبية - للزينة أو للهدايا أو للذكرى والتأريخ أو للاحتفال بمناسبة وطنية فإنه لا يجزي دفعهما في الدية؛ لعدم صدق عنوان العملة أي الدينار والدرهم عليهما؛ لأن من شروط اعتبارهما تبني الدولة التي تصدرهما لهما، إلا إذا كانت قيمة الذهب فيهما معادلاً لقيمة ألف دينار ذهبي في ذلك الزمان، لكن هذا من أجزاء دفع القيمة ولا علاقة له بهذه المسألة.

ومع انخفاض وزن الذهب والفضة في العملتين وكونهما نقدين رائجين لا يشترط أن يكون اسماهما ديناراً ودرهماً فيمكن أن تؤدي الدية بالباوند والريال والروبية إذا كانت ذهبية وفضية والأوصاف متحققة فيها؛ لأن الدينار والدرهم يطلقان على السكة الجامعة للأوصاف سواء صنعت محلياً أو استوردت من الخارج كما أطلق على العملتين الرومية والفارسية في صدر الإسلام مع أن اسميهما عند أهليهما غير ذلك ولم يكن الدينار والدرهم الإسلاميين مضروبين.

الثالثة: وزن الدراهم والدنانير:

ذكرنا سابقاً أن الدراهم تعرضت لعدة تغييرات في وزن السكة وكانت جميعاً تسمى دراهم مما يعني أن الدينار والدرهم يطلق على السكة الذهبية والفضية الرائجة للتعامل بغض النظر عن الوزن كما في رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (جاءه رجل من سجستان فقال له: إن عندنا دراهم

(١) في قواعد الحديث، للغريفي: ١٧/٣ أن وزن الليرة العثمانية مثقال صيرفي ونصف مثقال أو بزيادة يسيرة فهي تعادل مثقالين شرعيين.

يقال لها الشاهية يحمل على الدرهم دانتين، فقال: لا بأس به إذا كانت تجوز^(١) أي يتعامل بها الناس، ومثلها غيرها، فيمكن أن تؤدي الدية بها جميعاً لكن مع مراعاة وزن الذهب والفضة في زمن المعصومين (عليهم السلام) لأن الدية قيست بهما وبذلك سوف لا يبقى عدد (ألف دينار) و (عشرة آلاف درهم) محفوظاً إذا تغير وزناهما وإنما يؤدي من العدد ما يتحقق به الوزن الشرعي المجعول أي مجموع وزن ألف دينار وعشرة آلاف درهم المعروفين يومئذٍ.

وقد نقلنا في ما سبق الإجماع على أن الدينار لم يتغير في جاهلية ولا إسلام وقال العلامة المجلسي (قدس سره): ((إن الدنانير لم تتغير عما كانت عليه من عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) وهذا مما اتفقت عليه العامة والخاصة))^(٢).

أما الدراهم فقد تغيرت لكنها استقرت عند ستة دوانق للدرهم، قال المحقق الحلبي (قدس سره): ((المعتبر كون الدرهم ستة دوانق بحيث يكون كل عشرة منها سبعة مثاقيل، وهو الوزن المعتدل، فإنه يقال: إن السود كانت ثمانية دوانق، والطبرية أربعة دوانق فجمعاً وجعلاً درهمين، وذلك موافق لسنة النبي (صلى الله عليه وآله))^(٣).

إذن يجب أن يدفع الجاني ألف دينار من هذا الوزن الذي نظرت إليه الروايات الشريفة المساوي لمثقال صيرفي، وعشرة آلاف درهم من الفضة حيث يساوي كل منها سبعة أعشار الدينار، ولو أراد أن يدفع سكة ذهبية أو فضية رائجة في تعاملات الناس فلا بد أن يلحظ وزنها الشرعي المخصوص، فالدية بالليرة العثمانية الذهبية خمسمائة ليرة؛ لأن أهل الخبرة أفادوا بأنها تعادل مثقالاً صيرفياً

(١) وسائل الشريعة: ١٨٧/١٨، كتاب التجارة، أبواب الصرف، باب ١٠، ح ٦.

(٢) أوزان المقادير، للعلامة المجلسي: ١٣٢. ط. مكتبة مدرسة الفقاهة الإلكترونية.

(٣) المعتمد: ٥٢٩/٢.

ونصف مثقال أي مثقالين شرعيين^(١).

وينبغي التنبيه إلى أن بعض الأعلام المعاصرين (قدس سره) نقل عن المسعودي أنه علل النسبة بين الدينار والدرهم بقوله: ((إنما جعل كل عشرة دراهم بوزن سبعة مثاقيل من الذهب؛ لأن الذهب أوزن من الفضة، وكأنهم ضربوا مقدراً من الفضة ومثله من الذهب فوزنوهما، فكان وزن الذهب زائداً على وزن الفضة بمثل ثلاثة أسباعها واستقرت الدراهم في الإسلام على أن كل درهم نصف مثقال وخمسه))^(٢).

أقول: هذا غير دقيق لأن كثافة الذهب ١٩.٣ غم/سم^٣ وكثافة الفضة ١٠.٥ غم/سم^٣ فالنسبة بين وزن مقدار معين من الفضة إلى وزن نفس المقدار من الذهب يساوي ١٩.٣/١٠.٥ ويساوي ٠.٥٤ أي النصف تقريباً وهو بعيد عن ١٠/٧. فهذا التوجيه غير صحيح، والنسبة الشرعية تدل على أن وزن الفضة في الدرهم أكثر من وزن الذهب في الدينار.

وقد تقدم في كتاب الزكاة بحث مفصل عن معادلة وزن الدينار والدرهم بالغرامات من غير طريق النقول التاريخية وإنما من الروايات الواردة في مسألة الكر وأبواب الزكاة وغيرهما، وخلصته أن:

الدينار الذي هو مثقال شرعي يساوي ثلاثة أرباع المثقال الصيرفي الذي كان متداولاً ووزنه بالغرام ٤.٦ .

فالدية تساوي $١٠٠٠ \times \frac{٤}{٣} \times ٤.٦ = ٣٤٥٠$ غم من الذهب.
والدرهم يساوي $\frac{١٠}{٧}$ الدينار، فالدية تساوي $١٠٠٠٠ \times \frac{١٠}{٧} \times \frac{٤}{٣} \times ٤.٦ = ٢٤١٥٠$ غم.

(١) قواعد الحديث، للغريفي: ١٧/٣.

(٢) قراءات فقهية معاصرة: ٢١٨/١.

الرابعة: في كفاية مطلق النقد الرائج وإن لم يكن من الدنانير الذهبية والدرهم الفضية كالعملات الورقية المتداولة اليوم.

على القول بإجزاء دفع القيمة فإنه لا خصوصية لجنس العملة بأن تكون من الذهب والفضة فتؤدى الدية بالقيمة من سائر العملات الرائجة.

أما في غير ذلك كما هو المشهور فيقرب القول بالإجزاء على أساس أن الدية إنما حددت بهما باعتبارهما تقديين رائجين وتقييم بهما الأشياء، لا بما هما ذهب وفضة كسائر الأجناس.

أو قل إن العرف يفهم من جعلهما ضمن أصناف الدية باعتبارهما يمثّلان مالية تلك الأجناس فإن النقد يحصل مالية الأشياء من دون أن يتحدّد بخصوصيتها، وحينئذٍ يجرد العرف المورد عن خصوصية الذهب والفضة، لكن مع الالتفات إلى العدد المعتبر شرعاً منهما ما دامت مقارنة للقيمة المعيارية؛ لأن لهذه الأعداد موضوعية مع شوب الطريقة الآتفة.

وقد ورد التصريح بوصفهما قيمة للأصناف الأخرى في الروايات كرواية الحكم بن عتيبة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (قلت له: إن الديات إنما كانت تؤخذ قبل اليوم من الإبل والبقر والغنم، قال: فقال: إنما كان ذلك في البوادي قبل الإسلام، فلما ظهر الإسلام وكثرت الورق في الناس قسّمها أمير المؤمنين (عليه السلام) على الورق^(١))، بتقريب ((أن التعبير بتقسيم الدية على الورق يُشعر بأن الورق نفس مالية الإبل بحيث صحّ تقسيمها عليه، وهذا إنما يكون لو لوحظ في الورق جانب نقديته وماليته الخالصة لا جنس الفضة، فإنه مباين مع الإبل، ولا معنى لتقسيمها عليه))^(٢).

ومعتبرة إسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم (عليه السلام) وفيها: (لأن عين

(١) وسائل الشيعة: ٢٩/٢٠٢، أبواب ديات النفس، باب ٢، ح ٨.

(٢) قراءات فقهية معاصرة: ١/٢٢٧.

المال الدراهم، وكل ما خلاف الدراهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود ذلك إلى الدراهم في الزكاة والديات^(١).

فالتعبير عن الدراهم بأنها عين المال مقابل الذهب والمتاع يعني لحاظ الدراهم بما هي نقد رائج يحفظ عين المالية لا بما هو جنس خاص.

كما يمكن ((دعوى أن المناسب عرفاً وارتكازاً أن يكون الضمان في باب الدية قيمياً لا مثلياً؛ إذ لا ارتباط بين المجني عليه وبين جنس من الأجناس كما في ضمان المثليات، فلا يناسب أن يلزم المجني عليه بأخذ جنس معين إلا ما جعله الشارع من أجل التسهيل على أهل كل صنف من تلك الأصناف من تجويز دفع الجاني ما يجده عنده، وإلا فالأصل في الدية أن تكون تعويضاً قيمياً لا مثلياً؛ أي القيمة المشتركة بين الأجناس، وعرفت أن القيمة والمالية المحضة تكون بالنقد الراجح في كل زمان))^(٢).

واستدل بعض الأعلام المعاصرين (قدس سره) بالروايات الدالة على جواز التعامل بالدراهم المغشوشة إذا كانت تجوز بين الناس أي كانت نقداً رائجاً عندهم (منها) صحيح أبي العباس قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الدراهم المحمول عليها؟ فقال: إذا أنفقت ما يجوز بين أهل البلد فلا بأس)^(٣)، وصحيحة محمد بن مسلم قال: (سألت عن الدراهم المحمول عليها، قال: لا بأس بإنفاقها)^(٤)، ومرسلة ابن أبي نصر عن رجل عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (جاءه رجل من سجستان فقال له: إن عندنا دراهم يقال لها الشاهية يحمل على الدرهم دائقين، فقال: لا بأس به إذا كانت تجوز)^(٥).

وتقريب الاستدلال (تارة) من جهة الإطلاق اللفظي، إذ ((ظاهر مثل هذه

(١) وسائل الشريعة: ١٣٩/٩، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ١، ح ٧.

(٢) قراءات فقهية معاصرة: ٢٢٧/١.

(٣) و (٤) و (٥) وسائل الشريعة: ١٨٥/١٨، أبواب الصرف، باب ١٠، ح ٩، ٦، ١.

الروايات أن الدرهم ملحوظ بما له من المالية والقيمة التبادلية المحضنة مع قطع النظر عن خصوصية جنسه؛ حيث جعل المدار فيها على الجواز والرواج في البلد سواء كان خالصاً أم مغشوشاً، فلا خصوصية لجنس الفضة، وإنما الميزان في الأحكام المتعلقة بالدرهم بكونه رائجاً بعنوان النقد ووسيلة التعامل والمالية المحضنة عند الناس، والتعبير بإنفاقه يشمل تمام أنحاء الإنفاق سواء جعله ثمناً في البيع والشراء أو دفعه في أداء الدين والضمانات أو الديات والحقوق الشرعية^(١).

(وأخرى) من جهة وجود ((إطلاق مقامي لهذه الروايات يقتضي ذلك؛ لأن الإذن في إنفاق الدرهم المحمول عليه في الخارج يستلزم عرفاً إنفاقه في تمام الأغراض التي يتلى بها المكلف، والتي منها دفع الحقوق الشرعية والشخصية كالضمانات والديات والزكاة وغيرها، فيكون السكوت عن عدم جواز إنفاقها في ذلك منشأ لإطلاق مقامي دال على جواز إنفاقها في ذلك أيضاً، وإلا كان على الإمام (عليه السلام) أن ينبه على عدم الاجتزاء به في ذلك))^(٢).

ويرد عليه: أن الدرهم المغشوش درهم حقيقة، وليس هو شيئاً آخر غير الدرهم حتى يُجرد عن الخصوصية ويعمم إلى كل عملة رائجة، غاية الأمر أن فيه غشاً من المعادن الأخرى غير الفضة، أي أنه ليس كالدرهم الوضع، والأولى أقل قيمة من الثانية بحسب مقدار الغش فيها.

ولأجل تحقق عنوان الدرهم فيها فقد اشترطت الروايات أن لا يقل مقدار الفضة عن الثلثين كما في صحيحة عمر بن يزيد قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن إنفاق الدراهم المحمول عليها، فقال: إذا جازت الفضة الثلثين فلا بأس)^(٣).

(١) قراءات فقهية معاصرة: ٢٢٩/١.

(٢) قراءات فقهية معاصرة: ٢٣٠/١.

(٣) وسائل الشريعة: ١٨٦/١٨، أبواب الصرف، باب ١٠، ح ٣.

واشترط بيان ذلك للطرف الآخر كما في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أشتري الشيء بالدرهم فأعطي الناقص الحبة والحبطين، قال: لا، حتى تبيّنه، ثم قال: إلا أن يكون نحو هذه الدراهم الأوضاحية التي تكون عندنا عدداً)^(١).

أقول: فالكلام في الدراهم المغشوشة هو نفسه في العنوان العام للدراهم لأنها دراهم حقيقية.

ودفع الإشكال بأنه ((كما تلغي هذه الروايات خصوصية الفضة الخالصة كذلك تلغي خصوصية أي جنس آخر وخصوصية كون النقدين سلعة حقيقية، وتجعل الرواج والاعتبار بين الناس هو معيار النقدية والملاك في جواز الإنفاق، وهو الملحوظ في الدرهم والدينار في إطلاقات الشارع واستعمالاته لهما وترتيب الأحكام عليهما، خصوصاً إذا كان ذكرهما في قبال الأجناس الأخرى بعنوان أنها قيمة لها أو لبعضهما كما في باب الديات، فيكون ذكر الدرهم والدينار في روايات الدية باعتبار أنهما النقدان الرائجان وقتئذٍ، فيجوز إعطاء أي نقد رائج بمقدارهما))^(٢) لا يضيف شيئاً جديداً غير ما قلناه في أصل الاستدلال، فتقريب الاستدلال بالدراهم المغشوشة غير منتج.

(١) وسائل الشريعة: ١٨٧/١٨، الباب السابق، ح٧.

(٢) قراءات فقهية معاصرة: ٢٣١/١.

نتائج البحث

- ١- إن الأصل في الدية كان مائة من الإبل في الجاهلية وأقرها الإسلام للتغليظ في حرمة الدم، وقد جعل معها أصلاً آخر وهو ألف دينار (والدينار مثقال شرعي من الذهب فالدية تساوي اليوم ثلاثة كيلوغرامات و ٤٥٠ غراماً من الذهب) فهذان الأصلان يشكلان القيمة المعيارية أو المرجعية التي تقاس عليها أجناس الدية الأخرى، بحيث لا تتعد عنها بشكل مفرط.
- ٢- وسع الشارع المقدس ما تؤدي به الدية إلى أصناف أخرى لتمكين الجاني من أدائها وهي عشرة آلاف درهم من الفضة (وتساوي اليوم ٢٤ كيلو غراماً و ١٥٠ غراماً) أو مائتا بقرة أو ألف شاة، ولم يثبت بدليل معتبر كفاية مائتي حلة إلا بناءً على إجزاء دفع القيمة وأن قيمة مائتي حلة تساوي ألف دينار.
- ٣- الجاني مخير بين أصناف الدية الخمسة المذكورة لأنها كلها أصول للدية وليس بعضها بدلاً عن بعض، بل كلها بدل عن النفس، لكن التخيير مشروط بمقاربة قيمتها للأصلين المذكورين، فلو نقص أحدها -كالفضة اليوم- بشكل فاحش عنهما لم يجز الأداء منه.
- ٤- لا يتعين على أهل البوادي دفع الدية من الإبل، ولا على أهل المدن من الدنانير والدرهم، ولا على أهل الأرياف من البقر والغنم، بل للجاني دفع أي صنف من الخمسة مع مراعاة ما ذكرناه؛ لأن هذا التنوع إنما جعل لتمكين الجاني من أداء الحق وليس لتعيين صنف الدية.
- ٥- تتعين دية العمد بالإبل، إذا تصالح الجاني مع ولي الدم على الدية بدل القصاص وأطلقا من دون تعيين فيتعين على الجاني دفع مائة من الإبل المسان، والمسنة ما أكملت السنة الخامسة ودخلت في السادسة من عمرها.
- ٦- يجوز دفع القيمة بدلاً من العين في خصوص الإبل والدنانير الذهبية، ويجوز التلفيق بينهما في الأداء.

انتهينا من إلقاء البحث يوم ٦/ربيع الثاني/١٤٤٢ الموافق ٢٢/١١/٢٠٢٠
بفضل الله تعالى ومنه وكرمه

البحث الثاني

حد المبيت الواجب في منى

بسم الله الرحمن الرحيم

حد المبيت الواجب في منى (*)

من المناسك الواجبة التي يؤديها الحجاج المبيت في منى ليلتي الحادي عشر والثاني عشر من أيام التشريق، وقد يجب المبيت ليلة الثالث عشر، في حالات خاصة نشير إليها لاحقاً إن شاء الله تعالى، أما في النهار فلا يجب عليه المكث في منى إلا بمقدار رمي الجمرات.

وقد حكي عن المشهور تحقق الواجب بالمبيت في النصف الأول من الليل تعييناً وللناسك الذهاب إلى أي مكان شاء بعد انتصاف الليل، وذهب بعض إلى التخيير بين النصفين الأول والثاني فله أن يكون في أي مكان يشاء أول الليل لكن عليه الحضور في منى عند منتصف الليل، ويمكث فيها حتى طلوع الفجر، وقال بعض بكفاية المكث جزءاً من الليل ولو كان يسيراً إذا كان متصلاً بالفجر، ويوجد قولٌ نادر بعدم وجوب المبيت في منى أصلاً.

وقد عنون الفقهاء الباب ((أعمال العود إلى منى)) وفي كتب الحديث كالوسائل ((أبواب العود إلى منى))، ولا عبرة بعنوان ((العود إلى منى)) لأن الحاج يمكن أن يمكث في منى بعد إتمام مناسكه يوم النحر لمبيت فيها، وإنما عنونوا المسألة بهذا لأنهم يفترضون أن الناسك بعد أن أدى أعمال منى يوم العاشر من الرمي والذبح والحلق والتقصير فإنه يذهب إلى مكة لأداء طواف الحج وسعيه وطواف النساء لاستحباب تعجيل طواف الحج يوم النحر، ثم يعود إلى منى للإتيان بالمبيت ليلاً ورمي الجمرات نهاراً.

(*) ابتداءً بتدريسه يوم ٢٧ ربيع الثاني ١٤٤٢ الموافق ١٣ / ١٢ / ٢٠٢٠.

أو لاستحباب الحضور في منى يوم التروية والمبيت فيها ليلة عرفة ثم الخروج منها إلى الموقف ثم يعودون يوم العاشر إليها، قال الشهيد الثاني (قدس سره) في الروضة: ((لأن مناسك مكة متخللة بين مناسك منى أولاً وآخرًا))^(١).

فهل يجب المكث تمام الليل ليتحقق عنوان المبيت كما حكي عن بعض أهل اللغة؟ أم يكفي المبيت في جزء من الليل؟ وما هي حدود هذا الجزء؟.

وقبل البحث في المسألة نمهد ببيان عدة مطالب:

(المطلب الأول): الدليل على وجوب المبيت في منى

استدل على الوجوب بوجوه:-

١- الروايات.

٢- الإجماع.

٣- السيرة القطعية لدى المسلمين جميعاً فإنهم يلتزمون بالمبيت كفعل واجب، وهذه السيرة متصلة بزمان المعصومين (عليهم السلام) فتكون حجة.

قال المحقق الحلي (قدس سره) في الشرائع مع بيان صاحب الجواهر (قدس سره): ((اعلم أنه (إذا قضى الحاج) ما عرفته من (مناسكه بمكة من طواف الزيارة والسعي وطواف النساء فالواجب العود إلى منى للمبيت بها، ويجب عليه أن يبيت بها ليلتي الحادي عشر والثاني عشر) مطلقاً والثالث عشر على تفصيل تسمعه إنشاء الله بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل عن أكثر العامة موافقتنا عليه، مضافاً إلى النصوص التي إن لم تكن متواترة فهي مقطوعة المضمون))^(٢).

أقول: وكذا عبارات الآخرين، وأضاف صاحب الحقائق: ((ونسبه في المنتهى إلى علمائنا أجمع مؤذناً بدعوى الإجماع عليه))^(٣).

(١) الروضة البهية: ١ / ٤٠٠، ط. ثامن الحجج، ١٤٢٣.

(٢) جواهر الكلام، محمد حسن النجفي: ٢٠ / ٣، ط. دار الكتب الإسلامية - طهران.

(٣) الحقائق الناضرة: ١٧ / ٢٩٢، ط. دار الكتب الإسلامية.

وقال عنه صاحب الرياض (قدس سره): ((بإجماعنا، ووافقنا عليه أكثر من خالفنا كما عن المنتهى، وهو الحجة، مضافاً إلى الصحاح المستفيضة وغيرها من المعبرة التي كادت تبلغ التواتر، بل لعلها متواترة))^(١) وفي المستند أنه إجماع محقق ومنقول^(٢).

أقول: أما الإجماع فيمكن أن يكون مدركياً مستنداً إلى الروايات الكثيرة، ويمكن أن لا يكون متصللاً بزمان المعصومين لكثرة الأسئلة الواردة في الروايات من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) عن حكم المسألة فكأنه لم يكن معروفاً لديهم. وأما سيرة المسلمين فيمكن النقاش فيها من جهة وجود قائلين بعدم الوجوب لدى العامة كما سيأتي، ومنها قول الحنفي في بدايع الصنائع: ((يكره أن يبيت في غير منى في أيام منى فإن فعل لا شيء عليه ويكون مسيئاً لأن البيوتة بها ليست واجبة بل هي سنة))^(٣).

فلعل مبيتهم للاستحباب كإقامتهم يوم التروية فيها، لكن هذه السيرة يمكن أن تكون كاشفة عن الوجوب لالتزام الحجيج بها رغم أنهم يذهبون يوم النحر إلى مكة لأداء بقية مناسك الحج ثم يعودون إلى منى على ما فيهم من التعب والأذى للمبيت فيها، وهذا كاشف عن التزامهم بوجوب المبيت.

وعلى أي حال فعمدة الدليل على وجوب المبيت في منى الروايات كما يمكن الاستدلال بالآية الكريمة ﴿وَأذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى﴾ (البقرة: ٢٠٣) وتقريب الاستدلال بنفي الإثم عن بقي أيام التشريق بمنى بضميمة ما دل من الروايات على أن المراد بالأيام المعدودات أيام التشريق وبقية التفاصيل.

(١) رياض المسائل: ٧ / ١٣٩، ط. مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.

(٢) مستند الشيعة: ٣٠ / ١٣، ط. مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.

(٣) بدائع الصنائع، لأبي بكر الكاشاني: ٢ / ١٥٩، ط. الأولى مكتبة الحبيبية، ١٤٠٩.

ومن الروايات^(١) الدالة على وجوب المبيت في منى:-

- ١- صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا تبت ليالي التشريق إلا بمنى، فإن بت في غيرها فعليك دم، فإن خرجت أول الليل فلا يتتصف الليل إلا وأنت في منى إلا أن يكون شغلك نسكك أو قد خرجت من مكة، وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك أن تصبح في غيرها).
- ٢- صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إذا فرغت من طوافك للحج وطواف النساء فلا تبيت إلا بمنى إلا أن يكون شغلك في نسكك، وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك أن تبيت في غير منى).
- ٣- صحيحة العيص بن القاسم قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن الزيارة من منى؟ قال: إن زار بالنهار أو عشاء فلا ينفجر الصبح إلا وهو بمنى وإن زار بعد نصف الليل أو السحر فلا بأس عليه أن ينفجر الصبح وهو بمكة).
- ٤- صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) أنه قال في الزيارة: (إذا خرجت من منى قبل غروب الشمس فلا تصبح إلا بمنى).
- ٥- صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: (إذا خرجت من منى قبل غروب الشمس فلا تصبح إلا بها).
- ٦- رواية جعفر بن ناجية، عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: (إذا خرج الرجل من منى أول الليل فلا يتتصف له الليل إلا وهو بمنى وإذا خرج بعد نصف الليل فلا بأس أن يصبح بغيرها).
- ٧- رواية مالك بن أعين عن أبي جعفر (عليه السلام) (إن العباس استأذن رسول الله صلى الله عليه وآله أن يبيت بمكة ليالي منى، فأذن له رسول الله صلى الله عليه وآله).

(١) الروايات السبعة تجدها في وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٥٠-٢٥٨، كتاب الحج والعمرة، أبواب العود إلى منى ورمي الجمار والمبيت والنفر، باب ١، ح ٨، ١، ٤، ٣، ١٩، ٢٠. بنفس الترتيب، ط. مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

وآله من أجل سقاية الحاج) وقد ورد عنه (صلى الله عليه وآله) قوله: (خذوا عني مناسككم)^(١).

بتقريب أن تعليل الاستثناء وتخصيصه يكشف عن عموم الوجوب، ومثله ما ورد عن طرق العامة عن ابن عباس قال: (لم يرخص النبي (صلى الله عليه وآله) لأحد أن يبيت بمكة إلا العباس من أجل السقاية)^(٢).

وتضاف إليها الروايات^(٣) الدالة على وجوب ذبح شاة لمن لم يبيت في منى بقرينة ما دل في الروايات السابقة على أن الكفارة وجبت لترك الواجب إن ناقشنا في الملازمة بين وجوب الفعل ووجوب الكفارة عند تركه في أعمال الحج، كقول المحقق الأردبيلي (قدس سره): ((في الروايات الدالة على وجوب الشاة على تارك المبيت دلالة أيضاً على وجوب المبيت))^(٤)، وسنذكر الروايات في الفرع الأول الآتي إن شاء الله تعالى، ومنها:-

١- صحيحة علي بن جعفر عن أبي إبراهيم (عليه السلام) قال: (سألته عن رجل زار البيت فطاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم رجع فغلبته عينه في الطريق فنام حتى أصبح؟ قال: عليه شاة).

٢- وروايته عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: (سألته عن رجل بات بمكة حتى أصبح في ليالي منى؟ فقال: إن كان أتاها نهاراً فبات حتى أصبح فعليه دم شاة يهريقه، وإن كان خرج من منى بعد نصف الليل فأصبح بمكة فليس عليه

(١) عوالي اللثالي: ١/ ٢١٥، ح ٧٣، و ٤/ ٣٤، ح ١١٨، ومن مصادر العامة: سنن النسائي: ٥/ ٢٧، مسند أحمد: ٣/ ٣١٨، سنن البيهقي: ٥/ ١٢٥.

(٢) السنن، محمد بن يزيد بن ماجة القزويني: ٢/ ١٠١٩، باب ٨٠، من أبواب المناسك، ح ٣٠٦٦. ط. دار الفكر- بيروت، حققه وعلّق عليه محمد فؤاد عبد الباقي.

(٣) وسائل الشيعة: الباب السابق، ح ١٠، ٥، ١٤، ١٦، بنفس الترتيب.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان: ٧/ ٣٣٥، تحقيق جماعة المدرسين - قم.

شيء).^٤

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

٤- صحيحة جميل عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من زار فنام في الطريق فإن بات بمكة فعليه دم، وإن كان قد خرج منها فليس عليه شيء وإن أصبح دون منى).

أقول: السند صحيح على ما في التهذيب والاستبصار، لكن الشيخ الكليني (قدس سره) أرسلها في الكافي عن جميل عن بعض أصحابنا؛ لذا احتمل السيد الخوئي (قدس سره) إرسالها واعتبرها مؤيداً في بعض مطالبه^(١)، لكننا قلنا في بعض الأبحاث السابقة أن هذا التعبير من مثل جميل عمن روى عنه لا يجعل الإرسال مضراً بصحة الرواية لأن العرف يفهم منه من الوصف ببعض أصحابنا أنه ثقة معتمد.

هذا من حيث السند أما من حيث المتن فالنص الموجود في الكافي أقرب للقبول وورد فيه (في رجل زار البيت فنام في الطريق، قال: إن بات بمكة فعليه دم، وإن كان قد خرج منها فليس عليه شيء ولو أصبح دون منى).

أقول: التشقيق في كلام الإمام (عليه السلام) مناسب هنا جواباً على السؤال أما في رواية التهذيب فالتشقيق ورد بعد فرض نوم الزائر في الطريق فيكون في التعبير شيء والله العالم.

(١) موسوعة السيد الخوئي: ٢٩ / ٣٩٠.

وهنا ملاحظات:-

١- قول بعدم الوجوب لدى العامة والخاصة:

المشهور عند العامة القول بالوجوب لكن المحكي عن أحمد في إحدى روايته الاستحباب وبه قال الحسن البصري ((احتج أحمد بما رواه عن ابن عباس قال: إذا رميت الجمرة فبت حيث شئت، ولأنه قد حلّ من حجّه فلم يجب عليه المبيت كليلة الحصبة.

والجواب عن الأول: أنه لا حجة فيه، مع أنه معارض بقول ابن عباس لا يبيتن أحد من وراء العقبة من منى ليلاً.

وعن الثاني: بالفرق؛ لبقاء بعض المناسك عليه، وهو الرمي في صورة النزاع))^(١).

وحكى جملة من الأعلام^(٢) القول باستحباب أعمال منى كرمي الجمار والحلق والتقصير والمبيت عن الشيخ الطوسي في تفسير التبيان والطبرسي في مجمع البيان، قال الشيخ (قدس سره): ((والحج هو القصد إلى البيت الحرام، لأداء مناسك مخصوصة بها في أوقات مخصوصة. ومناسك الحج تشمل على المفروض، والمسنون. والمفروض يشمل على الركن، وغير الركن، فأركان الحج أولاً: النية، والإحرام، والوقوف بعرفة، والوقوف بالمشعر، وطواف الزيارة، والسعي بين الصفا والمروة. والفرائض التي ليست بأركان: التلبية، وركعتا طواف الزيارة، وطواف النساء، وركعتا الطواف له. والمسنونات: الجهر بالتلبية واستلام الأركان، وأيام

(١) منتهى المطلب في تحقيق المذهب، للعلامة الحلي: ١١ / ٣٧٣، تحقيق مجمع البحوث الإسلامية - مشهد، ١٤٢٩ هـ.

(٢) الحدائق الناضرة: ١٧ / ٢٩٢، رياض المسائل: ٧ / ١٣٩، ط. مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، جواهر الكلام: ٢٠ / ٤، وسبقهم إلى ذلك العلامة في مختلف الشيعة كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

منى، ورمى الجمار، والحلق أو التقصير، والأضحية إن كان مفرداً. وإن كان متمتعاً فالهدي واجب عليه، وإلا فالصوم الذي هو بدل عنه، وتفصيل ذلك ذكرناه في النهاية، والمبسوط، والجمل والعقود، لا نطول بذكره^(١) وتبعه الشيخ الطبرسي على ذلك - كما هو معروف عنه - فذكر الواجبات الركنية وغير الركنية ولم يذكر فيها أعمال منى بل أحالها إلى الكتب المصنفة في الحج^(٢).

أقول: أجبب الإشكال بما عُرِفَ عن المتقدمين أنهم يقصدون بالمسنونات التكاليف التي ثبتت بالسنة ولم ترد في الكتاب وليس ما اصطلح عليه الفقهاء والأصوليون بإرادة المستحبات، وقد وجه ابن إدريس (قدس سره) كلام الشيخ بهذا، قال (قدس سره): ((وإنما أراد الشيخ بقوله: مسنون، أن فرضه عرف من جهة السنة لأن القرآن لا يدل على ذلك، والدليل على صحة هذا الاعتبار والقول ما اعتذر به شيخنا أبو جعفر الطوسي في كتابه الاستبصار وتأول لفظ بعض الأخبار فقال في وجوب غسل الميت وغسل من مسّ ميتاً: المراد في إضافة هذا الغسل إلى السنة أن فرضه عرف من جهة السنة، لأن القرآن لا يدل على ذلك وإنما علمناه بالسنة))^(٣)، قال العلامة في المنتهى: ((لا نعلم خلافاً في وجوب الرمي، وقد يوجد في بعض العبارات أنه سنة، وذلك في بعض أحاديث^(٤) الأئمة عليهم السلام وفي لفظ الشيخ

(١) التبيان في تفسير القرآن، للشيخ محمد بن الحسن الطوسي: ٢ / ١٥٤، عند تفسير الآية ﴿١٩٦﴾ من سورة البقرة. ط. دار إحياء التراث العربي.

(٢) مجمع البيان، للشيخ الفضل بن الحسن الطبرسي: ٢ / ٢٣، عند نفس الآية.

(٣) السرائر: ١ / ٦١١.

(٤) كصحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: (سألت عن رمي الجمار لم جعلت؟ قال: لأن إبليس اللعين كان يتراءى لإبراهيم عليه السلام في موضع الجمار، فرجمه إبراهيم عليه السلام فجرت السنة بذلك) تجدها في ==

في الجمل والعقود، وهو محمول على أنه ثابت بالسنة لا أنه مستحب^(١).
أقول: خالف العلامة (قدس سره) في المختلف ما قاله في المنتهى وحمل كلام الشيخ
على الاستحباب فقال: ((قال الشيخ في التبيان: الحلق أو التقصير مندوب غير
واجب وكذلك أيام منى ورمي الجمار))^(٢).

أقول: ويؤيده تعبيره بالواجب عن هدي المتمتع بعد عد المسنونات، لذا لم يرتض
صاحب الحدائق هذا التوجيه فقال (قدس سره): ((ما ذكره من تأويل السنة
بالحمل على ما ثبت وجوبه بالسنة جيد بالنسبة إلى الروايات متى وجد فيها هذا
اللفظ مع معلومية الوجوب بدليل آخر، وأما في عبائر الفقهاء فإنهم إنما يطلقونه
على المعنى الأصولي المتعارف، وتصريح الشيخ في الجمل والعقود بكون الرمي
سنة إنما جرى على ما قدمنا نقله عن التبيان من حكمه باستحباب هذه المناسك،
ومثله ما تقدم في كلام أمين الإسلام الطبرسي في تفسيره مجمع البيان))^(٣).

أقول: ربما يشفع لتوجيه العلامة (قدس سره) أن الشيخ (قدس سره) عدل في
عبارته إلى عدّ الهدي واجباً للمتمتع؛ لأن وجوب الهدي مما نص عليه الكتاب.
لكن يبقى الإشكال في عده الحلق والتقصير من المسنونات وهما مما نصّ
عليهما القرآن الكريم. وعلى أي حال فإن الرأي الفقهي يؤخذ من الكتب الفقهية،
أما ما يرد في التفسير فهو مجمل لبيان أصل المطلب أو على نحو العجلة لأنه ليس
موضعه أو أنه على نحو الاختصار وإن كان مَخْلًا أحياناً ويحيل التفاصيل إلى الكتب
الفقهية؛ لذا يمكن عدم الاعتداد بخلاف الشيخ (قدس سره) هنا.

== (وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٦٣، أبواب العود إلى منى، باب ٣، ح ٣) ورواه في قرب
الإسناد عن علي بن جعفر أيضاً (ح ٧).

(١) منتهى المطلب، للعلامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي: ١١ / ٣٨٢.

(٢) مختلف الشيعة، للعلامة الحلبي: ٤ / ٣٠٧، المسألة (٢٥٩)، ط. جماعة المدرسين - قم.

(٣) الحدائق الناضرة: ١٧ / ٣٠٤.

وتوجد عبارات أخرى ربما يلوح منها عدم الوجوب، قال كاشف اللثام: ((ولا ينافيه -أي الوجوب- ما في بعض الكتب من جعله من السنة أو حصر واجبات الحج في غيره، أو الحكم بأنه إذا طاف للنساء تمت مناسكه، أو حجه لجواز خروجه عنه -أي خروج النسك عن الحج- وإن وجب، ونص الحلبي^(١) على كونه من مناسكه^(٢)، ولذا اتفقوا ظاهراً على وجوب الفداء لو أخل به))^(٣).
أقول: ليس في هذه التعابير ما ينافي الوجوب -كما أفاد (قدس سره) ولو من جهة السنة.

هذا وتوجد رواية يظهر منها عدم الوجوب وهي معتبرة سعيد بن يسار قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): فاتتني ليلة المبيت بمنى من شغل، فقال: لا بأس^(٤))، وقد ردّها الأصحاب بحملها على نفي البأس عن الحج ونفي الإثم لأنه معذور بعدم المبيت لأجل الاضطرار أو العذر المسوّغ لترك الواجب لدى العقلاء وإن لم يبلغ حد الضرورة أو نفي الكفارة باعتباره مشتغلاً بالعبادة وإن كان التعبير بنفي البأس يناسب الحكم التكليفي ولا يناسب سقوط الكفارة، وسيأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

(١) حكاه عن الكافي في الفقه: ١٩٨.

(٢) الكافي، لأبي الصلاح الحلبي: ١٩٨، قال: ((ومن مناسك الحج المبيت بها -أي منى- ليالي أيام التشريق إلى حين الإفاضة منها فإن بات بغيرها مختاراً لغير عبادة فعليه دم، ويجوز الخروج منها للباثت بها بعد مضي النصف الأول من الليل، والتصبح بها أفضل. وإذا عاد إليها قبل أن يمضي النصف الأول فهو باثت بها، ونزولها قبل غروب الشمس أفضل)) ط. تحقيق رضا أستاذي، الهيئة العامة لمكتبة أمير المؤمنين (عليه السلام) العامة - أصفهان.

(٣) كشف اللثام: ٦/ ٢٣٧، ط. الثانية، ١٤٢٢، تحقيق جماعة المدرسين.

(٤) وسائل الشيعة: ١٤/ ٢٥٥، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ١٢.

ولولا شذوذ الرواية وإعراض الأصحاب عنها وشيء من الإجمال فيها لاحتمالها عدة وجوه كما قدمنا، وعدم صلاحيتها لمعارضة الروايات الصحيحة الكثيرة الدالة على وجوب المبيت في منى، لكان مقتضى القواعد الاستدلال بها على عدم وجوب المبيت وحمل مطلوبة المبيت في الروايات الأخرى على الاستحباب، وسنجد أن بعض الأصحاب - كالمحقق الأردبيلي (قدس سره) - عمل بهذا في استحباب الكفارة.

وربما يؤيد هذا الجمع بترخيص^(١) النبي (صلى الله عليه وآله) لعمه العباس بالمبيت في مكة لأجل السقاية وعدم الخروج إلى منى ولو كان المبيت في منى واجباً لما رخص له به.

وفيه: إن ((ذلك قضية شخصية في واقعة رخص النبي (صلى الله عليه وآله) لعمه وهو ولي الأمر وله أن يرخص لكل أحد))^(٢). أقول: التعليل في ذيل الرواية (من أجل سقاية الحاج) يفند كونها قضية شخصية لذا عممها جماعة إلى مطلق السقاة كما سيأتي. ويجب تخصيص ولي الأمر بالمعصوم لثلا يفهم أن للولي الفقيه ذلك بحسب مختارنا في ولاية الفقيه^(٣).

٢- ذهب جماعة إلى أن المبيت ليس من الحج وإن كان واجباً على الحاج، كما احتمل كاشف اللثام في عبارته المتقدمة (صفحة ١١٢) خلافاً للحلبي معللاً باتفاقهم على الفداء لو أخل به، وعلق عليه صاحب الجواهر (قدس سره) قائلاً: ((وإن كان فيه أن ذلك لا ينافي خروجه عن الحج))^(٤).

(١) تقدمت رواياته (صفحة ١٠٦).

(٢) موسوعة السيد الخوئي: ٣٩٢ / ٢٩.

(٣) انظر فقه الخلاف: ٣٣٧ / ٩، ط. الثانية.

(٤) جواهر الكلام: ٤٠ / ٢٠.

أقول: الأقوى الأول أي أنه ليس مقوماً لماهية الحج وثمرته أن الإخلال به عمداً لا يفسد الحج نظير طواف النساء من هذه الجهة، وفي الروايات ما يدل على ذلك وإن كان آثماً بتركه كصحيحة العيص بن القاسم قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل فاتته ليلة من ليالي منى؟ قال: ليس عليه شيء وقد أساء)^(١) بناءً على أن المراد أنه ليس عليه في حجه شيء ومثلها معتبرة سعيد بن يسار قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: فاتتني ليلة المبيت بمنى من شغل، فقال: لا بأس) أي في حجه، ورواية أبي البخترى في قرب الإسناد (عن جعفر عن أبيه عن علي عليهم السلام قال في الرجل أفاض إلى البيت فغلبت عيناه حتى أصبح، قال: لا بأس عليه ويستغفر الله ولا يعود).

وما ورد في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في مناسك الحج بعد يوم النحر فذكر زيارة البيت وطواف الحج وصلاته وسعيه وطواف النساء وصلاته ثم قال: (قد أحللت من كل شيء وفرغت من حجك كله وكل شيء أحرمت منه)^(٢)، وقوله (عليه السلام) في صحيحة سعيد الأعرج: (ثم يرجع إلى البيت ويظن أسبوعاً ثم يرجع إلى منى وقد فرغن من حجهم)^(٣).

ومثلها الروايات الواردة في بيان كيفية الحج وأقسامه^(٤).

واختاره السيد الخوئي (قدس سره) قائلاً: ((إن أعمال منى خارجة عن أعمال الحج ولا يضر تركها بالحج وإن كان آثماً))^(٥).

وكذا الشهيد الصدر الأول (قدس سره) قال: ((إذا ترك المبيت في منى

(١) وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٥٣، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٤٩، أبواب زيارة البيت، باب ٤، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٨، أبواب الوقوف بالمشعر، باب ١٧، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة: ١١ / ٢١٢، أبواب أقسام الحج، باب ٢، ح ١ وغيره.

(٥) موسوعة السيد الخوئي: ٢٩ / ٣٧٥.

رأساً بدون عذر لم يبطل بذلك حجه وعليه أن يكفر بشاة عن كل ليلة^(١).

(المطلب الثاني): هل الحكم الملحوظ في المسألة وجوب المبيت في منى أو حرمة المبيت بمكة أو بغير منى عموماً والآخر تبع له؟

ومنشأ السؤال أن بعض الروايات أوجبت الكفارة على المبيت بمكة وهذا يعني أنه فعلٌ محرّم، وأوجبتها أخرى على ترك المبيت بمنى وهذا يعني أن المبيت بمنى واجب، ونحن نعلم من المتفاهم العرفي أن العقوبة إذا جعلت على ترك الفعل فالفعل واجب كالصلاة حيث توعد تاركها بالعذاب فهي واجبة، وإذا جعلت العقوبة على فعل الشيء فهذا يعني أنه حرام كشرب الخمر.

وفي الجواب نقول: ظاهر الروايات بل صريحها أن الحكم هو وجوب المبيت في منى المعبر عنه في بعضها بحرمة المبيت في غيرها كما في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إذا فرغت من طوافك للحج وطواف النساء فلا تبيت إلا بمنى) وصحيحته الأخرى (لا تبت ليالي التشريق إلا بمنى، فإن بت في غيرها فعليك دم) وفي رواية أبي الصباح الكناني في النهي عن الدلجة في الليل إلى مكة قال (عليه السلام): (كراهية أن يبيت الرجل بغير منى) وصحيحة جميل عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: (إذا خرجت من منى قبل غروب الشمس فلا تصبح إلا بها) ورواية جعفر بن ناجية عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إذا خرج الرجل من منى فلا ينتصف له الليل إلا وهو بمنى) وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) أنه قال في الزيارة: (إذا خرجت من منى قبل غروب الشمس فلا تصبح إلا بمنى)^(٢).

ويظهر من صحيحة سعيد بن يسار أن وجوب المبيت بمنى مفروغ منه حتى

(١) موجز أحكام الحج: ١٧٧، الفقرة (١٤١).

(٢) الروايات كلها في وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٥١، أبواب العود إلى منى، باب ١.

عرفت ليالي التشريق بهذا الحكم، قال (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): فاتتني ليلة المبيت بمنى من شغل) وصحيحة علي بن جعفر (بات بمكة في ليالي منى).
 أما الروايات الدالة على النهي عن المبيت بمكة ووجوب ذبح شاة على من خالف وسقوط الفدية عنه لو خرج من مكة في طريق منى وإن لم يصل إليها ونام في الطريق كصحيحة صفوان عن أبي الحسن (عليه السلام) (عليه دم إذا بات) أي بمكة، وصحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) (فإن بات بمكة فعليه دم، وإن كان قد خرج منها فليس عليه شيء وإن أصبح دون منى)، وصحيحة محمد بن إسماعيل عن أبي الحسن (عليه السلام) (في الرجل يزور فينام دون منى، فقال: إذا جاز عقبة المدنيين فلا بأس أن ينام) باعتبار أن عقبة المدنيين حد بيوت مكة يومئذٍ كما سنذكر إن شاء الله تعالى.

ورواية علي عن أبي إبراهيم (عليه السلام) قال: (سألته عن رجل زار البيت فطاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم رجع فغلبته عينه في الطريق فنام حتى أصبح؟ قال: عليه شاة) بناءً على أن نومه كان في الطريق قبل الخروج من مكة، وصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) (عن رجل بات بمكة في ليالي منى حتى أصبح، قال: إن كان أتاها نهاراً فبات فيها حتى أصبح فعليه دم يهريقه)، والروايات النافية لوجوب الدم إذا خرج من مكة ولو نام في الطريق كصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام) (إذا زار الحاج من منى فخرج من مكة فجاوز بيوت مكة فنام ثم أصبح قبل أن يأتي منى فلا شيء عليه).
 فهي محمولة على الحرمة الغيرية مقدمة لوجوب الكون في منى ولا تتوقع أن على من بات بمكة حرمتين واحدة للمبيت في مكة والأخرى لترك المبيت في منى وأن عليه شاتين ونحو ذلك؛ لعدة قرائن:-

١- إن المنهي عنه ليس المبيت في مكة فقط حتى نظن الخصوصية فيه وإنما عموم غير منى كما ورد في صحيحة معاوية بن عمار (فإن بت في غيرها -أي منى- فعليك

دم) وغيرها مما مر في الطائفة الأولى، فالنهي لا يختص بالمبيت في مكة بل في غير منى عموماً ومكة من مصاديقه، وهو يناسب ما قلناه، إذ لا معنى لأن يكون الحكم بحرمة المبيت في غير منى مأخوذاً على نحو الاستقلال إلا أن يكون تعبيراً عن وجوب المبيت في منى، ولا يلتفت إلى دعوى أنه تعبير آخر عن النهي عن المبيت في مكة لأن أمر الحجيج يدور يومئذ بين المبيت في مكة أو منى فإنه تقييد لإطلاق (غيرها) بلا وجه.

٢- إن الروايات فصلت في أحكام المبيت بمنى فرخصت لمن بات النصف الأول أن يغادرها وألزمت من لم يبيت النصف الأول بأن يحضر عند منتصف الليل أو يصبح فيها وهذا يعني أن الملحوظ هو المبيت في منى.

٣- إن المبيت في مكة ليس منهياً عنه أصلاً إذا أدى الواجب وهو مبيت أحد النصفين، ففي صحيحة العيص بن القاسم عن أبي عبد الله (عليه السلام) (وإن زار بعد نصف الليل أو السحر فلا بأس عليه أن ينفجر الصبح وهو بمكة) ورواية قرب الإسناد عن علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) (وإن كان خرج من منى بعد نصف الليل فأصبح بمكة فليس عليه شيء).

وإطلاق قوله (عليه السلام) في صحيحة معاوية بن عمار: (وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك أن تصبح في غيرها) الشاملة لمكة وفي رواية جعفر بن ناجية (وإذا خرج بعد نصف الليل فلا بأس أن يصبح بغيرها).

بل إن المبيت بمكة مشتغلاً بالعبادة أحد فردي الامتثال ويسقط المبيت في منى، وهو الفرع الثامن الآتي (صفحة ٢١٦)، ومع هذا كله كيف يقال بأن الحكم في المسألة هو حرمة المبيت في مكة.

٤- ومن القرائن على ذلك أن الخلاف الدائر يومئذ لدى فقهاء العامة كان يدور حول وجوب المبيت في منى وعدمه^(١). وقد قلنا مراراً أن كثيراً من أسئلة أصحاب

(١) راجع المحلى: ١٨٤ / ٧، والمغنى: ٤٧٣ / ٣، والمجموع: ٢٤٧ / ٨ وفتح العزيز: ٢٩٠ / ٧.

الأئمة (عليهم السلام) ورواياتهم كانت ناظرة لما يدور في الساحة من جدل وخلاف بحيث يُعدُّ هذا الخلاف قرينة على المراد منها.

٥- لو كان الحكم هو حرمة المبيت في مكة لكان الضد المطلوب هو المبيت في غيرها ولا وجه لتخصيصه بمنى، أما لو كان الحكم وجوب المبيت بمنى فيصبح النهي عن كل ما ينافيه ومنه المبيت بمكة، وهذا هو الوارد في الروايات.

فالقول بأن الحكم هو حرمة المبيت في مكة وليس وجوب المبيت في منى وهم وشبهة مقابل البديهة.

وكفاية النوم في الطريق خارجاً من مكة عن المبيت في منى لا يرجح كون التكليف هو حرمة المبيت في مكة وإنما هو توسعة من قبل الشارع لعنوان المبيت في منى ليشمل الطريق ما دام قد قصدتها خارجاً من مكة تفضلاً من الله تعالى ورعاية لوضع الحاج المتعب، ولعله من مصاديق قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ (النساء: ١٠٠)؛ لذا اختص الحكم بالطريق من مكة المؤدي إلى منى ولا يشمل أي خروج من مكة، ولو كان الحكم حرمة المبيت في مكة لاكتفى بالخروج منها في أي اتجاه.

نعم المبيت في مكة حرام بالحرمة الغيرية مقدمة لدفع الناسك نحو أداء الواجب وهو المبيت في منى وقد عدَّ الفقهاء المبيت في منى من أعمالها كأعمال عرفة ومزدلفة وهذا يعني أنه واجب بنفسه، ولا يناسبه أن يكون النسك حرمة المبيت في مكة.

ويظهر من فتاوى بعض الأصحاب أن حرمة المبيت في مكة حكم مستقل غير وجوب المبيت في منى كالشيخ الطوسي وابن إدريس وغيرهما (قدس الله سرهما) على ما يشعر به الحكم بعدم دخول مكة بعد امتثال الواجب بالمبيت في منى في النصف الأول من الليل، قال الشيخ (قدس سره): ((وإن خرج من منى بعد نصف الليل جاز له أن يبيت غيرها، غير أنه لا يدخل مكة إلا بعد طلوع

الفجر))^(١)، وسيأتي عرضه ومناقشته في التنويه (صفحة ٢١٤).
لكن الذي نستطيع أن نقوله هنا كاحتمال ونؤجل بحثه إلى الفروع الملحقه، وهو وجود حكمين في المسألة أحدهما تكليفي بوجود المبيت في منى بالتفصيل المذكور، وثانيهما وضعي لتعلق وجوب الشاة على من بات تمام الليل خارج منى سواء في مكة أو غيرها، وهو ما سنبحثه في الملاحظة الثالثة في الفرع السادس.

فائدة أصولية:

لم يقسم الأصوليون الحرام إلى نفسي وغيري كما قسموا الواجب، وهذا المورد يثبت صحة التقسيم، ومن ثمراته الأصولية أنه يوقع التصالح في مسألة اقتضاء الأمر النهي عن ضده فإن الضد يكون محرماً غيرياً، فمن قال بالاقتضاء صح كلامه بناءً على ذلك، ومن نفاه انصرف نفيه إلى الحرام النفسي وتخلص من شعوره الوجداني بالاقتضاء.

ومن ثمراته الفقهية ما سيأتي في الإشكال (صفحة ٢٠٣) من أن الكفارة قد تجب على فعل الحرام فلا تعم ترك الواجب فيقال هنا أن المبيت بمكة حرام ولو بالحرمة الغيرية فيشملة دليل وجوب الكفارة لو كان موضوعه حرمة المبيت في مكة، والفكرة تحتاج إلى تدقيق لسنا بصدده.

(المطلب الثالث): صدق المبيت لغة وعرفاً وشرعاً:

في المصباح: ((بات يبيت بيتوتة ومباتاً فهو باث، وتأتي نادراً بمعنى نام ليلاً، وفي الأعم الأغلب بمعنى فعل ذلك الفعل بالليل، كما اختص الفعل في ظلّ بالنهار، فإذا قلت: بات يفعل كذا فمعناه يفعل بالليل ولا يكون إلا مع سهر الليل، قال الأزهري: قال الفراء: بات الرجل إذا سهر الليل كله في طاعة أو معصية، وقال

(١) النهاية في مجرد الفقه، للشيخ الطوسي محمد بن الحسن: ٢٦٥، ط. قدس محمدي - قم.

الليث: البيوتة دخولك في الليل و: من قال بات بمعنى نام فقد أخطأ، ألا ترى أنك تقول: بات أراعي النجوم، معناه بات أنظر إليه فكيف ينام وهو ينظر إليها^(١).
وقال الشيخ رضي الدين الأسترآبادي في شرحه على الكافية: ((وقولك: بات زيد مهموماً، أي كان في جميع الليل كذلك، فاقترن هم زيد بزمامي (بات) وهما: جميع الليل والزمن الماضي))^(٢).

وفي مجمع البحرين: ((البيات هو الإيقاع بالليل، وقوله: ﴿فَجَاءَهَا بِأَسْنًا بَيَّاتًا﴾ (الأعراف: ٤) أي ليلاً، وتبيّت العدو أن يقصد في الليل من غير علم فيؤخذ بغتة، ومنه الخبر (ما بيّت رسول الله (صلى الله عليه وآله) عدواً) وفي الحديث (لا يأمن البيات من عمل المعاصي))^(٣).

أقول: فالتبييت فيه معنى زائد عن المبيت وهو المباغته والأخذ على غفلة والتخفي في الأمر ومنه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا﴾ (النساء: ١٠٨)، وقوله تعالى: ﴿قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ (النمل: ٤٩) حين عزم رهط ثمود على قتل نبي الله صالح (عليه السلام)، ولعل المناسبة في الاستعمال أن وقوع الفعل في الليل يجعله مظنة للخفاء والمباغته.

(١) معجم: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للفيومي أحمد بن محمد بن علي (ت ٧٧٠: ٦٧، مادة (بات)، ط. الثانية دار المعارف، جامعة الأزهر- القاهرة.

(٢) شرح الرضي على الكافية، رضي الدين الأسترآبادي: ٤ / ١٩٥، ط. جامعة قاريونس، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.

(٣) معجم: مجمع البحرين، للطريحي فخر الدين (ت ١٠٨٥): ١ / ٢٦٨، مادة (ب ي ت)، تحقيق محمود عادل.

وفي النهاية ((وكل من أدركه الليل فقد بات ببيت، نام أو لم ينم))^(١).
وفي لسان العرب ((بَيَّتَ الأمر عمله ليلاً أو دَبَّرَه ليلاً، وكل ما فكَر فيه أو
خِيض فيه بليل فقد بَيَّتَ، وبَيَّتَ القومَ والعدو: أوقعَ بهم ليلاً وقال الزجاج: كل
من أدركه الليل فقد بات، ومنه ما روي عن ابن عباس: (من صَلَّى بعد العشاء
الآخرة ركعتين فقد بات لله ساجداً وقائماً))^(٢) ((٣)).

وفي الكشاف: ((البيتوتة أن يدركك الليل نمت أو لم تنم وقالوا من قرأ
شيئاً من القرآن في صلاة وإن قل فقد بات ساجداً وقائماً، وقيل هما الركعتان بعد
المغرب والركعتان بعد العشاء))^(٤).

وقال العلامة المجلسي (قدس سره): ((والحق أن بات في غالب الاستعمال
يُعتبر فيه كون الفعل بالليل ولا يعتبر فيه النوم ولا السهر كما يظهر من الشيخ
الرضي (رضي الله عنه وغيره))^(٥).

والتحقيق أن يقال أن البيتوتة تقتضي وقوع الفعل في الليل ولو كان نوماً
وليس من الضروري أن تستوعب الليل كله، ويمكن أن نستفيد ذلك من قوله تعالى:
﴿وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا﴾ (الفرقان: ٦٤) فإنه لا ينافي صدق البيتوتة

(١) معجم: النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير المبارك بن محمد الجزري (ت
٦٠٦): ١ / ١٦٧، باب الباء مع الياء، ط. المكتبة العلمية - بيروت.

(٢) تفسير: معالم التنزيل، للبلغوي الحسين بن مسعود (ت ٥١٠): ٦ / ٩٣، ط. الرابعة، دار
طبية للنشر والتوزيع - السعودية، ١٤١٧-١٩٩٧.

(٣) معجم: لسان العرب، لابن منظور محمد بن مكرم: ٢ / ١٦، مادة (بيت)، ط. أدب
الحوزة - قم.

(٤) تفسير: الكشاف، للزمخشري محمود بن عمر بن أحمد (ت ٥٣٨): ٩ / ٧٥١، في تفسير
قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا﴾ (الفرقان: ٦٤)، ط. دار المعرفة -
بيروت.

(٥) بحار الأنوار، للعلامة المجلسي: ٨٧ / ١٤٥. ط. دار إحياء التراث العربي - بيروت.

وقوع بعض الأمور المعتادة مثل نومهم عند غلبة النعاس، أو بمقدار استعادة النشاط أو تناول الطعام أو القيام بفعل ضروري أو الاستراحة، ويمكن جعل آيات سورة المزمل قرينة على المراد من المبيت سجداً وقياماً؛ لقوله تعالى: ﴿قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا، نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا، أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ (المزمل: ٢-٤)؛ لأن المأمور في سورة المزمل هو إمام المحمودين في سورة الفرقان، فإذا استغرق العمل نصف الليل أو قريباً منه يصدق عليه المبيت.

وفي رواية الشيخ الصدوق في الفقيه عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (ملك موكل يقول: من بات عن العشاء الآخرة إلى نصف الليل فلا أنام الله عينه)^(١).

والعرف يساعد على ذلك، قال المحقق الأردبيلي (قدس سره): ((ويمكن تنزيل الليل إلى نصفه على تقدير الإطلاق))^(٢) بل لعله يكفي بأقل منه خصوصاً إذا كان متصلاً بطلوع الفجر، ويشهد له ما في صحيحة العيص المتقدمة (وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك أن تبيت في غير منى)، فأطلق المبيت على أقل من نصف الليل الثاني، وفي صحيحة معاوية عن أبي عبد الله (عليه السلام) (إذا جاء الليل بعد النفر الأول فبت بمنى فليس لك أن تخرج منها حتى تصبح)^(٣) فأطلق المبيت على إدراك جزء من الليل بقرينة الروايات الأخرى الآتية في الفرع الثاني إن شاء الله تعالى، وفي رواية معاوية عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الوقوف عند المشعر الحرام قال (عليه السلام): (ثم بات حتى إذا صلى الصبح أراه الموقف ثم أفاض به إلى منى)^(٤) والوقوف في المزدلفة لا يتطلب أزيد من مقدار من الليل

(١) وسائل الشيعة: ٤/ ١٨٤، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، باب ١٧، ح ٣.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ٧/ ٣٣٤، تحقيق جماعة المدرسين - قم.

(٣) وسائل الشيعة: ١٤/ ٢٧٧، كتاب الحج، أبواب العود إلى منى، باب ١٠، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة: أبواب أقسام الحج، باب ٢، ح ٣٥.

متصل بالفجر، وما ورد^(١) في تبييت نية السفر كشرط للإفطار وهو يعني حضور النية في الليل المتصل بالفجر.

وفي ضوء هذه الشواهد فإنه يصدق المبيت عند العرف على جزء من النصف الثاني من الفجر متصل بالفجر، ولذا يكتفي بعض المشرعة بالحضور في مشهد الإمام الحسين (عليه السلام) ساعة أو ساعتين قبل الفجر ويشتغل بالعبادة حتى طلوعه لامثال الحديث الشريف عن الإمام الصادق (عليه السلام) (من بات عند قبر الحسين عليه السلام ليلة عاشوراء لقي الله ملطخاً بدمه يوم القيامة كأنما قتل معه في عرصته)^(٢).

ويؤيده قول النبي (صلى الله عليه وآله) في صحيحة حمران عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): لا يبيتن الرجل وعليه وتر)^(٣)، أي لا ينقضي عليه الليل حتى يصبح؛ لأن فوات الوتر الذي هو موضوع النهي لا يتحقق إلا بانقضاء الجزء الأخير من الليل المتصل بالفجر، قال في مجمع البحرين: ((يريد الركعتين من جلوس بعد العشاء الآخرة؛ لأنهما يعدان بركة وهي وتر، فإن حدث بالمصلي حدث قبل إدراك آخر الليل وقد صلاهما يكون قد بات على وتر، وإن أدرك آخر الليل صلى الوتر بعد صلاة الليل))^(٤).

وقد تحقق لدينا إلى الآن أن المبيت يصدق عرفاً وشرعاً وعند جمع من أهل اللغة على استغراق الفعل نصف الليل بحدّيه أو جزء معتد به من آخر الليل متصل بالفجر، ما لم تحدد روايات الباب شيئاً آخر.

-
- (١) وسائل الشيعة: ١٠ / ١٨٥، كتاب الصوم، أبواب من يصح منه الصوم، باب ٥.
 - (٢) كامل الزيارات، لابن قولويه جعفر بن محمد: ٣٢٣، الباب ٧١، ثواب من زار الحسين (عليه السلام) يوم عاشوراء، ح ١، ط. مؤسسة نشر الفقاهة - قم.
 - (٣) علل الشرائع: ٢ / ٣٣٠، باب ٢٦، ح ٣، ط. المكتبة الحيدرية - النجف.
 - (٤) مجمع البحرين: ٤ / ٤٦٢.

حد المبيت الواجب

قد يلوح من بعض الروايات أن المبيت يقتضي المكث تمام الليل كقوله (عليه السلام) في صحيحة معاوية بن عمار: (لا تبت ليالي التشريق إلا بمنى)^(١) وما في رواية أبي الصباح الكناني من النهي (عن الدلجة إلى مكة أيام منى حتى ينشق الفجر كراهية أن يبيت الرجل بغير منى)^(٢)، وما تقدم من عدم ترخيص النبي (صلى الله عليه وآله) بالمبيت في غير منى إلا لعمه العباس من أجل السقاية، ونحو ذلك، وقد اشترطه بعض أهل اللغة لصدق المبيت كما تقدم، إلا أن هذا المعنى مدفوع بالروايات الصريحة الدالة على جواز الخروج من منى إذا مكث فيها النصف الأول وعلى أنه إذا كان خارج منى أول الليل أجزاء الرجوع إليها عند منتصف الليل أو الإصباح فيها ونحو ذلك من الروايات.

لذا اتفق الأصحاب على عدم وجوب قضاء الليل كله في منى تبعاً للروايات، عدا ما استظهره صاحب كشف اللثام من كلام العلامة في المنتهى قال: ((وكلام المنتهى يعطي فهم الاستيعاب لقوله: لأن المتجاوز عن النصف هو معظم ذلك الشيء ويطلق عليه اسمه وظاهره الاستيعاب))^(٣) وعلق عليه صاحب الجواهر (قدس سره) بأنه لا وقع له ((ضرورة أن ذلك كله لا يوافق ما سمعت بل يمكن دعوى الإجماع على عدم وجوب الاستيعاب وعلى عدم كفاية المسمى))^(٤).

أقول: يجب أن لا نبخس حق كاشف اللثام لأنه حينما نقل هذا الاحتمال كان

(١) و (٢) وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٥٤، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ٨، ١١.

(٣) كشف اللثام: ٧ / ٢٤٥.

(٤) جواهر الكلام: ٢٠ / ١٢.

بصدد تأسيس الأصل في المسألة وهو يعني أنه إذا وجد دليل خاص في المقام فهو المتبع أما إذا لم يوجد أو كان مجملاً فيُرجع إلى الأصل لبيانه، قال (قدس سره) قبل هذا: ((نعم يبقى الكلام في أن الأصل هو المبيت جميع الليل، فلا يستثنى منه إلا ما قطع باستثنائه ويبقى الباقي على الوجوب، أم أن الأصل الكون بها ليلاً فلا يجب إلا ما قطع بوجوبه وهو النصف، وهو مبني على معنى البيتوتة؟)) ثم نقل (قدس سره) كلمات اللغويين وهو يريد أن يقول أنه إن كان الأول فما نسب إلى المشهور من القول بتعيين النصف الأول هو الصحيح، وإن كان الثاني فالصحيح هو التخيير بين النصفين، ففي كلامه (قدس سره) إرجاع إلى الروايات بعد تحديد الأصل وليس الاستدلال به مستقلاً، وأرى أن ما فعله عين التحقيق كما مهّدنا نحن بتحقيق معنى المبيت لغةً وعرفاً وشرعاً لأنه موضوع الحكم بالوجوب فينقح أولاً، وقد انتهى (قدس سره) إلى نتيجة قال فيها: ((فالظاهر أنه لا إشكال في أن الواجب هنا استيعاب النصف من الليل أو كله، ولا يكفي المسمى))^(١).

وقد اتفق الأصحاب أيضاً على كفاية البقاء نصف الليل الأول مع دخول حديه والروايات مستفيضة في ذلك تقدم بعضها، وإنما الكلام في تعيين النصف الأول أو التخيير بينه وبين الثاني بحديه أو عدم لزوم المكث تمام النصف أصلاً فالأقوال الرئيسة في المسألة ثلاثة وتتضمن أقوالاً فرعية أخرى:

القول الأول: تعيين البقاء في النصف الأول وهو المحكي عن المشهور، قال صاحب الرياض (قدس سره): ((ظاهر الأصحاب انحصاره -أي المبيت الواجب- في النصف الأول فأوجبوا عليه الكون بها قبل الغروب إلى النصف الثاني، وصريح شيخنا في المسالك والروضة ذلك، وزاد فأوجب مقارنة النية لأول الليل))^(٢).

واختاره من المعاصرين السيد محمود الشاهرودي (قدس سره) قال:

(١) كشف اللثام: ٦ / ٢٤٥.

(٢) رياض المسائل: ٧ / ١٤٧.

((المستفاد من الأخبار هو أن المبيت الواجب بمنى هو في النصف الأول من الليل لا الأخير منه، وقال: ((إن الخروج من منى في أول الليل حرام))^(١). وكذا السيد الخميني (قدس سره) قال: ((إذا قضى مناسكه بمكة يجب عليه العود إلى منى للمبيت بها ليلتي الحادية عشرة والثانية عشرة، والواجب من الغروب إلى نصف الليل))^(٢)، وأوجب الكفارة على المخالفة قال (قدس سره): ((وإن خرج قبل نصفه، أو كان مقداراً من أول الليل خارجاً فالأحوط لزوم الكفارة عليه))^(٣) وكلامه شامل بإطلاقه لمن بات النصف الثاني لأنه ليس من المستثنى من وجوبها.

والسيد السبزواري قال (قدس سره): ((الواجب من المبيت في منى من أول الليل إلى أن يمضي النصف منه، ويجوز أن يخرج من منى بعد نصف الليل))^(٤).

واستظهره بعضهم من المحقق النائيني قال (قدس سره): ((القدر الواجب من المبيت في كل ليلة هو أن تغرب عليه الشمس فيها، ويبقى بها إلى أن يتتصف الليل، ويجوز له الخروج بعد ذلك))^(٥).

أقول: ظهور العبارة في التعيين لا يُنكر إلا أن بقية كلامه (قدس سره) تشير إلى غير ذلك كما سيأتي إن شاء الله تعالى
ولو رجعنا إلى الروايات فإنها لا تدل على ما نسب إلى الأصحاب من تعيين

(١) تقريرات كتاب الحج بقلم السيد إبراهيم الجناتي: ج ٥، ق س، ص ٥٥، ط. النجف ١٣٩١ هـ.

(٢) تحرير الوسيلة: ١ / ٤٠٧، المسألة (١)، ط. دار التعارف.

(٣) تحرير الوسيلة: ١ / ٤٠٧، المسألة (٨).

(٤) مهذب الأحكام: ١٤ / ٣٦٢، المسألة (١١).

(٥) دليل الناسك، للسيد الحكيم، محسن الطباطبائي: ٤٣٢، المتن. ط. مؤسسة المنار.

المكث في النصف الأول وغاية ما تدل عليه أجزاءه عن المبيت وامتنال الواجب به والترخيص بمغادرة منى لمن مكثه فيها، كقوله (عليه السلام) في صحيحة معاوية بن عمار: (وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك أن تبيت في غير منى)^(١) وفي صحيحته الأخرى (وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك أن تصبح في غيرها)، وقوله (عليه السلام) في صحيحة العيص (وإن زار بعد أن انتصف الليل أو السحر فلا بأس عليه أن ينفجر الصبح وهو بمكة) ورواية عبد الغفار الجازي (فإن خرج من منى بعد نصف الليل لم يضره شيء) ورواية جعفر بن ناجية (وإذا خرج بعد نصف الليل فلا بأس أن يصبح بغيرها) ورواية علي بن جعفر في قرب الإسناد عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) (وإن كان خرج من منى بعد نصف الليل فأصبح بمكة فليس عليه شيء).

أقول: الملحوظ في ألسنتها جميعاً نفي البأس والضرر عن غادر منى بعد مكثه النصف الأول، ولعل التعبير بنفي البأس والإضرار بالخروج بعد منتصف الليل له أكثر من معنى:-

١- إن المطلوب هو بقاء جزء من الليل متصل بالفجر ليتحقق به عنوان المبيت كما تقدم، فنفي البأس عن مبيت النصف الأول يعني أن هذا الفعل يسقط وجوب المبيت وإن لم يصدق عليه عنوانه، كما أن قضاء الليل بالعبادة في البيت الحرام مسقط للواجب، ولذا جاء في هذا الفعل نفس التعبير كما في صحيحة معاوية بن عمار قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل زار البيت فلم يزل في طوافه ودعائه والسعي والدعاء حتى طلع الفجر، فقال: ليس عليه شيء كان في طاعة الله عز وجل)^(٢).

أقول: هذا الوجه لنفي البأس بعيد فهمه من الروايات خصوصاً مع ورود ما دلّ

(١) الروايات كلها في وسائل الشيعة: ٢٥١ / ١٤، أبواب العود إلى منى، باب ١ كما تقدم.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٥٥ / ١٤، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ١٣.

على الاجتزاء بالإصباح في منى مبنياً على فرض عدم مبيته النصف الأول فلا يظهر أنه هو المطلوب أولاً.

٢- الرخصة في عدم وجوب استيعاب الليل إذا امتثلوا الأمر ومكثوا النصف الأول وعدم وجوب الكفارة عليهم بالمغادرة بعد منتصف الليل، وإن الأزيد من ذلك إلى الفجر مستحب وتركه مكروه كما في رواية^(١) أبي الصباح الكناني قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الدُّجَّة^(٢) إلى مكة أيام منى وأنا أريد أن أزور البيت،

(١) لا إشكال في سند الرواية إلا من جهة اشتراك عنوان محمد بن الفضيل فيها بين ابن كثير الأزدي الكوفي الصيرفي الذي ضعّفه الشيخ واتهمه بالغلو ولم يعرفه النجاشي في رجاله، وبين محمد بن القاسم بن الفضيل الثقة فتكون الرواية غير معتبرة. وفي كتب الرجال عدة محاولات لتصحيح ما رواه عنوان محمد بن الفضيل عن أبي الصباح الكناني وأنه محمد بن القاسم بن الفضيل الثقة كالتي ذكرها السيد التفرشي في (نقد الرجال: ١/ ٩٢-٩٤، في ترجمة إبراهيم بن نعيم العبدي، ط. الأولى، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث) والأردبيلي في (جامع الرواة: ٢/ ١٧٧) مضافاً إلى ما قاله الشيخ المفيد (قدس سره): ((محمد بن الفضيل من الفقهاء والرؤساء الأعلام الذين يؤخذ منهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام ولا يطعن عليهم بشيء، ولا طريق لدم واحد منهم)) (معجم رجال الحديث: ١٨/ ١٥٣) مضافاً إلى أن تضعيف الشيخ له يحتمل أن مرجعه إلى رميه بالغلو وهو قابل للنقاش وقد روى عنه صفوان والبرنطي وهو توثيق له عند بعض، وقد وصفها بعض الفقهاء بالصحة (كالسيد السبزواري في مهذب الأحكام: ١٤/ ٣٦٣).

(٢) قال ابن فارس في المقاييس: ((الدَّجَج: سير الليل، ويقال أدلج القوم: إذا قطعوا الليل كله سيراً، فإن خرجوا من آخر الليل فقد أدلجوا بتشديد الدال)) (معجم مقاييس اللغة، لابن فارس أحمد بن فارس بن زكريا: ٣٤٣، مادة (دلج)، ط. دار إحياء التراث العربي).

==

فقال: لا حتى ينشقَّ الفجر كراهية أن يبیت الرجل بغير منى^(١).
أو قل: إن التعبير بنفي البأس والإضرار لعله لدفع ارتكاز وجوب استيعاب الليل الناشئ من ظهور الروايات كما قدمنا، أو من فهم العرف لمعنى المبيت كما عن بعض أهل اللغة كالفرّاء الذي قال: ((بات الليل إذا سهر الليل كله في طاعة أو معصية))^(٢) فكان المطلوب أو المأمول أو المتوقع من الحاج هو الحضور أول الليل في منى بقصد المبيت فيها امتثالاً للواجب فإن تجاوز نصف الليل رخص له الشارع في الباقي قال المحقق الأردبيلي (قدس سره): ((إنه إن بقي إلى الفجر فهو واجب ولكن رخص له الخروج))^(٣) كمريد الصوم في شهر رمضان يجب عليه أن يكون حاضراً في بلده أول الوقت حين الفجر ولكن إذا صار عليه الزوال رخص له في السفر.

وتعابير الفقهاء (قدس الله أرواحهم) تشير إلى ذلك كقول الشيخ (قدس سره) في المبسوط: ((ولا يبیت ليالي التشريق إلا بمنى، وإن خرج من منى بعد نصف الليل جاز له أن يبیت بغيرها وإن تمكن أن لا يخرج منها إلا بعد طلوع الفجر كان أفضل))^(٤)، وهذا ما اشترطه الشهيد الثاني قال (قدس سره): ((ويجب فيه النية

== وقال ابن منظور في لسان العرب: ((الدُّجَّة - بالضم - : سير السحر، والدُّجَّة - بالفتح - سير الليل كله)) (لسان العرب: ٢ / ٢٧٢، مادة (دلج)).
وقال ابن السكيت: ((أدلج القوم: إذا ساروا الليل كله فهم مدلجون، وأدلجوا إذا ساروا في آخر الليل)) نقله عن ابن السكيت الأزهرى أبو منصور في معجم: تهذيب اللغة، ويقال خرجنا بدُّجَّة إذا خرجوا في آخر الليل ونقل عن الجوهرى مثله. (نقله ابن منظور).

(١) وسائل الشيعة: ٢٥٥ / ١٤، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ١١.

(٢) نقله عنه في المصباح المنير: ١ / ٦٧، مادة (بات).

(٣) مجمع الفائدة والبرهان: ٣٣٤ / ٧.

(٤) الينابيع الفقهية: ٢٥٢ / ٣٠، ط. مؤسسة فقه الشيعة.

مقارنة لأول الليل بعد تحقق الغروب، وقصد الفعل بعد تحقق الغروب، وقصد الفعل وهو المبيت تلك الليلة^(١)، وقال مثله في الروضة^(٢) أيضاً.
ويمكن أن نقرب الاستدلال على هذا القول بوجوه:-

١- ما استفاده السيد الشاهرودي^(٣) (قدس سره) واستفاده السيد الخوئي (قدس سره) من الأصل الذي أسسه كاشف اللثام في ما تقدم فقال السيد الخوئي (قدس سره): ((أن المنصرف من البيوتة والمبيت بقاء مجموع الليل وتماه في منى، ولكن خرجنا عن ذلك بجواز الخروج بعد انتصاف الليل. وبعبارة أخرى: مقتضى ظاهر الأدلة وجوب البقاء من أول الغروب إلى آخر الليل، خرجنا عن ذلك بجواز الخروج بعد نصف الليل، فيبقى الباقي على الوجوب. وهذا الكلام في نفسه لا بأس به، لأن المنصرف من البيوتة بقاء تمام الليل واستيعابه ويساعده اللغة وكثير من موارد استعماله، ولكن نخرج عن ذلك بالنص، فإن الظاهر الاكتفاء بالمبيت بأحد النصفين وتساوي النصفين في تحصيل الامتثال))^(٤).

أقول: يؤخذ عليه (قدس سره) تسليمه بأن المبيت يشترط في صدقه استيعاب الليل، وهو ما لم يثبت، إذ تقدم أن المبيت لغة وعرفاً وشرعاً لا يقتضي وجوب البقاء تمام الليل.

٢- وقرب الاستدلال على هذا القول بضم مقدمتين:-

أ- إن امتثال الأمر بوجوب المبيت يدور بين النصفين الأول والثاني من الليل بحسب الروايات ولصدق المبيت لغة وعرفاً على قضاء نصف الليل بحديه.

(١) مسالك الأفهام: ٢ / ٣٦٤، تحقيق مؤسسة المعارف الإسلامية.

(٢) الروضة البهية: ١ / ٤٠٠.

(٣) كتاب الحج: ج ٥، القسم الأول، ص ٥٣، تقارير السيد محمود الشاهرودي (قدس سره) بقلم الشيخ إبراهيم الجناتي، ط. النجف، ١٣٩١ هـ-ج.

(٤) موسوعة السيد الخوئي: ٢٩ / ٣٨٢، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي.

ب- إن الأصحاب أعرضوا عن العمل بالنصف الثاني ولم يذكروه وهذا موهن لرواياته.

والنتيجة تعين الامتثال بمبيت النصف الأول من الليل.

وستأتي مناقشة هذا التقريب في القول الثاني إن شاء الله تعالى.

٣- ويظهر من العلامة في المنتهى وجه آخر قال (قدس سره): ((ظهر من الأحاديث التي تلونها جواز الخروج من منى بعد نصف الليل ولا كفارة؛ لأن المتجاوز عن النصف هو معظم ذلك الشيء ويطلق عليه اسمه))^(١).

ويرد عليه:-

أ- إنه لا بد أن يقصد بالشيء تمام الليل ولم يثبت في اللغة والعرف لزوم مكثه لصدق المبيت حتى يكتفي بالمعظم.

ب- لو تم فإن نتيجه جواز البقاء في أحد النصفين على التخيير لا تعين الأول إذا صحّت نسبة القول بالتعيين إلى ظاهر الأصحاب ومنهم العلامة (قدس سره).

ج- إن لازمه أجزاء البقاء مقدار نصف الليل ولو كان ملفقاً من الأول والثاني لصدق المعظم عليه، وهو مما لم يقل به أحد ومخالف للروايات.

وعلى أي حال فلا حاجة لهذا الاستدلال بعد بيان الروايات للمقدار

الواجب من المبيت إلا أنها خالية من أي دليل على التعيين بالأول.

وقد اعترف بذلك جملة من الأعلام، قال السيد صاحب الرياض (قدس

سر) عقب كلامه المتقدم عن شهرة هذا القول: ((إن تم إجماعاً، وإلا فاستفادة

ذلك من الأخبار بعد ضم بعضها إلى بعض مشكل))^(٢)، ولذا ذهب إليه صاحب

الجواهر (قدس سره) من باب الاحتياط، قال (قدس سره): ((فالأحوط والأولى

(١) منتهى المطلب: ١١ / ٣٧٨.

(٢) رياض المسائل: ٧ / ١٤٧.

مراعاة ما سمعته من الأصحاب من الكون بها قبل الغروب إلى نصف الليل))^(١) أقول: بل الدليل على عدم تعين النصف الأول موجود وهي الروايات الدالة على كفاية مكث النصف الثاني والدالة على كفاية الإصباح في منى، بل الدالة على كفاية مغادرة مكة باتجاه منى ولو نام في الطريق فإنها تعني أنه لم يكن في أول الليل بمنى، كصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إذا زار الحاج من منى فخرج من مكة فجاوز بيوت مكة فنام ثم أصبح قبل أن يأتي منى فلا شيء عليه)^(٢)، وغيرها مما يأتي في القولين الآتين إن شاء الله تعالى.

وهذا يفسر امتعاض المحقق النراقي (قدس سره) في عبارته فإنه بعد أن أكد وضوح الروايات في الدلالة على تساوي النصفين في الامتثال كما عن الحلبي وجمع من المتأخرين قال: ((ولا يُعبأ بما ذكره بعضهم - وهو صاحب الرياض (قدس سره) - من أن ظاهر الأصحاب انحصار الوقت المجزي في النصف الأول، إذ لا يترك مدلول الأخبار المعتبرة مع وجود القائل به بمجرد ادعاء ظاهر الأصحاب غير ذلك))^(٣).

أقول: ولعل نسبة القول به إلى ظاهر الأصحاب غير دقيق فإن عباراتهم - غير من صرح بالتخيير كالصدوق في الهداية والحلبي في الكافي - ظاهرة في كفاية قضاء النصف الأول وسقوط الواجب به من غير تعيين به وفاقاً لظاهر الروايات كقول المحقق الحلبي (قدس سره): ((فلوبات بغيرها كان عليه عن كل ليلة شاة، إلا أن يبيت بمكة مشتغلاً بالعبادة، أو يخرج من منى بعد نصف الليل))^(٤) وقول العلامة

(١) جواهر الكلام: ٢٠ / ١٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٥٧، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ١٧.

(٣) مستند الشيعة: ٤١ / ١٣.

(٤) شرائع الإسلام، للمحقق الحلبي جعفر بن الحسن: ١ / ٢٠٥، ط. الثانية، ١٤٠٩،

انتشارات استقلال - طهران،

الآنف في المنتهى وقال في القواعد: ((ولا يبىء ليالي التشريق إلا بها - أي منى - إلا أن يبىء بمكة مشغلاً بالعبادة أو يخرج من منى بعد نصف الليل))، وقال الشهيد الأول في اللمعة مع بيان الشهيد الثاني في الروضة: ((ويكفي في وجوب المبيت بمنى أن يتجاوز الكون بها نصف الليل فله الخروج بعده منها ولو إلى مكة)) وقال المحقق الأردبيلي (قدس سره) عن الاشتغال بالعبادة في مكة: ((ولا يبعد كفاية نصف الليل كما في أصل المبيت وجواز الخروج من منى بعد نصف الليل))^(١)، وقال المحقق الثاني (قدس سره): ((ولو خرج من منى بعد نصف الليل جاز))^(٢).

نعم قد يظهر ذلك من عبارة ابن حمزة في الوسيلة قال: ((ولا يخرج ليالي التشريق منها إلا بعد نصف الليل على كراهية))^(٣) والمحقق الحلبي في المختصر النافع ((حد المبيت أن يكون بها ليلاً حتى يجاوز نصف الليل))^(٤) وهذا لا يكفي لنسبة القول إلى ظاهر الأصحاب.

ويمكن إيقاع التصالح بين الفريقين بقول آخر في المسألة وهو أن المطلوب أولاً وبالذات هو الحضور في منى عند غروب يوم العاشر لأجل المبيت فيها؛ لأن لسان الروايات الدالة على وجوب مبيت النصف الثاني ظاهر في الترتب على عدم مبيت النصف الأول كصحيحة معاوية ورواية جعفر بن ناجية، فإذا جاوز النصف رُخص له في مغادرتها، فإن لم يتيسر له ذلك في أول الليل لانشغاله بالطواف والزيارة أو لأي سبب أمكنه الرجوع إلى منى قبل منتصف الليل ليكون فيها حتى الفجر، فالنصفان مرتبان وليس التخيير بينهما ابتدائياً، والناسك إن لم يؤدّ الأول

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ٧ / ٣٣٣.

(٢) جامع المقاصد، للشيخ الكركي علي بن الحسين: ٣ / ٢٦٤، تحقيق مؤسسة آل البيت (عليهم السلام).

(٣) الوسيلة، لابن حمزة الطوسي: ١٨٧-١٨٨، ط. الأولى، مطبعة الخيام - قم.

(٤) ينباع الفقهية: ٨ / ٦٧٩، ط. مؤسسة فقه الشيعة.

وجب عليه الثاني، قال السيد الخميني (قدس سره): ((من لم يكن في منى أول الليل بلا عذر يجب عليه الرجوع قبل نصفه، وبات إلى الفجر على الأحوط))^(١). أقول: قيد (قدس سره) وجوب الحضور عند منتصف الليل بعدم العذر ولم يبين حكم ذي العذر إذا كان قادراً على الحضور في هذا الوقت أو بعده كمن شغله نسكه في البيت الحرام أول الليل وهو ليس من المستثنين عن وجوب المبيت، فهل يعرف حكم من لم يتيسر له المبيت في النصف الأول بعذر بالأولوية مثلاً؟، أي أن أجزاء مبيته في النصف الثاني يكون من باب أولى، ولعلنا سنتبرع له (قدس سره) بوجه للتفصيل في ما يأتي (صفحة ١٤٥) إن شاء الله تعالى.

وعلى أي حال فإن جملة من التساؤلات المثيرة للاستغراب توجه إلى

المشهور:-

١- لماذا لم يعملوا بالروايات المعتبرة الكثيرة الدالة على الحضور عند منتصف الليل في منى لمن لم يتيسر له ذلك في أول الليل، والدالة على كفاية الإصباح في منى؟، وما سبب سكوتهم عن حكم من لم يتيسر له الحضور أول الليل في منى لعذر أو لغير عذر؟.

٢- إذا كان وجوب المبيت متعيناً بالنصف الأول فلماذا لم يرد في الروايات على كثرتها أي اعتراض من الأئمة (عليهم السلام) على من ترك المبيت في النصف الأول؟ واكتفوا ببيان الفرد الآخر للامثال وهو النصف الثاني أو الإصباح في منى أو الاشتغال بالعبادة في البيت الحرام.

٣- قولهم بالتعيين يعني عدم امتثال الواجب إذا لم يحضر أول الليل وقد قالوا بوجوب الكفارة عند ترك المبيت في منى المتحقق عندهم بترك النصف الأول ولازمه وجوب الكفارة إذا ترك مبيت النصف الأول وإن بات النصف الثاني وهو ما لم

(١) تحرير الوسيلة، للسيد الخميني روح الله: ١ / ٤٠٨، القول في المبيت بمنى، المسألة (٤)،

يقولوه وإن بينه السيد الخميني (قدس سره) بوضوح، قال (قدس سره): ((من لم يكن تمام الليل في خارج منى فإن كان مقداراً من أول الليل إلى نصفه في منى لا إشكال في عدم الكفارة عليه، وإن خرج قبل نصفه، أو كان مقداراً من أول الليل خارجاً فالأحوط لزوم الكفارة عليه))^(١).

أقول: كلامه (قدس سره) شامل بإطلاقه لمن بات النصف الثاني فتجب عليه الكفارة حتى لو شغله نسكه عن مبيت النصف الأول؛ لأنه ليس من العناوين المستثناة من وجوبها في مسألة سابقة كمن قضى الليل مشغلاً بالعبادة في البيت الحرام.

وفيه: إنه خلاف ظاهر الروايات بل قال جمع بوجوبها إذا ترك المبيت في تمام الليل وسيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

القول الثاني: التخيير بين النصف الأول والثاني

وأول من صرح به بوضوح الشيخ الصدوق في الهداية قال (قدس سره): ((فإن خرجت أول الليل فلا تنصف الليل إلا وأنت بها، وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك الصبح في غيرها))^(٢) وقال أبو الصلاح الحلبي (قدس سره) في كتابه الكافي: ((ومن مناسك الحج المبيت بها ليالي أيام التشريق إلى حين الإفاضة منها فإن بات بغيرها مختاراً لغير عبادة فعليه دم، ويجوز الخروج منها للبات بها بعد مضي النصف الأول من الليل، والتصبح بها أفضل. وإذا عاد إليها قبل أن يمضي النصف الأول فهو بائت بها، ونزولها قبل غروب الشمس أفضل))^(٣).

(١) تحرير الوسيلة: ١ / ٤٠٨، المسألة (٨).

(٢) الينابيع الفقهية: ٧ / ٥٨.

(٣) الكافي في الفقه: ١٩٨، تحقيق رضا أستاذي.

وحكى صاحب المستند ميل ((كلام بعض آخر من المتأخرين))^(١) إليه، ولعله يشير إلى مثل قول المحقق الأردبيلي (قدس سره): ((لا نعلم وجوب الدم لو بات بعض الليل بغير منى))^(٢) وقول السيد صاحب المدارك (قدس سره): ((واعلم أن أقصى ما يستفاد من الروايات ترتب الدم على مييت الليالي المذكورة في غير منى بحيث يكون خارجاً عنها من أول الليل إلى آخره))^(٣).

وإنما احتملنا إشارته إلى مثل هذه الكلمات؛ لأن صاحب الجواهر (قدس سره) اعتبرها -تبعاً لصاحب الرياض- دليلاً على هذا القول إذ قال بعد أن ذكر دلالة الأخبار على تساوي النصفين: ((بل قد عرفت سابقاً أن أقصى ما يستفاد من النصوص ترتب الدم على مييت الليالي المذكورة في غير منى بحيث يكون خارجاً عنها من أول الليل إلى آخره كما اعترف به بعض واستحسنه آخر))^(٤)، وتقريبه: أنه لو كان يقول بالتعيين لوجب الكفارة بترك المييت في النصف الأول، فجعله الكفارة على مجموع الليل يعني أنه يقول بكفاية أحد النصفين تخييراً، فتجب الكفارة بتركهما معاً وهي عبارة قالها غيرهما من الأعلام، فتأمل^(٥).

واختاره المحقق النراقي في المستند، وقال صاحب الجواهر: ((قد يستفاد من خبر ابن ناجية وخبر معاوية تساوي نصفي الليل في تحصيل الامتثال))^(٦) وهو مشهور من تأخر عنهما إلى اليوم، قال السيد الخوئي (قدس سره): ((ولا يجب عليه

(١) مستند الشيعة: ١٣ / ٤١.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ٧ / ٣٤٥.

(٣) مدارك الأحكام: ٨ / ٢٢٤، تحقيق مؤسسة آل البيت (عليهم السلام).

(٤) جواهر الكلام: ٢٠ / ١٠، رياض المسائل: ٧ / ١٤٧.

(٥) وجهه: أن موضوعهما مختلف لذا قد لا تجب الكفارة رغم عدم امتثال الواجب كمن خرج من منى قبل منتصف الليل.

(٦) جواهر الكلام: ٢٠ / ١٠.

المبيت في مجموع الليل، فيجوز له المكث في منى من أول الليل إلى ما بعد منتصفه أو المكث فيها قبل منتصف الليل إلى الفجر^(١).

وقال السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره): ((ويكفي التواجد المطلوب في كل ليلة أن يكون في منى من أول الليل إلى أن يتجاوز منتصفه، أو أن يكون فيها قبل منتصف الليل إلى الفجر، فيُسمح لمن بقي أول الليل إلى منتصفه في منى أن يغادرها إلى مكة أو غيرها، وكذلك يُسمح له بالتغيب عن منى إلى قبيل نصف الليل مع التواجد فيها حينئذٍ من ذلك الوقت إلى الفجر))^(٢).
ويمكن الاستدلال عليه بتقريبين:-

١- ما حررناه من معنى المبيت لغةً وعرفاً وصحةً إطلاقه على النصف، وإليه يشير قول العلامة (قدس سره) الآنف بأن ((المتجاوز عن النصف هو معظم ذلك الشيء ويطلق عليه اسمه))، أو ما قاله المحقق الأردبيلي (قدس سره): ((ويمكن تنزيل الليل إلى نصفه على تقدير الإطلاق))^(٣) وهذا التقريب وحده لا يكفي إلا بضميمة عدم تعيين الواجب في النصف الأول كما تقدم، وبعد فرض انصرافه عن النصف الملق من النصفين، ونتيجته التخيير بين النصفين.

٢- ما دلّ على جواز الاكتفاء بالنصف الثاني بعد التسليم بكفاية الأول كقوله (عليه السلام) في صحيحة معاوية بن عمار: (فإن خرجت أول الليل فلا ينتصف الليل إلا وأنت بمنى)^(٤)، ورواية^(٥) جعفر بن ناجية (إذا خرج الرجل من منى أول

(١) مناسك الحج: ١٨٢، المسألة (٤٢٧).

(٢) موجز أحكام الحج: ١٧٥، الفقرة (١٤٠).

(٣) مجمع الفائدة والبرهان، للمحقق أحمد المقدس الأردبيلي: ٣٣٤ / ٧، ط. جماعة المدرسين- قم.

(٤) وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٥٧، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ٨.

(٥) وصفها بعضهم بالمعتبرة بناءً على انجبار ضعف سندها بعمل الأصحاب.

الليل فلا ينتصف له الليل إلا وهو بمنى^(١).

ونفى السيد الشاهرودي (قدس سره) أن يكون في هاتين الروايتين دلالة على التخيير من جهتين:

أولاهما: قوله عن خبر ابن ناجية: ((إنه وإن كان دالاً ظاهراً على جواز الخروج من منى أول الليل إذا كان يرجع إليها قبل النصف فيستفاد منها الاجتزاء بأحد النصفين الأول أو الأخير، إلا أنه يمكن أن يقال بعدم دلالة على جواز الخروج منها قبل انتصاف الليل، بل إنما يدل على حكم من خالف وخرج منها أول الليل))^(٢).

أقول: يرد عليه-

- ١- لم يتم دليل على تعيين المبيت بالنصف الأول بحيث يكون تركه مخالفة.
- ٢- لا يوجد في الرواية ولا في غيرها وهي كثيرة ما يدل على أن السائل ارتكب مخالفة بتركه النصف الأول كالزجر أو النهي وغاية ما تدل عليه ترتب مبيت النصف الثاني على ترك الأول ولو لأفضلية مبيت الأول.
- ٣- إذا كان خروجه أول الليل حراماً كما صرح (قدس سره) بقوله: ((وكذلك من خرج منها في أول الليل، لأن خروجه منها وإن كان حراماً عليه إلا أنه لا يجب عليه بعد خروجه منها العود فوراً وإنما يجب عليه أيضاً أن يصبح وهو بمنى)) فلازمه بطلان نسكه في البيت الحرام إذا ذهب لأداء النسك أول الليل؛ لأن النهي في العبادة يفسدها ولم يقل هو (قدس سره) ولا غيره بذلك.
- ٤- إنه (قدس سره) أجاز الخروج من منى نهاراً وإن استلزم عدم مبيت النصف الأول ولا نرى وجهاً للفرق لأن في كليهما تفويتاً للواجب وهو مبيت النصف الأول، قال (قدس سره): ((وأما الخروج منها نهاراً فلا ينبغي الإشكال في عدم

(١) وسائل الشيعة: الباب السابق، ح ٢٠.

(٢) كتاب الحج من تقريرات السيد الشاهرودي (قدس سره): ج ٥، ق ١، ص ٥٥.

حرمته عليه لعدم الدليل على وجوب بقائه فيها ولكن يجب عليه أن يصبح وهو بمنى فقط^(١).

ثانيهما: قوله (قدس سره): ((مضافاً إلى أن إعراض الأصحاب (رضوان الله تعالى عليهم) عنه مانع من البناء عليه))^(٢).

وأورد السيد الحكيم (قدس سره) نفس الإشكال وقال: ((ظاهر خبر ابن ناجية وغيره جواز الخروج من منى أول الليل إذا كان يرجع إليها قبل النصف فيستفاد منها الاجتزاء بأحد النصفين، لكن إعراضهم عنه مانع عن البناء عليه))، إلا أنه (قدس سره) تأمل في هذا الإشكال وقال في وجهه: ((فإن ثبوت الإعراض غير معلوم، ومجرد النسبة إلى ظاهر الأصحاب غير كافية في رفع اليد عن النصوص التي فيها الصحيح وغيره))^(٣).

أقول: لم يعرض الأصحاب عن الروايات فقد أثبتوها في جوامع الحديث وهم يقولون أنهم لا يثبتون إلا ما يروونه حجة بينهم وبين الله تعالى. نعم هم لم يتعرضوا لمضمونها في فتاواهم، أي لم يذكروا حكم من لم يبيت النصف الأول وهو واضح لمن تتبع كلماتهم وذكرنا جملة منها، فهذه النسبة محققة وليست محكية عن صاحب الرياض (قدس سره). وعدم ذكرهم هذا لا يكون مسقطاً لحجية الروايات المعتبرة لعدم تحقق الإعراض فضلاً عن عدم ثبوت كونه تعبيراً كاشفاً عن رأي المعصوم، بل هو اجتهادي مبني على ما فهموا من معنى المبيت لغةً وعرفاً أن المطلوب الحضور في منى من حين الغروب لأجل امتثاله ولكن رخص لمن أمضى نصف الليل الأول أن يغادرها كالصائم الذي يشترط عليه الحضور في بلده من الفجر لكنه يرخّص له بعد الزوال بالسفر، وإن مبيت النصف الثاني خاص بمن كان له عذر

(١) المصدر السابق، نفس الموضوع.

(٢) المصدر السابق، نفس الموضوع.

(٣) دليل الناسك (التعليق): ٤٢٢.

عن مبيت النصف الأول ونحو ذلك، وتبقى التساؤلات التي أثارناها باستغراب على المشهور عند التعليق على القول الأول، ومنها عن سبب إهمالهم حكم من لم يبيت النصف الأول مع وروده في الروايات.

نعم يمكن المناقشة في دلالة صحيحة معاوية ورواية ابن ناجية التي استدل بها على هذا القول من جهتين:-

أ- أنها حددت البداية وهو منتصف الليل ولم تحدد الانتهاء بالفجر، اللهم إلا أن تضم إليها الروايات الآتية الدالة على لزوم الإصباح في منى، ويرد عليه أن موضوعهما مختلف كما سنبين إن شاء الله تعالى.

أو يقال أن تقوم صدق المبيت بقضاء شيء من الليل متصل بالفجر مرتكز في ذهن العرف بقوة بحيث لا يحتاج إلى بيان بحيث يفهم من قول اللغوي: ((من أدرك الليل فقد بات)) أي الجزء الأخير منه المتصل بالفجر لا مطلقاً وهي دعوى عهدتها على مدعيها، ويلزم منه أن أجزاء المكث في النصف الأول ليس من باب تحقق الامتثال وصدق المبيت لأنه ليس من أفرادها وإنما يتحقق به سقوط الواجب وهو غير ظاهر من الروايات.

ب- أنها غير واضحة في جواز المبيت في النصف الثاني اختياراً لأنها ذكرت الحكم على فرض أنه لم يمثل المبيت في النصف الأول وهي جملة من حيث كون عدم المبيت لعذر أو لغير عذر وهل أنه جائز أو غير جائز كما تقدم عن السيد الشاهرودي (قدس سره)، فما استظهره السيد الحكيم (قدس سره) من جواز التخيير في كلامه السابق يحتاج إلى ضمنية ل يتم ظهوره.

القول الثالث: كفاية جزء من النصف الثاني متصل بالفجر

ويدل عليه إطلاق صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام) (أنه

قال في الزيارة: إذا خرجت من منى قبل غروب الشمس فلا تصبح إلا بمنى^(١)، قال المحقق الأردبيلي (قدس سره) تعليقاً عليها ((هذه تدل على أنه يكفي الكون فيه ليلاً في الجملة ولو كان من آخره)).

وصحيحة العيص بن القاسم قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الزيارة من منى؟ قال: إن زار بالنهار أو عشاءً فلا ينفجر الصبح إلا وهو بمنى).
وصحيحة صفوان قال: (قال أبو الحسن (عليه السلام): سألتني بعضهم عن رجل بات ليالي منى بمكة فقلت: لا أدري، فقلت له: جعلت فداك ما تقول فيها؟ فقال عليه السلام: عليه دم شاة إذا بات، فقلت: إن كان إنما حبسه شأنه الذي كان فيه من طوافه وسعيه لم يكن لنوم ولا لذة، أعليه مثل ما على هذا؟ قال: ما هذا بمنزلة هذا، وما أحب ينشق له الفجر إلا وهو بمنى).

وموثقة إسحاق بن عمار قال: (قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: رجل زار فقضى طواف حجه كله أيطوف بالبيت أحب إليك أم يمضي على وجهه إلى منى؟ قال: أي ذلك شاء فعل ما لم يبت)^(٢). بتقريب أن ما ينهى عنه الناسك في ليالي التشريق هو مبيت تمام الليل خارج منى فالمطلوب منه إدراك شيء من الليل في نهايته.

وصحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: (إذا خرجت من منى قبل غروب الشمس فلا تصبح إلا بها).
ويمكن أن يقرب الاستدلال أيضاً بصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) (فإن خرجت أول الليل فلا ينتصف الليل إلا وأنت في منى، إلا

(١) الروايات تقدمت مصادرها في الوسائل: ٢٥٢ / ١٤، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ٣، ٤، ٥، ١٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٦٠ / ١٤، أبواب العود إلى منى، باب ٢، ح ٤.

أن يكون شغلك نسكاً^(١) بتقريب أن الاستثناء من لزوم الحضور عند منتصف الليل باعتباره الأقرب وليس من وجوب المبيت في منى لتدل على بدلية النسك عن المبيت.

والنتيجة: أن من شغله نسكه أول الليل فلا يجب عليه الحضور في منى عند منتصف الليل ويجزيه جزء بعده متصل بالفجر بضميمة الارتكاز التشريعي والفهم العرفي.

بل دلت الروايات على أن الإصباح في طريق منى كافٍ ما دام قد خرج من مكة كصحيفة هشام بن الحكم المتقدمة وصحيفة محمد بن إسماعيل^(٢) عن أبي الحسن (عليه السلام) (في الرجل يزور فينام دون منى، فقال: إذا جاز عقبة المدنيين فلا بأس أن ينام)^(٣) باعتبار أن عقبة المدنيين تقع خارج بيوت مكة، وصحيفة جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من زار فنام في الطريق فإن بات بمكة فعليه دم، وإن كان قد خرج منها فليس عليه شيء وإن أصبح دون منى)^(٤).

إن قلت: هذه الروايات لا إطلاق لها حتى يتمسك به للاكتفاء بجزء من الليل متصل بالفجر ولو كان يسيراً؛ لأنها بصدد بيان نهاية حد المبيت وهو طلوع الفجر وهي جملة من حيث بدايته والمنتبه الوجداني على الإجمال أن مستمع الحديث قد يشعر أنه بحاجة إلى سؤال ثانٍ بعد الأمر بالإصباح في منى بأن هذا هو المنتهى فمن أين يبدأ الواجب ويرتفع هذا الإجمال ببيان الروايات المتقدمة في القول الثاني إذ أنها اشترطت كونها من منتصف الليل.

قلت: الإمام (عليه السلام) في مقام بيان المطلوب من المبيت ولا يناسبه

(١) وسائل الشيعة: الباب السابق، ح ٨.

(٢) الذي هو إما ابن بزيع أو البرمكي وكلاهما ثقتان.

(٣) و (٤) وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٥٦، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ١٥، ١٦.

إجمال أحد الحدين، فإطلاق الاجتزاء بطلوع الصبح عليه مع شيء من الليل -ولو كان يسيراً- متحقق.

نعم قد يبعد الإطلاق من جهة أن القول به يلزم منه حكومته على روايات القول الثاني ومقتضى الجمع حمل تلك الروايات على استحباب الكون من منتصف الليل وهي آية عن الحمل على الاستحباب.

وقد يجمع بين روايات القولين الثاني والثالث بحمل التالية على المضطر الذي خرج إلى زيارة البيت في أول الليل ومثله يتعذر عليه العود عند منتصف الليل إلى منى.

لكن هذا الوجه مردود لتصريح صحيحة العيص بأنه (إن زار بالنهار أو عشاء فلا ينفجر الصبح إلا وهو بمنى) وإطلاق بعض الروايات الخروج قبل غروب الشمس وحينئذ يتيسر لهؤلاء العود إلى منى عند منتصف الليل. وعلى أي حال فإن مما يبعد الإجمال في روايات الإصباح ويقرب الإطلاق أمران:-

أ- ورود روايات عديدة في هذه المسألة وكلها خالية من ذكر البداية فالقول بإجمالها كلها بعيد.

ب- إن روايتها من أجلاء الأصحاب كمحمد بن مسلم والعيص الذي وُصف بأنه ثقة عين وجميل بن دراج ومثل هؤلاء لا يغفلون عن السؤال الثاني لو كان جواب الأول غير كاف فهم قد فهموا إطلاق الجواب.

وفي ضوء ما تقدم فإن الإطلاق أقرب، ويؤيد هذا القول أمران:-

١- ما استظهرناه من فهم العرف لمعنى المبيت وأنه ينطبق على من بقي مقداراً من الليل متصلاً بالفجر، وقد استعمل في هذا المعنى في الروايات التي ذكرناها في المطلب التمهيدي الثاني.

واتصال الجزء بالفجر شرط في كفايته؛ للإجماع على عدم كفاية أي جزء

إذا كان أقل من نصف الليل فضلاً عما لو كان يسيراً ما لم يكن متصلاً بالفجر، وقد دلت عليه الروايات الناهية عن الخروج قبل منتصف الليل ومنها رواية عبد الغفار الجازي قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل خرج من منى يريد البيت قبل نصف الليل فأصبح بمكة؟ قال: لا يصلح له حتى يتصدق بها صدقة أو يهريق دماً)^(١).

٢- ما دل على أن كفارة ترك المبيت إنما تجب إذا أمضى الليل كله خارج منى، كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) (عن رجل بات بمكة في ليالي منى حتى أصبح، قال: إن كان أتاها نهراً فبات حتى أصبح فعليه دم يهريقه)^(٢).

وتقريب الاستدلال: إن تحقق وجوب الكفارة بقضاء تمام الليل خارج منى يعني أن المحرم هو المكث تمام الليل خارج منى وهو يقتضي أن الواجب المسقط للإثم ولوجوب الكفارة يتحقق بالمكث بعض الليل وأن يكون متصلاً بالفجر لأن الفوات لا يصدق إلا بحلوله من دون أداء الواجب، فتأمل^(٣).

نكتة دقيقة: ظاهر صحاح محمد بن مسلم والعيص وصفوان وصحيحة معاوية بن عمار بالتقريب الذي ذكرناه مع حمل صحيحة جميل عليها: أن كفاية الإصباح في منى مختصة بما إذا كان سبب تخلفه عن مبيت النصف الأول من الليل هو ذهابه إلى المسجد الحرام لأداء الطواف وبقية المناسك وليس مطلقاً، بل إن صحيحة صفوان وموثقة إسحاق المتقدمين صريحتان بأن الإصباح في منى يشرع لمن قضى الليل

(١) وسائل الشيعة: ٢٥٦ / ١٤، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ١٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٥١ / ١٤، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ٢.

(٣) وجهه: أن موضوعهما مختلف لذا قد لا تجب الكفارة من دون امتثال الواجب كمن خرج من منى قبل منتصف الليل.

بالعبادة في البيت الحرام لأجل عدم فوات المبيت عليه ولو بإدراك هذا المقدار
اليسير من الليل لكرهية ترك المبيت في منى حتى لمن اشتغل بالعبادة في مكة.
أما من تخلف لغير زيارة البيت والطواف فيجب عليه الحضور في منى عند
منتصف الليل، ولذا تجدد الروايات الآمرة به كصحيحة معاوية بن عمار ورواية
جعفر بن ناجية التي تقدمت في القول الثاني خالية من ذكر كونه في زيارة البيت.
فتحققت لدينا الآن عدة نتائج:-

١- إن المطلوب من الحاج الحضور في منى من حين غروب الشمس ليلة المبيت
والبقاء فيها إلى أن ينتصف الليل وحينئذٍ له الخروج من منى بعده لكن يستحب له
البقاء إلى الفجر.

٢- لو لم يحضر عند غروب الشمس في منى فهنا حالتان:-

أ- أن يكون تأخره بسبب زيارة البيت وأداء طواف الحج وتوابعه فهذا يجزيه
الحضور في منى مقداراً من الليل متصلاً بالفجر بحيث يطلع عليه الفجر فيها، ولا
يجب عليه الحضور من منتصف الليل. نعم يستحب له الحضور من منتصف الليل
جمعاً بين الروايات.

ب- إذا كان غيابه لغير هذا الشغل فعليه أن يحضر في منى عند انتصاف الليل
ويبقى فيها إلى طلوع الفجر.

ولعل هذا التفصيل يكمل ما لم يذكره السيد الخميني (قدس سره) عن
حكم من لم يحضر في منى في النصف الأول من الليل بعذر وهو الطواف والزيارة،
ويبرز فرقاً بين حالتي العذر وعدم العذر في كلامه المتقدم (صفحة ١٣٤).

وقد وجدت أن أقرب تعبير عن هذه النتائج وتفصيل المسألة هو ما قاله
المحقق النائيني (قدس سره) ووافقته تلميذه السيد الحكيم (قدس سره) في تعليقه
على مناسكه، قال (قدس سره): ((القدر الواجب من المبيت في كل ليلة هو أن
تغرب عليه الشمس فيها، ويبقى بها إلى أن ينتصف الليل، ويجوز له الخروج بعد

ذلك، وإن كرهت الدلجة قبل الصبح منها، لكنه لو كان بمكة وشغله نسكه عن الرجوع قبل الغروب إليها جاز، بل يجوز البقاء بمكة مشتغلاً بالعبادة إلى الفجر، ويجزئ عن المبيت بمنى، وإن كان الأولى والأفضل هو الرجوع إليها قبل أن ينشق الفجر، بل قبل أن ينتصف الليل، ويجب البقاء حينئذٍ إلى الفجر، فيكفي في المبيت الواجب بمنى أحد الأمرين: إما أن تغرب عليه الشمس بها، أو يطلع عليه الفجر فيها وقد شغله نسكه بمكة عن الرجوع إليها قبل ذلك، وفي الصورة الأولى يجب البقاء فيها إلى انتصاف الليل، وفي الثانية يجزي الرجوع إليها قبل الفجر قدر المسمى بل يجزي الاشتغال بالعبادة بمكة عن المبيت بمنى من أصله^(١).

أقول: بالرغم من متانة الفتوى وإحاطتها بتفاصيل المسألة إلا أنها خلت من حكم من شغله غير النسك عن حضور أول الليل في منى وفق التفصيل الذي ذكرناه.

ويحسن الاحتياط في بقاء تمام النصف الثاني إلى الفجر لمن لم يقض النصف الأول مطلقاً حتى لمن شغله نسكه في أول الليل، ووجهه:-

أ- لقوة دلالة روايات القول الثاني المتقدمة (صفحة ١٣٦) على إطلاق وجوب الحضور في منى عند منتصف الليل لمن فاتته النصف الأول، وإن حملها على الاستحباب بعيد.

ب- لاحتمال الإجمال الذي ذكرناه في الإشكال السابق من حيث مبدأ المبيت والشك في تمامية الإطلاق في دلالة روايات القول الثالث على كفاية الإصباح مع جزء يسير من الليل، فلا بد من رفع الإجمال ببيان مبدأ المبيت الذي حددته روايات القول الثاني بمنتصف الليل.

ج- ما تقدم من أن المبيت عرفاً وفي النصوص الشرعية يتحقق بقضاء نصف الليل.

د- الخروج من عهدة ما حكاه جماعة من نفي الخلاف بين الأصحاب عن عدم

(١) دليل الناسك (المتن): ٤٣٣.

كفاية المسمى والبقاء في منى جزءاً يسيراً من الليل، قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((يمكن دعوى الإجماع على عدم وجوب الاستيعاب وعلى عدم كفاية المسمى))^(١) وإطلاقها شامل حتى لجزء الليل المتصل بالفجر. أقول: يمكن دفع هذا المحذور -مضافاً إلى مخالفته لروايات الإصباح في منى بناءً على إطلاقها من حيث البداية- بأنه إجماع مركب من وجوب مبيت أحد نصفي الليل تعييناً أو تخييراً، والإجماع المركب لا يكون نافياً للقول الثالث إلا إذا كان هذا النفي من القدر المتيقن لأنه دليل لبي فيقتصر منه عليه، أو يشمله معقد الإجماع ولا تجزم بتحققهما هنا، خصوصاً وأن المشهور القائل بتعين النصف الأول سكت عن حكم من لم يبيت فيه لعذر أو لغير عذر، وهل يكفي منه بالإصباح في منى أو يلزمه بالحضور عند منتصف الليل.

ولعل هذه النكتة غير معروضة في علم الأصول إلا أن مبحثاً قريباً منها مذكور هناك وهو عدم نفي الدليلين المتعارضين لثالث إلا إذا كان فيهما دلالة التزامية على نفيه كما اختار السيد الخوئي (قدس سره)، وإلا فإن ((الإخبار عن الملزوم وإن كان إخباراً عن اللازم، إلا أنه ليس إخباراً عن اللازم بوجوده السعي، بل إخبار عن حصة خاصة هي لازم له، فإن الإخبار عن وقوع البول على الثوب ليس إخباراً عن نجاسة الثوب بأي سبب كان، بل إخبار عن نجاسته المسببة عن وقوع البول))^(٢).

وعلى أي حال فإنه يبقى فهم العرف للمبيت على أنه يتضمن بقاء وقت معتد به من الليل ولا يكفي مجرد الإدراك؛ فإن الإصباح مقابل المبيت ولا يتحقق به بمجرد وصرحت به روايات عديدة كصحيحة علي بن جعفر (رجل بات بمكة في

(١) جواهر الكلام: ٢٠ / ١٢.

(٢) مصباح الأصول من الموسوعة الكاملة للسيد الخوئي (قدس سره): ٤٨ / ٤٤٥.

ليالي منى حتى أصبح^(١) وصحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (على الإمام أن يصلي الظهر بمنى ثم يبيت بها ويصبح حتى تطلع الشمس ثم يخرج إلى عرفات)^(٢).

وينبغي الالتفات هنا إلى أن هذا الاحتياط استحبابي إذا تم إطلاق روايات القول الثالث لأنها ستقيد إطلاق روايات القول الثاني وتجعلها خاصة بمن لم يشغله نسكه عن مبيت النصف الأول وسوف لا تحمل على الاستحباب حتى يقال باستبعاده.

ويكون هذا الاحتياط وجوبياً إذا لم يتم إطلاق روايات الإصباح في منى لأنها ستكون حينئذٍ مجملة من حيث المبدأ وتبينها روايات وجوب الكون في منتصف الليل.

لكننا في النهاية قربنا الإطلاق فالاحتياط استحبابي.

وثمره كون الحكم احتياطياً -حتى لو كان وجوبياً- في الحالة الأولى عدم وجوب الكفارة بشاة إذا وصل إلى منى بعد منتصف الليل من زيارة البيت لعدم علمه بتحقق المخالفة مضافاً إلى ما قيل من أن موجب الكفارة غياب تمام الليل عن منى، وسيأتي التفصيل في مطلب مستقل إن شاء الله تعالى.

ويكون المختار في مسألة مقدار المبيت الواجب في منى كالتالي:

المطلوب والمأمول من الحاج أن يكون حاضراً في منى عند غروب شمس اليومين العاشر والحادي عشر ليمثل وجوب المبيت في منى، ويبقى فيها إلى منتصف الليل، وله بعد ذلك أن يغادرها إلى أي مكان شاء، وإن كان الأفضل له البقاء فيها إلى طلوع الفجر.

أما من لم يحضر في هذا الوقت في منى فله حالتان:-

(١) وسائل الشيعة: ٢٥٢ / ١٤، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٥٢٥ / ١٣، أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، باب ٤، ح ٦.

١- أن يكون ممن شغله أداء بقية المناسك عند البيت الحرام كطواف الحج وسعيه وطواف النساء، فله أن يبقى مشغلاً بالعبادة إلى الفجر ويجزيه عن المبيت في منى، وإن كان الأفضل العودة إلى منى ليدرك مقداراً معتداً به من الليل تجنباً لمخالفة الإجماع على عدم كفاية مسمى الليل ويبقى في منى حتى يطلع عليه الفجر فيها، والأحوط استحباباً لمن قرّر العودة إلى منى أن يكون فيها عند منتصف الليل، ولو تأخر وصوله عن منتصف الليل وأدرك مقداراً يسيراً منه إلى الفجر فلا كفارة عليه. ٢- أن يكون ممن شغله أمر آخر غير النسك كالاستراحة في محل السكن أو التسوق فهذا عليه أن يحضر في منى عند منتصف الليل ويبقى فيها إلى حين طلوع الفجر.

وبهذا القول:-

أ- أخذنا بإطلاق روايات القول الثالث.

ب- لم نحمل روايات القول الثاني على الاستحباب.

ج- وافقنا الفهم العرفي.

د- تجنبنا مخالفة الإجماع على عدم كفاية المسمى وإن كنا قلنا بعدم المحذور في مخالفته لأنه إجماع مركب.

فروع

(الفرع الأول) المقصود بأول الليل لابتداء المبيت هو غروب قرص الشمس لأنه أول الليل حقيقة، وفي روايات الفرع التالي تصريح بذلك، ولما حققناه من أن المغرب الشرعي يتحقق به، خلافاً للمشهور الذي يشترط فيه زوال الحمرة المشرقية، ونقلوا ما قالوه هناك إلى هنا كقول الشهيد الثاني (قدس سره): ((والمراد بغروب الشمس هنا هو الغروب المعتبر في حل الصلاة وإفطار الصائم))^(١) ومثله قول صاحب الجواهر (قدس سره): ((ضرورة كون المراد بغروب الشمس هنا هو الغروب المعتبر في حل الصلاة والإفطار))^(٢).

وهذا التعميم إلى ما نحن فيه يعني أنهم يعتبرون الشارع قد جعل حداً جديداً للمغرب والغروب غير التكويني ولا يختص الأمر بالصلاة، وهو كما ترى، فإن معنى غروب الشمس الوارد في النصوص هو ما يفهمه العرف وأهل اللغة وهو غياب قرص الشمس.

ويمكن إيقاع التصالح بما قلناه هناك من أن ذهاب الحمرة المشرقية ليس حداً للمغرب الشرعي وإنما هي علامة كاشفة عن تحقق غروب الشمس لمن يتعذر عليه رؤية سقوط القرص.

والمراد بالإصباح في الانتهاء هو طلوع الفجر وليس شروق الشمس. أما منتصف الليل شرعاً فهو وسط الوقت بين الغروب والفجر وهو الأحوط لمن يريد الابتداء منه لمبيت النصف الثاني، أما من يريد الانتهاء به بمبيت النصف الأول فالأحوط له أن يجعله وسط الوقت بين الغروب وطلوع الشمس لأنه الليل تكوينياً.

(١) مسالك الأفهام: ٢ / ٣٦٦.

(٢) جواهر الكلام: ٢٠ / ١٤.

(الفرع الثاني) يتخير الحاج بين أن ينفر من منى يوم الثاني عشر بعد إكمال الرمي وهو النفر الأول، أو يتأخر إلى اليوم الثالث عشر، قال تعالى: ﴿وَأذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى﴾ (البقرة: ٢٠٣) والفرق أن النفر الأول مشروط بأن يكون بعد الزوال أما الثاني فيمكن أن يكون في أول النهار إذا أكمل الرمي.

وقد يجب مبيت ليلة الثالث عشر على عدة عناوين:-

١- من لم يغادر منى في نهار اليوم الثاني عشر بعد الزوال -وهو النفر الأول- حتى حل عليه الغروب وهو في منى وعليه الإجماع بقسميه^(١)، ويستفاد من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ فالتعجيل المأذون به ينتهي بنهاية اليوم أي عند غروب الشمس، فمن غربت عليه فهو لم يأخذ بالرخصة وعليه أن يبقى إلى الثالث.

ودلت عليه عدة روايات كصحيفة الحلبي ومعاوية بن عمار -حيث رويت بطريقين صحيحين عنهما- عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من تعجل في يومين فلا ينفر حتى تزول الشمس، فإن أدركه المساء بات ولم ينفر)^(٢)، وفي صحيفة معاوية بن عمار (إذا جاء الليل بعد النفر الأول فبت بمنى وليس لك أن تخرج منها حتى تصبح)^(٣).

ورواية أبي بصير قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينفر في النفر الأول، قال: له أن ينفر ما بينه وبين أن تصفر الشمس، فإن لم ينفر حتى يكون عند غروبها فلا ينفر، وليت بمنى حتى إذا أصبح وطلعت الشمس فلينفر متى شاء)^(٤).

(١) مستند الشيعة: ٧٦ / ١٣.

(٢) و (٣) و (٤) وسائل الشيعة: ٢٧٧ / ١٤، أبواب العود إلى منى، باب ١٠، ح ١، ٢، ٤.

أقول: سند هذه الرواية في التهذيب فيه محمد بن سنان ولا نرى بأساً في قبول روايته إذا لم يعارضها ما هو أقوى.

ورواها الشيخ الصدوق في الفقيه بسنده إلى أبي بصير وهو إن كان يحيى بن أبي القاسم - كما هو الراجح بقريئة الراوي عنه وهو علي بن أبي حمزة الذي كان يقوده - فسنده المذكور في المشيخة ضعيف وإن كان ليث المرادي فسنده إليه مجهول لأنه لم يذكره رغم أنه روى بضع روايات مبتدئاً باسمه.

هذا ولكن يمكن تصحيح طريق الشيخ الصدوق إلى أبي بصير المرادي بتعويض السند لأن سنده في المشيخة إلى عبد الكريم بن عتبة الهاشمي صحيح وهو ينتهي إلى ليث المرادي عن الهاشمي، ومن البعيد أن يروي أبو بصير روايات الهاشمي بهذا الطريق الصحيح ولا يروي أحاديثه هو بنفس الطريق، فرواية الفقيه عن أبي بصير - إن كان هو ليث المرادي - تكون معتبرة.

استدراك: تبين أن أدلة الوجوب تامة للروايات الصحيحة الصريحة، إلا أننا وجدنا السيد السبزواري (قدس سره) يعيد قراءتها وفق متغيرات الزمان فقال بعدم الوجوب وأن الأمر إرشادي ليتجنب الحجاج الخروج من منى ليلاً خوفاً عليهم من مخاطر الطريق، قال (قدس سره): ((ويمكن التشكيك في أصل الوجوب في هذه الأزمان؛ لأن الوجوب في الأزمنة القديمة كان لأجل أن لا يضل الحاج في طريقه في الليل، ولا تصبه عارضة أخرى في البر فيقع في الحرج والمشقة لا في مثل هذه الأزمان التي اتصلت بلدة منى بمكة المكرمة وليلهما كنهارهما من كثرة الزحام والأضواء إلا أن يقال: إن ذلك من الحكمة لا العلة))^(١).

أقول: ويرد عليه:-

أ- إن المراد بالتأثير المقبول للزمان والمكان في تغيير الحكم الشرعي يتحقق من

(١) مهذب الأحكام: ١٤ / ٣٦٥.

خلال تغير الموضوع أو استحداث عنوان ثانوي أو المزاحمة بملاك أهم أو بأمر الولي الفقيه أو بانتهاء أمد الحكم إذا كان مؤقتاً أو بزوال علته إذا ورد الحكم معللاً في النص ونحو ذلك مما دلّ الدليل على اعتباره شرعاً، فإنه تأويل على خلاف ظهور النصوص في الإطلاق ولا يوجد فيها مثل هذا الملاك ولو وجد فإنه من الحكمة لا العلة كما قال (قدس سره)، فلا يدور الحكم مدارها، ولعله (قدس سره) انطلق من أبوته وشفقته على الناس.

ب- ما استفدناه من الاستدلال بالآية الكريمة وهو مما لا يتطرق إليه هذا التأويل.

ج- الروايات الصحيحة الكثيرة التي رخصت بترك منى بعد منتصف الليل أو أوجب العود إليها عند منتصف الليل لمن كان خارجها وهي تتضمن قطع المسافة بين مكة ومنى في الليل، ولم نجد في أي منها إرشاداً إلى هذا المعنى.

د- إن الطرق كانت تؤمن في موسم الحج وإن زحام الحجاج شديد في المشاعر المقدسة ومنها الطريق بين مكة ومنى في ليالي المبيت بحيث أن الحجاج كانوا ينامون في الطريق كما ورد في عدة روايات ولم يتخوف عليهم المعصوم (عليه السلام) من ذلك، وإذا وجد تخوّف ما فإنه عذر شخصي يسقط التكليف كمن وجب عليه مبيت ليلة الثالث عشر لكن الحجاج نفروا يوم الثاني عشر وبقيت منى موحشة.

وهنا فوائده:-

أ- إن المساء والمغرب الذي يوجب مبيت ليلة الثالث عشر هو غروب الشمس لما تقدم في الفرع الأول، ولما قربناه في الاستدلال بالتعجيل في يومين أول هذا الفرع، وفي رواية أبي بصير تصريح بذلك، فهي ترجح ما حررناه في كتاب الصلاة من تحقق المغرب بسقوط القرص على نحو المرجح المساوي بحسب ما اصطلاحناه، وقد صرح جماعة بأن الحد هو غروب الشمس كالعلامة في الإرشاد، قال (قدس سره): ((إلا أن تغرب الشمس بمنى)) فلا بد أن يكون

هذا هو المراد من عبارة المسالك وصاحب الجواهر (قدس سره) كما قربنا.

ب- من تهيأ للنفر من منى يوم الثاني عشر وتحرك من مكانه لكنه لم يتمكن من مغادرتها قبل الغروب للزحام ونحوه وجب عليه المبيت؛ لإطلاق النص، لكن العلامة قال في التذكرة: ((ولو رحل من منى فغربت الشمس وهو راحل قبل انفصاله منها، فالأقرب: عدم وجوب المبيت، لمشقة الرفع والخط))^(١)، وقال في المنتهى: ((لم يلزمه المقام على إشكال))^(٢).

وفيه: عدم وجود دليل على التقييد فيشملة إطلاق الوجوب، وأن الحرج وسائر العناوين الثانوية أعذار شخصية تسقط التكليف عن المتلبس بها ولا تغير حكم اللزوم إلى الجواز، والفرق بينهما أن عليه شاة إذا لم يبت للخرج مع وجوب الفعل، لما سيأتي من عدم سقوط الكفارة بالعناوين الثانوية.

ولأن علة السقوط هو الحرج، فقد قال (قدس سره) في تكملة المسألة: ((ولو كان مشغولاً بالتأهب فغربت الشمس فالأقرب لزوم المقام))^(٣)، وإلا فلا وجه للفرق بين المسألتين؛ لشمول إطلاق الوجوب لهما؛ لذا لم يوافق أكثر الأعلام كالشهيد الأول (قدس سره) في الدروس والشهيد الثاني (قدس سره) في المسالك وقال صاحب الجواهر (قدس سره) تبعاً له: ((من غير فرق بين من تأهب للخروج وغربت عليه قبل أن يخرج وغيره، وبين من نفر ولم يتجاوز حدود منى وغيره لصدق الغروب عليه بمنى فإن أجزاءها متساوية في وجوب المبيت بها))^(٤).

(١) تذكرة الفقهاء، للعلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر: ٣٧٤ / ٨، ط. مؤسسة آل

البيت (عليهم السلام).

(٢) منتهى المطلب: ٤١٥ / ١١.

(٣) تذكرة الفقهاء: ٣٧٥ / ٨.

(٤) مسالك الأفهام: ٣٦٦ / ٢، جواهر الكلام: ١٤ / ٢٠.

ج- لو نفر بعد الزوال ورجع إلى منى بعد الغروب فلا يجب عليه المبيت قطعاً، ولو رجع قبل الغروب لتدارك واجب عليه فيها، أو لأخذ متاع أو لقاء مؤمن فغربت عليه الشمس وهو في منى فهل يجب عليه المبيت أم لا؟ قال الشهيد الثاني (قدس سره): ((في وجوب الإقامة وجهان، وقرب العلامة الوجوب))، وشرح السيد الخوئي (قدس سره) وجه ذلك فقال: ((الأقرب الوجوب لأنه برجوعه يستكشف أنه لم ينفر حقيقة ولا عبرة بمجرد الخروج من منى بعد الزوال وإطلاق الخبرين من إدراك المساء وهو بمنى أو مجيء الليل يشملها فالنفر الأول ليس بنفر حقيقة بل ذهاب ومجيء، فما قربه العلامة من الوجوب في هذه الصورة هو الصحيح))^(١)، وجزم السيد الشاهرودي (قدس سره) بالوجوب فقال: ((يجب عليه المبيت بها، لصدق عنوان غروب الشمس عليه وهو بمنى))

أقول: لعل الأصح عدم الوجوب لانصراف أدلته عن مثل هذه الحالة لصدق النفر عليه؛ لأنه قد خرج من النسك، وإن عودته بعد ذلك إلى منى لغرض ما يكون خارج النسك فهو كمجيء الأجنبي غير الناسك إلى منى لأمر ما فلا أحد يقول بوجوب المبيت فيها إذا غربت الشمس.

ولو اختلفنا في كون الخروج نفراً أو عدمه فيمكن جعل القصد هو الضابطة للتفريق وإن لم يكن القصد مشروطاً في أصل تحقق النفر، فإذا قصد النفر بخروجه بعد زوال اليوم الثاني عشر فقد وقع وإلا فلا، كالذي قيل في جواز إخراج رحله قبل زوال يوم الثاني عشر ثم ينفر بعد الزوال لعدم جواز النفر قبله فكان النفر لم يصدق عليه بمجرد الخروج لأنه لم يقصده، ومنشأ جعل هذه الضابطة أنه وجه الجمع بين طائفتين من الروايات فقد روى الشيخ الصدوق في الفقيه عن الحلبي (أن أبا عبد الله عليه السلام

(١) موسوعة السيد الخوئي: ٢٩ / ٣٨١.

سئل عن الرجل ينفر في النفر الأول قبل أن تزول الشمس، فقال: لا، ولكن يخرج ثقله إن شاء ولا يخرج هو حتى تزول الشمس) قال: (وروي أنه من فعل ذلك فهو ممن تعجل في يومين)^(١).

أقول: ظاهر الروايتين أن إخراج الثقل ليس نفراً لأنه لم يقصد النفر بخروجه من منى وإن كانتا غير صريحتين بأنه من أخرج أثقاله.

وروى الشيخ الكليني بسنده عن أبي الفرج - وهو مجهول - عن أبان بن تغلب قال: (سألته أيقدم الرجل رحله وثقله قبل النفر؟ فقال: لا، أما يخاف الذي يقدم ثقله أن يجسه الله تعالى؟)^(٢) وحملها صاحب الوسائل على الكراهة وكذا في الوافي حيث علل المنع بقوله: ((لعل الوجه في خوفه الحبس اعتماداً على وصوله إليه مع أنه ليس في يده))^(٣)، وهذا يعني أن مثل هذا الخروج من منى قبل موعد النفر لا يعد نفراً لذا جاز على كراهة.

وفي مقابل ذلك فإن في التهذيب رواية تدل على أنه نفر فقد روى بسنده عن علي عن أحدهما (عليهما السلام) أنه قال: (في رجل بعث بثقله يوم النفر الأول وأقام هو إلى الأخير، قال: هو ممن تعجل في يومين)^(٤).

وما نسبه - تبعاً للشهيد الثاني (قدس سره) في المسالك وصاحب الجواهر^(٥) وغيره - إلى العلامة (قدس سره) من القول بالوجوب لا يظهر من

(١) من لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق محمد بن بابويه، ٢/ ٤٨١، ح ٣٠٢٣. ط. جماعة المدرسين - قم.

(٢) الكافي: ٤/ ٥٢٠، ح ٢، ط. الثالثة، دار الكتب الإسلامية - طهران، وسائل الشيعة: ١٤/ ٢٨٣، أبواب العود إلى منى، باب ١٣، ح ٢.

(٣) الوافي: ١٤/ ١٧، ح ١٤٢٥٧، ط. مكتبة أمير المؤمنين (عليه السلام) - أصفهان.

(٤) تهذيب الأحكام: ٥/ ٤٩٠، ح ١٧٥٧.

(٥) جواهر الكلام: ٢٠/ ١٥.

عبارته، إذ قال (قدس سره) في التذكرة مطلقاً زمن الرجوع: ((لم يلزمه المقام))^(١) وكذا قال (قدس سره) في المنتهى: ((لورحل منها قبل الغروب ثم رجع إليها لم يلزمه المقام بها لأنه قد ترخّص في التعجيل فلم يلزمه بعد ذلك المقام))^(٢) أما ما قرّبه من الوجوب فقد ذكره (قدس سره) عقب عبارته السابقة: ((ولو كان مشغولاً بالتأهب فغربت الشمس، فالأقرب لزوم المقام)) والحكم ناظر إلى من بقي في منى ولم ينفر منها، ولعلمهم حكوا النسبة عن المحقق الكركي^(٣) (قدس سره).

٢- من لم يتق الصيد أي لم يجتنب قتل الصيد وأخذه، وحكي الإجماع عليه^(٤) وهي دعوى لا يمكن التحقق منها لإغفال جملة من المتقدمين ذكر الحكم كابن أبي عقيل وابن الجنيد، ولم يذكره الشيخ الصدوق في المقنع والهداية ولا المفيد في المقنعة والمرتضى في جمل العلم والعمل وأبو الصلاح الحلبي في الكافي وسلار في المراسم وغيرهم.

واستدل عليه ببعض الروايات، منها صحيحة معاوية بن عمار قال: (سمعتة يقول في قول الله عز وجل: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى﴾ (البقرة: ٢٠٣) فقال: يتقي الصيد حتى ينفر أهل منى إلى النفر الأخير)^(٥) وذيل صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (ومن أصاب

(١) تذكرة الفقهاء: ٨ / ٣٧٥.

(٢) منتهى المطلب: ١١ / ٤١٥.

(٣) جامع المقاصد: ٣ / ٢٦٤.

(٤) مستند الشيعة: ١٣ / ٧٤.

(٥) وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٨٠، أبواب العود إلى منى، باب ١١، ح ٦.

الصيد فليس له أن ينفر في النفر الأول^(١).

أقول: الرواية الأولى لا دلالة فيها على المطلوب إذ هي بمضمون صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (ينبغي لمن تعجل في يومين أن يمكس عن الصيد حتى ينقضي اليوم الثالث).

وأما الثانية فللشك في كون هذا المقطع جزءاً من صحيحة جميل^(٢) لأنه فصل جزأها الثاني عن الأول بقوله: ((وقال)) فاحتمل بعضهم أنها رواية أخرى لجميل فهي مرسلة كما عبر المحقق النراقي (قدس سره) عنها بمرسلة الفقيه^(٣) ويقوي ذلك أن التهذيب والكافي روي الجزء الأول من الرواية فقط، وحكي عن بعض الأعلام أن المقطع الأخير في ذيل الجزء الثاني وهو محل الشاهد من تعليق الشيخ الصدوق لذا لم يثبتوه في الرواية^(٤) وفي أحسن الأحوال يكون محل الشاهد جزءاً من المرسل، فوصفها بالصحة من قبل بعض الأعلام^(٥) والاستدلال بها لا يخلو من تأمل، نعم هي تصلح كمؤيد.

(١) وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٨٠، الباب السابق ح ٨، ونقلها عن الفقيه: ج ٢، باب النفر الأول والأخير، حديث ٣٠٢٦.

(٢) الرواية في الكافي والتهذيب بسندين صحيحين هكذا (لا بأس أن ينفر الرجل في النفر الأول ثم يقيم بمكة) (وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٧٤، أبواب العود إلى منى، باب ٩، ح و : ١٤ / ٢٧٨، باب ١٠، ح ٣) وأضاف الصدوق (وقال: كان أبي يقول: من شاء رمى الجمار ارتفاع النهار ثم ينفر، قال: فقلت له: إلى متى يكون رمي الجمار؟ فقال: من ارتفاع النهار إلى غروب الشمس، ومن أصاب الصيد فليس له أن ينفر في النفر الأول).

(٣) مستند الشيعة: ١٣ / ٥٦، ٧٣.

(٤) حكي عن الشيخ حسن في منتقى الجمان: ٣ / ٤٢٤.

(٥) كالشيخ الفياض (دام ظلّه الشريف) في تعاليق مبسوطه: ١٠ / ٦١٧، ط. الأولى، ١٤٣٣

هج. دار منشورات العزيزي - قم.

ولأجل هذا فقد اكتفى السيد الخوئي (قدس سره) في الاستدلال برواية الشيخ في التهذيب بسنده عن محمد بن عيسى عن محمد بن يحيى عن حماد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إذا أصاب المحرم الصيد فليس له أن ينفر في النفر الأول، ومن نفر في النفر الأول فليس له أن يصيب الصيد حتى ينفر الناس، وهو قول الله عز وجل: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى﴾، فقال: اتقى الصيد^(١)، وذكر ملاحظتين:-

أ- إن قوله تعالى: ﴿لِمَنِ اتَّقَى﴾ لم تأت عقب هذا المقطع بل بعد قوله تعالى: ﴿وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى﴾ ثم قال: ((فذكره في هذا الموضع إما اشتباه من الراوي وإما أنه نقل بالمعنى لا نقل نفس الآية))^(٢).
أقول: الأقرب أنه لا هذا ولا ذاك وإنما من باب اقتطاع محل الشاهد من الآية والمعروف اليوم وضع نقاط بدل ما لم يذكر كما في الطبعة الحديثة، وقد ورد نفس الشاهد في صحيحة معاوية بن عمار.

ب- ((إن الرواية صحيحة، فإن محمد بن يحيى الراوي عن حماد وإن كان مردداً بين محمد بن يحيى الخزاز، ومحمد بن يحيى الخثعمي وهما ثقتان، وبين محمد بن يحيى الصيرفي وهو غير موثق، ولكن الظاهر انصرافه إلى الخزاز؛ لاشتهاره ومن له كتاب والخثعمي وإن كان له كتاب أيضاً ولكن لا ريب أن الخزاز هو الأشهر بحيث أن الشيخ ترجمه في الفهرست من دون أن يذكره مقيداً بالخزاز. وبالجملة: لا ريب أن محمد بن يحيى في هذه الطبقة ينصرف إلى الخزاز كما هو كذلك في سائر الروايات التي ذكر محمد بن يحيى على

(١) وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٨٠، أبواب العود إلى منى، باب ١١، ح ٣، عن تهذيب

الأحكام: ج ٥ (آخر باب الزيادات في فقه الحج، ح ٤٠٤).

(٢) المعتمد في شرح المناسك من موسوعة السيد الخوئي: ٢٩ / ٣٧٧.

الإطلاق))^(١).

أقول: هنا عدة تعليقات:-

أ- الظاهر أن محمد بن يحيى هو الصيرفي الذي قال بجهالته؛ لاتحاد هذه الرواية التي أوردها الشيخ (قدس سره) في باب الزيادات مع أخرى رواها الشيخ أيضاً في التهذيب في باب النفر من منى بإسناد آخر صرح فيه عن محمد بن يحيى الصيرفي عن حماد بن عثمان عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله عز وجل: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ لمن اتقى الصيد -يعني في إحرامه- فإن أصابه لم يكن له أن ينفر في النفر الأول^(٢).

فهذه القرينة الخاصة مقدمة على القرينة العامة التي ذكرها (قدس سره)، نعم هذه الرواية الثانية غير معتبرة لأن فيها يحيى بن المبارك الذي لم يرد فيه توثيق لكن السيد الخوئي (قدس سره) وثقه من جهة وروده في تفسير القمي وهي كبرى لا يعتمد عليها.

ب- إن محمد بن يحيى الصيرفي الذي قيل بجهالته هو محمد بن يحيى الخثعمي الثقة ودليل ذلك أن الخثعمي يروي عن حماد بن عثمان وقد عرفه النجاشي بأنه ((أخو مغلس))^(٣) وورد في كتاب ثواب الأعمال^(٤) في

(١) المصدر السابق، نفس الموضوع.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧٩ / ١٤، أبواب العود إلى منى، باب ١١، ح ٢، تهذيب الأحكام: ج ٥، باب ٢٠، العود إلى منى، ح ٨.

(٣) رجال النجاشي: ٣٥٩، رقم الترجمة (٩٦٣).

(٤) ثواب الأعمال، للشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي: ٨٠. ط. الثانية، منشورات الرضي - قم، ١٣٦٨، وأورد السند في وسائل الشيعة: ١٠ / ٤١٦، أبواب الصوم المندوب، باب ٧، ح ٢.

استحباب صوم ثلاثة أيام من الشهر رواية محمد بن يحيى أخي مغلس الصيرفي عن حماد بن عثمان، فالصيرفي هو الخثعمي. ويشهد له أن النجاشي اكتفى بذكر الخزاز والخثعمي ولم يذكر الصيرفي ولو كان يرى المغايرة لذكر كتابه فإنه صاحب كتاب مذكور في فهرست ابن بطة الذي كان من مصادر النجاشي.

ولا مانع من هذا من حيث اختلاف الطبقات بين الخثعمي والصيرفي أخي مغلس باعتبار أن الشيخ ذكر الخثعمي في رجال الإمام الصادق (عليه السلام) وذكر محمد بن يحيى أخا مغلس في أصحاب الرضا (عليه السلام)، فإن معاصرة ثلاثة من الأئمة المعصومين (عليهم السلام) حالة موجودة بكثرة، ولأن كلا العنوانين يرويان عن أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام).

لكن قد يبعده ما قيل من أن محمد بن عيسى لم يرو عن الخزاز ولا عن الخثعمي، وأن الشيخ ذكر عنوان الصيرفي مستقلاً عن الخثعمي والخزاز في الفهرست^(١)، وأن الطبقة التي روى عنها الخثعمي متقدمة على الطبقة التي روى عنها الصيرفي.

ولا نريد أن نذهب أبعد من هذا فنقول باتحاد الخثعمي والخزاز كما احتمله أبو علي الحائري، قال: ((وروايته عن غياث بن إبراهيم كما وقع التصريح به في عدة روايات تشعر باتحاده مع ابن يحيى الخزاز لما مرّ في غياث، ولوقوع التصريح بالخزاز في بعض الروايات))^(٢). أقول: وحكى السيد الخوئي (قدس سره) تبني الوافي لهذا القول، قال:

(١) الفهرست: ٤١٧، رقم (٦٣٥): الصيرفي، وذكر الخثعمي في ص ٤١٩ تحت رقم (٦٤٣)

وذكر محمد بن يحيى المنصرف إلى الخزاز ص ٤٣٧ تحت رقم (٦٩٨).

(٢) منتهى المقال في أصول الرجال: ٦ / ٢٢٨، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام).

((حيث نقل الكليني رواية بسنده عن أحمد بن محمد عن محمد بن يحيى الخثعمي عن غياث بن إبراهيم (الكافي: ج٦، كتاب ٣: العتق والتدبير والكتابة، باب ١٩، الإباق، ح٥) ورواها الشيخ في التهذيب (ج٦، باب اللقطة والضالة، الحديث ١٢٠٢) إلا أن فيه محمد بن يحيى الخزاز بدل الخثعمي، ونقل الوافي صدر الرواية في مورد وفيه الخزاز وذيلها في مورد آخر وفيه الخثعمي وقال في هامشه بأنهما واحد.

أقول: وهذا لا يمكن الالتزام به بعد أن علمنا وضوح تغييرهما من كلام النجاشي وغيره وأن الذي يروي كتاب غياث هو الخزاز. وقال أبو علي: ((في اتحاده مع الخزاز تأمل ظاهر ومما يبعده أن الخزاز يروي عن أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام) ولم يذكروا روايته عنه، والخثعمي صرحوا بروايته عنه (عليه السلام)).

وأشكل عليه من جهة عدم ورود لفظ الصيرفي في نسخة البحار^(١) واحتمال أن توصيف الصيرفي في سند الصدوق لمغلس وليس لمحمد بن يحيى، والكلام في مناقشة هذه الاحتمالات وغيرها طويل، والمعلومات في المصادر لا تخلو من تشويش والأسماء من تصحيف، ولا نجد حاجة للدخول في هذه التفاصيل.

ج- دعوى انصراف العنوان المشترك إلى المشهور ومن له كتاب لا يمكن التسليم بها على إطلاقها خصوصاً مع كون الآخر مشهوراً أيضاً وله كتاب، والشاهد الذي أورده من كتاب الفهرست غير كاف لاحتمال أن عدم تقييده ليس بسبب الاستغناء عن التقييد بل بسبب أنه لما كان راوياً لكتاب غياث بن إبراهيم ومعروف أن من يروي كتاب غياث بن إبراهيم

هو الخزاز وقد ذكر الشيخ (قدس سره) ذلك في كتاب الرجال^(١)، فلما وصل إلى عنوان محمد بن يحيى وذكر أنه روى كتابه عن غياث بن إبراهيم^(٢) فاكتفى الشيخ بهذا التمييز ولم يذكر لقب الرجل وليس من جهة أنه كان مستغنياً عن التقييد.

وعلى هذا فإن رواية حماد الثانية التي نقلها الشيخ بسنده عن محمد بن عيسى عن محمد بن يحيى عن حماد يمكن أن تكون معتبرة، والمناقشة من جهة محمد بن عيسى اليقطيني أو طريق الشيخ إليه وسوسة لوضوح جلالته قدره، ونقل الشيخ من مصادر معتمدة عنه.

وتؤيدها الرواية الأخرى عن حماد التي فيها يحيى بن المبارك، ومرسلة العياشي عن حماد عنه (عليه السلام) (في قوله: ﴿لمن اتقى﴾ الصيد فإن من ابتلى شيئاً من الصيد ففداه فليس له أن ينفر في يومين)^(٣)، وتعدد طرق الرواية عن حماد قد يحصل وثوقاً بصدورها عنه.

وذيل صحيحة جميل المتقدمة التي يحتمل أنها رويت بنفس الطريق الصحيح إلى جميل، ومرسلة الكليني عقب رواية محمد بن المستنير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من أتى النساء في إحرامه لم يكن له أن ينفر في النفر الأول) قال الكليني: (وفي رواية أخرى الصيد أيضاً)^(٤)، ومرسلة العياشي الأخرى عن سلام بن المستنير عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه قال: (لمن اتقى منهم الصيد واتقى الرفث والفسوق والجدال وما حرم الله عليه في إحرامه)^(٥) وقد أوردتها

(١) رجال الشيخ: ٣٥٥، رقم العنوان (٥٦١) تحقيق السيد عبد العزيز الطباطبائي.

(٢) رجال الشيخ: ٤٣٧، رقم العنوان (٦٩٨).

(٣) تفسير العياشي: ١ / ١١٩، ح ٢٨١، ط. الأعلمي.

(٤) الكافي: ٤ / ٥٢٣.

(٥) تفسير العياشي: ١ / ح ٢٨٧.

الشيخ الصدوق في الفقيه^(١) من دون ذكر الصيد وأوردهما صاحب تفسير البرهان^(٢) معاً.

٣- من لم يتجنب الجماع وادعي عليه الإجماع^(٣) قال العلامة في المنتهى والتذكرة: ((إنما يجوز النفر الأول لمن اتقى النساء والصيد في إحرامه فلو جامع في إحرامه أو قتل صيداً فيه لم يجز له أن ينفر في الأول))^(٤).

أقول: لا يوجد في الروايات ما يدل عليه إلا رواية محمد بن المستنير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من أتى النساء في إحرامه لم يكن له أن ينفر في النفر الأول)^(٥) وهي ضعيفة ((لأن محمد بن المستنير لا ذكر له في الروايات إلا هذه الرواية كما لا ذكر له في الرجال))^(٦).

أقول: عدم ذكره لا يدل على عدم وجوده خصوصاً وأن التهذيب والكافي رواه عن محمد بن المستنير، ويحتمل أن يكون الصحيح محمد بن المثنى فقد أشار محقق نسخة تفسير القمي^(٧): إلى وجود نسخة أخرى من التفسير مطبوعة في إيران عام ١٣١٣ فيها (محمد بن المثنى) ويؤكد أنه مروية عن محمد بن المثنى أيضاً في تفسير فرات الكوفي^(٨)، وقد نقل السيد الخوئي (قدس سره) وقوع نفس الخطأ عند تفسير

(١) من لا يحضره الفقيه: ٢ / ٢٨٨، ح ١٤١٦. ط...

(٢) البرهان في تفسير القرآن: ٢ / ٨٤، ح ٦، ١٩. ط. دار إحياء التراث العربي.

(٣) رياض المسائل: ٧ / ١٦٦، جواهر الكلام: ٢٠ / ٣٦.

(٤) تذكرة الفقهاء: ٨ / ٣٧٢، المسألة ٦٩٠، تحقيق مؤسسة أهل البيت (عليهم السلام).

(٥) وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٧٩، أبواب العود إلى منى، باب ١١، ح ١، عن التهذيب: ج ٥، باب ٢٠، النفر من منى، ح ٧.

(٦) موسوعة السيد الخوئي، الموضوع السابق.

(٧) تفسير القمي: ٢ / ١١٢، ط. مؤسسة دار الكتاب للطباعة - قم.

(٨) تفسير فرات الكوفي، لفرات بن إبراهيم الكوفي: ٢٩١، ط. الأولى ١٩٩٠ - طهران.

قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾ (الفرقان : ٨) فقد روى القمي في تفسيره عن محمد بن المثني عن أبيه، وهو الموافق لتفسير البرهان^(١)، لكن في الطبعة الحديثة (محمد بن المستنير)^(٢) ومحمد بن المثني هو الحضرمي ولم يرد فيه توثيق.

قال الشهيد الثاني (قدس سره) في الروضة والمسالك: ((والمراد باتقاء النساء عدم جماعهن في حال الإحرام، وفي إلحاق باقي المحرمات المتعلقة بهن كالقبلة واللمس بشهوة والعقد وشهادته نظر، من صدق عدم الاتقاء لغة في جميع ذلك، ومن دلالة ظاهر النص على إرادة المعنى الأول. وبه صرح بعض الأصحاب))^(٣).

أقول: كقول المحقق الكركي (قدس سره): ((لأن المتبادر إلى الفهم من اتقاء النساء وعدمه هو مجانبة الوطء وعدمها))^(٤).

أقول: لم يرد لفظ اتقاء النساء في الروايات حتى يكون المعول على صدقه، نعم ورد لفظ الإتيان فلا بد أن يقال أن الوطء هو ظاهر لفظ الإتيان الوارد في النص المتقدم. ومن جهة أخرى فقد توسع بعض الأصحاب إلى وقوع الفعل في العمرة أيضاً، فقالوا بعدم الفرق بين وقوع الإتيان في الإحرام بين الحج وعمرة التمتع لإطلاق الرواية، قال المحقق الكركي (قدس سره): ((وفي عمرة التمتع بالإضافة إلى حجه في وجه قوي لأنها جزء من حج التمتع لا العمرة المبتولة على الظاهر لعدم

(١) البرهان: ٨٧ / ٧، وكذا في تفسير نور الثقلين، للحويزي علي بن جمعة: ٤ / ٧، ح ٢٢ من سورة الفرقان، ط. إسماعيليان - قم.

(٢) معجم رجال الحديث: ١٨ / ١٩٣، رقم الترجمة ١٢٦٩١ محمد بن المثني.

(٣) جامع المقاصد: ٣ / ٢٦٢.

(٤) جامع المقاصد: ٣ / ٢٦٢.

الارتباط المقتضي لمبادرته إلى الفهم))^(١).

ويرد عليه: إن إحرام الحج غير إحرام العمرة الذي قد تحلل منه فلا يسري الحكم المترتب على الأول بمقتضى النص إلى الثاني، قال صاحب المدارك: ((وقد نصّ الأصحاب على أن الاتقاء معتبر في إحرام الحج، وقوى الشارح اعتباره في عمرة التمتع لارتباطها بالحج ودخولها فيه، والمسألة قوية الإشكال))^(٢).

كما أن الحديث عن العمرة المفردة يجعل الحكم سالبة بانتفاء الموضوع؛ لأن العمرة المفردة ليست مرتبطة بالحج فليس فيها مبيت في منى وفي حج الأفراد تكون العمرة المفردة بعد الحج.

وعلى أي حال فإنه يمكن شمول اتقاء غير الجماع في عموم رواية سلام بن المستنير عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه قال: (لمن اتقى الرفث والفسوق والجدل، وما حرم الله عليه في إحرامه)^(٣).

ويرد عليه:-

أ- أن سلام بن المستنير لم يوثق وإنما وصفها السيد الخوئي (قدس سره) بالمعتبرة لأنه من رجال تفسير القمي وهي كبرى عدل عنها، أو يجبر ضعف السند بعمل المشهور بحسب مبنى جماعة، ولم يثبت أن المشهور عمل بها بل حكي عن ابن إدريس وابن سعيد كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ب- إطلاق مفهوم الروايات الدالة على وجوب مبيت ليلة الثالث عشر إذا أصاب الصيد المتقدمة في الفقرة الثانية فإن مفهومها ((إذا اتقى الصيد فله أن ينفر في نفر الأول)) وهو مطلق شامل لمن أتى النساء وغيره، إلا أن يتم دليل على التقييد والمفروض عدمه، فتحمل هذه الرواية على الاستحباب

(١) جامع المقاصد: ٣ / ٢٦٣.

(٢) مدارك الأحكام: ٨ / ٢٤٨.

(٣) وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٨٠، أبواب العود إلى منى، باب ١١، ح ٧.

لأنها لا تصلح للتقييد إلا أن تتم حجية الإجماع صغرى وكبرى فتكون مقيداً لإطلاق المفهوم وهو ما لم يثبت.

ج- ما قيل من أن هذا التقريب يؤول إلى حمل جواز النفر الأول على الفرد النادر لأنه من النادر عدم ابتلاء الحجاج بمخالفة شيء من تروك الإحرام، ولو لم نقل بالندرة فلا شك في أنه عدد كثير يستوجب صدور نصوص عديدة في المسألة لأنها ابتلائية.

د- السيرة القطعية على جواز النفر الأول ولو لم يجتنب تروك الإحرام إلا الصيد، ولو كان ارتكابها موجباً لمبيت ليلة الثالث عشر لعرف ذلك في سيرتهم ومن فتاوى الفقهاء إلا ما حكى عن ابن سعيد^(١) من اتقاء كل ما حرم عليه في إحرامه.

٤- ومما ذكرنا أعلاه يظهر ضعف بعض الأقوال الشاذة في المسألة كاشتراط ابن سعيد اتقاء كل ما حرم عليه في إحرامه، أو وجوب المبيت على الصرورة مطلقاً قال الحلبي في الكافي: ((ولا يجوز للصرورة أن ينفر في الأول، ويجوز ذلك لغيره))^(٢) وكذا الغنية والإصباح ولا دليل عليه بل هو مخالف لإطلاق التخيير في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى﴾ (البقرة: ٢٠٣)، أو ما ذكره ابن إدريس في باب زيارة البيت والرجوع إلى منى من إلحاق المحرمات التي توجب الكفارة ونفى عنه الخلاف، حيث قال: ((وذلك أن من عليه كفارة لا يجوز له أن ينفر في النفر الأول بلا خلاف))، لكنه وافق المشهور ظاهراً في الباب الذي بعده وهو باب النفر من منى حيث قال: ((فإن كان ممن أصاب النساء في إحرامه أو صيداً لم يجوز له أن ينفر في النفر الأول))^(٣)، وكالقول بعدم جواز

(١) الجامع للشرائع: ٢١٨.

(٢) الكافي في الفقه، للحلبي أبي الصلاح: ١٩٨، تحقيق رضا أستاذي - أصفهان.

(٣) السرائر، للحلي محمد بن منصور: ١/ ٦٠٥-٦١٢، ط. جماعة المدرسين.

النفر الأول أصلاً إلا للضرورة كما حكى عن الحلبي^(١).

نعم يمكن القول باستحباب ذلك مطلقاً لعموم صحيحة معاوية بن عمار (لا تبت ليالي التشريق إلا بمنى) وغيرها وهي شاملة لليالي الثلاث، سقط الوجوب للرخصة في موارد جواز النفر الأول، وبقي ملاك الرجحان غير الإلزامي لا من جهة أن الوجوب مركب فإذا سقط فصل الإلزام بقي جنس الطلب المفيد للرجحان، وإنما لما قربناه من حسن المبيت حتى لمن امتثل الواجب بغيره وأن عدم المبيت فيه نقص لذا استحب المبيت في منى إلى الفجر رغم الرخصة بمغادرتها بعد انقضاء النصف الأول، واستحب لمن قضى الليل بالنسك في مكة أن يعود إلى منى ليصبح فيها رغم أنه بديل عن المبيت.

وقد ذهب المحقق النائيني (قدس سره) إلى الاحتياط الاستحبابي، قال: ((وإن كان الأولى بل الأحوط أن لا يتركه من ارتكب ما عدا الصيد والنساء من محرمات الإحرام أو اقتترف كبيرة أخرى. والضرورة بل هو الأفضل لكل ناسك))^(٢)، ولعل الوجه في ذلك -مضافاً إلى ما ذكرناه- صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) (في قول الله عز وجل: ﴿الْحَجُّ أَشْهَرُ مَعْلُومَاتٍ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ فقال: إن الله اشترط على الناس شرطاً وشرط لهم شرطاً، قلت: فما الذي اشترط عليهم، وما الذي اشترط لهم؟ فقال: أما الذي اشترط عليهم فإنه قال: ﴿الْحَجُّ أَشْهَرُ مَعْلُومَاتٍ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ وأما الذي شرط لهم فإنه قال: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى﴾، قال:

(١) الكافي في الفقه: ١٩٨.

(٢) دليل الناسك: ٤٣١، (المتن)

يرجع لا ذنب عليه^(١).

أقول: فالمراد بالاتقاء مطلق محرمات الإحرام وبنفي الإثم أنه يرجع مغفوراً له، وهذا لا ينافي ما تقدم من أحكام عدم الاتقاء لو تم بدليل معتبر؛ لأنه من التفسير المعنوي ككثير من الروايات الواردة في مثل هذه المعاني للآية^(٢)، وإلا فإن معنى الاتقاء بينته الروايات في أول الفرع بناءً على تماميتها.

وخلاصة الكلام في هذا الفرع: أن وجوب مبيت ليلة الثالث عشر لم يثبت بدليل معتبر إلا في من غربت عليه شمس اليوم الثاني عشر، وقد حاولنا معالجة دليل الوجوب على من لم يتق الصيد، أما من لم يتق النساء والموجبات الأخرى فلم نجد عليها دليلاً معتبراً، حتى وصف صاحب المدارك المسألة بأنها ((قوية الإشكال))^(٣) مشيراً إلى جملة من الروايات في تفسير الآية.

لذا شكك جملة من الأعلام في الوجوب كقول المحقق الأردبيلي (قدس سره): ((وأما شرط الاتقاء من الصيد والنساء فلا أرى له دليلاً صالحاً لأن الآية الكريمة مجملة وقابلة للمعاني فإنه يحتمل أن يكون معناها من نفر من نفر الأول أو الثاني فلا إثم عليه يعني لما أتى بأفعال الحج كلها ما بقى عليه ذنب سواء نفر في الأول أو الثاني وحينئذ لا يتعلق به ﴿لمن اتقى﴾ ولا يقيد بقيد المراد فيحتمل أن

(١) الكافي: ٣ / ٣٣٧، معاني الأخبار: ٢٩٥، ورواها في الفقيه: ٢ / ٢١٢ عن محمد بن

مسلم والحلبي جميعاً.

(٢) جمعها في تفسير البرهان: ٢ / ٨٣-٨٧، ومنها ما في الفقيه (وسئل الصادق (عليه السلام) عن قول الله عز وجل ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ قال: ليس هو على أن ذلك واسع إن شاء صنع ذا وإن شاء صنع ذا، لكنه يرجع مغفوراً له لا إثم عليه ولا ذنب له) (من لا يحضره الفقيه: ج ٢، باب النفر الأول

والأخير، ح ٣٠٢٧.

(٣) مدارك الأحكام: ٨ / ٢٤٨.

يكون معناه كون الحج كذلك مكفراً للذنوب كلها لمن اتقى في الحج جميع ما نهى الله عنه. أو أنه ينتفع بذلك من اتقى في بقية عمره إذ لو ارتكب المعاصي فلا يخلصه نحو الذنوب المتقدمة بسبب الحج. وإليه أشار في رواية في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) ومنهم من غفر الله له ما تقدم من ذنبه وقيل له: أحسن فيما بقي من عمرك وذلك قوله عز وجل ﴿فمن تعجل..﴾ الآية. أو أن ذلك للمتقين يعني شيعة أهل البيت، كما نقل في الكافي. في رواية إسماعيل بن نجیح الرياح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: كنا عند أبي عبد الله عليه السلام بمنى ليلة من الليالي، فقال: ما يقول هؤلاء في من تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه؟ قلنا: لا ندري، قال: بلى يقولون: من تعجل من أهل البادية فلا إثم عليه ومن تأخر من أهل الحضر فلا إثم عليه وليس كما يقولون قال الله جل ثنائه: ﴿فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ألا لا إثم... عليه ومن تأخر فلا إثم عليه﴾ ألا لا إثم عليه لمن اتقى، إنما هي لكم والناس سواد وأنتم الحاج. وإن معناها أن ذلك لمن اتقى المعاصي، كما قال الله: إنما يتقبل الله من المتقين. ففيها إشارة إلى أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده الخاص وأنه مفسد للعبادة فلا يصح حج من كان في ذمته حق مضيق مع القدرة، فينبغي الاجتناب له، فتأمل))^(١).

ثم قال (قدس سره): ((والاحتمالات في الآية كثيرة، نعم أحدها ما يفيد التقييد المذكور ولكن يحتاج إلى نص صريح صحيح)) ثم قال (قدس سره) بعد كلام مفصل: ((والاحتياط هو التوقف إلى النفر الثاني لمن لم يتق، والأفضل لغيره النفر الثاني لتحصيل عبادة أخرى، ولرعاية ظاهر الأخبار، وكذا الإقامة بمنى في أيام التشريق))^(٢).

أقول: ومنه يُعلم النظر في دفع صاحب الجواهر، قال (قدس سره): ((والمناقشة

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ٧ / ٣٣٩-٣٤٠.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ٧ / ٣٤٢.

بضعف السند كما في المدارك وبيجمال المراد بالاتقاء المحتمل ما سمعت مدفوعة بالانجبار بما سمعت، وبمرجوحية المنافي منها، على أنه لو سلّم الإجمال في المراد بالآية كان في ما سمعته من الإجماع على الحكم مؤيداً بما سمعته من النصوص كفاية^(١).

تتميم: في حكم من لم يتق الصيد والنساء جهلاً أو نسياناً قال المحقق الكركي (قدس سره): ((وهل يفرق بين العامد والناسي في الأمرين -الصيد والنساء- معاً، فيكون الناسي متقياً، أم في النساء فقط، إذ لا شيء على الناسي لو جامع، بخلاف قتل الصيد سهواً، أم لا يُعدُّ متقياً فيهما؟ أوجه، ولم أظفر بذلك في كلام الأصحاب))^(٢).

وقال الشهيد الثاني (قدس سره): ((وهل يُفرق بين العامد والناسي والجاهل. في ذلك نظر، من العموم، وعدم وجوب الكفارة على الناسي في غير الصيد، وعدم مؤاخذته فيه، ويمكن الفرق بين الصيد وغيره فيثبت الحكم فيه مطلقاً بخلاف غيره، أما الجاهل فالظاهر أنه كالعامد، مع احتمال خروجه أيضاً لعدم وجوب الكفارة عليه في غير الصيد، ثم قال (قدس سره): ((وكلام الجماعة في هذه الفروع غير محرر))^(٣).

وقال صاحب الجواهر (قدس سره): ((الأحوط إن لم يكن الأقوى عدم الفرق بين العامد والناسي والجاهل، وربما فرّق بين الصيد وغيره لوجوب الكفارة في الأول على كل حال))^(٤).

(١) جواهر الكلام: ٣٧ / ٢٠ - ٤٠.

(٢) جامع المقاصد: ٢٦٣ / ٣.

(٣) مسالك الأفهام: ٣٦٧ / ٢.

(٤) جواهر الكلام: ٤٠ / ٢٠.

أقول: المناط في صدق عنوان اتقاء الصيد وإتيان النساء المنصوصين وعدمه، ولا ربط له باستحقاق الكفارة وعدمه. إلا أن يقال إن العنوانين منصرفان عن الناسي والجاهل فلا يجب عليه مبيت ليلة الثالث عشر، وقد يكون استحقاق الكفارة وعدمه قرينة على الانصراف وعدمه، أو شمول النصوص وعدمه.

(الفرع الثالث) هل تختص الرخصة في كفاية المقدار الواجب من الليل ببعض ليالي المبيت أم تشملها جميعاً.

اتضح مما تقدم كفاية المبيت في منى في النصف الأول أو الثاني أو الإصباح فيها لمن قضى أول الليل في النسك بمكة، وإن استظهر بعضهم من قولهم (عليهم السلام): (لا تبت ليالي التشريق إلا بمنى) لزوم قضاء تمام الليل في منى بحسب المعنى اللغوي أو العرفي إلا أن الروايات المعتبرة دلّت على كفاية هذا المقدار لتحقيق المبيت الواجب، وهي شاملة بإطلاقها لليالي أيام التشريق جميعاً حتى ليلة الثالث عشر لأن الواجب فيها عنوان المبيت أيضاً كصحيحتي^(١) الحلبي ومعاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من تعجّل في يومين فلا ينفر حتى تزول الشمس فإن أدركه المساء بات ولم ينفر)^(٢)، فيكفي هذا المقدار في مبيت ليلة الثالث عشر أيضاً.

ولعله لهذا أطلق المشهور وجوب المبيت من دون بيان خصوصية لليلة الثالثة عشرة، فيكون المورد مشمولاً بما دلّ على كفاية نصف الليل ونحوه، قال السيد الخوئي (قدس سره): ((ومن لم يجتنب الصيد في إحرامه فعليه المبيت ليلة

(١) في وسائل الشيعة عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي والصحيح كما في الكافي عن ابن أبي عمير عن معاوية بن عمار، وعن حماد عن الحلبي فهي رواية بطريقتين صحيحين.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧٧ / ١٤، أبواب العود إلى منى، باب ١٠، ح ١.

الثالث عشرة أيضاً وكذا من أتى النساء على الأحوط^(١)، وقال: ((إذا بقي في منى إلى أن دخل الليل وجب عليه المبيت ليلة الثالث عشر أيضاً))، بل صرح السيد الخميني (قدس سره) بذلك، قال: ((يجب المبيت ليلة الثالثة عشرة إلى نصفها))^(٢).

هذا ولكن دلت أكثر من رواية معتبرة على لزوم البقاء إلى الفجر لمن وجب عليه مبيت ليلة الثالث عشر كصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال فيها: (إذا جاء الليل بعد النفر الأول فبت بمنى وليس لك أن تخرج منها حتى تصبح)^(٣)، وورد في رواية أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) البقاء إلى طلوع الشمس لقوله (عليه السلام) فيها: (إن هو لم ينفر حتى يكون عند غروبها فلا ينفر، وليبت بمنى حتى إذا أصبح وطلعت الشمس فلينفر متى شاء)^(٤).

فهذه الروايات تكون مقدّمة على ما دلّ على الرخصة في كفاية بعض الليل؛ لأنها صريحة في المطلوب وتقديم روايات الرخصة عليها يعني إلغائها، وهي وإن وردت في خصوص من وجب عليه المبيت لغروب شمس اليوم الثاني عشر عليه وهو في منى إلا أنها تعمّم لموجبات المبيت الأخرى لأن ظهور صحيحة معاوية في العموم قريب خصوصاً على ما في الوسائل التي فيها (فليس لك) ويناسبه أن تكون ما قبلها (فبت بمنى) كما هو ظاهر.

ولا يضر بما قلناه من أن حد المبيت هو طلوع الفجر ورود قوله (عليه السلام): (وطلعت الشمس) في رواية أبي بصير، لا لضعف سندها بوجود محمد بن سنان في سند التهذيب وضعف أو جهالة طريق الشيخ الصدوق إلى أبي بصير، إذ تقدم في الفرع الثاني (صفحة ١٥٢) أنه يمكن معالجة المشكلتين لجواز العمل

(١) وما يليها في موسوعة السيد الخوئي: ٢٩ / ٣٥٧، ٣٨٠.

(٢) تحرير الوسيلة: ١ / ٤٠٨، المسألة (٢).

(٣) و (٤) وسائل الشريعة: ١٤ / ٢٧٨، أبواب العود إلى منى، باب ١٠، ح ٢، ٤.

بروايات محمد بن سنان إلا أن يعارضها ما هو أقوى منها، وقد صححنا طريقاً للشيخ الصدوق إلى ليث بن البختری المرادي في طريقه إلى عبد الكريم بن عتبة الهاشمي بناءً على أن المراد من أبي بصير هو المرادي وليس يحيى بن أبي القاسم كما رجح السيد الخوئي (قدس سره) بقريته الراوي عنه.

وإنما لأن دلالتها غير واضحة على ما قيل فلا تزيد على صحيحة معاوية بن عمار لأن ذكر (وطلعت الشمس) لبيان إمكان النفر من منى يوم الثالث عشر أول النهار بعد الرمي مباشرة ولا يجب تأخر النفر إلى ما بعد الزوال كما في نفر اليوم الثاني عشر، وفيه تخفيف على المكلف بإنهاء رمي الجمرات أول النهار ما دام قد بقي إلى الفجر ومغادرة منى بعد طلوع الشمس، وقد دلت الروايات على أن النفر الثاني يمكن أن يكون أول النهار وليس كالنفر الأول الذي يجب أن يكون بعد الزوال كصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إذا أردت أن تنفر في يومين فليس لك أن تنفر حتى تزول الشمس، وإن تأخرت إلى آخر أيام التشريق وهو يوم النفر الأخير فلا عليك أي ساعة نفرت قبل الزوال أو بعده)^(١).

هذا وقد حكى عن بعض المعاصرين^(٢) أن رخصة الخروج من منى لا تشمل مبيت ليلة الثاني عشر أيضاً لأن قوله (عليه السلام): (لا تبت ليالي التشريق إلا بمنى) ظاهر في لزوم استيعاب تمام الليل وإن ما دل على الرخصة منصرف إلى ليلة الحادي عشر لأنها ناظرة إلى تمكين الحاج من أداء طواف الحج والنساء

(١) وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٧٤، أبواب العود إلى منى، باب ٩، ح ٣.

(٢) حكى عن المحقق الداماد (قدس سره) في مناسك الحج: ٢٩٩ وعن السيد الشبيري الزنجاني في بحثه الشريف، وقال في مناسكه: ص ٢٩٩: ((وأما بالنسبة إلى الليلة الثانية عشرة والثالثة عشرة على من يجب فيها المبيت فالأحوط وجوباً أن يبيت في منى من غروب الشمس إلى طلوعها ولا يخرج منه في هذه الفترة حتى لإتيان أعمال مكة الواجبة)).

وتوابعهما إذا لم يؤدها في نهار يوم العاشر فلا تشمل ليلة الثاني عشر والثالث عشر.

وهي كما ترى دعوى بعيدة عن الصواب ومنافية للإطلاقات الدالة على الرخصة في ترك منى إلى غيرها مطلقاً بعد قضاء النصف الأول من الليل فيها، ولا يشترط فيها الذهاب لأداء النسك في مكة كما في صحيحة معاوية بن عمار (وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك أن تصبح في غيرها) ومثلها صحيحته الأخرى ورواية جعفر بن ناجية (وإذا خرج بعد نصف الليل فلا بأس أن يصبح بغيرها)^(١). ولأن مناسك البيت الحرام لا تختص باليوم العاشر وليلة الحادي عشر، وغير ذلك من مواطن الخلل فيها فإنها كثيرة اتضحت من الأبحاث المتقدمة.

(الفرع الرابع) المستثنون من وجوب المبيت

يستثنى من وجوب المبيت ذوو الأعذار المسقطة للتكليف كالمريض والممرض^(٢) ومن خاف على نفسه أو ماله من المبيت بمنى، وجميع موارد الضرورة كالضرر والخرج، قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((وأما ذوو الأعذار فلا أجد خلافاً بين الأصحاب في جواز المبيت لهم بغير منى، ولعله لنفي الحرج في الدين وفحوى الرخصة للرعاية والسقاية))^(٣).

حيث استثنى جماعة السقاة من المبيت مستدلين برواية مالك بن أعين^(٤) عن أبي جعفر (عليه السلام) (إن العباس استأذن رسول الله (صلى الله عليه وآله)

(١) تقدمت (صفحة ١٠٦).

(٢) قربنا في كتاب (التلقيح الصناعي: ١٢) وجوهاً لسقوط التكليف عنه مع أنه ليس هو ذا العذر.

(٣) جواهر الكلام: ١٢ / ٢٠.

(٤) وهو الجهني وليس أخا زرارة ولم يرد فيه توثيق.

في أن يبني بمكة ليالي منى فأذن له رسول الله (صلى الله عليه وآله) من أجل سقاية الحاج^(١) بتقريب التجريد عن الخصوصية ولو لظهور ذيلها في التعليل.

ورد السيد الخوئي (قدس سره) بأن ((السقاة لا وجه لاستثنائهم لعدم وجود رواية تخرجهم عن الحكم))، وقال عن الرواية الآتية: ((أنها قضية شخصية في واقعة رخص النبي (صلى الله عليه وآله) لعمه وهو ولي الأمر وله أن يرخص لكل أحد فالتعدي إلى كل مورد مشكل، ولا يستفاد من ترخيصه (صلى الله عليه وآله) لعمه العباس تعميم الترخيص لجميع السقاة))^(٢).

أقول: هذا الحمل خلاف الظاهر لأن الإمام (عليه السلام) ذكرها على نحو بيان الحكم في المسألة وليس حكاية عن واقعة تاريخية، ويؤكد عموم التعليل في نهايتها. وكذا استثنوا الرعاة، قال العلامة (قدس سره) في المنتهى: ((وقد رُخص للرعاة المبيت في منازلهم وترك المبيت بمنى ما لم تغرب الشمس عليهم في منى فإنه يلزمهم المبيت بها ولا نعلم خلافاً في الترخيص))^(٣).

أقول: وهو عنوان لم يرد في الروايات، لذا علل العلامة الرخصة بأن ((المبيت لمثلهم يشق عليهم فيكون منقياً)).

أقول: فالرخصة ليست له بعنوانه وإنما بالعنوان الثانوي فتدور الرخصة مداره ويشترك فيها مع غيره؛ لذا فرّق العلامة بين الرعاة وأهل السقاية، قال (قدس سره): ((لو غربت الشمس على أهل سقاية الحاج بمنى لم يجب عليهم المبيت بها، بخلاف الرعاة؛ لأن الرعاة إنما يكون رعيهم بالنهار وقد فات، ففتوت الضرورة، فيجب عليهم المبيت، وأما أهل السقاية فشغلهم ثابت ليلاً ونهاراً فافتراقاً))^(٤).

(١) وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٥٨، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ٢١.

(٢) موسوعة السيد الخوئي: ٢٩ / ٣٩٢.

(٣) منتهى المطلب: ١١ / ٣٨٠، تحقيق مجمع البحوث الإسلامية.

(٤) منتهى المطلب: ١١ / ٣٨٠.

أقول: رعي الأنعام وإن كان في النهار إلا أن حفظها وحراستها في الليل مطلوب أيضاً فالرخصة لا تختص بالنهار، فالصحيح ترك الحكم إلى علته وليس إلى العناوين ليكون أدق لذا قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((المدار على ارتفاع العذر وعدمه، وإلا فلو فرض احتياج الرعاة إلى الرعي ليلاً كان لهم ذلك وإن غربت الشمس لهم بمنى، ومن هنا ألحقنا جميع ذوي الأعذار بهم))^(١).

وعلق السيد الخوئي (قدس سره) على استثناء الرعاة بأنه ((لا يمكن المساعدة على ما ذهبوا إليه، أما الرعاة فاستثناءهم لعله غفلة من الأعلام، لأن الراعي عمله في النهار وأما في الليل فحاله وحال بقية الناس سواء ولذا استثنى الراعي من الرمي في النهار. نعم: قد يضطر الراعي إلى المبيت خارج مكة لحفظ أغنامه وهذا عنوان آخر يدخل بذلك في عنوان المضطر إلى المبيت خارج منى لحفظ نفسه أو ماله ويؤكد ما ذكرناه أنه لم يذكر استثناء الرعاة في شيء من الروايات))^(٢).

أقول: ليس في كلام الأعلام غفلة لأنهم ناظرون إلى حالة ابتلائية خاصة كانوا يرون بها، إذ لعل الراعي المراد هنا خصوص الذي جاء مع أغنام الهدى أو القلائد المساقة من الميقات أو التي تشتري مبكراً من تجار مكة أو التي ترافق الحجاج لأجل التغذية من لبنها أو نحرها للإطعام في موسم الحج أو الإبل التي تأتي بها القوافل للسفر، فإنها جميعاً تحتاج إلى الرعاية في أيام الحج ولا سيما وأن مكة في وادٍ غير ذي زرع فيحتاج راعيها إلى الذهاب بها إلى أماكن بعيدة، ولا يعرف ولا يستطيع كل حاج التفرغ عن عباداته لرعيها وتوفير ما يقيها حية إلى يوم النحر، ولو أنه بات في منى لتعرضت للخطر، فلا بد من أحد يبيت معها، ويكون استثناءه مما عرف عند الحجاج كل سنة فإنها مشكلة قائمة.

(١) جواهر الكلام: ١٣ / ٢٠.

(٢) موسوعة السيد الخوئي: ٣٩٢ / ٢٩.

وروى العامة عن عاصم بن عدي أن النبي (صلى الله عليه وآله) رخص للرعاة أن يتركوا المبيت بمنى^(١).

ومن المعذورين عن المبيت في منى من اشتغل بالنسك في مكة حتى الفجر أو قضى شطراً من الليل في ذلك ثم عزم على العود إلى منى لإدراك المبيت فغلبته عينه فنام في الطريق بعد خروجه من حدود مكة باتجاه منى وسيأتي الموردان والأدلة عليهما إن شاء الله تعالى.

(الفرع الخامس) دلت جملة من الروايات الصحيحة على أنه إذا نام في طريق عودته من مكة بعد خروجه من حدودها فلا كفارة عليه، كصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إذا زار الحاج من منى فخرج من مكة فجاوز بيوت مكة فنام ثم أصبح قبل أن يأتي منى فلا شيء عليه)^(٢).

وصحيحة محمد بن إسماعيل عن أبي الحسن (عليه السلام) (في الرجل يزور فينام دون منى، فقال: إذا جاز عقبة المدنيين فلا بأس أن ينام)^(٣).

أقول: باعتبار أن عقبة المدنيين هي حد بيوت مكة من جهة منى كما ورد في صحيحة معاوية بن عمار (وحد بيوت مكة التي كانت قبل اليوم عقبة المدنيين وإن الناس قد أحدثوا بمكة ما لم يكن)^(٤).

وصحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) في التهذيب

(١) فتح العزيز بهامش المجموع: ٣٩٣ / ٧، وبتفاوت في الألفاظ، يُنظر: سنن أبي داوود:

٢ / ٢٠٢، ح ١٩٧٥، سنن ابن ماجه: ٢ / ١٠١٠، ح ٣٠٣٧، سنن الترمذي: ٣ / ٢٨٩، ح

٩٥٤، ٩٥٥، سنن النسائي: ٥ / ٢٧٣، سنن البيهقي: ٥ / ١٥٠-١٥١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٥٧، أبواب العود إلى منى ورمي، باب ١، ح ١٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب السابق، ح ١٥.

(٤) وسائل الشيعة: ١٢ / ٣٨٩، أبواب الإحرام، باب ٤٣، ح ١.

والاستبصار، وفي الكافي عن بعض أصحابنا عنه (عليه السلام) (في رجل زار البيت فنام في الطريق قال: إن بات بمكة فعليه دم وإن كان قد خرج منها فليس عليه شيء ولو أصبح دون منى)^(١).

ولا يعارضها إلا رواية علي عن أبي إبراهيم (عليه السلام) قال: (سألته عن رجل زار البيت فطاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم رجع فغلبته عينه في الطريق فنام حتى أصبح؟ قال: عليه شاة)^(٢).

أقول: ولا تصلح للمعارضة للخدشة في سندها ولاحتمال أن نومه كان في الطريق قبل تجاوز عقبة المدنيين؛ لذا حكى القول به عن الاسكافي والشيخ في التهذيبين، قال صاحب الرياض (قدس سره): ((ولا يخلو من قوة إن لم ينعقد الإجماع على خلافه لوضوح دلالتها مضافاً إلى صحتها وكثرتها، مع عدم وضوح معارض لها إلا إطلاق بعض الصحاح المتقدمة، ويقبل التقييد بها))، ثم قال: ((هذا ولكن الأحوط ما عليه الأصحاب))^(٣).

أقول: لكن صاحب الجواهر (قدس سره) قال: ((إلا أنه -مع الطعن في سند بعضها ولا جابر بل والدلالة إذ لم نجد من أفتى بشيء منها عدا ما سمعته من أبي علي والشيخ في كتابي الأخبار - لا تقاوم تلك النصوص المعتضدة بالعمل، وإن توقف لأجلها في المدارك حتى قال: إن المسألة قوية الإشكال))، ثم نقل كلام صاحب الرياض، وقال: ((لكن لا يخفى عليك ما في ذلك كله بعد الإحاطة بما ذكرناه سيما

(١) الكافي: ٤ / ٥١٤ و وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٥٦، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ١٦٦. واعتمد صاحب الوسائل على رواية (التهذيب: ٥ / ٢٥٩) و (الاستبصار: ٢ / ٢٩٤) وفيها رواية جميل عن أبي عبد الله (عليه السلام) بدون واسطة بعض أصحابه.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٥٤، الباب السابق، ح ١٠.

(٣) رياض المسائل: ٧ / ١٤٤.

عمل الأصحاب))^(١).

أقول: يجب أن يحاكم الإجماع في ضوء هذه الروايات الصحيحة لا العكس ويكون في الحكم توسعة على الحجاج بلحاظ المشقة والإجهاد الذي تعرضوا له خلال أيام المناسك.

ويلاحظ هنا أن صاحب الرياض وكذا صاحب الجواهر عبّرا عن الحكم بجواز النوم في الطريق اختياراً، وهو ظاهر إطلاق الروايات ولا يضره ما في رواية من غلبه النوم، اللهم إلا أن يقال بأن الجعل واحد فتكون وحدة الجعل قرينة على تقييد النوم بغلبته وهو أنسب يجعل الرخصة.

(الفرع السادس) دلت روايات معتبرة عديدة على أن من لم يبيت في منى وبات في غيرها فعليه كفارة إهراق دم وعيّنت أخرى بأنها شاة ومقتضى الجمع بلحاظ وحدة الجعل أن الكفارة شاة، كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) (عن رجل بات بمكة في ليالي منى حتى أصبح؟ قال: إن كان أتاها نهاراً فبات فيها حتى أصبح فعليه دم يهريقه)^(٢).

وصحيحة صفوان قال: (قال أبو الحسن (عليه السلام): سألتني بعضهم عن رجل بات ليلة^(٣) من ليالي منى بمكة؟ فقلت: لا أدري، فقلت له: جعلت فداك، ما تقول فيها؟ قال (عليه السلام): عليه دم شاة إذا بات).

وصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا تبت ليالي التشريق إلا بمنى فإذا بت في غيرها فعليك دم).

(١) جواهر الكلام: ٢٠ / ٧.

(٢) هذه المجموعة من الروايات في وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٥١، أبواب العود إلى منى، باب

١، ح ٢، ٥، ٦، ٨، ١٠، ١٦.

(٣) هكذا في التهذيب والاستبصار لكن الوسائل ليس فيها (ليلة من).

وصحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من زار فنام في الطريق فإن بات بمكة فعليه دم، وإن كان قد خرج منها فليس عليه شيء وإن أصبح دون منى).

ورواية علي ((بن أبي حمزة)) عن أبي إبراهيم (عليه السلام) قال: (سألته عن رجل زار البيت فطاف بالبيت وبالصفا فغلبته عينه في الطريق ((الطواف في نسخة من الاستبصار)) فنام حتى أصبح، قال: عليه شاة).
ورواية جعفر بن ناجية قال: (سألته أبا عبد الله (عليه السلام) عمن بات ليالي منى بمكة؟ فقال: عليه ثلاثة من الغنم يذبحهن).

ويدل عليه أيضاً مفهوم الروايات الدالة على عدم وجوب الشاة إذا نام في الطريق بعد خروجه من مكة في طريق منى وكان مشغولاً بالنسك فتدل على ثبوتها إذا بات في مكة أو خارجها في غير طريق منى، كصحيحة محمد بن إسماعيل عن (أبي الحسن عليه السلام في الرجل يزور فينام دون منى، فقال: إذا جاز عقبة المدنيين فلا بأس أن ينام) باعتبار أن عقبة المدنيين حدود مكة كما تقدم.

وصحيحة هشام (عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا زار الحاج من منى فخرج من مكة فجاوز بيوت مكة فنام ثم أصبح قبل أن يأتي منى فلا شيء عليه)^(١)، بتقريب أن المقصود نفي الكفارة.

ولا يعارض تعيين الكفارة بالشاة ما ورد في رواية عبد الغفار الجازي عن أبي عبد الله (عليه السلام) وفيها قوله: (لا يصلح له حتى يتصدق بها صدقة أو يهريق دماً)^(٢) لأنها ضعيفة السند ولا يوجد ما يجبرها لإعراض الأصحاب عنها.

فائدة: ليس من الضروري كون الفداء بشاة كفارة عن ترك واجب أو فعل شيء

(١) وسائل الشيعة: ٢٥٦ / ١٤، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ١٥، ١٧.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٥٦ / ١٤، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ١٤.

منهي عنه، إذ يمكن أن يكون إهراق الدم لأجل جبران النقص المعنوي لا الكفارة كما عن الشهيد الثاني (قدس سره) في المسالك والروضة^(١)، وكاشف اللثام^(٢) (قدس سره) وقال صاحب الجواهر (قدس سره): ((ولعل الفدية جبران لا كفارة))^(٣).

وهنا ملاحظات:-

الأولى: وردت روايات معارضة لما دل على وجوب الكفارة، وهي:-

١- صحيحة العيص بن القاسم قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل فاتته ليلة من ليالي منى؟ قال: ليس عليه شيء وقد أساء)^(٤).

٢- معتبرة سعيد بن يسار قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: فاتتني ليلة المبيت بمنى من شغل [في الاستبصار: في شغل] فقال: لا بأس)^(٥).

٣- رواية أبي البخترى في قرب الإسناد عن جعفر عن أبيه عن علي (عليهم السلام) (قال في الرجل أفاض إلى البيت فغلبت عيناه حتى أصبح، قال: لا بأس عليه ويستغفر الله ولا يعود)^(٦).

أقول: مقتضى القواعد الجمع بين الروايات بحمل إهراق الدم على الاستحباب، ونصوص المسألة لا تأباه فمن لم يبت في منى أثم لترك الواجب ولا كفارة عليه بمقتضى هذا الجمع.

(١) مسالك الأفهام: ٢ / ٣٦٤، الروضة البهية: ١ / ٤٠١.

(٢) كشف اللثام: ٦ / ٢٤٠.

(٣) جواهر الكلام: ٦ / ٢٠.

(٤) وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٥٣، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ٧.

(٥) وسائل الشيعة: الباب السابق، ح ١٢.

(٦) وسائل الشيعة: الباب السابق، ح ٢٢.

وقد احتمل السيد صاحب المدارك (قدس سره) استحباب الكفارة بمقتضى هاتين الروايتين المعتبرتين قال (قدس سره): ((لولا تخيل الإجماع على هذا الحكم لأمكن القول بمضمونها وحمل ما تضمن لزوم الدم على الاستحباب))^(١). أقول: هذا الإجماع موجب للاحتياط خصوصاً مع ما قيل من قصور هاتين المعتبرتين عن المعارضة لاحتمالات عديدة:-

أ- ما حكاه صاحب الجواهر عن بعضهم من حمل المعتبرتين على الجاهل الذي استثناه بعض من وجوب الكفارة كالمحكي عن الشهيد في الحواشي^(٢). لكن هذا التوجيه لا يناسب صحيحة العيص لأن الجاهل لا يقال عنه (أساء)، أو حملها على أي عذر بدعوى قرينية قوله: (فاته ليلة) على ذلك ((وأما قوله (عليه السلام): (أساء) فلصدقه فيما لو كان مقصراً في منشأ الفوت فتأمل))^(٣).

ب- حمل نفي البأس والشيء على عدم الإخلال بوجهه وإن أثم لتركه واجباً.
ج- إن دلالة الجواب على نفي الكفارة بالإطلاق فلا تنافي ما دل على وجوب الكفارة؛ لأنها تقيّد إطلاقها وتكون نتيجة الجمع بينهما أن لا شيء عليه إلا الشاة.

د- ولو تنزلنا وقلنا بدلالتهما على عدم وجوب الكفارة فيقع التعارض وتحمل الروايتان على التقية قال صاحب الحقائق (قدس سره): ((الأقرب حملهما على التقية لأن مذهب أبي حنيفة أنه لو ترك المبيت لا شيء عليه، وللشافعي قول بأنه إذا ترك المبيت ليلة واحدة فعليه مد وفي قول آخر درهم ويشير إلى ذلك في صحيحة صفوان فإنه من المعلوم أن السائل من هؤلاء، وعدوله عن

(١) مدارك الأحكام: ٢٢٤ / ٨ وحكاه عنه في جواهر الكلام: ٦ / ٢٠.

(٢) جامع المقاصد: ٢٦٣ / ٣، تحقيق مؤسسة آل البيت، جواهر الكلام: ٦ / ٢٠.

(٣) تقارير كتاب الحج، للسيد الشاهرودي (قدس سره): ج ٥، القسم الأول: ٦١.

جوابه إنما هو لما ذكرناه))^(١) وقال السيد الخوئي (قدس سره): ((والعبارة المذكورة في صحيح العيص عين العبارة المحكية عن أحمد كما عن المغني^(٢)، وما يؤكد الحمل على التقية صحيحة صفوان المتقدمة من أنه (عليه السلام) لما سأله بعض العامة فلم يجبه وقال: لا أدري)).

أقول: وعبارة صحيحة العيص مطابقة لعبارة ابن حزم الظاهري في المحلى قال: ((ومن لم يبت ليالي منى بمنى فقد أساء ولا شيء عليه))^(٣).

هـ- حملهما على من بات بمكة مشغلاً بالعبادة أو من خرج من منى بعد نصف الليل وهو ما احتمله الشيخ^(٤) (قدس سره) ونفى عنه صاحب الحدائق البأس^(٥)، ووصفه السيد الخوئي (قدس سره) بأنه غريب جداً لأن من خرج من منى بعد انتصاف الليل أو قضاء مشغلاً بالعبادة في مكة فقد عمل بما يجب عليه فكيف يقول (عليه السلام): (وقد أساء؟) وكيف يقول السائل فاتته ليلة.

أقول: يمكن أن تكون الإساءة بلحاظ المقدمات والمناشئ وهي أفعال اختيارية، وعلى أي حال فإنه يمكن حمل معتبرة سعيد بن يسار على من بات مشغلاً بالعبادة في مكة لأن كلمة الشغل أصبحت مصطلحاً خاصاً في المقام لتداولها في الروايات، أما صحيحة العيص فتجانب ببعض الوجوه المذكورة وسنذكر في الملاحظة الثالثة وجهاً مفيداً لها، ولا نعلم مبرراً لردها بضعف السند وعدم جبر ضعفه بعمل

(١) الحدائق الناضرة: ١٧ / ٢٩٨.

(٢) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ٢٩ / ٣٨٨ عن المغني لابن قدامة: ٣ / ٤٨٢.

(٣) المحلى، لابن حزم محمد بن علي بن سعيد بن حزم: ٧ / ١٨٤. ط. دار الفكر.

(٤) تهذيب الأحكام: ٥ / ٢٥٨، ط. دار الكتب الإسلامية.

(٥) الحدائق الناضرة: ١٧ / ٢٩٨.

الأصحاب كما عن السيد الشاهرودي^(١) (قدس سره).

الثانية: فهم المشهور من الروايات أن عليه شاة لكل ليلة وقد صرحوا به في كلماتهم كقول ابن حمزة: ((فإن بات بها -أي مكة- أو بغيرها لغير العبادة ولم يعد إلى منى ليبيت بها لزمه عن كل ليلة من الليلتين الأولتين من ليالي التشريق دم))^(٢) وقول المحقق الحلبي (قدس سره) في الشرائع: ((فلو بات بغيرها كان عليه عن كل ليلة شاة))، وورد مثله عن العلامة في القواعد وغيره، بل قال في الجواهر نقلاً عن الرياض: ((بل عن صريح الخلاف والغنية وغيرهما وظاهر المنتهى وغيره الإجماع عليه))^(٣).

أقول: صحيحاً علي بن جعفر ومعاوية بن عمار ظاهران في أن الدم يتعلق بمن بات الليالي خارج منى ولم توجب تعددها بتعدد الليالي، ولذا أطلق بعض الأساطين وجوب الكفارة في ترك المبيت من دون تحديد شاة لكل ليلة مستعملين نفس تعبير الروايات، كقول الشيخ الصدوق في الهداية: ((ولا تبت ليالي التشريق إلا بها فإن بت في غيرها فعليك دم شاة))^(٤).

وقول الشيخ المفيد في المقنعة: ((ثم ليرجع إلى منى ولا يبيت ليالي التشريق إلا بمنى، وإن بات في غيرها فعليه دم شاة))^(٥).

وقول السيد المرتضى في جمل العلم والعمل: ((ولا يبيت ليالي التشريق إلا

(١) تقارير كتاب الحج: الموضع السابق.

(٢) الينابيع الفقهية: ٤٤٦ / ٨.

(٣) جواهر الكلام: ٤ / ٢٠، رياض المسائل: ٧ / ١٤٠.

(٤) الينابيع الفقهية: ٥٨ / ٧.

(٥) الينابيع الفقهية: ٨٣ / ٧.

بمنى فإن لم يبت بمنى فعليه دم شاة^(١) وقال الشيخ في النهاية وأبو الصلاح الحلبي وسلاّر مثل ذلك في الكافي والمراسم العلوية^(٢) وابن إدريس في السرائر^(٣). أقول: هذا اللفظ يصدق على عدة معانٍ فيمكن أن يراد به ما فهمه المشهور، لذا فإن ابن إدريس الذي وافقهم بالعبارة بين بعد ذلك خلال نقاشه مع المبسوط بأن الصحيح وجوب الفداء بشاتين إذا لم يبت ليلتين.

ويمكن أن يراد به أن الدم لمن بات مجموع الليالي من دون شرط المجموع فيجب دم واحد لمن بات ليلة أو ليلتين خارج منى، لذا احتل كاشف اللثام (قدس سره) من كلام هؤلاء الأعلام ما يوافق المشهور لأنه مطلق كصحيحتي معاوية وابن جعفر المتقدمين وقال: ((ولعله أظهر))^(٤) ووجه الأظهرية - كما عن صاحب الجواهر (قدس سره) وغيره - أنها محمولة على إرادة الجنس ولو بقرينة الروايات الأخرى، لكنه (قدس سره) أيضاً احتل ((الخلاف إما بالتسوية بين ليلة وليلتين وثلاث، أو بأن لا يجب الدم إلا بثلاث))^(٥).

أقول: الاحتمال الثاني من احتمالي الخلاف - وهو اشتراط وجوب الشاة بالمبيت جميع الليالي خارج منى - مردود؛ لتصريح صحيحة صفوان - على ما في التهذيب والاستبصار لا على ما في الوسائل - ورواية جعفر بن ناجية بوجوبها لليلة واحدة وهو ظاهر صحيحة جميل ورواية علي، لكن الاحتمال الأول - وهو وجوب الشاة بوقوع المبيت خارج منى بلا فرق بين الواحدة والاثنتين - وارد بحسب ظاهر الروايات، ولا يوجد ما يردّه في الروايات عدا رواية جعفر بن ناجية قال: (سألت

(١) الينابيع الفقهية: ٧ / ١٠٧.

(٢) الينابيع الفقهية: ٧ / ١٤٨، ٢٠٧، ٢٤٤.

(٣) السرائر: ١ / ٦٠٩.

(٤) كشف اللثام: ٦ / ٢٣٩.

(٥) جواهر الكلام: ٢٠ / ٥.

أبا عبد الله عليه السلام عمّن بات ليالي منى بمكة، فقال: عليه ثلاثة من الغنم يذبحهن^(١).

وفيه: إن السند غير تام وانجباره بعمل الأصحاب كما عن بعض الأعلام^(٢) قابل للنقاش صغرى وكبرى، ومبيت ليلة الثالث عشر لا يجب عليه لأنه ليس ممن لم ينفر من منى بعد زوال اليوم الثاني عشر لافتراض مبيته ليالي التشريق في غير منى، وحمله على من لم يتق الصيد والنساء حمل على الفرد النادر.

بل يمكن القول أن ظاهر الروايات هو الاحتمال الأول من فردي الخلاف؛ لأنها لم تفرق في الجواب عن وجوب الدم بين فرض الترك في ليلة أو أكثر، ولا تنافيه صحيحة صفوان لأن موضوعها من أفرادها أي أن مبيت ليلة خارج منى يوجب الكفارة فالقدر المتيقن منها نفي شرطية المجموع للوجوب لا أن كل ليلة موجبة للكفارة.

ويمكن تصوره على اعتبار أن المبيت في مجموع الليالي هو نسك واحد فمخالفته في ليلة أو أكثر هي مخالفة واحدة كعدم تكرار الكفارة بتظليل المحرم عدة مرات في الإحرام الواحد، فتجب شاة واحدة، ولو شككنا فالأصل عدم وجوب الزائد عن الواحدة لأنه من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين.

نعم إذا كان لصحيحة صفوان (المتقدمة صفحة ١٨٠) ظهور في إطلاق وجوب الكفارة لكل ليلة وجب العمل به، أو استظهرنا كون مبيت كل ليلة سبباً مستقلاً لوجوب الشاة فتجري أصالة تعدد السبب بتعدد المسبب^(٣)، ويؤيده رواية جعفر بن ناجية مجبورة بعمل الأصحاب، وهو الأحوط.

(١) وسائل الشيعة: ٢٥٣ / ١٤، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ٦.

(٢) رياض المسائل: ١٤٦ / ٧.

(٣) واستدل بهذا الأصل السيد عبد الأعلى السبزواري (قدس سره) في مهذب الأحكام:

الثالثة: هل يتحقق موجب الكفارة بالمبيت خارج منى في تمام الليل أم بترك الواجب

وتظهر الثمرة في من مكث أقل من المقدار الواجب كمن مكث في منى أول الليل ثم غادرها قبل منتصفه، أو مكث مدة تعادل نصف الليل لكنها كانت مبعضة من النصفين فإنه تجب عليه الكفارة على الثاني لأنه لم يمثل الواجب دون الأول.

اختار الأول جمع من الأصحاب، قال المحقق الأردبيلي (قدس سره): ((لا نعلم وجوب الدم لو بات بعض الليل بغير منى))^(١) وهي عبارة تحتمل بمفهومها ما قلناه، وأوضح منها قول صاحب المدارك (قدس سره): ((واعلم أن أقصى ما يستفاد من الروايات ترتب الدم على مبيت الليالي المذكورة في غير منى بحيث يكون خارجاً عنها من أول الليل إلى آخره))^(٢)، واستحسنه صاحب الرياض (قدس سره) لكنه احتاط بالآخر ((أخذاً بالمتيقن))^(٣) واستظهره صاحب الجواهر من نصوص القول الثالث، قال (قدس سره): ((بل قد تومئ هذه النصوص -وهي روايات كفاية الإصباح في منى- إلى إدراك المبيت بمنى بذلك فلا تجب الشاة حينئذٍ إلا بالمبيت تمام الليل في غيرها، ولكن لم أجد من أفتى به))^(٤).

أقول: لعله (قدس سره) أراد بقوله: ((لم أجد)) كفاية الإصباح لإدراك المبيت وليس لوجوب الشاة على المبيت تمام الليل في غير منى.

وقال (قدس سره): ((إن أقصى ما يستفاد من النصوص ترتب الدم على مبيت الليالي المذكورة في غير منى بحيث يكون خارجاً عنها من أول الليل إلى آخره،

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ٧ / ٣٤٥.

(٢) مدارك الأحكام: ٨ / ٢٢٤، تحقيق مؤسسة آل البيت (عليهم السلام).

(٣) رياض المسائل: ٧ / ١٤٧.

(٤) جواهر الكلام: ٢٠ / ٩.

كما اعترف به بعض، واستحسنه آخر))^(١).

أقول: الرخصة في هذه الروايات تتعلق بحالة خاصة وهي قضاء الجزء الأول من الليل في النسك فيكفيه الإصباح في منى، ولا يستفاد منها تعميم عدم وجوب الكفارة لبقاء أي جزء من الليل في منى، ومنه يعلم النظر في قول المحقق الأردبيلي (قدس سره): ((هذه تدل على أنه يكفي الكون فيه ليلاً في الجملة ولو كان من آخره))^(٢) وكذا كلام جملة من الأعلام الذين مضوا على مثل هذا التفكير^(٣)؛ لأن إدراك شيء من الليل والإصباح في منى من مصاديق المبيت لغة وعرفاً، أو لكفايته لمن قضى أول الليل في النسك بمكة فتسقط الفدية لامثال الواجب لا لكفاية الجزء اليسير؛ لذا لا يلزم منه سقوطها إذا مكث جزءاً من أول الليل مثلاً دون منتصفه.

ونسب السيد الخوئي (قدس سره) هذا القول إلى أستاذه الشيخ النائيني (قدس سره) قال (قدس سره): ((وقد احتمل شيخنا الأستاذ في مناسكه^(٤) ثبوت الكفارة على المبيت في مجموع الليل وتماه خارج منى، فمن خرج بعد أول الليل من منى وبات في مكة غير مشغول بالعبادة يكون أثماً لترك المبيت في منى وعدم اشتغاله بالعبادة، ولكن لا تجب عليه الكفارة لأن الكفارة إنما تثبت فيما إذا بات تمام الليل خارج منى)).

أقول: في نسبة هذا القول إلى الشيخ النائيني (قدس سره) نظر بل منع سيأتي وجهه، ولعله (قدس سره) حمل كلام الشيخ النائيني على هذا المعنى متأثراً بتعليقة السيد الحكيم (قدس سره) على قوله الآتي: ((لما قد يظهر من نصوص الفدية من

(١) جواهر الكلام: ١٠ / ٢٠.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ٣٣٤ / ٧.

(٣) كالسيد الشاهرودي (قدس سره) في تقريرات الحج: ج ٥، القسم الأول: ٦٤.

(٤) متن دليل الناسك: ٤٣٤.

اختصاصها بصورة المبيت تمام الليل بغير منى))^(١).

ثم ردّ عليه السيد الخوئي (قدس سره) بأن ((المستفاد من النص أنه لو رجع إلى منى بعد انتصاف الليل يثبت عليه الكفارة مع أنه لم يبت تمام الليل خارج منى كصحيحة معاوية بن عمار (فإن بت في غيرها فعليك دم فإن خرجت أول الليل فلا ينتصف الليل إلا وأنت في منى إلا أن يكون شغلك نسك) فإن المستفاد منه إن رجع بعد انتصاف الليل إلى منى ولم يكن شغله نسكه يجب عليه الدم وكذلك من صحيحته الأخرى لقوله: (عن الرجل زار عشاء فلم يزل في طوافه ودعائه وفي السعي بين الصفا والمروة حتى يطلع الفجر، قال: (ليس عليه شيء كان في طاعة الله) فإنه صريح في أنه إذا زار عشاء أي مضى شطر من الليل في منى وزار عشاء فإن كان في طاعة الله فليس عليه شيء وأما إذا لم يكن في طاعة الله فعليه الكفارة وكذلك يستفاد من خبر جميل المتقدم لقوله: (من زار فنام في الطريق فإن بات بمكة فعليه دم) لإمكان أن يزور البيت بعد أول الليل وقبل انتصافه ولكن الرواية كما عرفت لم يثبت كونها مسندة بل نحتمل إرسالها كما رواها الكليني مرسله فتصح للتأييد))^(٢).

أقول: في نسبة هذا القول إلى الشيخ النائيني (قدس سره) نظر، ولا يظهر من عبارته ذلك، بل إن كلامه صريح في أن الكفارة تجب لترك الواجب لقوله (قدس سره): ((ولو فاته جزء من أول الليل -لا في نسكه- لكنه أدرك البيوتة بها إلى الفجر ففي وجوب الفدية إشكال وكذا في سقوطها عن بات بغيرها ثم رجع قبل أن ينشق الفجر إليها))^(٣).

أقول: إشكاله وتردده (قدس سره) يعني أنه يحتمل ذلك، ولو كان يرى أن المبيت

(١) دليل الناسك: ٤٣٦.

(٢) موسوعة السيد الخوئي: ٢٩ / ٣٨٩-٣٩٠.

(٣) دليل الناسك، (المتن): ٤٣٦.

في تمام الليل خارج منى موجب للكفارة لما تردد واستشكل في عدم وجوبها ولجزم بعدم وجوبها لأن فرض المسألة أنه أدرك جزءاً من الليل فيها، وإشكاله الأول على المشهور حيث يلزم من قولهم وجوبها إذا لم يبت النصف الأول، وأما إشكاله الثاني فمن جهة ما اختاره من كفاية الإصباح في منى لمن لم يكن فيها أول الليل لانشغاله بالعبادة في البيت الحرام خاصة دون من اشتغل بغير النسك فاستشكل في غيره من جهة ما دل على لزوم الحضور عند منتصف الليل كما بينا في التفصيل المختار، وهو يتضمن مراعاة القول بالتخيير مطلقاً أو لخصوص من لم يقض أول الليل بالنسك؛ لأن مدرك الإصباح لم يبت أياً من النصفين.

كما أن في ردّه (قدس سره) نظراً أيضاً فإن الروايات التي أوردتها غير ظاهرة في ما قال، فإن الفقرة الأولى من صحيحة عمار في وجوب الدم مستقلة عن الفقرة الثانية في وجوب الحضور عند انتصاف الليل، والاستثناء من هذا الوجوب لا من وجوب الدم، وكذا صحيحته الثانية ناظرة إلى هذا الوجوب.

وعلى أي حال فإن النظر في الروايات يقتضي وجوب الشاة على من بات تمام الليل خارج منى لأنها كلها نصّت على هذا ولم تجعل الشاة بإزاء ترك واجب المبيت في منى إلا ما يظهر من خبر الجازي كما يأتي.

ففي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) (عن رجل بات بمكة في ليالي منى حتى أصبح، قال: إن كان أتاها نهراً فبات فيها حتى أصبح فعليه دم يهريقه) ومثلها روايته في قرب الإسناد.

وصحيحة صفوان (عن رجل بات ليالي مكة بمنى)، قال (عليه السلام):
(عليه دم شاة إذا بات).

وصحيحة جميل عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (فإن بات بمكة فعليه دم) ورواية جعفر بن ناجية قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن من بات ليالي منى بمكة؟ فقال: عليه ثلاثة من الغنم يذبحهن).

أقول: هذه الروايات صريحة أو ظاهرة في وجوبها على من بات تمام الليل في مكة، وعليها تحمل رواية علي عن أبي إبراهيم (عليه السلام) قال: (سألته عن رجل زار البيت فطاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم رجع فغلبته عينه في الطريق فنام حتى أصبح؟، قال: عليه شاة) أي في الطريق قبل أن يغادر مكة؛ للصحيح الدالة على عدم وجوب شيء عليه إذا خرج من مكة.

وأطلقت صحيحة معاوية بن عمار الوجوب على من بات في غير منى، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (فإن بت في غيرها فعليك دم)، وتقيد (غيرها) بما سوى الطريق بعد الخروج من مكة إلى منى.

أقول: الروايات كلها دالة على ما ذكرناه ولا يدل على القول الآخر إلا خبر الجازي قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل خرج من منى يريد البيت قبل نصف الليل فأصبح بمكة؟ قال: لا يصلح له حتى يتصدق بها صدقة أو يهريق دمًا).
أقول: الرواية ظاهرة في أن وجوب الدم على من أخل بالمبيت الواجب في منى وقد بات بعض الليل في منى أي لم يبت تمام الليل خارج منى لكن الرواية ضعيفة سنداً كما أن فيها ما لم يقل به أحد وهو كفاية الصدقة فلا تصلح لمعارضة الروايات الصحيحة الصريحة.

فالأقوى ما اختاره صاحب المدارك واستحسنه صاحب الرياض واحتمله المحقق الأردبيلي وصاحب الجواهر والمحقق النائيني (قدس الله أسرارهم) من أن الدم يجب على من بات تمام الليل خارج منى وليس على من أخل بواجب المبيت في منى وقد أوضحنا ثمرة الفرق بين القولين.

والخلاصة أن عندنا في المسألة حكمان:-

- ١- حكم تكليفي بوجوب المبيت في منى، ومن خالفه فقد أثم.
- ٢- حكم وضعي بوجوب الشاة على من بات تمام الليل خارج منى، وقد قلنا في المطلب التمهيدي الثاني أن فيه حكماً بالحرمة الغيرية.

ولعل هذه النتيجة توفّر وجهاً لفهم صحيحة العيص بن القاسم قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل فاتته ليلة من ليالي منى؟ قال: ليس عليه شيء وقد أساء)، وحاصل الوجه أن من فاته المبيت في منى أساء لأنه ترك الواجب لكنه لا فدية عليه لعدم العلم بأنه بات تمام الليل خارج منى فلعله قضى الجزء الأول من الليل ثم غادرها قبل منتصفه فتجري الأصول المؤمّنة، فهذا الوجه يعالج الصحيحة بغير ما ذكره المشهور من وجوه قابلة للنقاش.

وقد يُشكل على هذا القول بأن حرمة المبيت خارج منى غيرية كما تقدم، ولم نعهد في الشريعة وجوب فدية على فعل محرم بالحرمة الغيرية، إذ أنها إما أن تكون لترك واجب أو فعل حرام.

وجوابه أن الفدية قد تكون جبراناً للنقص وليس عقوبة فلا تقتصر على ما ذكر كالمضطر إذا ظلل فإنه معذور إلا أنه عليه أن يكفر، وحينئذ يكون ما قويناه هنا قرينة إضافية على أن الفدية جبران وليس عقوبة.

نعم هذه النتيجة مخالفة للمشهور، لذا فالأحوط ولو استحباباً جعل الشاة على من أخل بالواجب.

الرابعة: هل تجب الكفارة على من خالف جهلاً أو نسياناً أو اضطراراً. حكى عن المشهور عدم سقوطها عنهم بل لوح بعضهم بالإجماع، لكن هذه النسبة محل إشكال لظهور كلمات بعضهم في عدم الوجوب كتنقيح الوجوب بالعمد وهو يعني خروج هؤلاء منه لعدم صدق العمد عليهم، كقول ابن الجنيد: ((وليس للحاج أن يبيت ليالي منى إلا بمنى، فإن فعل ذلك عامداً، فعليه لكل ليلة دم))^(١).

وقال الشيخ في النهاية: ((من بات الثلاث ليال بغير منى متعمداً كان عليه

(١) مختلف الشيعة: ٤ / ٣١٣، مركز الأبحاث الإسلامية.

ثلاثة من الغنم))^(١).

وقال المحقق النراقي (قدس سره) وفقاً لجملة من الأصحاب ككاشف اللثام وصاحب الرياض (قدس الله أسرارهم): ((إطلاق النصوص والفتاوى في الفداء يشمل العالم والجاهل والمضطر والناسي فيجب عليهم أيضاً، ويكون جبراً لا كفارة، وعن الشهيد في بعض الحواشي^(٢): استثناء الجاهل، ووجهه غير معلوم))^(٣)، وبتعبير صاحب الرياض ((وجهه غير واضح))^(٤).

أقول: لعل وجهه ما ورد في صحيحة عبد الصمد عن أبي عبد الله (عليه السلام) من قوله: (أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه)^(٥) أو ما سيأتي من صحيحة معاوية بن عمار، أو لعل وجهه ما احتمله بعضهم كصاحب المدارك^(٦) وكاشف اللثام من حمل صحيحة العيص عن الإمام الصادق (عليه السلام) (عن رجل فاتته ليلة من ليالي منى، قال: ليس عليه شيء وقد أساء) على الجاهل وقد تقدم عرضه ومناقشته.

أقول: ما ورد في صحيحة عبد الصمد وارد في سياق الجاهل الذي لبس ثوباً لا تنطبق عليه شروط الإحرام فلعل الحكم خاص به أو يتعداه إلى مخالفة شيء من تروك الإحرام كما في صحيحتي معاوية بن عمار وزرارة الآيتين فلا تشمل ما نحن فيه، والاختلاف في وجوب الكفارة على الجاهل وعدمها وارد في أفعال الحج

(١) النهاية: ٢٦٦.

(٢) حواشي الشهيد (قواعد الأحكام): ١/ ٩٠ بحسب هامش كشف اللثام: ٦/ ٢٤٠.

(٣) كشف اللثام: ٦/ ٢٤٠، مستند الشيعة: ١٣/ ٣٦، وسبقهما في النسبة إلى الشهيد:

المحقق الكركي في جامع المقاصد: ٣/ ٢٦٣ وتلاه في مدارك الأحكام: ٨/ ٢٢٤.

(٤) رياض المسائل: ٧/ ١٤٢.

(٥) وسائل الشيعة: ١٢/ ٤٨٨، أبواب تروك الإحرام: باب ٤٥، ح ٣.

(٦) مدارك الأحكام: ٨/ ٢٢٤، كشف اللثام: ٦/ ٢٤٠.

وتروكه.

وتردد صاحب الجواهر (قدس سره) في شمول المضطر بالكفارة قائلاً: ((بل قيل إن فيه وجهين، أظهرهما عدم، للأصل وانتفاء العموم في النصوص، ولأن الفدية كفارة عن ترك الواجب، ولا وجوب عليه، وفيه أن الأصل مقطوع بالإطلاق الذي هو بمنزلة العموم، ولعل الفدية جبران لا كفارة، نعم قد يقال بانسباق غير المضطر من الإطلاق المزبور، إلا أن الأحوط ثبوتها))^(١).

ومال السيد الخوئي إلى عدم الوجوب في الجميع بعد أن ناقش في الإجماع المدعى على ثبوت الكفارة مطلقاً، قال (قدس سره): ((ولا ريب أن الإجماع غير تام والقول بعدم وجوب الكفارة في جميع الموارد المزبورة هو الصحيح. أما بالنسبة إلى الاضطرار فلحديث الرفع، فإنه لا يختص بمجرد التشريع، بل يرفع كل ما يترتب على الفعل المضطر إليه إلا إذا قام دليل خاص على الخلاف.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الجهل كما في صحيحة عبد الصمد (أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه)^(٢) ولذا ذكرنا أنه لا كفارة على الجاهل في باب الصوم^(٣)، فإذا كان يرى جواز المبيت خارج منى فليس عليه شيء بمقتضى صحيح عبد الصمد المتقدم.

وهكذا في مورد النسيان، فإنه يرتفع في مورده كل حكم مترتب على الفعل، فكأن الفعل الصادر من الناسي لم يقع وهو في حكم العدم، والأحوط

(١) جواهر الكلام: ٦ / ٢٠.

(٢) وسائل الشريعة: ٤٨٨ / ١٢، أبواب تترك الإحرام: باب ٤٥، ح ٣، و ١٣ / ١٥٨، أبواب بقية كفارات الإحرام، باب ٨، ح ٣.

(٣) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ٣٠٧ / ٢١.

أقول: قياس المورد على الجاهل في كتاب الصوم مع الفارق لأن الصوم ورد فيه أن ما يبطله هو تناول المفطر عن علم وعمد فالجاهل خارج تخصصاً ولم يرد مثله في المقام.

ثبوت الكفارة في هذه الموارد خروجاً عن شبهة الخلاف^(١).
أقول: والتحقيق أن يقال أن الكلام تارة يكون على مستوى القواعد وأخرى على مستوى الأدلة الخاصة بالكلام في مقامين:

المقام الأول: من الواضح أنه (قدس سره) قد مضى في استدلاله على المستوى الأول فبنى سقوط الكفارة على أن حديث الرفع يسقط الأحكام التكليفية والوضعية إلا إذا دل دليل خاص على ثبوت الحكم الوضعي - كما قال (قدس سره) -.

وفي كلامه (قدس سره) مبيان قابلان للمناقشة:-

أ- إن عدم جريان حديث الرفع في الموارد المستثناة إنما هو بالتخصيص والصحيح أنه بالتخصص كما اختار (قدس سره) في علم الأصول، وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

ب- إطلاق جريان حديث الرفع في جميع الأحكام الوضعية والصحيح أنه يجري في بعضها دون بعض وفق ضابطة سنحقتها إن شاء الله تعالى.

إذ الظاهر عدم شمول حديث الرفع ونحوه لجميع الأحكام الوضعية بل فيه تفصيل، وقد أفنى السيد الخوئي (قدس سره) ببعض الكفارات حتى مع الاضطرار كتظليل المحرم قال (قدس سره): ((لا فرق في ثبوت الكفارة بين حالتي الاختيار والاضطرار، فإن الاضطرار يرفع المنع وأما الكفارة فغير مرتفعة))^(٢). واستدل (قدس سره) على ذلك بإطلاق صحيحة علي بن جعفر (أظلل وأنا محرم، فقال: نعم، وعليك الكفارة)^(٣) ومعتبرة عبد الله بن المغيرة قال: (قلت لأبي الحسن الأول (عليه السلام): أظلل وأنا محرم؟ قال: لا، قلت: أفأظلل وأكفر، قال: لا، قلت: فإن

(١) موسوعة السيد الخوئي: ٢٩ / ٣٩٠-٣٩١.

(٢) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ٥٠١ / ٢٨.

(٣) وسائل الشيعة: ١٣ / ١٥٤، أبواب بقية كفارات الإحرام، باب ٦، ح ٢.

مرضت؟ قال: ظلل وكفر^(١).

واحتاط (قدس سره) بلزوم الكفارة على المحرم إذا لبس ما يحرم عليه لبسه اضطراراً للإجماع المستند ظاهراً إلى صحيحة محمد بن مسلم (سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن المحرم إذا احتاج إلى ضروب من الثياب يلبسها، قال: عليه لكل صنف فداء)^(٢) بناءً على تفسير الاحتياج بالاضطرار.

وتوجد أحكام وضعية كثيرة نجزم بعدم سقوطها بحديث الرفع كنجاسة الملاقي للنجاسة مكرهاً أو مضطراً كمن اضطرراً لأكل الميتة أو شرب النجس فإن الحرمة ترتفع لكن نجاسة الملاقي تثبت، أو وجوب قضاء الصلاة على من فاتته اضطراراً أو إكراهاً، أو حصول الحدث الأكبر الموجب للغسل فإن من أجنب مضطراً أو مساً ميتاً مكرهاً وجب عليه الغسل، وكذا حصول الحدث الأصغر الموجب للوضوء أو وجوب الخمس والزكاة في المال لو اضطر؛ لتحقق موجهيهما، أو أكره على ذلك، أو من نسي نجاسة ثوبه أو بدنه فصلى فلا يسقط القضاء.

وقد تقدم منا في بعض المباحث السابقة أن عد هذه الاستثناءات تخصيصاً في العام ليس أولى من كونها نقضاً على عموم العام المدعى - أي كبرى شمول الأحكام الوضعية بحديث الرفع - فتبطله، أي عدم صحة سقوط الأحكام الوضعية مطلقاً بأدلة الأحكام الثانوية، فقله (قدس سره) عن حديث الرفع: ((فإنه لا يختص بمجرد التشريع، بل يرفع كل ما يترتب على الفعل المضطر إليه إلا إذا قام دليل خاص على الخلاف)) الظاهر في كون خروج هذه الاستثناءات بالدليل تخصيصاً هو محل مناقشة؛ لأن هذه الموارد خرجت بدليلها وليس بدليل خاص استثناءها من حديث الرفع، لذا ذهب (قدس سره) في بحثه الأصولي إلى خروجها بالتخصص.

(١) وسائل الشيعة: ١٢ / ٥١٦، أبواب تروك الإحرام: باب ٦٤، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: ١٣ / ١٥٩، أبواب بقية تروك الإحرام، باب ٩، ح ١.

والخروج بالتخصيص مختار الشيخ النائيني (قدس سره) على ما حكاه السيد الخوئي^(١) (قدس سره) والسيد الشهيد الصدر (قدس سره) عنه من أن خروج هذه الموارد بالتخصيص للإجماع، واعتراضاً عليه، وذهباً (قدس سره) إلى خروجها بالتخصيص^(٢)، ويميز بينهما بأن نكته خروج هذه الموارد ثبوتية وليست إثباتية، وقال (قدس سره) في وجهه: ((لأن الاضطرار في نظر العرف فعل للمضطر إليه، فإن كان هناك حكم مترتب على نفس الفعل، كالكفارة المترتبة على الإفطار ارتفع بالاضطرار والإكراه، وأما إذا كان الحكم مترتباً على عنوان الملاقاة مثلاً كما في النجاسة، أو أي عنوان آخر غير الفعل فهو لا يرتفع بحديث الرفع؛ لأن ما يتصف بالاضطرار وهو الفعل ليس هو موضوعاً للحكم، وما يكون موضوعاً للحكم ليس متصفاً بالاضطرار إليه)).

فلا بد من القول بالتفصيل ووضع ضابطة للأحكام الوضعية التي تسقط بحديث الرفع مضافاً إلى شرط تحقق الامتنان بتطبيقه لذا لم يسقط الضمان بالإتلاف عن اضطرار أو إكراه.

ومن تلك الشروط: كون الفعل المضطر إليه هو موضوع الحكم الشرعي وهو ما قاله السيد الخوئي (قدس سره) في كلامه الآنف.

ومن الشروط في هذه الضابطة ما قاله السيد الشهيد الصدر (قدس سره) بأن ((يكون في دليله - أي الحكم الوضعي - ما يقتضي دخل الاختيار في ترتب الحكم على موضوعه، وأن يكون فعلاً من أفعال المكلف))^(٣)، فنجاسة الملاقاة

(١) مصباح الأصول من الموسوعة الكاملة: ٣١٢ / ٤٧.

(٢) مباحث الأصول: الجزء الثالث من القسم الثاني: ٢١٠، وهي تقارير الشهيد الصدر (قدس سره) بقلم السيد كاظم الحائري، ط ٢، ١٤٢٥.

(٣) تقارير بحث الشهيد الصدر في علم الأصول بقلم الشيخ حسن عبد الساتر: ١١ / ١٧٠، الطبعة الأولى ١٤٢٦ هـ.

تترتب على الملاقاة ولا علاقة لها بفعل المكلف، فلو ألتق الريح ثوباً في ماء نجس تنجس ولم يترتب الحكم على فعل المكلف، وكذا قضاء الصلاة مترتب على عنوان الفوت.

ولا يتوهم أن الضابطة في جريان حديث الرفع وعدمه هو وقوع فعل المكلف متعلقاً للتكليف فيجري، ووقوعه موضوعاً له فلا يجري لذا صح تطبيقه على حرمة أكل النجس دون سريان النجاسة بالملاقاة، فهذا التفريق غير صحيح لجرىان حديث الرفع فيهما معاً كسقوط حرمة الإفطار في شهر رمضان ووجوب الكفارة معاً عن المضطر والناسي.

فالنقوض التي ذكرناها أعلاه لا دخل لاختيار المكلف فيها وإنما أخذ كل منها -كالملاقاة والفوت وموجبات الغسل ونواقض الوضوء ونصاب الزكاة وموجبات الخمس وغير ذلك- موضوعاً لترتب الحكم لذا لم يشملها حديث الرفع، ويعرف ذلك من مناسبات الحكم والموضوع.

وتطبيق هذه الكبرى في المقام أن الكفارة إن كانت عقوبة فهي مترتبة على فعل المكلف ويجري فيها حديث الرفع، وإن كانت جبراً فموضوعها النقص وهو ليس فعلاً للمكلف فلا يجري فيها حديث الرفع، فلا بد من التحقيق لترجيح أحدهما.

والأقوى أنها جبر للنقص لوجوه:-

أ- الروايات الدالة على كراهية ترك المبيت بمنى وإن أدى الواجب، أو امتثل بغير المبيت كقضاء الليل بالنسك في مكة كصحيحة صفوان عن أبي الحسن (عليه السلام) في من شغله نسكه من طواف وسعي قال: (وما أحب أن ينشق له الفجر إلا وهو بمنى)^(١) وتقريبه: أن قضاء الليل بالنسك يسقط وجوب المبيت ويجزي عنه ومع ذلك فقد أحب له الإمام (عليه السلام) أن يعود إلى منى

(١) وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٥٣، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ٥.

ليدرك شيئاً يسيراً من الليل ويصبح فيها ويتجنب نقص ترك المبيت في منى.
وكذا رواية أبي الصباح الكناني في الدلجة من منى قال (عليه السلام): (لا،
حتى ينشق الفجر كراهية أن يبیت الرجل بغير منى)^(١)، ولذا أوجب جماعة
الفدية على المعذورين شرعاً في ترك المبيت.

ب- مناسبات الحكم والموضوع، ويمكن الاستفادة المناسبة في المقام من وجوبها على
من غلبته عينه فنام في الطريق فإنه تجب عليه الشاة رغم أنه فعل ليس باختياره
بعد قضاء ثلاثة أيام شاقة في أعمال الحج وقطع المسافات الطويلة، ففي
صحيحة جميل في التهذيب ((المرسلة في الكافي)) عن أبي عبد الله (عليه
السلام) (من زار فنام في الطريق فإن بات بمكة فعليه دم)^(٢) وفي رواية علي
عن أبي إبراهيم (عليه السلام) قال: (سألته عن رجل زار البيت فطاف بالبيت
والصفا والمروة ثم رجع فغلبته عينه في الطريق فنام حتى أصبح قال: عليه
شاة)^(٣).

ج- ما تقدم في الملاحظة الثالثة من كون موضوع وجوب الشاة هو المبيت تمام الليل
خارج منى وليس الإخلال بواجب المبيت في منى وهذا الموضوع ليس فيه فعل
حرام ولا ترك واجب فلا يكون عقوبة بل جبراً.
ومن الغريب أن السيد الخوئي (قدس سره) لم يستحضر ما قاله في علم
الأصول هنا ولم يبين المطلب على ما ذكره من التفصيل في جريان حديث الرفع

(١) وسائل الشيعة: ٢٥٣ / ١٤، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ٧.

(٢) تهذيب الأحكام، للشيخ الطوسي محمد بن الحسن: ٢٥٩ / ٥، ط. دار الكتب
الإسلامية - طهران، وسائل الشيعة: ٢٥٦ / ١٤، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ١٦.

(٣) وسائل الشيعة: ٢١٥ / ١٤، أبواب الحلق والتقصير، باب ٢، ح ٢.

والتفريق بحسب ملاك وجوب الفدية وكذا تلامذته^(١) خصوصاً وأن هذا التفصيل ملتفت إليه لدى الأعلام السابقين كقول الشهيد الثاني (قدس سره) في المسالك: ((وفي سقوط الفدية -عن المضطر- نظر من إطلاق النص بوجوبها على من لم يبت، ومن ظهور العذر وكونها كفارة عن ترك الواجب وهو منتف، ويمكن كونها فدية فتجب وإن انتفى الإثم))^(٢)، وقوله (قدس سره) في الروضة: ((مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين المختار والمضطر في وجوب الفدية، وهو ظاهر الفتوى والنص، وإن جاز خروج المضطر منها - أي منى - ويحتمل سقوط الفدية عنه، وربما بني الوجهان على أن الشاة هل هي كفارة أو فدية وجبران، فتسقط على الأول دون الثاني))^(٣).

أقول: فكان ينبغي للسيد الخوئي (قدس سره) أن يؤسس مختاره على هذا التفصيل ليقول: أن الفداء بشاة إن كان عقوبة على ترك المبيت فإنها تسقط بحديث الرفع لعدم استحقاق المضطر والناسي والجاهل العقوبة ولتحقق الشرط وهو كون المضطر إليه من فعل المكلف كسقوط كفارة الصوم عن تناول المفطر مضطراً أو مكرهاً، وإن كانت الشاة جبراناً للنقص فإن موضوع الحكم ليس من فعل المكلف، ولا دخل لاختيار المكلف فيه، وهو المناسب لإطلاقات وجوب الكفارة، فلا يجري حديث الرفع، ولو شككنا جرت إطلاقات وجوب الفداء عند عدم المبيت بلا معارض.

(١) كالشيخ الفياض (دام ظلّه الشريف) في تعاليق مبسوطه: ٦٢٧ / ١٠، والأغرب منه أنه أوقع التعارض بين إطلاقي حديث الرفع والروايات الدالة على وجوب الكفارة فيتساقطان وتجري أصالة البراءة مع أن حديث الرفع في مورد جريانه يكون حاكماً على الأدلة الأولية.

(٢) مسالك الأفهام: ٣٦٤ / ٢.

(٣) الروضة البهية: ٤٠١ / ١.

والنتيجة على المستوى الأول عدم صلاحية أدلة العناوين الثانوية لإخراج محل البحث من إطلاق أدلة وجوب الكفارة؛ لذا لا مانع من التمسك بإطلاق وجوب الكفارة على المضطر والناسي والجاهل وإن لم يكن عاصياً لأن ذبح الشاة قد يكون جبراً للنقص الحاصل في الملاك وليس عقوبة على العصيان.

المقام الثاني: على مستوى الأدلة الخاصة، ولا يوجد في الروايات ما يدل على تفصيل الحكم في هذه العناوين وإنما نحاول اقتناصه من روايات متفرقة في أحكام مختلفة، فيحسن بحث العناوين كلا على حدة:-

١- الجاهل: قال المحقق الكركي (قدس سره) في جامع المقاصد: ((في حواشي الشهيد: إن الجاهل لا كفارة عليه، وظاهر الأخبار العموم، فلا يفرق بينه وبين العامد، ويؤيده أن الجاهل مأمور بالتعلم، وإخلاله به لتقصيره لا يعدُّ عذراً، مع احتمال الفرق وقوفاً مع أصل البراءة إلا في موضع الوفاق))^(١).

ووصف صاحب الحدائق (قدس سره) استثناء الجاهل بأنه جيد وقال في وجهه: ((لما عرفت من تضاعيف الأبحاث المتقدمة والأحاديث المتكررة من معذورية الجاهل))^(٢).

أقول: استدل على سقوط الكفارة عن الجاهل بإطلاق صحيحة عبد الصمد المتقدمة (أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه)^(٣) بعد تجريدتها عن الخصوصية وهو ظاهر استعمال (أي) وتنكير ما بعدها، فتشمل كل أمر يرتكب بجهالة على ما خرج بدليل كفداء الصيد.

وبالتقريب الذي احتمله صاحب المدارك وكاشف اللثام وغيرهما لصحيحة العيص بن القاسم بحملها على الجاهل وقد تقدم التقريب ومناقشته

(١) جامع المقاصد: ٣ / ٢٦٣.

(٢) الحدائق الناضرة: ١٧ / ٢٩٨.

(٣) وسائل الشيعة: ١٢ / ٤٨٨، أبواب تروك الإحرام، باب ٤٥، ح ٣.

(صفحة ١٨٣، و صفحة ١٩٣).

ويمكن الاستدلال بصحیحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (اعلم أنه ليس عليك فداء شيء أتيته وأنت محرم جاهلاً به إذا كنت محرماً في حجك أو عمرتك إلا الصيد فإن عليك الفداء بجهد كان أو عمد)^(١).
أقول: قد يشكل على الاستدلال بالرواية بأنها تنفي ما يترتب من الكفارة بسبب ارتكاب شيء من المحرمات فلا تشمل ما يترتب منها عند ترك الواجب كما في المقام.

إلا أنه يمكن رده بأن عدداً من الروايات دلت على أن موجب الكفارة هو المبيت في غير منى وهو منهي عنه ولو بالحرمة الغيرية^(٢) مقدمة لتحقق المبيت في منى، ولو تنزلنا فإن ترك الواجب حرام بالملازمة أو بالعينية، ولعدم القول بالفصل. وقد يشكل بأن الرواية واردة في ما يجب من الكفارات على مخالفة تروك الإحرام خاصة لا مطلق الكفارات فهي نظيرة صحيحة زرارة قال: (سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: من نتف إبطه أو قلم ظفره أو حلق رأسه أو لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه أو أكل طعاماً لا ينبغي له أكله وهو محرم، ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً فليس عليه شيء، ومن فعله متعمداً فعليه دم شاة)^(٣). فشمولها المقام يحتاج إلى دليل.

وجوابه: إن التوسعة يمكن تحصيلها بتقريبين:-

- أ- شمول عنوان المحرم لمحل البحث لأنه ما زال في إحرام من الطيب والنساء قبل زيارة البيت ومن الصيد ما دام في الحرم.
- ب- التجريد عن الخصوصية بتنقيح المناط، ويشهد له سقوطها عن ما هو

(١) وسائل الشيعة: ١٣ / ٦٩، أبواب كفارات الصيد، باب ٣١، ح ١، ٤.

(٢) هذه من ثمرات القول بالحرمة الغيرية التي تقدم بيانها.

(٣) وسائل الشيعة: ١٣ / ١٥٧، أبواب بقية كفارات الإحرام، باب ٨، ح ١.

أعظم منه كالجماع ففي صحيحة زرارة قال: (سألته عن محرم غشي امرأته وهي محرمة، فقال: إن كانا جاهلين استغفرا ربّهما ومضيا على حجتهم وليس عليهما شيء)^(١)، ولا نتوقف عند احتمال أن الشيء هو فساد الحج أو إعادته من قابل، فتأمل^(٢).

٢- المضطر: دلت النصوص على عدم سقوط الفدية عن المضطر في عدة موارد كالصيد ففي موثقة يونس بن يعقوب قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المضطر إلى الميتة وهو يجد الصيد؟ قال: يأكل الصيد وعليه فداؤه، قلت: فإن لم يكن عندي؟ قال: فقال: تقضيه إذا رجعت إلى مالك)^(٣).

وكفارة التظليل كما في صحيحة إبراهيم بن أبي محمود قال: (قلت للرضا (عليه السلام): المحرم يظلل على محمله ويفدي إذا كانت الشمس والمطر يضران به؟ قال: نعم، قلت: كم الفداء؟ قال: شاة)^(٤).

وكفارة لبس ما لا يصح للمحرم كما في صحيحة محمد بن مسلم قال: (سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن المحرم إذا احتاج إلى ضروب من الثياب يلبسها، قال: عليه لكل صنف فداء)^(٥)، بناءً على تفسير الاحتياج بالاضطرار. وهذه الموارد وإن كانت لا تمتّ إلى ما نحن فيه بصلة إلا أنها تقرّب إمكان عدم جريان حديث الرفع في الأحكام الوضعية المترتبة على المضطر.

(١) وسائل الشيعة: ١٣ / ١٠٨، أبواب كفارات الاستمتاع، باب ٢، ح ١.

(٢) وجهه: أنه قياس مع الفارق لأن كفارة الجماع مما يسقطها حديث الرفع دون محل البحث كما تقدم في المقام الأول.

(٣) وسائل الشيعة: ١٣ / ٩٧، أبواب كفارات الصيد، باب ٥٠، ح ٢، و ١٣ / ٨٥، باب ٤٣، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة: ١٣ / ١٥٥، أبواب كفارات الإحرام، باب ٦، ح ٥.

(٥) وسائل الشيعة: ١٣ / ١٥٩، أبواب بقية تروك الإحرام، باب ٩، ح ١.

وقد رفع الإمام الرضا (عليه السلام) التعجب لدى شيعته من تساوي الحكم بين هؤلاء والعامد في صحيحة ابن أبي نصر قال: (قلت: جعلت فداك، ألسنت قلت: إن الخطأ والجهالة والعمد ليسوا بسواء؟ فبأي شيء يفضل المتعمد الجاهل والخطأ؟ قال: إنه أثم ولعب بدينه)^(١).

ويظهر من كلمات بعض الأصحاب عدم وجوب كفارة على من لم يبيت في منى اضطراراً، مستفيدين من وحدة المناط مع العناوين المستثناة من وجوب المبيت في منى فإن مناط إعفائهم الاضطرار مع ضم الملازمة بين إذن الشارع لهم بترك المبيت وسقوط الفدية، فقد صرح صاحب الحدائق بسقوطها عنهم وقال معلقاً على رواية الإذن للعباس بأن يبيت في مكة ليالي منى لأجل سقاية الحاج: ((وهي صريحة في جواز المبيت لأجل السقاية في مكة تلك الليالي من غير دم ولا إثم))^(٢).

وهو ظاهر المحقق الكركي (قدس سره) لقوله: ((لو كان مضطراً إلى المبيت بغير منى كما لو دعت حاجه ما، أو حفظ مال، أو تمرىض، أو كان من أهل السقاية جاز الخروج من منى إلى غيرها والمبيت هناك))^(٣).

أقول: إطلاق كلامه (قدس سره) وعدم تعرضه لوجوب الكفارة مع الحاجة إلى البيان يعني عدم الوجوب.

ويرد عليهم بعدم تمام الملازمة فالمضطر إلى التظليل ولبس ما لا يحل له لبسه عليه الكفارة، ولذا تردد الشهيد الأول في الدروس في سقوط الكفارة عن غير من قام عنده الدليل على استثنائهم وهم الرعاة وأهل السقاية، قال (قدس سره):

(١) وسائل الشيعة: ١٣ / ١٦٩، أبواب كفارات الصيد، باب ٣١، ح ٢.

(٢) الحدائق الناضرة: ١٧ / ٣٠٤.

(٣) جامع المقاصد: ٣ / ٢٦٤.

((وتسقط الفدية عن أهل السقاية والرعاة، وفي سقوطها عن الباقيين نظر))^(١).
٣- الناسي: ويمكن التمسك بعموم التنزيل الوارد في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) (في المحرم يأتي أهله ناسياً، قال: لا شيء عليه وإنما هو بمنزلة من أكل في شهر رمضان وهو ناسي)^(٢)، وما تقدم (صفحة ٢٠٣) في صحيحة زرارة في الجاهل. وفيه أنه قياس مع الفارق لما ذكرناه من التفصيل في جريان حديث الرفع. وخلاصة ما تقدم أن عدم وجوب الكفارة على الجاهل والناسي والمضطر يمكن أن يتحقق إذا ثبت شيء مما يلي:-

أ- انصراف أدلة وجوب الكفارة في المقام عن الجاهل والناسي والمضطر أو عن بعضهم كما احتمله صاحب الجواهر (قدس سره) في المضطر في كلامه المتقدم (صفحة ١٩٥).

ب- إن الفداء كفارة لارتكاب ترك الواجب وليست جبراً للنقصان فلا تشمل هؤلاء؛ لأن فعلهم كلا فعل.

ج- شمول حديث الرفع ونحوه من أدلة العناوين الثانوية إما لمطلق الأحكام الوضعية إلا ما خرج بدليل فيشمل المقام لعدم وجود ما يخرجها كما خرجت كفارة الصيد ولبس ما يخالف ثوب الإحرام والتظليل. أو لخصوص ما دخل في ضابطة جريانه وكون المقام منه.

د- تنقيح مناط الروايات التي أوردناها في البحث أعلاه وتعميم عناوينها كالذي ذكره بعض الأجلة في المضطر أو صحيحة معاوية بن عمار في الجاهل.

هـ- وجود إطلاق في صحيحة عبد الصمد المتقدمة (صفحة ١٩٥) كما فعل السيد الخوئي (قدس سره) بحيث أنه استدل بها على عدم بطلان الصوم إذا تناول

(١) الدروس الشرعية في فقه الإمامية، الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي: ١/ ٤٦٠، ط.

جماعة المدرسين - قم.

(٢) وسائل الشيعة: ١٣/ ١٠٩، أبواب كفارات الاستمتاع، باب ٢، ح ٧.

المفطر جهلاً^(١).

ومع عدم تمامية شيء مما يخرج هذه العناوين فيجب التمسك بإطلاق وجوب الدم على من ترك المبيت في منى وهو الأحوط، واختار الوجوب عليهم من المعاصرين السيد الخميني^(٢)، بلا فرق بينهم، أما السيد السبزواري (قدس سره) فقد أوجبها على الجاهل والناسي دون المضطر لكنه احتاط فيه ((لاحتمال شمول الأدلة له أيضاً، واحتمال كونه من الوضعيات غير المختصة بحال دون حال))^(٣).

الخامسة: وهل تجب الفدية على المستثنيين من وجوب المبيت كالرعاة وأهل السقاية ونحوهما؟

تقدم (صفحة ٢٠٥) أن بعض الأصحاب صرحوا بعدم وجوب الفدية على المضطر للمبيت في غير منى، وهو ظاهر إطلاق عبارة المحقق الكركي (قدس سره) واختار الشهيد الأول (قدس سره) في الدروس التفصيل فأسقطها عن أهل السقاية والرعاة وتردد في غيرهما، قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((ولعل الفرق ظهور خصوص الرخصة فيهما بذلك أما غيرهم فلعموم نفي الحرج الذي مقتضاه عدم الإثم دون الفدية التي عرفت سابقاً ظهور النصوص في وجوبها، ولا ريب في أنه الأحوط))^(٤)، ونقل كاشف اللثام وصاحب الرياض ((عن بعض العامة تعليل الفرق بأن شغل الأولين ينفع الحجيج عامة، وشغل الباقيين يخصهم))^(٥) ولم يعلّقوا

(١) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ٢١ / ٣٠٧.

(٢) تحرير الوسيلة: ١ / ٤٠٨، ط. دار التعارف.

(٣) مهذب الأحكام: ١٤ / ٣٥٩، ط. ٤ انتشارات فجر الإيمان، ١٤٢٤.

(٤) جواهر الكلام: ٢٠ / ١٣.

(٥) رياض المسائل: ٧ / ١٥٠.

عليه لكن صاحب الجواهر (قدس سره) قال: ((ولكنه كما ترى))^(١).

أقول: تقدم عدم وجود دليل معتبر على استثناء العناوين وإنما سقط عنهم الوجوب للحرج والضرر المنفيين، فإذا كان المائز النصوص فالجميع سواء، وتُبنى المسألة على ما تقدم من كون الشاة كفارة أم جبراناً.

ونقلنا (صفحة ٢٠١) تردد الشهيد الثاني (قدس سره) في غير أهل السقاية والرعي وبنائه المسألة على كون الفدية كفارة أم جبراناً، قال (قدس سره): ((فتسقط على الأول دون الثاني، أما الرعاة وأهل سقاية العباس فقد رُخص لهم في ترك المبيت من غير فدية))^(٢).

وقال الشيخ النائيني (قدس سره): ((لا يجب الفدية على الرعاة والسقاة على الأقوى))^(٣) وتردد في الباقي، واستدل السيد الحكيم (قدس سره) على التفصيل بتوجيه صاحب الجواهر للفرق وقد علمت النقاش فيه، وعدم تمامية الدليل الخاص عليهما، وحيث لا يصح منه (قدس سره) التردد في وجوب الفدية لأنه أوجبها على الناسي والجاهل وغيرهما كالمضطر والمناطق واحد.

وأشكل السيد الخوئي (قدس سره) على استفادة النائيني (قدس سره) وغيره ممن أسقط الفدية عن الرعاة وأهل السقاية بأنه لا يمكن المساعدة عليه. أقول: وهو مقبول بلحاظ الدليل الخاص وإلا فإنه ليس موافقاً لمبانيه فقد اختار سقوط الفدية عن المضطر وهؤلاء مصاديق له حتى وإن لم يتم دليل خاص على إخراجهم من الوجوب، وقد صرح (قدس سره) في كلمته في الصفحة السابقة بذلك.

(١) جواهر الكلام: ١٣ / ٢٠.

(٢) الروضة البهية: ٤٠١ / ١.

(٣) دليل الناسك: ٤٣٧.

والخلاصة: إن الرعاة والسقاة إن كان عدم وجوب مبيتهم للرخصة العامة من قبل الشارع كذوي الأعذار فإنها لا تسقط الفدية عنهم وتشملهم عمومات الوجوب كما حررنا في الملاحظة السابقة، وإن كان لإذن خاص من الشارع وتكليف منه بأداء هذه المصالح العامة كالرعي وسقي الحجيج فلا يناسبه وجوب الفدية، وإن قلنا بوجوبها فيجب على الحاكم الشرعي إخراجها، ومنه يظهر الوجه في التعليل الذي نقله صاحب الجواهر (قدس سره) أنفاً عن بعض العامة.

السادسة: يتخير من وجبت عليه الكفارة في ذبح الشاة في أي مكان شاء؛ لعموم موثقة إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قلت له: الرجل يخرج من حجه وعليه شيء يلزمه فيه دم، يُجزيه أن يذبح إذا رجع إلى أهله؟ فقال: نعم، وقال - في ما أعلم - يتصدق به)^(١)، ورواية علي بن جعفر في قرب الإسناد عن أخيه موسى بن جعفر (عليهما السلام) قال: (لكل شيء جرحت ((خرجت) من حجك فعليك ((فعليه)) فيه دم تهريقه حيث شئت)^(٢).

ولأن الكبرى الكلية التي أوجبت ذبح الفدية في مكة إن تحقق موجبها في العمرة ومحل الذبح منى إن وجبت في الحج مختصة بالصيد أو عموم المحرمات حال الإحرام فلا يدخل فيها محل البحث ففي صحيحة عبد الله بن سنان قال: (قال أبو عبد الله (عليه السلام): من وجب عليه فداء صيد أصابه وهو محرم فإن كان حاجاً نحر هديه الذي يجب عليه بمنى، وإن كان معتمراً نحره بمكة قبالة الكعبة)^(٣).

السابعة: من لا يتمكن من الكفارة حتى عند رجوعه إلى أهله تسقط عنه ويستغفر الله تعالى كالذي قيل في كفارة إفطار شهر رمضان متعمداً، لقول أبي عبد الله

(١) وسائل الشيعة: ١٣ / ٩٧، أبواب كفارات الصيد، باب ٥٠.

(٢) وسائل الشيعة: ١٣ / ١٥٨، أبواب بقية كفارات الإحرام، باب ٨، ح ٥٠.

(٣) وسائل الشيعة: ١٣ / ٩٥، أبواب كفارات الصيد، باب ٤٩، ح ١.

(عليه السلام) في رواية داوود بن فرقد (إن الاستغفار توبة، وكفارة لكل من لم يجد السبيل إلى شيء من الكفارة)^(١) وغيرها.

(الفرع السابع) استحباب المبيت تمام الليل بل الإقامة في منى
صرح الأصحاب باستحباب المبيت تمام الليل في منى ((كما في النهاية
والسرائر، وعن المبسوط والكافي والجامع))^(٢)، قال الشيخ: ((وإن خرج من منى
بعد منتصف الليل، جاز له أن يبيت بغيرها، غير أنه لا يدخل مكة إلا بعد طلوع
الفجر، وإن تمكن أن لا يخرج منها إلا بعد طلوع الفجر))^(٣)، وقال في المبسوط:
((ولا يبيت ليالي التشريق إلا بمنى، وإن خرج من منى بعد نصف الليل جاز له أن
يبيت بغيرها، وإن تمكن أن لا يخرج منها إلا بعد طلوع الفجر كان أفضل))^(٤).

واستدلوا على الاستحباب برواية أبي الصباح الكناني (قال: سألت أبا عبد
الله عليه السلام عن الدلجة إلى مكة أيام منى وأنا أريد أن أزور البيت؟ فقال: لا،
حتى ينشق الفجر كراهية أن يبيت الرجل بغير منى)^(٥)، وفهم ابن حمزة منها
كراهية الخروج، قال: ((ولا يخرج ليالي التشريق منها إلا بعد نصف الليل على
كراهية))، وعلت العلامة بأن خبر الجازي -الذي فيه قوله (عليه السلام): (فإن
خرج من منى بعد نصف الليل لم يضره شيء)^(٦) - ((يدل على الجواز وانتفاء

(١) وسائل الشيعة: ٢٢ / ٣٦٧، أبواب الكفارات، باب ٦، ح ٣.

(٢) رياض المسائل: ٧ / ١٤٨.

(٣) النهاية: ٢٦٥.

(٤) الينابيع الفقهية: ٣٠ / ٢٥٢، ط. مؤسسة فقه الشيعة.

(٥) وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٥٥، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ١١.

(٦) وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٥٦، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ١٤.

الكرهه وإن كان الأفضل المبيت إلى الفجر^(١).
أقول: الخبر فيه نفي الضرر وهو يجتمع مع الكراهة لأن غايته عدم البطلان، فإن الضرر لا يشمل الكراهة.

ويمكن الاستدلال على الاستحباب بوجوه:-

أ- استحباب الإقامة في منى مطلقاً تأسياً بالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وقد أمر (صلى الله عليه وآله وسلم) أن نأخذ منه مناسك الحج، ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (حج النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فأقام بمنى ثلاثاً)^(٢).

أقول: لكن المروي في كتب العامة عن عائشة قالت: (ثم رجعت إلى منى فمكث بها ليلي أيام التشريق)^(٣) أي أن مقامه (صلى الله عليه وآله وسلم) كان في الليالي لا الأيام فيدل على استحباب المبيت بالمطابقة، ويكفيها في الدلالة على استحباب الإقامة في منى أيام التشريق ما يأتي في النقطة (ج).

ب- بقوله (عليه السلام) في صحيحة معاوية بن عمار: (فلا تبيت إلا بمنى)، وصحيحته الأخرى (لا تبت ليلي التشريق إلا بمنى)^(٤).

(١) مختلف الشيعة: ٤ / ٣١٦، عن الوسيلة.

(٢) الكافي: ٤ / ٥١٨، باب: (الصلاة في مسجد منى ومن يجب عليه التقصير والتمام بمنى)، ح ٣، ط. دار الكتب الإسلامية.

(٣) حديث عائشة (أفاض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من آخر يومه حين صلى الظهر، ثم رجعت إلى منى فمكث بها ليلي أيام التشريق يرمي الجمرة إذا زالت الشمس، كل جمرة بسبع حصيات، يكبر مع كل حصاة يقف عند الأولى والثانية فيطيل القيام ويتضرع ويرمي الثالثة ولا يقف عندها) (سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني: ج ١، ص ٤٤٠، ط. دار الفكر) (المستدرک علی الصحیحین، للحاکم أبي عبد الله النيسابوري: ١ / ٤٧٧، ط. دار المعرفة-بيروت) (السنن الكبرى، للبيهقي أحمد بن الحسين بن علي: ٥ / ١٤٨، ط. دار الفكر).

(٤) وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٥١، بواب العود إلى منى، باب ١، ح ١، ٨.

بالتقريب المتقدم (صفحة ١٧٢) وحاصله أن الروايات دلت على أن ملاك رجحان المبيت باقٍ حتى مع سقوط الوجوب لبقائه نصف الليل أو لقضائه الليل بالنسك في مكة فالاستحباب لمبيت تمام الليل ثابت؛ لما دلّ على كفاية النصف فالباقي من الليل مستحب.

ج- ما دلّ على استحباب المقام في منى أيام التشريق كرواية ليث المرادي أنه (سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يأتي مكة أيام منى بعد فراغه من زيارة البيت فيطوف بالبيت تطوعاً؟ فقال: المقام بمنى أحب إليّ). بتقريب الملازمة العرفية بين بقاء الأيام والليالي، أو الأولوية لوجوب المبيت في منى، أما بقاء النهار فلا حكم له إلا بمقدار أداء الرمي الواجب.

ويستثنى من استحباب المقام في منى أيام التشريق ولياليه: الخروج لأداء طواف الحج فإنه يستحب الإتيان به ليلة الحادي عشر أو يومه إن لم يتمكن من تقديمه يوم النحر بعد إكمال الرمي والنحر والرمي والحلق والتقصير كما في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (سألته عن المتمتع متى يزور البيت؟ قال: يوم النحر)^(١)، وصحيحة منصور بن حازم قال: (سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: لا يبيت المتمتع يوم النحر بمنى حتى يزور)^(٢)، وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (ينبغي للمتمتع أن يزور البيت يوم النحر أو من ليلته ولا يؤخر ذلك)^(٣)، وصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في زيارة البيت يوم النحر، قال: (زره فإن شغلت فلا يضرك أن تزور البيت من الغد، ولا تؤخر أن تزور من يومك، فإنه يكره للمتمتع أن يؤخره، وموسع للمفرد أن يؤخره)^(٤).

ودلّ على كراهة الخروج من منى لزيارة البيت غير زيارة طواف الحج

(١) و (٢) و (٣) و (٤) وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٤٣، أبواب زيارة البيت، باب ١، ح ١، ٥،

صحيحة العيص بن القاسم قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الزيارة بعد زيارة الحج في أيام التشريق، فقال: لا)^(١).
أقول: يحمل النهي على الكراهة لما دلّ على الجواز، كصحيحة رفاعة قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يزور البيت في أيام التشريق؟ فقال: نعم إن شاء)^(٢).

ويلاحظ هنا أن الشهيد الثاني (قدس سره) علّق على عنوان المسألة وعلى قول المحقق الحلي (قدس سره) في الشرائع: ((ويستحب أن يقيم الإنسان بمنى أيام التشريق)) فقال: ((لا ريب أن الإقامة ليلاً على الوجه المتقدم واجبة، وكذا وقت الرمي، وهي من جملة الأيام، فاستحباب الإقامة في الأيام إما محمول على ما زاد عن ذلك بتقدير حذف المضاف أي بقية أيام التشريق، أو أطلق في ذلك اسم الجزء على الكل؛ فإن الإقامة في باقي الأجزاء مستحبة، أو يكون الاستحباب متعلقاً بالمجموع من حيث هو مجموع وذلك لا ينافي وجوب بعض أجزاء المجموع فإنها مغايرة له من تلك الحيشة))^(٣) وأضاف في المسالك ((ويمكن إخراج الليالي من رأس بحمل الأيام على النهار، فإن في شمولها الليالي بحث، بل الظاهر من اللغة عدمه))^(٤).

أقول: الروايات في فضل المقام في منى والعبادة فيها كثيرة نذكر واحدة منها وهي ما رواه الشيخ الصدوق في الفقيه (إذا أخذ الناس مواطنهم بمنى نادى منادٍ من قبل

(١) وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٦٠، أبواب العود إلى منى، باب ٢، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب السابق، ح ٦.

(٣) غاية المراد: مج ١، ح ٢، ص ٤٥٥، وذكر التوجيه الأخير المحقق الكركي في جامع المقاصد: ٣ / ٢٦٨.

(٤) مسالك الأفهام: ٢ / ٣٦٩.

الله عز وجل: إن أردتم أن أرضى فقد رضيت^(١).

تنويه: قال الشيخ: ((وإن خرج من منى بعد نصف الليل جاز له أن يبيت بغيرها، غير أنه لا يدخل مكة إلا بعد طلوع الفجر))^(٢).

أقول: وهو ظاهر في حرمة دخول مكة لمن أدى المبيت الواجب في مكة إلا بعد طلوع الفجر، وكأنه (قدس سره) يرى أن الحكم بجرمة المبيت بمكة واجب مستقل غير وجوب المبيت في مكة، وقد تقدمت مناقشة هذا الاحتمال (صفحة ١١٨).

وحكاة كاشف اللثام وصاحب الجواهر عن المبسوط والوسيلة والجامع^(٣).

وقال ابن إدريس مثله وأضاف ((على ما روي في الأخبار))^(٤).

أقول: لا يوجد في الأخبار ما يدل على هذا النهي بالخصوص إلا عموم النهي عن المبيت في مكة وقد قلنا أن حرمة غيرية لأجل وجوب المبيت في منى وهو يعم مكة وغيرها من دون خصوصية لها، فإذا أدى ما عليه من الواجب لا تبقى حرمة للمبيت خارج منى، وقد دلت الروايات على أن له المبيت في غير منى مطلقاً إذا قضى النصف الأول فتشمل المبيت في مكة كقوله (عليه السلام) في صحيحة معاوية بن عمار: (إن خرجت بعد نصف الليل، فلا يضرك أن تصبح في غيرها).

أقول: مكة أوضح مصاديق غير منى وأولها وأفضلها لأن الكون بها عبادة والعبادة فيها أفضل، وفي رواية الشيخ الصدوق (قدس سره) عن الإمام السجاد (عليه السلام) قال: (تسيحة بمكة تعدل خراج العراقيين ينفق في سبيل الله عز

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ٢، باب فضائل الحج، ح ٢١٧٤.

(٢) النهاية: ٢٦٥.

(٣) كشف اللثام: ٦ / ٢٤٤، جواهر الكلام: ٢٠ / ٩.

(٤) السرائر: ١ / ٦٠٤.

وجل) (١).

بل في صحيحة العيص تصريح بجواز الذهاب إلى مكة والإصباح فيها، قال أبو عبد الله (عليه السلام): (وإن زار بعد نصف الليل أو السحر فلا بأس أن ينفجر الصبح وهو بمكة) (٢) ورواية قرب الإسناد، فما نهى عنه الشيخ مخالف للرخصة الصريحة، لذا لم يوافق المشهور على ما قاله الشيخ ومن تبعه.

هذا وقد عرض كاشف اللثام تقريباً له قال فيه: ((ولعلمهم استندوا إلى ما مر من الأخبار الناطقة بأن الخارج من مكة ليلاً إلى منى يجوز له النوم في الطريق إذا جاز بيوت مكة؛ لدلائها على أن الطريق في حكم منى، فيجوز أن يريدوا الفضل لما مر من أن الأفضل الكون إلى الفجر)) (٣).

أقول: نقل صاحب الجواهر (قدس سره) هذا التوجيه وقال عنه: ((إنه مجرد تهجس لا يصلح مدركاً فضلاً عن أن يعارض ما عرفت)) (٤).

أقول: هذا الرد يصلح فيما لو قرب كاشف اللثام دلالة النهي على الحرمة كما هو ظاهر الشيخ (قدس سره) لأنه استحسان واجتهاد مقابل النص إلا أن كاشف اللثام حمل النهي عن دخول مكة على المرجوحية، وأن الأفضل له عدم دخولها وهذا لا يتنافى مع ما دلّ على الرخصة بدخولها.

نعم يرد على كاشف اللثام بأن الروايات دلت على التوسعة الحكمية وإلحاق الطريق بمنى لخصوص الذهاب من مكة إلى منى حثاً له على تحصيل المبيت فيها، ولا دليل على الإلحاق في طريق الإياب من منى إلى مكة ولا حكمة توجيهه، بل الراجح خلافه لاستحباب مبيت تمام الليل في منى.

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ٢، ٢١٠، باب فضائل الحج، ح ٢٢٥٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٥٢ / ١٤، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ٤.

(٣) كشف اللثام: ٦ / ٢٤٤.

(٤) جواهر الكلام: ١٠ / ٢٠.

(الفرع الثامن) يوجد فعل آخر يجزي عن المبيت في منى وهو قضاء الليل مشغولاً بالعبادة في مكة، وقد دلت عليه روايات^(١) عديدة كصحيحة صفوان التي تكررت، وكقوله (عليه السلام) في صحيحة معاوية بن عمار: (إذا فرغت من طوافك للحج وطواف النساء فلا تبيت إلا بمنى إلا أن يكون شغلك في نسكك)، ومثلها صحيحته الأخرى، وزاد في رواية الكافي (وسألته عن الرجل زار عشاء فلم يزل في طوافه ودعائه وفي السعي بين الصفا والمروة حتى يطلع الفجر؟ قال: ليس عليه شيء كان في طاعة الله)، وقد جعلها الشيخ في التهذيب والاستبصار رواية مستقلة والأول أقرب؛ لوحدة الراوي والمروي عنه.

وقد يقال بأن مقتضى التعليل في قوله (عليه السلام): (كان في طاعة الله) أن الاشتغال بالطاعة مجزٍ مطلقاً وإن لم يكن في مكة، واحتمله المحقق الأردبيلي قال (قدس سره): ((الظاهر كونه بمكة كما قاله الأصحاب ويمكن العموم لعدم التصريح بالقيده))^(٢)، وسيأتي في كلام المحقق النراقي (قدس سره) ما يشير إلى ذلك.

أقول: هذا التقييد مستفاد من ضم بعض الروايات إلى بعض باعتبار وحدة الجعل، ومن الارتكاز الثابت الذي يوجب الانصراف عما سواها، مضافاً إلى أن الاشتغال بالعبادة في مكة المذكور في السؤال وقد بني الجواب عليه، فالتعميم غير ظاهر والحكم مختص بمكة.

وظاهر الروايات استيعاب الليل بالعبادة، ويمكن أن يقال في وجه وجوب الاستيعاب: ((أن المسقط للمبيت ليست هي العبادة بما هي بل العبادة المانعة له عن

(١) الروايات في وسائل الشيعة: ١٤ / ٢٥١، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ١، ٥، ٨، ٩،

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ٧ / ٣٣٢.

المبيت بمنى كما هو واضح))^(١).

أقول: لقوله (عليه السلام) في صحيحة صفوان: (إن كان إنما حبسه شأنه الذي كان فيه من طوافه وسعيه، وتمام التقريب: أنه لا يكون كذلك إلا إذا استوعب الليل. هذا ولكن المبيت بمنى أفضل لما ورد في صحيحة صفوان قال: (قال أبو الحسن عليه السلام: سألتني بعضهم عن رجل بات ليالي منى بمكة فقلت: لا أدري، فقلت له: جعلت فداك ما تقول فيها؟ فقال عليه السلام: عليه دم شاة إذا بات، فقلت: إن كان إنما حبسه شأنه الذي كان فيه من طوافه وسعيه لم يكن لنوم ولا لذة، أعليه مثل ما على هذا؟ قال: ما هذا بمنزلة هذا، وما أحب أن ينشق له الفجر إلا وهو بمنى).

لذا قلنا بأنه إن أحب أن يشتغل بالنسك في البيت الحرام يستحب له العود إلى منى ليدرك شيئاً من الليل متصلاً بالفجر فيها، ولو غلبه النوم في الطريق أجزأه ما دام قد خرج من دور مكة بحسب ما صرح به عدة روايات صحيحة تقدمت كصحاح جميل وهشام ومعاوية بن عمار الأولى والعيص ومحمد بن إسماعيل من أن النوم في طريق منى بمنزلة المبيت فيها فيجزئه عنه ما دام خارجاً من مكة وقد تجاوز عقبة المدنيين التي هي حدود مكة، فهذا معنى واضح ومصرح به في الروايات، لكن المحقق النراقي (قدس سره) قال في المستند: ((إلا أنني لم أظفر بمصرح بذلك من الأصحاب، نعم جعله في الذخيرة إشكالاً والله العالم))^(٢)، ولذا حملنا رواية علي -الذي هو ابن أبي حمزة البطائني- عن أبي إبراهيم (عليه السلام) في وجوب الدم المتقدمة (صفحة ١٧٩) أنه نام قبل الخروج من حدود مكة. ومما تقدم يُعلم النظر في قول المحقق النراقي (قدس سره): ((وإن دلت الأخبار المذكورة على ذلك، إلا أنه تعارضها رواية علي المتقدمة، فيرجع إلى

(١) تقارير بحث السيد الشاهرودي (قدس سره): ج ٥، القسم الأول: ٦٨.

(٢) مستند الشيعة: ٤١ / ١٣.

عمومات وجوب الدم، مع أنه لو تمت دلالة تلك الصحاح لما اختصت بمن اشتغل في مكة بالعبادة، كما مرت إليه الإشارة^(١).

أقول: ناقشنا احتمال عدم اختصاص الاشتغال بمكة، وقلنا إن الصحاح مختصة بمن شغله النسك في مكة ثم عزم على العود إلى منى فغلبه النوم في الطريق بعد خروجه من مكة، ومقتضى الجمع حمل رواية علي على من نام في الطريق قبل خروجه من مكة أي تجاوز عقبة المدنيين، وعلى أي حال فمثلها - مع وجود ابن أبي حمزة والراوي عنه وهو الجوهري الضعيف - لا تعارض الصحاح.

ولا وجه لحمل تلك الصحاح على بعض المحامل أو طرحها، والقول بوجوب الفدية على من بات في طريق منى ولو بعد عقبة المدنيين - كما عن السيد السبزواري (قدس سره) - ((لعموم وجوب الدم على من لم يبت في منى وخصوص ما تقدم من خبر علي المنجبر))^(٢) إذ لم يثبت الانجبار صغرى وكبرى.

ومما تقدم يعلم النظر في تردد الشهيدين قال الشهيد الأول (قدس سره) في الدروس: ((ولو فرغ من العبادة قبل الانتصاف ولم يرد العبادة بعده وجب عليه الرجوع إلى منى ولو علم أنه لا يدركها قبل انتصاف الليل على إشكال))^(٣).

أقول: لا وجه للتردد بل يحسن منه ذلك بحسب صحيحة صفوان وغيرها، وإن لم يدرك منتصف الليل في منى ويكفيه الإصباح فيها كما بينا في الرأي المختار، بل يجزيه ولو نام في الطريق.

وقال الشهيد الثاني (قدس سره): ((وفي جواز رجوعه بعده إلى منى ليلاً نظر، من استلزامه فوات جزء من الليل بغير أحد الوصفين، ومن أنه تشاغل بالواجب، وهو الخروج إلى منى للمبيت. ويظهر من الدروس جوازه، وإن علم أنه

(١) مستند الشيعة: ١٣ / ٣٩-٤٠.

(٢) مهذب الأحكام: ١٤ / ٣٥٨-٣٥٩.

(٣) الدروس الشرعية: ١ / ٤٥٩.

لا يدرك إلا بعد انتصاف الليل، بل بعد الفجر))^(١).
أقول: لا يوجد تفويت للواجب في قطع الطريق من مكة إلى منى بل هو أمر راجح، ولا بد أن يقيد ذيل كلامه بمن غلبه النوم في الطريق كما نطقت به الروايات لا مطلقاً أو يحذف ذيل العبارة كما فعل في الروضة بعد أن ذكر نفس المضمون السابق؛ لذا قال الشهيد في الدروس بعد ترده السابق: ((وأولى بعدم الوجوب - أي وجوب العود إلى منى - إذا علم أنه لا يدركها حتى يطلع الفجر)).
وهنا ملاحظات:-

١- المكث في مكة مشروط بالاشتغال في العبادة لا مطلقاً وهو ظاهر الأصحاب كافة، لكن قيل إن صحيحة سعيد بن يسار عن أبي عبد الله (عليه السلام) (فاتتني ليلة المبيت بمنى من شغل، فقال عليه السلام: لا بأس) تدل بإطلاقها على عدم الاشتراط، إلا أننا ناقشنا فيها باحتمال إرادة الاشتغال بالطاعة من كلمة (شغل) لأنه مصطلح خاص في المسألة فتدل حينئذٍ على المطلوب، ولو تنزلنا فإن الرواية شاذة غير معمول بها لدى الأصحاب ((مع أن حمل الفوات على النسيان، ونفي البأس على العذاب - الذي هو منفي عن الناسي قطعاً- ممكن، ويمكن حمل الشغل على ما يضطره))^(٢)، والاضطرار مسقط للتكليف.

٢- التعليل في الصحيحة الأخيرة لعمار يقتضي كفاية الاشتغال بكل طاعة وعدم الاختصاص بمناسك الحج وهو ظاهر التعبير بالنسك في الصحيحة الأخرى لأنه يعم كل طاعة، قال الشهيد الثاني (قدس سره) في حاشية الإرشاد: ((لا فرق في العبادة بين الواجبة والمندوبة))^(٣)، وقال في المسالك: ((لو فرغ منها - المناسك - قبل

(١) مسالك الأفهام: ٢ / ٣٦٥.

(٢) مستند الشيعة: ١٣ / ٤٠.

(٣) غاية المراد: مج ١، ج ٢، ص ٤٥٣، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية.

الفجر وجب عليه الإكمال بما شاء من العبادة^(١).
أقول: لكن سيد المدارك اعترض عليه بقوله: ((والأخبار لا تعطي ذلك))^(٢) ولعله رأى اختصاص الطاعة والنسك بذلك ولو بقرينة ورودها في السؤال، وأيد صاحب الحدائق (قدس سره) اعتراضه بقوله: ((وهو كذلك، فإن الظاهر منها إنما هو الاشتغال بمناسكه الموظفة لا ما شاء من العبادات، وعلى هذا فالأولى المبادرة إلى الرجوع إلى منى بعد فراغه من مناسكه دون الاشتغال بشيء من العبادات الخارجة))^(٣).

أقول: هذه القرينة لا تكفي لتقييد إطلاق الطاعة والنسك فلا يقاس على ما ذكرناه من التقييد بمكة. ويعد اختصاص العبادة بالواجب أننا إذا سلمنا وجوب استيعاب الليل بالعبادة في مكة فإنه لا يجتمع مع وجوب الاقتصار على المناسك المعينة لأنها لا تتطلب أزيد من ثلث الليل أو أقل بحسب العادة ويلزم حمل الواجب على الفرد النادر.

٣- احتمال الشهيد في الدروس ((أن القدر الواجب هو ما كان يجب عليه بمنى، وهو أن يتجاوز نصف الليل))^(٤)، وقال الشهيد الثاني (قدس سره) مثله^(٥).
وقال المحقق الأردبيلي (قدس سره): ((ولا يعد كفاية نصف الليل كما في أصل المبيت))^(٦) وقال (قدس سره) في موضع آخر: ((الظاهر أنه يكفي الاشتغال

(١) مسالك الأفهام: ٢ / ٣٦٥.

(٢) مدارك الأحكام: ٨ / ٢٢٦.

(٣) الحدائق الناضرة: ١٧ / ٣٠٠.

(٤) الدروس الشرعية في فقه الإمامية، للشهيد الأول محمد بن مكي العاملي: ١ / ٤٥٩، ط.

مؤسسة النشر الإسلامي، جماعة المدرسين - قم.

(٥) مسالك الأفهام: ٢ / ٣٦٤.

(٦) مجمع الفائدة والبرهان: ٧ / ٣٣٣.

إلى نصف الليل وقد مرَّ ما يدلُّ عليه وهو الظاهر من الأخبار المتقدمة والأصل يؤيده^(١).

أقول: لعله (قدس سره) يشير إلى ما قاله في موضع آخر: ((ويمكن تنزيل الليل إلى نصفه على تقدير الإطلاق))^(٢) تبعاً للعلامة (قدس سره) قال: ((المتجاوز عن النصف هو معظم ذلك الشيء ويطلق عليه اسمه)) لكن هذا مخالف لظهور الروايات المتقدمة في الاستيعاب بلا دليل، وإن كفاية النصف في منى رخصة دلت عليها الروايات وإلا فإن ظاهرها قضاء الليل كله في منى كما قرَّبنا سابقاً، ولم يرد مثل هذه الرخصة في المبيت بمكة، والبديلة لا تقتضيه.

نعم يستطيع أن لا يقضي الليل كله بالنسك بأن يذهب إلى منى لإدراك ولو شيء يسير من الليل والإصباح فيها بل يستحب له ذلك كما تقدم، ولا يضره أن يصل بعد منتصف الليل، وكذا لو غلبه النوم في الطريق بعد خروجه من مكة كما صرَّحت به الروايات المعتبرة المتقدمة.

٤- استثنى الشهيد الثاني (قدس سره) تبعاً للأول (قدس سره) في الدروس من وجوب قضاء الليل في العبادة ((ما يضطر إليه من أكل وشرب وقضاء حاجة ونوم يغلب عليه))^(٣)، وتنظر صاحب الرياض في الأخير، قال (قدس سره): ((وفيه نظر، إذ ليس في الخبر ما يرشد إليه، بل ولا إلى الأولين، وإنما استثنى حملاً لإطلاق النص على الغالب وليس في الخبر ما يخالف في النوم لظهوره في عدمه))^(٤) قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((بل لعل الثالث -أي النوم الغالب- أيضاً

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ٣٤٦ / ٧.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ٣٣٤ / ٧.

(٣) مسالك الأفهام: ٣٦٤ / ٢.

(٤) رياض المسائل: ١٤٥ / ٧.

كذلك))^(١) أي يستثنى حملاً للنص على الغالب.

وأجيب هذا النظر بوجوه:-

أ- ما عرضه المحقق الكركي (قدس سره) بقوله: ((ويستثنى ما لا بد منه من أكل وشرب ونوم يغلب عليه، أو يضرّ بحاله تركه لأن الضرورة يسوغ معها ترك المبيت))^(٢).

وفيه: إن الاضطرار يسقط الوجوب ولم يثبت أنه يسقط الفدية.

ب- ما قاله المحقق النراقي (قدس سره) بأن ينوي ((بالأكل والشرب التقوي على العبادة فإنه يرتفع الإشكال))^(٣) لأنه سيكون طاعة، ولكن هذا المعنى لا يلتفت إليه إلا الأقلون فما حكم الباقي؟.

ج- ما ذهب إليه السيد السبزواري (قدس سره) من كفاية الصدق العرفي للاستيعاب وهو يصدق حتى على ما دون تمام الليل فالمطلوب أن ((يصدق عليه أنه مشغول بنفسه، ولا فرق بعد الصدق المذكور بين استيعاب الليلة وعدمه، وتجاوز النصف وعدمه؛ لإطلاق الصحيحين - عن معاوية - الشامل للجميع))^(٤).

أقول: وفيه ما لم يقل به أحد وهو كفاية أقل من نصف الليل.

فالأولى في الجواب أن يقال: أن صدق عنوان الاشتغال بالطاعة والنسك الوارد في الروايات لا يقتضي الاستيعاب الدقي الكامل كما أن البيوتة لا تقتضي ذلك لغةً وعرفاً وشرعاً كما ذكرنا في تقريب قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا﴾ (الفرقان: ٦٤) فالاشتغال بهذه الضرورات العرفية لا ينافي استيعاب

(١) جواهر الكلام: ٢٠ / ٨.

(٢) جامع المقاصد: ٣ / ٢٦٤.

(٣) مستند الشيعة: ١٣ / ٣٨.

(٤) مهذب الأحكام: ١٤ / ٣٦٠.

الليل بالعبادة، مضافاً إلى إمكان دعوى وجود قرينة لبية ارتكازية واضحة على استثناء هذه الأمور، كما أن الاعتكاف في المساجد لا ينافي الخروج لأجل القيام بها.

ومع الشك والتردد في أجزاء غير المستوعب يجري العموم في المقام وهو وجوب الدم على من لم يبيت في منى إلا ما خرج بدليل وهو المستوعب وما شك في دخوله في الخاص يبقى تحت العام، قال المحقق النراقي (قدس سره): ((ظاهر الصحاح المذكورة استيعاب الليل بها، ولا أقل من اختصاص موردها أو احتمالها بالمستوعب، فيقتصر فيما يخالف أصل لزوم الدم -على من بات بغير منى- على القدر الثابت))^(١).

٥- المبيت في مكة مشتغلاً بالعبادة مسقط لوجوب المبيت في منى ويتحقق به امثال الواجب كما نصت عليه الروايات، فهو أحد فردي الامثال وإن كان المبيت في منى أفضل، فلا إثم عليه من ترك المبيت في منى ولا فدية عليه، وهذا هو قول المشهور، إلا أن ابن إدريس رجح وجوب الكفارة على من بات مشتغلاً بالعبادة حيث أطلق الوجوب ولم يستثنه مستدلاً بالعموم، قال (قدس سره): ((فإن بات بغيرها -منى- كان عليه دم شاة، وقد روي أنه إن بات بمكة مشتغلاً بالعبادة والطواف لم يكن عليه شيء، وإن لم يكن مشتغلاً بهما كان عليه ما ذكرناه والأول أظهر))^(٢).

أقول: رد العلامة (قدس سره) على احتجاجه بعموم الأمر بوجوب الكفارة بأن ((الخاص مقدم على العام))^(٣) يعني بالخاص الصحاح المتقدمة الدالة على أجزاء المبيت بمكة للعبادة، وتصريحه (عليه السلام) في صحيحة معاوية بن عمار: (ليس عليه شيء).

(١) مستند الشيعة: ٣٨ / ١٣.

(٢) السرائر: ٦١٠ / ١.

(٣) مختلف الشيعة: ٣١٥ / ٤.

واحتاط السيد السبزواري (قدس سره) بإهراق دم خروجاً عن خلاف ابن إدريس لكنه قال: ((والصحيحان - عن معاوية - حجة عليه))^(١).

٦- قال السيد الخوئي (قدس سره) تبعاً لبعض الأعلام: ((لا يلزم في الاشتغال بالعبادة أن يكون مشغولاً بالعبادة من أول الليل إلى آخره، بل يجوز له الخروج من منى بعد العشاء ويشتغل بالعبادة بقية الليل، وإن مضى شطر من الليل وهو في منى، ويدل على ذلك صحيحة معاوية بن عمار لقوله: (فإن خرجت أول الليل فلا يتتصف الليل إلا وأنت في منى إلا أن يكون شغلك نسكك) فإنه يظهر من هذا بوضوح أنه يجوز له الخروج في الليل قبل النصف، وأنه لو خرج قبل النصف واشتغل بقية الليل بالعبادة، فليس عليه شيء، وإنما الممنوع أن يخرج ولا يرجع قبل النصف ولا يشتغل بالعبادة، وأما إذا خرج في الليل ورجع قبل النصف أو لم يرجع ولكن اشتغل بالعبادة فليس عليه شيء، وأيضاً يستفاد هذا المعنى من صحيحة أخرى لمعاوية بن عمار (وسألته عن الرجل زار عشاء فلم يزل في طوافه ودعائه وفي السعي بين الصفا والمروة حتى يطلع الفجر؟ قال: ليس عليه شيء كان في طاعة الله) فإن المتفاهم منه أنه بقي مقداراً من الليل - إلى زمان العشاء - في منى ثم خرج من منى وقت العشاء لزيارة البيت، فحكم (عليه السلام) بأنه ليس عليه شيء فهو في الحقيقة مزج مبيته بين البقاء في منى وبين البقاء في مكة للاشتغال بالعبادة))^(٢).

أقول: حمل الصحيحة على هذا المعنى لا يقوى على مخالفة ما أسسته الروايات الصحيحة من أن على الحاج مبيت أحد النصفين في منى أو قضاء الليل مشغولاً بالعبادة في مكة، وأنه إذا خرج أول الليل من منى فعليه أن يحضر فيها عند منتصف الليل كقوله (عليه السلام) في رواية جعفر بن ناجية عن أبي عبد الله (عليه

(١) مهذب الأحكام: ١٤ / ٣٦٠.

(٢) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ٢٩ / ٣٨٤-٣٨٥.

السلام): (أنه قال: إذا خرج الرجل من منى أول الليل فلا ينتصف له الليل إلا وهو بمنى)^(١)، وهذا لم يؤدّ أياً منهما بل لفق بينهما.

وما استفاده (قدس سره) ليس أقوى المحتملات في المراد من الصحيحة لغة وعرفاً للفصل بين المستثنى والمستثنى منه، فالمشهور فهم منها أن من فاته مبيت النصف الأول وكان خارج منى فعليه العود إليها لمبيت النصف الثاني كما تقدم في القول الثاني وأن قوله (عليه السلام): (وإن خرجت) مرتبط بـ(فلا ينتصف الليل) دون (إلا أن يكون)، فالاستثناء في الذيل منقطع على نحو التخصص، أي إلا أن تكون من أول الأمر في مكة للاشتغال بالعبادة فلا يشملك هذا الحكم.

وقدما نحن وجهاً آخر وهو أن من لم يبيت النصف الأول في منى فعليه مبيت النصف الثاني والحضور في منى عند منتصف الليل وإلا إذا كان شغله العبادة في أول الليل فله العود في أي وقت من الليل والإصباح في منى، فالاستثناء إنما هو من وجوب الحضور في منى عند منتصف الليل وهو استثناء متصل على نحو التخصيص من الفقرة السابقة عليه بمقتضى الفهم العرفي والذوق اللغوي، وهو ما رجّحناه في الرأي المختار.

فما احتمله (قدس سره) لا يقوى على تأسيس قول مقابل ما أسسته الروايات الصحيحة.

وأما صحيحة عمار الثانية فهي أبعد في الظهور لأن زيارته عشاء لا تعني أنه غادر منى عشاء كما هو واضح.

(الفرع التاسع) من لم يشتغل بالنسك من أول الليل وإنما بعده فهل يكون مشمولاً بكفاية الإصباح في منى؟ والجواب: نعم؛ لصريح صحيحة العيص عن أبي عبد الله (عليه السلام) وفيها (إن زار بالنهار أو عشاء فلا ينفجر الصبح إلا وهو بمنى)، ومنه يُعرف تكليف من لم يبيت أول الليل في منى فإنه إما أن يحضر فيها عند منتصف

(١) وسائل الشيعة: ٢٥٧ / ١٤، أبواب العود إلى منى، باب ١، ح ٢٠.

الليل لمبيت النصف الثاني، أو يشتغل بالنسك في مكة ويكفيه حيثئذ الإصباح في منى.

وفي ضوء ما تقدم فإن عبادته تقع صحيحة لعدم النهي عنها ولا نحتاج إلى تصحيحها بما قال السيد الشاهرودي (قدس سره): ((من كان تكليفه الرجوع إلى منى لعدم اشتغاله بالعبادة في تمام نصف الليل من أوله بل اشتغل بها بعد مضي مقدار منه فيقع الكلام في أن عباداته هل تقع صحيحة أو لا؟ والظاهر أنه لا مانع من الحكم بصحة عباداته إما لمسألة الترتب وإما للقول بكفاية الملاك على ما حقق في محله))^(١).

أقول: وجه عدم الصحة أنه لم يمثل كلا الأمرين فلا هو بات النصف الأول في منى ولا هو استوعب الليل بالعبادة في مكة لفوات أوله عليه، فتكون عبادته منهيًا عنها والنهي في العبادة يفسدها.

ويرد عليه: أن النهي هنا غير مستقر بل مراعى إذ بإمكانه أن يعود إلى منى لمبيت النصف الثاني، أو يشتغل بالعبادة ثم يعود آخر الليل إلى منى ليصبح فيها فلا وجه لفساد العبادة.

وتبين أن صحة العبادة لوجود الدليل على ذلك، والمسألة ليست موردًا للترتب لأن الفردين (وهما المبيت في منى والاشتغال بالعبادة في مكة) على نحو التخيير لا الترتب، ومحل فرض السؤال لا يصح منه الاشتغال بالعبادة بقية الليل لأنه فوت شرطها وهو الاستيعاب. ولا نقول بكفاية الملاك ولا بد من إنشاء الحكم وجعله ليتحقق التكليف، ولأن الجعل كاشف عن وجود الملاك في المجمعول وبدونه يكون الملاك ظنيًا.

انتهينا من تحرير هذه المسألة يوم الاثنين ٢ / شعبان / ١٤٤٢ الموافق ٢٠٢١/٣/١٦

بفضل الله تعالى ومنه وكرمه.

(١) تقريرات بحث السيد الشاهرودي: مج ٥، القسم الأول: ٦٩.

جدول محتويات الكتاب

ص	العنوان
٥	البحث الأول: مقدار دية القتل عند اختلاف الأصناف في القيمة كثيراً
٥	مقدمة
٧	الأصناف المالية الستة التي تؤدى بها الدية
٤٢	فروع
٤٢	(الفرع الأول) في الدليل على كون الحلل من أصناف الدية
٥٢	(الفرع الثاني) هل تختلف الدية بين أقسام القتل؟
٥٦	(الفرع الثالث) هل أصناف الدية على التنوع بحسب أهل الصنف أم على التخيير؟
٦١	(الفرع الرابع) هل أن أصناف الدية كلها أصل أم أن بعضها بدل؟
٧٢	(الفرع الخامس) هل يجزي دفع القيمة؟
٧٩	(الفرع السادس) هل يجزي دفع الدية ملفقة؟
٨٣	(الفرع السابع) هل يشترط في الدنانير والدرهم أن تكون مضروبة بسكة المعاملة ورائجة؟
٨٤	قيود في أصناف الدية تضمنها القدر المتيقن
٨٤	الأولى: كون الذهب والفضة مسكوكين
٩٠	الثانية: شرط الرواج
٩٢	الثالثة: وزن الدرهم والدنانير:
٩٥	الرابعة: في كفاية مطلق النقد الرائج وإن لم يكن من الدنانير الذهبية والدرهم الفضية كالعملات الورقية المتداولة اليوم
٩٩	نتائج البحث

ص	العنوان
	البحث الثاني:
	حدّ المبيت الواجب في منى
١٠٣	مقدمة
١٠٤	(المطلب الأول): الدليل على وجوب المبيت في منى
١١٥	(المطلب الثاني): هل الحكم الملحوظ في المسألة وجوب المبيت في منى أو حرمة المبيت بمكة أو بغير منى عموماً والآخر تبع له؟
١١٩	فائدة أصولية: في تقسيم الحرام إلى نفسي وغيري مثلما قسم الأصوليون الواجب
١١٩	(المطلب الثالث): صدق المبيت لغةً وعرفاً وشرعاً:
١٢٤	حد المبيت الواجب
١٢٥	القول الأول: تعين البقاء في النصف الأول وهو المحكي عن المشهور
١٣٥	القول الثاني: التخيير بين النصف الأول والثاني
١٤٠	القول الثالث: كفاية جزء من النصف الثاني متصل بالفجر
١٤٢	النتيجة
١٥٠	فروع
١٥٠	(الفرع الأول) المقصود بأول الليل
١٥١	(الفرع الثاني) يتخير الحاج بين أن ينفر من منى يوم الثاني عشر بعد إكمال الرمي وهو نفر الأول، أو يتأخر إلى اليوم الثالث عشر
١٧١	تتميم: في حكم من لم يتق الصيد والنساء جهلاً أو نسياناً
١٧٢	(الفرع الثالث) هل تختص الرخصة في كفاية المقدار الواجب من الليل ببعض ليالي المبيت أم تشملها جميعاً
١٧٥	(الفرع الرابع) المستثنون من وجوب المبيت
١٧٨	(الفرع الخامس) إذا نام في طريق عودته من مكة بعد خروجه من حدودها فلا كفارة عليه

ص	العنوان
١٨٠	(الفرع السادس) من لم يبيت في منى وبات في غيرها فعليه كفارة إهراق دم
٢١٠	(الفرع السابع) استحباب المبيت تمام الليل بل الإقامة في منى
٢١٦	(الفرع الثامن) يوجد فعل آخر يجزي عن المبيت في منى وهو قضاء الليل مشغولاً بالعبادة في مكة
٢٢٥	(الفرع التاسع) من لم يشتغل بالنسك من أول الليل وإنما بعده فهل يكون مشمولاً بكفاية الإصباح في منى؟
٢٢٧	جدول محتويات الكتاب

فقہ الخلاف / ج ۱۳ (۲۳۰)